

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU (GENEL KAMU HUKUKU)
ANABİLİM DALI

DAİMİ DEVLET:
KURUMSALLAŞMA SÜRECİNDE DEVLETİN
SÜREKLİLİĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Eray Acar

Ankara-2017

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU (GENEL KAMU HUKUKU)
ANABİLİM DALI

DAİMİ DEVLET:
KURUMSALLAŞMA SÜRECİNDE DEVLETİN
SÜREKLİLİĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan

Eray Acar

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Abdurrahman Saygılı

Ankara-2017

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
GİRİŞ	1
1 SÜREKLİLİĞE DAİR TEMEL KAVRAMLAR	6
1.1 Süreklilik, Ebedilik, Sonsuzluk	6
1.2 Corpus Mysticum	17
1.3 Korporatif Beden, <i>Persona ficta</i>	25
1.4 Mali Alan	35
1.4.1 Devlet Hazinesi	35
1.4.2 Vergilendirme	41
2 ÖLÜMSÜZ KRALLIK, EBEDİ DEVLET	46
2.1 İnterregnum (Fetret)	46
2.2 Kutsal İktidar	55
2.3 Kral ve Beden	70
2.3.1 Kral'ın İki Bedeni	70
2.3.2 Kral Öldü, Yaşasın Kral!	83
2.4 Ebed-Müddet Devlet-i Aliyye-i Osmanî	92
3 SÜREKLİLİĞİN MODERN DEVLETE TAŞINMASI	104

3.1 Bodin'in Egemenliği	104
3.2 Kurumsallaşma, Meşruiyet ve Sreklilik	116
SONUÇ	128
KAYNAKÇA	133
ÖZET	143
ABSTRACT	144

KISALTMALAR

a.g.e : Adı geçen eser

akt. : Aktaran

AÜEHFD : Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi

AÜHFD : Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi

AÜSBF : Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi

Bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

C. : Cilt

ed. : Editor

EKEV : Erzurum Kültür Eğitim Vakfı

fasc. : Fascicle

ff. : Following pages

fol. : Following

Haz. : Hazırlayan

İÜHFM : İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası

No. : Number

p. : Page

pp. : Pages

s. : Sayfa
trans. : Translator
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve devamı
vs. : Vesaire
Vol. : Volume
yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

Jean Bodin, egemen gücün varlığını açıklarken, antikiteden bir metaforu örnek gösterir: Theseus'un gemisini. Bu gemi Antik Yunan'da, Theseus'un kazanmış olduğu bir zaferin anısına muhafaza edilmiş; geminin zamanla çürüyen parçaları sürekli yenileri ile değiştirilerek yok olmasının önüne geçilmiştir. En sonunda ise, geminin ilk halindeki tüm parçalar değiştirilmiş olur. Paradoks burada başlar; tüm parçaları değişmiş olduğuna göre, gemi hala Theseus'un gemisi midir? Bodin bu metaforu halk ile benzerlik kurarak kullanır. Halk tüm üyeleri değişmiş olsa da aynı halktır ve nasıl gemiyi bir arada tutan bir omurga varsa, halkı bir arada tutan da egemen güçtür.¹ Bodin'in verdiği örnekte, tıpkı geminin diğer parçalarında olduğu gibi omurganın da değişmesine karşın aynı omurga olarak kaldığının kabul edilmesi gerekmektedir. Egemen gücün bir kral olduğu düşünüldüğünde, bir kralın ölmesinden hemen sonra başka bir kralın yerine geçip egemen gücün varlığını sürdürmesini tahayyül etmek zor değildir. Peki, egemen gücün bir insan yerine, insanları aşan bir varlığa ait olduğu düşünüldüğünde de omurganın sürekli yerine yenisi gelen parçalardan biri olmaya devam ettiğini söyleyebilir miyiz?

Süreklilik ve zaman olgusu, bir şekilde iktidar ile bağlantılıdır, modern anlamda egemenlikle. Egemenlik, Bodin tarafından mutlak, sürekli ve bölünemeyen bir güç

¹Bodin, Jean (trans. M. J. Tooley). **On Sovereignty: Six Books Of the Commonwealth**. Seven Treasures Publications. Lexington, Kentucky: 2009, s.49.

olarak ilan edilmişti. Fakat bugün için mutlak ve sınırsız bir iktidar olgusundan bahsetmek mümkün değildir. Egemenlik bu yüzden, ülke içerisinde bir takım hukuki sınırlamalara tabi olsa da son sözü söylemek ve meşru şiddet tekeli elinde bulundurmak bakımından üstün bir konumda yer almayı, dış ilişkide ise diğer ülkelerle eşit haklara sahip görülmeyi içerir.² Buna paralel olarak, devletlerin bağımsız karar alabilme yetisine sahip olduğu, herhangi bir egemen devletin başka bir egemen devletin hukuku ile veya kararları ile bağlı olmasının söz konusu olmadığı da kabul edilmektedir.³ Bugünün egemenlik anlayışında, iktidarı sınırlama olgusunun, halk egemenliğinin ve devletin hukuki kişiliğinin önemli rol oynadığı söylenebilir. Diğer taraftan, egemenliğin dönüşümüne karşın, onun sürekli oluşu konusunda bir değişiklikten bahsedilmez. Sürekliliğin kaynağı nedir? Bodin'in egemenliğin sürekliliğine ilişkin açıklamalarından çok önce de sürekliliğe dair savlar, ebedi ve ölümsüz olmaya yönelik söylemler geliştirilmiştir. Devletin sürekliliği ile ölümsüz kral arasında ne gibi farklar vardır? Günümüzde devletin kişiler üstü, kurgusal, hukuki bir kişiliğe sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu kişiliğin, devletin insan unsurunu oluşturan toplum var olduğu sürece herhangi bir insanın yaşamına bağlı olmaksızın süreceği varsayılır. İktidarı elinde bulduran kimselerin ilahi varlıklar olduklarını öne sürmeleri veya ilahi varlıkların daimiliklerinden pay almaları, ölümsüz olmaları ile modern devlet arasında bir bağlantı söz konusu mudur?

Carl Schmitt, modern devlet teorisinin bütün önemli kavramlarının sekülerize olmuş ilahiyat kavramları olduğunu söylemekteydi.⁴ Schmitt, bu argümana paralel olarak geliştirmiş olduğu politik teoloji bakış açısını "desizyonist" (karar verici) görüşlerini*

²Zabunoğlu, Yahya Kazım. **Devlet Kuramına Giriş: Tanım-Kaynak-Ursullar**. İmaj Yayınları. Ankara: 2015, s.110.

³Doehring, Karl (çev. Ahmet Mumcu). **Genel Devlet Kuramı**. İnkılâp Kitabevi. İstanbul:2002, s.141.

⁴Schmitt, Carl (çev. Emre Zeybekoğlu). **Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**. Dost Kitabevi Yayınları. Ankara: 2005., s.41.

*Schmitt, belki de doğurduğu sonuçlardan duyduğu pişmanlıktan, söz konusu "desizyonist"

açıklamak için kullanmıştır. Bu çalışmanın çıkış noktası olan Ernst H. Kantorowicz'in "The King's Two Body" (Kral'ın İki Bedeni) isimli kitabı da politik teolojiyi merkeze alarak, Tudor Hanedanı İngilteresi'nde geliştirilen ve kralın ölümsüz bir siyasi bedene sahip olduğunu öne süren teoriyi irdelerken, siyasi iktidarın kişiyi aşan devamlılığını ön plana çıkarmaktadır.⁶

Elinizdeki çalışma, Kantorowicz'in Kral'ın İki Bedeni Teorisi'nin ortaya çıkış amacı ve gördüğü işlev olarak gösterdiği iktidarın devamlılığını, daimiliğini kavramsallaştırma, tarihsel arka planını irdeleme ve modern devletteki görünümünü ortaya koyma amacını taşır. Siyasi iktidarın bir kişiye ait olduğu zamanlardan, modern devlet olgusunun ortaya çıkışına uzanan bir skalada, siyasi iktidarı kimin, ne zamana kadar elinde bulundurabileceğine ilişkin savların irdelenmesi, söz konusu amaç doğrultusunda sonuçlar elde edilmesini mümkün kılar.

Devletin sürekliliğine ilişkin açıklama getirmenin ön koşulu, toplumların sürekliliğe, dolayısıyla zamana ilişkin algısının anlaşılmasıdır. Zaman algısı, ilk çağlardan günümüze dek, dinin ve felsefenin etkisiyle başkalaşmakta, insanların dünyaya bakış açılarını, buna paralel olarak da yöneten-yönetilen ilişkisini etkilemektedir. Söz gelimi, zamanın sınırlı ve dünyanın geçici olduğuna inanan kimsenin ancak bir sonraki dünyanın kazanımı için hareket etme dürtüsü geliştirmesi normaldir. Bunun yerine sı-

görüşlerin yerine, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, M. Hauriou'nun öncülük ettiği kurumsal devlet teorisini benimsemiş görünür. Bkz. Bates, David. "Political Theology and Nazi State: Carl Schmitt's Concept of Institution". *Modern Intellectual History*, 3, 3 (2006), pp. 415-442. Ayrıca bkz. 3. bölüm 42 no'lu dipnot.

⁶Agamben, Giorgio (çev. İsmail Türkmen). **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**: Ayrintı Yayınları. İstanbul: 2013, s.114. Agamben, Kantorowicz'in, gençlik döneminde, asimile olmuş bir Yahudi olarak Spartakist ayaklanmalarına katılmış ve milliyetçilerin safında yer almış olmasının, onu Carl Schmitt'le bir hesaplaşmaya ittiğini öne sürer. Schmitt ve Kantorowicz'in politik teolojilerine dair karşılaştırmalar için bkz. Herrero, Montserrat. "On Political Theology: The Hidden Dialogue between C. Schmitt and Ernst H. Kantorowicz in The King's Two Bodies". *History of European Ideas*, Vol.41, No.8 (2015), pp.1164-1177.; Kahn, Victoria. "Political Theology and Fiction in The King's Two Bodies". *Representations*, Vol. 106, No. 1 (Spring 2009), pp. 77-101.

nırsız bir zaman anlayışının geliştiği noktada, kişilerin artık kalıcı olmak için bir takım eylemlerde bulunmaları söz konusu olacaktır. Örneğin, Cennet'e ulaşmak için çıkılan Haçlı Seferleri ile vatani koruyarak bir kahraman olarak anılmak arasındaki değişim gibi. Bu yüzden, çalışmanın ilk bölümü sürekliliğe dair temel kavramlara, zamana ve bunu peşinen, süreklilik anlayışının etkisinin hissedildiği ve yönetim alanını da etkileyecek olgulara ayrıldı. Hristiyan teolojisinin ürünü "*Corpus Mysticum*" ile Roma hukukundan türeyen kurgusal, tüzel kişilikler ve sürekliliğin mali alandaki yansımaları, ilk bölümün alt başlıkları konumundalar. Söz konusu kurumlar, aynı zamanda devletin siyasi iktidarı elinde bulunduran kişi veya kişilerden bağımsız bir kişiliğe sahip oluşunun öncülü olarak değerlendirilebilirler.

Devletin ve siyasi iktidarın daimiliğine dair bir araştırma, ilk elden, iktidarın el değiştirmesine yönelik kuralları, gelenekleri, ritüelleri, teorileri ve bunlara ilişkin söylemleri açıklama girişimi olmalıdır. Bu yüzden, ikinci bölümde ilk olarak, yönetimi elinde bulunduran ve bulunduracak kimseler arasındaki zamansal boşluğun kaldırılmasını hedefleyen ve pek çok kültürde karşımıza farklı biçimlerde çıkabilecek "*Interregnum* (Fetret) Yasağı" ele alınacaktır. Devletin sürekliliği bölümünün diğer alt başlıklarında ise, devletin henüz kurgusal, tüzel bir kişiliğe dönüşmemiş olduğu ve genellikle bir kişi ile özdeşleştirildiği zamanlarda, hükümdarın yaşamından ölümüne ve bir sonraki yöneticinin başa geçişine ilişkin teorilerden; imparator, kral, şef veya sultan, iktidarı elinde bulunduran kimselere yönelik söylemlerden örnekler sunularak sürekliliğin nasıl sağlandığı soruşturulacaktır. Bu soruşturma, yöneticinin yönetilenden ayrışma ve sivrilme halini içerdiği gibi, alelade bir insan gibi ölümünün sivrilme ile bağdaştırılmasını da konu edinmektedir.

"Kralın İki Bedeni Teorisi" ve "Kral Öldü, Yaşasın Kral!" alt başlıkları, ilk bölümde ele alınan temel kavramlar üzerine inşa edilmiş teori ve söylemleri içermekte ve de Orta Çağ'dan itibaren Batı Avrupa siyasi düşüncesini yansıtmaktadır. İngiltere'de geliştirilen ve kralın ölümlü ve ölümsüz iki bedeni bulunduğu şeklindeki teori, devletin sürekliliği ile kralın politik bedeninin ölümsüzlüğü arasındaki bağlantının varlığını

düşündürmektedir. Fransız cenaze törenindeki slogan ise, krallık görevinin intikaline dair bakış açısını yansıtmaktadır. Aynı dönemlerde, Osmanlı İmparatorluğu için kullanılan "Ebed Müddet" tabiri de, Türk-İran ve İslam siyaset düşünceleri üzerine inşa edilmiş ebedilik fikrinin nasıl oluştuğuna dair bir araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Üçüncü ve son bölümde modern devletin temel kavramlarını ortaya koyan düşünürlerden, Bodin, Hobbes ve Rousseau düşüncesi çerçevesinde devletin sürekliliğinin modern devletteki görünümü irdelenmeye çalışılacaktır. Carl Schmitt'in iddia ettiği üzere, egemenlik, ulus gibi kavramların, "Leviathan" gibi kurguların, teolojik bakış açılarını içerip içermediği; devletin kişileştirilmesinin olası nedenleri; söz konusu kişileştirmenin, devletin sürekliliği bakımından eski teoriler ile bağlantısı araştırılmakta; Bodin'in egemenliğin sürekliliğine ilişkin açıklamaları ile Leviathan ve "ulus"un kurgusal kişiliklerinin daimilik bakımından etkileri irdelenmektedir. Bu bölümdeki tartışmalar meşruiyet, süreklilik, kurumsallaşma, rasyonelleşme, devlet aklı, bürokrasi gibi kavramlar etrafında şekillenmektedir.

Çalışmanın başından itibaren irdelenen kavramlar, disiplinler arası bir çalışmayı zorunlu kılmaktadır. Söz gelimi, iktidarın dini meşruiyet kaynaklarını sorgulamak, Kilise-devlet mücadelesinde devlete aktarılan Kilise kaynaklı kavramları anlamak, teolojiden; ilkel toplumlardaki iktidar konseptini irdelemek, antropolojiden yararlanılmasını gerekli kılmıştır. Ele alınan konunun hukuktan, siyaset bilimine; sosyolojiden, felsefeye pek çok farklı uzmanlık alanıyla irtibatlı oluşu, pek çok noktanın derinlemesine incelenmesini de zorlaştırmıştır. Okuyucunun çalışmayı bu gözle değerlendirmesi dileğiyle.

BÖLÜM 1

SÜREKLİLİĞE DAİR TEMEL KAVRAMLAR

1.1 Süreklilik, Ebedilik, Sonsuzluk

Süreklilik, ara ya da boşluğun olmaması halidir. Buna göre bir kağıda bir doğru çizilirken, doğrunun, kalemin hiç kaldırılmadan çizilmesi durumunda, sürekli olduğu söylenmelidir. Yine, mekan ve zamanın sürekli olduğu yerde, sayının süresiz bir nicelik olduğu söylenebilir. Bilim öncesi evrede, süreklilik duyu-deneyin belirli apaçık olgularına ilişkin basit bir tasvir olmaktan öteye gidememiş ve dünyayı meydana getiren şeylerin bütünlüğü, aralarında bir boşluk olmayışı olarak ifade edilmiştir. Bundan sondaki evrede ise, sürekli olan, birimlere bölünmesi olanaklı olmayan özel türden bir büyüklük olarak tanımlanmıştır.¹

Süreklilik doğal olarak zamana ilişkin bir kavramdır. Zamanın anlaşılması ve zamana ilişkin bakışın ortaya konulması, devletin ve iktidarın sürekliliğinin ortaya koyulması bakımından gereklidir. Zaman, insanlığın her daim sorunsallaştırdığı, üzerinde düşünüp spekülasyonlar ürettiği bir kavram olmuştur. Antik devirlerden günümüze kadar pek çok düşünür zamana dair düşüncelerini ortaya koymuştur. Zamana ilişkin dini söylevler toplumsal hayat üzerinde büyük etki bırakmışlardır. Modern devletin olduğu yer olan Avrupa'da zamanın dönüşümü, devletin toplum üzerindeki yerini, kapsayıcılığını da

¹Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. Paradigma Yayınları. İstanbul: 1999, s.811.

büyük oranda etkilemiştir. Keza, İslam dünyasında da devlet yöneticileri ile halk arasındaki ilişkide zaman belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Zamanın, zaman kontrolünün günümüzde de toplum yaşamını derinden etkilediği açıktır. Hayatımızda bu denli öneme sahip bir kavramın gerçek dışı oluşuna dair de pek çok görüş ileri sürülmüştür. Spinoza, Kant ve Hegel gibi modern sayılabilecek düşünürler zamanın gerçek dışı olduğunu kabul etmektedirler.² Norbert Elias'a göre ise, zaman aslında bizim belirli süreçleri, güneşin, ayın veya icad ettiğimiz saatlerin döngüsellığı ile karşılaştırmamızdan ibarettir. Zamana dair söylemler ve zamanın bizim üzerinde doğurduğu etkileri, sosyal öğrenme yoluyla edinmekteyiz.³ Ancak, antik zamanlardan beri gerçek ya da değil, zamanı, ölümlü yaşamı aşmak isteği insanların yaşamlarını derinden etkilemiştir. İnsanların hayatlarına yön verme konusunda, ölümsüz yaşama, sonsuz mutluluğa ulaşma gibi dini telkinler önemli rol oynamıştır. Söz gelimi, Orta Çağ Avrupa'sında şehadet şerbetini içmek gibi dini amaçlarla birlikte, geride isim bırakarak ölümsüz olmak zamanın ötesine geçmek gibi dünyevi saikler de Haçlı Seferleri gibi büyük hareketlere katılımın artmasına sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nde de gelişip yayılmasında çok farklı etkenler rol oynamış olsa da vakıf müessesine verilen büyük önem, ölümden sonraki yaşama ilişkin saiklerden ileri gelmektedir.

Latince *tempus*, zamanla birlikte geçiciliği ifade eder. Geçici olmayan, sonsuz olan *aeternitas*'tır. İngilizce'de *time*, eski Germenik dillerinde ayırma, bölme eylemi ile bağlantılı olarak, daha çok belirli bir müddeti ifade eden *tide* kelimesinden gelir.⁴ Arapça bir kelime olan zamansa (İbranice'de *zeman*⁵), vaktin azına veya çoğuna veri-

²Kalın, Faiz. **Kur'anda Zaman Kavramı**. Rağbet Yayınları. İstanbul:2005, s.46.

³Elias, Norbert (çev. Veysel Ataman). **Zaman Üzerine**. Ayrıntı Yayınları. İstanbul: 2000, s.23; s.61.

⁴Evans, Vyvyan. **The Structure of Time: Language, Meanings and Temporal Cognition**. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam: 2005, s.65.

⁵Stern, Sacha."The Rabbinic Concept of Time from Late Antiquity to the Middle Ages". Jaritz, Gerhard; Moreno-Riaño, Gerson. **Time and Eternity The Medieval Discourse**. Brepols Publishers. Turnhout: 2003. s.129-145, s.130.

len bir isimdir. Tarihte, zamana ilişkin iki ana anlayış söz konusu olmuştur; yaratılmış, sınırlı zaman ile sonsuz ve sınırsız zaman.⁶ Diğer taraftan, zamanın döngüsel mi, yoksa doğrusal mı olduğu da eski zamanlardan beri tartışılmaktadır. Antik devirlerde dairevi zaman anlayışı hakimdir. Eski Mısır'da zaman, her daim tekerrür eden şey anlamındadır.⁷ Zamanın kutsallıkla irtibatlı görülmesi de söz konusudur. Zerdüştlükte en yüce tanrının ismi Zurvan ya da Zervan, zaman anlamına gelmektedir. Hem sonsuz, ezeli ve ebedi zamanı hem de sınırlı zamanı ifade etmek için kullanılmıştır. Yine de döngüsel zaman baskındır. İnsanlar her sene Ahuramazda'nın dünyayı yarattığı mistik seneyi kutlarlar. Kutlama ritüellerinin her sene tekrarlanmasının sebebi, dünyayı ve oluşu yenilemek ve bu sayede bütün bir evreni canlı tutmaktır. Öte yandan güneş, Eski Mısır'da da, İran'da da zamanın sembolüdür.⁸ Zaman, süreklilik ve sonsuzluk ile iktidar bağlantısını güneş üzerinden kurmak da mümkündür. Güneş sıklıkla iktidarın sembolü olarak kullanılmıştır.

Durmadan tekrar eden dairevi zaman anlayışı, durmadan yenilenen doğa ve yaşam anlayışını beraberinde getirmektedir. Eski Mısır'da tanrıların yeryüzündeki temsilcisi olan kralın, öldükten sonra güneşin dairesel hareketine dahil olup ebedilik kazandığına inanılmaktadır. Kral ölünce mevcut evren ve ülke bir kaosa sürüklenmektedir. Bu yüzden yeni kral, evrenin yeniden yaratılması olarak algılanır. Ölen imparatorun mumyalaştırılması da bu bakımdan değerlendirilebilir.⁹ Eski Çin'de de zaman döngüsel olarak algılanmıştır. Gök cisimleri, dünya, hatta hanedanlar dahi döngüsel bir hareket izlerler. Eski Çin kültürünün en önemli özelliği ise, bu döngülerin sayılmış olmasıdır.¹⁰ Hint düşüncesinde ise tanrıça *Kālī* zamanın kişileştirilmiş halidir. Sanskritçe'de *kāla* kelimesi de zamanı karşılamaktadır. Dairevi zaman anlayışı Hindistan'da da karşımıza

⁶Kalın, s. 18-23.

⁷Topakkaya, Arslan. **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**. Paradigma Yayınları. İstanbul: 2004, s.7-8.

⁸Topakkaya, a.g.e, s.42-43. Brandon, S. G. F.. "The Deification Time". Fraser, J.T; Haber, F. C; Müller, G. H. **The Study of Time**. Springer Berlin Heidelberg: 1972 içinde s.370-382, s.375.

⁹Topakkaya, s.12; Brandon, s. 372.

¹⁰Topakkaya, s.34.

çıkar. Zaman bir tür fenomeni ifade eder; fakat aydınlanmamış ruh, *ātman*, onu gerçek sanmış ve sürekli devir daim yapan zaman girdabının içine düşmüş ve yaşamdaki tüm acıları içeren bitmeyen bir sürecin içinde kalmıştır.¹¹ Kralın veya rahibin zamanla eş değer görülmesini Norbert Elias, insanlığın tarım yapmaya, yerleşik hayata geçmeye başlamasıyla toplum içerisinde sıyrılan belirli kişilerin ekim, hasat gibi tarımsal faaliyetlerin yapılması gerektiği dönemleri, mevsimlere ve ayın, güneşin hareketlerine göre belirleme işlevini yerine getirmeleri ile açıklar. Küçük bir Afrika kabilesindeki buğday ekme eylemine dair tasviri, böylesine bir yorumu destekler nitelikte kullanır. Bu tasvire göre, rahibin işlevlerinden biri buğday ekme zamanını belirlemek için mevsimleri tespit etmektir. Güneş, bölgedeki bir dağın üzerinde görüldükten sonraki ilk yağmurun ardından ekim yapılacaktır. Zamanı belirlemek, zamanı simgelemek demektir aynı zamanda. Afrika kabilelerinde, güneşin ve ayın hareketlerini takip etme görevi rahibe bırakılmıştır. Rahibin, sonrasında ise kralın zamanı söyleyen kişi olarak zamanla eş değer görülmesi söz konusudur.¹²

Ölümü tamamen bitiş, yok oluş olarak görmeyen mitoloji, ölüm sonrasında ebediyet olarak değerlendirir. Ancak bu inançla insan, geçici düzendeki zamanını pozitif olarak yaşar.¹³ İnsanın geçici bedenine karşılık, ölümsüz bir ruhunun var olduğu algısı gelişmiştir. Dini, felsefi, mitolojik düşünde ruh-beden ikiliğine göre, genel olarak ruhun tanrısal aşkın bir niteliği kabul edilmekle birlikte ruh, beden ölümünden sonra devam edecek kısmı olarak görülmüştür.¹⁴ Platon'da ruh, bozulma ve yok olmadan uzak, değişmeyen soyut bir tözü ve de ölümlü varlığın ölümsüz ilkesini, tanrısal tarafını oluşturmaktadır.¹⁵ Hristiyanlıkta insan ruhu, Tanrı'nın ruhunun doğrudan uzantısı¹⁶,

¹¹Brandon, s.379.

¹²Elias, s.75-78.

¹³Kalın, s.24.

¹⁴Şimşek, İsmail. "Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı". EKEV Akademi Dergisi Sayı:62 (Bahar 2015). s.549-566, s.550.

¹⁵Şimşek, a.g.e, s.551-552.

¹⁶Düzgüner, Sevde. "Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Ta-

İslamda da insanın hakiki varlığı ve varlığının temel unsuru ve Rabhani cevheri olarak görülmektedir.¹⁷ Ruh haricinde çeşitli mitolojik öğelerde de ölümsüzlük, ebedilik kavramları işlenmiştir. Anka kuşu, pagan ve hristiyan kültüründe ebediliği sembolize etmektedir. Mitolojide anka kuşu uzun süre yaşadıkdan sonra ölüp küllerinden yeniden doğar. Yalnızca bir tane anka kuşu hayatta olur. Bu metafor Orta Çağ'da Avrupalı krallar için de kullanılmıştır. Pek çok madeni parada, madalyonda kral ile anka kuşu özdeşliğinin yer aldığını görebiliriz.¹⁸ Türk mitolojisindeki Oğuz Destanı, Kaf Dağı, Gök ve Mücadele gibi efsanelerde de benzer zaman konseptleri ile karşılaşılır. Bu gibi efsanelerde, zamanın sürekliliğiyle birlikte değişimin kaçınılmazlığı, fakat buna rağmen hayatın devam ettiği, dolayısıyla devam eden hayatın bir gereği olarak törelerin ve göçün sürüp gittiği görülmektedir.¹⁹ Eski Türklerde zamana ilişkin kavramlara ilk olarak Göktürk Yazıtları'nda rastlarız. Bu yazıtlarda *Öd* kavramı ön plana çıkar. *Öd*, zamanı karşılamakta ve etimolojik olarak sonsuzluk ve sınırsızlık anlamlarına gelmektedir.²⁰

Semavi dinlerle birlikte döngüsel zaman anlayışı, yerini doğrusal zaman anlayışına bırakır. Musevilikte zaman durmadan akan bir süreçtir.²¹ Sapientia Salomonis'e* göre Tanrı, insanı ölümlü yaratmamış, ancak insan ilk günahla birlikte ceza olarak dünyaya gönderilmiş ve ölümlü bir varlık haline gelmiştir.²³ Hristiyanlıktaki vaftizin de benzer rihi Serüveni". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt-Sayı: 45 (Eylül 2013), s.253-284, s.257.

¹⁷İmamoğlu, Vahit. "Ruh Beden İlişkisi". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi Sayı: 12 (1995), s.345-356, s.348.

¹⁸Kantorowicz, Ernst Harwig. **The King's Two Bodies: A Study in Mediaval Political Theology**. New Jersey Princeton University Press. Princeton:1957, s.388.

¹⁹Kalın, s.25.

²⁰Topakkaya, s.37.

²¹Topakkaya, s.45-46.

*Helenistik dönemde İskenderiye'de yaşayan Yahudilerin kendilerine dini anlamda rehber olarak seçtikleri kitaptır: Süleyman Bilgeligi ya da Bilgelik Kitabı.

²³Topakkaya, s.63.

bir fonksiyonu vardır. İnsanın yeniden başlangıca, günahsızlığa, "cennetten inmeden önceki an"a dönmesini sağladığına inanılır.²⁴ Semavi dinlerin zaman, sonsuzluk, ebediliğe dair bakış açıları daha çok insanı kurtuluşa erdirme amacına yöneliktir.

Dünya'nın yaratılmışlığı, zamanın da yaratılmışlığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Tanrı'nın bu zamanda öncelik ve sonralık ilişkisine tabi olmaksızın var olduğu anlayışı semavi dinlerin ortak noktasıdır. Eski Ahit'te, 90. Mezmur'da veya Kur'an'da Hac Suresi 47. ayette olduğu gibi insanların gözündeki binlerce yılın Tanrı nezdinde bir gün olması ile, Tanrı'nın zaman dışılığı ya da dünyevi zaman ile tanrısal zamanın farklılığı anlaşılır.²⁵ Öte yandan, Tevrat'taki peygamberlik silsilesi, tarihsel olaylar dizisinin ve zamanın ardışıklığının göstergesidir. Yahudi ve Hristiyan geleneğinde zaman, kutsal bir tarihin aracısı olarak bilinir. Onlara göre zaman, seçilmiş bir halkın başına gelen özel olaylar dizisi olarak düşünülmüş, çoğu kez bu gözle kutlanmıştır.²⁶ Eski Ahit'te, Daniel peygamber kıssasında, tarihin sonunda kurulacak ve sonsuza dek sürecek bir Tanrı imparatorluğundan bahsedilmektedir. Dünya hayatı geçicidir ve esas yaşam ölümden sonra kurulacaktır. Bu tip eskatolojik ifadeler İncil'de de sıklıkla yer alır. Hristiyanlığa göre Christ'in dünyaya gelişi, Tanrı'nın hükümdarlığının kuruluşudur aynı zamanda.

Hristiyanlığın zaman anlayışı sonsuzluk ve ebedilik üzerine inşa edilmiştir. Kurtuluş öğretisi, dünyadaki yaşamın ebedi hayata açılan kapı olması savına dayanır.²⁷ Sonsuzluk; zamanın, mekânın ya da herhangi bir dizinin sonu, bitimi, sınırı olmaması durumudur.²⁸ Ancak, Hristiyan düşüncesinde sonsuzluk, bir tür zamansızlığı ifade etmektedir. Aquinolu Thomas, Summa Theologia'sında, "Sonsuzluk Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir" der. Tanrı diriliş gününde Christ'e tabi olanları kurtaracaktır. Hz. İsa Tanrı'nın şimdisinin timsalidir. İnsani yaşam geçicidir ve sonsuz yaşamın karşıtıdır.

²⁴Kalın, s.22.

²⁵Kalın, s.54; Stern, s.131.

²⁶Kalın, s.25-26.

²⁷Topakkaya, s.65-68; Eire, Carlos. **A Very Brief History of Eternity**. Princeton University Press, Princeton:2010, s.49.

²⁸Cevizci, s.785.

Sonsuzlukta yaşayan; insanların dualarını, yakarışlarını her daim duyan Tanrı, kendisine tabi olanların ebedi yaşama ulaşmalarını sağlayacaktır.²⁹ Dolayısıyla Hristiyan dünya görüşünde insanlık, geçici dünyanın sonunu ve Hz. İsa'nın gelişini beklemektedir.

On ikinci yüzyılda, Freisingli piskopos Otto'nun tarih metni de diğer kroniklerde olduğu gibi Yaratılış'tan başlayıp Kıyamet Günü'ne doğru bir seyir izler ve Otto, bu çizginin son noktasından hiç de uzak olmadıklarından emindir. Sıklıkla insanlıktan, "Biz, zamanın sonuna yerleştirilmiş olanlar" diye bahsetmektedir.³⁰ İlk milenyuma girilirken Avrupa'nın her yerinde son günün yaklaştığına dair inanç son raddeye ulaşmıştır. Pek çok teolog, Aziz Paulus'un, "Lord'un geleceği gün, karanlıktaki bir hırsız gibi" sözünü hatırd tutarak Kıyamet günü spekülasyonlarını kınamaktadır; fakat Marc Bloch, Orta Çağ Avrupa'sında insanların zihinlerine en uzak olan fikrin, insan ırkının genç ve dinç bir geleceğe sahip olacağına dair umut olduğunu söyler.³¹

Dünya hayatının geçiciliği ile ebediyet arasındaki, dünyevi zaman ile tanrısal zaman arasındaki ayrıma İslamiyet'te de rastlanılır. "Rabbimiz nezdinde bir gün sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir"(Hacc Suresi, 47.) gibi ayetler, bu bağlamda tanrısal zamanın başkalığını ortaya koymaktadır.³² Kur'an'da yaratma sürecinin de tedrici olduğu anlaşılmaktadır.* Bu bakımdan, yaratma eylemiyle birlikte zaman da ortaya çıkmıştır.

Konumuz açısından önemli olan ebed kelimesi ve ebedi olma hali, Kur'an'da pek çok yerde geçmektedir. Bunlardan bazıları Allah'ın sıfatı iken, bazıları da cennet ve cehennemdeki yaşamla ilgilidir. Bakara suresi 95. ayette, ömrün başlangıcından sonuna kadar olan süre olarak geçmektedir. Nur Suresi 4. ayetteki iftira edenlerin şahitliğinin ebediyen kabul edilmemesi hali ise, ömrün sonuna dek kesintisiz bir devamlılık ola-

²⁹Topakkaya, s.75-77.

³⁰Bloch, Marc. **Feudal Society Vol. 1: The Growth of Ties of Dependence**. Routledge. London: 2004, s.84.

³¹Bloch, s.85-86.

³²Topakkaya, s.82-83.

*Fussilet Suresi, 9-12. ayetler

rak anlaşılmıştır. Faiz Kalın ebed ve ezel kelimelerinin süresizlik ifade eden kelimeler olduğunu ileri sürer. Ebed kelimesinin Kur'an'daki kullanımı, dünyada ve ahirette de görülebilmesi bakımından müfessirlere göre zamansızlıktan çok kesintisizlik, bölünemez bir süreklilik şeklindedir.³⁴ Şüphesiz İslam'da ebedilik yalnız Allah'a aittir, ancak insanların ebedileşmesi de O'nun sayesinde mümkündür. Ebediyet, Allah'ın ebediliğine bağlı olarak gerçekleşebilir ve ebed kelimesinin ortaya koyduğu zaman anlayışı da dünyadaki yaşam için söz konusu değildir. Tabiatları fani olanlar sürekli yaratılışa tabi olacaklardır.³⁵

Ebed ve ebediyet kelimeleri, Yunan felsefesinin etkisiyle, İslam düşüncesinde, sonsuzluk ifade eden felsefi terimler olarak kullanılmaya başlanmıştır.³⁶ Antik Yunan'da zaman ile, geçen sürede olup bitenler arasında ayrımın yapıldığı soyut zaman kavramı gelişmiştir.³⁷ Sonsuzluk Yunan düşüncesinde de önemli bir yer kaplar. Platon zamanı sonsuzluğun bir imgesi ya da gölgesi olarak anlar. Bu anlayışa göre zaman, bütün bir varlık aleminde etkindir ve onu içinde taşır.³⁸ Aristoteles ise zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin sayısı olarak tanımlar. Zaman ezeli ve ebedidir, "Bir uçtan başlamayan bir şey, diğer uçta son bulmaz."³⁹ Platon'da zaman hadis, yani yaratılmıştır. Augustinus ise zamanın Dünya ile birlikte Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu ve onun fiziki dünyanın bir özelliği olduğunu ileri sürer.⁴⁰ Augustinus'un yorumu Orta Çağ Hristiyan dünyasının genel olarak kabul etmiş olduğu yorumdur. Augustine zaman nedir sorusuna, "Zaman ilk olarak, Tanrı'nın her zaman sabit kalan sonsuzluğu

³⁴Kalın, s.262-263; Kılavuz, Ahmet Saim. "Ebed". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt: 10 (1994). s.72-73, s.72.

³⁵Topakkaya, s.86; Kalın, s.270.

³⁶Kılavuz, s.72; Kalın, s.271.

³⁷Topakkaya, s.43.

³⁸Topakkaya, s.109; Eire, s.43.

³⁹Topakkaya, s.115; Edwards, Michael. "Time and Perception in Late Renaissance Aristotelianism". Knuttila, Simo; Kärkkäinen, Pekka. **Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy**. Springer Netherlands: 2008 içinde s. 225-243, s.226.

⁴⁰Kalın, s.48.

karşısında, sürekli yokluğa giden bir şeydir" diye cevap verir.⁴¹ Öğretisinde sonsuzluğu, olan; zamanı ise akıp giden, kalıcı bir varlığı olmayan şey olarak değerlendirmiştir. Hz. İsa insanları zamansal olandan kurtarmak için zamansal alana adım atmıştır. O, bu anlamda zamanda kaybolan insanla sonsuz arasında gerçek bir aracıdır.⁴² Aziz Augustine, 90. mezmurun yorumlanmasında, zamanla sonsuzluk arasındaki ilişkinin mahiyetine dair şunları söyler: "Gökyüzü ve yeryüzünden önce zaman yoksa nasıl olur da 'eskiden Tanrı ne yapıyordu?' diye sorulabilir. Zamanın olmadığı yerde 'eskiden' de yoktur. Hayır sen bütün zamanların öncesinde var olan bir varlık değilsin (...), aksine Sen bütün geçmiş zamanlardan önce var olan zaman dışı yücelikle sürekli şimdi olan bir sonsuzluksun. Bütün gelecek zamanların üzerindesin; çünkü onlar henüz var değildir ve var olur olmaz da hemen yok olurlar, 'sen değişmeyen tek varlıksın. O yüzden senin senelerin kaybolmaz' (Psalm 102,23). Senin senelerin gelip geçmez, fakat bizim senelerimiz gelir ve geçer (...). Senin senelerin her zaman için aynı kalır; çünkü sabittir. Gelecek başka zamanlardan etkilenmeden kalıp ve geçip gitmez. Senin senelerin tek bir gündür ve bu gün bizim anladığımız anlamda bir gün değil aksine şimdiki gündür; çünkü senin bugünkü günün, yarınki gününden farklı değildir ve dün tarafından da takip edilmez. Senin bugünün sonsuzluktur.⁴³ Augustine zamana ve dünya hayatına dair görüşlerini Kilise ve devlet arasındaki ikiliğe ilişkin de kullanmıştır. City of God'da, insan yönetimlerinin Adem'in ilk günahından kaynaklanan ve talihsiz bir zorunluluğun ürünü olduğunu söylemektedir. İnsan varlığının doğru sonu bu dünyanın ötesindedir. Bu dünyanın ötesindeki daimiliğe ulaşmalıdır insan. Diğer dünyadaki otoriteyi de Kilise temsil etmektedir.⁴⁴

İslam felsefesinde de zaman anlayışı Aristoteles'in zaman anlayışına uygun gelişmiştir. Kindi hariç bütün meşşai filozofları, zamanın zaman içinde bir başlangıcının

⁴¹Topakkaya, s.128.

⁴²Eire, s.61-62; Topakkaya, s.137-138.

⁴³Augustinus, **Confessionen**, XI. kitap, s.15-16'dan akt. Topakkaya, s.60.

⁴⁴Eire, s.95.

bulunmadığını, dolayısıyla zamanın kadim olduğunu iddia etmektedirler.⁴⁵ Farabi de El-Kindi gibi, zamanın ezeli olmayıp bir başlangıcının var olduğunu kabul eder. İbn Sina ise zamanın öncelik sonralık ilişkisine göre değişimin ölçüsü olduğunu söyler.⁴⁶ İbn Rüşd, zamanın hareket oluşu ve ezeliği fikri ile Aritoteles'i takip etmektedir. Ona göre, zamanın varlığı için onu algılayan bir ruha ihtiyaç vardır. Zaman ruh tarafından sayılan bir ardışıklıktır. İbn Rüşd, "an"ın aynı anda başlangıç ve bitiş olması dolayısıyla, bu anların birleşiminin de başlangıcı ve bitiminin olmaması gerektiğini savunur.⁴⁷ İbn Rüşd de Aristoteles gibi, zamanın harekete bağlı olduğunu düşünür. Platon düşüncesinin aksine zaman, bu hareketlerin sayılması dolayısıyla gerçektir.⁴⁸ İbn Rüşd'e göre, insan türü de tıpkı evren gibi ebedidir ve ebedi sebebe ihtiyaç duyar.⁴⁹

İbn Rüşd'le birlikte Avrupa'ya giren Aristo felsefesi temelli yaratılmamış ve sonsuz zaman anlayışı, Orta Çağ insanın zamana bakışında krize neden olur. Aziz Augustine'in o dönem mevcut ve kabul edilen zaman görüşüne göre zaman, geçiciliğin (*tempus*) bileşeni ve bu dünyanın zayıflığının belirtisidir. Tanrı'nın ebediliği ise, zamansız ve zaman dışı olarak nitelendirilmektedir. Kilise, sürekli ve sonsuz zamanın kabulünün cennetin yaratılmamışlığı, ilk insanın, doğal olarak da son insanın olmayacağı sonucunu doğuracağı için İbn Rüşd'ü görüşleri *erores condemnati* (kınanan hatalar) ilan etmiştir.⁵⁰ Skolastik düşünürler, Augustine'nin görüşlerini Roma düşüncesi ile İbn Sina düşüncesi ile harmanlayarak yeni bir zaman kategorisi ortaya koyarlar. *Aevum*, mevcut *tempus* (geçicilik) ve *aeternitas* (ebedilik) arasında Tanrı'nın ebediliğinden farklı olarak yaratılmış ve verili zamandan sonsuza doğru akan bir zaman kategorisidir.⁵¹ Bu ka-

⁴⁵Kalın, s.56; Topakkaya, s.147.

⁴⁶Topakkaya, s.148-149.

⁴⁷Topakkaya, s.153-155.

⁴⁸Edwards, s.229-230.

⁴⁹Montada, Josep Puig. "Averroes, On the Cognitive Process". Pacheco, M. C.; Meirinhos, J. **Intellect and Imagination in Medieval Philosophy** . Brepols Publisher. Turnhout: 2006 içinde s.583-594, s.591-592.

⁵⁰Kantorowicz, s.275-276.

⁵¹Eire, s.118; Edwards, s.227.

tegorilerden *aetarnitas*, Augustine'nin söylediği gibi Tanrı'ya aittir. *Tempus* yaratılıştan kıyamete kadar sürecek olan sınırlı zaman olarak insana aittir. *Aevum* ise Tanrı tarafından yaratılmış ölümsüz varlıklara, meleklerle ve göksel akıllara aittir. İbn Rüşd ile birlikte Aristo'ya dayanan Dünya'nın sonsuzluğu fikri yeniden canlanmıştır. Öte yandan melek *aevum*'u, cinslerin, türlerin ölümsüzlüğü için kullanılarak sekülerleşmiştir.⁵² Zamanın geçiciliğin simgesinden, ölümsüzlüğün simgesi haline gelişi, etik değerler üzerinde de değişime yol açmıştır. İnsan türünün ebediliğe, örneğin kalıcı üne olan arzusunu kamçulamıştır. Ün ve nam yapmak ölümsüz olmak demektir çünkü.⁵³ *Aevum* daha sonra hukukçular tarafından kurgusal kişilikler için de kullanılacaktır. Kurgusal kişilikler melekler gibi görünmez, ebedi, ölümsüz ve bazen de çok yerde aynı anda bulunabilen varlıklar haline geleceklerdir.⁵⁴

Dönüşüm sadece teorik alanla sınırlı kalmaz. Avrupa'da ticari hayatın gelişmesi, küçük kasabaların ticaret merkezlerine dönüşmesi, toplumun zamana bakışını da değiştirmiştir. Ticari hayat Kilise'nin zaman anlayışına uygun değildir. Kilise geçici bir zamandan sonra sonsuz yaşama ulaşmayı hedefler. Oysaki ticarete gündelik yaşamın bu ilişkiden bağımsız bir zamana uydurulması gerekir. Ticaret etiği, dünyevi hayata ağırlık verecek, zamanın dünyevi amaçlar doğrultusunda kullanılmasını meşrulaştıracaktır.⁵⁵ Burada öne çıkan unsur belirliliktir. Sürekli olma hali, dini düşüncedeki kutsal zaman anlayışında kutsala olan bağla sağlanabilir; fakat dünyevi zamanda sürekliliğin yine dünyevi olanla sağlanması gerekir.⁵⁶

Daimi olma hali, pek çok kültürde ilahi ve kutsal olma ile eş değer görülmüştür. İktidarı elinde tutan yöneticilerin de bu kutsallıktan pay aldıkları ölçüde daimi olmaları söz konusudur. Farklı düşünce kaynaklarının bir araya gelişi toplumların zamana bakış açılarını da dönüştürmüştür. Bir sonraki bölümde, Hristiyan teolojisinde insanları ve

⁵²Kantorowicz, s.279-281.

⁵³Kantorowicz, s.277.

⁵⁴Kantorowicz, s.283.

⁵⁵Akal, Cemal Bali. **İktidarın Üç Yüzü**. Dost Kitabevi. Ankara: 1998, s.67.

⁵⁶Akal, a.g.e, s.69-70.

insan yaşamını aşan fakat dünyevi olan varlıkların daimi olma hali izlenecek.

1.2 Corpus Mysticum

Kilise öğretisine göre Hristiyan dünyası, Hz. İsa'nın baş olduğu mistik bir bedendir: *corpus mysticum*. Geç Orta Çağ'da bu teori, kralın baş olduğu mistik beden olarak siyasa alanına taşınacaktır. Devletin bedene benzetildiği organolojik teoriler, Kilise'nin mistik beden öğretisinden etkisiyle ortaya çıkmışlardır. Terim papalık idaresi altındaki Hristiyan birliğini ifade etmektedir. Tüm hristiyanlar bir baş, yani papa etrafında birleşerek korporatif bir birliktelik oluşturmaktadırlar.⁵⁷ Roma Katolik Kilisesi'nin korporatif kişiliğe dair doktrini, 1302'de Papa VIII. Boniface'in kararlarından, mektuplarından oluşan *Unam Sanctam*'da ortaya konmuştur; "Başı Christ olan mistik bir beden, Christ'in başı da Tanrı". Papa'nın bir mektubunda yer alan bu ifadeler, kilise ve politik bedenlerin karşılaşmasında, kilisenin kendisini hiyerarşik olarak devletlerin üzerinde bir yere konuşturmasının yansımasıdır.⁵⁸

Kilisenin ve Hristiyanların tamamının bir mistik beden oluşu, Geç Orta Çağ'da ortaya ortaya atılmış bir fikirdir. Daha öncesinde Christ'in bedeni üzerinden, Christ'in bedeninde birleşme olarak ortaya konmaktadır. Christ'in kutsal bedeni, Christ ile kurtuluşu hedefleyen mistik topluluğun kaynaşmasıdır.⁵⁹ *Corpus Christi*'den, *Corpus Mysticum*'a geçiş, Kilise'nin siyasi alanla mücadelesini de izlemek demektir. Henri de Lubac'a göre, Eucharist* ve Kilise günden güne birbirlerini şekillendirmiştir. İki figür arasındaki dinamik ilişkinin, kilise ile kutsal arasındaki karşılıklı ilişkinin doğurduğu mistik, gizemli konsept, Geç Orta Çağ ile birlikte rasyonelleşmiş ve politikleşmiştir.

⁵⁷Oakley, Francis. "Natural Law, the Corpus Mysticum, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius". *Speculum* 56,4(1981). s.786-810, s.787.

⁵⁸Kantorowicz, s.194.

⁵⁹Oakley, s.795.

*Son akşam yemeği, daha sonra Kilise tarafından bir dini ritüele dönüştürülmüştür. Aşai Rabbani Ayini ya da Komünyon Ayini olarak da adlandırılmaktadır.

De Lubac, kilise topluluğunun mistik köklerinin ilk Hristiyan metinlerinde, Paulin'de ya da Augustine'de de varlığını tespit eder.⁶¹ *Corpus Christi*, Aziz Paul'a dayanan bir ifade ve Hristiyan cemaatini tanımlamak için kullanılmaktadır; ama mistik beden in İncil geleneğinde yeri yoktur. Dolayısıyla çok eski bir tabir değil.⁶² *Corpus mysticum*, ilk olarak Karolenj dönemi teologları arasındaki bir tartışmada karşımıza çıkar. Bu tartışmaya göre, Christ'in çarmıha gerilen, acı çeken bedeni onun gerçek bedeni; Aşai ayinindeki ise mistik bedenidir.⁶³ Komünyon ayininde ayine katılanlara ekmek ve şarap dağıtılır. Dağıtılan kutsanmış ekmeğin Hz. İsa'nın bedeni, şarabın ise kanı olduğu varsayılır. Dolayısıyla, Euchrasit'teki beden aslında kutsal ekmekle sembolize edilen bedendir. Karolenj teologları, mistik bedeni tüm kilise için veya Hristiyan toplumu için kullanmazlar. Kilise *Corpus Christi* olarak anılmaktadır, Aziz Paul terminolojisi etkisiyle. Önceleri Aşai ayinlerindeki kutsal ekmek için kullanılan *corpus mysticum* ise, zamanla Aşai ayininde toplanan Hristiyan toplumunun organize bedeni olarak Kilise'yi ifade etmeye başlar. Bu dönüşüm, Aşai ayinindeki ekmek ve şarabın Hz. İsa'yı temsil etmesine ilişkin yukarıda bahsi geçen teolojik tartışmalardan ileri gelir.⁶⁴

Konseynin Papa'dan daha üstün bir otoriteye sahip olduğunu iddia eden Konseycilik teorisyenleri, mistik beden in tek, ilkesel ve esas başının Christ olduğunda ısrarcıdırlar. Papa bu durumda yalnızca bir yönetici durumuna düşer. Kilise'nin tüm üyelerinin başı olabilir, ancak tüm Kilise'nin başı değildir.⁶⁵ Burada dikkat edilmesi gereken, papanın otoritesinin durumu değil, Kilise'nin onu oluşturan tüm üyelere farklı olmasıdır. On ikinci yüzyıl ortalarından itibaren mistik beden ifadesi, Kilise tarafından politik

⁶¹Rust, Jennifer. "Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac", ed. Hammill, Graham; Julia Reinhard Lupton, and Étienne Balibar. **Political Theology and Early Modernity**. University of Chicago Press. Chicago: 2012 içinde s.102-123, s.105-106.

⁶²Kantorowicz, s.195, Tuğrul, Saime. "Tek Tanrı'nın Aşkın Egemenliğinden Siyasinin İçkin Egemenliğine". *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 46, Sayı 1, Mart 2013, s. 153-175, s.167.

⁶³Kantorowicz, s.195; Rust, s.106.

⁶⁴Kantorowicz, s.195; Rust, s.107.

⁶⁵Oakley, s.802.

bir yapı olmak için kullanılır. Teologlar Lord'un iki bedenini birbirlerinden ayırmaya çalışmışlardır. Bunlardan birisi sunaktaki bireysel, *corpus verum*(gerçek beden); diğeri ise birlikte beden, *corpus mysticum*, yani Kilise.⁶⁶ Aşai ayinindeki kutsanmış ekmek, terminolojik değişim ile birlikte *corpus verum*, *corpus naturale* olurken, Kilise'nin sosyal bedeni *corpus mysticum* olur. Pauline terminolojisinde Kilise için kullanılan *Corpus Christi*, Aşai ayinindeki ekmek olurken, Karolenj teologları tarafından kutsanmış ekmek için kullanılan mistik beden tabiri de tüm Kilise için kullanılmış olur.

Zamanla toplumun da korporatif ve organik yapısının olduğu fikri Geç Orta Çağ siyasi düşüncesinde yaygınlaşır. Aziz Paul'un Kilise'yi insan bedenine benzetiş Orta Çağ'da da sıklıkla tekrarlanmıştır. Salusburyli John ise devleti insan bedenine benzetmektedir. John'un çağdaşı Isaac of Stella, insan bedeni metaforunu Kilise için, başı Christ, uzuvları piskoposlar ve diğer kilise görevlilerinin oluşturduğu bir *corpus mysticum* olarak kullanır. 13. yy.da Aquinolu Thomas da mistik beden ifadesini Kilise'ye yönelik olarak insan bedeni ile karşılaştırarak kullanır. Aslında birbirine karşılık olarak konan şeyler Christ'in gerçek bedeni ile Kilise'dir. Kilise organizasyonunun kendisi bir mistik beden haline gelmiştir.⁶⁷

Mistik beden ifadesindeki beden kutsallığa göndermede bulunur. Aquinolu daha sonraları Kilise'yi, başı ve uzuvlarıyla birlikte mistik bir kişi olarak tarif eder. Bedenden kişiye doğru geçiş, aslında hukuki bir yorumla, Christ'in bedeninin Christ'in tüzel kişiliğine geçilmesidir. Kilise kurgusal, korporatif bir kişiliğe sahiptir artık. On dördüncü yüzyıl başlarında Papa VIII. Boniface ve etrafındaki teologlar için Kilise, artık bir Hristiyan hükümetidir.⁶⁸ Aynı zamanda bir hukukçu olan Lucas de Penna'ya göre ise Kilise, "insanların politik topluluğu"dur ve papa da kendi ülkesinin kralı gibidir. Bu dönüşümde Kilise'nin seküler devletlerle mücadelesinin rolü yadsınamaz.

⁶⁶Tuğrul, s.167; Lubac, Henri de. "Corpus Mysticum", 116ff'den akt. Kantorowicz, s.197-198.

⁶⁷Kantorowicz, s.200-201.

⁶⁸Lubac, Henri de. "Corpus Mysticum", 130ff'den akt. Kantorowicz, s.202.

Kilise'nin böylesine bir rekabete girmesi için onlar gibi olması gerekmektedir.⁶⁹

Roma Hukuku'nun tekrar canlandığı dönemlerde *Corpus mysticum* ifadesi hukuki alana taşınmaya çalışılır. Daha önce Aquinolu mistik kişi ifadesini kullanmıştı. Dönemin hukukçuları kurgusal, korporatif bir kişiliği ifade etmesi açısından, *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repesantum* gibi tabirler kullanırlar. Hukukçular da teologlar gibi *corpus verum* ile *corpus fictum* arasındaki ayrımı irdelerler. *Corpus fictum*, bir tüzel kişilik gibi maddi varlığı bulunmayan, kurgusal olarak var olan bir kişiliktir.⁷⁰ Böylelikle mistik beden metaforu topluluk hiyerarşisinin her tabakasına uygulanabilir hale gelir. Mesela Aristo'nun beşli hiyerarşisine: ev, mahalle, şehir, krallık ve evren. Geç Orta Çağ hukukçusu Antonius de Rosellis; köy, eyalet, krallık vs. insan toplulukları için de mistik beden ifadesini kullanmıştır. Böylelikle tamamen seküler olan yapılara da taşınmıştır terim.⁷¹

Şehirlerin ve toplumların kurgusal birer kişiliğe sahip olarak daimilik özelliğine haiz oluşu Roma'da da bilinmektedir. Roma'nın dünyanın sonuna kadar devam edeceği düşüncesi dogmatik olmaktan çok, Jerome'nin, Roma'yı Daniel Kitabı'ndaki dört dünya monarşisinin sonuncusu olarak tanımlamasına dayanır.⁷² Benzer şekilde, Bologna şehrinin onu oluşturan taş ve duvarlardan farklı oluşu, Duns Scotus'un bireyciliğinin etkisiyle, Geç Orta Çağ hukukçularınca, tıpkı Socrates'i diğer insanlardan ayıran Sokratitas gibi Bologna'nın da orada yaşayan insanlardan, oradaki yapılardan farklı bir kişiliğe, örneğin Bononitas'a sahip olduğu algısı sayesinde geliştirilmiştir.⁷³ Dolayısıyla, somut bedenlerin ya da şehir gibi yapıların soyut kişiliklerinin var olduğu fikri, mistik beden ile paralel olmakla birlikte tek kaynağını bu fikirde bulmaz.

Alvarus Pelagius'a göre Kilise, Christ'in ve Katolik toplumunun mistik bedeni,

⁶⁹Kantorowicz, s.203.

⁷⁰Kantorowicz, s.209.

⁷¹Antonius de Rosellis. **Monarchia sive Tractatus de potestate imperatoris et papae**, s.312'den akt. Kantorowicz, s.209-210.

⁷²Kantorowicz, s.292.

⁷³Kantorowicz, s.302-304.

Roma'nın duvarlarından ibaret değildir ve aslında mistik beden başı neredeyse, mistik beden de oradadır. Bu söylem, antik Roma'daki veciz sözü hatırlatır, "İmparator neredeyse, Roma orasıdır; İmparator bir köylünün kulübesinde inzivaya çekilmiş olsa bile." Dolayısıyla Roma'nın Kilise'nin merkezi olması, mistik beden başı Papa'nın orada olması dolayısıyladır. Bu temellendirme yapılırken Papa'nın imparatorla karşılaştırılması ya da özdeşleştirilmesi, Kilise'nin politik bir kurum gibi görülmesini de doğrular niteliktedir. Böylelikle liturjik ve dinsel "*corpus mysticum*", mistik devlete dönüşmüş olur.⁷⁴

Kilise'nin kurgusal bir kişilik haline dönüşmesi, çok tuhaf ve absürt analogjilerin geliştirilmesini de doğurur; Kilise ile orada görevli olan piskoposun evliliği gibi. Bu sembolik evlilik çeşitli ritüellerle de kutlanmaktadır. Piskoposa, tıpkı bir düğünde olduğu gibi kapıdan sunağın olduğu kısma kadar belirli bir kişi tarafından eşlik edilir, ona hediyeler verilir.⁷⁵

Lucas de Penna, 14. yüzyılın ortalarında, prens ile respublica arasında tıpkı Kilise ile papaz arasındaki ilahi evlilik gibi ama dünyevi bir evliliğin kurulduğunu yazmaktadır. Roma'da imparatorun ülkeyi koruyup gözetme yükümlülüğü, kocanın karısını korumasına benzetilmiştir. De Penna'nın alıntı yaptığı Gratian'ın *Decretum*'unda ise şöyle bir ifade yer almaktadır; "Piskopos, Kilise'nin; Kilise, piskoposun içinde." Aslında metaforun kaynağı İncil'deki Ephesians/5 ayetidir. Lucas de Penna bu ayete ilişkin yorumunda prensi de işin içine katarak, ayetteki "erkek karısının başı ve kadın kocasının bedenidir" ifadesini, "prens ülkenin başı ve ülke prensin bedenidir" şeklinde uyarlamıştır.⁷⁶ İlginç bir şekilde, benzer bir teşbihi Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e yazdığı bir mektupta da görmekteyiz. İdrisi Bitlisî'nin Selim Şehname'sinde Yavuz, "Memleket, şahların ve sultanların nikahı altına giren gelin gibidir. Herkesin, erlik

⁷⁴Kantorowicz, s.204-205.

⁷⁵Bertelli, Sergio. **The King's Body**. The Pennsylvania State University Press. Pennsylvania:2001, s.97.

⁷⁶Lucas de Penna, **Commentaria in Tres Libros Codicis**, s.563 vd.'dan akt. Kantorowicz, s.214-216.

gereğince kendi nikahlısını başkasının tasarrufundan koruması lazımdır. Şimdi kaç vakit geçmekte ki onun nikahı altında bulunan taze gelin tasarruf altına girmiştir" der. Başka bir yerde yine Yavuz, İsmail'e; "Mülkün çok gösterişli bir gelindir. Fakat koca bakımından talihi yoktur. Onu şeriat kanununca kocaya veririm, işte bu sebeple haysiyet bulsun isterim" demektedir.⁷⁷

Şah İsmail ve Yavuz arasındaki bu yazışmada mülk, ülke toprakları ve devlet için kullanılmıştır. Avrupa'da krallar ve prenslerin ülkeleri ile evlenip ülkelerinin topraklarını koruyacaklarına dair yemin vermeleri halinde de aynı analogi işlenmektedir. Ülke topraklarının mistikliği, kuşkusuz, *patria* kavramında vücut bulmaktadır. *Patria*, kişinin doğup büyüdüğü yer, memleket anlamına gelmekle beraber, Geç Orta Çağ'da kavramın tüm toprakları ve burada yaşayanları ifade ettiği söylenebilir. *Patria*, geçmişte vardır ve gelecekte de var olmalıdır ve bu yüzden onun savunulması gerekir. Bu söylem, esasında Haçlı Seferleri ile birlikte geniş halk topluluklarına doğru genişleyen kutsal toprakların savunulması için ölmeye dair methiyelerin, ülkelerin kutsal *patria*'ları için ölmeye dönüşmüş halidir.

Ockhamlı William, mistik beden tabirine bir sonraki bölümde daha fazla işlenecek olan mülkün devredilmezliği açısından bakmaktadır. Papa Kilise'nin mallarını satmaz; çünkü onlar Tanrı'ya ve onun mistik bedeni olan Kilise'ye aittir. Kilisenin mistik bedeninin kendine ait malları vardır. Papa bu malların yalnızca kullanılmasını yönetir. Hukuk dilinde, papanın kilisenin malları üzerindeki hakları irtifak hakları, örneğin intifa hakkı gibidir. Ockhamlı'nın Christ yerine Tanrı'yı koyması, o dönemde Teslis inancının ilk iki şahsı arasındaki ayrımın belirsizleşmesi dolayısıyla olabilir; ancak süregelen düşünce yapısı ile uyumsuz, doğru değil. Çünkü, onun döneminde Papa da, imparator veya krallar da daha çok Christ'in vekili *vicar of Christ* olarak yansıtılmaktadırlar.⁷⁸

⁷⁷Bitlisi, İdris-i (Haz. Hicabi Kırlangıç). **Selim Şeh-name**. Kültür Bakanlığı Yayınları. İstanbul:2004, s.150; s.159.

⁷⁸Kantorowicz, s.205-206.

Corpus mysticum ile dindaşların tamamını ifade etmesi bakımından *ümme*t kavramı karşılaştırılabilir. İslam alimlerince yaygın olarak kabul edilen anlamına göre ümmet, Hz. Muhammed'e iman edip tabi olan kişileri ifade etmektedir. Ümmetin dünya var oldukça devam edeceği de kabul edilmektedir.⁷⁹ Ockhamlı'nın ifade ettiği Kilise'ye ait mallar gibi, İslam dünyasında da beyt'ül mal adında, tüm müslümanlara ait olduğu kabul edilen bir hazineden bahsedilebilir. Hatta Osmanlı devletinde tüm arazilerin bu hazineye, yani beyt'ül mala ait olduğu kabul edilmektedir. Beyt'ül malın hamisi devlet, bu malları kişilerin kullanımına açmıştır, yani tımara.⁸⁰ Hicretten sonra Medine halkı ile yapılan Medine Vesikası'nda, müslüman olmayan kabilelerin de müminlerle birlikte "ümmet" olarak değerlendirilmesi, kelimenin belirli bir topluluğu ifade etmek için de kullanılabilirdiğini göstermektedir.⁸¹

Toplulukların bütün olarak değerlendirildiğinde daimilik özelliğine haiz oldukları söylenebilir. Baldus de İbaldis, formların değişmediği takdirde, şeyin de değişmeyeceği yorumunu yapar. Dolayısıyla, halk bir formdur ve ölmez. Accursius, Glossa Ordinaria'da mahkemenin sürekliliğini kanıtlamak için yukarıdaki ilkeyi kullanır. Yargıçlar değişse de mahkeme aynı mahkeme, Bologna halkı ölüp yerine yeni Bolognalılar gelse de şehir halkı aynı şehrin halkıdır. Bu şekilde bir değişikliklere rağmen özdeşlik ilkesi, siyasi düşüncüyü de derinden etkilemiştir. Roma monarşisinin dünyanın sonuna kadar devam edeceği varsayımında, Lex regia'nın yani yönetme hakkının aslında zaman aşımına uğramaz şekilde Roma halkına ait olduğu, fakat bunu imparatora sundukları tezi düşünülürse; Roma "populus"una da daimilik özelliği atfedildiği çıkarımı yapıla-

⁷⁹Bulut, Halil İbrahim. "Ümmet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (2012). Cilt:42. s.308-309, s.308.

⁸⁰Ahsen, M. Menazir (çev. Erkal, Mehmet). "Beyt'ül-mal ve İslam Ekonomisi'ndeki Rolü". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 6, Erzurum (1986), s.219-228, s.224; Genç, Mehmet. "Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar". Vakıflar Dergisi, Sayı:42, (Aralık 2014). s.9-18, s.10.

⁸¹Bulut, s.308.

bilir.⁸²

Populus, regnum, res publica ya da günümüzün halk, ulus tabirleri ile toplulukların sürekli yeni üyelerin, vatandaşların katılması ile devam etmesi, ancak belirli topluluklar için söz konusudur. Daha geniş anlamda tüm insanlığı ifade eden, bir tür olarak insanın sürekliliğini anlatan kavramlar da söz konusudur. Eski Yunan'da *oikoumene*, tüm insanlığı ifade eden bir kelimedir. Bu, daha sonra Hristiyan teolojisince tüm Hristiyanları ve kimilerince de kiliselerin birleştirilmesi hedefini ifade eder.⁸³ Dante ise Monarşisi'nde *Humana Civilitas* tabirini kullanır. Humanitas kavramı; doğru, dürüst insan modelini ve nicelik olarak tüm insanları kapsamaktadır. Dante'de *humana civilitas*, nicelik olarak tüm insanları kucaklayan, nitelik olarak ise, *optimum homo*'nun yönettiği yapı olacaktır.⁸⁴ Mistik beden Dante tarafından kullanılmaz, ancak eğer bu teoriye mistik bedeni uyarlırsak, o kesinlikle *humana civilitas* olur. Bu mistik bedenin başı ise, insanlığı yeryüzündeki cennete ulaştıracak olan imparatorudur.⁸⁵

Kilise'nin *corpus mysticum* kavramını politize ederek seküler alana girmek isteğiyle benzer şekilde, devlet adamları da devlet kurumlarını dini bir niteliğe büründürme çabasına girişirler. Bunun için Kanonik Hukuk ve teolojiden yararlanırlar. Yeni, yarı ulusal ve bölgesel devlet, kendi kendine yeterli ve Kilise ile Papalık'tan bağımsız olduğu iddiasındadır. Bunu kanıtlamak için Kilise diline ve *corpus mysticum* gibi Kilise tarafından geliştirilen doktrinlere önem verirler. *Investiture Struggle** zamanında

⁸²Kantorowicz, s.294-295.

⁸³Rosenthal, Erwin I.J. **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**. İz Yayıncılık. İstanbul:1996, s.313.

⁸⁴Dante, **Monarchia**, 1,7,2ff'den akt. Kantorowicz, s.467.

⁸⁵Kantorowicz, s.467-468.

*11. yüzyılda İmparatorluk ile Kilise arasında baş gösteren bir çatışma durumu. Papa Gregory VII, Kilise'nin otoritesini artırma çabalarının bir uzantısı olarak, Kilise haricinde bir otorite tarafından atanan piskoposların ve atamayı gerçekleştirenlerin aforoz edeceği kararını alır. Bu duruma en büyük karşı çıkış, Kutsal Roma Cermen İmparatoru IV. Henry tarafından olacaktır. Piskoposları kimin atacağına ilişkin bir uyuşmazlık olarak başlayan bu otorite çatışması, "Atama Uyuşmazlığı" olarak adlandırılmıştır. Gönenç, Levent. "Orta Çağ Avrupası'nda Anayasacılığın Düşünsel ve Kurumsal Temelleri". **Ergun Özbudun'a Armağan**. Yetkin Yayınları. Ankara: 2008 içinde, s.267-291. s.278; Ay-

imparatorluk yanlısı bir yazar devlet için, *corpus reipublicae mysticum* tabirini kullanmıştır.⁸⁷ *Corpus mysticum* fikri şöyle veya böyle kesinlikle seküler devlete taşınmıştır ve bu yeni kalıbın oluşmasında dini düşünce, Roma Hukuku'na nazaran daha etkili olmuştur.⁸⁸

Bedenin mistik olması, onu gerçek bedenler karşısında, ruh-beden ikiliğindeki ruhun yerine mi geçirmektedir? Ruhun, insanın gerçek bedeniyle karşılaştırılması ve yüceltilmesi antik zamanlardan beri vardır. Kuşkusuz ruhun; ebedilik, ölümsüzlük anlamına gelmek bakımından mistik beden ile benzerliği söz konusudur. Ancak, mistik bedeni bir ruh olarak addedersek onun kolektif bir ruh olduğunu ortaya koymalıyız. Mistik beden kurgusunun önemi de burada yatmaktadır. Kilise'nin kıyamete kadar varacağı düşüncesi mistik beden düşüncesinden önce de vardır, ancak bu şekilde bir sürekliliğin devlet kurumu ile bağlantısı, Kilise'nin de devletler gibi politik bir kurum haline gelmesi dolayısıyladır. Devlet de Kilise'nin bu kurgusal, mistik bedeninin sürekliliğinden faydalanacaktır; fakat bu kurgusallığın tek kaynağının mistik beden olduğunu söylemek zordur. Orta Çağ'ın sonlarına doğru canlanan Roma Hukuku, hukuk temelli daimiliği gündeme getirecektir.

1.3 Korporatif Beden, *Persona ficta*

Korporatif beden, bir araya gelmiş birden fazla kişinin tek bir beden olarak değerlendirilmesidir. Kurgusal kişi, tüzel kişi, *persona ficta* gibi farklı tabirler, bu birleşik bedenlerin mahiyetine ilişkin teorik tartışmalardan ileri gelir. Bu tip kurgusal kişiliklerin ilk örneklerini Roma Hukuku'nda görmekteyiz. Bugün tüzel kişiler, şirketler, toplum kuruluşları birer şahıs olarak kabul edilmekte ve kendilerine hak ehliyeti tanınmaktadır.

rıntılı bilgi için bkz. Durmaz, Sayime. "Yüksek Ortaçağ'da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile Âsâ'nın Savaşı". Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1(2010). s. 93-120.

⁸⁷Maitland, *Political Theories*, s.131'den akt. Kantorowicz, s.207-208.

⁸⁸Kantorowicz, s.267-268.

Roma Hukuku'nda da insanların geçici varlıklar oluşu, tek tek insanların maddi ve manevi güçlerini aşan amaçları olan kuruluşların ortaya çıkmasına ve bunlara şahsiyet tanınmasına neden olmuştur. Bugün için devletler, belediyeler; ekonomik, siyasal, toplumsal, bilimsel, dinsel ve hayır işleme amaçlarına yönelik örgütler de böylesine bir gereksinimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.⁸⁹ Her ne kadar, bu şekilde hukuki şahsiyetlere, korporatif yapılara ilişkin sınıflandırmalar, tanımlamalar yapılmış olsa da, Roma Hukukunda tüzel kişilik kavramı olarak çok geç doğmuş ve bir sistem olarak gelişmemiştir.⁹⁰ Romalıların tüzel kişiler için kullandıkları bir *terminus technicus* (teknik terim) bulunmaz. Bir topluluğun tüzel kişiliği olduğunu ifade etmek için *corpus habet*(bedeni var) denmektedir.⁹¹ Bir takım kişi topluluklarının kendisini oluşturan üyelerden bağımsız olarak hak sahibi olabileceği düşüncesi asıl olarak 19. yy.da geliştirilmiştir.⁹² Roma'da tüzel kişilik olgusunun gelişmeye başladığı dönem Principatus Dönemi olmuştur.⁹³ Derneklere ilişkin ilk kanunî düzenleme, On iki Levha Kanunu'nda yapılmış olduğundan, derneklerin en azından bu dönemde var olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁴

Roma'da tüm ülkeyi ifade eden "Populus Romanus" haricinde, birden fazla kişinin ya da mal topluluğunun oluşturduğu bütün, *universitas*; esnaf loncaları şeklinde örgütlenen *Collegium*'lar; dini amaçlarla bir araya gelmiş insanlardan oluşan *sodalitas*'lar kişi üstü ve korporatif kabul edilebilecek kuruluşlar olmuşlardır.⁹⁵ *Universitates personarum*, genel olarak kişi toplulukları, özel olarak da ortak bir amacın gerçekleştirilmesi için bir araya gelmiş gerçek kişilerin oluşturdukları topluluklardı. Bunlar kendilerini

⁸⁹Karadeniz Çelebican, Özcan. **Roma Hukuku**. Yetkin Yayınları. Ankara:2012, s.170-171.

⁹⁰Karadeniz Çelebican, a.g.e, s.172.

⁹¹Küçük, Eşref. **Roma Hukukunda Augustus Zamanına Kadar Derneklerin Hukuki Durumu** Yetkin Yayınları. Ankara: 2006, s.31.

⁹²Kaser, s.86'dan akt. Küçük, a.g.e, s.32.

⁹³Akipek-Akıntürk, s.517-518'den akt. Küçük, s.33.

⁹⁴Küçük, s.51.

⁹⁵Karadeniz Çelebican, s.174.

oluşturan kişilerden bağımsız bir kişilik ve mal varlığına sahiptiler.⁹⁶

Roma'nın çöküşünden sonra tüzel kişilik fikri akamete uğramıştır. Orta Çağ'da esnaf loncaları, Hristiyan kardeşlik örgütleri gibi birliktelikler devam etmiştir; ancak bunlar kendilerini oluşturan bireylerden ayrı kurgusal, yapay, hukuki ya da mistik kişi olarak değerlendirilmemişlerdir. Otto von Gierke, Orta Çağ toplulukları üzerindeki çalışmasında, Germen toplulukları için gerçek birliklerin kurulmuşluğuna dair güvenilir kaynaklara sahip değiliz, demektedir. Lonca tipi birliklere dair kayıtlar olmasına karşın, ibadet veya eğlence amacı taşıyan bu birlikler, belirli ve sürekli bir organizasyon çerçevesinde birleşmemişlerdir. Muhtemelen Roma dönemindeki "collegium"ların kalıntıları niteliğinde, hak süjesi olmayan ve kendi yetki alanı bulunmayan yapılardır.⁹⁷

Altıncı yüzyıldan on birinci yüzyıla dek devam eden korporasyonlaşma sürecinden sonra, Batı Avrupa'da kilise yapıları; kolektif, bilinçli ve özerk organizasyonlara dönüşür. Kilise böylelikle kendini seküler alandan ayrı, kişi üstü, kabile üstü, halk üstü bir konuma getirmiştir.⁹⁸ Avrupa'da bilinçli organizasyonlar ilk olarak 11. ve 12. yy. kentlerinde, pazar topluluğu ile özgür birlik tabirlerinin karışımı sayesinde oluşur.⁹⁹ Bu süreçte kanonik hukuk ve Roma hukuku rönesansının etkisi büyük olmuştur. Eski yoldaşlık, kardeşlik birlikleri, kurumsal özellikler eklenmemesinin, saf kolektif birlikten kişi seviyesine çıkmaksızın gelişmiştir. Roma hukukunun dahil olması ile birlikte, kurumsal konsept gelişmeye başlamıştır. Hayali, kurgusal kişi düşüncesi Geç Orta Çağ'da tekrar dirilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁶Di Marzo, s.212; Berki, s.137'den akt. Küçük, s.35.

⁹⁷Gierke, Otto von. **Community in Historical Perspective**. Cambridge University Press. Cambridge: 2002, s.22.

⁹⁸Kuran, Timur. "Absence the Corporation in Islamic Law". The American Journal of Comparative Law, Vol. 53, No. 4 (Fall, 2005), pp. 785-834 s.791-792.

⁹⁹Gierke, s.19.

¹⁰⁰Gierke, s.244; Koessler, Maximilian, "The Person in Imagination or Persona Ficta of the Corporation". Louisiana Law Review, Vol. 9, No.4 (1949), s.435-449, s.435.

Korporatif bedenlerin kurgusal kişilikler olduğuna dair teori, İtalyan hukukçu Sini-baldus Fliscus, daha iyi bilinen ismiyle, Papa IV. İnnocent'in çıkardığı bir karar ile kanonik hukukta kendine yer bulmuştur. Elbette papanın kararında geçen kurgusal kişilik kilise yapılarına ilişkindir. Papa, bu tip yapıların kendine has kişilikleri olduğunu ilan etmekle birlikte, onların ruhu olmadığı için aforoz edilemeyeceği sonucuna varmaktadır.¹⁰¹ 1245'te duyurulan karara göre *persona ficta*'lar, *universitas*'lar aslında hukukun isimleridir. Gerçek kişilerin isimleri olmadıkları, ruha sahip olmadıkları için ayıplanamazlar; ancak içlerindeki suçlu kişiler cezalandırılabilir. Bu durumda, suçlu üyelerin yeri masum yeni üyeler ile ikame edilecektir. Böylelikle kurgusal kişi, eski üyelerinin yerini -ölseler ya da üyelikten çıkarılsalar dahi- peşi sıra gelen, ardışık yeni üyelerin doldurması ile değişime uğramaksızın yaşamaya devam edecektir.¹⁰²

Universitas'ın üyelerinin ardışıklığı, onu daimi ve ölümsüz kılmaktadır. Aquinolu Thomas, ardışıklık durumunu mistik beden ile insan bedeni üzerinden şu şekilde açıklamaktadır: insan bedeninin organları bir kez bir araya gelir, ama mistik bedeninkiler kademeli olarak.¹⁰³ Papa IV. İnnocent'in 1245'teki kararının temeli de budur; *Universitas*'ın silsile ile gelişen ve art arda gelen, kendi kendine yenilenmeden ötürü sona ermeyen bir kişi/beden olduğu imasına göre hareket etmektedir.¹⁰⁴ Değişime rağmen özdeşlik ilkesi ile mistik beden ya da kurgusal, hukuki, hayali, yapay kişi yalnızca hali hazırda yaşayanlardan oluşmayıp geçmiş ve gelecekteki üyeleri de kapsamaktadır. Kanonistler için bu bakış açısı oldukça kullanışlıdır; çünkü hangi ülkede ve nerede olursa

¹⁰¹Koessler, a.g.e, s.437-438; Dewey, John. "Historic Background of the Corporate Legal Personality". Yale Law Journal, Vol.35, No.6, (April, 1926), pp.655-679, s.665.

¹⁰²Kantorowicz, s.305-307; Savigny'nin fiksiyon teorisine göre insan ve mal topluluklarının kişilikleri ancak farazi, kurgusaldır. Dolayısıyla hak ve yükümlülük sahibi olmalarının koşulu, tanınmalarıdır. Oysaki Gierke, universitas gibi tüzel kişiliklerin üyelerinin tamamıyla birlikte yaşayan birer organizma ve gerçek kişi olduklarını savunur. Bu organizma kendi kendine hareket edebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Koessler, Maximillian. "The Person in Imagination or Persona Ficta of the Corporation".

¹⁰³Thomas Aquinas. **Summa Theologiae**, iii.q.8,a.3'ten akt, Kantorowicz, s.308.

¹⁰⁴Neocleous, Marc (çev. Akın Sarı). **Devleti Tahayül Etmek**. Nota Bene Yayınları. Ankara: 2015, s.151.

olsun, üyeleri kim olursa olsun, tüm kiliseler aynıdır.¹⁰⁵ Birleşik, korporatif bedenlerin esas özelliği, şahıs çokluğunun mevcut zaman diliminde bir beden olması değil, ardışık çoğulluk olması, yani mevcut çoğul durumun sürüp gidecek olmasıdır. Zaman kategorilerinden aevum'u hatırlarsak, *Universitas*'ların aynılığı yaratılıştan beri değil, kendi kuruluşlarından beridir.¹⁰⁶ Kurgusal kişilik fikri, Roma Hukuku'ndaki *universitas*'tan kaynaklanmakla birlikte, Orta Çağ'ın sonlarında Kilise alanında, Kilise meclisleri, Katedral komiteleri veya heyetleri için kullanılır hale gelir.¹⁰⁷ Dolayısıyla, kent meclisleri, mahkemeler, kardeşlik örgütleri veya politik kurumların kurgusal kişilik olarak adedilmesinin Kilise etkisiyle geliştiği söylenebilir.

Orta Çağ şehirleri, önceleri orada yaşayanlardan ayrı bir varlık olarak görülmezdi. Ticari faaliyetlerle yavaş yavaş kazanılan ekonomik güçle birlikte şehirlerin feodal ilişkiden bağımsız özgür alanlar haline gelmesi ile bu süreç paralellik arz eder.¹⁰⁸ Kendi yönetim alanlarını oluşturan özerk ticaret şehirlerinin ortaya çıkışında bölgesel hükümdarların, monarkların, feodal beylere karşı kent oluşumlarını destekler yahut müsamaha gösterir vaziyette olmalarının etkisi büyüktür.¹⁰⁹ Fakat, şehirlerin kazandığı ayrıcalıklar ve hakların, birey ve grup hakları şeklinde ayrılması yine de güçtür.¹¹⁰

Feodal düzende, lord-vassal ilişkisinin dışında kalan şehirler, bölgesel hükümdarların ya da feodal beylerin karşı çıkmasına karşın özerk alanlar oluşturmuşlardı. Kentlerin zamanla yükselişi, tek tek güçsüz olan bireylerin ortak hareket ettikleri, tüzel kişilik iddiasında bulunan merkezlerin oluşmasını sağladı. İmtiyazlar, muafiyetler, bireylerden çok topluluklara verilmekte, birey o topluluğun üyesi olmakla bu haklara

¹⁰⁵Kantorowicz, s.309.

¹⁰⁶Kantorowicz, s.310.

¹⁰⁷Neocleous, s.149.

¹⁰⁸Frug, Gerald E. "The City as a Legal Concept". Rodwin, Lloyd; Hollister, Robert M. **City of the Mind**. Springer:1984 içinde, s.233-290, s.242.

¹⁰⁹Pirenne, Henri. **Ortaçağ Kentleri**. İletişim Yayınları. İstanbul :2014. s.132.

¹¹⁰Frug, s.243.

sahip olabilmektedir.¹¹¹ Lonca birliklerini düşünürsek; kentler, esasında lonca birlikle-riyle birlikte ortaya çıkmamıştır. Tersine, loncalar yeni yeni gelişen kentlerin sunduğu ortamda doğmuştur. Fakat uzun süre kentlerde egemen yöneticiler, bu birlikler ya da yurttaş toplulukları yerine soylu ailelerden olmaya devam etmiştir.¹¹²

Zamanla topluluklarla özdeşleşen kentler, komünler, tüm üyelerinin birbirlerine karşı sorumlu oldukları ve her birinin, bütünüün ayrılmaz parçalarını oluşturdukları birer topluluk, birer *universitas, comunitas* niteliğine bürünürler. Orta Çağ kentleri, organize bir bütün olarak, yalnızca bireylerin toplamından oluşmayıp onlardan ayrı bir "bütün" haline, kolektif bireyler, tüzel kişiler haline geleceklerdir.¹¹³ Önceleri feodal düzen içerisinde özerklikten uzak ve çok başlı (heterosefal) kent topluluğu (*universitas civium*), zamanla kurumsal birlik haline gelecektir.¹¹⁴ Bu yasal birliğin ortaya çıkışı tedrici olarak gerçekleşmiştir. İngiltere’de şehirlerin tüzel kişilik vasfını kazanması ancak I. Edward (1272-1307) zamanında gerçekleşmiştir.¹¹⁵

Şehirlerin mistik bedenliği ile, özerk şehirlerin hukuki ya da kurgusal kişilikleri arasındaki fark, mistik şehirlere birer ruh atfedilmesidir. Oysaki Papa IV. İnnocent’in kararını da göz önünde bulundurursak, ikincilerin ruhu yoktur; fakat kişilikleri bulunur. Esasında özerk ticaret şehirleri, kendi yaşamlarını garanti altına almaya çalışan bir grup insandan müteşekkildirler ve şehrin yönetimi de bu gruba ait olmakla birlikte zamanla belirli meclis, konsey tipi örgütlenmelere bırakılmıştır.

Feodal düzene karşı kentlilerin eylemleri on birinci yüzyıldan başlayarak aralıksız sürer. Bu süreç on ikinci yüzyılda, kasabalarda, anayasaların temelini oluşturduğu ileri sürülebilecek özel kent hukukunun ve belediye benzeri kurumların kazanılması sonu-

¹¹¹Poggi, Gianfranco. **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul :2005, s.54

¹¹²Weber, Max. "Batı Şehri". Aydoğan, Ahmet. **Şehir ve Cemiyet**. İz Yayıncılık. İstanbul:2000 içinde, s.131-166, s.160.

¹¹³Pirenne, s.133-134; Maitland, s.18; s.85. "Township and Borough" dan akt. Frug, s.246.

¹¹⁴Weber (2000), s.149.

¹¹⁵Weber (2000), s.148.

cunu doğurur.¹¹⁶ Kent, kendi sınırları içinde kendi hukukunu uygulayan bir komün ve aynı zamanda hukuksal bir bölgedir. Sadece kent içinde geçerli olan hukuku uygulayacak kent mahkemelerine, konsüllere ihtiyaç duyulmaktadır.¹¹⁷ Ancak şehir mahkemeleri için, kral veya lordun görevlendirdiği kişilerden ziyade, kentlilerin temsilcileri tarafından işletilmesi başlarda söz konusu değildir.¹¹⁸

Henri Pirenne, bize 1068 tarihinde, Lucca kasabasında bir "komün mahkemesi"nin varlığına dair kayıtlardan bahsetmektedir. Dahası, bu tip özerk kasabalarda kentin yönetimi konsül adındaki bir gruba ya da kişiye devredilmektedir. On birinci yüzyılda pek çok yerde var olduğu kanısına kolaylıkla varılabilecek bu konsüller, yurttaş topluluğunu temsil etmektedirler. Konsüllerde görev alan kimseler, feodal düzendeki ömür boyu görevlerin tersine, bir yıl gibi belirli süreler için görev almaktadır. Bunlar, ya doğrudan kentliler tarafından ya da seçim delegeleri olarak soylular tarafından seçilmektedir.¹¹⁹ Belirli süreler için görevlendirme daha sonra, görevlinin sınırlı süreli ama görevin sürekli olması dolayısıyla, makam ve kişi arasındaki farkın yerleşmesine neden olacaktır.

Fransa'da kent meclisleri, *estates** denilen tabakalardan gelen üyelerden oluşmaktadır. Feodal baronların toplantıları, *estate* meclislerine nazaran *ad hoc* nitelikte yapılmakta ve sürekliliği bulunmamaktadır¹²¹; ancak Poggi'nin aktardığına göre, şehir meclisleri de bir takım yönetsel yetkiye rağmen, temyiz mahkemesi sayılabilecek Fransa *Parlement*'lerine nazaran daha düzensiz bir varlık sürmektedirler.¹²² *Estate*'ler ve meclisleri, şehir yönetimlerini ellerine alırken, bu meclislerde uzmanlaşma aranır hale

¹¹⁶Pirenne, s.127; Weber (2000), s.155.

¹¹⁷Pirenne, s.148.

¹¹⁸Weber (2000), s.148.

¹¹⁹Pirenne, s.130; Weber (2000), s.154.

*Devlet anlamındaki, "state" ile aynı kökten gelmekle birlikte aynı statüdeki insanları ifade etmektedir; tabaka.

¹²¹Poggi, s.64-65.

¹²²Poggi, s.62.

gelmekte, bu kişilerin üstlendikleri siyasal roller ise, kişiden bağımsız düşünölmeye başlanmaktadır. Bir bakıma siyaset ve yönetime ilişkin sorunları çözümlenmede kişi yerine makamın sürekliliği vurgulanır olmuştur.¹²³

Şehirlerin özerk ve kurumsal yönetimleri, ortaya çıkışlarından itibaren her daim gelişmiş ve büsbütün yerleşmiş değildir. Örneğin; 1392 gibi geç bir dönemde II. Frederick, piskoposun onayı alınmaksızın atanmış bütün şehir meclislerini ve belediye başkanlarını lağvetmiştir. Birçok güney Alman şehirde feodal lord tarafından atanmış veya onaylanmış olan kent *majistra*'sı, şehrin fiili önderi olarak kalır. Kentliler ancak makamı satın alarak kendilerini bu denetimden kurtarabilmişlerdir.¹²⁴ Dolayısıyla, bizim için önemli olan, kentlerin ortaya çıkışında kişi üstü topluluklara kişilik atfedilmesi ve bu şehirlerde kurulan meclis, mahkeme tarzı örgütlenmelerde, yurttaşlar birliğinin mahiyeti dolayısıyla, makam ve kişi arasında zamanla farklılaşmaya gidilmesidir.

Hukuken şahsiyet tanınmış, belli bir amaca ayrılmış mal topluluğu düşüncesi, Roma Klasik Hukuk Dönemi'nde bilinmemekle birlikte, Hristiyanlığın kabulü ile hayır amacıyla yapılan bağışlar yediemin olarak piskoposlara bırakılmaktadır. Zamanla bu mal topluluklarına da şahsiyet tanınacak ve bunların yönetim ve denetimleri kilise tarafından yapılacaktır.¹²⁵ Roma'da gerçek kişilerden ziyade mal toplulukları için *universitas bonorum* ifadesi kullanılır. Hayır amacıyla belirli malların özgülenmesi olgusuna, Eski Mısır'dan, Roma'ya, Budist topluluklarından İslam dünyasına kadar pek çok kültürde rastlamak mümkündür. İslam hukukunda hayır amacıyla, belirli bir malın ya da malların belirli bir amaca özgülenmesi, vakfedilmesi ve vakfedilen malların artık daha önceki sahibinin elinden çıkmış olması vakfın bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Vakfedilen malın "Allah'ın mülkü" sayılması bunu kanıtlar niteliktedir.¹²⁶ Kişinin kendi mülkünden ayırdığı bu mal topluluğuna tekrar sahip olması

¹²³Poggi, s.73.

¹²⁴Weber (2000), s.163.

¹²⁵Karadeniz Çelebican, s.175.

¹²⁶Hatemi, Hüseyin'den akt. Cansel, Erol. "Vakıf, Kuruluşu, İşleyişi ve Amacı". Vakıflar Dergisi, Sayı:20 (1988). s.321-327, s.322.

mümkün değildir. Dahası, bu malların üçüncü kişilerce de sahiplenemeyeceği kabul edilir. Vakfedilen mal, ebediyyen yahut tükeninceye dek, özgülendiği amaç için kullanılmak zorundadır. Vakıfları, kurgusal ve korporatif benzeri bir yapıya büdüdüren bu durumun elbette istisnaları olmuştur. Fatih'in tarihçisi Tursun Bey'in aktardığına göre, Fatih döneminde binden fazla vakıf ve mülk toprağı kamulaştırılabilmıştır.¹²⁷

Vakıf benzeri yapılar Roma'dan itibaren Avrupa'da da görölmektedir. Keza, Avrupa'da gelişen korporatif meslek örgütleri ile Anadolu'daki Ahilik teşkilatlanması karşılaştırılabilir. Otto von Gierke, tıpkı Ahi ocaklarının pirleri gibi Orta Çağ'ın Germen loncalarında da her loncanın kendi azizinin olduğunu, üyelerin onun adına yemin ettiklerini, ona adaklar adadıklarını ve onun ismini aldıklarını aktarır.¹²⁸ Elbette ki benzerlikler bununla sınırlı kalmaz. Ahi ocakları, Orta Çağ Avrupasındaki meslek örgütleriyle, özellikle tüccar loncaları ile, Anadolu Selçuklularının zayıflamasıyla birlikte özerk alanlar oluşturma; şehir, kasaba yönetimlerinde rol alma bakımından¹²⁹ da benzerlik göstermektedir. Öte yandan, İslam hukuk düşüncesinde de çok kişiden müteşekkil kurgusal kişilik fikrinin yerleşmemesi dolayısıyla, kolektif kişi olarak görülmemişlerdir.¹³⁰

İslam kültüründe ölümün sonsuz bir hayata açılan kapı olarak görülmesi, öldükten sonra da işlenen hayırların kişiye etki ettiği inancı, kişileri vakıf kurmaya itmiştir.

¹²⁷Yakuboğlu, Kenan. "Osmanlı Siyaset Geleneğinde Egemenliğin Meşruiyeti Problemi". EKEV Akademi Dergisi Yıl:10 Sayı:28 (Yaz 2006), s.45-66, s.57.

¹²⁸Gierke, s.23.

¹²⁹Pirenne, s.138; Akdağ, Mustafa. s,119-120'den akt. Bayram, Selahattin. "Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilâtı ve Esnaf Loncaları". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:21 (2012). s.81-115, s.95.

¹³⁰Her ne kadar vakıf yapılanmasının tüzel kişiliğe benzer özellikleri bulunsa da teorik olarak böyle bir düşünce İslam Hukuku'nda gelişmemiştir. Bu durumun özellikle Bizans'ın, casusluk faaliyetleri ya da ayrılıkçı hareketler dolayısıyla şahıs birliklerine karşı aldığı kesin tavrın miras olarak devralınması ile ilintili olduğuna dair görüş için bkz. Kuran, Timur. "The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence". The American Journal of Comparative Law, Vol. 53, No. 4 (Fall, 2005), s. 785-834.

Vakıf tesis eden kimsenin yaptığı cami, mescit, mektep, kütüphane, çeşme, köprü ve benzeri yapılar sayesinde hayır dualarına mazhar olarak kıyamete kadar ismini yaşatma imkanının cazibesi büyüktür.¹³¹ Benzeri bir güdülenme, Haçlı Seferleri sırasında kutsal toprakları korumak için ölmeye giden Avrupalı'lar için de söz konusu olmuştur. Bu defa başka bir kişi dışı varlığın kişileştirilmesi, mistikleştirilmesi söz konusudur: *patria*, yani vatan. *Patria*, başlarda yalnızca kişinin doğduğu yer anlamında memleketi ifade ederken, Haçlı Seferlerinden sonra kutsal toprakları, Cennetin Krallığı'nı ikame edecek şekilde ve yeni dünyevi kutsallık olan ülke toprakları ile orada yaşamış, yaşayan ve yaşayacak kimselerin tamamını ifade eder hale gelecektir.¹³²

Yukarıdaki korporatif, kurgusal ya da yapay kişi örneklendirmesinden anlaşılacağı üzere pek çok farklı kaynak, gerçek kişiler haricinde kişiliklerin oluşmasında etkili olmuştur. Kişi üstü yapıların ortaya çıkmasının süreklilik açısından önemi, yukarıda satır aralarında da yer aldığı gibi bu yapıların, gerçek kişilerin sınırlı yaşamları ile bağlantısını ortadan kaldırmış olmasıdır. Ölen, yiten, aforoz edilen üyelerin yerine yenilerinin gelmesiyle kurgusal kişiliğin yaşamaya devam etmesi, devletin sürekliliği bakımından öncül sayılmalıdır. Bugün için devlet örgütlenmesinin pek çok kişiden oluştuğu aşikar; ancak gelişim aşaması izlendiğinde tüzel kişi devletin tek kişiden oluştuğu zamanlar da olmuştur. Bu "tek kişilik tüzel kişilik" (*corporation sole*) fikri elbette, dini veya hukuki hangi kaynağa dayanırsa dayansın, daimiliği sağlayan kurgusal kişiliklere dair teorilerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Fakat devletten önce, onun ihtiyaçları ve bu ihtiyaçların karşılandığı hazine daimileşmiştir.

¹³¹ Genç, s.15.

¹³² Ayrıntılı bilgi için bkz. Kantorowicz, Ernst. "Pro Patria Mori". **King's Two Body** (1957), s.232-272. Makalenin daha kısa versiyonu Cemal Bali Akal'ın Devlet Kuramı kitabında da yer almaktadır. Kantorowicz, E. Orta Çağ siyasi düşüncesinde "vatan için ölmek - pro patria mori". Akal, Cemal B. **Devlet Kuramı**. Dost Kitabevi (2000). s.109-128.

1.4 Mali Alan

1.4.1 Devlet Hazinesi

Hazine, bugün için devletin kurumsal yapısının bir parçası addedilmekle birlikte bu özelliği, yani kurumsal olma özelliğini aslında devletten daha önce kazanmıştır. Kral ile devlet hazinesi arasında gidilen ayrım, bu sürecin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Doğuda da batıda kendine yer bulabilmiş kralın özel mülkü ve tüm ülkenin mülkü ayrımının yanı sıra hazineye, önceki bölümlerde şehirlere, *universitas*'lara uygulandığı gibi kişilik addedilmesi, kurumsal hazinenin oluşmasında öncül konumdadır. Bu düşüncenin esas kaynağı Roma Hukuku olsa da, kraliyet mülkünün devredilemezliği, hazinenin asla ölmemesi, *fiscus-Christus* paralelliği gibi örneklerde Kilise'nin savlarından, kanonik hukuktan ve liturjik dilden fazlasıyla yararlanılmıştır.

Roma Dönemi'nde *fiscus*, başlarda *princeps*'in* kendisine bağlanmış eyaletlerden gelen gelirlerden oluşan bir hazinedir. Senatus'a bağlı eyaletlerden gelmekte olan gelirler ise, "*aerarium*" adı verilen başka bir hazinede toplanmaktadır. Principatus döneminde *princeps*'in devlet yönetiminde giderek artan yetkileri ile birlikte, bu iki hazine birleşmiş ve *fiscus*, genel devlet hazinesi durumuna gelmiştir. Devlet işleri için kullanılan bu hazinenin halktan ve *princeps*'ten ayrı bağımsız bir nitelik kazanmış olması, kaynaklarda *fiscus*'un alacaklılarından, *fiscus*'un borçlularından söz edilmesi, çok erken dönemlerde hazineye kişilik tanınmaya başlandığını gösterir.¹³⁴

Feodal döneme geçildiğinde kralın mülkü ile devlet hazinesi ayrımı silikleşmiştir. Geç Orta Çağ'a dek, kamuya ya da krallığa ait mallar algısı bulunmaz. Örnek vermek gerekirse -ki bu örnek bir sonraki bölümde *interregnum* (fetret) dönemleri için de pekala kullanılabilir- 1024 yılında Kutsal Roma-Germen imparatoru II. Henry'nin ölümünün ardından Pavia halkı, artık sahibi olmadığı gerekçesiyle

*Augustus döneminden itibaren Roma imparatoru.

¹³⁴Karadeniz Çelebican, s.175.

kraliyet sarayını yağmalamışlardır.¹³⁵ *Fisc* tabiri, Karolenj zamanlarında da bulunmaktadır ve kralın kişisel mülkü anlamına gelmektedir; ancak 12. yy.dan itibaren anlamı değişmiştir. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde *fisc*, imparatorluk veya krallıklar için kullanılan bir kavramdır. Hazinesin kişi üstü süreklilik ve ebediliğe haiz oluşu, kilisenin mallarının piskoposlara veya papaya bağlı oluşu kadar az, bireysel kralın veya imparatorun yaşamına bağlı hale gelir. Kanonik Hukuk'taki, Kilise'nin devredilemez malları mefhumu, bağımsız ve kişilik dışı devlet hazinesinin oluşmasını sağlamıştır.¹³⁶ Kilise kutsal olduğuna göre, malları kutsaldır ve Tanrı'ya aittir. Dolayısıyla bir piskoposun, kilisenin mallarını devretme hakkı bulunmamaktadır. Orta Çağ krallıklarında da buna benzer bir mantıkla kraliyet mülkünün devredilemeyeceği sonucuna varılmıştır.

On üçüncü yüzyıl İngiltere'sinden hukukçu Bracton, kilise ve devlet mülkünü karşılaştırırken, kilisenin malları için *res sacrae* ya da *res Christi* ifadelerini kullanır. Taç'a ait mülk ise, *res quasi sacrae* ya da *res fisci*'dir. Bracton, Christ ve hazine arasında paralellik kurup hazinenin yarı kutsal bir şey olduğunu öne sürmektedir. Daha doğrusu devlet hazinesi krallığa, Taç'a ait yarı kutsal şeylerdendir. Prens ya da kral yarı kutsal şeyleri devredemez. Bunlar barış gibi, adalet gibi halkın ortak yararını ilgilendiren şeylerdir. Kutsal *Christus*'un daimilik özelliğine sahip oluşu gibi yarı-kutsal *fiscus* da daimidir.¹³⁷ Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, krala ait mülk yerine Taç'a ait mülk ifadesinin kullanılmasıdır. İngiltere ve Fransa'da kral ve Taç arasındaki ayrımın başlangıcı 13. yüzyıla denk düşer. Taç, ülkenin toplumunun ve kralın birliğinin hukuki görünümüdür.¹³⁸ Kral ile Taç arasında yapılan bu ayrım, hazinenin sürekliliği ile de doğrudan bağlantılıdır. Taç'ın sürekliliği, doğal olarak onun esasına dahil olan şeylerin devredilmezliği sonucunu doğurur. Bu durumda *fisc*, kralın özel mülkü olmaktan çok, kralın ve halkın ortak çıkarına münhasır bir hazine olmaktadır.

¹³⁵Bertelli, s.45.

¹³⁶Kantorowicz, s.178.

¹³⁷Bracton, Henry of. **De legibus et consuetudinibus Angliae**, fol. 14'ten akt. Kantorowicz, s.173.

¹³⁸Harriss, Gerald Leslie. **King, Parliament, and Public Finance in Medieval England to 1369**. Oxford University Press. Oxford:1975, s.128.

Dolayısıyla, kralın kamu yararı dışında Taç'a ait mülk üzerinde tasarrufta bulunması gerekir. Devredilemez mülk doktrini, on birinci yüzyılın sonları ve on ikinci yüzyılın başlarında, II. Henry'nin tahta geçişiyle birlikte gündeme gelir. Taç'ın kaybedilen haklarını geri alma amacıyla devredilen araziler, haklar, kraliyet mülküne ait olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla yapılan devirler yasa dışı ve dayanaktan yoksundur.¹³⁹ 1441'de bir manastır, daha önce Kral III. Edward'ın yapmış olduğu bağış dolayısıyla mahkemeye başvurarak bir tür vergi muafiyeti talep eder. Davaya bakan yargıç bu talep karşısında, kralın kişisel bağışının kraliyet haklarını kısıtladığı sonucuna ulaşarak bu imtiyazı reddetmiştir.¹⁴⁰ Dolayısıyla kraliyet hakları, kralın yaşamını aşan bir sürekliliğe sahiptir ve de kralın özel bağışı ile genel kraliyet hakları arasında ayrıma gidilmesi, kralın özel mülkü ve ondan ayrı bağımsız kraliyet mülkünün belirlediğini göstermektedir.

Kralın hazine ve Taç'a ait mülk üzerindeki tasarruf yetkisinin kısıtlanması, kraliyet yeminlerinde de kendini göstermektedir. Kral, taç giyme törenlerinde ettiği yeminle kendini Taç'ın arazilerini, haklarını, onurunu ve itibarını korumakla yükümlü kılmaktadır. Bu ifadelerin yer aldığı yemini ilk kez 13. yüzyılın ortasında III. Henry yapmıştır.¹⁴¹ Yine aynı dönemde, konsey üyelerinin de kraliyet mülkü üzerindeki bir devir işlemine razı olmalarını yasaklayan bir yemin ettiği bilinmektedir.¹⁴²

Hazineye ilişkin bir başka durum zaman aşımıdır. "*Nullum tempus currit centor regem*"; zaman, krala karşı işlemez. Bu irrasyonel deyiş, 12. yüzyıl İngiltere'sinde kraliyet hukukçuları için zaman aşımı konusunda oldukça kullanışlı bulunmuştur. II. Henry döneminde devredilemeyen, satılamayan mülkler için "*ancient demesne*" (antik mülk) tabiri kullanılmaya başlanır. Bu mülk kişisel krala değil, İngiltere Taç'ına aittir.¹⁴³ Peki, Taç'a ait kraliyet hakları zaman aşımı ile kazanılabilir mi? Bracton, Taç'a

¹³⁹Harriss, s.130-132.

¹⁴⁰Kantorowicz, s.173.

¹⁴¹Harriss, s.132.

¹⁴²Harriss, s.137.

¹⁴³Kantorowicz, s.165-167.

ait hakların kral tarafından özel kişilere aktarılabileceğini söyler; çünkü bu hakların özel kişilere aktarılması onlara zarar vermez. Kraliyetin varlığına hanel getirmeyen ve kralın kendi isteğiyle özel kişilere devrettiği haklarda, krala karşı diğer kişiler gibi zaman işleyebilmektedir.¹⁴⁴

Kraliyet mülkü, dolayısıyla devlet hazinesi daimidir, ölmez. Kuşkusuz bu aniden ortaya çıkmış bir görüş değildir. Jüstinyan, kilise mallarının korunması için Roma Katolik Kilisesi'ne mahsus, normal bir insan yaşamından, dolayısıyla herhangi bir kişinin hatırlayabileceğinden daha fazla bir süre, yüz yıllık bir zaman aşımı süresi öngörmüştür. Bu zaman aşımı durumu daha sonra imparatorluk tarafından da kullanılacaktır. Yüz yıllık zaman aşımının devlet hazinesi için de kullanılması, 13. yüzyıl İtalya'sında, II. Frederick zamanına denk düşer. Özel borç ilişkilerinde 40 veya 60 yıllık; *fisc*'e karşı, bugünkü anlamıyla kamuya karşı ise, 100 yıllık zaman aşımı belirlenir.¹⁴⁵ Zaman aşımı ile mal iktisabı için malikin yerinde olmaması gerekir ki Accursius, böyle bir durumun *fisc* için söz konusu olamayacağını öne sürer; çünkü aynı anda her yerde bulunmaktadır. Baldus bu durumdan şu sonucu çıkarır: *fisc*, Tanrı'yı temsil eder.¹⁴⁶ Her ne kadar, zaman aşımı bağlamında hazinenin sürekliliği Roma Hukuku kaynaklı olsa da, dini düşünce, hazinenin sürekliliğinin Tanrı ve Christ ile karşılaştırılması yoluyla teorinin temellendirilmesi noktasında etkili olmuştur.

Devlet mülkünün, kralın özel mülkü olmadığı anlayışı Geç Orta Çağ Avrupası'nda karşımıza çıkmakla birlikte Roma'da dahi görülmektedir. Fakat, bu ayrımın öyle keskin bir ayrım olduğunu söylemek zordur. Kralın özel mülke sahip olup olamayacağı, İngiltere'de, 1862 tarihli bir yasada dahi "kuşkuludur". Öncesinde Kral III. George, parlamentoya giderek majestelerinin tebaasından herhangi birinde esirgenmeyen hakların kendisinden esirgendiği gerekçesiyle, bir kral olarak değil, sıradan bir insan olarak

¹⁴⁴Bracton, Henry of., **De legibus el consuetudinibus Angliae**, fol. 14'ten akt. Kantorowicz, s.170-171.

¹⁴⁵Kantorowicz, s.181-182.

¹⁴⁶Baldus de Ibaldis, **Consilia**, fol.37'den akt. Kantorowicz, s.184.

özel mülk edinmesine izin verilmesini istemek zorunda kalmıştır.¹⁴⁷

Hazineye ilişkin, incelediğimiz döneme göre nispeten geç bir başka teori Almanya'da ortaya çıkar. Hazine teorisinde (*Fiskustheorie*), hazineye ayrı bir tüzel kişilik atfedilerek, kamusal borç ilişkilerinde devlet yerine bu tüzel kişilik halkla muhatap olmaktadır. Bu teori, hukuk devleti öncesinde, polis devletinde, yönetilen kesimi yönetenlere karşı korumaya yönelik bir çare olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴⁸ Şüphesiz, hazine teorisinin ortaya çıkışında da yukarıda anlatılan korporatif yapıların, tüzel kişiliğin gelişimi ile "*fisc*"e dair savların etkisi büyük olmuştur. Devletin hükümdarla eş tutulduğu bir zaman diliminde hazine; hukuki, kurgusal kişiliğin devlete aktarılmasında taşıyıcı olmuştur. Ne var ki, devleti hükümdar ve hazine olarak ikiye bölmenin, devletin mali ilişkilerini tamamen özel hukuk hükümlerine tabi kılmanın yanlışlığı zamanla anlaşılmış ve devletin hazinesi ile birlikte tek bir kamu tüzel kişisi olduğu ve tüm devlet faaliyetlerinin de hukuk kurallarına tabi olduğu hukuk devleti ilkesi kabul görmüştür.¹⁴⁹

Hazine teorisine göre hazineyi dava etmek, devleti dava etmek sayılmamıştır. Bu teori, bir bakıma eskiden İslam devletlerinde uygulana gelen beytülmal anlayışına benzemektedir.¹⁵⁰ İslam devletinde hazinenin gelişimi, şüphesiz Avrupa'daki muadilinden çok farklı çizgide olmuştur. Beytülmal, tüm müslümanların ortak malı anlamında kullanılır. İlk halife Hz. Ebubekir'in evinin bir bölümünü beytülmal olarak kullandığı bilinmektedir. Devletin gelirleri burada toplanır. Daha sonra, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren, halktan alınan vergiler (zekat, haraç vb.) ve fetihlerden elde edilen gelirlerle genişlemiş ve bir idare haline gelmiştir.¹⁵¹ Beytülmalın yönetimi devlet yöneticisine, yani ulü'l emr'e aittir. İslam toplumunun ortak mülkü olarak görülen bu hazineyi,

¹⁴⁷Maitland, Frederic W; (çev. Yükselbaba, Ülker). "Bir Tüzel Kişi Olarak Taht". İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Sayı:64-2 (2006): 411-430, s.418.

¹⁴⁸Günday, Metin. **İdare Hukuku**. İmaj Yayınevi. Ankara:2013, s.38.

¹⁴⁹Günday, a.g.e, s.39.

¹⁵⁰Fındıklı, Remzi. **İdare Hukuku**. Özem Yayıncılık. Ankara: 2001, s.22.

¹⁵¹Erkal, Mehmet. "Beytülmal". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi Cilt:6 (1992). s.90-94, s.91.

yöneticinin de emanet olarak görmesi gerekir.¹⁵² Dolayısıyla, teorik olarak, yöneticinin kişisel mülkünden baştan itibaren bağımsız gelişmiştir. Emevi döneminden itibaren kamu hazinesi kişisel çıkarlar için de kullanılmaya başlanır. Sonraları beytülmal-i hassa ve beytülmal-i amme şeklinde özel ve genel hazine ayırımına gidilse de bu ayırım çoğu zaman müphem kalmıştır.¹⁵³ Özel ve genel hazine ayırımı daha sonraki İslam Devletleri'nde de korunmuş, özel hazineler için genellikle "has", "hassa" tabirleri kullanılmıştır.¹⁵⁴

Osmanlı Devleti'ne gelindiğinde, tımar sisteminde, tüm araziler beytülmal-a ait olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁵ Daha sonraki zamanlarda ise, kamu gelirlerinden yalnızca birinin, mirasçısı olmayan ölümlerin mallarının idare edildiği bir kuruma dönüşür. Genel hazine içinse hazine-i amire tabiri kullanılmaktadır. Genel olarak bakıldığında, beytülmalın devlet yöneticisinden veya memurlardan bağımsız bir kurum olarak varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Beytülmal adına borçlanıldığında, söz konusu borcun muhatabının, borçlanan memur ya da devlet yöneticisi değil bizzat bu kurum olması bunu doğrular niteliktedir.¹⁵⁶

Devlet hazinesi; hukuki, dini düşüncenin etkisiyle kurumlaşarak, devlet ile kral ya da diğer yöneticiler arasında ayırma gidilmesi bağlamında önemli bir yapı taşı niteliğinde olmuştur. Hazine teorisi örneğinde ise hazine, bireysel yöneticiden ziyade, büsbütün devletten ayrı değerlendirilmektedir. Bu teorik hatanın sebebi, kralın hukuki sorumsuzluğunu korumak ile pratikte karşılaşılan hukuki sorunlara çözüm üretme amacının çelişmesi olmalıdır. Hazinesinin İslam dünyasındaki karşılığı beytülmal ise en baştan itibaren yöneticinin kişisel kullanımına kapalıdır, ancak bu kurala kati bir şekilde uyulmamıştır.

Öte yandan daimi hazinenin fani, ölümlü, kişisel yöneticiden bağımsız; ölümsüz

¹⁵²Ahsen, s.224.

¹⁵³Ahsen, s.221.

¹⁵⁴Erkal, s.92.

¹⁵⁵Genç, s.10.

¹⁵⁶Erkal, s.92.

bir maliki olması gerektir. Bu malik, on ikinci ve on üçüncü yüzyılda, İngiltere’de, kral ve halkın tamamının birliğinin sembolü olan Taç olmuştur: "Taç’a karşı zaman işlemez." Krala karşı da zaman zaman, zamanın işlemeziği söz konusu olmuştur; ancak hangi krala? Diğer insanlardan çok da farklı görünmeyen bir bedene sahip krala mı yoksa "kral" ismine mi? Kral daimi Taç’ı başına koyduğu andan itibaren onun daimiliğinden mi pay almaktadır, yoksa kendisi bizatihi daimi midir? Bu soruların cevabı ikinci bölümde devletin süreklileşmesi başlığında daha geniş bir çerçevede ele alınacaktır, ama öncesinde devletin daimileşmesi için devlete ihtiyacın ve devletin ihtiyacının daimileşmesi gerekir.

1.4.2 Vergilendirme

Vergilendirme, kamu ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla vatandaşlardan, uyruklardan toplanan mali değerlerdir. Bugün için vergi, devletlerin gelirlerinde önemli bir yer edinmektedir. Modern devlette belirli dönem aralıklarında, belirli oranlarda, farklı kalemlerden, dolaylı yahut dolaysız ama hepsinden önemlisi her daim vergi toplanmaktadır. Vergiler modern devlette herkesin devlete tabi olduğunun sembolüdür.¹⁵⁷ Modern öncesi devlette ise vergi rejimleri oldukça düzensiz bir seyir izlemektedir. Devletin ve iktidar ilişkisinin ilk ortaya çıkışından itibaren ortak ihtiyaçların karşılanabilmesi için bireylerden fedakarlıkta bulunmaları istenmiştir.¹⁵⁸ Antik çağlardan beri, yöneten kişi ya da kişiler, uyruklarından çeşitli isimler altında, şu veya bu şekilde, ihtiyari ya da zora dayanarak mali kazanımlar elde etmektedirler. Bu kazanımlar, ülkenin giderleri için kullanılmakla birlikte, zaman zaman da yalnızca hükümdarların kişisel masrafları için kullanılmıştır.

İlk Çağ’larda sınırlı saray ihtiyaçları haricinde, ancak savaş veya büyük yapıların inşasında halktan vergi alınmıştır. Eski Mezopotamya, Mısır ve Yunan medeniyetle-

¹⁵⁷Vogeler, Georg. "Tax accounting in the late medieval German territorial states". Accounting, Business & Financial History Vol. 15, No. 3, (November 2005). pp.235-256, s.236.

¹⁵⁸Akdoğan, Abdurrahman. **Kamu Maliyesi**. Gazi Kitabevi: Ankara: 2006, s.120-121.

rinde az veya çok önemli vergiler bulunmaktadır; fakat bunlar ihtiyari ve istisnai vergilerdir.¹⁵⁹ Roma'da ise fetihlerden elde edilen ganimetler dolayısıyla vergi toplama ihtiyacı ancak fetihlerin durduğu ve çöküş dönemine geçildiği geç dönemlerde hasıl olmuştur. Roma Cumhuriyet Dönemi'nde, fethedilen yerlerden gelen gelirler haricinde, zorunlu kalındıkça vatandaşlardan, çok düşük oranda da olsa, vergi alınmaktadır; ancak bu vergi düzenli olarak toplanmamaktadır, daimi değildir.¹⁶⁰ Eyaletlerden elde edilen gelirse, günümüzdeki anlamıyla vergi sayılmamakla birlikte, Roma devletinin fethedilen yerlerdeki hakimiyetini simgelemektedir.¹⁶¹ Fetihlerin durmasıyla halktan vergiler toplanmaya başlanmış, hatta önceleri vatandaş sayılmayan, dolayısıyla vergi yükümlüsü de olmayacak kitleler de vatandaş sayılarak vergi gelirleri artırılmaya çalışılmış; fakat çöküşün önüne geçilememiştir.¹⁶² Bu vergiler de yine düzenli bir görünüm arz etmezler.

Roma sonrası dönemde Avrupa'daki feodal sistemde mali ilişkiler, daha çok toprağa bağlı köylülere, serflere gelir elde eden beyler arasındaki haraç ilişkileri şeklindedir. Halktan alınan vergiler genellikle bir kereye mahsus alınmaktadır. 13. yüzyıl ve sonrasında yer yer çiftçilerden yıllık vergilerin alındığını söylenebilir, fakat bu vergilerin feodal lordlara verilmesi dolayısıyla bunların vergi yerine feodal haraç olarak görülmesi gerektiği öne sürülebilir.¹⁶³ Dolayısıyla genel ve düzenli vergilendirmeden bahsetmek zordur. Orta Çağ'ın sonlarına doğru ticaretin canlanması, özgür köylülere ve tüccarlardan oluşan şehir ve kasabaların ortaya çıkışı ile birlikte yavaş yavaş vergi ilişkileri de kendini gösterir. Bu dönemde artan devlet ihtiyaçlarına karşın

¹⁵⁹Erginay, Akif. **Kamu Maliyesi**. Savaş Yayınları. Ankara: 2003, s.30.

¹⁶⁰Somer, Pervin. "Roma Hukuku'nda Vergilendirme". Prof. Dr. Ergun Önen'e Armağan. İstanbul: 2003. s.697-716, s.701.

¹⁶¹Somer, a.g.e, s.703.

¹⁶²Sur, Fadıl Hakkı. "Maliye Tarihine Kısa Bir Bakış". Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt:6, Sayı:2-4 (1949). s.246-278, s.249-250; Edizdoğan, Nihat. **Kamu Maliyesi**. Ekin Kitabevi. Bursa: 2007, s.150.

¹⁶³Vogeler, s.238.

yetersiz gelirler, hükümdarları genel ve düzenli vergiler ihdas etmeye yöneltmiştir.¹⁶⁴ Orta Çağ'da istisnai ve çoğunlukla gönüllülük esasına dayanan verginin zorunluluğa dönüşmesi, vergiyi ifade eden kelimelerdeki dönüşümde de kendini göstermektedir. İngilizce'deki "Aid", "subsidy" gibi kelimeler, Fransızca'da "aide", Latince'de "auditorium", Almanca'da "steuer" kelimeleri yardım anlamı taşır. Zamanla bu kelimeler yerine, cebir ve zorunluluğu ihtiva eden "duty", "contrubition", "necessarium" gibi kavramlara geçilir.¹⁶⁵ Esasında, başlarda hediye ve yardımlarla karşılanabilecek düzeyde olan ihtiyaçlar, örgütlenme biçiminin gelişimine paralel olarak artmış ve daha sağlıklı finansman kaynakları gerekli olmuştur.¹⁶⁶ Bu dönemde özellikle bağımsız şehirlerde yaşayan halk kitlelerini vergiye tabi kılmak için ihtiyaç nosyonu geliştirilir. Halkı ve hatta feodal beyleri, baronları vergi vermeye ikna etmek için, öncelikle sarayın giderleri ile devlet giderleri arasında ayrıma gidilmesi gerekmektedir. Verginin mahiyetinde her ne kadar iktidar ilişkisi, zor kullanma yer olsa da, genel isyanların çıkmaması için rıza aranmıştır. Hatta, hükümdarlar ile vergi yükümlüleri arasındaki vergi görüşmeleri, Avrupa'da parlamentoların nüvesini oluşturur.¹⁶⁷ Bu bağlamda, aslında mali hukuk, anayasa hukukundan değil; anayasa hukuku mali hukuktan doğmuştur.¹⁶⁸ 1215'te "vergiye rıza" ve "temsilsiz vergi olmaz" ilkelerinin ortaya çıkmasını sağlayan Magna Carta'nın ilanı da baronların ve halkın krala karşı mali yükümlülükleri ile ilgili muhalefeti dolayısıylaıdır.¹⁶⁹ 1300'lerin sonunda İngiltere'de, parlamento ile Taç arasında hâlen, verginin olağanüstü zamanlarda alınması gerektiği ile Kraliyet yönetiminin ihtiyaçlarının daimi olduğu ve dolayısıyla vergilerin de daimi olması gerektiği konusunda

¹⁶⁴Erginay, s.31.

¹⁶⁵Erginay, s.31; Edizdoğan, s.146.

¹⁶⁶Akdoğan, s.121.

¹⁶⁷Vogeler, s.238.

¹⁶⁸Barthélemy ve Duez'den s.192'den akt. Gözler, Kemal. "İngiltere'de Parlamento Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?:Malî Hukukun Anayasa Hukukundan Eskiliği Üzerine Bir Deneme". Prof. Dr. Mualla Öncel'e Armağan, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları (2009) içinde, s.365-374, s.366

¹⁶⁹Gözler, a.g.e, s.368; Kutluer, M.Kamil; Öner, Erdoğan; Kesik, Ahmet. **Bütçe Hakkı**. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul: 2005, s.54.

çekişme söz konusudur. Örneğin 1393'te, parlamentoda, Taç'ı daimi koruma taahhütünden sakınılarak vergi konusunda yalnızca ülkenin yararı ve kralın onuruna vurgu yapılmaktadır.¹⁷⁰ 16. yüzyıla gelene dek, yöneticiler "ihtiyaç" doktrinini, tüm giderlerini karşılayacak biçimde genişletme uğraşı içinde olurken parlamento ise tam tersi, ihtiyacın olağanüstü durumları kapsadığı konusunda tutucu olmaya devam eder.¹⁷¹ Fransa'da da İngiltere ile benzer şekilde krallar, giderlerini kendi mülk ve özel imtiyaz gelirlerinden karşılayamadıklarında, estate (tabaka) temsilcilerinden oluşan *Etats Generaux*'a başvurmak durumundadır. Ancak parlamentonun direnci, İngiltere'deki kadar güçlü olmamış; Fransız Devrimi'ne dek, krallar kendi bildiklerini okumakta zorluk çekmemişlerdir.¹⁷²

Orta Çağ'ın sonlarına doğru Avrupa'da artan mali yüke karşın halkın isyan etmemesi, muhalif hareketlerin ortaya çıkmaması için çeşitli duygusal savlara da başvurulmuştur. Kıta Avrupası'nda vergi ödemenin dini bir görev addedilmesinin¹⁷³ yanı sıra, Haçlı Seferleri'nde kutsal toprakları korumak, cennete ulaşmak için savaşa giden ve bu uğurda varını yoğunu ortaya koyan geniş halk kitlelerine yönelik olarak "patria" gibi, "vatan sevgisi" gibi yeni kutsallıklar ortaya atılmıştır.¹⁷⁴ Kralların ve krallıkların da kutsallık vasfına haiz olduğu iddiasıyla kral için, vatan için savaşmanın da şehitlik sayılacağı telkinlerine paralel olarak, krallığın giderleri için de "vatan savunması" tezi ön plana çıkarılmaktadır. Bu gibi örneklerde de vergilerin artırılması ve genişletilmesine rıza gösterilmesi ancak olağanüstü durumlarda söz konusu olmaktadır. Oysaki krallıklar için verginin olağanüstü bir gelir kalemi olmaktan çıkıp sıradanlaşması gerekmektedir. İşte tam da bu noktada sıra dışı ihtiyaç yerine, sıradan ihtiyaç, daimi ihtiyaç nosyonları kullanılmaya başlanır. Devlet yalnızca ordulardan oluşmamaktadır. Mahke-

¹⁷⁰Harriss, Gerald L. "Theory and Practice in Royal Taxation: Some Observations". *The English Historical Review*, Vol. 97, No. 385 (Oct., 1982), pp. 811-819, s.814.

¹⁷¹Harriss, a.g.e, s.814.

¹⁷²Kutluer; Öner; Kesik, s.56.

¹⁷³Edizdoğan, s.150.

¹⁷⁴Kantorowicz, s.235.

meler, meclisler, vergi toplama ya da başka amaçlarla sürekli istihdam edilen memurlar dolayısıyla ihtiyaçlar daimi olmuştur. Vatanın savunulması bakımından ordunun da olağanüstü durumlarda bir araya gelen askerlerden ziyade, düzenli bir görünüm arz etmesi, sürekli bir ordunun var olması gerekir. Bu bakımdan askeri ihtiyaçlar da bir savaş durumu olmasa dahi sürekli hale gelmiştir.

Orta Çağ sonlarında kalıcı ihtiyaç dolayısıyla, daha önce belirli olaylara karşı toplanan istisnai vergilerden zamana bağlı vergilere geçilir. Önceleri istisnai ve olağan dışı olan vergiler, zamanın sonsuza dek yuvarlanan tekerine bağlanır: takvime.¹⁷⁵ İhtiyaçların kalıcı hale gelmesi, ihtiyaçlar dolayısıyla vergilendirme yapan kurumun da kalıcı olması demektir, yani devletin.

¹⁷⁵Kantorowicz, s.286.

BÖLÜM 2

ÖLÜMSÜZ KRALLIK, EBEDİ DEVLET

2.1 İnterregnum (Fetret)

Roma'da, ilk kez Romulus'un ölümünden sonra gerçekleştirildiği tahmin edilen bir uygulama bulunur. Meclise başkanlık edecek *magistrae*'nin olmadığı, seçilemediği, yani iktidar boşluğunun bulunduğu durumlarda, senato üyeleri beşer gün olmak kaydıyla sırayla bu görevi yerine getirirler. En yüksek mevkideki yöneticinin bulunmadığı bu duruma *interregnum*, kısa süreli de olsa iktidara gelen kimseye ise, *interrex* denmektedir.¹ Bu düzenlemenin hayata geçmesinde iki ana çekince rol oynamıştır. Birincisi, beş günlük süre ile Cumhuriyet Dönemi'nin bir yansıması olarak senato üyelerinin *interrex*'ten, *rex*'e dönüşmesinin önüne geçilmek istenmiştir.² İkincisi ise, bu başlık altında irdelenecek olan, iktidar boşluğundan kaçınma, yani düzensizlik ve kaos çekincisidir.

Roma hukuki ve dini bakış açısında, *pax deorum* (tanrıların barışı) gereğince, devletin en üstün otoritesinde boşluk olmamalıdır.³ Otorite boşluğundan kaçış, elbette sadece Roma hukuki ve dini bakış açısına özgü değildir. Esasında, yerli kabilelerinden, modern zamanlara dek; şeflerin, kralların, imparatorların, dini motiflerle süslenerek

¹Friezer, E."Interregnum and Patrum Auctoritas". *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 12, Fasc. 4 (1959), pp. 301-329, s.301.

²Friezer, a.g.e, s.310.

³Friezer, s.301.

kutsallaştırılmalarının ardında da bu dürtü yer alır. İktidar boşluğu demek; düzensizlik, bozulma, çürüme ve kaos demektir.

Afrika'da Nyoro'lar, kabile reislerini koruyan, yücelten çeşitli ritüel ve ayinler geliştirmişlerdir. Kralın ölümü, toplumun da ölümüdür onlara göre. Kral, sadece toplum düzeninden sorumlu değildir, aynı zamanda dünya düzeni de ondan sorulur. Kral, *mahano* adı verilen özel bir güce sahiptir ve bu güç sayesinde sadece kişilere değil, eşyaya da o hükmeder.⁴ Kabile reisinin bu şekilde özel güçlerle donatılmaları, yerlilerin iktidar teorilerinde sıklıkla karşılaşılabilecek bir durumdur. Bu güçler iktidarın özü ve koşulu yahut meşruluğunun kanıtı olarak takdim edilir.⁵ Yerlilerin reislerine, şeflerine veya krallarına egemenliği andıran özel güçler bahşetmelerinin ardındaki neden, yine bozulma ve düzensizliktir;

"Entropi, sosyal sistemi tehdit ederken, iktidar bir düzenleyici unsur olarak dayatır kendini, ve ölüm, kuşaklara ve kuşaklara hükmedenlere üstün gelirken iktidar, sürekliliğin teminatı olarak ortaya çıkar."⁶

Kralların ölümü ya da zayıf düşmesi ile birlikte ortaya çıkan boşluk, yani *interregnum* durumları için farklı toplumlarda farklı ritüeller, gelenekler türetildiğini görürüz. Bu, zaman zaman hayatın durması şeklinde gerçekleşir; zaman zamansa otoritenin ortadan kalkması ile sarayın ya da tüm şehrin yağmalanması şeklinde olmaktadır. İnterregnum dönemleri, toplumlar için genellikle bir tür anksiyeti haline dönüşür. Daha önce, Pavia halkının imparatorları öldüğünde sarayını yağmaladıklarından bahsedilmişti. Yağmalama, güvenlik zafiyetinden yararlanarak maddi çıkar elde etmekten çok bir tür kendini kaybetme halinin sonucudur.

Orta Çağ Avrupası'nda sıklıkla tekrar edilen bir söz vardır; "Hukuk, kralın göğ-

⁴Balandier, Georges (çev. Devrim Çetinkasap) . **Siyasal Antropoloji**. Türkiye İş Bankası Yayınları. İstanbul: 2010, s.103.

⁵Balandier, a.g.e, s.101.

⁶Balandier, s.104.

sünden fıskırır", ya da ağzından. Krallar aynı zamanda *lex animata*'dır.⁷ Kralın sözü hukuksa, kralın olmadığı fetret durumunda, hukuk askıda olacaktır. Kral hukukun kişileşmiş hali ise, onun ölümü ile toplumu bir arada tutan bağlayıcı kurallar da devre dışı kalacaktır. Bu da doğal olarak bir tür boşluğa sebep olacaktır.⁸ Bu yüzden Pavia'da, İmparator II. Henry'nin ölümünün ardından gerçekleşen yağma hareketinden sonra, onun ardılı II. Conrad, kendisinden sonra da böyle bir yıkımın ortaya çıkmasından sakınmak için halka şu şekilde seslenmiştir, "Kral öldüğünde, krallık ölmez; tıpkı bir geminin kaptanı öldüğünde geminin ortadan kalkmadığı gibi."⁹

İktidardaki yöneticinin ölümü haricinde, güçten düşmesi, yönetme yetisini yitirmesi de bir tür fetret durumuna sebep olmaktadır. İran'da 1620'de Şah'ın ciddi bir hastalığa tutulması ve belirli bir süre için görünmemesi, ordunun büyük kısmını oluşturan "kızılbaş"ların isyanını ortaya çıkarır. İsyân ancak yeni bir şahın ortaya çıkması ile son bulur.¹⁰ 1089 İngilteresi'nde I. Richard'ın ölümü ise Londralı'ların Yahudilere saldırdığı bir pogroma dönüşmüştür. Şiddet, bir ayın gibi kendini gösterir. Londra halkı, Yahudilere, Tanrı'ya adanmış birer kurbanlarmış gibi saldırmaktadır.¹¹

Interregnum dönemlerindeki yağma, şiddet olayları, yukarıdaki örnekte olduğu gibi birer ritüel niteliği taşımaktadır. Kral öldüğünde, halka adeta bu tip eylemlerde bulunma hakkı verilmiş gibidir ve de failer sapıkça da olsa bir ayinin içerisindeymiş gibi hareket etmektedirler. Esasında kaosun, bozulmanın ritüele dönüştürülmesi de iktidarın sürekliliği ile bağlantılıdır. Şiddet hareketine girişenlerden hiçbiri, belirli bir hedefe saldırma ya da şehri yakıp yıkma dışında, ölen kralın yerine geçme hedefi gütmmez. Dolayısıyla kralın ölümünden gömülmesine ya da yeni kralın tahta oturmasına kadarki süre içerisindeki ritüellerin amacı, esasında hükmetme süresini uzatmak ya da *interreg-*

⁷Kantorowicz, s.132.

⁸Bertelli, s.38.

⁹Wipo, **Gesta Chuonradi**, s.30'dan akt. Bertelli, s.45.

¹⁰Bertelli, s.41.

¹¹Roger de Wendover (1886), s.166'dan aktaran Bertelli, s.45.

numu örtmek amacı taşır.¹² Bali’de, 1847’de gözlemlenen bir kral cenazesinde, cenaze töreni bir tür isyan hareketinin tiyatral olarak sergilenmesine dönüşmüştür. Tören alanında, birinin üzerinde kralın, diğerlerinin üzerinde kralın dul eşlerinin bulunduğu ve hepsinin de tutuşturulup yakılacağı dört kule yer alır. Kralın cesedinin yakılacağı kulenin etrafında toplanan kalabalık, onun cesedinden parçalar almaya çalışır. Bu çaba, cesedin küle dönüşmesinden sonra da devam eder. Tören kulelerin tamamen yıkılmasına kadar devam eder ve törenin tamamına savaş müziği eşlik etmektedir.¹³

Kaostan kaçış, iktidar boşluğunun önüne geçme amacı taşıyan kurallar, teamüller, teoriler geliştirilmesine neden olmuştur. Örneğin yağmalama, düzensizliğin ve kaosun bir sonucuysen, *interregnum*’u örten bir çareye dönüştürülmüştür. İktidar sahibinin her an tehlikede olması, daha doğrusu iktidarın kolaylıkla el değiştirebilmesi düzensizliğe kapı aralayacaktır. Dolayısıyla, ilk olarak hükümdarın hükmetme yetkisine müdahale edilememesine yönelik kurallar üretilmelidir. Hükmetme yetkisinin Tanrı tarafından verilmesi, yahut bizatihi hükümdarın ilahi bir varlık olduğuna dair inanışların ardında da bu tip bir amaç yer almaktadır. Diğer taraftan, her hâlükârda ölebilen hükümdarın ölümünden sonra ne olacağına ilişkin düzenlemeler de yapılmalıdır. *Interregnum*’ların kaosa yol açmasında ölen veya zayıf düşen yöneticiden sonra kimin bu yetkinin sahibi olacağı konusunda belirsizlik bulunmasının da etkisi büyüktür. Bu yüzden, bir sonraki kralı belirlemeye yönelik kat’i kurallar benimsenmiştir.

Hanedan silsilesinin takip edilmesi kralın belirlenmesine ilişkin teamüllerden en yaygın olanıdır. Kral ölünce saltanat, veraset ilkeleri gereğince kesintiye uğramaksızın bir sonraki krala geçer. Saltanat boşluk kabul etmez.¹⁴ Öyle ki boşluk halinden uzak durmak için, hanedan üyelerinin kutsal kraliyet kanına sahip olduğuna dair savlar dahi üretilmiştir. Kutsal kana sahip kral ile oğlunun bir olması, halef ile selef birliği mitolojik öğelerle desteklenerek işlenmiştir. Örneğin Anka kuşu mitolojisi, Orta Çağ hu-

¹²Bertelli, s.48

¹³Geertz, C. **Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali**, s.119’dan akt. Bertelli, s.54.

¹⁴Wigny s.595’ten akt. Gözler, Kemal. **Devlet Başkanları**. Ekin Kitabevi. Bursa: 2001, s.50.

kuk düşüncesinde, miras hukuku bağlamında baba ve oğulun bir olmasına, kendi kendine mirasçı olmak bakımından örnek teşkil etmiştir.¹⁵ Çünkü anka kuşu öldüğünde küllerinden yeni bir anka kuşu doğmaktadır. Zaman zaman da soyun toplum için önem arz eden bir ataya dayandırılması söz konusu olmuştur. Kendisinin Charlemagne'nin torunu olduğunu iddia eden Fransa kralı gibi, yahut soyunu Oğuz Kağan'a dayandıran Osmanlı padişahları gibi. On üçüncü yüzyılda Pierre Dubois, Fransız hanedanının seçkinliğinden ziyade diğer tüm hanedanlardan üstün olduğunu vurgulamaktadır. Aynı dönemlerde hanedanın Charlemagne'a dayanan ve Christ tarafından bizzat taltif edilmiş bir soy olduğunu öne sürülmektedir: Aziz kralların aziz çocukları.¹⁶ İngiliz hanedanlarından Stuart'lar ise kendi soylarının, isminin "Scota" olduğu sanılan bir firavun kızından geldiğini iddia etmektedirler.¹⁷ Etkili olmuş mudur bilinmez ama fantastik bir sav olduğu kesin.

Soyu halk nezdinde saygı duyulan, kahraman olarak görülen ataya dayandırma tezleri, sonraki kralın belirlenmesi sürecinde önemli rol oynar. Söz konusu soy bağları, birer meşruiyet simgesi, hanedan silsilesinin devamını destekleyici argüman addedilmektedir. Soy bir ataya dayandırmanın meşruiyet kazandırma işlevine belki de en iyi örnek, Timur ve soyu ile Osmanlı padişahları arasındaki güç mücadelesidir. Bu mücadelede, Osmanlı padişahlarının şecerelerini ortaya koyan savlar, halk üzerinde etkili olup olmamalarından bağımsız olarak önemli birer üstünlük simgesi olarak kullanılmışlardır. Keza Osmanoğulları'nın Kayı boyundan ve Oğuz Kağan soyundan geldiklerine dair en eski eserler de bu döneme aittir. Hânedanı Oğuz Kağan soykütüğüne bağlayan iddia, esas olarak II. Murad döneminde formüle edilmiştir.¹⁸

¹⁵Kantorowicz, s.391.

¹⁶Kantorowicz, s.333.

¹⁷Bertelli, s.160.

¹⁸İnalçık, Halil. **Kuruluş: Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak**. Hayykitap. İstanbul: 2010, s.144. Yazıcızade Ali'ni Tarih-i Al-i Selçuk'unda (1436-1437) Osmanlı ailesinin Oğuz soykütüğünden oluşu şöyle açıklanır; *Pes bu delil ve erkânca padişâh-i a'zam seyyid-i selâtinü'l-Arab va'l-Acem kâyd-i cüyüşü'l-muvahhidîn kâtülü'l-kefere ve'l-müşrikîn sultan b. Sultan pâdişâhımız Murad b. Mehmed*

Hanedanın hangi üyesinin tahta geçeceği belirsiz olması da kaosu doğurabilecek bir durumdur. En yaygın benimsenen kural, kralın en büyük oğlu veya hanedanın en yaşlı üyesinin tahta geçeceği şeklindedir. Genellikle hanedan silsilesinin erkekler üzerinden sürdüğü kabul edilir. Hanedan soyunun devamı ile kral olma hakkına sahip tek kişinin kalması amaçları arasındaki ikilemde, ileride doğabilecek muhalefet hareketlerinin önüne geçme isteğinin baskın olduğu dönemlerde, tahtın varisleri arasında danışıklı savaş haline veya doğrudan kardeş katline başvurulmaktadır. Ancak başlı başına taht varisleri arasındaki savaş hali de bir tür *interregnum*'a girilmesi anlamına gelir. Osmanlı Devleti'nde Fetret Devri, taht üzerinde hak iddia eden varislerin yenişememesi dolayısıyla 1413'te Çelebi Mehmet'in tahta geçişine dek on bir yıl sürmüştür. Belki de bu durumun etkisi ile Fatih Sultan Mehmet'in Kanunname'sinde, kardeş katlinin nizam-ı alem dolayısıyla münasip olduğunu ilan edilmektedir.¹⁹ Fatih kardeş katlinin aynı zamanda bir adet-i kadime olduğunu söylemektedir. Nizam-ı alemin bozulmaması için, *zarar-ı âmm*'dan (genel zarar) *zarar-ı hâss* (özel zarar) yeğdir düsturuyla hareket edilmektedir.²⁰ Nizam-ı alem için, yani dünya düzeni için iktidar boşluğunun olmaması gerekir. Düzensizlikten, kaostan kaçış dürtüsü burada da ortaya çıkmaktadır.

Soyun devamlılığı esas olduğuna göre, yöneticinin üreyebilir olması da aranacaktır. İdrisi Bitlisî, Yavuz Sultan Selim ve kardeşlerinin mücadelesinde, Şehzade Korkut'un orduyu kontrol etmede olgunluğunun olmamasının yanı sıra, neslinin kesik olmasını da onun saltanat için yetersizliğini ortaya koymada bir argüman olarak sunar. Çünkü

Han ki eş- ref-i Âl-i 'Osmandır, padişahlığa enseb ve elyaktır, Oğuz'un kalan hanları oruğundan, belki Cengiz hanları uruğundan dahi mecmu'undan ulu asi ve ulu söğüktür, şerle dahi 'örfle dahi Türk hanları, Tatar hanları dahi kapusuna gelip selâm vermeğe ve hizmet etmeğe lâyıktır. Korkut Ata eyitdi: âhir zamanda gerü bundan sonra hanlık Kayı'ta değe, dahi kimesne ellerinden almaya, dedigü Osmanlı rahimehullâh neslidir.", İnalcık, s.118-119'dan doğrudan alıntı.

¹⁹Hassan, Ümit. **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeolojiye**. İletişim Yayınları. İstanbul:2005, s.235.

²⁰Uğur, Ahmet. **Osmanlı Siyaset-nameleri**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. İstanbul:2001, s.85.

saltanat ve mülk hep seleften halefe, babadan oğula geçmektedir ve bu silsile ilk sekiz padişahda da geçerlidir.²¹ Kral ve Beden kısmında daha ayrıntılı işlenecek, üreyebilir olma, erkeksi bir görünüme sahip olma özeliği, Orta Çağ Avrupası'nda, kralın soyundan gelen bebeklerin doğum kutlamalarından, taç giyme seremonilerine ve dahi görsel sanatlara kadar pek çok alana yansımıştır.

Hanedanın ön plana çıkarılması, giderek iktidarın kralın kişiliğinden uzaklaşıp hanedana yüklenmesi sonucunu doğurur. Yönetim ilişkilerinin kişisellikten uzaklaşması, feodal ilişkide, vassalın sadakati yerine yerleşmiş teamüllere göre vassalın soyundan gelme vasfının geçmesi dolayısıyla, esasında feodal dönemde de kendini göstermektedir.²² Monarşilerde ise kralın Kilise tarafından taç giydirilmesi törenleriyle birlikte gelen kutsanmışlığı ile kraliyet soyundan geliş niteliklerinde ikincisi daha baskın hale gelmeye başlar. Kilise ile devlet arasındaki mücadelenin bu baskın olma durumunda etkisi büyüktür. II. Frederick'in ölümünden sonra, kilise tarafından altmış yıl boyunca taç giyme törenleri askıya alınmıştır.²³ Kilise sınıfınca taç giydirilmemiş kralların meşruiyet yitimine uğramaması hanedan soyundan olma vasfı ile sağlanmıştır. Daha sonraki zamanlarda da taç giyme törenlerinin meşruiyet fonksiyonu tamamen ortadan kalkacaktır. On altıncı yüzyılın sonlarında Edward Coke'nin krallığın herhangi bir seremoniye ihtiyaç duyulmaksızın doğumla kazanılacağına ilişkin sözleri bu durumu kanıtlar niteliktedir: "Taç giydirme törenleri hakkın devri değil, yalnızca kutlama seremonisidir."²⁴

Taç giyme törenleri ile cenaze törenleri birbirine paraleldir. Hatta, Bali örneğinde olduğu gibi cenaze töreni daha önemli hale bile gelmiştir. Zaman zaman da her ikisi karışmıştır. Cenaze oğul kralın taç giyme törenidir aynı zamanda. Kralın fiziki ölümünün öneminin kalmadığı durumlarda da fetret durumu söz konusu olur. Papa II. Ju-

²¹ Bitlisî, s.98.

²² Poggi, s.48.

²³ Kantorowicz, s.324.

²⁴ Coke, Edward. **Reports**, 7th Part, vol. IV, fol. 10a, 11'den akt. Kantorowicz, s.317.

lius tarafından aforoz edilen Bologna Lordu Bentivoglio'nun sarayı, o ölmeden önce yağmalanmaya başlanmıştır. Diğer yandan, Kutsal Roma imparatoru V. Charles ve İspanya kralı II. Philip örneklerinde, kralın yaşlılıktan dolayı tahttan el çekip yönetimi oğluna bırakması durumunda, kralın cenaze töreninde yukarıda anlatılan yas ve krala duyulan saygı seremonileri belirsizdir.²⁵ Çünkü, teorik olarak kral olma hakkına sahip bu kimselerin kral olma ihtimali yoktur artık ve bir tehlike arz etmezler. Bu durum, tüm bu tören ve ritüellerin, taht üzerinde hak iddia eden kimseler arasındaki çatışma durumuna yönelik olduğunu ortaya koymaktadır.

Kilise-devlet mücadelesinde, taç giydirme seremonilerinden başka, *interrex* uygulamasına dair de çekişme olmuştur. Roma'da *interrex*'ler ancak, cumhuriyet döneminde kendisine yer bulabilmiştir. Monarşi döneminde *interrex*'e rastlanmaz.²⁶ Erken Orta Çağ monarşilerinde *interregnum*, Christ'in *interrex* oluşu ile doldurulmuştur. Papa'lar, Christ'in vekili olduklarını ileri sürerek bu şekilde *interrex* olma hakkını zaman zaman ileri sürmüşlerdir. Papa III. Innocent imparatorlukta boşluk halinde, emperyal hakları talep eder. IV. Innocent, dünyadaki gerçek lordun Christ'in vekili olduğunu öne sürmüştür. Papa VII. Gregory ise aforoz ettiği IV. Henry'ye karşı *interrex* olma hakkını ileri sürebilmiştir.²⁷ Hanedan silsilesinin ardışıklığı ile *interregnum*'ların önüne geçilerek *interrex* kurgusu da rafa kaldırılmış olur. Bir papanın *interrex* olma iddiası son kez 1528'de, Floransa'da, tahtın varisinin olmadığı bir durumda söz konusu olmuştur.²⁸

Kral olma hakkının hanedanla özdeşleştirilmesinin kişisel iktidardan uzaklaşılması sonucunu doğurduğu belirtilmişti. Öncesinde, iktidarın kralın kişiliğine ve bedenine bağlı oluşu *interregnum* dönemlerinde de kendisini göstermektedir. Bizans'ta İmparator Constantine'nin ölümü sırasında onun varisleri Konstantiniyye'den uzaktadırlar. Bi-

²⁵Bertelli, s.56-57.

²⁶Friezer, s.309.

²⁷Kantorowicz, s.334-335.

²⁸Cecil Roth, **The Last Florentina Republic**, s.76f, 82f'den akt. Kantorowicz, s.335.

zans'ın asker ve bürokratları, oğullar gelene kadar gerçekleşecek bir *interregnum*'u önlemek adına, imparatorun cesedini yüksekçe ve süslenmiş bir yerde sergilerler. Tıpkı yaşayan bir kralmış gibi ona saygı gösterisinde bulunurlar. Eusebius'un aktardığına göre tarihte ilk kez Constantine'nin hükümranlığı o öldükten sonra da devam etmiştir. Ta ki oğulları şehre gelip yeni imparator belirlenene kadar.²⁹ Kralın yaşadığı hissini uyandırmak istenmiş olabilir, yahut kralın aslında ölmediğine inanılmaktadır. Kanuni Sultan Süleyman'ın Zigetvar Seferi'nde ölümünün de hali hazırda savaşta olan ordu-dan saklandığı bilinmektedir.

812'de Konstantinapolis, Bulgarlar tarafından kuşatıldığında kalabalığın yaptığı ilk şey, imparator V. Constantine'nin lahitini kırıp onun cesedine, "Kalk ve bizi barbarlardan kurtar" diye haykırmaktır.³⁰ Benzer şekilde kralın ölmeyip aslında derin uykuya daldığına dair söylemler farklı yerlerde de vuku bulmuştur. Örneğin Sicilyalı'lar II. Frederick'in ölmediğine, aslında uyuduğuna inanmaktadırlar. İmparator yaşamının daha uzun olan kısmına geçmiştir. Halk sürekli olarak şu cümleciği tekrarlamaktadır: *Imperator vivit et non vivit* (imparator hem yaşıyor hem de yaşamıyor). Yaşamın daha uzun kısmına geçtiği inancı Charlemagne için de geçerlidir. Germen ve Franklar, nesiller boyu Charlemagne'nin yeniden dirilmesini beklemişlerdir.³¹ Kralın bedeni ile iktidar gücü arasındaki eş değerlik, beden ölümüyle birlikte iktidar boşluğu ortaya çıkacağından, kralın bedenine ölümsüzlük vasfı yüklenmesine sebep olmuştur.

Fetret korkusu başın devamlılığına, iktidarın sürekliliğine ilişkin yeni teoriler geliştirilmesine sebep olmuştur. Kralın asla ölmemesi Kantorowicz'e göre üç faktöre bağlanır: hanedanın devamlılığı, Taç'ın korporatif karakteri, kraliyet itibarının (dignitas) ölümsüzlüğü. Teoriler bu üç faktör arasında gidip gelmiş, zaman zaman da birbirlerinden ayırt edilemeyecek kadar iç içe geçmişlerdir.³² Hanedanın sürekliliği yukarıda

²⁹Eusebius of Cesarea, PG, XX:1221ff'den akt. Bertelli, s.48-49.

³⁰McCormick, **Eternal Victory:Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West**, s.137'den akt. Bertelli, s.30.

³¹Cohn, N. **The Pursuit of the Millennium**, 71ff., 113'den akt. Bertelli, s.30.

³²Kantorowicz, s.316.

işlenmişti. Taç'ın tüzel kişi benzeri bir varlığa dönüşmesi, Taç'a ait mülkler ve haklar gibi iktidarın da kral öldükten sonra Taç'da korunup yeni krala taşınabilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda kralın ölümü aslında bir devir, intikaldir. Maitland, Taç'ın tüzel karaktere sahip olmasından önce, herşeyin kralın şahsına bağlı olması dolayısıyla yaptığı işlemlerin, verdiği tüm yetkilerin ölümüyle birlikte sona erdiğini, bu yüzden bütün işlemlerin yeniden başlatılması gerektiğini aktarır.³³ Kralın *dignitas*'ı, onun şanı, şerefi, yüceliğini içerir ve o öldükten sonra da kralın isminde yaşamaya devam eder. Kral'ın ölümünden sonra gerçekleşen *de facto* interregnum döneminde kurallar, kanunlar da kralın isminde yürürlükte olacaktır.³⁴ Kral ismini, itibarını, selefinden alan halefi yaşatmaya devam eder.

İnterregnum sorunu ve yarattığı kaos hali, toplumları iktidar boşluğunu ortadan kaldıracak çareler aramaya itmiştir. Krala, kralın bedenine yapılan ithafların tamamını bu gözle değerlendirmek gerekir. Kutsallaşma ve hükümdarın yüceltilmesine ilişkin savlar, toplumun siyasal iktidarca yönetilmeye başlanmasından itibaren neredeyse tüm toplumlarda var olmuştur. Şu veya bu şekilde iktidar kutsallaşmıştır, çünkü her toplum, ölümü demek olacak kaosa dönüş korkusuna ve ebediyet arzusuna sahiptir.³⁵

2.2 Kutsal İktidar

İnterregnum yasağı toplumun düzen arayışının bir neticesidir. Bu düzen arayışının, kaostan kaçışın sağlanabilmesi, bir otoritenin varlığı ve devamlılığına hasredilmektedir. Kutsallık, hükümdarın toplumdan farklılaşmasını ve de bölünmüş topluma geçişi sağlamakla birlikte, hükümdarın yönetme yetkisinin devamı için onu destekleyen bir argüman olarak işlev görmüştür. Kral, imparator, şah, padişah yahut şef, kutsallıkla temas halinde ya da kutsallıkla iç içedir. Kral, Tanrı'nın vekilidir, gölgesidir, oğludur, hısım-akrabası ya da bizzat yakınıdır. Zaman zaman da doğrudan Tanrı'nın kendi-

³³Maitland, s.418.

³⁴Bertelli, s.49.

³⁵Balandier, s.101.

sidir. Tüm bu nitelermelerin amacı, elbette iktidar yetkisinin dokunulmazlığına, karşı konulmazlığına katkıda bulunmaktır ve bu gaye ile serpilip gelişmişlerdir.

Erken dönem Hristiyan düşüncesinde devlet, daha doğrusu, bir otoritenin altında olma durumu, insanlığa verilmiş bir ceza niteliğindedir. Cezanın kaynağı, cennetten kovulmaya sebep olan ilk günahdır. Bu görüşe göre iyiliği bilme ağacının meyvesinden yiyen Adem ve Havva'nın cezası dünyaya gönderilmektir ve onların soyları da bu cezayı çekeceklerdir. Yeryüzündeki tüm siyasi iktidarlar da bu ilk günahın sonucudur.³⁶ Aziz Paulus'un şekillendirdiği ilk dönem Hristiyan düşüncesinde, Roma yönetiminin Hristiyanlara karşı gaddarlığının da etkisiyle, devlet otoritesinin uzağında yaşama pratiği geliştirilmiştir. Hz. İsa'nın, Hristiyan cemaatinin üyelerinin kendi sorunlarını, Roma Devleti'ne götürmek yerine kendi içlerinde çözmeleri gerektiğini öğütlemesi ve yine kendisine, Roma'ya vergi verme konusunda danışanlara, "Kayser'in şeylerini Kayser'e, Tanrı'nın şeylerini Tanrı'ya veriniz." deyişi, erken dönem Hristiyanlıktaki dünyevi otorite ile ruhani otorite arasında ayrımı doğuran bu anlayışı doğrular niteliktedir. Ancak, Paulus'a göre tüm iktidarlar Tanrı'dan kaynaklanmaktadır: *omnis potestas a Deo*.³⁷ Patristik felsefenin ilk temsilcilerinden Antakyalı Thomas da Kayser'in tanrısal niteliğinin bulunmamasına karşın, yine de bu görevin ona Tanrı tarafından verildiğini, dolayısıyla itaat etmenin zorunlu olduğunu söyler.³⁸ Aziz Augustinus, Platon'un idealar ülkesine paralel şekilde Tanrı Devleti ve dünya arasında ayrıma gider. Augustinus, geçici ve çürümeye mahkum dünyadaki hükümlanlığa karşın, Tanrı Devleti'nin sonsuz olduğunu ileri sürmektedir. Gerçek adalet de ancak kurucusu ve yöneticisi Christ olan bu devlette söz konusu olabilir.³⁹ Esasen tüm insanlık, bu birliğin üyesidir; ancak insanlar Tanrı'dan uzaklaşıp kargaşaya düştükleri

³⁶Sabine; Thorson, **A History of Political Thought**, s.176'dan akt. Ağaoğulları, M. Ali; Köker, Levent. **İmparatorluktan Tanrı Devleti'ne**. İmge Kitabevi. Ankara: 2011, s.126.

³⁷Ağaoğulları; Köker (2011), s.127; s.129.

³⁸Ağaoğulları; Köker (2011), s.132.

³⁹Ağaoğulları; Köker (2011), s.148; Cassirer, Ernst. **Devlet Efsanesi**, Remzi Kitabevi. İstanbul:1984, s.115.

için dünyevi devletler ortaya çıkmıştır. İnsanın ilk günahla başlayan bu yolculuğunda dünyevi devletler, yine de düzeni (*ordo*) sağlama bakımından mutlak adalete ve Tanrı Devleti'ne ulaşma idealinde basamakları oluştururlar.⁴⁰

Başlangıçta dünyevi otoritenin, Hristiyan cemaatinin ruhani meselelerine karışmasına karşı çıkış, I. Constantine'nin Hristiyanlığı kabulü ve I. Theodusus'un da Roma'nın resmi dini ilan edişinden sonra, bu özerk durumu korumanın ötesinde, dünyevi iktidar alanında da söz sahibi olma arzusuna dönüşür.⁴¹ Kilise, kurumlaşarak dünyevi iktidar karşısında gücünü artırmaya çalışmasında, Tanrı'nın temsilcisi olmaklığını argüman olarak öne sürecektir. Buna karşın imparatorlar ve daha sonra krallar da bu bağlamda Tanrı'nın ve Christ'in temsilcisi ya da vekili olduklarını iddia edeceklerdir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, siyasi iktidarın ilahi niteliklere sahip olduğu iddiası Hristiyanlıkla ortaya çıkmış değildir. Pitagorasçı Ecphantus'a göre kral, dünyevi tapınağının (bedeni) içinde, insanlığın geri kalanı gibidir. Kral olarak üstün zanaatkârın kopyasıdır. Zanaatkâr krala biçim verirken kendi arketipini kullanmıştır.⁴² Hristiyanlıktan önce de Roma imparatorları kendilerini birer Tanrı olarak nitelemektedirler. Esasında, Roma düşüncesinden önce de pekala iktidarın tanrısallaşmasına, kutsallaşmasına rastlamak mümkündür. Belki de rastlamamak mümkün değildir.

Kralın ilahlılığı, Roma'ya Büyük İskender aracılığıyla taşınmıştır. İskender'in bu düşünceyle tanışması, Pers'lerle karşılaşması ile olsa da esas olarak Mısır düşüncesi bunda etkili olmuştur.⁴³ Eski Yunan düşüncesi, Mısır kültürlerin etkileşimi Roma'da imparatorların tanrısallaşmasına katkıda bulunmuştur. Sezarın tanrısallaşması, Roma imparator kültürünün oluşmasında temel bir adımdır. Asyatik kültürler Avrupa'ya Roma filtresinden geçerek etkide bulunmuştur. Geç Orta Çağ'da Hristiyan ruhanileri kendile-

⁴⁰Ağaoğulları; Köker (2011), s.155.

⁴¹Ağaoğulları; Köker (2011), s.131.

⁴²Goodenough, **The Political Philosophy of Hellenistic Kingship**, s.76'dan akt. Kantorowicz, s.498.

⁴³Bertelli, s.10; Yurtseven, Adem. "Neokoros Düşüncesinin Kökeni ve Gelişimi: Tanrı, Kutsal Krallık ve Yönetici İlişkisi". Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 15 - Sayı/No: 2 (2015). s.1-16,s.8.

rini dünyanın koruyucusu olan imparatorlar ve *patria potestas*'a sahip hükümet olarak tanımlayacaklardır.⁴⁴

Tinit Krallığı devrinde Mısır'da iktidarın teokratik karakteri Kralların kendilerini ilah olarak tanıtmaları ile vuku bulur. Krallar Tanrı Horus'u temsil etmektedirler. Daha sonra Orta Çağ Hristiyan Krallıkları'nda karşılaşılabilecek ritüellere benzer şekilde, Mısır krallarının hükümdarlığa geliş törenlerinde de kutsal yağla meshetme uygulaması görülür.⁴⁵ Eski İmparatorluk (Memphis) döneminde de bu temsil ilişkisi devam eder. İnsan şeklindeki İlah öldükten sonra da göklerde yaşamaya devam edecektir.⁴⁶

Arkeolojik bulgular kutsal bir kralca yönetilen devlet düşüncesinin yayıldığı en eski merkezin Mezopotamya olduğunu göstermektedir.⁴⁷ Sümer kralı Gılgamış da bir Tanrı Kral olarak "kutsal" unvanı ile şereflenmiştir ve Sümer kaynaklarında "Kutsal Gılgamış" olarak geçmektedir.⁴⁸ Sümerlerde mitolojik Etana hikayesi de krallığın tanrısal kaynağına işaret etmektedir. Tufandan sonra Etana, bir kartalın üzerinde göğe uçarak Tanrı Anu'nun huzuruna varır. İnsanlar büyük tufandan sonraki kaostan, gökteki tanrıların, krallık sembollerini Etana'ya vererek onu dünyadaki kral ilan etmeleri ile kurtulurlar. Böylece gökteki krallık yere indirilmiş olur.⁴⁹ Mezopotamya'da krallık yetkisini Tanrı'dan almak yerine doğrudan Tanrı sayılan ilk kral, Akkad uygarlığından Naram-Sin olmuştur. Naram-Sin'in, Mezopotamya ikonografisinde yalnızca tanrılar için kullanılan boynuzlu başlıkla betimlendiği bir stel bulunmuştur. Stel üzerinde ise, "dört ordu birliğinin kralı, yeryüzünün tanrısı" ibaresi yer almaktadır.⁵⁰

Asur Krallığı'nda, kralın tanrı-kral olmasından çok, insanlar ile tanrılar arasında

⁴⁴Kern, F. **Kingship and Law in the Middle Ages**, s.7'den akt. Bertelli, s.11.

⁴⁵Okandan, Recai Galip, "İlk Zamanlarda Yakın Şarkın Muhtelif Topluluklarında Devlet". İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası Cilt: 11 Sayı:1-2 (1945). s.154-196, s.160.

⁴⁶Okandan, s.161.

⁴⁷Campbell, Joseph (çev. Kudret Emiroğlu). **Doğu Mitolojisi**. İmge Kitabevi. Ankara:2003, s.54.

⁴⁸Campbell, Joseph (çev. Kudret Emiroğlu). **Batı Mitolojisi**, İmge Kitabevi. Ankara: 1995, s.77-78.

⁴⁹Campbell (2003), s. 132-138; Yurtseven, s.3.

⁵⁰Cooper, 2008, s. 261-262; Nissen, 2004, s. 199'dan akt. Yurtseven, s.4-5.

aracı rolü üstlendiği görülür. Asur ve Babil kralları, tanrıların hizmetkarı ve rahip-kraldırlar.⁵¹ Rahip-kral motifine Mısır uygarlığında da rastlanır. Firavun, Tanrı'yı temsil eder ve aynı zamanda kurbanlar, adaklar sunarak Tanrı ile insanlar arasında aracılık rolünü üstlenen de odur.⁵² Çin'de ve Uzak Doğu'da, Orta Asya'da atalar kültü, Tanrı ile insanlar arasında iletişim kuran hükümdar anlayışının var olmasında etkili olmuştur. Çin'de imparator, Göğün Oğlu olarak, Tanrı (Shang Ti, T'ien) ile insanlar arasında aracılık etmeye en uygun kimsedir. Ancak imparator sayesinde, tanrılara sunulan kurbanlar ve dualar, tanrılara ulaşacaktır.⁵³

Büyük İskender'in, tanrı-kral kültürünü, Pers ve Mısır kültürlerinin etkisiyle Helen uygarlığına, Anadolu'ya ve oradan Avrupa'ya taşıdığından bahsedilmişti. Ancak, bu anlayışın kabul görmesinin altında Eski Yunan ve Helen uygarlıklarında var olan kahraman kültürünün etkisi büyüktür. Antik Yunan'daki Herkül gibi yarı tanrı yarı insan figürlerin varlığı, siyasi alanda krallara, kent yönetimlerine böyle bir nitelik yüklenilmiş olmasa dahi, bu düşüncenin yerleşmesi için elverişli ortamın bulunduğunu gösterir. Yunan uygarlığında, savaşlarda başarılar elde eden, halk gözünde kahramanlaşmış kimselere ölümlerinden sonra da saygı gösterilmesini içeren kahramanlık kültürü, kahramanlara yüklenen tanrısal vasıflarla birlikte, onların tanrıların yanında birer tanrıya dönüştüğü inancını da bünyesinde taşır. Drakon Yasaları'nda (M.Ö. 620) kahramanlara *nomois patriois* olarak tapınması gerektiğine dair uyarılar bulunur.⁵⁴ Ölümünden sonra tanrılara karışan kahraman yerine yaşayan kahramanın tanrısallaşması, tanrı-kral anlayışının yerleşmesini doğurur. İskender'den önce de tanrı-kral kültürünün var olduğuna dair en büyük kanıt, babası II. Philip'in de kendini tanrılar arasında görmesi olmalıdır. Kral Philip, kızının düğün seremonilerinde, tahtını Aigai tiyatrosuna yerleştirir ve buraya taşınan on iki Tanrı heykelinin yanına on üçüncü olarak da kendisinininkini

⁵¹Dhavamony, Mariasusai (çev. Fuat Aydın). "Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları". Usül İslam Araştırmaları Sayı:6 (Temmuz-Aralık 2006). s.145-162, s.154.

⁵²Dhavamony, a.g.e, s.154.

⁵³Dhavamony, s.155.

⁵⁴Downie, s. 21-26'dan akt. Yurtseven, s.11.

getirtir.⁵⁵

Roma'da ise, özellikle imparator Augustus döneminden itibaren, hiçbir zaman yıkılmayacak "Sonsuz Roma" fikri, ülkenin hali hazırda tanrılarca yönetildiği fikri ile desteklenmeye çalışılmaktadır. Doğu mistisizminin etkisiyle kendilerini Tanrı'nın temsilcisi ilan eden Roma imparatorları, daha sonra eski pagan inanışlarındaki *numen* ve *genius* kavramları ile kendilerini tapınımın öznesi haline getirirler.⁵⁶ Augustus ise, kendi sarayını eski Tanrı-Kral'larınki gibi devletin temel tapınağı haline getirir.⁵⁷ Roma kültüründe *numen*, *deus* kavramı gibi doğrudan tanrı kelimesini karşılamamakla beraber kutsal bir anlamı içermektedir. Tam karşılığı olmayan bu kavram, farklı kültürlerde yer alan eşdeğer kavramlarla birlikte değerlendirildiğinde, büyüsel güçleri taşıyan içkin bir gücü anlatır.⁵⁸ Antik çağlarda, Tanrı'lara kurbanlar sunulması normal bir durumdur. Roma'da ise imparatorlar hem kurban sunmakta, hem de kabul etmektedir. İmparator Caligula, rahiplerle birlikte kendi *numen*'inin huzuruna varıp tapınağa kendisiyle aynı kıyafetleri giymiş altından bir heykelini koyar.⁵⁹

Roma'da Hristiyanlığın kabulü ile birlikte tanrı-imparator kültü son bulur. Roma'nın cumhuriyet periyodunda kral, "*rex sacrorum*" yani, kutsanmış kralken; imparatorluk dönemi ile birlikte Augustus, "*pontifex maximus*" haline gelmiştir. Hem ülkesinin hem de dininin başı olmuştur. Hristiyanlığın kabulünden itibaren imparator, "*Christomimes*" olarak yeni rahipçe karaktere bürünür.⁶⁰ İmparator artık tek Tanrı'nın temsilciliğine soyunacaktır. Monoteizm'in hakim oluşu ile, kral ve imparatorların, doğrudan Tanrı olarak görülmelerinden ziyade, Tanrı tarafından seçilmişlik niteliklerine vurgu yapılır. Tanrı olmak yerine, Tanrı'nın vekili, temsilcisi, yansıması haline gelir kral. Bir bakıma, Tanrı olarak kendi ilkesini kendinde bulmak yerine esas aşkın güç olan

⁵⁵Diodorus, xvi,92,5'den akt. Kantorowicz, s.501.

⁵⁶Ağaoğulları; Köker (2011), s.76; Kantorowicz, s.502.

⁵⁷Campbell (1995), s.277.

⁵⁸Campbell (1995), s.267-268.

⁵⁹Suetonius, **Caligula**, 22,3'den akt. Kantorowicz, s.501.

⁶⁰Bertelli, s.16.

Tanrı'ya dayandırır meşruiyetini.

Kilise tarihçiliğinin kurucusu sayılan Caesarealı Eusebius, *De laudibus Constantini*'sinde, monarkın dünyadaki Christ olduğunu yazmaktadır.⁶¹ Eusebius, Helen ve Roma uygarlıkların mirası kutsal monark düşüncesini Hristiyanlığa uyarlar. Tanrı'nın tek olduğu gibi, imparatorun da tek olması gerekir. Pagan imparatorlar, kendilerini tanrı olarak nitelendirirken, Eusebius bunun yerine, Hristiyan imparatorun Tanrı olmayıp, iktidarı Tanrı'dan kaynaklanan ve Tanrı tarafından görevlendirilmiş özel bir kişi olduğunu kabul eder. İmparator, Tanrı'nın Kelamı (Logos) ile yönlendirilen, gökteki tanrısal düzenin dünyadaki *mimesis*'i, yansımasıdır.⁶² Krallık yetkisinin Tanrı'dan geldiğine ilişkin teori, Hristiyan teolojisi ile harmanlanarak, imparator yahut kralın, Hz. İsa'nın bir tür reenkarnasyonuna ya da Tanrı'nın vekiline dönüştüğü bir hale bürünmüştür.⁶³ Roma'nın çöküşünün ardından, Batı'da kilisenin özerk kurumlaşması ve kendi iktidar alanını oluşturması, Eusebius'un imparatorun kiliseye karşı mutlak üstünlüğünü doğuracak görüşlerinin benimsenmesine engel olmuştur. Ancak, Doğu Roma'da tam tersi olarak, ruhani otorite ile dünyevi otorite birbirinden uzak sayılmaz. Daha ileriki dönemlerde gerçekleşecek Doğu ve Batı Kiliseleri ayrışmasını da göz önüne aldığımızda Eusebius'un Doğu Kilisesi üzerinde etkili olduğu söylenebilir.⁶⁴

Bizans imparatorunun, doğrudan Tanrı'nın vekili addedilmesinden başka Bizans'ta geçerli bir imparator kültü daha bulunur; *sol invictus* (yenilmez güneş), imparatorun güneşle özdeşleştirilmesi. İmparatorun halkın karşısına çıkması, bu kültü işleyen bir tür seremoniye dönüştürülmüştür. İmparator, *prokypsis* denilen bir platformda, altın yaldızlı perdelerin ve kumaşların ardında halkını selamlamak üzere beklemektedir. Halk, askerler, ruhaniler, imparatorun memurları *prokypsis*'in önünde, heyecanla majestelerinin üzerlerine doğmasını beklerler. Perdelerin açılması ve imparatorun görünür hale

⁶¹Eusebio di Cesarea. **Vita Constantini**. PG, XX'den akt. Bertelli, s.11.

⁶²Ağaoğulları; Köker (2011), s.136.

⁶³Bertelli, s.21.

⁶⁴Ağaoğulları; Köker (2011), s.137.

gelmesi, güneşin doğuşu ile özdeşleştirilmiştir.⁶⁵ Bu, aslında Bizans'tan önce de var olan, pagan Roma'da, Eski Mısır'da ya da Afrika yerlilerinde de karşımıza çıkabilen bir metafordur. Kuzey Afrika'da Moundang kralı, aynı zamanda mikro-kozmos olan sarayında, eşlerinin çevresinde dolaşırken güneşin hareketini tekrarlamaktadır.⁶⁶ Aynı şekilde Malili Dogonlar'da kutsal kral, sarayında güneşin hareketlerine paralel biçimde yer değiştirir. Şafakta yüzü doğuya, gün batarken de batıya dönük olmalıdır.⁶⁷ Eski Mısır'da beşinci hanedan döneminde, aynı zamanda "iyi tanrı" olarak anılan firavun, Güneş Tanrısı Ra adına inşa edilen tapınakların önünde, bir kul olarak değil, Güneş Tanrı'sının oğlu olarak tapınmaktadır.⁶⁸ Zaman zaman da kralın gece yatıp sabah kalkması güneşin doğuş ve batışı ile irtibatlandırılır. Hristiyanlıkta ise, Yeşaya 60:2 ayetinde geçen, "Dünyayı karanlık, halkları koyu karanlık örtüyor; Oysa RAB senin üzerine doğacak, Yüceliği üzerinde görünecek" ifadeleri, *sol invictus* kültürüne uygun gözükmektedir. Dolayısıyla Christ ile güneş paralelliği (*Christos-Helios*) kurulması Hristiyan teolojisinde de zor olmamıştır.⁶⁹

Siyasi iktidarın kutsallığı, çoğu zaman, kutsal önderin doğa üstü güçlere sahip oluşu ile taçlandırılır. Afrikalı Alur'larda şefin, ata kültürünün yansıması olarak, geçmiş atalarla ve tanrılarla irtibat halinde olduğu kabul edilirken, şef bu yetilere ve yönetme kapasitesine sahip oluşunu, yağmur yağdırmak gibi doğa üzerinde bıraktığı etkilerle kanıtlar.⁷⁰ Melanezya'da ise Yeni Kaledonyalı şef, toprağın verimiyle, hasatla doğrudan ilişkili görülür. Kozmik bir sorumluluğa sahip şefin, doğanın yenilenmesine katkıda bulunduğu kabul görür.⁷¹ Aracılık ya da arabuluculuk rolü, kabilelerin tapınç kültüründe yahut atalar kültüründe kendini belirginleştirir. Şefler, genellikle böylesine bir iletişimi

⁶⁵Kantorowicz, "Oriens Augusti: Lever du Roi", s.159'dan akt. s.Bertelli, s.143-145.

⁶⁶Balandier, Georges. **Le détourné**, s.40'tan akt. Akal, s.194.

⁶⁷Akal, s.194-195.

⁶⁸Campbell (2003), s.66.

⁶⁹Bertelli, s.139.

⁷⁰Balandier, s.104.

⁷¹Balandier, s.111.

kurabilme ayrıcalığına sahip kimseler olarak görülürler. Bu noktada kutsallaşmanın, dinsel önder ile siyasi önderin aynı kişi olduğu zamanların kalıntısı olduğu öne sürülebilir. Orta Asya şamanizminde, şaman anlamındaki *kam* ile siyasi iktidar *kaan*, *khan*, *hakan* arasında paralellik bulunur. Atalarla ya da ruhlarla iletişime geçen şamandan, Tanrı tarafından görevlendirilmiş Kaan'a geçiş, kutsallaşmanın geçirdiği süreç konusunda fikir vermektedir. Ümit Hassan'a göre, hakanın gelişim süreci dört aşamada gerçekleşmiştir. İlk olarak saf örgütsellik döneminde *khan*, *kam*'dan başkası değil. İkinci aşamada örgütten yönetime geçişte *kam*, siyasi ve dini anlamda ikili karaktere sahip olarak toplumdan sivrilir. Yönetimden siyasete ve daha sonra siyasetten devlete geçiş dönemlerinde, hakana dönüşüm gerçekleşmiş, ancak kutsallık vasıfları yine de taşınmaya devam etmiştir.⁷² Kutsallaşmanın ilk evresinde önder, toplum üzerinde tahküm kurmaktan çok, kendisine dayatılan bir takım sembolik eylemlerde bulunmaktadır.⁷³ Kutsallığın, iktidarın meşruluğuna ve itaatin öznesine dışsal bir kaynak işlevi gördüğü düşünülürse, ilk kralların da yalnızca dini bir takım görevleri, yükümlülükleri olan kimseler olduğu sonucuna rahatlıkla varılabilir. Keza Afrika'da, kutsal addedilen bir kralın çoğunlukla yağmur yağdırma işlevinden başka bir dayanağı olmadığı saptanmıştır.⁷⁴

Hristiyan teolojisinde aracılık rolü Kilise tarafından üstlenilir. Ancak, kralların da bu role ortak olduğu görülür. Kral dünya ve cennet arasında bir "aracı" olarak yorumlanmıştır. Kristolojik dil ile kral bir *typus Christi*'dir. Bu daha sonra iki farklı ifadeye dönüşür, Christ'in imgesi ve Christ'in vekili (*vicar*). Bunlardan ilki onun varlığını, oluşunu; ikincisi ise yönetsel fonksiyonunu, yani onun yapıp ettiklerini, işlevini karşılar.⁷⁵ Christ'in, yani Lord'un görüntüsünde ya da isminde yaşama hali... Charlemagne Roma'ya girerken Papa I. Adrian da ona eşlik eder. Onu karşılayanların ağız-

⁷²Hassan, Ümit. **Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler**. Alan Yayınları. İstanbul:2000, s.177-178.

⁷³Akal, s.195.

⁷⁴Akal, s.197.

⁷⁵Kantorowicz, s.89.

larından bir slogan yükselir; *Benedictus qui venis in nomine Domine*, Lord'un ismiyle geldin, Lord'un isminde gelen sana şükürler olsun. Benzer bir karşılama, yine Roma'da, bu kez Papa III. Alexander 'e karşı yapılır. Bu defa da ilahiler eşlik eder kutlama törenine ve tüm insanların gözleri, Jesus Christ'i görmüş gibi açılmıştır.⁷⁶ Zafer alaylarında, şehre girişlerde, imparatorun beyaz kıyafet giymesi ve seremoni esnasındaki davranışlar, bunun aslında imparatorun arınma ayini olduğunu gösterir. Bunu daha sonraları papa ile de bağdaştırabiliriz.⁷⁷ Beyaz, masumiyeti ve günahsızlığı sembolize eder.

Zafer alaylarındaki ritüeller, halkın krala tapınırcasına bir coşku içerisinde olması, herkesin sanki bir ayine katılmışçasına özel kıyafetler giymesi, eski yağma ve şiddet geleneklerinin yansıması gösterilerin yapılması, kralın seremoni içerisindeki davranışları, kralın toplum üzerindeki niteliktedirler. Seremoniler fazlasıyla dini ritüellerle sarmalanmışlardır. Aslında zafer alayları, bir nevi Hz. İsa'nın Kudüs'e girişinin canlandırılmasıdır. Milan'da, Reggio Emilia'da, Borso d'Este şehre girdikten sonra, katedraldeki Aşşai Rabbani ayinine katılır. Ayin sona erdiğinde lord, onun için konulmuş bir onur koltuğuna oturur. Eğer başına bir taç yerleştirilirse, bu herkesin onu majeste olarak kabul ettiği anlamına gelecektir.⁷⁸

Kralların ayinlere katılma, ayinleri yönetme ya da ayinler esnasında ruhban sınıfı ile adeta görev paylaşımında bulunuyor olması, siyasi iktidarın kutsallığının bir başka boyutunu oluşturur. Bizans'ta imparator ayinlerde vaaz verebilmektedir. İmparatorun bir başka imtiyazı ise, Aşai Rabbani ayininde, ekmek ve şarabı papaz yerine kendi elleriyle alabilmesidir. Ayrıca Teslis'i sembolize eden üç mumlu şamdan ile (*trikir*) cemaati piskoposlar gibi takdis edebilmekte, ikonları ve halkı tütsüleyebilmektedir.⁷⁹ İmparatorun papazlar gibi davranabilmesi, Roma'nın çöküşünün ardından Batı'da güçlü

⁷⁶*Liber Pontificalis*, I:497; II:446'dan akt.Bertelli, s.70.

⁷⁷Bertelli, s.80.

⁷⁸Bertelli, s.81.

⁷⁹Geanakoplos, Deno J. (çev. Mustafa Alican). "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek". Tarih Okulu Sayı:9 (Ocak-Nisan 2011). s.169-198, s.185.

merkezi otoritenin bulunmayışı dolayısıyla ruhban sınıfının kutsal vasıfları tekellerine almasına karşın Bizans'ta tam tersi olarak kutsal vasıfları kişiliğinde toplamasının⁸⁰ bir sonucu addedilebilir.

Gel gelelim, Bizans İmparatorluğu'ndaki durumun tersine ruhani otoriteyi kendi elinde tutmak isteyen bir Kilise'nin varlığına rağmen, Batı'da da kralların rahiplik karakterine sahip olduğuna, hatta doğrudan Hz. İsa ile özdeşleştirildiğine ve cennet ve dünya arasında aracılık rolünü üstlendiğine dair örnekler bulabiliriz. III. Otto'nun Aachen İncili'ndeki minyatürü bu şekilde bir aracılık rolünün yansımasıdır.* Minyatürde Otto, tam da *typus Christi*'ye uygun bir biçimde, *volto santo*'yu* andırır şekilde tacı ile birlikte bir tahtın üzerinde oturur şekilde resmedilmiştir. Minyatürün en üst kısmında, yukarıdan kralın tacına uzanan bir el görülür. Bu, cennetten uzanan Tanrı'nın elidir. Otto, minyatürün alt kısmındaki asker ve rahip figürlerinin üzerinde ve İncil'in Apocalypse bölümünde geçen dört yaratığın ortasında, Tanrı'nın eli ile diğerlerinin arasında resmedilmiştir. Bu yaratıkların tutmuş olduğu bir örtü ile Kral'ın yarısı cennette, yarısı ise dünyada kalmaktadır.⁸³ Bu minyatür, onuncu yüzyıl Hristiyan Batı'sının krala bakış açısını yansıtır. Aracılık rolü, ve Kral'ın kutsallığı Hristiyan teolojisine bezemiş bir şekilde sunulur.

Kral her hâlükârda toplumdan dikey olarak ayrılmıştır. Böylesine bir konuşlanma, siyasi iktidarın ortaya çıkışı ile çakışmaktadır. Burada bizim açımızdan dikkat edilmesi gereken nokta ise kralın bu ayrışmayı ve kopuşu sağlamasında kullanılan kutsal argümanlardır. Pek çok kültürde kralın oturduğu koltuğun ya da yemek yediği masanın dahi kutsal addedilmesi söz konusudur. Kral tek başına yemek yer, ancak taç giyme töreni ya da başka özel bir seremonide veya bayram gibi özel günlerde kraliçe

⁸⁰Ağaoğulları; Köker (2011), s.164.

*Kantorowicz, Kral'ın İki Bedeni'ndeki "İsa Merkezli Krallık" bölümünün alt başlıklarından birini bu minyatürün tetkikine ayırmıştır. Bkz. Kantorowicz, s.61-77.

*Üzerinde, kraliyet tacı giymiş halde duran İsa figürü bulunan haç.

⁸³Kantorowicz, s.56-64.

ona eşlik edebilir.⁸⁴ Yemek seremonileri, kralın diğer insanlardan üstün oluşunu ima eder niteliktedirler. Böylesine bir örneği, Fatih dönemi Osmanlı Devleti'nde bulabiliriz. Fatih'in ünlü kanunnamesinde, padişahın yemeğini tek başına yiyeceğine ilişkin düzenleme bulunur.⁸⁵ Kralın veya padişahın sofrası kutsanmış, kutsal bir mekan addedilir. Yine kutsallığın yansıması olarak karşılama törenlerinde, zafer alaylarında, papayı ya da kralı taşıyan askerler, onu karşılayan halk; onun taşındığı sandalye, tahtın bulunduğu platformu (*baldacchino*) vs. parçalayıp paylaşırlar. Her bir parça, örtüden alınan bir ip parçası ya da koltuktan koparılan bir kıymık taneciği, onlar için tıpkı birer kutsal emanet gibidir.⁸⁶ Bu noktada krala, majesteye dair bir eşya parçasına sahip olmak ile, lordun ölümü ile birlikte ortaya çıkan yağma ortamının birbirinden farklı olduğuna değinmek gerekir. İlkinde, yüce bir varlığın dokunduğu, kullandığı bir objeye sahip olmak söz konusu. Oysaki kralın ölümü o topluluğun kimliğini kaybetmesini, toplumsal bir bunalıma işaret etmektedir.⁸⁷

İslam dünyasında her ne kadar halifenin mücadele ettiği dünyevi bir otorite olmasa da, belki de Bizans'la olan mücadele veya iç çatışmalar sebebiyle, halifenin de kendini Tanrı'nın vekili ilan etmesi söz konusu olmuştur. İlk İslam halifeleri, kendilerini diğer müslümanlardan kutsi bir takım niteliklerle ayırmamışlar ve peygamberin halifesi olduklarını belirtmişlerdir. Fakat daha sonraki dönemlerde, Emevi halifesi Abdu'l-Melik'ten (685-705) itibaren halifelerin zaman zaman, Allah'ın halifesi anlamında "*halifetullah*" sıfatını kullandıkları görülür.⁸⁸ Daha sonra gelen bazı halife-

⁸⁴Bertelli, s.193.

⁸⁵"*Cenab-ı şerifim ile kimesne ta'am yemek kanunum değildir. Meğer ki ehl-i iyalden ola. Ecdadı izamım vüzerasıyle yerler imiş. Ben ref' etmişümdür (yok hükmünde saymışımdır, kaldırmışımdır).*" Sultanın yemeğini tek başına yiyeceği adeta bir anayasal hükümdür. Hassan, Ümit. **Osmanlı:Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye**. İletişim Yayınları. İstanbul: 2005, s.234.

⁸⁶Bertelli, s.99.

⁸⁷Bertelli, s.103.

⁸⁸Lewis, Bernard. **İslamın Siyasal Söylemi**(1992), s.56-57'den akt. İnan, Ahmet. "2/Bakara 258. Ayetin Kralların Tanrısal Hakkı Teorisi Çerçevesinde Bir Yorumu". Dini Araştırmalar Cilt:6 Sayı:18. s.103-118, s.107.

ler ise, "*zillullah-i fil arz*"(Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) unvanını kullanmışlardır.⁸⁹ Allah'ın eşi ve benzerinin bulunmayışı, halifenin siyasi gücüne ortak olunamayacağı şeklinde politik bir söyleme aktarılmıştır. Allah'a şirk koşmanın yasak oluşuna benzer şekilde halife veya imam hakkında da otorite paylaşımının her türlü yasaklanır.⁹⁰ Şii imamet görüşünde ise imamlar, halifeler gibi hem dini hem de siyasi yetkiye mazhar olmanın yanında, peygamberlerin de sahip olduğu bir takım vasıflara sahiptirler. Buna göre peygamberlerin sahip olduğu nitelikler: nübüvvet(*nebi*), velayet(*veli*) ve risalettir(*resul*). Şii inancında imamlar, veli özelliğine sahiptirler.⁹¹ Masum, yani Allah tarafından günah işlemekten alıkonulmuş imamlar, Allah tarafından seçilmiş kişilerdir. Her devirde bir *huccet* (Allah'ın insanlar için delili, kanıtı, emini.) bulunmalıdır.⁹² Söz konusu görüş, on iki imam şiiğinde, on ikinci imamın, yani Muhammed Mehdi'nin kaybolmasının ardından daha farklı bir boyuta taşınır. Gaybet dönemi denen bu dönemde kayıp imamın yetkilerinin kullanımı, o tekrar zuhur edene dek, zaruret dolayısıyla, kutsal niteliklere sahip olmayan vekiller aracılığıyla sürdürülecektir.⁹³ İlk başlarda, vekillerin yetkilerinin çok kısıtlı olduğu kabul görürken, daha sonraki dönemlerde, vekillerin (*velayet-i amm*, *naib-i amm*) tüm siyasi alana hakim oldukları kabul görmüştür.⁹⁴

Kilise'nin kurumlaşıp özerk bir yönetim halinde, siyasi alanda tahakküm kurma amacı ile dünyevi siyasi iktidarın kutsallıkla bezenmesi arasında doğrudan bağlantı bulunur. Ruhani otoriteyi elinde bulunduran Kilise'ye karşı dünyevi otoritenin de kutsallığa başvurması kaçınılmazdır. Kilise'nin taç giydirme, kutsal yağ meshetme yo-

⁸⁹İnan, s.107.

⁹⁰Ay, Mahmut. "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması". Kalam Araştırmaları Sayı: 6/2 (2008). s.47-68, s.54.

⁹¹Corbin, Henry (çev. Hüseyin Hatemi). **İslam Felsefesi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne** Cilt:1. İletişim Yayınları. İstanbul: 2010, s.99.

⁹²Corbin, a.g.e, s.93.

⁹³Demir, Ahmet İshak, "İmamiye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci". E-makâlât Mezhep Araştırmaları, Sayı: 2/1 (Bahar 2009), s. 43-75, s.46.

⁹⁴Demir, a.g.e, s.58.

luyla kutsanma pratikleri iktidarı kutsallaştırırken, bunun da ancak Kilise eliyle olabilmesi, Kilise'nin bu imtiyazı kendi güç alanını genişletmek yolunda kullanmasına yol açmıştır. Aquinolu Thomas, iktidarın Tanrı'dan geldiğini kabul etmekle birlikte, ruhani ve dünyevi iktidarın birbirinden ayrı olması gerektiğini, dünyevi olanın devlete, ruhani olanın ise Kilise'ye bırakılması gerektiğini savunur. Oysaki Kilise *plenitudo potestas** ilkesi ile tüm iktidarı bünyesinde toplamaya niyetlidir.⁹⁶ Yine de Paulus'un "direnenler lanetlenenlerdir" deyişiyle pekiştirilmiş her türlü iktidara mutlak itaat anlayışı on birinci yüzyıla kadar geçerliliğini büyük ölçüde korumuştur.⁹⁷ On üçüncü yüzyılın başlarında iktidar çekişmesinin yansıması olarak Papa III. İnnocent(1198-1216), piskoposun kutsanması ile prensin kutsanması arasında bir karşılaştırma yapar. Piskopos Christ'in temsilcisi olduğu için "*chrism*" denilen kutsal suyun başına sürülmesi ile, prens ise daha az kutsal bir yağın kollarına ve omzuna sürülmesiyle kutsanmaktadır. Prens de bu mücadele esnasında Christ benzeri karakterini yitirmiş gözükmektedir. Gerçi yine de Roma dışında, Fransa'da, İngiltere'de Papa İnnocent'in öngördüğü kutsanma yöntemleri yerine geleneksel yöntemler uygulanmaya devam etmiştir.⁹⁸ Dünyevi otorite, kutsallığını devam ettirse de, Kilise'nin muhalefeti bu niteliğinin aşınmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla kralların ya Kilise'ye ihtiyaç duymaksızın, kutsal yağ sürülmesizin ilahi olduklarını kanıtlamaları ya da daha farklı bir kaynaktan meşruiyetlerini desteklemeleri gerekecektir. Bu noktada hukuk dili, hanedan mistisizmi gibi dayanaklara başvurulmaya başlanacaktır.

On birinci yüzyılda, Atama Uyuşmazlığı ile Kilise-Devlet mücadelesi ayyuka çıkarırken, Haçlı Seferleri ile de Kilise'nin siyasi alandaki gücü tamamen görünür hale gelir. Bu dönemin kralları da kilise karşısında iktidARLARINI meşrulaştırmak adına, hu-

*Kilise'nin iktidarın ilkesi, kaynağı *auctoritas* ile gücün kullanım ilkesi *potestas*'ı birleştirerek, tüm iktidARLARINI kendinde toplama iddiası.

⁹⁶Ağaoğulları, Mehmet Ali; Köker, Levent. **Tanrı Devleti'nden Kral Devlete**. İmge Kitabevi. Ankara: 2013, s.12.

⁹⁷Ağaoğulları; Köker (2011), s.198.

⁹⁸Kantorowicz, s.319-321.

kuk diline başvurmaya başlarlar; ancak yine de dini ve mistik birtakım argümanlara başvurmaya devam edeceklerdir. On ikinci yüzyılda Roma Hukuku'nun tekrardan canlanışının temel sebebi de dünyevi üstünlüğün hukuki arka planını kurgulama amacıdır.⁹⁹ Yukarıda bahsedildiği gibi, hukukun gündeme gelişi, kutsallıkla ilişkinin askıya alınması sonucunu doğurmaz. Kutsanma pratiklerinin yanı sıra, örneğin Bizans'taki *sol invictus* kültü, 11. yüzyılda, Sicilya'da kendine yer bulabilmiştir. Kral II. William'a yazılan bir methiyede onun *Anàsperos forfòros* (asla sönmeyen ışığın taşıyıcısı) olduğundan bahsedilir. II. Frederick içinse *sol novus est ortus* (yükselen yeni güneş) tabiri kullanılmıştır. Dante'nin papalık ve imparatorlukları iki güneş olarak karşılaştırdığını da biliyoruz.¹⁰⁰ Dolayısıyla kutsallığın, mistisizmin tamamen terk edildiğini söylemek mümkün değildir. Daha sonraki dönemlerde, modern zamanlarda dahi.

Siyasi iktidarın kutsallığına dair örnekler, esasında bizatihi kutsanmanın sebeplerini göz önüne sermektedir. Krallığın ilahileşmesi, baba figürü gibi krallık konseptleri, mutlak gücün bir kişi tarafından kullanılmasını uyruklar için kabul edilebilir kılmaktadır.¹⁰¹ Lideri toplum ve cennet arasında aracı olarak görmek, tarih boyunca dünyanın her yerinde karşılaşılabilecek yaygın bir inanış olmuştur. Bu liderin ruhani ya da savaşçı karaktere sahip olması durumu değiştirmez. Hocart, bu iki statünün aynı ağacın dalları olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰² İktidarın kutsallığı, teolojik yorumlarla, mitlerle birlikte işlenir, dokunur. Malinowski, mitleri "toplumsal bir yasa", "iktidar, imtiyaz ve mülk" sahipleri tarafından kullanılan birer araç olarak niteler. Mitler, mevcut düzeni açıklayıp, hakça kurulmuş bir sistem gibi takdim ederek, ona ahlaki bir temel verip meşrulaştırırlar.¹⁰³ Meşruluk ile süreklilik bağlantısı sonraki bölümlerde daha fazla işlenecek; fakat şu belirtmeli ki zamana ilişkin bakışın irdelendiği kısımda da görüldüğü gibi, sonsuzluk ve süreklilik birbirine karışan kavramlar olmuştur ve ölümlü kral-

⁹⁹Ağaoğulları; Köker (2013), s.15.

¹⁰⁰Dante, **Purgatorio**, XVI:106-8'den akt. Bertelli, s.145.

¹⁰¹Bertelli, s.11.

¹⁰²Hocart, A. M., **Kingship**'ten akt. Bertelli, s.10.

¹⁰³Malinowski, B., **The Foundations of Faith and Morals**'den akt. Balandier, s.117.

ların iktidarlarını sürekli kılmasının yolu da bu sonsuzluktan kendilerine paye çıkarmaları, yahut toplumun onlara böylesine bir payı dayatmaları ile mümkün olabilmiştir.

Ne kadar kutsallaşırsa kutsallaşsın, ne kadar tanrıya yakın yahut tanrı vasıflarına sahip olursa olsun, doğayı etkilemeye, yağmur yağdırmaya, hastalıkları iyileştirmeye ya da başka üstün güçlere sahip olduğu kabul edilirse edilsin, Kutsal Kral eninde sonunda ölmektedir. Güneş kral elbet bir sabah o rahat ve sıcacık yatağından, toplumun üzerine doğmayacaktır. Yahut akşam yatağına yatarken yani gün batımı gerçekleşirken ayağı tökezleyip bir daha doğmamak üzere bataabilmektedir. Kralın ölümüyle birlikte, ona bağlı olan düzen de yıkılacaktır. Bu da iktidarın süreksizliği anlamına gelir. Bu yüzden, kralın ya da önderin fiziksel varlığı yerine onun gördüğü işlevin kutsallaşmaya başlaması gerekir. Ölümlü krala karşılık, sonsuz krallık.¹⁰⁴ Bunu sağlamak için öncelikle bedende ayrılma gerçekleşmelidir. Madem kralın kutsallığı onun bedeniyle bu kadar özdeş, o halde onun ölmeyen bir tarafının bulunması gerekir. Ruhu ya da politik bedeni yaşamaya devam etmelidir. Aksi halin söz konusu olması, onun da herkes gibi bir insan olduğunun anlaşılması anlamına gelecektir. Diğer taraftan, bu somut ve soyut beden ayrışmasında, ikincisi birinciye olan bağımlı da zamanla yitirecektir. Yani devletin varlığı, kral ya da devlet başkanının hayatına bağlı olmaktan kurtulacaktır.

2.3 Kral ve Beden

2.3.1 Kral'ın İki Bedeni

Lancaster Hanedanı'ndan olan ilk kral, IV. Henry, 1399'da tahta geçtiğinde, daha önce kendisine de babasından miras kalmış olan Lancaster Düküğü'ne ait mülkleri, İngiltere Tacı'nın mülkü saymak yerine, kendi özel mülkü olarak muamelede bulunur. Daha sonraki Lancaster Hanedanı'ndan krallar da bu muameleyi sürdürürler. York Hanedanı'ndan IV. Edward, Lancasterli krallarla uzun süren mücadelesinden sonra

¹⁰⁴Akal, s.160.

tahta geçtiğinde, Lancasterli kralları vatan hainliği ile suçlayarak tüm malvarlıklarına el koyacaktır. Daha önceki kralların özel mülkleri olarak değerlendirdikleri Lancaster Dükaliği'na ait mülkü de kamulaştırmak isteyen Edward, hukukçuları ve danışmanları ile ilginç bir yola başvurur. Dükalık, tüzel ve kurumsal bir hale getirilir. Parlamento, Dükaliğe ait toprakların ve hakların yönetimini, IV. Edward ve varislerine tahsis eder. Dükalık, Taç'ın mülkiyetinden ayrı ve kurumsal olarak krala tahsis edilmiştir. Fakat şahsi krala değil, bu ismi ve unvanı taşıyan kimseye, aslında "Kral" ismine ve unvanına bırakılmıştır.¹⁰⁵

Tudor Hanedanlığı dönemine geçildiğinde, Kraliçe I. Elizabeth döneminde (1558 - 1603), kraliçenin seleflerinden VI. Edward'ın henüz reşit değilken, yukarıda bahsi geçen Lancaster Dükaliği'na ilişkin yaptığı bir tasarrufla ilgili yargıçların vermiş olduğu karar, bize kralın iki bedeni teorisinin ana hatlarını vermektedir. VI. Edward, henüz 21 yaşına gelmemişken, Lancaster Dükaliği'na ait toprakların bir kısmından feragat ettiğini bildirir.¹⁰⁶ Bu feragatin geçerliliğini tartışan yargıçlara göre, kralın doğal ve politik olmak üzere iki bedeni vardır. Bunlardan doğal beden, ölümlüdür ve zayıflık, yaş küçüklüğü, aptallık gibi eksiklikler bu doğal bedenden kaynaklanır. Politik beden ise doğal bedeninin tam tersi, görülmeyen, dokunulamayan, hükümeti ve siyaseti içine alan, halkı yönlendiren, halkın iyiliği için çalışan ve de çocukluk, yaşlılık gibi doğal zayıflıklardan; hastalık, akıl zayıflığı gibi bozukluklardan arı olan bedendir. Politik beden, doğal bedene baskındır ve doğal bedenden kaynaklanan sorunlar yüzünden hükümsüz kılınamaz. Kararın devamında, doğal bedeninin politik bedene karışması ve ayrılamaz tek bir bedeninin, korporatif bedeninin oluştuğundan dem vurulmaktadır. Kralın kral olmadan evvel tek doğal bedeni vardır. Sonrasında ise bu beden politik bedene karışır. Kraliyet mülkünü ve kraliyet itibarını, onurunu (*dignitas*) içeren politik beden bu karışımda baskın durumdadır; ancak her ikisi de diğerini içeren ayrılmaz bir bütün haline gelmişlerdir. Lancaster Hanedanı'ndan üç kral (IV., V. ve VI. Henry) Lancaster

¹⁰⁵Plowden, **Reports**, 220b'den akt. Kantorowicz, s.403-404.

¹⁰⁶Maitland, s.415.

Düklüğü'ne doğal bedenleriyle sahiptiler. Çünkü kral olmadan önce Lancaster Dükü olarak miras yoluyla elde etmişlerdi. York Hanedanı'ndan IV. Edward ise doğal bedenden daha geniş ve güçlü olan politik bedenle sahiptir. Dolayısıyla "Kral" ama reşit olmayan VI. Edward Tudor'un tasarrufunun da politik bedenden kaynaklanması sebebiyle, yaş küçüklüğü gibi bir nedenden dolayı geçersiz sayılamaması gerekir.¹⁰⁷

Kralın iki bedeni teorisi, Tudor dönemi hukukçularının ortaya koyduğu şekliyle, kralın bedeninde ikileşme sonucunu doğurur. Bir tanesi somut beden, diğeri soyut ve kurgusal beden. Kralın politik bedenini, kralın tebaası ve kendisi birlikte oluştururlar ve uyruklar, kralla birlikte kralda birleşerek bir tüzel kişiliği oluştururlar.¹⁰⁸ Teorinin, devletin gelişimi bakımından getirmiş olduğu değişikliği anlamak için nasıl ve neden ortaya çıktığı irdelenmelidir. Bu teoriyi Tudor hukukçuları mı üretmişlerdir, yoksa Orta Çağ'ın kendilerine bıraktıkları teorik mirası mı işlemişlerdir? Orta Çağ siyasi düşüncesine ve politik teolojisine doğru gidildikçe ikinci seçeneğin ağır bastığı görülecektir.

İlk olarak, kutsallaşma ile başlayan, kralın bedeni tabirinin ifade ettiği aşkın anlamı irdelemek yerinde olacaktır. Bedene ilişkin bakış açıları kutsal iktidar anlayışı ile paralel şekillenmiştir. Kendisine yüklenmiş kutsallıkları taşımak, içerisinde yaşam belirtisi var oldukça fiziki bedene ait bir yük olmuştur. Öldüğünde ise kutsallık genellikle ruhunda yaşamaya devam eder. İki beden ayrımı, ruh-beden ikiliğine de benzetilebilir; fakat her iki bedenin de "beden" olması ve politik bedenin bir sonraki krala aktarılması, bizi teorinin kaynağının ruh-beden ikiliği olmadığı sonucuna götürür.

Kralın bedeniyle ilgili söylemler, iktidarın kutsallaşmasının tezahürüdür. Çıplak gözle bakıldığında, aslında uyruklarinkinden pek de farklı görünmeyen bu bedenin, mistik bir takım özellikleri var olduğuna inanılır. Bedenin aynı zamanda ülkenin tamamını temsil eden bir sembol oluşu, bir takım sıkı kurallara maruz kalmasına da neden olur. Örnek vermek gerekirse, kralın bedeni ile ülke topraklarının verimliliği

¹⁰⁷Plowden, **Reports**, 213-220'den akt. Kantorowicz, s.8-9.

¹⁰⁸Maitland, s.416.

arasındaki ilişki, bedenin güçlü kuvvetli ve üretken olması gerekliliğini ortaya çıkarır. Çünkü verimsiz bir beden, verimsiz topraklar anlamına gelecektir. Bu yüzden, Orta Çağ, hatta Rönesans sanatında kral betimlemeleri, özellikle görsel sanatlarda, bedenin güçlü kuvvetli olduğunu kanıtlar şekilde çıplak ya da yarı çıplaktır.¹⁰⁹ Elbette bu paralelliğin etkisi sanatla sınırlı kalmayacaktır. Kralın, hatta ve hatta Papa'nın cinsel anlamda güçlü olması gerekliliğinin işlendiği ritüeller de bulunur. Kralın erkek çocuğu olduğunda, onun cinsel organının kalabalığa gösterilmesi gibi. Esasında böylesine bir sahne de pek çok minyatür ve gravürde kendine yer bulmuştur. Kral yerine Kraliçe söz konusu olduğunda ise, örneğin Kraliçe I. Elizabeth'te, "bakirelik" ön plana çıkar. Fakat, Kraliçe'nin Meryem Ana'ya benzetilmesi, tüm insanların annesi gibi görülmesi, yine üretkenlik sembolizminin devamı anlamına gelir.¹¹⁰

İngiltere'de VI. Henry'nin krallığa hazırlanmasında, John Lydgate'in *Secreta Secretorum*'a* dayanan yazılarında, Henry'ye ideal kral olarak dokuzuncu yüzyıldan bir karakter, Edmund of East Angliae sunulur. Bu yazılarda her ne kadar Edmund'un baskınlığının, Tanrı tarafından İngiltere'nin korunmasını sağlamış olduğu belirtilse de, böylesine bir durum, krallara uygun bir özellik değildir. Buna karşın, kralların şehvet düşkünü de olmaması gerekir. Olması gereken, soyun devamlılığı ve hanedan silsilesinin takip edilebilmesi için, kralın maskülen, erkeksi gücünün varlığı ve bunun halk tarafından da bilinmesidir.¹¹² Sudanlı Shilluk Krallığı'nda ise kutsal önder, cinsel gücünü kaybetmeye başladığında veya başka bir zayıflık belirtisi gösterdiğinde, kerpiçten duvarlarla çevrili bir barakada havasız bırakılıp boğularak öldürülür. Aynı şey burada

¹⁰⁹Bertelli, s.168.

¹¹⁰Bertelli, s.168-169.

*Aristo'nun Büyük İskender'e yazdığı düşünülen, Arapça Sırr'ul Esrar'dan Latince'ye çevrilmiş bir tür nasihatname/siyasetname. Avrupa literatüründe bu tür eserler Prenslerin Aynası (Mirror for Princes) olarak anılmaktadır.

¹¹²Lewis, Katherine J. "Edmund of East Anglia, Henry VI and Ideals of Kingly Masculinity", ed. Lewis, Katherine J.; Cullum, P. H. **Holiness and Masculinity in the Middle Ages**. University of Wales Press. Cardiff: 2004 içinde, s.158-173, s.167-169.

da geçerlidir. Kral ülkenin selametinin simgesidir; kralın bedeni ile tabiatın dengesi, toprağın bereketi bağlantılı kabul edilmektedir.¹¹³ Kulağa çok tuhaf gelebilir; ancak papanın taç giyme töreninde -ki böyle bir törenin ortaya çıkışı da Kilise'nin krallıklarla olan mücadelesinin yansımasıdır ve Kilise'nin kurumlaşma sürecine göre nispeten geç bir zaman dilimine tekabül eder- Papa'nın, cinsel organlarını kontrol etme şeklinde bir ritüel bulunur. Taç giyme töreninde iki farklı taht bulunur. İlk tahta oturan Papa'ya taç giydirilir, saygı gösterilerinde bulunulur. Daha sonra diğer tahta geçer ve bir görevli gelip organlara bakar. Sonra görevli, törenin izleyicilerine dönüp papalık için, papalık tacını giymek için münasip ekipmana sahip olduğunu duyurur.¹¹⁴ Dolayısıyla, kral veya papa, ruhani ya da dünyevi otorite fark etmeksizin, fiziki bedeninin güçlü, kuvvetli olması büyük önem arz eder.

Kralların somut bedenlerine ilişkin tasvirlerle, onların diğer insanlardan üstün bir takım niteliklere sahip oldukları şeklindeki algılar eşlik eder. Fransız kralı, eliyle sıracı hastalığını iyileştirebilmektedir. 1302'de ismi bilinmeyen bir piskoposun vaazı, dönemin vatanseverlik anlayışını yansıtmakla birlikte, krala yüklenen anlamı görmek için iyi bir örnektir. Vaize göre, Fransız krallar için savaşmanın haklı nedenleri şunlardır; Fransız krallarının saf kraliyet kanına, kutsal kana sahip olmaları; Kilise'ye göre de kutsallıklarını korumaları; yeni azizlerin, kralların babaları olarak kutsallıklarını yaymaları ve hastalıkları iyileştirmek gibi mucizeler göstermeleri.¹¹⁵

Bedenin anlamı üzerine, Bertelli'nin vermiş olduğu bir örneği, bir başka ritüeli aktarmakta fayda var. Bu ritüel esasında bir kutlama seremonisi. Kutlamalardan sonra her daim halka yemek dağıtılır. Yemeğin büyük kutlamaların bir parçası olması doğal kabul edilmelidir, ancak Avrupa'daki zafer kutlamaları ya da taç giyme törenlerinden sonraki kutlamalarda farklı bir durum söz konusudur. Boğa, Roma'dan Afrika kabile-

¹¹³Luc de Heusch'dan akt. Akal, 194; Huntington, Richard; Metcalf, Peter. **Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual**. Cambridge University Press. London: 1979, s.155.

¹¹⁴Bertelli, s.181.

¹¹⁵Kantorowicz, s.252.

lerine kadar pek çok yerde ve kültürde önemli bir yere sahiptir. Boğa kurban etmek ya da kralın bir boğayı kendi elleri ile öldürmesi gibi ritüellere Avrupa'da da rastlamak mümkündür. 1530'da İmparator V. Charles'in Bologna'daki taç giyme töreninde ise boğanın içi boşaltılıp, farklı hayvanların etleriyle doldurularak kızartılır. Herodot İskitlerin de boğanın içini boşaltıp tekrar etle doldurduklarını aktarmaktadır. İskitlerin eyleminde boğa kendi etleriyle doldurulmaktadır, oysaki Avrupa'daki örneğinde başka hayvanların bedenleri ile. Bunlar; kuzgun, gagası çıkarılmış bir kartal, derisi yüzülmüş tilki, bir yaban domuzu ve bir kaz.¹¹⁶ Doldurulmuş boğa figürünü pek çok taç giymeyi konu alan gravürde, minyatürde görebilmekteyiz. Bu tip bir uygulamaya antik Roma'da ana-baba katli suçlarının cezalandırılmasında rastlarız. Suçlu, içi boşaltılmış bir boğanın içerisine konulup tekrar dikilerek suya atılır. Kral katlinin de ebeveyn katli gibi değerlendirildiğini biliyoruz; ancak yukarıdaki seremoni için yeterli bir açıklama değil. Boğanın içine doldurulan hayvanlar, kraliyet sembolleri olarak kullanılmışlar ve boğanın kendisi de bir kraliyet sembolü.¹¹⁷ Cenaze törenlerinden sonra verilen ziyafetlerde amaç, törende işlenmiş olan topluluk hiyerarşisini korumaktır. Yemeği alan kişi, varisin tahta çıkışını kabul etmiş ve ona sadakatini sunmuş demektir.¹¹⁸ Kızartılmış boğadan herkes bir parça almak için adeta savaşacaktır. Boğanın etleri, krala ve diğer ileri gelenlere de sunulur. Bu dağıtım aslında kralın bedeninin dağıtılmasıdır.¹¹⁹ Kralın bedeni, diğer kraliyet sembollerini de bünyesinde barındırır.

Kralın öldürülmesi çoğunlukla anne-baba katli gibi büyük bir suç olarak görülür. Aynı zamanda, tüm ülkenin ve vatanın sembolü olan kralı öldürmek; vatana zarar verme, doğal olarak, vatana ihanet sayılmaktadır. Peki, uyruklardan birinin kendini öldürmesi de vatana ihanet sayılır mı? Kral ve uyrukların hep birlikte organik bir bütünü, bir mistik bedeni oluşturduğu varsayıldığında evet. Kral, mistik bedenin başı

¹¹⁶Bertelli, s.114-116.

¹¹⁷Bertelli, s.117-118.

¹¹⁸Gittings, Stone, s.180'den akt. Woodward, Jennifer. **The Theatre of Death: The Ritual Management of Royal Renaissance England, 1570-1625**. Boydell Press. Woodbridge: 1997, s.36.

¹¹⁹Bertelli, s.124.

ve her bir uyruk mistik bedenın bir organı, yani ülkenin, vatanın bir parçasıdır. Kendini öldüren kimse, mistik bedenın bir uzvunu katletmiştir.¹²⁰ Dolayısıyla vatan hainidir. Mistik beden, esasında daha önce de irdelediğimiz gibi, Kilise'nin ve Hristiyan Cemaati'nin tamamı için kullanılan bir kavramdır. Kilise ve krallıklar arasındaki güç mücadelesinde, krallıkların da kralın baş, tüm halkınsa uzuvlar olduğu bir mistik beden oluşu üzerine tezler geliştirilir. Mistik beden kralın politik bedenine mi dönüşmüştür? Bunda tek etken, Kilise'nin mistik beden konsepti değildir. Roma Hukuku'nun tekrar güncel haline gelmesi, kurgusal kişilik fikirlerinin gelişmesini de sağlar. Devletin bu kurgusal kişilik fikrinden yararlanması fazla uzun sürmeyecektir. İngiltere'de, iki beden teorisinden çok daha önce, Taç'ın Kral'dan ayrı; fakat onu ve ülkenin topraklarını, çıkarlarını kapsayan kurgusal bir kişiliğe sahip olarak görüldüğüne dair izler bulunabilir. Politik bedenın de diğer insanları kapsayan bir kurgu olduğunu söyleyebiliriz; fakat bu kurgu tek kişide, kralda taşınmaktadır. O halde politik bedenın oluşumu için tek bir kişinin kurgusal, tüzel kişi olması gerekmektedir.

Mistik beden, Komünyon (Aşai Rabbani) ayininden türemiş ve Christ'in gerçek bedeni ile mistik bedeni ayrımıyla şekillenmişti. Atama Uyuşmazlığı'nın yaşandığı on birinci yüzyılda pek çok yazar, krallık için de mistik beden ifadesini kullanmaya başlamıştır: *corpus republicae mysticum*. Mistik bedene eşlik eden organizma metaforu, Salisburyli John gibi hukukçular tarafından işlenip devlete uyarlanır. Salisburyli, Pluthark'a dayanan düşüncelerinde devleti canlı bir organizmaya benzetirken, Kral'ı tıpkı mistik bedende Christ'in olduğu gibi baş, uyrukları da statülerine göre ayrı ayrı uzuvlara benzetir. Gerçi, John'un bu benzerlikten çıkarımı, mistik bedenın politik alana taşınmasındaki eğilimin tersine, başın ruha tabi olduğu, dolayısıyla kral ya da prensin de Tanrı'ya, yani Kilise'ye tabi olması gerektiği şeklindedir.¹²¹ Salisburyli John'a göre devlette insanın bedenindeki başa karşılık, hükümdar; kalbe karşılık iyi ve kötüyü

¹²⁰Maitland, s.416-417; Kantorowicz, s.15.

¹²¹Ağaoğulları; Köker, s.213; John of Salisbury, **Policratus: Of the Frivolities of Courtiers of Courtiers and the Footprints of Philosophers**, s. 66-67'den akt. Neocleous, s.22-23.

ayırt eden, meclis; göz, kulak, dil gibi organlara karşılık eyaletlerde bulunan valiler; bağırsaklara karşılık mali alanlarda uğraşan memurlar ve son olarak ayaklara karşılık köylüler gelir.¹²²

Kralın şehre girişi etrafında gelişen seremoniler mistik beden imgesinin yansımasıdır. Kral ve beraberindekiler şehre yaklaştıklarında, şehrin ileri gelenleri, Kilise görevlileri onu karşılamaya çıkar ve onun ardında bir kortej oluştururlar. Kentin temsilcileri kralın üzerinde bir gölgelik tutarken, rahipler kralın arkasında, törenlerde kullanılan bir haçı taşımaktadırlar. Tüm bu kortej, kralın ve beraberindekilerin tekliği, ülkenin korporatif bedeninin ve kralın *corpus reipublicae* ile birleşmesinin yansımasıdır.¹²³ On beşinci yüzyıla gelindiğinde parlamenter ve hukukçu John Fortescue, organizma metaforunu sürdürürken, mistik beden başının halktan ileri geldiğini öne sürer. Fortescue, mistik beden ile politik beden ifadelerini birbirinin yerine kullanır.¹²⁴ Daha geriye gidildiğinde, Bizans'ta, İmparator VI. Leo'ya göre; "Tıpkı insan gibi birtakım unsurlardan ve organlardan meydana gelen hükümetin (*politeia*) en büyük ve en önemli unsurları İmparator ile Patrik'tir. Bundan dolayı, vücut ve ruhtaki unsurların huzuru ve mutluluğu, hükümdarlığın ve ruhban sınıfının her konuda anlaşmasına ve uzlaşmasına dayanır."¹²⁵ Diğer taraftan, Politika'nın üçüncü kitabında Aristo bir prens resmi çizer. Memurları ve görevlileri ile bir sürü gözü, kulağı ve ayağı vardır bu prensin.¹²⁶ Aslında beden metaforunu Bizans'tan önce, erken Hristiyanlık'ta, Aziz Paulus'ta da bulabiliriz: "Bir bedende birden çok azamız olup bütün azanın işi aynı olmadığı gibi, böylece biz çok olup Mesih'te bir bedeniz ve her birimiz diğerlerinin azasıyız."¹²⁷ Seneca'nın

¹²²Okandan, Recai Galip. "Devletin Orta Çağ Avrupası'ndaki Teorik Tekamülü". İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası Cilt: 18 Sayı:3-4 (1952). s.627-663, s.633.

¹²³Kipling, Gordon. **Enter the King Theatre, Liturgy, and Ritual in the Medieval Civic Triumph**. Clarendon Press. Oxford: 1998, s.179.

¹²⁴Sir John Fortescue, **In Praise of the Laws of England**, s.20-21'den akt. Neocleous, s.24; Kantorowicz, s.224-225.

¹²⁵Geanakoplos, s.171.

¹²⁶Aristoteles, **Politics**, III,16,13,1287b'den akt. Kantorowicz, s.367.

¹²⁷Paulus, **Romalıları**, 12:3-5, s.164; 13:1-7, s.165'den akt. Ağaoğulları; Köker, s.125.

İmparator Nero'ya hitaben söylediği sözlerse beden metaforunun pagan Roma'da da varlığının işaretidir: "Sen ülkenin ruhusun ve ülke senin bedenin."¹²⁸ Krallığı ya da toplumu bir organizmaya benzetmek, elbette Kilise'nin mistik beden teorisinden önce de vardır. Kralın iki bedeni teorisinin mistik bedenden türemesinin sebebi, yine gerçek ve mistik iki ayrı bedenin bulunmasıdır.

Politik beden, on üçüncü yüzyılda popüler hale gelmesine karşın, Aristo'nun politik topluluğuna dayanan bir kavram. Aristo'da site, politik olduğu kadar etik ve moral bir bütündür aynı zamanda.¹²⁹ Mistik beden ile politik beden birbirlerinin yerlerine kullanılır hale geldiğini söyleyebiliriz. Politik beden, kralın makamı ve kendisi arasındaki ayırmadan kaynaklanıyor olabilir. Böylesine bir ayırım Aristo'ya kadar dayandırılabilir. Prens'in özel kişiliği ile onun makamı arasındaki ayırım: Principate ve prens. Aynı ayırımı Büyük İskender'de de görebiliriz; Plutark'ın aktardığı, Kral'ın arkadaşı ve İskender'in arkadaşı arasındaki ayırmada. Aristo'nun şerhini yazan bir yorumcu ise Prens'i, "prens" olduğu için sevmek ile özel kişi olarak sevmek arasında ayırım yapmıştır.¹³⁰

Prensi ya da kralı sevmek ne anlama geliyor? Portekiz'de ayıplanan bir kabahat, *amorado*, iki anlama gelen bir kelimedir aynı zamanda. Bu anlamlardan ilki, kişinin yerini, yurdunu kaybetmesi; diğeri ise krala olan sevgisini yitirmesi.¹³¹ Buradaki anlam birlikteliği bize ip ucu verebilir. "Kral", uyruk için aynı zamanda vatan demek. Bu aslında, mistik beden ya da politik beden analogisinden gidersek, tüm bedenin başla özdeşleşmesi anlamına gelmektedir. Baş bütünü temsil eder. Bu durum, mistik bedenin kralın ikinci bedenine evrilmesini açıklayabilir. Fakat esas olarak, yanlış yapmayan, zayıf düşmeyen politik beden imgesi, kralın *dignitas*'ı (itibar, onur) ile açıklanabilir.

¹²⁸Seneca, **De Clementia** 1.5.1'den akt. Enlow, Eric. "The Corporate Conception of the State and the Origin of Limited Constitutional Government". Washington University Journal of Law & Policy Volume:6 Issue:1 (January 2001). s.1-31, s.4.

¹²⁹Kantorowicz, s.210.

¹³⁰Kantorowicz, s.368; Plutarch, **Alexander**, c.47'den akt. Kantorowicz, s.498.

¹³¹Bertelli, s.94.

Yukarıdaki örneklerdeki makam ve özel kişi ayırımından politik bedene geçildiği şeklindeki bir kanı, politik beden kurgusunun makamdan daha geniş bir anlam taşıması dolayısıyla doğru olamaz. Politik beden bir tüzel kişi gibidir; fakat birden fazla kişiden oluşmayan, tek kişiden oluşan tüzel kişidir (*corporatione sole*). Bu fikrin ortaya çıkmasında da Kral'ın makamından öte onun *dignitas*'ı (itibar, saygınlık) etkili olmuştur. Kralın itibarı, ardışık bir sürekliliğe sahiptir ve her daim bir sonraki krala aktarılır. Böylesine bir sonuca ulaşılmasında, kurgusal kişiliklere, korporatif yapılara ilişkin geliştirilen savlar etkin rol oynamıştır. Ardışık süreklilik, baba ve oğulun bir olması anlamına gelir. Bu tez için Miras Hukuku'ndan yararlanılmıştır; baba öldüğünde, onun malları hiçbir işleme gerek kalmaksızın oğluna geçer. Çünkü her ikisi de aynıdır. Bir sonraki bölümdeki Fransa kralının cenaze törenleri, bu durumu daha iyi ortaya koyacaktır. Mistik beden fikri, kralın bedende ikileşmesinin önünü açmıştır. Kralın gerçek bedeni ve mistik politik bedeni.

Ülkeyi ve topluluğu ilgilendiren ya da kapsayan bir kavram daha var: Taç. Tüm müphemliğine rağmen şu belirtilmelidir ki; Taç'ın, kralın başına konulan alelade bir cisim olmadığı çok açık. Taç, kraldan ayrı bağımsız bir kişiliğe haizdir. Kralın yemin törenlerinde bu durum daha da belirgin hale gelir. Kral, Taç'a ait hakları ve mülkleri koruyacağına dair yemin vermektedir. Buradaki Taç tabiri ile altından yapılmış, üzerinde değerli taşlar ve işlemelerin bulunduğu başlıktan başka bir şeyin kastedildiği aşıkâr. Kral ve Taç arasındaki ayırım İngiltere ve Fransa'da on üçüncü yüzyılın başlarında başlar ve Kral'ın feodal yetki ve kaynaklarının, onun makamına tahsis edilmiş birer irtifak hakkı gibi görülmesine sebep olur.¹³² Mali alan bölümünde de irdelendiği gibi, *fisc* (hazine), Kral'ın özel mülkünden ayrı, Taç'a ait mülk olarak değerlendirilmekteydi. Taç'ın hakları dendiğinde daha çok ortak çıkar, kamu yararı benzeri bir anlam ifade edilmektedir. Taç, ülkenin ve Kral'ın üzerinde ve aslında onları kapsayan bir kurgu haline gelir.¹³³ Politik beden kurgusuna benzemekle birlikte, Taç'ın kurgusal kişiliğinin

¹³²Harriss, s.128.

¹³³Harriss, s.128-129.

doğrudan politik bedene evrildiğini söylemek de güçtür. Çünkü Kral'ın politik bedeni ile Taç'ın kurgusal kişiliği aynı zaman diliminde birlikte var olmuşlardır.

Taç'ın veya Taht'ın kurgusal, tüzel kişiliği olduğu kanısının yerleşmesinde, İngiltere'deki siyasi atmosferin etkisi yadsınmaz. Kralın iki bedeni teorisinin de İngiltere'de ortaya çıkmasında, parlamento ve anayasacılık akımlarının seyrinin etkisi büyüktür. Parlamento bir deklarasyonla, 1642'de I. Charles'a karşı savaşan orduların onun doğal bedenine karşı savaştığını bildirmektedir. Politik beden parlamentoca tutulmuş, ancak doğal beden dışlanmıştır. Deklarasyona göre, her ne kadar kral adaletin kaynağı da olsa bu adaleti kendi keyfiliğine göre uygulayamaz. Mahkemeler ve diğer devlet görevlileri kralın işlerini yaparlar. Eğer halkın iyiliği ve çıkarı için kralın isteklerine karşı çıkarlarsa aslında yine kralın politik bedeni gibi karar vermiş olurlar.¹³⁴

Esasında, Tudor hukukçularının ortaya koymuş oldukları ikilik, kralın ülkenin korporatif kişiliğinin görevlisi olarak sahip olduğu haklar ile kişisel olarak sahip olduğu hakları eşitleme amacı da taşır.¹³⁵ Çünkü teoriye göre, kralın doğal bedeni ile politik bedeni birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Diğer taraftan, Thorpe C. J. 1365 tarihinde, "Herkes parlamentoda ne yapıldığını bilmek zorundadır, çünkü parlamento ülkenin bütün gövdesini temsil eder." demektedir.¹³⁶ John Fortescue ise bir grup insanı topluma dönüştürenin hukuk olduğunu söyler. Tıpkı fiziki bedeninin sınırlarla birbirine bağlanması gibi, mistik bedeninin de hukukla bir araya geldiğini söyler. Fortescue, buradan hareketle, fiziki bedeninin başının kendi sinir hücrelerini, organlarını değiştirememesi gibi Kral'ın da ülkenin hukukunu değiştiremeyeceği sonucuna varır. Kralın ancak hukuka boyun eğmesi gerekmektedir.¹³⁷ Dolayısıyla, parlamento gözünde kralın politik bedeninin kadir-i mutlak mahiyetteki özellikleri ve asla hata yapmayan karakteri, aşkın bir kimlikten çok yükümlülük haline gelir. Kral ülkenin ortak

¹³⁴McIlwain, **High Court**, 389f'den akt. Kantorowicz, s.21.

¹³⁵Enlow, s.5.

¹³⁶Maitland, s.414.

¹³⁷Enlow, s.7.

çıkmasına uygun davranmalıdır. Hata yapmayan kralın anlamı, kralın hata yapmaması gerektiğidir.

Aslında, İngiltere’de eski devirlerden beri Kral tek başına hareket edememiş, "ortaklaşa" bir yönetim şekli hüküm sürmüştür. Her ne kadar parlamentonun yasama alanındaki üstünlüğü XVII. yüzyılın sonlarına doğru kabul görmüş olsa da, her zaman kralın karşısında baronlardan oluşan ya da halktan temsilcilerin bulunduğu meclisler bulunmuştur.¹³⁸ Her ne kadar Agamben, kralın iki bedeni teorisindeki politik bedenin, egemenliğin sürekliliğinden çok mutlaklığı ile ilintili olduğunu iddia etse de;¹³⁹ Kralı "Kral"dan ayırmak, zaman zaman, onu aşkınlıktan çok sınırlandırmaya sebep olmuştur. Kralın, ülkenin ortak çıkarına aykırı hareket ettiği durumlarda, mistik bedenin tabanından "baş"a yönelen ve şiddet barındıran muhalefet hareketleri, "Krala karşı, 'Kral' için savaşmak" şeklindeki Püriten sloganında olduğu gibi bedendeki ayrılmayla meşrulaştırılmıştır.¹⁴⁰ 1642’de I. Charles’in azledilmesinden sonra da slogan, hukuk haline gelmiştir. Parlamenter William Prynne; Kral, lordlar ve avamın Ortak Hukuk (Common Law) ile bir araya gelmesi ile tüm Korporasyon’u oluşturduklarını ilan eder. Prynne’ye göre Kral’ın durumu, herhangi bireyden daha büyük; fakat Lordlar ve Avam Kamaraları’ndan daha küçük haldedir.¹⁴¹

Kralın iki bedeni teorisinin ve kralın bir politik bedene sahip oluşunun esas sebebi, sürekliliği sağlamaktır; fakat daha önce de sürekliliği sağlayan bakış açıları geliştirilmişti. Kralın kutsallaşması, iktidarı süreklileştiren bir durumdu. Patria (vatan) gibi kavramlar toplumun bir bütün olarak değerlendirilmesini ve sürekli olmasını sağlıyordu.

¹³⁸Özbudun, Ergun. "İngiltere’de Parlamento Egemenliği Teorisi". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 25.1-2 (1968): 59-79. s.59-60.

¹³⁹Agamben, Giorgio (çev. İsmail Türkmen). **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**: Ayrintı Yayınları. İstanbul:2013, s.125.

¹⁴⁰Kantorowicz, s.23.

¹⁴¹William Prynne, "The Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms I, 41 & IV, 153 (London, 1643) ’ten akt. Enlow, s.9-10. Prynne, sözlerinin devamında Kral ve Parlamento ilişkisini, Kilise’de Papa ve Genel Konsey ilişkisine benzetir. Korporatif olan, her daim bireysel olana üstündür.

Mistik bedenın krala eklemlesmesinin sebebi nedir? Mistik beden tasavvurlarının ortaya konulmasının ardından mistik beden ile kralın fiziki bedeninin birbirinden ayrılması gerekleŖecektir. Ayrılma ve eklemleme birbirine zıt kavramlar. Mistik beden krala sonradan mı eklemlendi, yoksa krala içkin miydi? Kurgusal kiŖilikler, korporatif yapılar kısmında irdelendiği gibi devlet fikrinden bağımsız geliŖtiler. Daha sonradan devlete uyarlandılar. Devletin zayıf insan bedenine bağımlılığının ortadan kalkmasını sağladı bu. Devletin mistik beden oluŖu da Kilise'den sonra gerekleŖti. Kilise'nin mistik bedeninin baŖı Christ, bizatihi daimilik özelliğine haizdi.¹⁴² Kralın da daimi hale gelmesi, ardışıklık dolayısıyla tüzel kiŖilik fikriyle yani politik beden fikriyle sağlanacaktır. Tüm toplumu politik bir bütün olarak görme, tek kiŖinin iktidarını meŖrulaŖtırma, kargaŖa ortamından kaıŖ gibi dürtülerle ortaya çıkar. Korporatif, kurgusal kiŖiliĐin Kral'ın tek kiŖilik tüzel kiŖiliĐi haline gelmesi ile "Kral", tüm toplumun kurgusal kiŖiliĐi ile eŖitlenmiŖ olur.¹⁴³ Kurgusal kiŖilik ile mistik beden birbirine karışmıŖtır. Bütün haline gelme önce, ayrılma daha sonradır. Çünkü bedenın baŖının sürekli hale gelmesi gerekir. Mistik beden, belirli bir anda hali hazırda var olan insanları aŖan, ardışık olarak sürekliliğe sahip bir bütündür. BaŖın sürekliliğinin de bu Ŗekilde ardışık ve kurgusal kiŖiliĐe bağlanması, kralın politik bedeninin ortaya çıkması anlamına gelir. Kralın iki bedeni teorisi esasında, Orta ağ toplumu ile erken modern dönemin bölgesel devleti arasındaki bağı da ortaya koyar. Tüm kilisenin btnleŖtiĐi *Corpus Christi*'den, tüm toplumun kendisi içerisinde barındıran yeni egemen bedene geilmiŖtir.¹⁴⁴

Gerçek beden ile ülke topraklarının verimliliği veya ülkenin gücüyle iliŖkilendirildiĐinden bahsedilmiŖti. Keza kaostan kaıŖın, bir sonraki kralın belirlenmesinde katı kuralların kabulünü makul kıldığından da. Hanedan silsilesinde, güçlü, kuvvetli ve tam

¹⁴²Kantorowicz, s.314.

¹⁴³Kahn, Victoria."Political Theology and Fiction in The King's Two Bodies". Representations, Vol. 106, No. 1 (Spring 2009), pp. 77-101, s.88.

¹⁴⁴Ornaghi, Lorenzo. **Politica**'dan akt. Verdi, Laura. "Symbolic Body and the Rhetoric of Power". Social Analysis, Volume 54, Issue 2, Summer 2010, s.99-115, s.103.

da krallığa yaraşır bir gerçek bedeninin ardından, ülkenin bereketini kaçırarak derecede yetersiz bir doğal bedeninin kral olması pekala mümkündür. Politik beden kurgusunda, bu bedeninin gerçek bedene ait olası zayıflıklardan arı oluşunun belirtilmesi, kurgunun böylesine bir tehlikeye karşı oluşturulmuşluğu izlenimini uyandırmaktadır. Politik bedene dair bir başka husus, ortaya konan tasvire dikkat edildiğinde, Tanrı tasavvurlarındaki kadir-i mutlak özelliklerin "Kral"a taşınmış olmasıdır. Hiçbir zaman yanılmayan, ölmeyen, zayıflıklardan beri olan politik beden imgesi; her ne kadar hukuk temelli kurgularla destekleniyor olsa da, kutsal ve aşkın vasıfları içeren bir iktidar konseptidir. Dolayısıyla kutsal iktidar konsepti, Geç Orta Çağ'da canlanan hukuk hareketi ile ke-sintiye uğramaz, hukuki kurgular içerisinde, hukukla harmanlanmış biçimde yaşamaya devam eder.

Kantorowicz, kralın iki bedeni teorisinin, Hristiyan teolojisinden filizlenmiş ve ara-larında benzerlikler bulunsa da antik ve pagan konseptlerden kopuk olduğunu belirt-mektedir. Bu bağlamda kralın iki bedeni teorisi, Hristiyan politik teolojisinde bir sınır işareti olarak durmaktadır.¹⁴⁵ Teorinin ortaya çıkış süreci düşünüldüğünde Kantoro-wicz'in çıkarımına uymak gerekecektir. Diğer yandan, kralın iki bedeni teorisi de tıpkı ilkel topluluklardan beri var olan iktidarı kutsallıklarla donatan düşünce gibi iktidarın sürekliliğini sağlama amacı güder. Bu bakımdan, devleti süreklileştirme amacından filizlenmiş ve dahi süreklilik teorileri içerisinde bir sınır işareti olarak durmaktadır.

2.3.2 Kral Öldü, Yaşasın Kral!

Kraliyet cenaze törenleri, ritüelleri gerçekleştiren organizatörler kadar izleyicilerin de dahil olduğu seremonilerdir ve ait oldukları dönemin politik bakış açısını yansıtır-lar. Halkın yoğun katılımı dolayısıyla bir bakıma, politik propaganda aracı olarak da kullanılırlar.¹⁴⁶ Kralın ölümü, tüm toplumlarda herhangi bir kimsenin ölümünden daha başka bir şey olarak görülür. Kralın yüceltilmesi ve aşkınlaştırılmasına paralel olarak,

¹⁴⁵Kantorowicz, s.505.

¹⁴⁶Woodward, s.12.

bu aşkın varlığın ölümü de toplumu derinden etkilemektedir. Bu yüzden, kraliyet cenaze merasimlerinde özel ritüeller uygulanır. Bu ritüellerde, kimi toplumlarda isyan hareketleri canlandırılırken, kimi toplumlarda ise toplumun bir tür kimlik yitimi söz konusu olmaktadır ve çoğunlukla törenlerde matem havası hakimdir. Diğer taraftan, kralın cenaze töreni aynı zamanda yeni kralın tahta geçişi anlamına gelir. Matem havasını takiben, yeni kralın tahta geçişinin coşkusu belirir. Yas tutma ile sevinç gösterileri arasındaki zaman diliminin azalışı ile doğal bedene olan bağımlılığın ortadan kalkışı birbirlerine paralellik arz ederler.

Fransız krallarının defin törenlerinde, geleneksel olarak Fransız krallarının gömüldüğü St. Denis'te, farklı bir slogan duyulur: Kral öldü, yaşasın Kral! 1420'de hasta Fransa kralı VI. Charles ve Kraliçe Isabeau, İngiltere kralı V. Henry'nin Fransa tahtının meşru varisi olduğunu duyururlar. V. Henry kendisini varis ilan eden Fransa kralından önce, 1422 Ağustos'unda ölünce bu hakkı da oğlu ve adaşı VI. Henry'ye devretmiş olur. Ekim 1422'de ise Fransa kralı VI. Charles ölür. VI. Henry henüz reşit olmadığından, naip kral Bedford Dükü, Fransız kralının vasiyetini yerine getirmek ve Fransa ülkesinin de hakimiyetini ele almak adına Paris'e hareket eder. Fransa'da ise tam da bu sırada, İngiltere kralının Fransa tahtına varis oluşundan oldukça hoşnutsuz bir hareket çoktan filizlenmiştir bile. VI. Charles oğlu Charles Dauphin*, taht üzerinde hak iddia etmektedir. Bu yüzden, kral naibi Bedford Dükü'nün organize ettiği VI. Charles'in cenaze töreninde, kralın ölümüne ilişkin seremonilerden ona yapılan dualardan, ölümü dolayısıyla duyulan üzüntüden hemen sonra, çocuk kral VI. Henry'nin kral olduğu duyurulur; Çok yaşa Kral Henry! Zamanla, kralın ölümü ile yeni kralın tahta geçişinin duyurulması arasındaki süre ortadan kalkar; *La roi est mort, vive la roi!* (Kral öldü, yaşasın kral!)¹⁴⁸ Bu durum, *interregnum* yasağı açısından da değerlendirilebilir.

*Daha sonra VII. Charles olacaktır. "Dauphin" sıfatı, hanedan armasındaki yunustan ileri gelmekle birlikte, veliaht kral için kullanılmaktadır.

¹⁴⁸Kantorowicz, s.410-411; Giesey, Ralph E. "The Presidents of Parlement at the Royal Funeral". The Sixteenth Century Journal, Vol. 7, No. 1 (Apr., 1976), s. 25-34, s.26.

Fransa'da ölen kral ile yeni kral arasındaki zamansal boşluk, "Kral öldü, Yaşasın Kral" sloganındaki virgül için yarım nefeslik duruşa kadar indirilmiştir.

Kraliyet cenaze törenlerine ilişkin bir başka ilginç durum ise törenlerde kralın temsili heykelinin kullanılmasıdır. İngiltere'de, kraliyet cenaze merasimlerinde, ölen kralın bire bir kopyası bir temsil yer alır. Tudor ve Stuart Hanedanları'na ait temsiller Westminster'de halen görülebilir.¹⁴⁹ Cenazelerde kralın temsilinin yer almasının sebebi ne olabilir? XVI. Louis'in krallıkla ilgili sözleri belki bize ışık tutabilir; "Seremoniler kraliyet otoritesinin en önemli dayanağıdır. Eğer görkem, ihtişam, kraldan uzaklaştırılırsa o, kalabalıkların gözünde sıradan bir insan haline gelir; çünkü insanlar egemenlerinin faziletine, derecesine, onu kaplayan altından ve onu çevreleyen ihtişamdan daha az saygı duyarlar."¹⁵⁰ Temsilin kral gibi giydirilmesi ile, kralın cansız soluk bedeninin zayıflığı örtbas edilmeye mi çalışılmıştır? Temsilin kullanımı Fransa'ya, yukarıda bahsi geçen cenaze merasiminden dolayı İngiltere'den geçmiştir. İngiltere'de ise kralın cenaze merasiminde ilk kez temsilin kullanılması, 1327'ye, II. Edward'ın cenazesine denk gelir. Oğlu III. Edward lehine tahttan azledilen kral, kısa süre sonra şaibeli bir şekilde ölür. Kral, ölümünden ancak üç ay sonra gömülebilmiş ve ölümüyle ilgili şüpheler oğul Edward üzerinde toplanmıştır. Tam olarak temsilin kullanımının sebebi bilinmese de şu kesin ki temsil, krallık alametleriyle donatılmış bir halde krallığın ihtişamını ve bir nevi egemenlik yetkisini yansıtmaktadır.¹⁵¹

Genellikle, önemli bir görevi üstlenmiş bir kamu kişinin cenazesinde, onun kamusal kişiliğini devralacak kimse önemli bir rol oynar. Varis baş yaşçıdır. Örneğin, Derby Kontu'nun cenazesinde, oğul bu görevi üstlenmesine karşın, babasının gömülmesinde, baba-oğul ilişkisine dair her hangi bir üzüntü belirtisi göstermemesi gerekir. Törende bir oğulu değil, kamu kişiliğinin aristokratik saygınlığını, derecesini ve sürekliliğini

¹⁴⁹Woodward, s.1.

¹⁵⁰Hezecques, comte de. **Souvenir d'un page de Louis XVI**, s.89'dan akt. Bertelli, s.4.

¹⁵¹Kantrowicz, s.420; Bertelli, s.51; Giesey, Ralph E.. **The Royal Funeral Seremony in Renaissance France**. Librairie E. Droz. Genève: 1960, s.81.

temsil eder.¹⁵² Fakat, kralın temsilinin yer aldığı cenazelerde, bu önemli rolü temsil üstlenmiştir. Tahtın varisi gözlerden ırak bir konumdadır. I. Francis'in cenazesinde II. Henry, Derby Kontu'nun oğlunun aksine makamı değil, kişisel yakınlığı temsil eder. Fransa kralı olarak değil, Francis'in oğlu olarak yer alır. Bu defa, temsilin yer aldığı seremonilerde, halef kralın ortada gözükmemesi gerekir.¹⁵³ Çünkü, krallık makamının itibarını, saygınlığını temsili heykel taşımaktadır. Temsil, böylesine bir işlevi üstlenbilmesini ise kanonik hukuka borçludur.

Papa III. Alexander'ın papalığında (1159-1181), Winchester ve Leicester baş keşişleri, vekil yargıçlar olarak görevlendirilmektedirler. Winchester keşişi öldüğünde, yerine yine Winchester keşişi olan kişi atanır. Papa Alexander, bu atamayı onaylayacaktır; çünkü vekil yargıçlık yetkisi, "Winchester baş keşişi"ne tahsis edilmiştir. Kişi ismine değil, yer ismine. Papa IX. Gregory'nin "Liber Extra"sında yer alan ve "Quoniam Abbas" olarak adlandırılan bir karara göre, görevlendirme kişi ismi yerine *Dignitas*'a (itibar, saygınlık) verilmektedir. Dolayısıyla, özel isim anılmaksızın görev halef kişiye geçer.¹⁵⁴ Roma hukukunda sıradan insanların sahip oldukları şeref, onur, haysiyet için *existimatio* tabiri kullanılır. *Dignitas* ise toplumda önemli mevkilere gelmiş kimseler için kullanılmaktadır.¹⁵⁵ Cicero'nun *dignitas* tanımında ise kişinin sahip olduğu makamdan çok, ahlaki nitelikleri ön plana çıkmaktadır. Buna göre *dignitas*'ın, kişinin makamından dolayı sahip olduğu prestij ve makamın prestijinin korunması için kişinin

¹⁵²Woodward, s.34. Bir defa, belirli görevlerin makama dönüşmesi, yani bürokrasinin ortaya çıkışında, feodal ilişkiden ani bir kopuşun yaşandığı söylenemez. Feodal soyluluk, bürokrasi ile kesişim içerisindedir. Dolayısıyla bir makamın sahibinin, makamın değeri ile aristokratik saygınlığı arasında, ilkinin tamamen baskın olması, burjuvanın iyice gelişmesinden sonra gerçekleşecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Giesey, Ralph. "State-Building in Early Modern France: The Role of Royal Officialdom". The Journal of Modern History, Vol. 55 No.2 (June 1983), pp. 191-207.

¹⁵³Kantorowicz, s.429; Giesey (1960), s.7.

¹⁵⁴Friedberg, Emil, *Corpus iuris canonici*, 11,162'den akt. Kantorowicz, s.385-386.

¹⁵⁵Özdemir, Gökçe Türkoğlu. **Roma Hukukunda Infamia (Şerefsizlik)**. Seçkin Yayınları. Ankara: 2008, s.21.

sahip olduğu onur ile ahlaki erdemlerini içeren bir kavram olduğu söylenebilir.¹⁵⁶ *Dignitas*, en az *officium regis* (kraliyet makamı) kadar kamuyu ilgilendiren bir kavramdır; fakat "Officium" ve "Dignitas" aynı şeyler değil. Makam tek başına saygınlık, itibar anlamına gelmez; saygınlık makama eklenir.¹⁵⁷ Makamdan ve hatta, onur, itibar ve saygınlıktan öte, *dignitas*; bir tür kimliktir ve bu kimlik bakımından halef ve selef aynı kişidir.

Vatikan'ın *dignitas* bakımından görevlendirme süreçlerini tartışan kanonik hukukçular, Papa'nın iki şekilde yetkilendirmede bulunabileceğini söylerler. İlk olarak, kendi kişiliğinden kaynaklanacak -ki bu durumda Papa öldüğünde yetkilendirme sona erecektir- ya da Vatikan'ın itibarı dolayısıyla olacaktır. İkinci durumda, Papa ölse de görevlendirme devam eder; çünkü Kutsal Makam (Holy See, Vatikan) asla ölmez. Papa VIII. Boniface'nin Liber Sextus'unun bir şerhinde, papalığın yaptığı bağışların devamlılığı Vatikan'ın asla ölmeyişine bağlanmaktadır; "Papalığın ya da *dignitas*'ın memurları ölebilir; fakat *papatus dignitas* daimidir." Halef ve selefin kurgusal tekilliği, İtibar'ın mevcut görevlisinde temsil edilir. Hukukçular, yersel olmayan, zamansal bir çokluğa -ardışıklık dolayısıyla- bir tür kurgusal, tüzel kişilik atfetmişlerdir.¹⁵⁸ Bu kurgunun imparatorluk ve krallıklara taşınması da uzun sürmeyecektir. Trani Godfrey, Quoniam Abbas'a ilişkin şerhinde (1241-1243), mevcut görevli ölse de *dignitas*'ı ölmeyeceğine göre, *imperium* da daimidir, der. Kilise alanında doğan fikir seküler imparatorluğa ve krallıklara taşınmıştır.¹⁵⁹ Fakat bu kurgu her ne kadar, ilk olarak Kilise kurumları için kullanılmış olsa da, kurgunun teorik arka planı dini değildir. Vatikan'ın ölümsüzlüğü tanrısal bir sonsuzluk, bir bakıma zaman dışılık değil; aksine tamamen zaman içerisinde, zamana bağlı olarak, ardışıklık dolayısıyla sürekliliktir.

Cenaze törenlerinde temsilin kullanılması ile *dignitas* fikri arasında doğrudan bağ-

¹⁵⁶Nero, Carolina Lo. "Christiana Dignitas: New Christian Criteria for Citizenship in the Late Roman Empire". *Medieval Encounters* Vol. 7 Issue 2/3 (2001). s.146-164, s.152.

¹⁵⁷Kantorowicz, s.384.

¹⁵⁸Kantorowicz, s.386-387.

¹⁵⁹Godfrey of Trani, *Summa super decretalibus*, on c.14 X 1,29,n.29'den akt. Kantorowicz, s.397.

lanıtı bulunur. On beşinci yüzyılın başlarından on yedinci yüzyıla dek, Fransız cenaze törenleri sıra dışı ve anormal bir seyir izlerler. Bu sıra dışılıkların çıkış noktası ise, ölen kralın kopyası bir temsilin cenaze törenlerinde boy göstermesi olmuştur. Cenaze törenine yeni kralın katılmasına ve "kralca" eylemde bulunmasına izin verilmez; çünkü krallık, kralın *dignitas*'ında yaşamaktadır. Bu duruma en iyi örnek, Paris de Parlement (Paris Yüksek Mahkemesi) üyelerinin, kraliyet cenaze törenindeki rollerinin uğradığı dönüşüm olacaktır. Mahkeme üyeleri, kralın cenazesi taşınırken tabutun çevresinde tabut örtüsünü tutma görevini üstlenirler; çünkü onlar, yaşamında kralın kişiliğini temsil eden ve onun adaletini dağıtan kimselerdir. 1364'te ölen İyi John'un cenazesine ilişkin bir kronikte, yüksek mahkeme üyelerinin, tabutun en yakınında olmalarının nedeni, onların adalet bakımından kralı temsil etmeleri olarak gösterilir.¹⁶⁰ Fakat kral, öldükten sonra kral olmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla, mahkeme üyeleri olarak eski kralın değil, yeni kralın temsilcileri olmaları gerekir.

Fransız krallarının cenaze töreninde temsilin kullanımının ilk kez 1422'de, VI. Charles'in cenazesinde gerçekleştiğinden bahsedilmişti. 1461'de, VII. Charles'in cenazesinde ise temsilin rolü başkalaşmıştır. Bu tarihten önce, mahkeme üyelerinin cenaze merasiminde kırmızı cübbe giyerek yer almaları ancak yeni kralın onaylaması ile söz konusu olabilmektedir. Bu durum, yani kralın ölümü ile onun yetkilendirdiği, görevlendirdiği kimselerin görevlerinin sona ermesi; söz konusu görevlerin devam edebilmesi içinse yeni kralın onayının gerekmesi; kralın makamı ile kendisi arasında, *dignitas*'ı ile özel kişiliği arasında ayrıma gidilmediğini gösterir. Fakat VII. Charles'in ölümünde farklı bir durum söz konusudur. Kral öldüğünde, veliaht oğul Louis XI, Paris'ten uzaktadır ve cenaze törenine katılamaz. Mahkeme üyeleri, törene Louis'in izni ve onayı olmaksızın katılırlar. Paris Yüksek Mahkemesi'nin yeni kralın tahta geçişinden sonraki ilk toplantısında ise, mahkemenin VII. Charles'in gömüldüğü tarih olan 8 Ağustos'tan bu yana askıda olduğu ibaresi geçer. Buna göre yüksek mahkeme, kralın ölümünden değil, kralın gömülmesinden itibaren, yeni kral tarafından onaylanacağı zamana dek

¹⁶⁰Giesey (1976), s.25-26; Huntington; Richard, s.170.

kendiliğinden askıya alınmış olur. Dolayısıyla mahkeme, ölümden defin işlemine dek geçen bir kaç hafta boyunca kralın makamında, *dignitas*'ında sürekli kılınmaktadır.¹⁶¹ Bu durumda, kralın naaşı taşınırken tabutun çevresinde tabut örtüsünden tutan mahkeme üyeleri, aslında yeni kralın temsilcileri değil, yeni veya eski fark etmeksizin "Kral"ın temsilcileridir.

VII. Charles'in cenazesinde ise çağdaş bir yazar, yüksek mahkeme üyelerinin rolünü, kral ölse de, değişse de Adalet'in değişmemesine bağlamıştır. Bu çıkarsamada, mahkeme üyeleri de kralın değil adaletin temsilcileri olmuş olur.¹⁶² *La justice ne cesse pas*, adalet kesintiye uğramaz ya da adalet asla ölmez. Yüksek mahkemenin kralın ölümünden sonraki boşluk durumunda, defin sürecinde baş rolde yer alması bu deyişle açıklanmaktadır. Adaletin asla ölmemesi, Roma Hukuku'nda ya da Aristoteles'te karşımıza çıkabilecek bir düşünce. Fakat, Fransız hukukçuları bunu kralın hiç ölmeyen makamına, kralın *dignitas*'ına dayandırmaktalar. 1498'den, yine Paris de Parlement'in cenaze merasimindeki rolüne dair bir kayıta, kralın ölümünden gömülmesine kadar geçen süreçte yarı fetret (*quasi interregnum*) durumunun varlığından bahsedilmektedir. Bu yarı fetret durumunda, Paris de Parlement ölen hükümdarı temsilen yer alır.¹⁶³ Bu kralın iki bedeni teorisini çağrıştıran bir durum. Kralın doğal bedeni ölmüştür; fakat politik bedeni yaşamaya devam eder, bu yüzden yarı fetret durumu söz konusudur. Yeni kral, ancak cenazenin defnedilmesinden sonra, politik bedeninin yeni krala taşınmasından, "Kral öldü, yaşasın Kral!" sloganından sonra alkışlanır.

Yukarıda bahsedilen ayrışma, 1547'de, I. Francis'in cenaze töreninde daha net bir şekilde ortadadır. Cenaze töreni üç aşamalıdır. İlk başta, tabut ve temsil birbirinden ayrı yerlerdedir. İkinci aşamada, Paris'teki seremonilerde birlikte boy gösterirler. Son aşamaya gelindiğinde, Saint-Denis'te, temsil tabutun üzerine konulmuştur.¹⁶⁴ Kral ve

¹⁶¹Giesey (1976), s.27-28.

¹⁶²Giesey (1976), s.27.

¹⁶³Giesey (1976), s.30.

¹⁶⁴Huntington; Metcalf, s.172.

temsilin ayrı olduğu ilk aşamada temsil, tüm ihtişamıyla kral gibi giydirilmiş ve onur salonu (*salle d'honneur*) denilen yerde kendisine kral gibi hizmette kusur edilmemektedir. Temsil bu şekilde on bir gün boyunca sergilenir.¹⁶⁵

Temsile yönelik saygı gösterileri ve ona karşı tıpkı canlı kralmış gibi hizmette bulunması ritüellerinin kaynağı Roma'daki imparatorun ilahlaştırılması olabilir. Çağdaş tarihçiler Herodian ve Dio'nun aktardıklarına göre, tıpkı I. Francis'in cenazesindeki gibi, Roma imparatorlarının temsili bal mumu heykeli de cenaze törelerinde kendilerine yer bulmuşlardır. Dio, bir kölenin imparatorun bal mumu temsilinin başında onun üzerine konan sinekleri kovalamak için yelpaze salladığından bahseder. Herodian ise, imparator Septimus Severus'un putunun yedi gün boyunca, hasta imparator gibi hekimlerce muayeneye tabi tutulduğunu aktarır.¹⁶⁶ Herodian'ın *Histories*'i ve Septimus Severus'la ilgili olan kısmın, on altıncı yüzyılın başlarında Latince çevirisi Avrupa'da bilinmez değildir. Kantorowicz'e göre, I. Francis temsilinin yüceltilmesinde Roma ritüelinin etkisi olabilir; fakat temsilin kullanımı İngiliz uygulamasından sonra tanınmış ve *dignitas* gibi çağdaş bir fikirden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Roma etkisinden bahsetmek doğru değildir.¹⁶⁷

Cenaze temsil ile birlikte kraliyet mezarlığına doğru götürülürken konvoy üç kısma ayrılmıştır ve tabutun olduğu kısımda yas tutulurken, temsilin yanında yine cenaze törenine ait matemden iz bulunmaz.¹⁶⁸ Saint-Denis'e gelindiğinde, kraliyet simgeleri, taç, asa ve adalet eli (*main de justice*) temsilin üzerinden alınır. Kraliyet muhafızlarınca farklı şövalyelere verilir. Kralın cesedi gömülürken tüm kalabalık büyük bir hüznün içerisinde. Kraliyet muhafızı üç kez, "Kral öldü" diye bağırır. Bu sırada sancak ve bayraklar aşağıya indirilir. Daha sonra muhafız, "Çok yaşa Kral!" diye bağırır ve sancaklar havaya kalkar, kılıçlar kınından çıkarılıp göğe doğru uzatılır.¹⁶⁹ Erken

¹⁶⁵Giesey (1960), s.4-5; Woodward, s.65; Kantorowicz, s.427.

¹⁶⁶Bickermann, Elias. "Die römische Kaiserapotheose", s.4-6'dan akt. Agamben, s.117-118.

¹⁶⁷Kantorowicz, s.427-428.

¹⁶⁸Huntington; Metcalf, s.170.

¹⁶⁹Giesey (1960), s.16-17.

Orta Çağ'da krallar, Taç'ları ve diğer krallık alametleri ile birlikte gömülmektedirler. Yeni bakış açısı ile kral, kefen gibi daha basit giysilerle ya da çıplak gömülmeye başlanacaktır. Kraliyet alametlerini ise temsil taşımaya başlar. Çünkü temsil, ölümden gömülmeye kadar geçen süre zarfında kraliyet *dignitas*'ının sembolü ve taşıyıcısıdır.¹⁷⁰ Kralın kişiliğinde ayrılmayı çağrıştırabilecek, Kral yokken onun portresine, şapkasına, yatağına ya da Roma'da olduğu gibi imparatorun koltuğuna, "*sella curulis*"e saygı gösterilmesi gibi başka eylemlere de rastlanabilir. Benzer şekilde bir sembolleştirme, ilk Kilise konseylerinde, bir tahtın üzerine konulmuş İncil'lerin Tanrı'yı temsil etmeleri sayılabilir.¹⁷¹ Ceset ile temsil arasındaki ikilik, dünyevi ve ruhani otorite ayrımı gibi bir ayrım değil. Her ikisi de dünyevi olmakla birlikte, bir tanesi ölümsüz. "İtibar"ın ölümsüzlüğü dini bir temele dayanmaz. Aşağı yukarı aynı dönemlerde, Reform hareketiyle beraber, Kilise'nin cenaze törenlerindeki rolü büyük ölçüde önemini yitirmiştir zaten. 1559'da, Fransa kralı II. Henri'nin cenaze töreninde, Henry Machyn'in gözlemi, ruhban sınıfından neredeyse kimsenin cenazeye katılmadığı şeklindedir.¹⁷² Diğer taraftan, Kralın gömülmesinden sonra temsilin işlevi biter. "Kral"ın dünyevi ölümsüz *dignitas*'ı ya da Tudor hukukçularının söylediği gibi politik bedeni, bir sonraki krala intikal eder. *Dignitas*, bir tür cins isimdir; ancak kanonik hukukçuların da belirttiği gibi bu, ölüp küllerinden yeniden doğan Feniks (anka kuşu) gibi tek kişilik bir türdür. Dolayısıyla, "Papa" ya da "Kral", tıpkı anka kuşu gibi ardışıklık dolayısıyla daimiliğe sahip birer kurgusal kişilik haline gelirler.¹⁷³

"Kral öldü, yaşasın kral" sloganı, isimlerin tamamen ortadan kalkmış, kişisellikten uzaklaşmış son haliyle ilk kez, 1515'te, XII. Louis'in cenazesinde duyulmuştur. Kralın ölümü ile yeni kralın alkışlanması arasındaki süre tamamen ortadan kaldırılmıştır.¹⁷⁴

¹⁷⁰Woodward, s.88; Kantorowicz, s.424.

¹⁷¹Bertelli, s.18.

¹⁷²Woodward, s.37.

¹⁷³Kantorowicz, s.394. Bir önceki kralın küllerinden yeniden doğan "Kral"ı sembolize eden Anka kuşu, İngiltere ve Fransa'da pek çok Kraliyet madalyonunda, madeni paralarda da işlenmiştir.

¹⁷⁴Kantorowicz, s.411.

Tam da bu noktada, isimlerin tamamen ortadan kalkması ile yeni kralın ilanı ve eski krala ilişkin matem arasındaki sürenin tamamen ortadan kalkması arasındaki bağlantıyı iyi kurmak gerekmektedir. "Yaşasın Kral!" denirken yeni tahta geçecek kral mı kastedilmektedir? Sloganın çıkış noktasının VI. Henry ile VII. Charles arasındaki taht varisliğine ilişkin belirsizlik olduğu ve o andaki kullanımda yeni kralın kastedildiği muhakkak. Ancak zamanla isimlerin tamamen ortadan kalkışı, yeni kralın ya da sadece yeni kralın kastedilmediği sonucunu çıkarmamıza sebep olur. Ölü krala karşı "Yaşasın Kral!" diye haykırmanın absürd bir durum olduğu da düşünülebilir. Slogan-daki yaşaması dilenen kral, aslında hiç ölmeyen kraldır; kralın *dignitas*'ıdır. Cenaze merasimlerinde temsilin kullanımı ve temsile karşı saygı gösterileri de bu durumu desteklemektedir.

Kralın bedeni, birbirinden çok farklı kaynakların, etkenlerin bir araya gelmesiyle daimileşmiştir. Bunun sebepleri kralın olası bedensel zayıflıklarından kaçınmak, doğal bedenin doğal olarak gerçekleşen ölümünün bir tür boşluk durumuna yol açmasını engellemek olmalıdır. Şu unutulmamalıdır; kralın bedeni, devletin de bedenidir aslında. Devletin daimileşmesi, ebedileşmesi ile kralın bedeninin daimileşmesi birbirinden ayrı düşünülemez; fakat doğal ve kurgusal bedenlerin birbirinden tamamen ayrılması gerekir. Bu ayrılmadan önce devletin daimi olduğunu öne süren bir başka kurguya ya da söyleme değinmeliyiz. İktidarı, mevcut düzeni sürekli kılma arzusu Avrupa'ya özgü değildir. Sürekliliğin Avrupa'daki serüveni beden üzerinden yürümekteydi. Avrupa dışında, Osmanlı ülkesinde ebedi süreli bir devlet iddiası nasıl temellendirilmiştir?

2.4 Ebed-Müddet Devlet-i Aliyye-i Osmanî

Osmanlılar, kuruluştan iki yüz yıl kadar sonra kurdukları sistemin ebedi yaşayacağı iddiasında bulunarak, devletin ismine "Ebed-müddet Devlet-i Aliyye-i Osmanî" ismini vermişlerdir. Fakat böylesine bir anlayışa nasıl ulaşıldığı hususunda pek açık sözlü ol-

dukları söylenemez.¹⁷⁵ Yine de, Osmanlı Devleti'nin yönetim felsefesine ve meşruiyet kaynaklarına yönelik bir inceleme, bu konuda fikir edinmemizi sağlayabilir. Bu sayede, sultanın yaşamını aşan daimiliğin, sultanın üzerinde, onu aşan yapay bir kişilik dolayısıyla kazanılıp kazanılmadığı sonucuna varılabilir.

Osmanlı Devleti'nin onuncu padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ın inşa ettirdiği Süleymaniye Camii'nin şeyhülislam Ebussud Efendi tarafından kaleme alınan kitabesinde, devletin en şaşılağı olduğı dönemlerde, padişahı niteleyen, dolayısıyla onun meşruluğunu sağlayan sıfatlar olabildiğince kısa bir biçimde yer alır;

[Sultan Süleyman] Kuvvet ve Kudret sahibi [Allah'a] yaklaştı/ O, mülk ve hâkimiyet dünyasının yaratıcısıdır/ O'nun kulu [Sultan Süleyman] ilahi kudretle yüce kılındı/ İlahi Lütüfla şaşaa kazanan Halife/ Gizli Kitab'ın (Levh-i Mahfuz) emrini yerine getirir/ ve onun fermanlarını yerleşik dünyanın [tüm] bölgelerinde icra eder/ Şark ve Garp topraklarının fatihi/ Yüce Allah'ın ve O'nun muzaffer ordusunun yardımıyla/ Dünya krallıklarının sahibi, Allah'ın tüm insanlar üzerindeki gölgesi, Arapların ve Farsların sultanlarının sultanı/ Sultan kanunlarını vaz eden/ Osmanlı hakanlarının onuncusu/ Sultan oğlu sultan, Sultan Süleyman Han/.../ Saltanatının çizgisi zamanın çizgisinin sonuna kadar devam etsin/...¹⁷⁶

İslam kültüründe zaman algısının, dünyanın geçiciliğı ve fakat Allah'ın ebediliğı üzerine kurgulanmışlığı dolayısıyla ebed müddet olma halinin ancak Allah için geçerli olabileceğı muhakkaktır. Oysaki ebed müddet tabiri Osmanlı Hanedanı'nın "yüce devleti" için kullanılmaktadır. Süleymaniye Camii Kitabesi'nden -ki aslında, bundan başka kaynak gösterilebilecek bir hayli argüman mevcuttur- padişahın ilahi lütfa mazhar görülmesi, dolayısıyla ebediliğın de tanrısal lütuf yoluyla kazanıldığı yorumu yapılabilir. Allah'ın ebediliğı, onun gölgesinin de ebediliğı sonucunu doğurmalıdır. Aynı zamanda,

¹⁷⁵Genç, s.10.

¹⁷⁶Çulpan, Cevdet. "İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi", s.291 vd.'dan akt. Imber, Colin (çev. Murtaza Bedir). **Şeriattan Kanuna: Ebussud ve Osmanlı'da İslami Hukuk**. Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul: 2004, s.85.

ilahi buyrukları yerine getiren, şeriatı temsil eden padişahın, Allah'ın kurallarının da-
imiliği sayesinde bu vasfı elde ettiği çıkarımı da yapılabilir. Diğer taraftan, ebedi olma
vasfının doğrudan kullanılan isim dolayısıyla Osmanlı ailesine, Osman Gazi'nin so-
yunun devamlılığı dolayısıyla atfedildiği de düşünülebilir. Kitabenin alıntılanan kısmı-
nın sonundaki, sultan oğlu sultan tabiri ve saltanat çizgisi, bu şekilde bir varsayımın
doğruluğunu destekler niteliktedir.

Hilafet kuramı, halifenin peygambere halifelik yapması temeline dayanır. Halife
veya herhangi başka otorite sahibine itaat borcu da Nisa Suresi'nin 59. ayetindeki "*ulu'l
emr*" kavramına dayanır. Fakat ilahi seçilmişliğe dair bir ibare bulunmaz. Allah'ın ha-
lifesi (*halifetullah*), Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (*zillulahi fil-arz*) unvanları, Emevi
saltanatından itibaren kullanılmaya başlanmış ve Osmanlı sultanları da bu unvanları
benimsemişlerdir.¹⁷⁷ Rosenthal ise bunun, Abbasi halifeliğinin gerilediği dönemde sık-
lıkla kullanılmaya başlandığı ve halifenin iktidarının zayıflamasına paralel olarak or-
taya çıktığı görüşündedir.¹⁷⁸ Abbasi halifesi Mansur, bir hutbesinde, "Ben Allah'ın
yeryüzüne tayin ettiği sultanım! O'nun tevfiğiyle, O'nun iradesiyle ve dilemesiyle ha-
reket ederim. O'nun izniyle veririm. Ben o mallar üzerinde Allah'ın kilidiyim. Size
ihسان etmek, rızkınızı taksim etmek üzere isterse beni açar, isterse beni kapar" demek-
tedir.¹⁷⁹ Tanrı'nın temsilcisi olma veya Tanrı tarafından seçilmişlik, eski Türk yönetim
anlayışındaki "kut" inancını, hakanın Tanrı tarafından seçilmişliğini hatırlatır.* Eski
İran siyaset geleneğinin bir yansıması olan Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi'nde de, Al-
lah'ın her asırda halkın içerisinde birini seçerek onu padişahlık sanatlarıyla süslediği,
sonra da halkın huzurundan sorumlu tuttuğu ifadeleri yer alır.¹⁸¹ Bu benzerlik, iktida-

¹⁷⁷Yakuboğlu, s.60.

¹⁷⁸Rosenthal, s.313.

¹⁷⁹Uğur, Ahmet. **Osmanlı Siyaset-nâmeleri**. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. İstanbul: 2001, s.12.

*Türk hakanının dinsel kökenli oluşuna, eski Türk kültüründe, dinsel figür olarak ön plana çıkan, "khan"ın zamanla "kam" ve "han/kaan" olarak iki ayrı figüre dönüşmesine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Hassan, Ümit. **Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler**. Alan Yayınları. İstanbul:2000, s.177-178.

¹⁸¹Nizamülmülk (çev. Nurettin Bayburtlugil). **Siyasetname**. Dergah Yayınları. İstanbul: 2004. s.28-29.

rın giderek halifelerden sultanlara doğru kaymasının sonucu olarak, Türk-İran geleneklerinin etkisini çağrıştırmaktadır. Fatih devri tarihçisi Tursun Bey de Nizamülmülk'e benzer bir biçimde Allah'ın her devirde bir büyük padişah yetiştirdiğini, nizam-ı alem için bir insanı "müeyyed" (teyid edilmiş, kuvvetlendirilmiş) kılıp ona güç verdiğini öne sürer.¹⁸² "Sultan Allah'ın gölgesidir" ifadesi, Kanun-i Şehenşahi, Nizam-ı Devlet Şerhi, Nasihatü's Selatin gibi bazı siyasetnamelerde ise hadis muamelesi görmektedir.¹⁸³ Fakat yine de hükümdarın ilahi lütufla takdis edilmesi, hangi kaynaktan doğmuş olursa olsun, başka siyasi iktidarlar ile olan mücadelede üstünlük göstergesi olarak kullanılmaktan başka ebedilik vasfına sahip olma iddiası için kullanılmamıştır. Aksi halde, bizatihi sultanın şahsının ebedi kabul edilmesi gerekirdi. Elbette, iktidarın dokunulmazlığı bağlamında, sürekliliği sağlama bakımından katkıda bulunduğu kabul edilebilir; fakat "ebed-müddet" iddiası bundan daha büyük bir söylemi işaret etmektedir.

Allah'ın buyruklarını yerine getirmek, şeriatı uygulamak, cihat ve gaza yoluyla İslam'ı savunmak ve yaymak görevini üstlenen devlet olarak, Allah'ın kurallarının ve İslam'ın daimiliği dolayısıyla ebedi olma iddiası, sultanın şahsen ebedi olmasından daha makul durmaktadır. Her ne kadar Ebussuud Efendi, yukarıda alıntılanan kitabede, Levh-i Mahfuz'u uygulamak ve ona vakıf olmak bakımından ilahi vasıflara göndermede bulunsa da* Osmanlı'lar esas olarak cihat ve gaza ülküsünü ön planda tutmakta, İslam dünyası içerisinde de şeriatın savunucusu ve sapkın görüşlerin düşmanı olduklarını iddia etmektedirler.¹⁸⁵

Daimi olma hali, daimi olan şeriatın temsilciliği gibi, tüm Müslümanları kapsayan İslam ümmetinin lideri, yöneticisi olma iddiası ile de bağdaştırılabilir. Ümmetin kı-

¹⁸²İnalçık, Halil. **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul: 2016, s.81.

¹⁸³Uğur, s.73.

*Budin Kanunnamesinde Ebussuud, bu defa sultanı "apaçık şeriatın kurallarına giden yolu pürüzsüz hale getiren kimse olarak betimler. Ebussuud bununla kalmayıp sultan için aynı zamanda "[Allah'ın] Yüce sözünü açıklayan", "parlak şeriatın işaretlerini yorumlayan" kimsedir. Imber, s.108-109.

¹⁸⁵Imber, s.84.

yamete dek var olacağı varsayımı, ümmete liderlik edecek bir halifenin veya imamın da hep var olacağı anlamına gelir.* İslam medeniyetinin siyaset teorisyenleri de her daim bir yöneticinin (imam) varlığının gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Maverdi'ye göre imamet, dinin korunmasında ve dünyanın idaresinde peygamberliğin yerini almak için kurulmuştur. İbn Tûmert'e göre ise dünyada hakkın sağlanması, yalnızca kıyamet saatine kadar her zaman imamet varlığıyla mümkündür.¹⁸⁷ Dolayısıyla, her daim bir imamın, yani halifenin var olacağı ve bu halifenin de Yavuz Sultan Selim'den itibaren Osmanlı ailesinden olacağı düşünüldüğünde, Osmanlı ailesinin devletinin, ebedi olma iddiasında bulunması anlaşılır hale gelir. Tam da bu noktada, tıpkı Avrupa'daki örnekleri gibi, halef ve selef birliğinin bir birleşik kişiliğe, sultanı aşan "hanedan" kişiliğine yol açıp açmadığı soruşturulmalıdır. İdrisi Bitlisî'nin Şehzade Korkut'un neslinin kesik olmasını sultan olmasına engel bir argüman olarak sunduğu daha önce aktarılmıştı. Bitlisî'nin Selim Şehname'sindeki bir beyit, bu savdan öte, halef selef birliğini çağrıştırmaktadır;

*Onun kutlu sonuçlu talihi sayesinde ceddinin ihyası onun zamanında olmuştur.
Şahların kalıcılığı evlat iledir, selef halefinin adıyla yaşar.*¹⁸⁸

Her ne kadar, diğer örnekleriyle karşılaştırıldığında, tek bir hanedan olarak oldukça uzun süre hüküm sürmüş olsalar da Osmanlı Hanedanı'nın ardışık üyelerinin tamamının kurgusal bir kişilik olarak görüldüğünü söylemek zordur. Osmanlı hukukunda

*İslam hukukunda halifelik bir vekalet/velayet ilişkisine dayandığı kabul edilir. Müslüman toplumu temsilen velayet akdini yerine getirmeye ehil olan "ehl'ül hal ve'l-akd" denilen temsilcilerle yapılan anlaşma ile siyasi iktidarı elinde bulundurur. Ayhan Ceylan, İslam hukukundaki kişisel ve kişisel olmayan velayet ayrımı üzerinden, halifelik kurumunun, kişisel olmayan velayetten yani "velayet-i gayr-i zatiye"den kaynaklanması dolayısıyla, erken dönemlerden itibaren İslam siyaset düşüncesinde devletin kişi üstü bir kişiliğe sahip olduğu savını ileri sürmektedir. Oysaki böyle bir durum ancak, velayeti veya vekaleti alan kişiden (halife) ziyade, bunu aktaran Müslüman toplumun, yani "ümme"nin kişi üstü kişiliğe sahip olması anlamına gelebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ceylan, Ayhan. "İslam'da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmme)". AÜEHFD, Cilt:7, Sayı:1-2. (Haziran 2003), s.89-104.

¹⁸⁷Maverdi, *Ahkâm*, s.13; K. Muhammed b. Tûmert, s.245 vd.'dan akt. Rosenthal, s.43.

¹⁸⁸Bitlisî, s.50.

yalnızca gerçek kişiler sorumluluk sahibi kabul edilmişlerdir. Bu yüzden beytülmal ve vakıf gibi kısmi tüzel kişilik örnekleri haricinde kişi üstü sorumluluk anlayışı fıkhıta yer almamaktadır. Buna paralel olarak yöneten ve yönetilen ayrımında da kurgusal kişilikler yerine, gerçek kişiler temel alınmaktadır.¹⁸⁹ Dolayısıyla, hanedandan öte, "devlet-i aliyye" yani "yüce devlet" in ebediliğinin tüzel-kurgusal kişilik üzerine kurgulanmış olması şüphelidir.

Hilafet makamını elinde bulundurma dolayısıyla makamın kişiyi aşan devamlılığına dayanma varsayımı da "ebed-müddet" sıfatına yeterli bir açıklama teşkil etmez. Öncelikle, Osmanlı hilafetinin meşruluğu tartışma konusu olmuştur. Çünkü, erken dönem hilafet kuramcıları halifenin Kureyş soyundan gelmesinin şart olduğunu savunmuşlardır. Oysaki Osmanlı Hanedanı, soyunu henüz etraflarındaki Türk soylu yöneticilerle mücadele içerisinde oldukları dönemde, Oğuz Kağan'a dayandırmışlardır.¹⁹⁰ Osmanlı Hilafeti'nin meşruluğuna dair tez, Kanuni döneminde Lütü Paşa tarafından geliştirilir. Lütü Paşa; sultan, emir gibi yöneticilere de "imam" veya "halife" denebileceğini; bu ifadelerin, Müslüman toplumun idamesini üstelenen ve şer'i hükümleri işletilmesini sağlayan kimseler için kullanıldığını; bu yüzden de Osmanlı'nın halifeliğinin meşru olduğunu öne sürer.¹⁹¹ Lütü Paşa'nın bir tür siyasetname olan Âsaf-name'si de, "Devlet-i Aliyye" tabirinin kullanıldığı en eski kaynaklardandır. Benzer biçimde eser içerisinde "asitane-i Osmâniyye", "memalik-i Osmâniyye" gibi tabirler de geçmektedir.¹⁹² Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın 18. yüzyılın başlarında yazdığı düşünülen "Zübde-i Veka-

¹⁸⁹Köksal, Asım Cüneyd. **Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye**. Klasik Yayınları. İstanbul: 2016, s.14.

¹⁹⁰Osmanlı padişahlarının, Oğuz Kağan neslinden geldiğine inanılan Kayı boyuna mensubiyetleri iddiası, ilk defa 15. yüzyılda II. Murad zamanında Yazıcızade Ali tarafından Tarih-i âl-i Selçuk adlı eserde yazıya geçirilmiş, daha sonra öteki tarihçilerce de benimsenmiştir. Ocak, Ahmet Yaşar. **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**. Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul:1998, s.85-86.

¹⁹¹Lütü Paşa, **Halâsu'l-Ümme**, 2^b'den akt. Köksal, s.150.

¹⁹²Lütü Paşa, **Âsafname**, s.58; 65; 67'den akt. Göyünç, Nejat. "Osmanlı'nın 700. Kuruluş Yıldönümünü Anarken, Osmanlı, Devlet-i Aliye, Devlet-i Aliyye-i Osmaniye". İslam Araştırmaları Dergisi Sayı:3 (1999), s.1-7, s.4.

yiât"ında ise, "devlet-i aliyye-i ebedpeyvend" kullanımına rastlamaktayız. Nejat Göyünç, bu kullanımın devletin zayıflamaya başladığı dönemlerde manevi destek ummak için ortaya çıkarılmış olabileceğini ve daha sonra da ebed-müddet şeklini aldığını söyler.¹⁹³ İster bu denli geç bir kullanım olsun, ister daha önce de biliniyor olsun, ebed-müddet ve devlet-i aliyye tabirlerinin geçtiği kaynaklarda halifelige ilişkin bir atıf bulunmamaktadır.

Süleymaniye Camii Kitabesi'nde geçen "Sultan kanunlarını vaz eden" vasfı için ayrı bir değerlendirme yapılmalıdır. Zira, Osmanlı devlet ve yönetim anlayışı içerisinde ebedilik, daimilik anlamını barındıran bir başka kavram da "kanun-i kadim"dir. Fatih'in ünlü kanunnamesi, "Bu kanunname atam ve dedem kanunudur, benim dahi kanunumdur, evlad-ı kiramın neslen ba'de neslin bununla âmil olalar" diyerek başlamaktadır.¹⁹⁴ Esasen padişahların çıkardığı kanunlar, yaptığı sözleşmeler, verdikleri beratlar, sonraki padişahı bağlamamaktadır; fakat Fatih'in kanunnamesi sonsuza kadar geçerli olmak, "ebed'ül abad ma'mülün bih" olmak için ortaya konmuştur.¹⁹⁵ Diğer taraftan, İslam'ın emrettiği kurallar haricinde kanun koyma yetkisinin varlığı, ulema nezdinde büyük tartışma konularından biridir. Dinin sıkı yorumu, hakimiyetin Allah'a ait olduğu ve bu yüzden hukukun da tek bir kaynağı olduğu tezine dayanır.¹⁹⁶ Türk

¹⁹³Göyünç, s.5.

¹⁹⁴Hassan (2005), s.191.

¹⁹⁵İnalçık, Halil. **Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I.** Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul: 2014, s.232.Yavuz Sultan Selim'in, Çaldıran Seferi için danıştığı ulemanın kanunlarımıza bakalım demesi üzerine söylediği dizeler, kanunun yalnızca padişahların kendi dönemleri için geçerli olduğu şeklindeki anlayışın Fatih'e rağmen sürdüğünü gösterir;

"Kim bu kanunu kavâidü sübül

Gökten inmiş Hak kelamı hod degül

Ne Rasûlün sünnetidir bi-hilâf

Ne bu guftü-gûde vardur ihtilâf

Kendi devrinde ne ihdas etse şâh

Ol anun kânunudur bi-işlihab". Selim-nâme 62b-68b'den akt. Uğur, s.68.

¹⁹⁶İnalçık (2016), s.3.

ve İnan siyaset geleneklerinde ise yöneticiye serbest hareket edebileceği bir alan bırakılması söz konusudur. Buna paralel olarak Maverdi ve Mansur el-Bağdadi gibi fakihler, Şeriat'ın yanında bağımsız bir hukuk alanının varlığını, Müslüman toplumun iyiliği için gerekli görmüşlerdir.¹⁹⁷ Fatih'in tarihçisi Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-Feth*'inde insan türünün devamlılığının yasa çerçevesinde bir arada yaşamaya bağlı olduğunu söyler. Ona göre siyaset; dine, hikmete dayanan ilahi ve akla dayanan sultani siyaset olmak üzere ikiye ayrılır. Şer'i hükümlere dayanmayan, sultanın koyduğu kurallar (Cengiz Yasaları gibi), "siyaset-i sultani" veya "yasag-ı padişahi"dir ve de buna esasında "örf" derler.¹⁹⁸ Geçmiş padişahların, hanların, hakanların koyduğu kanunların derlemesi sayılabilecek kadim örf ve geleneklerin, yani "törü"nü(töre) varlığı, devletin temeli olarak görölmektedir. Fatih'in kanunnamesi de Cengiz yasası da esasında töreye dayanmaktadır.¹⁹⁹ Dolayısıyla "kanun-i kadim", yani ebedi kanun, örften, töreden başka bir şey değildir. Ne zamandan beri var olduğu bilinmeyen, toplumun zihninde hep var olduğu ve var olacağı izlenimi uyandıran bu kadim kurallar göz önüne alındığında, ebedi bir düzenin kurulabilmesinin de bu kuralları benimsemiş topluluklar için uzak bir düşünce olmaması gerektir.

Ebed-müddet tabiri ile benzerlik taşıyan bir başka kavram ise "devletin bekası"dır. Bu kavramla bağlantılı olarak "nizam-ı alem" ve "adalet dairesi" kavramlarına da değinilmelidir. Tursun Bey, yasa çerçevesinde ve bir otorite çerçevesinde yaşamının gerekliliğinden bahsederken "beka" kelimesini kullanır. Yapmış olduğu ayırmada şeriat, iki cihanda mutluluğa götürürken, akla dayanan siyaset, sadece bu dünyada düzen kurma amacını güder.²⁰⁰ Keza Katip Çelebi de tıpkı Tursun Bey gibi akla dayanan siyasete yer bırakarak, her devletin bekasının şartını siyaset olarak görür.²⁰¹ Osmanlı Devleti'nin

¹⁹⁷İnalçık (2016), s.6-7.

¹⁹⁸Tursun Bey, **Tarih-i Ebü'l-Feth**, s.12'den akt. Köksal, s.99-100.

¹⁹⁹İnalçık (2016), s.27; Hassan (2005), s.162; Ocak, s.75.

²⁰⁰İnalçık (2016), s.8-9.

²⁰¹Katip Çelebi, **Takvîmü't-Tevârih**, s.246' dan akt. Köksal, s.101.

yönetim felsefesinde, "nizam-ı alem"i, yani düzeni sağlamak*, Hint-İran geleneklerinde ve dahi pek çok nasihatname ve siyasetnamede de görebileceğimiz "adalet dairesi" ile mümkün olabilir. Devletin bekası da ancak bu sayede mümkündür.²⁰³ Adalet dairesi, mülk ve devlet için kuvvetli bir ordu, kuvvetli bir ordu için sağlam bir hazine, sağlam bir hazine içinse müreffeh bir halkın gerekliliğine dayanır.²⁰⁴ Şeriatan bağımsız, sultana has kural koyma alanının oluşması veya kabul görmesi de bu ilkelere göre meşru sayılmaktadır. Esasen bir İslam devleti olan Osmanlı Devleti'nde, yöneticilerin de tüm eylemlerinde şeriate uymaları elzemdir. Bu yüzden Osmanlı padişahları, kural koyarken veya yönetim alanına ilişkin başka bir fonksiyonu yerine getirirken ulemaya, bunun için kurulmuş makam olan "şeyhülislamlık" makamına danışır.²⁰⁵ Örfün de şeriate uygunluk ölçüsünde geçerli olduğu kabul edilir; fakat fıkıh alimlerine geliştirilen "maslahat" ve "istihsan" ilkeleriyle, yani mevcut koşulların değerlendirilmesi ve Müslüman toplum için ne daha iyi ise onun tercih edilmesi, şeriate aykırı görünen pek çok davranışın fıkhen de meşru görülmesine neden olur.²⁰⁶ Örneğin, Fatih'in kanunnamesindeki kardeş katline ilişkin 37. maddede, *"Ve her kimesneye evladından saltanat müyesser ola karındaşların nizam-ı alem için katl etmek münasibdir. Ekser ulema dahi tecviz etmişdir. Anınla âmil olalar."* denilmektedir.²⁰⁷ Sonuç olarak devletin bekası, mevcut düzenin ideale uygun hale getirilerek devamının sağlanması anlamına gelmekte ve ancak halkın adaletle yönetilmesi ile mümkün olabilmektedir.

Saltanat çizgisinin zamanın sonuna kadar uzanmasına dair temenni, ebed-müddet

*Nizam-ı âlem tabiri kelime anlamı itibarıyla, alemin düzenini ifade etmektir. Burada kast edilenin kainatın işleyişine ilişkin İslami literatürdeki "sünnetullah" tabiri olmadığı açıktır. Kavramın geçtiği eserlerde, devletin birliğini, toplum için öngörülen ideal bir düzeni ifade eder biçimde kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Görgün, Tahsin. "Osmanlı'da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar". İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt:13, Sayı:2 (2000), s.180-188.

²⁰³Ocak, s.84.

²⁰⁴İnalcık (2016), s.18.

²⁰⁵İnalcık (2016), s. 4.

²⁰⁶İnalcık (2016), s.138.

²⁰⁷Hassan (2005), s.235.

devleti açıklamakta bize yardımcı olacaktır. Selim Şeh-name'de, Yavuz Sultan Selim, "Haktan ümidim baki devlettir" şeklinde dua eder.²⁰⁸ İdrisi Bitlisî yine aynı eserde Fatih için benzer ifadeleri kullanmaktadır, "*Bitimsiz devletin mutlu akıbetli günlerinde ve baki saltanatın izzetli zamanında kafirleri ve inat edenleri boyunduruk altına alan, yüce İstanbul'u ... fetheden, ... Sultan Mehmed Gazi.*"²⁰⁹ Bu ifadelerden devlet denen şeyin, sultan veya padişah tarafından sahip olunan veya elde bulundurulan bir varlık olduğu izlenimi uyanmaktadır.

İslam toplumlarında sikke bastırmak, tıpkı Cuma hutbesinde isminin okunması gibi hakimiyetin simgesi olarak kabul edilmektedir. Osmanlılarda ilk sikke, İlhanlıların Anadolu'daki egemenliklerinin çökmesinin ardından 1326 yılında Orhan Bey tarafından bastırılmıştır. Bu gümüş akçelerin üzerinde ise "*Orhan Halledallahu Mülkehü*" (Allah Mülkünü Daim Kılısın) gibi ifadeler yer almaktadır.²¹⁰ Süleymaniye Camii Kitabesi'nin son kısmında da, "Saltanat çizgisinin zaman çizgisinin sonuna kadar devam etmesi" temenni edilmektedir. Benzer şekildeki dualarla, Osmanlı kültüründe pek çok mimari eserde veya siyasetname tarzı eserlerde, vakfiyelerde karşılaşılabilmektedir. Buradaki zaman anlayışının dünyadaki zaman, yani kıyamete dek sürecek zaman oluşu unutulmamalıdır.

Mülk, Allah tarafından bahşedilmiştir ve saltanat Osmanlı padişahının talihidir. Devlet kelimesinin etimolojik kökenine inildiğinde "tedavül" kelimesi ile bağlantılı olarak, değişmek, dönüşümlü olmak, elden ele geçmek anlamları karşımıza çıkar.²¹¹ Bu noktada, Türk mitolojisindeki bir figüre değinmeliyiz. Huma kuşu, Avrupalı Phoenix'le (Feniks) ve İran versiyonu Zümrüdü Anka ile benzerlik taşır. Fakat, Avrupalıların Feniks'e yükledikleri, küllerinden yeniden doğma ve daimiliği simgeleme

²⁰⁸Bitlisî, s. 402.

²⁰⁹Bitlisî, s.79.

²¹⁰Pamuk, Şevket. **Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi**. Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul: 2012, s.34.

²¹¹Gözler, Kemal. **Devletin Genel Teorisi**. Ekin Yayınları. Bursa:2011, s.6.

anlamı yerine, talihi ve yücelik anlamına gelmektedir.²¹² Türk masallarında Huma Kuşu'nun gölgesi, hakan olacak kimsenin üzerinde belirir. Dolayısıyla hakanlık bir talih işidir.²¹³ Osmanlı İmparatorluğu'nda, Hüma ismi, "Devlet-i Hümayun" ismindeki mecliste yaşatılır. Hüma, aynı zamanda Fatih Sultan Mehmet'in annesinin ismidir. Ümit Hassan, bu isimlendirmenin ve dahi Fatih'in oğluna Korkut ismini vermesi gibi örneklerin, Türk soyuna ve kültürüne yapılan gönderme ve meşruiyet kaynağı bulma amacı güttüğünü söylemektedir.²¹⁴ Osmanlı padişahı, kendisine bahşedilmiş talihi korumak adına, bu şekilde meşruluk sağlayacak pek çok vasfı bünyesinde barındırmaya yönelmiştir. Ebussuud Efendi'nin kaleme aldığı, bölümün başında zikredilen kitabe bu vasıfların bir özeti niteliği taşır. Devleti korumak, onun bekasını sağlamak, yalnızca meşruluk kaynağı bulmakla mümkün olmayacaktır. Siyasetname ve nasihatnameler, bu amaç doğrultusunda yapılması gerekenleri ele alır. Sultan; maslahat, istihsan gibi ilkelerle, saltanatını korumak için, uymak zorunda olduğu şer'i hükümleri esnetir. Bu bağlamda, devlet aklını uyguladığı söylenebilir; fakat bu Machiavelli'nin önerdiği gibi sınırsız bir araç değildir. Her halükarda, kardeşi öldürmek dahi, şeriata uydurulmak zorundadır.

Sonuç olarak, "Devlet-i Aliyye-i Ebed Müddet", Osmanlı'ların kurmuş oldukları düzenin, sahip oldukları saltanatın sürekli olmasına ilişkin bir temenniye ifade etmektedir. Bu temenni, şeriat ile uyumlu ideal bir düzeni ve bu ideal düzene uyulması dolayısıyla, Allah tarafından bahşedilmiş mülkün, gücün devam edeceğine dair bir beklentiye işaret etmektedir. Belirli bir düzene uymak, adaletli bir yönetim sunmak, iktidarın sürüp gitmesini ve devletin sürekli, ebedi olmasını sağlamaktadır. İdeal bir düzenin devamlılığını arzu etmek, tarih boyunca tüm siyasi oluşumların ortak noktası olmalıdır. Osmanlı Devleti'nin ebed müddet olma hali, devletin bir mülk olarak görülmesi ile paralel seyreder; fakat bugünün devleti kurgusal ve tüzel kişilikler üzerine inşa edilmiştir.

²¹²Altıkaynak, Erdoğan. "Yer Altı Diyarının Kartalı". Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Sayı:26 (2003), s. 135-163, s.153.

²¹³Öncül, Kürşat. "Masallardaki Devlet Kuşu Motifi". Milli Folklor Sayı:84 (2009), s.175-181, s.176.

²¹⁴Hassan (2005), s.23; s.123.

Bugün için mevcut düzeni devam ettirmek ihtiyacı soyut bir devlet kurgusu ve egemenlikle sağlanır.

BÖLÜM 3

SÜREKLİLİĞİN MODERN DEVLETE TAŞINMASI

3.1 Bodin'in Egemenliği

Bodin, 1576 yılında yazdığı *Devletin Altı Kitabı* adlı eserinde, o zamana kadarki devletlerin oluşumu, yapısı, yönetim şekillerini işlerken, Kral'a yönetim sanatına dair önerilerde de bulunur. Bu anlamda, Bodin'in eserinin Machiavelli'nin *Prens'i* ile benzerlik taşıdığı söylenebilir. Bodin, Latin'lerin *maiestas* dedikleri, ancak daha önce hiçbir hukukçunun açıklamaya girişmemiş bulunduğu bir kavramı, egemenliği işlediğini¹ söylerken esasında, devletin sürekliliğine ilişkin dönüşümü de ortaya koymuş olur. *Devletin Altı Kitabı*'nın satır aralarında, Orta Çağ'ın iktidar anlayışlarından izler bulmak mümkündür.

Egemenlik ya da *maiestas* nedir? Bu soru, Jean Bodin'den sonra ona atıfla sıklıkla sorulup cevaplandırılmış olmakla birlikte, modern devletin oluşumunu irdelemek bakımından bir zorunluluk sayılmalıdır. Bodin'e göre egemenlik, bir ülkedeki mutlak, sürekli ve bölünemeyen, parçalanamayan güçtür.² Devlet (*Commonwealth*), tıpkı bir ailenin. evin reisine sadakatle bağlanarak ortaya çıkması gibi, toplumun da ortak çıkarı gözetilen bir egemen etrafında birleşmesi ile oluşur. Yine Bodin, devletin teşekkülü için bir egemen gücün varlığını zorunlu görmektedir. Egemen güç etrafında birleşmenin

¹Bodin, Jean (çev. M. J. Tooley). **On Sovereignty: Six Books Of the Commonwealth**. Seven Treasures Publications. Lexington, Kentucky: 2009, s.65.

²Bodin, a.g.e, s.65.

gerçekleşmesinden sonra, devletin boyutu önemli değildir. Avrupa'nın küçük prensliği Ragusa, Türklerin büyük imparatorluklarından daha az devlet değildir.³

Egemenlik denen şey, mutlaklık ve sürekliliğe sahiptir. Mutlaklık vasfı, egemen gücün tekliği ile açıklanabilir. Bodin'e göre, yine aile analogisi kullanılarak bir hanede ancak bir baş olur. Çekirdek ailede erkek ya da baba baştır. Gel gelelim, babasının evinde yaşayan bir adamla evlenen kadının uyması gereken otorite kayınpederidir.⁴ Dolayısıyla Bodin'e göre, devlette de tek bir kişi egemen güce sahip olmalıdır. Buradan Bodin'in, Roma'daki ataerkil aile anlayışının ürünü olan *pater familias* kurumunu canlandırmaya çalıştığı çıkarımı yapılabilir.⁵

Süreklilik özelliği, Bodin'in modern devlet kuramına getirdiği en önemli katkıdır. Bir bakıma, gücün gerçekten güç olmasını sağlayan boyutudur.⁶ Devletin zamanla sınırlı olmayışı, kralın iki bedeni teorisi ile birlikte düşünüldüğünde, fiziksel bedenin gelip geçiciliği karşısında, kralın temsil ettiği kamusal kişiliğe bağlanır.⁷ Bodin'e göre egemenlik süreklidir. Eğer bir kişiye ya da bir gruba mutlak güç belirli bir zaman dilimi için verilirse, o kişi ya da kişiler egemen olmazlar; ancak egemenin görevlileri olabilirler. Onlara bahşedilen gücün süresi bittiğinde yine uyruk haline gelirler. Aksi düşünülürse, memurların egemen olması, onların egemenliklerini prenslere karşı kullanabilecekleri anlamına gelir. Böyle bir durumda -yine aile analogisiyle- hizmetçi, patron olacaktır ki bu oldukça absürttür.⁸ Daimi otoritenin, hükümdarın yaşamı boyunca süreceği şeklinde anlaşılması gerektiğini de devamında aktarır Bodin; sürekliliği, egemenliğin ayırt edici özelliği olarak ele alır. Eğer egemenlik, belirli bir süre için kulla-

³Bodin, s.48-49.

⁴Bodin, s.51.

⁵Ağaoğulları, Mehmet Ali; Köker, Levent. **Kral-Devlet Ya da Ölümlü Tanrı**. İmge Kitabevi. Ankara: 2009, s.20.

⁶Akal, s.66.

⁷Saygılı, Abdurrahman. **Kutsallık ile Rasyonellik Sarkacında Devlet**. İmaj Yayınevi. Ankara: 2014, s.190.

⁸Bodin, s.66.

nılıyor ve bu süre geçtikten sonra, daha önce egemen olan kişi ya da grup birer uyruk haline dönüşüyorsa ortada egemenlik yoktur. O halde egemenlik, geri alınamaz bir şey ve egemenliğin sürekliliğine dair Bodin'in temel argümanı bu. Bu durumda şöyle bir çıkarımda bulunulabilir: Bodin'in süreklilikten kastı, gücün geri alınamazlığıdır. Dolayısıyla mutlaklıkla iç içedir. Feodalitede feodal lordların durumu ele alınırsa; feodal yetki kolaylıkla geri alınabileceği için, feodal beyler egemen değiller. Diğer yandan, esasında Orta Çağ'dan ve hatta belki de siyasi iktidarın ortaya çıkışından beri süre gelen ve hükümdara ebedilik atfeden tezlerin amacı da aslında yönetme erkinin bu kişilerden -kişilerden diyorum çünkü, monarşiler üzerinde söz konusu bu tip savlar- geri alınamayacak olduğunu ortaya koymaktır. Yahut alınmaması gerekliliği üzerinde durmaktadırlar. Bu durumda, egemenlik kuramı için, en azından süreklilik bakımından söylenecek olursa, eski süreklilik teorilerinin mutlakiyetçi devlet tarzına uydurulmuş hali diyebiliriz.

Gücün geri alınamazlığı ve her hâlükârda (tiran veya despot olsun) ona itaat edilmesi gerekliliği, egemenliğin, krala yaşamı boyunca buyurma gücü verdiği sonucunu doğurur. Egemenlik kuramını, egemen kralın yaşam süresini aşacak biçimde sürekli kılan esas şey ise egemenliğin, kral öldükten sonra, başka bir dışsallığa ihtiyaç duymaksızın (kutsanma veya taç giydirme) bir sonraki krala geçecek olmasıdır. Egemenliğin elde edilme biçimi -seçimle, miras yoluyla ya da gasp şeklinde olsun- ya da yönetim şekli, egemene itaat bakımından herhangi bir değişikliğe yol açmaz.

Dışsal meşruiyet kaynağına ihtiyaç duyulmaması durumunu anlamak için öncelikle, Roma düşüncesinin mirası iki kavrama değinmek gerekecektir. *Auctoritas* ve *potestas* ayrımı esasen, iktidarın ilkesi ile kullanımının ayrılmasıdır. Kutsal iktidarda iktidarın ilkesi kutsal olandır. İlke, siyasi iktidara gücün kullanımını bahşeder. Egemenlik kuramına kadar, kullanımın haklı ve meşru olması için dışsal bir ilkeye dayanması gerekmektedir. Örnek vermek gerekirse, Aachen İncili'nde resmedilen Otto III'e hükmetme yetkisini sağlayan, onun dünya ve cennet arasında aracı olarak algılanması ya da algılanmasının istenmesidir. Egemen ise egemen olduğu için itaatın öznesi konumundadır.

Bodin'e göre her ne kadar egemenin Tanrı'nın kurallarına uyması gerektiğini söylese de bu kurallara uymayan egemene, yani tirana, yine de itaat edilmelidir.⁹ Tanrı'nın kurallarına uymak, iktidarı iyi bir yönetime götürür; fakat aksi bir hal, egemen olma vasfında bir eksilmeye yol açmaz. Dolayısıyla dışsal ilke içselleşmiştir.¹⁰

Bodin'in egemenlik kuramı, iktidarı elinde bulunduran yöneticinin bu yetkesinin, o yaşadığı sürece elinden alınamaması amacını taşır. Kralın kutsal kişi olmasında veya kraliyet kanına sahip olarak iktidarının meşrulaştırılmasında da aynı amaç güdülmektedir. Ancak, egemenlik kuramında yöneticinin kendi soyunu ispatlaması veya kutsal kişi olarak ona kutsallığı bahşeden ritüellere, dini kurallara her daim uyması, yani toplumun gözünde kutsal gibi davranması gerekmez. Ugandalı Alur'lar, iktidarın koşulu olarak *ker* kavramını kullanırlar. *Ker*, cisimleşmiş bir şey değildir, ona sahip sayılmak yönetme yetisine sahip olmak ve kutsallıkla donatılmak anlamını gelir. Şefin kutsallıkla ilişkisini doğüstü güçlerle göstermesi gerekir, mesela yağmur yağdırmak gibi. Dolayısıyla, şefin kutsal gibi davranması ve de o şekilde eylemesi gerekir. İktidara sahip olmanın ön koşulu kutsal olmak olunca, kralın yahut şefin kutsal gibi görünmesi gerekir. Peki, şef yağmur yağdıramazsa ya da şefin köklü bir soydan gelmediği anlaşılırsa ne olur? Alur'lar bu durumu "*ker* soğudu" olarak ifade ederler.¹¹ Bir tür meşruiyet yitimi. Orta Çağ'ın kutsal kralı da Hristiyanlığın tüm rükunlarını yerine getiren azizler gibi değerlendirilmiştir. Bu durumda kralların dini rükunların dışında bir eylemde bulunmaları, onların kutsallıklarına hanel getireceği için meşruluk yitimi söz konusu

⁹Bodin, s.100.

¹⁰Gérard Mairet. "La genèse de l'Etat laïque". **Histoire des idéologies II**, s. 309'dan akt. Akal, s.72; Ağaoğulları; Köker (2009), s.42. Roma'da *auctoritas*, senatoya aittir: *patrum auctoritas, patres auctoritas*. *Potestas* ise Magistrate'lerce kullanılır. Bu iki güç birbirine bağımlıdır. Senato olmaksızın, magistrate; magistrate olmaksızın senato işlevsizdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ağaoğulları-Köker (2009), s.76 vd.; Agamben, Giorgio (çev. Kemal Atakay). **İstisna Hali**. Otonom Yayıncılık. İstanbul: 2006, s.89 vd.; Schulz, Fritz (çev. Havva Karagöz). "Auctoritas". İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 55.4 (1997), s.341-354.

¹¹Balandier, s.103.

olacaktır. Egemenlik kuramında ise kralın böylesine kalıplar içerisinde girmesine gerek yoktur. Daha doğrusu girse iyi olur, ancak girmezse despot yahut tiran olsa da ona karşı gelinemez. Egemen olmak başlı başına iktidara sahip olmayı içerir. Dolayısıyla egemenlik kuramının, kutsallık kalıplarına göre krallara daha az belirli davranış kodeksleri empoze ettiğini söyleyebiliriz. Belki de egemenliğe doğru geçişin sebebi budur. Egemenliğe sahip olmak ne sebeple olursa olsun başlı başına meşruiyet sebebidir ve Bodin'in söylediği gibi ister tiran olsun ister despot, hiçbir şekilde egemene itaat konusunda istisna bulunmaz.

İktidarın kutsal bir dış kaynağa ihtiyaç duymaması durumu, Machiavelli düşüncesinde de geçerlidir. Moral değerlere dayanmayan, temel olarak zarureti baz alan bir iktidar söz konusudur. Machiavelli'ye göre prensin, dindar, merhametli, sözünün eri, gözüpek olmak gibi iyi sayılabilecek tüm özelliklere sahip olması gerekmez. Bazı prensler bunların tam tersi özelliklere de sahiptir. Prens yalnızca devletin yıkılmasının önüne geçmek için kusurlarını örtmesi, belli etmemesi gerekir.¹² Fakat, Machiavelli'nin Prens'inde basitçe, bir meşruiyet kaynağına başvurulması gerekliliği üzerinde durulmamaktadır. Bu yüzden, iktidar süreklilik sorunu ile karşı karşıya kalacaktır.¹³ Machiavelli devletin bekasından çok, iktidardakilerin bekasına odaklanır.¹⁴

Diğer taraftan, Bodin'in egemenlik kuramını daha önceki süreklilik kuramları ile bağlantılı kılan bir başka savı daha var. Bodin, üçüncü kitabın beşinci bölümünde, yüksek dereceli memurların (magistrate) durumunu tartışırken, makamların devlete mi yoksa egemene mi ait olduğunu sorar. Cevap nettir; "Makamlar, egemene değil, devlete aittir (despotik/senyal monarşiler hariç)."¹⁵ Devlet (*commonwealth*) ile egemen arasında ayrıma gitmektedir Bodin. Egemenlik mutlak bir güçtü. Egemen ise bu mutlak gücü kullanan kişi. Egemenlik kuramı ile politik beden veya *dignitas* kavramları

¹²Machiavelli, Niccolò (çev. Kemal Atakay). **Prens**. Can Yayınları. İstanbul: 2012, s.79-80.

¹³Akal, s.66.

¹⁴Saygılı, s.73.

¹⁵Bodin, s.131.

arasında bağlantı kurmak zor değil. *Dignitas*'ın aracı olma hali ile egemenliğin kullanıcısı olma hali arasında paralellik bulmak da zor değil. Aristo'nun birleşik-ayrı araç sınıflandırmasının, Avrupa'da Orta Çağ'ın sonlarında Kral'ın politik bedenine uydurulması söz konusuydu. Kral, *dignitas*'ın aracıdır. Kralın onuru, somut kral aracılığıyla görünür hale gelir.¹⁶ Makamların kraldan değil de devletten kaynaklanıyor olması, politik beden ile gerçek beden arasındaki ayrımın uzantısı konumundadır. Bodin, "kralın iki bedeni" teorisinden haberdar mıydı bilmiyoruz; fakat Bodin'in yaşadığı dönemde, kralın iki bedeni teorisini ortaya çıkaran düşünceler hala revaçtadır. Dolayısıyla, aynı ayrımın farklı cümlelerle ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Egemenlik politik bedenin karşılığıdır.

Bodin'e göre egemenlik, kalıtsal olan monarşiler olduğu varsayılırsa, sadece krala ait olamaz; krala ve onun bedeninin mirasçılara aittir. Böylesine tam kalıtsal monarşiler çok azdır, dolayısıyla gerçek anlamda egemen krallar azdır. Özellikle, tahta seçimiyle geçen kralları bu sınıflandırmaya dahil etmemek gerekir.¹⁷ Egemenliğin krala ve onun bedeninin mirasçılara ait olmasından ne anlamalıyız? Neden özellikle, "bedenin mirasçılığı" tabiri kullanılmış? "Kral"a aitken kralın gerçek ve politik bedenine birlikte ait. Bedenin mirasçılığı ise hanedanın kalıtsal sürekliliği içerisinde, gerçek bedenin ardıllarıdır. Bu ardıllardan egemenliği eline alacak olan, politik bedeniyle de sahip olacak ve yine egemenlik, "Kral"a ait olmuş olacaktır.

Bodin'in egemeni esasında, Tudor hukukçularının ortaya atmış ya da görünür kılmış buldukları kralın iki bedeni ayrımındaki, kralın politik bedenidir. Kral, kendi fiziki bedeninden çok "kamusal" ve "kurumsal" bir kişiliğe bürünmüştür. Kral, siyasal iktidarın kurumsallaşmış hali, yani devlettir.¹⁸ Diğer taraftan, politik beden ve doğal beden arasındaki ve kralın cesedi ile *dignitas*'ın taşıyıcısı balmumu temsil arasın-

¹⁶Kantorowicz, s.444.

¹⁷Bodin, s.66.

¹⁸Ağaoğulları-Köker (2009), s.34.

daki ayrımı, *auctoritas* ve *potestas* ayrımı ile ilintilendirebiliriz.¹⁹ Kantorowicz de kralın iki bedenindeki siyasal bedenle ve kraliyet cenaze törenlerindeki temsilin işlevi ile egemenlik arasında ilişki kurar. Temsili heykel, egemenliğin simgesi olarak kullanılmaktadır.²⁰ Agamben'e göre ise egemenin ölümüyle birlikte halefin şahsına aktarılan şey, egemen otoritenin temelini oluşturan "kutsal hayat"tır.²¹ Kantorowicz'in Fransız cenaze törenlerindeki temsilin rolü ile Roma'daki imparator temsilinin rolü arasında benzerlik bulunsa da doğrudan ilişki kurulamayacağı savına karşılık Agamben, kurulabileceğini, daha doğrusu kurulması gerektiğini öne sürer. Kralın cenazesindeki temsilin işlevi, tıpkı Roma imparatorunun *colossus*'u (temsil) gibi, aynı bedenin içinde doğal ve "kutsal" iki hayata sahip imparatorun kutsal hayatını temsil etmektir. Roma'daki bal mumu heykel, imparatorun kutsal kapasitesinin, ölümler ve insanlar diyarı arasında kalmışlığının önüne geçme hedefini taşır. Bu bağlamda, kralın temsili de *dignitas*'ın değil esasında kutsal hayatın, dolayısıyla kutsal insanın (*homo sacer*) temsilidir. Kralın temsilinin sadece *dignitas*'ın sürekliliğinin temsili saymak, politik beden teorisinin Jean Bodin'in egemen iktidarının sürekliliğini temsil edememesi sonucunu ortaya çıkarır.²² Fakat, burada ayırt edilmesi gereken bir nokta var. Kralın *dignitas*'ı ile "kutsal hayat"ı karşılaştırdığımızda, kutsal hayatın kral öldükten sonra da yaşamaya devam etmesine karşın, kutsal hayatın yalnızca ölen kişisel imparatora özgü, yalnızca ona ait olduğunun da kabul edilmesi gerekir. Oysaki kralın *dignitas*'ı fiziki bedence taşınmakta ve o öldükten sonra diğer krala aktarılmaktadır. Bu bakımdan temsilin işlevi, ölen ve dolayısıyla; solmuş, çürümüş, aciz, fiziki bedenin yerine, yeni kral geçene kadar "görkem"i taşımaktır. Agamben son tahlilde, ölen kraldan sonraki krala

¹⁹Agamben (2006), s.99. Agamben, bu tip bir ayrımı Kantorowicz'in değinmediğini ifade ederken, Kral'ın İki Bedeni teorisini, Roma'daki öncülüyle birlikte yeniden okumanın gerekliliği üzerinde durmaktadır (bkz. aynı yer).

²⁰Kantorowicz, s.420.

²¹Agamben (2013), s.125. Kutsal hayat, Agamben'in "öldürülebilir fakat kurban edilemeyen bir tür insan olarak tarif ettiği *homo sacer*'in hayatıdır. Aynı eser, s.17.

²²Agamben (2013), s.124-125.

aktarılan esas şeyin kutsal hayat olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler. Böylece siyasal beden metaforu da egemenin mutlak ve gayri insani karakterinin karşılığı olacaktır.²³ Sonraki krala aktarılabilirse, önceki kralın kutsallığının kişisel olmaması gerekir. Her daim var olan ve imparatorlardan imparatora aktarılan bir kutsallık. Bu durumda, Kantorowicz'in *dignitas* olarak adlandırdığı şeyin Agamben dilinde "kutsal hayat"a denk olduğu sonucuna varılmalıdır. Çünkü *dignitas*, baştan beri, tıpkı egemenlikte olduğu gibi, dışsallığa ihtiyaç duymaksızın daimiliğe sahiptir. Bu daimiliği, Kilise düşüncesinde ortaya çıkarılan *aevum* kategorisi ile değerlendirmek gerekir. Tanrı tarafından yaratılmış, melek gibi varlıkların daimiliği gibi, insanlar tarafından oluşturulan *dignitas*'ın, itibarın, onurun daimiliği.

Politik beden fikri ile bağlantı kurulabilir de yine de, egemenlik kuramında ayrıksı bir durum söz konusudur. Bodin, egemenin bırakın kendinden öncekileri, kendi koyduğu kurallarla dahi bağlı olmadığını savunur. Dolayısıyla, koyduğu kurallar da yalnızca kendi hükümlerinin süresince geçerlidir.²⁴ Bu önerme de aslında, egemenliğin sürekliliğini, kişinin yaşamı boyunca ondan yönetme yetkisinin alınamaması bakımından desteklemektedir. Hükümdarın ortaya koyduğu hukuk kurallarına yaşadığı süreçte başka bir merci müdahalede bulunamaz, onları sınırlayamaz. Yaşamı boyunca. O öldükten sonra yerine geçen yeni kral için, daha önceki kralın koyduğu hukuk bağlayıcı değil. Çünkü böyle bir durumda, bırakın başka bir merciyi, ölmüş bir kişinin kralı sınırlamasından söz etmemiz gerekecektir. Bu durumda, Bodin'in kralın kişiliğinden ayrı bir devlet varlığının daimiliği yerine, kralın yetkisinin mutlaklaştırılması amacı güden bir süreklilik öngörüsü ortaya koyduğu sonucuna varılabilir. Devletin kişiliği ile kralın kişiliğinin ayrılması; makamların, egemen krala mı yoksa devlete mi ait olduğu sorusuyla irtibatlıdır. Kralı mutlaklaştırma eğilimi ile öteden beri süregelen kral ve devlet arasındaki kişiliğin bölünmesi süreci burada karşılaşmıştır. Hem kral ve devlet arasındaki ayrılma hem de kral ile devletin özdeşleşmesi paradoksal bir şekilde birlikte

²³Agamben (2013), s.125.

²⁴Bodin, s.68.

ilerleyebilmiştir.

Bodin'e göre, egemenin doğal eşitlik nedeniyle başka egemenlerle arasındaki sözleşme ve resmi yeminlere uyması gerekmektedir. Bu durumda kralın, seleflerinin sözleşme ve yeminleriyle bağlı olup olmadığı sorusu gündeme gelir. Bunu cevaplamak için Bodin öncelikle, doğal yoldan, selefinin doğal varisi olarak yönetime geçen prens ile ülkenin hukukunun ve geleneklerinin değeri dolayısıyla yönetime gelen prens arasında ayrım yapar. Eğer prens, doğal mirasçı olarak egemenliğe ulaşmışsa, selefinin anlaşmaları ve yeminleri ile bağlıdır. İkinci durumda ise prens, selefinin yeminleriyle de kendi yeminiyle de bağlı değildir; ancak krallığının yararına olan her şeyle bağlıdır.²⁵ Egemenliğin sahibi olmak miras yoluyla yönetimi devralmaktan farklı. Oysaki daha önce böylesine bir silsilenin parçası olmak meşruiyeti ve devamlılığı sağlıyordu. Bodin bunu neden dışlamaktadır? Mirasçının, vasinin bıraktıklarıyla bağlı olması dolayısıyla. Bodin, hükümdarı öylesine dokunulmaz kılmak istiyor ki, somut krala yüklenen, çoğunlukla kutsiyet ifade eden anlamların kişi üstü devlete aktarılması sürecini, hükümdarın mutlaklığı için, kerameti kendinden menkul bir duruma sokmak için kullanıyor. Egemenliğin sahibi olmak meşruiyeti sağlıyor ve egemenin bu gücüne müdahalede bulunacak kimse olmayacak, ne haleflerden ne de seleflerden hiç kimse.

Bodin'in egemenin koyduğu kuralların yalnızca onun yaşamı boyunca geçerli olacağı tezi kabul edildiğinde, daha önceki hukuk üzerinden devamlılık ilkesi kesintiye uğramış olur. Esasında Bodin'in işlediği tez, *lex animata* (yaşayan hukuk) tezidir. *Lex animata*, Roma hukukunda, imparatorun rolüne ilişkin bir düsturdur: Hukuk imparatorun göğsünden fışkırır. Bu bakış açısı, Orta Çağ Avrupa'sında, on ikinci yüzyılda, II. Frederick dönemi İtalya'sında yeniden diriltilecektir. Bolognalı hukukçulara göre II. Frederick, göğsünden ya da ağızından fışkırttığı hukuk sayesinde ve de hakimleri ile tüm mahkemelerde aynı anda bulunabilmektedir (*potential ubiquity*).²⁶ Birden fazla yerde aynı anda bulunabilme özelliği, iktidarın hukuki temele dayanılarak da olsa

²⁵Bodin, s.74-75.

²⁶*Liber augustalis*(ed. Cervone), 1,17'den akt. Kantorowicz, s.142.

tanrısal özelliklerle yüklenmesi sürecinin bir yansımasıdır. Fakat, önceki kralın hukuku ile bağımlı olup olmama meselesi, kişi üstü devlet olgusunun ortaya çıkışının ayırt edilmesi bakımından önemlidir. II. Frederick'in hukukçuları, onun hukuku üreten vasfını öne çıkarırken, hem hukukun üzerinde hem de hukuka bağlı bir kral konsepti oluşturmaya çalışırlar. Kral, akıl gereği kendi isteğiyle hukuka bağlanır.²⁷ Bu bakımdan, Bodin'in teorisinde bir geriye gidiş olduğunu söyleyebiliriz. Zaten, Bodin'in açmazları ya da çıkmazları denilen nokta burası. Hiçbir kuralla bağlı olmayan egemen, yalnızca doğal hukuka, Tanrı'nın koyduğu kurallara bağlıdır.²⁸ Pozitif hukukun üzerinde, fakat doğal hukukun altında bir yere konuşlanma hali II. Frederick için de geçerlidir. Diğer taraftan Bodin'e göre Dünya üzerinde, Tanrı'dan sonra, egemen prenslerden daha mükemmel bir şey yoktur ve Tanrı; prensleri, insanlığın geri kalanına komuta etsinler diye görevlendirmiştir.²⁹ Tanrı'nın temsilciliği, hukukun kaynağı egemenin de bir kaynağa dayandırılması anlamına gelir. Bodin düşüncesinde, hukuk yeterince pozitifleşmemiştir.³⁰ Bodin, egemenliği tek bir kişiye, prene verirken; kralların, prenslerin yetkilerinin sınırlanması meselesini, egemenliğin bölünemez, parçalanamazlığı dolayısıyla çözemez. Egemenlik bir kişi yerine, kişi üstü devlet kurumuna ait olduğunda ise, devleti yöneten kişi olan kralın yetkilerinin ona eş ya da daha alt konumda bir organ tarafından sınırlanması makul hale gelecektir; çünkü kral, egemenliğin esas sahibi yerine, sadece onu kullanan kişi haline gelir.

Bodin'in çelişkileri, sadece mutlak iktidarın Tanrı'nın kurallarınca sınırlanması meselesi ile sınırlı kalmaz. Makamların devlete ait oluşu ile paralel olarak makamlar, egemen ölse de devam edecektir. Hukuka dayanarak, egemene bağlı olmaksızın. Bodin'e göre olağan dışı durumlar için görevlendirilmiş kişilerin görevi prens öldüğünde sona erecektir. Memurların görevleri ise prens ölse de devam eder. En azından bir son-

²⁷Kantorowicz, s.105.

²⁸Bodin, s.68.

²⁹Bodin, s.80.

³⁰Akal, s.75.

raki prens gelip onların görevine son verene kadar.³¹ Böyle bir durumda, yetkisini prensten alan memurların, önceki prensin ölümü ve sonraki prensin tahta geçişi arasında görevlerinin sona ermemesinin dayanağı, her iki prensin şahsından ayrı bir şeyin varlığı olmalıdır.

Baldus de Ibaldis, on dördüncü yüzyılda, kralın yaptığı işlemin *dignitas*'a dayanması, *dignitas* dolayısıyla yapılması halinde, sonraki kralı bağlayacağı görüşünü savunmaktadır.³² Oysaki Bodin, kralın bırakın kendinden önceki egemenlerin kuralları ile bağlı olmayı, kendi kuralları ile dahi bağlı olmadığını öne sürer. Yalnızca doğal yasalara, Tanrı'nın yasalarına uymalıdır. Baldus, *dignitas*'a dair yorumlarının devamında ifadeyi "majeste" ile değiştirir. Yani, *dignitas non moritur* (*dignitas* asla ölmez) yerine, "kraliyet majestesi asla ölmez" ifadesini kullanır. Bodin de egemenlik üzerine kısmının girişinde, egemenliğe Latin'lerin *maiestas* dediklerini söylüyordu, yani majeste. Kantorowicz ise devletin mistik beden olduğunu ve bu mistik beden *dignitas*'a dönüştüğünü savunur. Aynı zamanda mistik beden çok sonra egemenlik olarak ifade edileceğini de öne sürer.³³ O halde mistik beden egemenliğe, o da *dignitas*'a eşittir diyebiliriz. Ancak sorun şu ki, Bodin egemenlik ve devleti birbirinden ayırmıştır. Makamların devlete mi yoksa egemene mi ait olduğu sorusuna kesin bir şekilde devlete ait şeklinde cevap vermiştir. Belki de şöyle bir ayrıma gitmeliyiz; egemen, kral (doğal beden); egemenlik ise *dignitas*'tır (politik beden). Baldus; hükümdarın, yani majestenin içindeki kişinin araç olduğunu söyler.³⁴ Bu durumda Bodin'in egemeni de aslında egemenliğin aracıdır diyebiliriz. Egemenlik, egemen sayesinde görünür hale gelir. Bodin, devletin türlerini egemenliğin bölünmezliği bağlamında değerlendirirken, halk devletindeki egemenliğin de aslında bölünmemiş olduğunu, halkın birtakım memurlar atadığını ve bu memurların egemenliği kullandığını söyler,³⁵ yani aracıdır.

³¹Bodin, s.122.

³²Baldus, **Consilia**, III. 159,n.3, fol.45v'den akt. Kantorowicz, s.398.

³³Kantorowicz, s.364.

³⁴Baldus, **Consilia**, III. 121,n.6, fol.34'den akt. Kantorowicz, s.441.

³⁵Bodin, s.92-93.

Bodin'e göre, kralların otoritelerini azaltmak da, yeni gelen prenslerin haleflerinin memurlarını birden bire görevden uzaklaştırması da tehlikelidir. Fransa monarşisinin temellerinden biri de kralın ölümünden sonra dahi, "Taç'ın memurları"nın görevde kalmaya devam etmeleridir. Böylece devletin sağlam kalmasını sağlayabilirler. Aristokratik devletlerde ve halk devletlerinde ise egemen asla ölmeyeceği için böyle bir problem oluşmaz.³⁶ Dolayısıyla "Taç" makamlar için pekala bir taşıyıcı olabilir. Bodin bir yandan, görevleri "devlet"e bağlarken diğer taraftan, egemenin ölümünün memurların görevlerinin sürekliliği bakımından sorun teşkil edeceğinden bahsetmektedir. Bir yandan egemenlik ile devleti (kralın özel kişiliğini ya da siyasal bedenini) özdeşleştirirken, egemenlik ile egemeni (kralın özel kişiliğini ya da doğal bedenini) birbirine karıştırmaktadır.³⁷

Bodin, komisyonerliğin (belirli amaçlar için görevlendirmiş üst düzey görevli), memurluktan daha eski olduğunu söyler. Çünkü ilk devletler, prensin şahsındaki egemen otorite tarafından, hukukun yardımı olmaksızın yönetilmekteydiler. Prensın sözü, imzası hukuktu. Dolayısıyla tüm görevliler, prensin isteği doğrultusunda belirli görevler için atanmaktaydılar. Hukukla birlikte, görevliler belirli kurallara göre atanmaya başladılar ve böylece memurlar ortaya çıktı.³⁸ Bodin'in çelişkileri bir taraftan kralın mutlaklığını tanrısal meşruiyete dayandırarak pekiştirmek istemesiyle, diğer taraftan prensin veya kralın bireysel kişiliğinden ayrı "devlet" veya "politik beden" fikirlerinin gelişimi arasında kalmasından kaynaklanmaktadır.

Egemenlik kuramı, kralın iki bedeni teorisini de doğuran siyasi ortam ve düşünce birikiminin etkisi ile ortaya çıkmıştır. Siyasi iktidarı, meşruiyetini kendi içinde bulan ve bu sayede dışsal kaynağa ihtiyaç duymaksızın sürekli hale gelen bir konuma yükseltme hali de, siyasa alanındaki mücadelelerin, Kilise-Devlet çekişmesinin, iktidarı mutlaklaştırma hedefinin yansımasıdır. Temelde Kilise'ye, meşruiyeti sağlayıcı

³⁶Bodin, s.164.

³⁷Ağaoğulları-Köker (2009), s.62.

³⁸Bodin, s.123.

işlev dolayısıyla verilen tavizlerin önüne geçme hedefi güden, dışsal meşruiyetten sakınma hali, iktidarın büsbütün kutsal iktidar konseptinden uzaklaştığı anlamına gelmez. Bilakis, egemenin inşası; tam da Tanrı'nın gölgesi, temsilcisi ya da yansıması olan kralın, bu ifadeler kullanılmaksızın tek Tanrı tasavvurunun kopyası olan bir iktidar tipi ile tekrar donatılmasıdır. Bu husus, kaynağını kendinde bulan Bodin'in egemeninden ziyade, her şeye kadir (*omnipotent*) Leviathan'da daha aşikar hale gelecektir.

3.2 Kurumsallaşma, Meşruiyet ve Süreklilik

Kurum, insanların kendilerini uymak zorunda hissettiği, genel kabul görmüş, belirli davranış kalıpları olarak tanımlanabilir. John Rawls'a göre kurum, bir kurallar sistemine dayanan olası bir davranış biçimidir.³⁹ Kurumsallaşma, siyasi iktidar bakımından, esas olarak öznellikten uzaklaşmayı doğurmaktadır. Modern devletin gelişimi ile iktidarın rasyonelleşme, kişisel ilişkilerden uzaklaşma süreci paralellik arz eder. Hukukun gelişimi ile, devlet etkinlikleri sistemleştirilmiş, eşgüdümlemiş, öngörülebilir ve gayri-şahsi hale getirilmiştir.⁴⁰

Egemenlik kuramı, siyasi iktidarın meşruiyetini kendi içinde bulmasını ifade etmekteydi. Siyasi iktidarın egemenliğe sahip olması ile meşruiyet ihtiyacını da karşılaması söz konusu oluyordu. Fakat bu durum, mutlak monarşi konsepti içerisinde, her hâlükârda bir kişinin yaşamına bağlı olmaya devam etmektedir. Kralın iki bedeni teorisi örneğinde veya Fransız kraliyet cenaze merasimi örneklerinde, kralın kişiliğinden ayrı bir "kral" nosyonunun oluşması söz konusu olmakla birlikte, bu nosyon yine de kralın bedeni ile özdeş bir şekilde temsil edilmektedir. Kralın temsili örneğinde, kralın politik bedeni doğal bedene o denli bağlıdır ki yine kralın benzeri bir heykel tarafından temsil edilmektedir.⁴¹ Bu süreci takiben, kralın kişiliğinin ve devletin kişiliğinin birbirinden tamamen ayrılması söz konusu olacaktır. Kralın yalnızca devlet denen nev-i

³⁹Rawls, John. *Théorie de la justice*, s. 86'dan akt. Akal, s.73.

⁴⁰Poggi, s.95.

⁴¹Agamben (2006), s.99.

şahsına münhasır varlığın görevlisi olması, rasyonel ilişkiler sonucu bu konumu elde etmesi ve egemenlik yetkisinin de devleti oluşturan insan unsuruna devri söz konusu olacaktır. İşte bu noktada kurumsallaşmış siyasi iktidar gündeme gelir. Kişiden kuruma, somuttan soyuta geçiş.⁴²

Kurumsallaşmış siyasi iktidarda, daha önceki meşruiyet dayanaklarının yerini kurumsallık alır. Yerleşik kurallara göre olmak meşruiyetin kaynağı haline gelir. Dolayısıyla, bir hükümdarın yaşamı boyunca iktidarı elinde tutabilmesinden çok, mevcut düzenin devamlılığı daimilik özelliğinin yeni görünümü olacaktır. Mevcut düzen, görevli ve görev arasındaki ayırım üzerine, bürokratik yapılanma üzerine inşa edilir. Bürokratik devlet, makam ve onu işgal eden kimse, işlev ve görevli arasındaki ayırım-

⁴²Akal, s.72. Kurumsallaşma, kurumsalcılık; hukuk'tan, sosyolojiye hatta iktisata farklı disiplinlerde karşımıza çıkan bir kavramdır. Devletin kişiliğine dair, Maurice Hauriou'nun Kurum Teorisi'ne göre söz konusu kişilik, hukuki ve manevi olmak üzere ikili bir görünüm sergiler. Manevi olan kişilik, hukuki kişiliğin temelini oluşturur. Hauriou, M. **Précis de droit constitutionnel**, s.205'ten akt. Okandan, R. G. "Devletin Şahsiyetinin Müessesese Fikriyle İzahı". s.93. Carl Schmitt de Hauriou'nun kurum teorisini, 1930'ların ortasından itibaren kendi "desizyonist" görüşlerine tercih etmiş görünür. Schmitt, kendisini muhtemel savaş suçlusunu olarak sorgulayan Robert Kempner'e yazdığı bir maruzatında, Nazi rejimi gibi bir anomalinin, Hitler'in kurumsal bir yapıya göre hareket etmek yerine, tamamen öznel karar alabilmesinden türediğini yazar. Hitler ve onunla mutlaklık bakımından benzerlik kurduğu Papa arasında yaptığı karşılaştırmada, Papa'nın Kilise'nin kurumsallığından dolayı pratikte oldukça sınırlı olduğunu söylemektedir. Oysaki Hitler'in böyle bir kurumsallıkla çevrelenmişliğinden söz etmek mümkün değildir. Bkz. Bates, David. "Political Theology and Nazi State: Carl Schmitt's Concept of Institution". *Modern Intellectual History*, 3, 3 (2006), pp. 415-442. Yeni kurumsalcı bakış açısı ise kralın kendi ülkesinin imparatoru olduğu ve yine kendi ülkesinin imparatoru olan başka egemen kralın egemenlik yetkesine müdahalede bulunma iddiasından imtina eden bölgesel egemen devletin, dolayısıyla egemenlik konseptinin, feodal yapıya ya da şehirlerdeki özerk yönetimlere nazaran daha işlevsel olduğu için modern devlet sistemine geçildiğini savunur. Bkz. Spruyt, Hendrik. "The Origins, Development and Possible Decline of Modern State". *Annual Review of Political Science* 5.1 (2002): 127-149, s.139. Öte yandan iktisattaki kurumsalcı görüşler, insanların iktisadi davranış biçimlerini etkileyen yerleşik kurallar ve sınırlamaların olduğu tezine dayanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. North, Douglass C. **Institutions, Institutional Change and Economic Performance**. Cambridge University Press. Cambridge: 1990.

larla belirir.⁴³ Orta Çağ sonlarında feodal soyluluğun yerini Kral tarafından atanmış görevlilerin alması; makamın, soyluluğa nazaran daha önemli olduğu algısını ortaya çıkarmıştır. Soyluların siyasi iktidar düzeni içerisinde üstlenmiş oldukları fonksiyonun esasında, Kral tarafından kendilerine bahşedilmiş birer görev olması ve soyluluğun esas kaynağının da bu görev olduğu şeklindeki algının yerleşmesini takiben, yine esasında, belirli bir soyluluğu, kraliyet kanını taşıma özelliği ile iktidarı sahiplenmiş olan kralın da bu makus talihe uğraması uzun sürmeyecektir.

Egemenliğin kral kişisinden, topluma geçişi için İngiltere'den çok Fransa'daki gelişmeleri takip etmek gerekecektir. Çünkü İngiltere'de "ulus" yerine, on üçüncü yüzyılda baronların krala karşı çıkış sebebi olarak ileri sürdükleri "Taç" fikri,⁴⁴ yirminci yüzyılda dahi egemenliğin sahibi kabul edilmektedir. Oysaki kraldan kurumsal devlete geçişin mümkün olabilmesi için "ulus"un ortaya çıkması gerekecektir, ki bu da Fransa'da gerçekleşir.

Ulusun ortaya çıkışına dair pek çok görüş ortaya atılmıştır. Burada esas inceleme konumuz bu değil, fakat daha önce ortaya koyulan teoriler ile bağlantısının olup olmadığını, sürekliliği sağlama işlevi bakımından ne gibi yenilikler doğurduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Öncelikli soru, Orta Çağ'dan beri bir şekilde siyasi düşünüyü etkileyen "mistik beden" tabiri ile ulus arasında bağlantının var olup olmadığı olmalıdır. Hobbes'in Leviathan'ı, Bodin'den sonra, egemenliğin sahibinin toplum ta-

⁴³Bourdieu, Pierre. "From the King's House to the Reason of State: A Model of the Genesis of the Bureaucratic Field". *Constellations* Vol. 11 No.1 (2004), pp.16-36, s.27. Pierre Bourdieu, hanedan devletinde, hükümdar olma ihtimali bulunan hanedan üyeleri ile hanedan üyesi olmasa da vezirlik gibi yüksek görevde bulunmakla büyük güce sahip olan kimselerin doğurduğu tehlikenin, Osmanlı'daki enderun gibi -ki bunun Avrupa'da da örnekleri bulunur- düşük seviyedeki kimliklerden seçilmiş kişilerin eğitilerek, aynı anda hem güçlü hem de güçsüz yüksek görevli istihdamına yol açarak ve de bu şekilde bir eğitim sisteminin ihdası aracılığıyla bürokratik devletin önünü açmış olduğunu öne sürüyor. Bkz. Bourdieu, s.22-25.

⁴⁴Kral II. Edward'a karşı baronlar,1308'de onu kısıtlamak için bir deklarasyon yaparlar. Bu deklarasyonda Kral ve Taç arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Sadakat yemini ve hürmeti Kralın kişiliğinden ziyade Taç sebebiyledir. Bkz. Kantorowicz, s.364.

rafından sözleşme ile görevlendirildiği tezi ile, meşruiyet kaynağını topluma aktarır. Toplum, kendi arasında sözleşerek egemenlik yetkisini krala vermekle; tıpkı Tanrı'nın doğayı oluşturması gibi, ölümlü Tanrı olan Leviathan'ı, yani devleti oluşturur. Bu yapay Tanrı'nın ruhu ise egemenlikten müteşekkildir.⁴⁵

Hobbes'in Leviathan tarifi *corpus mysticum* ile örtüşür. Keza, sözleşme kuramını Hobbes'ten önce dillendiren Fransisco Suarez de sözleşme ile birlikte ortak yarar amacıyla birleşen bütüne, mistik siyasal beden (*corpus politicum mysticum*) demektedir.⁴⁶ Hobbes'in tanrısal, kutsal meşruluk yerine sözleşmeye dayalı toplumsal meşruluğu kabul ettiği öne sürülebilir. Fakat, Hobbes de tıpkı Bodin gibi, kralı Tanrı'nın vekili ilan etmiştir. Hatta, kralın Tanrı'nın inayetiyle kral (*Dei gratia rex*) ve tanrısal hakla (*jure divino*) egemen olduğunu söyler.⁴⁷ Bu ikilem, Hobbes'in Tanrı'nın hukukunu, yani doğal yasaları insanlara aktarış biçimleri ile ilgili algısına dayanır. Hobbes, Tanrı'nın insanlarla peygamberler aracılığıyla, vahiy yoluyla ve doğal akıl ilkeleri yoluyla iletişime geçtiğini öne sürer.⁴⁸ Dolayısıyla, insanların doğa durumundaki doğal haklarından (insanın kendi yaşamını korumak için, gücünün yettiği ölçüde, her şeyi yapabilmesi) Tanrı'nın kendilerine bahşetmiş oldukları doğal akıl yoluyla, doğa yasalarını bularak bir egemen hesabına feragat etmiş olmaları,⁴⁹ Hobbes düşüncesinde yine de tanrısal kaynaklı olmuş olur. Dolayısıyla, toplum sözleşmesi ile egemen kılınan kral, aynı zamanda Tanrı'nın vekili olmuş olur.

İronik bir şekilde Hobbes, İngiltere Kralı I. Charles'in idamından iki yıl sonra yayımlanan eserinde egemenin, toplum sözleşmesini yapan toplumun iradesi dolayısıyla egemenlik yetkisini kullandığı; yani, yetkinin kaynağının yine toplum olması dolayısıyla, toplumun kendi iradesini cezalandırmasının söz konusu olamayacağı gerekçe-

⁴⁵Hobbes, Thomas (çev. Semih Lim). **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul: 2014, s.17.

⁴⁶Ağaoğulları-Köker (2009), s. 147.

⁴⁷Hobbes, Böl. 42, s.397.

⁴⁸Hobbes, Böl. 31, s.264.

⁴⁹Hobbes, Böl. 14, s.103-104.

siyle, egemenin asla ve asla cezalandırılmayacağını söyler.⁵⁰ Esasında daha modern olan olgu, Hobbes'in kurguladığı Leviathan imgesi değil, mistik beden başı olan kralın başının kesilmesidir. Fakat Charles'in başının değil, Fransa kralı XVI. Louis'in başının bedenden ayrılması, kralın bedeni ile mistik beden birbirinden ayrılması sonucunu doğurur.*

I. Charles'in idamı, Avrupa krallarının kraliyet kanına, soyluluğa sahip olmaları sayesinde "kral" ismini taşıyabilmeleri olanağını kesintiye uğratar. Çünkü hem mistik bedenin başı kesilmiştir hem de iktidar, soylu olmayan, plebyen kökenli Cromwell tarafından elde edilmiştir.⁵² Cromwell, her ne kadar kendisini "Koruyucu" olarak, Stuart Hanedanı'na karşı ikincil bir konumda gösterse de yeni Protestan hanedanlığını kurmuş olur.⁵³ Sergio Bertelli, I. Charles ve XVI. Louis'in idamlarının bin yıllık kutsanmış, ilahi kral (*religio regis*) anlayışının sonu olduğunu öne sürer.⁵⁴ Bu iki kralın idamları üzerinden, egemenliğin kral kişisinden, topluma, daha doğrusu ulusa geçişini izlemek mümkündür. Charles'in öldürülmesi, onun taht üzerinde hak iddia eden bir başka hanedan üyesi ile arasındaki rekabetten kaynaklanmaz. Onun, selefi I. James'ten kendisine miras kalan mutlakiyetçi yönetimi ile parlamento arasındaki gerilimden kaynaklanır. Parlamento ve kral yanlıları arasındaki iç savaştan, parlamento yanlıları galip çıkar. Fakat bir problem söz konusudur; mevcut düzende, parlamentoyu ancak Kral toplantıya çağırabilir. Dolayısıyla, kral tarafından toplantıya çağırılmamış bir parlamentonun kralı suçlu bulması geçersizdir. Bunun üzerine Avam kamarası, kendisini ulusun en yüksek

⁵⁰Hobbes, Böl. 18, s.140.

*Aslında ne I. Charles, ne de XVI. Louis, ilk kez idam edilmiş krallar değildiler. İngiltere'de yakın zamanda, kraliçeler I. Mary ve Jane Grey yargılanarak idam edilmiştir. I. Charles'ten kısa bir süre önce de Osmanlı padişahı Genç Osman idam edilmiştir. Fakat Charles ve Louis'in idamları birer devrim olmuşlardır. Kral cinayetlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Eisner, Manuel. "Killing Kings: Patterns of Regicide in Europe, AD 600-1800". *British Journal of Criminology*, 51.3: 556-577.

⁵²Anderson, Benedict (çev. İskender Savaşır). **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayıması**. Metis Yayınları. İstanbul: 1995, s.35.

⁵³Bertelli, s.254.

⁵⁴Bertelli, s.269.

mahkemesi ilan ederek yargılamayı yapacaktır. Her ne kadar kral, bu mahkemenin yargılama yetkisini tanımasa da yargılama gerçekleşir. Mahkemeye göre Charles bir kral değil, bir hain ve tirandır.⁵⁵ Dolayısıyla Charles Stuart'ın idamı, onun idamı sürecini yönetecek parlamentonun egemenliği elde etmesi anlamına gelmektedir. Kral'ın değil de bir hain ve tiranın yargılanıyor olması, mistik beden, yani ülkenin başından vazgeçilmediğini göstermektedir. Cromwell bu yüzden kendini "Koruyucu" ilan etmektedir.

Devletin kişiliğinin kraldan büsbütün bağımsız olarak durabilmesi için ulusun ortaya çıkması gerekir. Fransız Devrimi'yle birlikte kralın iki bedeni anlayışı, yerini ulusun tek bedenine bırakır. Bu tek beden, daha önce prensin sahip olduğu egemenliği de bünyesinde barındırır.⁵⁶ XVI. Louis'in giyotine gönderilmesi ile baş, mistik bedenin gövdesinden ayrılır. Charles Stuart'ın aksine Kral Louis, kendisini yargılayan mahkemenin yetkisini tanımıştır. Devrim kahramanlarından Danton'a göre kral, kendi yargıçlarının huzuruna çıktığında zaten ölmüştür.⁵⁷ Fakat yargılamaya tanık olan bir İngiliz elçisinin izlenimi, kralın bedeninin, daha doğrusu görkeminin halk üzerindeki etkisinin halen sürdüğü şeklindedir.⁵⁸

Tüm görkemine rağmen, kralın kafasının kesilmesinden sonra, politik bedenin ulusa nasıl taşındığına dair Neocleous'un açıklaması, yönetici sınıfın, "halk" egemenliğini benimsemenin, toplumsal düzeni sağlayacağı konusundaki tereddütlerini temel alır. Bu kaygı yüzünden burjuva yönetimi eski ve feodal siyasi topluluk fikrini sürdürmüştür.⁵⁹ Devlet kişiliğinin kralın bedeninden ulusun bedenine geçişi, Hobbes düşüncesi ile Rousseau düşüncesinin karşılaştırılmasıyla daha anlaşılır hale gelir. Her iki düşünür de toplum sözleşmesi fikrini başlangıç noktası olarak ele alırlar. Her ne kadar Hobbes'in toplum sözleşmesi fikri, insanların kendilerine Tanrı tarafından bahşedilmiş olan

⁵⁵Bertelli, s.257-258.

⁵⁶Saygılı, Abdurrahman. "Jean Bodin'in Egemenlik Anlayışı Çerçevesinde Kralın İki Bedeni Kuramına Kısa Bir Bakış". AÜHFD, Sayı: 63 No:1 (2014). s.185-198, s.196.

⁵⁷Soboul, A. **Le procès de Louis XVI** (1973), s.24'ten akt. Bertelli, s.268.

⁵⁸Beaucourt 1892, II: 238'den akt. Bertelli, s. 266.

⁵⁹Neocleous, s.50.

doğal akıl yoluyla buldukları doğal hukuk olarak bulunsa da, her iki düşünür için de meşruiyetin kaynağının toplum olduğu söylenebilir. Ancak toplum sözleşmesi ile birlikte, Hobbes'e göre mistik bedenle benzerlik kurabildiğimiz Leviathan ortaya çıkmış olur ve Leviathan, tüm bireyleri içinde barındıran bir kral imgesidir. Oysaki Rousseau, toplum sözleşmesiyle birlikte yine bir tür soyut ve tüzel kişinin ortaya çıktığını savunur, fakat bu kişi toplumdur.

Rousseau, devletin tüzel kişiliğinin eskiden "site" olarak adlandırıldığını söyler.⁶⁰ Tüzel kişiliklerin gelişimine dair bölümde, Roma'nın en büyük *universitas* olarak anıldığını hatırlayabiliriz. Diğer taraftan Aristoteles, presten ayrı principate denen bir kişilikten bahsetmektedir. Tüm bu antik örneklerin günümüz devleti ile arasındaki farklar nelerdir? Yoksa, Rousseau'nun dediği gibi, bugünün kamu kişiliği eskinin sitesi miydi? Buna paralel olarak, makam ile onu elinde tutan bireysel kişinin arasındaki ayrım meselesi de tartışılabilir. Büyük İskender'in, kendi arkadaşı ile "kral"ın arkadaşı arasında ayrıma gitmesinin,⁶¹ makam ve birey arasındaki bürokrasi dolayısıyla ortaya çıkan ayrımdan ne gibi bir farkı vardır? İlk olarak, sorulara süreklilik açısından bakarsak; tüzel kişiliğin bireysel hayatın ötesinde devamlılığa sahip olması özelliğinin, iktidarın sürekliliğini sağlama noktasında daha elverişli olmasının böyle bir eğilime sebep olduğu varsayımında bulunulmuştu. Bu varsayım, Roma için geçerli midir? Bir defa, Roma'da imparatorların, Roma'nın soyut, tüzel kişinin temsilcisi olmakla meşruluk kazandığı şeklinde bir algının var olduğuna dair elimizde veri bulunmamaktadır. Kaldı ki, bugün anladığımız anlamda bir tüzel kişiliğin varlığı belirsizdir. Çünkü, henüz böylesine bir soyut kişiliğin kavramsallaştırılması ve kurumsallaşması söz konusu değildir. Rousseau bu yüzden, site ile politik bütünü özdeşleştirirken yanılmıştır.

Rousseau, politik bütün olan devlet, egemen varlık olan ulus ve kralı da içeren

⁶⁰Rousseau, Jean-Jacques (çev. Vedat Günyol). **Toplum Sözleşmesi**. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul: 2013, s.15.

⁶¹Plutarch, **Alexander**, c.47'den akt. Kantorowicz, s.498.

hükümet arasında ayrıma gider. Devlet içerisinde yasama ve yürütme gücü bulunur. Rousseau'ya göre insanlar sıklıkla hükümet ve egemen varlığı birbirleriyle karıştırır. Oysaki hükümet, egemen varlık ile devlet arasındaki ilişkinin kurulabilmesi için vardır. Hükümet, egemen varlığın sadece bir aracıdır.⁶² Rousseau böylesine bir ayrımı yaparken bir dönüşümü de ortaya koyar. Hükümet, meşruiyetini hem genel istemin kaynağı olan ulustan hem de devlet kişiliğinin temsili noktasında almaktadır. Meşruiyet ve süreklilik, baştan beri birbirlerine bağımlı kavramlardır. Bir iktidar ilişkisinin ortaya çıkması, devletin kurulması, salt gücün varlığı, mevcut düzenin devamını sağlamaz. Siyasi iktidarın kendini yönetilenlere benimsetmesi gerekir. Bu bağlamda süreklilik iktidarın meşruiyetini ifade eder.⁶³ Siyasi düşünceler tarihi bu yüzden, salt güce dayalı bir düzeni sürdürmeyecek olan siyasi iktidarların kendilerini haklılaştırma ve rasyonelleştirme tarihi olarak görülebilir.⁶⁴ Weber'e göre egemene itaatin sebepleri; gelenek, duygusal bağlar, maddi çıkarlar ya da idealin o olduğu şeklindeki bir inanç olabilir. Hangi sebebe dayanırsa dayansın, otorite sahibinin, otoritesinin devamlılığı için bu sebeplerden birine dayanması zorunludur. Weber bu yüzden, otorite türlerini sınıflandırırken meşruiyet tezlerini baz alır.⁶⁵

Hükümet ve devlet kişiliği arasında ayrıma gitmek, iki beden analojisi ile karşılaştırdığımızda, politik beden ile doğal beden birbirlerinden büsbütün olarak ayrılması anlamına gelir. Politik beden, yani devletin soyut kişiliğinin, daimilik için meşruiyete ihtiyacı yoktur. Kendisi bir meşruiyet kaynağıdır. Eskinin kraliyet soyluluğu gibi dayanakların yerini devlet asaleti alır.⁶⁶ Egemenlik kuramı öncesinde kral, bir meşruiyet kaynağına dayanarak iktidarı elinde bulundurmayı sürekli hale getirmektedir. Çünkü devlet diyebileceğimiz şey, bizatihi kral ile özdeştir. Egemenlik kuramında ise ege-

⁶²Rousseau, s.54.

⁶³Ağaoğulları-Köker (2009), s.217; Çetin, Halis. "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı". AÜSBF Dergisi Cilt:58 Sayı:3 (2003), s.61-88, s.65.

⁶⁴Çetin, s.62.

⁶⁵Weber, Max (çev. H. Bahadır Akın). **Bürokrasi ve Otorite**. Adres Yayınları. Ankara: 2005, s.36.

⁶⁶Bourdieu, s.25.

men, meşruluğa egemen olduğu için sahiptir; ancak bir yandan da bir tür soyut kişilik olan devlet kraldan ayrı bir halde doğmaktadır.* Rousseau, hükümetin meşruluğunun genel isteme uygun hareket etmesi doğrultusunda sağlandığını söylerken meşruluğun artık hükümetlerin istikrarı için gerekli olduğunu ortaya koymuş olur.

Makam ve kişi arasındaki ayrıma gelecek olursak, Kantorowicz böyle bir ayrımın antikitedeki düşünürlerin imgelemine ötesinde olmadığını söylüyor.⁶⁸ Fakat yine de, bürokrasideki makam ile Büyük İskender'in makamının aynı olduğunu söylemek zordur. Onun makamının soyut bir kişilik olduğunu kabul edemeyiz. Büyük İskender'in ayrımı, statü ve rollerle ilgili. Bürokrasi, devlet kişiliğinin oluşumu ile paralel şekillenir. Elbette, bürokratlar diyebileceğimiz idari görevlilerin varlığı, çok uzun zamandan beri, eski Mısır'da veya eski Çin'de dahi söz konusudur. Fakat, bugün anladığımız anlamda bürokrasinin oluşumu, modern devletin ortaya çıkışı ile paraleldir.

Marc Bloch, kamu görevi/makamının İngiltere'de, diğer Avrupa monarşilerine göre daha önce tanımlanmasının, İngiltere'nin diğerlerinden önce bir devlet olarak bütünleşme haline ulaşmasını sağladığını öne sürer.⁶⁹ Ulusun oluşumu esas olarak Fransa'da gelişirken, her ne kadar ismine "Taç" veya "Taht", daha sonra da "Commonwealth" dense de devlet kişiliğinin oluşumu İngiltere'de daha önce ortaya çıkmıştır. Maitland da, 1887 tarihli bir kanunda, "Devlet'in daimi memuru", "Majestelerinin daimi memuru" ve "Tahtın daimi memuru" ifadelerinin aynı anlamda olduğunu aktarır. Bu doğrultuda da egemen kralın "tek kişiden oluşan kamu tüzel kişiliği" (*corporation sole*) yerine, çok karmaşık ve yüksek örgütlülük düzeyinde birçok kişiden oluşan tüzel bir kişiliğin başı olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyler. Bu kamu tüzel kişiliğine "Taht" denilmesinde sakınca görmez, fakat en uygun tabir zaten kullanılmaktadır: Milletler Topluluğu (*Commonwealth*).⁷⁰

*Bunu, Bodin'in makamların, egemen kral yerine devlete (commonwealth) ait olduğu yorumundan çıkarıyorum. Bodin, s.131.

⁶⁸Kantorowicz, s.497.

⁶⁹Bourdieu, s.29.

⁷⁰Maitland, s.422.

Devlet kişiliği ve ulus arasında kalan bir iktidar fikri. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, İngiltere’de Kral’a karşı yükselen itirazların ondan aşkın bir kişiliğe, "Taç" a dayanması ile Fransız Devrimi’nde yine esas egemen varlığın kraldan "ulus" a geçmesi arasındaki neden ve sonuç bağlamındaki paralelliktir. Baştan beri, iktidar olgusunun daimiliği için krala yapılan aşkın atıfların ve yüceltici yakıştırmaların, kralla özdeş olan devleti süreklileştirmesinden dem vuruldu. *Interregnum* korkusu, bu çoğu zaman olağan dışı nitelermelerin kabulü için bir sebep olarak ortaya çıkabilir. Fakat, iktidarı elde tutma ve onu sürdürme sanatı, Botero’nun deyimi ile "devlet aklı" na dayanır. "Ragion di Stato" nun özünde devletin bekası bulunur.⁷¹ Botero, bu ismi taşıyan siyasetnamesi ya da prensin aynasında iktidarın nasıl korunacağına dair taktikleri, öğütleri ele alır. Diğer yandan, hükümdardan ayrılan devlet kişiliği, kralın iki bedeni teorisini oluşturan hukukçular tarafından iktidarı mutlaklaştırmak için kullanılırken, krala karşı yürütülen muhalefet hareketlerinde ise, kralın kendisine ihanet etmiş olduğu aşkın bir kişiliğe dönüşür. O halde, aynı tasavvur, farklı öznelerce farklı amaçlara hizmet eder şekilde kullanılmıştır. İktidarı mutlaklaştıran devlet aklına karşı, onu sınırlandıran akıl. Bu, Fransız Devrimi’nde burjuva, II. Edward’a karşı ise baronlardır.

Carl Schmitt, burjuvanın, Aydınlanma Çağı dünya görüşünde, deist bir tanrı anlayışıyla, yani dünyaya müdahale etmeyen tanrı anlayışına atıfla, bir monark istediklerini fakat bu monarkın iktidarsız olmasını istediklerini söylüyor.⁷² Hükümet ile devlet kişiliğinin birbirinden kopması bu şekilde açıklanabilir mi? Böylesine bir ayırım, Tudor hukukçularınca iktidarı mutlaklaştırmak için kullanılmıştı. Fakat, kralın doğal bedeni ile politik bedeninin birbirlerine sıkı sıkıya bağlı oluşları, teorinin olumsuz bir cevaba dayanak kabul edilmesini dışlar. Bodin’in egemenlik kuramında ise sıklıkla egemen ve devlet birbirinin yerine kullanılmışlar. Bodin, bu konuda çok güvenilir değil. Ro-

⁷¹Saygılı, s.72. Bu ifadeyi ilk kullanan kişi, eserinde esas olarak Machiavelli’nin görüşlerini eleştirel bir biçimde işleyen Botero’dur. Bkz. Botero, Giovanni (trans. P.J and D.P. Waley). **Reason of State**. Yale University Press. New Haven: 1956.

⁷²Schmitt, Carl (çev. Emre Zeybekoğlu). **Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**. Dost Kitabevi Yayınları. Ankara: 2005, s.63.

usseau'daki hükümet ve devlet kişiliği arasındaki kesin ayrım yukarıdaki savı haklı çıkarabilir. Çünkü Rousseau, sıklıkla, devletin yani politik bütünün edilgenliğinden bahsetmektedir.⁷³ Dolayısıyla, iktidarsız monarkın soyut kamusal kişilik olduğu söylenebilir.

Carl Schmitt, modern devlet kuramının tüm önemli kavramlarının dünyevileştirilmiş teolojik kavramlar olduğunu öne sürer.⁷⁴ Kurumsallaşmanın, gayri-şahsi, öngörülebilir ve rasyonel bir iktidar konseptini ifade ettiği söylenmişti. Bu yeni konsept, gerçekten de Schmitt'in iddia ettiği gibi teolojiyi mi temel almaktadır? Beden metaforuna modern dönemlerde dahi sıklıkla başvurulmuştur. Faşist rejimlerde, mistik bedenin başının sağlıklı olması gerekliliği gibi faşist liderlerin de erkeksilikleri ve sağlıklı, üretken olabilmelerine önem verilir.⁷⁵ Düşmanlar veya muhalif hareketlerse, beden içerisindeki bir hastalık veya irine benzetilir. Edgar Hoover, temiz ve masum Amerikan siyasi bedenine, komünist çamurlu atıkların girmesinden kaygı duymaktadır.⁷⁶ Ulus ile mistik beden arasında kurulan benzerlik böyle bir sonuca varmak için yeterli midir? Hobsbawm, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, özellikle sosyoloji alanında yapılan çalışmalar neticesinde, insan topluluklarını birleştiren "ulus"un oluşumunu sağlayan şeyin sadece rasyonel hesaplar olmadığını, irrasyonel öğelerin de etkisinin keşfedildiğini söyler. Bunun üzerine politikacıların da "ulus"u oluşturan bireyler arasındaki bağı koruyacak yeni ritüeller ve gelenekleri icad etme yoluna gittiklerini ileri sürer.⁷⁷ Böylesine bir durum yine de, gayri şahsi bir devlet kişiliğinin oluşumunun irrasyonel bir temele dayandığına kanıt olmaz. Öte yandan, Bodin'in egemenlik kuramında, meşruluğa ilişkin bir tutarsızlık göze çarpar. Egemen, hem egemenlik yetkisini elinde bulundurmakla meşru hale gelir hem de Tanrı'nın vekilidir. Hobbes

⁷³Rousseau, s.57.

⁷⁴Schmitt, s.41.

⁷⁵Neocleous, s.52.

⁷⁶Neocleous, s.60.

⁷⁷Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (çev. Mehmet Murat Şahin). **Geleneğin İcadı**. Agora Kitaplığı. İstanbul:2005, s.312.

için bir tutarsızlıktan bahsedemsek de, kralın hem toplum sözleşmesi ile toplumdaki hem de toplumu sözleşme yapmaya iten doğal hukuku bulmaları için doğal akılla donatılan Tanrı'dan meşruiyet kazandığını söyleyebiliriz. Rousseau'ya geldiğimizde, devlet kişiliği, hükümet ve ulus üçgeninde, kralın yeni görünümü olan hükümet için, yine ikili meşruiyet kaynağının söz konusu olduğunu görebiliriz. Bu karşılaştırmadan şöyle bir sonuca varabiliriz; Devlet kişiliğinin temsilcisi veya görevlisi olmak, Tanrı'nın vekili olma halinin modernleştirilmiş halidir.

Kralın daimileştirilmesi, iktidarının elinden alınmasına karşı önlemdir. Kralın kişisel zayıflıklardan arınmış hale getirilmesi bu daimileşmenin son aşamasını oluşturur. Bundan sonra artık kralın daimiliği, devletin tüzel kişiliğinin sürekliliğine dönüşecektir. Bu sayede kralın şahsına yüklenen çoğu zaman metafizik yakıştırmalar da terk edilir. Siyasi iktidarın süreklileşmesini sağlayan meşruluk vasıfları da artık değişmiştir. Modern devletin anayasalarında iktidarın meşru olması için rasyonel kurallar geliştirilmiştir; ancak yine de modern demokrasilerde, yöneticilerin meşru görülmesinde kralı süreklileştirmeye yarayan atıfların etkisinin tamamen ortadan kalktığı söylenemez. Kan bağı örneğinde, yöneticinin belirli bir milletten olmasının halkın bir kısmı için gerekli görülmesi gibi. Diğer taraftan devletin kişiliği, politik bedenin modern hali sayılabilir. Bu edilgen, fakat aşkın varlık da tıpkı politik beden gibi, ölmez, zayıflıklardan uzaktır ve kendisine suç isnat edilemez.

SONUÇ

Devletin sürekliliğinin ele alındığı bu çalışmada, kutsallıktan başlayarak siyasi iktidarın iktidar yetkisini devamlı hale getiren meşruiyet kaynakları ve sonra, siyasi iktidarı elinde bulunduran şahıs veya şahıslardan ayrı bir devlet kişiliğinin oluşumunun köşe taşları irdelenmeye çalışılmıştır. Meşruiyet olgusu, bizatihi iktidarın devamı için başvurulacak neden, toplumsal rızanın elde ediliş aracıdır. Devlet kişiliğinin ortaya çıkışından önce, yöneticilerin yaşamları boyunca süren dokunulmazlıkları, çeşitli meşruiyet dayanaklarına başvurularak sağlanmıştır. Yaşamın sona ermesiyle birlikte -ki bunun olabildiğince geç ve doğal yollarla olması istenmektedir- bu defa, bir sonraki yöneticinin iktidara gelişi ile ilgili kuralların önceden belirlenmesi, taht kavgalarının önüne geçilmesi, tahtta oturan kişinin yine rakipsiz kalmasının sağlanması, devamlılığın gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde yönetimde tekliğin sağlanması, yöneticiler arasında zamansal boşluğun kabul edilmemesi, temel olarak kaos ve kargaşa ortamından ancak bu şekilde uzak durulabileceğine veya kurtulunabileceğine yönelik bir inancın yansımasıdır. Fransız cenaze törenlerindeki "Kral öldü, yaşasın Kral!" sloganı da, olası bir boşluğun tamamen ortadan kaldırıldığını gösterir.

Devlet kurumunun ortaya çıkışı ile kuşkusuz meşruiyete olan ihtiyaç ortadan kalkmaz, hükümetlerin yine de meşruiyete ihtiyacı vardır. Oysaki devlet kurumunun varlığı ve devamlılığı için meşruiyete ihtiyaç yoktur. Burada Rousseau'nun Toplum sözleşmesinde bulduğumuz üçlü ayrımı hatırlayabiliriz: ulus, kralı da içeren hükümet ve devlet. Devletin hukuk nezdinde kişiliğe sahip oluşu, modern bir olgudur; fakat bu modern

olgunun modernite öncesindeki köklerinin varlığı aşıkardır. Roma Hukuku'ndaki kurgusal kişilikler, Hristiyan teolojisinin ürünü olan mistik beden, İbn Rüşd etkisi ile Avrupa'ya taşınan Aristoteles kaynaklı sonsuz sınırsız zaman algısı, Orta Çağ Avrupa'sındaki lonca ve cemaatler, hukuk biliminin Geç Orta Çağ'dan itibaren tekrar önem kazanması gibi örnekler, devlet kişiliğinin oluşmasının teorik arka planını sağlamıştır. Elbette, Kilise-devlet mücadelesinin veya daha sonraki dönemler için, Aydınlanma Çağı'nın veya burjuva sınıfının gelişiminin etkisi de göz ardı edilemez. Özellikle, Hristiyan teolojisi kaynaklı pek çok kavramın dünyevi devletlere taşınmasında, Kilise-devlet mücadelesinin etkisi büyüktür, ki mistik beden kavramı da bunlardan biridir. Mistik bedene sahip olmak, Kilise'nin devletlere teorik açıdan üstünlük kurmasını sağlamaktadır; fakat tek sebebin bu olduğu söylenemez. Sürekliliği elde etme amacı ile toplumun ve kralın tek bir bütünde birleştiği ve kralın bu bütünün, beden başı olduğu şeklindeki teori birbiriyle örtüşmektedir. Keza, Roma Hukuku'nda, toplumun tek tek bireylerin yaşamlarını aşan ihtiyaçlarının varlığı ile ortaya çıkan kurgusal kişiliklerin de siyasi iktidara uyarlanması, böylesine bir elverişliliğin sonucu olmalıdır. İster dini düşünceyle, kutsallıkla isterse de hukukla, soyut bir takım kurgularla sağlansın; devletin sürekliliği, sürekli ve sürdürülebilir bir düzene olan ihtiyaçtan kaynaklanır.

Siyasi iktidarın devamlılığını, kalıcılığını sağlamak; ilkel toplumlarda dahi çeşitli geleneklerde, ritüellerde karşımıza çıkmaktadır. Sürekliliği sağlamak ile meşruluğu sağlamak özdeşdir. Dolayısıyla, süreklilik fonksiyonunu yücelik ve toplumdaki sıyrılmaya hali yerine getirir. Osmanlı Devleti örneğinde padişah için, kendisine yönetme yetkisinin Allah tarafından bahşedilmişliği ya da nasip edilmişliği; toplum tarafından önem verilen bir soydan gelme; dini yükümlülükleri, şeriatı yerine getirme; nizam-ı alem olarak adlandırılan ideal düzeni sağlama gibi sebepler, sahip olunan devletin ebedi olarak algılanabilmesini ve ebedilik beklentisinin oluşabilmesini sağlamaktadır. Avrupa'da hanedanın ardışık üyelerinin her daim küllerinden doğan Phoenix'e benzetilmesi de aynı amacı taşır. Diğer taraftan, egemenlik kuramındaki süreklilik ile Antik Yakın Doğu'da, Roma'da, Orta Çağ Avrupası'nda ya da dünyanın başka bir ye-

rinde hükümdarın tanrısallık niteliği dolayısıyla ölümsüz, sonsuz görülmesi arasında bir bağlantı kurulabilir. Hükümdarın ölümsüzlük vasfı, onun ölümsüz olmadığını bilen, gören topluluklarca aslında ona rıza gösterilmesini sağlayan birer meşruluk işlevini yerine getirmektedir. Egemenlik ise bir kraldan diğerine aktarılır ve hükmetme yetkisini doğrudan bahşeder. Meşruiyetin ve iktidarın sürdürülebilmesi için aşkın hükümdardan sonra gelen hükümdarın da aşkın olması gerekir. Oysaki egemen kraldan sonraki egemen kral da salt egemen olduğu için meşrudur. Soyut devlet kişiliğinin ortaya çıkması, daimilik vasfının somut yöneten kişiden, bu soyut kişiliğe aktarılmasını doğurur. Ve fakat, bu geçişin ve ayrışmanın muğlaklığı, hem yönetici şahsı yüceltme ve hem de ondan ayrı soyut bir varlığın ölümsüz olduğuna dair söylemlerin aynı anda gelişmesine sebep olmuştur. Ölümsüz olan politik beden, kralın bedenidir; egemen olduğu için meşru olan kral, Tanrı'nın vekilidir aynı zamanda.

Sorulması gereken soru, siyasi iktidarı elinde bulunduran şahsa ithaf edilen yüceltme ve aşkınlaştırma amaçlı yakıştırmalar yerine, neden ondan ayrı aşkın bir varlığın oluşturulmasına ihtiyaç duyulmuştur? Her iki durumun da aynı amaca hizmet ettiği söylenebilir. Kişisel zayıflıklardan arı bir varlığın ortaya çıkarılmasının sebebinin kişisel zayıflıklar olması doğaldır. Diğer taraftan, kişisel zayıflıklardan öte, bir kralın kendisi için biçilmiş kalıplara uyması zor olmalıdır. Fransa'da kralların hastalıkları iyileştirdiklerine inanılır veya krallar, birer aziz gibi görülürler. Aziz olmak veya Hz. İsa'nın kopyası olmak, elbette krala büyük bir güç bahşeder fakat, öyle davranmanın zor olduğu da pekala söylenebilir.

Siyasi iktidarların kendilerini halk nezdinde kabul edilebilir, rıza gösterilebilir kılmaya yönelik geliştirdikleri, geliştirilmesini sağladıkları söylemler, iktidarın devamını sağlamaya yönelik devlet aklı kapsamına giren eylemlerle aynı amacı taşımaktadırlar. Dolayısıyla, devlet aklı kapsamında değerlendirilmeliler. Kanaatimce, buna paralel olarak, halkın önem verdiği ve siyasi iktidarı içerisinde görmek istediği meşruiyet kalıpları, meşruiyeti sağlamak için bu kalıplara uyum sağlamak zorunda olan devlet aklınca, daha kolay uyum sağlanabilir farklı meşruiyet kalıplarına dönüştürülmek istenmiştir.

Kilise ve devlet mücadelesinde, dünyevi devletlerin, kilise karşısında hukuk bilimi gibi farklı dayanaklara yönelmeleri bu bağlamda açıklanabilir. Devlet kişiliğinin ortaya çıkışı da bu şekilde değerlendirilebilir mi?

Devletin hukuki, kurgusal, yapay, soyut, korporatif bir kişilik kazanması süreci, pozitif hukukça öyle tanımlanmasından önce başlamıştır. Çünkü bu şekilde bir ihtiyaç, moderniteye özgü değildir. "Kral'ın İki Bedeni" teorisinin çok fazla işlerlik kazandığı veya ortaya çıktığı dönem ve sonrasında büyük ölçüde etkilediği büyük bir iddia olacaktır, ki Maitland da bu teorinin onu icat edenler tarafından bile hiçbir zaman mantıklı bir şekilde formüle edilmediğini söylüyor.⁷⁸ Fakat bu teori bize, kral ve politik beden arasında ayırma gitme eğiliminin varlığını göstermektedir ve böyle bir eğilimin yansması olarak ortaya çıkmıştır. Bu eğilim, kralın kişisel zayıflıklarını bertaraf etmeye, düzenin devamlılığının kesintiye uğrama ihtimalini ortadan kaldırmaya yöneliktir. Dolayısıyla böyle bir ayrışmanın; devlet aklının, esasında siyasi iktidarı sürekli kılma amacı için kullanılagelen sair yöntemlerin sonucu olduğu kabul edilebilir. Kral ve Taç'ı birbirinden ayırmak ile devlet başkanının devleti yöneten görevlilerden biri olarak addetmek arasında amaçsal olarak pek fark yoktur. Zamanla, yalnızca ayrışmaya ilişkin savlar, açıklamalar seküler ve rasyonel hale gelmiştir. Fakat, kral yerine onu ve ülkeyi oluşturan toplumun tüm üyelerini kapsayan Taç'ı yüceltmek, İngiltere'de zayıflıklardan arınmış, dolayısıyla daha mutlak olması beklenen kral için kötü sonuçlar da doğurmuştur. Vatana ihanet etme gibi bir suçun ortaya çıkması gibi. Somut kral ve ona aşkın soyut "Kral" ismi arasındaki ayrımın sonucu olarak bu suç, Pürütenler'in İngiltere kralına karşı mücadelelerinde şu şekilde bir sloganı ortaya çıkarır; "Krala karşı, Kral için savaşmak!" Yukarıda bahsedildiği gibi, sürekliliği sağlamanın kişiyi yüceltmekle sağlandığı zamanlardan, kişi ve devlet arasında ayırma gidildiği ve devletin yüceltiği zamanlara geçiş süreci, yine siyasi iktidarı elinde bulunduran kişi üzerinden sağlanmaktadır. Hobbes'in Leviathan'ı tam da bu yüzden, toplumun tüm üyelerini bünyesinde barındıran kral figürüdür.

⁷⁸Maitland, s.417.

Devletin varlığı, kişisel kraldan veya devlet başkanından bağımsız hale gelmiştir. Tezin amacı, devletin belirli bir aşamadan sonra sürekli hale geldiğini kanıtlamak değildir. Aksine, sürekliliğe dair tezlerin dönüşümünü ortaya koymak, sürekliliğin devlete içkin hale gelişini, devletin dışsal kaynaklara ihtiyaç duymaksızın bizatihi kendisinin sürekli oluşunu izlemektir. Devletin kişisel iktidardan sıyrılıp başlı başına bir varlık haline gelmesi, yöneticiye yönelik yüceltici, aşkınlaştırıcı atıfları ortadan kaldırmıştır; ancak ortaya çıkan bu yeni varlığın, devletin yüceliği devam eder.

Girişte sorulan soru şimdi cevaplanabilir. Theseus'un gemisi, tüm değişik parçalara rağmen aynı gemi olarak anılmaktadır. Öyle olmasa idi, gemiye saygı gösteren insanlar, onun çürüyen parçalarını değiştirmeye uğraşmazlardı. Girişte, Bodin'in sorusuna ek olarak, omurganın da diğer parçalardan bir parça olarak kabul edilip edilmeyeceği sorulmuştu. Parçaları bir arada tutan omurga, yani egemen güç, ulusun ve devletin de kendisini oluşturan parçaların değişmesine karşın aynı kalan bir varlık olarak belirmesiyle birlikte, geminin bütünü ile ilgili paradoksun alt paradoksu haline gelir. O artık diğer parçaların aksine değişmeyen ama kendi parçaları değişen bir parçadır. Metafor, metafor içre.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (çev. Kemal Atakay). **İstisna Hali**. Otonom Yayıncılık. İstanbul: 2006.

Agamben, Giorgio (çev. İsmail Türkmen). **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**: Ayrıntı Yayınları. İstanbul: 2013.

Ağaoğulları, M. Ali; Köker, Levent. **İmparatorluktan Tanrı Devleti'ne**. İmge Kitabevi. Ankara: 2011.

Ağaoğulları, Mehmet Ali; Köker, Levent. **Kral-Devlet Ya da Ölümlü Tanrı**. İmge Kitabevi. Ankara: 2009.

Ağaoğulları, Mehmet Ali; Köker, Levent. **Tanrı Devleti'nden Kral Devlete**. İmge Kitabevi. Ankara: 2013.

Ahsen, M. Menazir (çev. Erkal, Mehmet). "Beyt'ül-mal ve İslam Ekonomisi'ndeki Rolü". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 6, Erzurum (1986), s.219-228.

Akal, Cemal Bali. **İktidarın Üç Yüzü**. Dost Kitabevi. Ankara: 1998.

Akdoğan, Abdurrahman. **Kamu Maliyesi**. Gazi Kitabevi: Ankara: 2006.

Altıkaynak, Erdoğan. "Yer Altı Diyarının Kartalı". Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi Sayı: 26 (2003), s.135-163.

Ay, Mahmut. "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması". Kelam Araştırmaları Sayı: 6/2 (2008). s.47-68.

Balandier, Georges. **Siyasal Antropoloji**. Türkiye İş Bankası Yayınları. İstanbul: 2010

Bayram, Selahattin. "Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilâtı ve Esnaf Loncaları". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:

21 (2012). s. 81-115.

Bertelli, Sergio. **The King's Body**. The Pennsylvania State University Press. Pennsylvania:2001.

Bitlisî, İdris-i (Haz. Hicabi Kırlangıç). **Selim Şeh-name**. Kültür Bakanlığı Yayınları. İstanbul:2004.

Bloch, Marc. **Feudal Society Vol. 1: The Growth of Ties of Dependence**. Routledge. London: 2004.

Bodin, Jean (trans. M. J. Tooley). **On Sovereignty: Six Books Of the Commonwealth**. Seven Treasures Publications. Lexington, Kentucky: 2009.

Botero, Giovanni (trans. P.J and D.P. Waley). **Reason of State**. Yale University Press. New Haven: 1956.

Bourdieu, Pierre. "From the King's House to the Reason of State: A Model of the Genesis of the Bureaucratic Field". *Constellations* Vol. 11 No.1 (2004), pp.16-36.

Brandon, S. G. F.. "The Deification Time". ed. Fraser, J.T; Haber, F. C; Müller, G. H. **The Study of Time**. Springer Berlin Heidelberg: 1972 içinde s.370-382.

Bulut, Halil İbrahim. "Ümmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (2012). Cilt:42. s.308-309.

Campbell, Joseph (çev. Kudret Emiroğlu). **Doğu Mitolojisi**. İmge Kitabevi. Ankara:2003.

Campbell, Joseph (çev. Kudret Emiroğlu). **Batı Mitolojisi**, İmge Kitabevi. Ankara: 1995.

Cansel, Erol. "Vakıf, Kuruluşu, İşleyişi ve Amacı". *Vakıflar Dergisi*, Sayı:20 (1988). s.321-327.

Cassirer, Ernst. **Devlet Efsanesi**, Remzi Kitabevi. İstanbul:1984.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. Paradigma Yayınları. İstanbul: 1999.

Ceylan, Ayhan. "İslam'da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmme)". AÜEHFD, Cilt:7, Sayı:1-2. (Haziran 2003), s.89-104.

Corbin, Henry (çev. Hüseyin Hatemi). **İslam Felsefesi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Cilt:1**. İletişim Yayınları. İstanbul: 2010.

Çetin, Halis. "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı". AÜSBF Dergisi Cilt:58 Sayı:3 (2003), s.61-88.

Dewey, John. "Historic Background of the Corporate Legal Personality". Yale Law Journal, Vol.35, No.6, (April, 1926), s.655-679.

Demir, Ahmet İshak, "İmamiye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci". E-makâlât Mezhep Araştırmaları, Sayı: 2/1 (Bahar 2009), s. 43-75.

Dhavamony, Mariasusai (çev. Fuat Aydın). "Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları". Usûl İslam Araştırmaları Sayı:6 (Temmuz-Aralık 2006). s.145-162.

Doehring, Karl (çev. Ahmet Mumcu). **Genel Devlet Kuramı**. İnkılâp Kitabevi. İstanbul:2002.

Düzgüner, Sevde. "Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni". Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Cilt-Sayı: 45 (Eylül 2013), s.253-284.

Edizdoğan, Nihat. **Kamu Maliyesi**. Ekin Kitabevi. Bursa: 2007.

Edwards, Michael. "Time and Perception in Late Renaissance Aristotelianism". ed. Knuttila, Simo; Kärkkäinen, Pekka.**Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy**. Springer Netherlands: 2008 içinde s. 225-243.

Eire, Carlos.**A Very Brief History of Eternity**. Princeton University Press, Princeton: 2010.

Elias, Norbert (çev. Veysel Ataman). **Zaman Üzerine**. Ayrıntı Yayınları. İstanbul: 2000.

Enlow, Eric. "The Corporate Conception of the State and the Origin of Limited

Constitutional Government". Washington University Journal of Law & Policy Volume:6 Issue:1 (January 2001). s.1-3.

Erginay, Akif. **Kamu Maliyesi**. Savaş Yayınları. Ankara: 2003

Erkal, Mehmet. "Beytül mâl". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi Cilt:6 (1992). s.90-94.

Evans, Vyvyan. **The Structure of Time: Language, Meanings and Temporal Cognition**. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam: 2005.

Fındıklı, Remzi. **İdare Hukuku**. Özem Yayıncılık. Ankara: 2001.

Friezer, E. "Interregnum and Patrum Auctoritas". Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 12, Fasc. 4 (1959), s. 301-329.

Frug, Gerald E. "The City as a Legal Concept". ed. Rodwin, Lloyd; Hollister, Robert M. **City of the Mind**. Springer:1984 içinde, s.233-290.

Geanakoplos, Deno J. (çev. Mustafa Alican). "Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek". Tarih Okulu Sayı:9 (Ocak-Nisan 2011). s.169-198.

Genç, Mehmet. " Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar". Vakıflar Dergisi, Sayı:42, (Aralık 2014). s.9-18.

Gierke, Otto von. **Community in Historical Perspective**. Cambridge University Press. Cambridge: 2002.

Giesey, Ralph E. **The Royal Funeral Seremony in Renaissance France**. Librarie E. Droz. Genève: 1960.

Giesey, Ralph E. "The Presidents of Parlement at the Royal Funeral". The Sixteenth Century Journal, Vol. 7, No. 1 (April, 1976), s. 25-34.

Gönenç, Levent. "Orta Çağ Avrupası'nda Anayasacılığın Düşünsel ve Kurumsal Temelleri". **Ergun Özbudun'a Armağan**. Yetkin Yayınları. Ankara: 2008 içinde, s.267-291.

Göyünç, Nejat. "Osmanlı'nın 700. Kuruluş Yıldönümünü Anarken, Osmanlı, Devlet-i Aliye, Devlet-i Aliyye-i Osmaniye". İslam Araştırmaları Dergisi Sayı:3 (1999), s.1-7.

Gözler, Kemal. **Devlet Başkanları**. Ekin Kitabevi. Bursa: 2001.

Gözler, Kemal. **Devletin Genel Teorisi**. Ekin Kitabevi. Bursa:2011.

Gözler, Kemal. "İngiltere'de Parlamento Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?: Malî Hukukun Anayasa Hukukundan Eskiliği Üzerine Bir Deneme". Prof. Dr. Mualla Öncel'e Armağan, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları (2009). s.365-374.

Günday, Metin. **İdare Hukuku**. İmaj Yayınevi. Ankara:2013.

Harriss, Gerald Leslie. **King, Parliament, and Public Finance in Medieval England to 1369**. Oxford University Press. Oxford:1975.

Harriss, Gerald Leslie. "Theory and Practice in Royal Taxation: Some Observations". The English Historical Review, Vol. 97, No. 385 (October, 1982), pp. 811-819.

Hassan, Ümit. **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeolojiye**. İletişim Yayınları. İstanbul:2005.

Hassan, Ümit. **Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler**. Alan Yayınları. İstanbul:2000.

Hobbes, Thomas (çev. Semih Lim). **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul: 2014.

Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (çev. Mehmet Murat Şahin). **Geleneğin İcadı**. Agora Kitaplığı. İstanbul:2005.

Huntington, Richard; Metcalf, Peter. **Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual**. Cambridge University Press. London: 1979.

Imber, Colin (çev. Murtaza Bedir). **Şeriattan Kanuna: Ebussud ve Osmanlı'da İslami Hukuk**. Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul: 2004.

İmamoğlu, Vahit. "Ruh Beden İlişkisi". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri

Dergisi Sayı: 12 (1995), s.345-356.

İnalcık, Halil. **Kuruluş: Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak**. Hayykitap. İstanbul: 2010.

İnalcık, Halil. **Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet**. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul: 2016.

İnalcık, Halil. **Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul: 2014.

İnan, Ahmet. "2/Bakara 258. Ayetin Kralların Tanrısal Hakkı Teorisi Çerçevesinde Bir Yorumu". Dini Araştırmalar Cilt:6 Sayı:18. s.103-118.

Kahn, Victoria. "Political Theology and Fiction in The King's Two Bodies". Representations, Vol. 106, No. 1 (Spring 2009). s. 77-101.

Kalın, Faiz. **Kur'anda Zaman Kavramı**. Rağbet Yayınları. İstanbul:2005.

Kantorowicz, Ernst Harwig. **The King's Two Bodies: A Study in Mediaval Political Theology**. New Jersey Princeton University Press. Princeton:1957.

Karadeniz Çelebican, Özcan. **Roma Hukuku**. Yetkin Yayınları. Ankara:2012.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Ebed". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt: 10 (1994). s.72-73.

Kipling, Gordon. **Enter the King Theatre, Liturgy, and Ritual in the Medieval Civic Triumph**. Clarendon Press. Oxford: 1998

Koessler, Maximilian, "The Person in Imagination or Persona Ficta of the Corporation". Louisiana Law Review, Vol. 9, No.4 (1949), s.435-449.

Köksal, Asım Cüneyd. **Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyeye**. Klasik Yayınları. İstanbul: 2016.

Kuran, Timur. "Absence the Corporation in Islamic Law". The American Journal of Comparative Law, Vol. 53, No. 4 (Fall, 2005), s. 785-834.

Kutluer, M.Kamil; Öner, Erdoğan; Kesik, Ahmet. **Bütçe Hakkı**. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul: 2005.

Küçük, Eşref. **Roma Hukukunda Augustus Zamanına Kadar Derneklerin Hukuki Durumu** Yetkin Yayınları. Ankara: 2006.

Lewis, Katherine J.; Cullum, P. H. **Holiness and Masculinity in the Middle Ages**. University of Wales Press. Cardiff: 2004.

Machiavelli, Niccolò (çev. Kemal Atakay). **Prens**. Can Yayınları. İstanbul: 2012.

Maitland, Frederic W; (çev. Yükselbaba, Ülker). "Bir Tüzel Kişi Olarak Taht". İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Sayı:64-2 (2006): 411-430.

Montada, Josep Puig. "Averroes, On the Cognitive Process". Pacheco, M. C.; Merinhos, J. **Intellect and Imagination in Medieval Philosophy**. Brepols Publisher. Turnhout: 2006 içinde s.583-594.

Nero, Carolina Lo. "Christiana Dicitas: New Christian Criteria for Citizenship in the Late Roman Empire". *Medieval Encounters* Vol. 7 Issue 2/3 (2001). s.146-164.

Neocleous, Marc (çev. Akın Sarı). **Devleti Tahayyül Etmek**. Nota Bene Yayınları. Ankara: 2015.

Nizamülmülk (çev. Nurettin Bayburtlugil). **Siyâsetname**. Dergâh Yayınları. İstanbul: 2004.

Oakley, Francis. "Natural Law, the Corpus Mysticum, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius". *Speculum* 56,4(1981). s.786-810.

Ocak, Ahmet Yaşar. **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**. Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul:1998.

Okandan, Recai Galip. "İlk Zamanlarda Yakın Şarkın Muhtelif Topluluklarında Devlet". *İÜHF* Cilt: 11 Sayı:1-2 (1945). s.154-196.

Okandan, Recai Galip. "Devletin Orta Çağ Avrupası'ndaki Teorik Tekamülü". *İÜHF* Cilt: 18 Sayı:3-4 (1952). s.627-663.

Öncül, Kürşat. "Masallardaki Devlet Kuşu Motifi". Milli Folklor Sayı:84 (2009), s.175-181.

Özbudun, Ergun. "İngiltere'de Parlamento Egemenliği Teorisi". Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 25.1-2 (1968). s. 59-79.

Özdemir, Gökçe Türkoğlu. **Roma Hukukunda Infamia (Şerefsizlik)**. Seçkin Yayınları. Ankara: 2008.

Pamuk, Şevket. **Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi**. Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul: 2012.

Pirenne, Henri. **Ortaçağ Kentleri**. İletişim Yayınları. İstanbul :2014.

Poggi, Gianfranco. **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul :2005.

Rousseau, Jean-Jacques (çev. Vedat Günyol). **Toplum Sözleşmesi**. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul: 2013.

Rosenthal, Erwin I.J. **Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi**. İz Yayıncılık. İstanbul:1996.

Rust, Jennifer. "Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac", ed. Hammill, Graham; Julia Reinhard Lupton, and Étienne Balibar. **Political Theology and Early Modernity**. University of Chicago Press. Chicago: 2012 içinde s.102-123.

Saygılı, Abdurrahman. "Jean Bodin'in Egemenlik Anlayışı Çerçevesinde Kralın İki Bedeni Kuramına Kısa Bir Bakış". AÜHFD, Sayı: 63 No:1 (2014). s.185-198.

Saygılı, Abdurrahman. **Kutsallık ile Rasyonellik Sarkacında Devlet**. İmaj Yayınevi. Ankara: 2014.

Schmitt, Carl (çev. Emre Zeybekoğlu). **Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**. Dost Kitabevi Yayınları. Ankara: 2005.

Somer, Pervin. "Roma Hukuku'nda Vergilendirme". Prof. Dr. Ergun Önen'e Armağan. İstanbul: 2003. s.697-716.

Stern, Sacha. "The Rabbinic Concept of Time from Late Antiquity to the Middle Ages". Jaritz, Gerhard; Moreno-Riaño, Gerson. **Time and Eternity The Medieval Discourse**. Brepols Publishers. Turnhout: 2003. s.129-145.

Sur, Fadıl Hakkı. "Maliye Tarihine Kısa Bir Bakış". AÜHFD, Cilt:6, Sayı:2-4 (1949). s.246-278.

Şimşek, İsmail. "Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı". EKEV Akademi Dergisi Sayı:62 (Bahar 2015). s.549-566.

Topakkaya, Arslan. **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**. Paradigma Yayınları. İstanbul: 2004.

Tuğrul, Saime. "Tek Tanrı'nın Aşkın Egemenliğinden Siyasinin İçkin Egemenliğine". Amme İdaresi Dergisi, Cilt 46, Sayı 1, Mart 2013, s. 153-175.

Uğur, Ahmet. **Osmanlı Siyaset-nameleri**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. İstanbul:2001.

Vogeler, Georg. "Tax accounting in the late medieval German territorial states". Accounting, Business & Financial History Vol. 15, No. 3, (November 2005). s.235-256.

Yakuboğlu, Kenan. "Osmanlı Siyaset Geleneğinde Egemenliğin Meşruiyeti Problemi". EKEV Akademi Dergisi Yıl:10 Sayı:28 (Yaz 2006), s.45-66.

Yurtseven, Adem. "Neokoros Düşüncesinin Kökeni ve Gelişimi: Tanrı, Kutsal Krallık ve Yönetici İlişkisi". Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 15 - Sayı/No: 2 (2015). s.1-16.

Verdi, Laura. "Symbolic Body and the Rhetoric of Power". Social Analysis, Vol.54, Issue 2, Summer 2010, s.99-115.

Weber, Max. "Batı Şehri". Aydoğan, Ahmet. **Şehir ve Cemiyet**. İz Yayıncılık.

İstanbul:2000 içinde, s.131-166.

Weber, Max (çev. H. Bahadır Akın). **Bürokrasi ve Otorite**. Adres Yayınları. Ankara: 2005.

Woodward, Jennifer. **The Theatre of Death: The Ritual Management of Royal Renaissance England, 1570-1625**. Boydell Press. Woodbridge: 1997.

Zabunoğlu, Yahya Kazım. **Devlet Kuramına Giriş: Tanım-Kaynak-Unsurlar**. İmaj Yayınları. Ankara: 2015.

ÖZET

Acar, Eray, Daimi Devlet: Kurumsallaşma Sürecinde Devletin Sürekliliği, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç.Dr.Abdurrahman Saygılı, 144 s.

Devlet siyasi bir kurum olarak varlığını sürdürmekte ve bu varlığın sürekliliği bireylerin yaşamından bağımsız durmaktadır. Siyasi iktidarın sahip olduğu yetkileri elinde bulundurma isteği, tarih boyunca çeşitli argümanlarla yönetilenlere kabul ettirilmiş ve zamanla devlet denen kurumun ortaya çıkışı daha önce yöneticileri aşkınlıktırma için kullanılan argümanların en azından devletin varlığı ve sürekliliği bakımından terk edilmesini sağlamıştır. Siyasi iktidar varlığını bir veya birkaç meşruiyet kaynağına dayandırarak sürdürür. Fakat devlet varlığını sürdürmek için meşruiyete ihtiyaç duymaz. Bu tez, siyasi iktidarın aşkınlıktırılmasından soyut devlet kişiliğinin ortaya çıkışına kadarki söz konusu süreci politik teolojiyi göz önünde bulundurarak irdelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Devlet, Süreklilik, Egemenlik, Meşruiyet, Politik Teoloji

ABSTRACT

Acar, Eray, Eternal State: Continuity of State In The Institutionalisation Process, Master Thesis, Advisor: Assoc. Dr.Abdurrahman Saygılı, 144 p.

The state continues its existence as a political institution and the continuity of this existence is independent of the life of the individual. The desire to retain the authority of political power has been accepted by peoples through various arguments throughout history, and in time the emergence of the state has led to the abandonment of previously used arguments used to transcend the administrators in terms of the existence and continuity of the state. Political power maintains its own existence on one or more sources of legitimacy. But state does not need legitimacy to sustain its existence. This thesis examines the process, from the transcendence of political power to the emergence of the abstract state personality with considering the political theology.

Keywords:State, Continuity, Sovereignty, Legitimacy, Political Theology