

## HİRİSTİYAN HUKUKU

**Dr. Tuncay BAŞOĞLU**

### **The Christian Law**

This article aims to present a general outlook about the Christian law with its variety of understandings as developed in the history of Christianity. Its goal is not to lay out a detailed account about the historical development of the canon law, nor it confines itself to it, but attempts to depict the "Christian" understanding(s) of law through the views of some important theologians and founders of sects. It also tries to make a critical analysis and evaluation of the Christian attitude towards law, indicating the breaking points in the Western legal history. It is argued that Christian law didn't follow a natural and ordinary way in its development, as an unfolding of Biblical law and exemplary life of the Messenger, but there were important breakages as well as breakdowns in the early history of Christianity affecting the direction of its religious community and law, under the impact of Roman imperial politico-theological policies. Thus, the acceptance of trinity and deification of Jesus became effective in the transformation of Christian world view as well as the understanding of law and politics in the Christian community. This re-direction of Christianity prevented formation of a religious law depending exclusively on the authority of the Bible and the prophetic exemplary. Rather, a kind of dislike and contempt of law developed through the separation of worldly and spiritual realms. On the other hand, the attempts of an institutional structure, namely the Church to fill the gap through councils and its various legislative acts, resembling the use of the authority by a secular state, formed one of the interactive causes of legal and political fluctuations and struggles in the Western history.

### **1-Giriş**

Günümüz dünyasına hakim olan hukuk sistem ve anlayışları, Batı medeniyeti içerisinde doğup gelişmiştir. Akademik çevrelerde bu hukuk sistemlerinin ve hukuk anlayışlarının tarihî kökenleri Roma hukukuna ve Avrupa'nın tarihî gelişimine dayandırılırken söz konusu medeniyeti şekillendiren ve onun tarihî temellerini atan din genellikle göz ardı edilir. Batı hukuklarının tarihî gelişimi anlatılırken dinin ve bilhassa Hıristiyanlığın rolü Aydınlanmacılığın bakış açısı doğrultusunda okunur. Bu bakış açısı "geride bırakılmış bir aşamayı" anlatırken ne kadar mütekebbirane davransa da, aslında ondan tevarüs ettiği hususların mı yoksa ona isyanla terk ettiklerinin mi daha esaslı olduğu sorulmaya değer bir husustur. Bir başka ifadeyle, modern zihniyetin inşa ettiği hukuk anlayışı, Batı medeniyetinin kurucu varlık anlayışını, düşünce âlemini ve kültür şifrelerini belirleyen Hıristiyanlığın ne kadar dışına çıkabilmiştir? Bu soruya cevap vermeden önce sorulması gereken şey, Hıristiyanlığın nasıl bir hukuk anlayışı getirdiği hususudur. Daha açık bir ifadeyle

Hıristiyanlık, kendi değerlerinden kaynaklanan bir hukuk ilmi ve hukuk anlayışı geliştirebilmiş midir? Hıristiyan düşünürler, hıristiyanlığın hukuk alanıyla ilişkisini nasıl bir çerçeveye yerleştirmişlerdir?

Bu makale, yukarıdaki sorular çerçevesinde tarihî gelişimi içerisinde ve önde gelen Hıristiyan teologların bakış açısından Hıristiyan hukuk anlayış(lar)ını ortaya koyma ve Hıristiyanlık ve hukuk ilişkisini yorumlama amacını taşımaktadır. Hıristiyanlığın kültürel olarak bugünkü modern Batı toplumu ve Batı'daki mevcut hukuk nizamı üzerindeki etkileri, tüm dünyaya dayatılan Katolik evliliği ve aile anlayışı gibi meşhur misalleriyle bilinmekteyse de, daha kapsamlı olanları açısından gözardı edilir. Söz konusu etkilerin hem mevcut Batı hukuklarının hıristiyanî değerlerin bir kısmını temessül etmiş olmaları, hem de Batı tarihindeki bir kısım anlayışların veya vakıaların hıristiyanî değer ve kurumlara karşı çeşitli tepkilerden hareket etmesi şeklinde iki yönlü olduğu söylenebilir. Daha da derinlerde yatan ve Hıristiyanlığın Roma'dan tevarüs edip sürdürdüğü ve modern döneme aktardığı etki, hukukun beşerîleştirilmesi, araçlaştırılması, değersizleşmesi ve hukuku kendi iradeleriyle istedikleri gibi şekillendiren iktidar sahiplerinin rableşmesidir. Ancak bu makalede, hıristiyanlığın modern Batı hukuk anlayışları, hukukun fikrî-ictimâî mevkii ve yürürlükteki hukuk nizamı üzerine yaptığı etkilerden ziyade kendisine ait bir hukuk ilminin ve hukuk nizamının varlığı ve mahiyeti söz konusu edilmektedir.

Öncelikle, her dinin bir varlık tasavvuru yanı sıra insan davranışları alanını düzenleyen bir değerler nizamına sahip olduğu kaziyyesinden hareketle, her dinin müntesiplerinin kendilerine has bir hukuk ilmi geliştirebileceklerini söyleyebiliriz. Çünkü ilâhî veya beşerî, adı konmuş veya konmamış her dinin benimsediği bir varlık tasavvuru ve bir değerler bütünü bulunur ve her din, müntesiplerinin hayat tarzını ve davranışlarını belirleyen bu değerler üzerine kurulu bir toplum oluşturmaya çalışır. Dolayısıyla aralarında hedef, yöneliş, kaynak, vurgu ve kapsam bakımından farklılıklar bulunsa da her dine ve din-benzeri dünya görüşüne ait farklı bir hukuk ilmi teşekkül edebilir. Ancak vakıa olarak dinlerin çoğu, öncelikle hukuk şuurunun ve yeterince işlenmiş bir dünya görüşünün yokluğu ve bir toplum düzeni kurup kendi değerlerine göre hükmetme imkanı bulamamaları olmak üzere çeşitli sebeplerle hususî bir hukuk ilmi ortaya koyamamışlardır. Tarihte, yeni ortaya çıkan dinlerden bir kısmı, kendi dinî değerlerinden hareketle bir toplum ve devlet nizamı tasavvuru geliştirmeye ve bunu bir hukuk kaideleri manzûmesi halinde ortaya koymaya imkan bulamamış ve mevcut kültürel ve siyasî çevreye uygun olarak yeniden şekillenmek durumunda kalmışlardır. Köken olarak vahye dayalı olma iddiasında bulunan veya böyle bir ihtimal taşıyan çok sayıda din bulunmasına karşın, bunlardan önemli bir kısmının müstakil,

câmi' (bütünlüklü) ve sınırları belirli bir hukuk ilmi geliştirememelerinin sebebi bu olsa gerektir.

Müesses bir nizam içinde zuhûr etmiş olan Hıristiyanlık, kendi değerlerinden kaynaklanan bir hukuk ilmi ve hukuk anlayışı geliştirebilmiş midir? Bu soruya "Fıkıh" gibi Kitab ve sünnetin getirdiği şeriata dayalı bir hukuk ilminin geliştirilmemiş olması açısından menfi, kilise hukukunun (kanon hukuku) varlığı sebebiyle de müsbet bir cevap verebiliriz. Bununla birlikte Hıristiyan hukuk anlayışı her zaman kolayca kavranabilen, sınırları belirli bir vaziyet arzemez. Hıristiyanlık, zuhûrundan varlığının tanınmasına kadar uzun ve çileli bir dönem geçirmiş, vahyedilen âyetler tek bir kitap halinde toplanamamış, içinde zuhûr ettiği ilk cemaatin varlığı sona erdirilmiş, tanındıktan sonra da uzun süre Roma mirasının gölgesinde yaşamıştır. Bu sebeple ilk dönemlerde ağır baskılar altında yaşayan cemaatler bir hukuk ilmi ortaya koyamadıkları gibi, Hıristiyanlık tanındıktan sonra da kilise hukukunun gelişimi uzun bir zaman almıştır. Üstelik kilise hukuku, farklı Hıristiyan mezhepleri arasında son derece tartışmalı bir alan olagelmıştır ve Hıristiyan hukuk anlayışının tek tezahürü değildir. Bundan dolayı aşağıda önce İsevî şeriatın mahiyeti incelenerek tevhidden ve dinin kaynaklarından uzaklaşmanın etkisi üzerinde durulacak, ardından kilise hukukunun tarihi anlatılacak, bir sonraki bölümde de önde gelen bir kısım Hıristiyan teologların hukuk anlayışı ele alınacaktır.

## 2-İsevî Şeriat ve İlk Asırlar

### *a-İsevî Şeriatın Varlığı Sorunu:*

Hız. İsa müstakil bir şeriat getirmiş midir, yoksa sâbık Benî İsrail nebi-leri gibi yalnızca Hız. Musa şeriatına tabi olarak tevhid mesajını canlandırmak ve tahrifleri izale etmek üzere mi gönderilmiştir? Bu soru, müstakil bir Hıristiyan hukukunun varlığını temellendirme açısından son derece önemlidir.

Burada öncelikle yeni ve müstakil bir şeriat getirilmesinin ne anlama geldiği üzerinde durulmalıdır. Her nebî ya yeni bir şeriat getirir veya önceki bir nebînin şeriatına tâbi olur. Bir nebînin yeni bir şeriat getirmesi demek, tamamen farklı hükümler getirmesi anlamına gelmez; çünkü itikâdî hükümlerde nesh cereyan etmez, neshin mahalli şer'î amelî hükümlerdir.<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerim'in beyânından anlaşıldığı üzere temel amelî hükümler bakımından da nebilere getirdiği mesajda birçok ortak nokta bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu durumda,

<sup>1</sup> Bk. Tefâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer (v. 791/1389), *et-Telvih ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, Beyrut 1419/1998, II, 77.

<sup>2</sup> Bu konuda özellikle el-İsrâ' (17), 23-38. ayetler, Kur'ân'ın çeşitli âyetlerinde nebilere ağızdan dile getirilen ve tüm vahyî mesajlar için temel olan ahkâmı ihtiva eder. Bunun yanısıra, birçok peygamberin davetinde ibadetler (namaz, zekat, oruç) ile muamelât konularındaki helal ve haramlarla ilgili ortak noktaların tekrarlandığı görülür [mesela bk. el-Bakara (2), 125-134, 183; Hûd (11), 84-87; el-Enbiyâ (21), 92].

yeni gönderilen bir nebîye nisbetle yeni bir Şeriat'ın gelmesi ne anlama gelir? Bir başka deyişle Şeriat sahibi bir nebî ile tâbî bir nebîyi, ibtidâ ile ittibâyı nasıl ayırt ederiz? Ölçü olarak, neshedilen hükümlerin esasa müteallik olup olmaması ve sayıca çokluğu da düşünülebilirse de, öncelikle ele alınması gereken husus, önceki kitabın ve sünnetin hükümlere kaynaklık açısından neshedilip edilmemesidir. Bu açıdan bakıldığında bilinen tarihî örneklerden yola çıkarak üç türlü durumun bulunduğu söylenebilir: 1-İbtidâen tesis: İlk olarak şeriatın vazedilmesi durumunda ibtidâen tesisten bahsedebileceğimiz gibi, sâbık bir nebînin getirdiği kitap ve şeriatın hükümlere kaynaklık bakımından tamamen ilga edildiğinin beyân edilmesi ve hükümlere kaynaklığın münhasıran yeni inzâl olunan kitaba ve söz konusu nebînin sünnetine dayandırılması durumunda yeni bir şeriatın ibtidâen tesis edilmesinden bahsedebiliriz. Kendilerine “ulû'l-'azm” denilen nebîlerin, bilhassa Hz. Nuh, Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in şeriatları bu kısma dahildir. 2-Binâen tesis: Önceki nebînin şeriatı ve kitabı kaynaklık açısından tamamen ilga edilmemekle birlikte, yeni inzâl olunan kitapla ahkâmıda önemli değişikliklerin getirilmesi durumunda yeni bir şeriatın binâen tesis edilmesinden bahsedebiliriz. 3-İttiba: Kendisine yeni bir kitap inzâl olursa bile, sâbık bir nebînin getirdiği kitap ve şeriatı, temel emir-nehiyeler ve helal-haram hükümlerinde bir nesh söz konusu olmaksızın, cüz'î bir takım ilavelerle birlikte devam ettiren nebînin ittiba ettiğini söyleriz. Hz. Musa'dan sonraki Benî İsrâil peygamberlerinin durumu böyledir. Onlardan bir kısmına kitap inzâl edildiği halde yeni bir şeriat getirilmemişlerdi; Şeriat-ı Museviye'ye tâbî idiler.

Bu noktada, Benî İsrâîl'e gönderilmiş<sup>3</sup> ve kendisine bir kitap inzâl edilmiş olan Hz. İsa'nın yeni bir şeriat getirdiğinden, dolayısıyla bir Şeriat-ı İseviye'den bahsedebilir miyiz? Yoksa kaynaklık değeri bakımından Ahd-i Atîk ilga edilmeyip sadece bir takım cüz'î ilaveler veya nesihler mi söz konusu olmuştur? Bu konuda farklı görüşler ileri sürülebilir. Nesh ve “yeni bir şeriat getirme” konusunda yukarıdaki anlayışımızdan farklı bir yaklaşım geliştirilmesi halinde durum böyle olacaktır.<sup>4</sup> Ayrıca, mevcut (kanonik olan ve olmayan) İncillerin yanısıra, diğer ilk hıristiyan metinleri ve Kumran belgeleri üzerinde yapılacak bir araştırma, bu konuda Hz. İsa'nın getirdiği hükümler ile Musevî şeriat arasındaki farklılıkların boyutunun ortaya çıkarılmasına önemli katkılarda bulunabilir. Biz burada bir takım sebeplere binaen ayrı bir İsevî şeriatın varlığının kabulünden hareket edeceğiz: İlki neshin mahiyetiyle ilgilidir. Nebiler arasında hiçbir zaman amelî ahkâmın tümünü kapsayan bir nesh söz konusu olmamıştır. Eğer temel helal ve haram hükümlerinde ve “kitâb ve sünnet”in kaynaklığı noktasında bir değişiklik varsa söz konusu

<sup>3</sup> Bk. Âli İmrân (3), 49; ayrıca bk. *Barnabas İncili* (trc. Mehmet Yıldız), İstanbul, ts., bab 21, s. 81; bab 52, s. 133; bab 82, s. 175.

<sup>4</sup> Bu mesele, fıkâh usulünde “bir ibadetin rükün ve şartlarından birinde varid olan nesh, o ibadetin aslının neshedilmesi ve yeni bir ibadet vazedilmesi anlamına gelir mi?” ve “ziyâde ale'n-nass” meseleleri etrafındaki tartışmayla benzer mahiyettedir. Bk. Gazâlî, Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Kahire 1322, I, 116-7.

nebînin yeni bir şeriat getirdiği kabul edilmelidir. Hz. İsa söz konusu olduğunda aslî helal ve haram hükümlerinde bir takım değişiklikler yapıldığı bilinmektedir (mesela bk. Âl-i İmrân, 3/50). Hz. İsa'nın Tevrat'ı tasdik edici olarak geldiğini beyan etmesi (Âl-i İmran, 3/50) ve "Sanmayın ki, ben şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya geldim; ben yıkmaya değil, fakat tamam etmeye geldim... şeriatın en küçük bir harf veya bir nokta bile yok olmayacaktır." (Matta, 5:17-18) demesi ile bir kısım hükümleri nesheden yeni hükümler getirmesi arasında bir çelişki yoktur. Çünkü tasdik etmesi de neshedici hükümler getirmesi de vahye dayanmaktadır. Ayrıca "şeriatı tamamlamak" ifadesi, zamanın ihtiyaçlarına, yeni ortaya çıkan hadiselerle uygun hükümler getirmek, kemale erdirmek, geçmişte ceza olarak konulmuş veya muayyen bir döneme has olarak vazedilmiş hükümleri sona erdirmek, hatalı nakil, yorum ve uygulamaları düzeltmek gibi anlamlara gelebilir. Ahd-i Atîk, Hz. İsa zamanında hüküm kaynağı olarak metnen ve hükmen neshedilmemiş bile olsa, en azından hüküm kaynağı olmak itibarıyla yeni bir kitab ve sünnet gelmiştir. Kur'ân'da Hz. İsa'nın yeni bir şeriat getirdiğine dair bir işaret de bulunmaktadır (bk. el-Mâide, 5/47). Dolayısıyla Hz. İsa'nın şeriatının yukarıdaki ikinci türe (binâen tesis) misal olduğu söylenebilir.<sup>5</sup>

İsevî şeriatın varlığı konusunda Hıristiyanlığın temel kaynağı durumdaki Ahd-i Cedit'e müracaat edilmesi tabii bir yol olarak görünebilir. Ancak Ahd-i Cedit'de<sup>6</sup> (Dört İncil'de ve onların mülhakatı durumunda olan Resullerin İşleri ile Pavlus'un mektuplarında) İsevî şeriatın varlığı konusu ve bir önceki şeriatın nasıl ele alındığı incelendiğinde bu metinlerde muhkem ifadelerin yer almadığı görülür. Ahd-i Cedit'de tebliğin içeriğinden ziyade tebliğ faaliyetleri, tebliğ esnasında geçen hadiseler ve menkıbeler anlatılmaktadır. Üstelik bu hadiseler herhangi bir tarihi düzenlilik içerisinde ele alınmaz. Dolayısıyla sadece bu eserlerin mevcut hallerinden yola çıkarak Hz. İsa'nın getirdiği mesajdaki temel iman kaidelerini ve şeriat hükümlerini açık bir şekilde tespit etmek zordur. Bu belirsizlik, Hz. İsa'nın Musa şeriatına ilave olarak yeni hükümler ve yeni bir şeriat getirip getirmediği noktasında da geçerlidir. Ahd-i Cedit'de şeriat ve şer'î hükümlerle ilgili pasajları şu şekilde sınıflandırabiliriz:

#### A-Hz. İsa'dan nakledilenler:

1-Musevî şeriatın umumu hakkındaki ifadeler: "Dağdaki vaaz"da, "Sanmayın ki ben şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya geldim; ben yıkmaya değil, fakat tamam etmeye geldim... şeriatın en küçük bir harf veya nokta bile yok olmayacaktır" (Matta, 5:17-19) ifadeleri yer alır. Bu ifadelerin zahiri, Musevî şeriatın ibka edildiği ve geçerliliğini koruduğu yönündedir. Ancak önceki hükümleri neshedici yeni hükümlerin gelmesi de mümkündür ve bu

<sup>5</sup> Ayrıca bk. Hans Küng, *The Church*, NY, 1976, s. 319-320: "Havariler döneminde tevhid ve Hıristiyanlığın yüksek ahlak kanunu üzerine o kadar vurgu yapılmıştı ki, Hıristiyan inancı, -Mesih'in tevhidin açıklayıcısı ve yeni "şeriat vâzısı" olduğu- "yeni bir şeriat" gibi görülmeye başlanmıştı."

<sup>6</sup> Makale boyunca şu tercüme esas alınmıştır: *Kitabı Mukaddes*, İstanbul 1995, Kitabı Mukaddes Şirketi yayını.

durum yukarıdaki ifadelerle çelişmez. Çünkü tasdik de neshedici hükümlerin gelişi de vahye dayanır ve tasdik, iman esaslarına ve umumi kaidelere, nesh, cüz'î ahkama yönelik olabilir. Ayrıca, yukarıda değinildiği üzere metinde geçen "tamam etmek" ifadesi muhkem değildir, farklı anlamlar taşıyabilir, nitekim aşağıdaki örneklerden de görüleceği üzere Hıristiyan teologlar arasında da birbirine zıt yorumlar mevcuttur.<sup>7</sup>

Bir başka yerde "Şeriat ve peygamberler Yahya'ya kadardı; o zamandan beri, Allah'ın melekûtu müjdeleniyor..." denilmekte ve hemen arkasından "Fakat gökle yerin geçmesi, şeriatın bir noktasının düşmesinden daha kolaydır." denilmektedir (bk. Luka 16:16-17). Burada zahiren birbiriyle çelişkili iki ifade yer almaktadır. İlk ayet, Musevî şeriatın neshedildiği anlamına gelirken, bir sonraki ayet, herhangi bir değişikliğin bulunmadığı anlamını taşımaktadır. Metnin yer aldığı siyak-sibak da anlamın vuzuha kavuşmasına yardımcı olmamaktadır.

2-Hz. İsa'nın "dağdaki vaaz"ında (Matta, 5-7. bablar) insanları en üst derecede samimiyete, takvaya ve güzel ahlaka çağıran ifadeleri nakledilir. Burada on emire göndermeler yapılır ve bu emirlere ihsan mertebesinde uyma tavsiye edilir. Bu tavsiyelerin çoğunda on emir ve eski şer'î hükümler dışında yeni bir hüküm getirildiği söylenemez; daha çok ifrat derecesinde bir fedakârlığa ve şiddet derecesinde zahidâne bir hayat tarzına çağrı söz konusudur. Benzer bir durum, Markos İncili'nde günaha şiddetli ceza öngören ifadelerde de söz konusudur (Markos 9:43-50; mesela bk. "Eğer elin sürçmene sebep oluyorsa onu kes... Eğer gözün sürçmene sebep oluyorsa onu çıkar..."). Burada yeni bir hüküm konulmasından ziyade yürürlükteki hayat tarzından tamamen farklı zahidâne bir hayat tarzı önerilmektedir. Mevcut bir şeriatı reddetmeksizin, onun ahkâmına riayet ederek zahidâne bir hayat tarzını benimsemek mümkündür. Dolayısıyla "dağdaki vaaz"dan yola çıkılarak yeni bir şeriatın vazedildiği neticesine varılamaz.

3-İncillerde Ferisîlerin çeşitli şer'î hükümlerle ilgili olarak Hz. İsa'ya yönelttikleri sorular veya tenkitler ile onun verdiği cevaplara yer verilmiştir (oruç (Matta 9:14-17, Markos 2:18-22), Sebt yasağına uymama (Matta 12:2, Markos 2:24), yemekten önce el yıkama emrine uymama (Matta 15: 1-6, Markos 7:2-8), boşanmanın hükmü (Matta 19: 3-9, Markos 10:2-12), on emire uyma (Matta 19:17-19), uyulması gereken en büyük iki emir (Matta 22:36-40, Markos 12:28-31), imparatora vergi verme (Markos 12:14-17)). Bu tartışmalarda, Hz. İsa'nın on emire uyulmasını istediği görülür, diğer konularda ise ya sadece cedel üslubuyla cevap vermiştir ve hükmün ne olduğu açık değildir veya boşanmanın hükmünde olduğu gibi bir nesh söz konusudur. Ancak burada da bir bütün olarak Musevî şeriatla ilgili umumi bir netice çıkarmak zordur. Ayrıca Hz. İsa'nın Fısıh kurbanı gibi bir kısım hükümlere (Markos 14:12 vd., Luka 22:8 vd.) uyduğu görülmektedir.

<sup>7</sup> Bu konuda bk. 4. bölüm: "Hıristiyan Teologların Tefekküründe Hukuk".

Netice olarak, kanonik İncillerde önceki peygamberlerin ve Musevî şeriat'ın tasdik edildiği ifade edilmekle birlikte esaslı bir neshin, değişikliğin veya ilganın varlığı hakkında vâzih bir ifade yoktur. Bu konuda en açık ifade, Hz. İsa'nın hem tasdik edici olduğunu hem de bir takım yeni hükümler getirdiğini ifade eden Kur'ân ayetleridir (Âl-i İmran 3/50; el-Mâide, 5/47).

#### **B-Havarilerden nakledilenler:**

Havariler'in Musevî şeriata yaklaşımları hakkında Ahd-i Cedid'deki hemen tek bilgi kaynağı, Resullerin İşleri kitabıdır. Burada İbrani olmayan kavimlere yönelik tebliğ esnasında onların Musevî şeriatla mükellef olup olmadıkları konusunun gündeme geldiği görülür (bk. Resullerin İşleri, bab 15). Havariler meclisinin yaptığı toplantıda, İbrani olmayanlardan dört harama (putlar adına kesilen hayvan eti, kan, zina, boğularak öldürülen hayvan eti) uymalarının istenmesine karar verildiği (Resullerin İşleri 15:19-20) nakledilir. Ancak buradan Mûsevî şeriatın diğer ahkâmının tamamen reddedildiği neticesine varmak zordur; nakledilen pasajlar o toplantıdaki görüşleri ayrıntılı olarak aktarmamaktadır. Aksine, verilen kararı, İbraniler dışındaki kavimlere tebliğ esnasında tedricîliğe riayet olarak yorumlamak daha makûldür ("*...re'yim, Milletlerden Allah'a dönenleri sıkmamak, ...*" Resullerin İşleri, 15:19). Metnin umumundan çıkan anlam ise, Havarilerin ve İbrani asıllı ilk İsevîler'in Musevî şeriata uymakta olduklarıdır. Bununla birlikte bu konuda Ahd-i Cedid'de ayrıntılı bir bilgi yer almadığı için kesin bir hükme varılamaz.

#### **C-Pavlus'tan nakledilenler:**

Pavlus'un Musevî şeriatla ilgili görüşleri çeşitli mektuplarında yer almakla birlikte, Galatyalılar'a ve Romalılar'a gönderdiği mektupların konuyu daha ayrıntılı ele aldığı görülür. Yukarıda bahsedilen muhkem ifadelerin yokluğu problemi yanısıra, ilgili pasajların tamamen tebliğ çerçevesinde yapılmış konuşma ve yazışmalardan oluşması da Pavlus'un görüşlerini belirlemeyi güçleştirmektedir. Çünkü o, dini tebliğ etme ve kendisini tenkitlerden koruma arzusuyla, muhataplara göre farklılaşan ve kendi içinde tutarlılık arz etmeyen ifadeler kullanmıştır. Pavlus'un şeriat hakkındaki görüşlerini belirlemede önemli bir engel de mevcut Ahd-i Cedid nüshalarının nakliyle ilgili problemlerdir. Bunların başında dil problemi gelir. Mevcut nüshaların Yunanca olması ve Yunanca metinde geçen "nomos" kelimesiyle kastedilen anlamın belirsizliği, şeriat konusundaki görüşleri anlamayı zorlaştırmaktadır.<sup>8</sup> Bundan daha önemlisi, Ahd-i Cedid'in hemen hiçbir yerinde, tebliğ edilen şer'î ahkâmın içeriği hakkında ayrıntılı bilgilerin yer almamasıdır. Pavlus'tan nakledilen görüşleri şu şekilde sınıflandırabiliriz:

1-Mektupların birçok yerinde Pavlus'un Musevî şeriatı önemsizleştiren veya ilga edildiğini gösteren ifadeler kullandığı görülür. Pavlus, kişinin şeriatla uymakla değil ancak Mesih'e imanla salihlerden olup kurtulacağını (Galatyalılar'a Mektup 2:16, Romalılar'a Mektup 3:20-22, Filipililer'e Mektup

<sup>8</sup> Burada Nomos karşılığı olarak, Ahd-i Cedid'in Türkçe çevirisinde yer aldığı şekliyle şeriat kelimesini kullanmayı tercih etmekteyiz.

3:9), kurtuluşun ve salâhın şeriat vasıtası ile olamayacağını (“... eğer salâh şeriat vasıtası ile ise, o halde Mesih boş yere ölmüştür.” Galatyalılar’a Mektup 2:21), şeriatla imanın ayrı olduğunu (“ve şeriat imandan değildir...” Galatyalılar’a Mektup 3:12), günah bilgisinin şeriat vasıtasıyla olduğunu ve şeriatın (ilâhî) gazaba yol açtığını (Romalılar’a Mektup 3:20, 4:15, 5:13), şeriat yokken günahın da bulunmadığını (Romalılar’a Mektup 7:8), iman edenler için şeriatın sonunun Mesih olduğunu (Romalılar’a Mektup 10:4), kendisinin şeriatla mükellef olmadığını (“... kendim şeriat altında olmadığım halde, şeriat altında olanları kazanayım diye şeriat altında olanlara şeriat altında gibi davrandım.” Korintoslular’a I. Mektup 9:20), şeriatın salihler için değil, ancak kötü ve fasid kimseler için olduğunu (Timoteos’a I. Mektup 1:8), (Musevî) şeriatın kemâle erdirmedğini (İbraniler’e Mektup, 7:19, 10:1) söyler.

2-Öte yandan yine o, şeriata ve geçmiş peygamberlerin getirdiklerinin hepsine iman ettiğini (Resullerin İşleri 24:14-15), şeriata uyanların salih sayılacağını (Romalılar’a Mektup 2:12-29; “... şeriati işitenler Allah indinde salih değillerdir, ancak şeriati yapanlar salih sayılacaklardır”, Romalılar’a Mektup 2:14; “eğer şeriati tutarsan sünnetlilik faide eder...” Romalılar’a Mektup 2:25), şeriati ilga etmeyip teyid ettiklerini (“İmdi biz iman vasıtası ile şeriati hükümsüz mü ediyoruz? Hâşâ! Fakat şeriati sabit kılıyoruz.” Romalılar’a Mektup 3:31), şeriatın mukaddes, doğru ve iyi olduğunu (Romalılar’a Mektup 7:12), sevginin şeriati tamamladığını (Romalılar’a Mektup 13:10) söyleyerek Musevî şeriati kaide olarak benimsediğini ifade eder.

3-Pavlus’un bir kısım mektuplarındaki nasihat ve emirleri de çeşitli konularda şer’î hükümleri bildirmekte veya vazetmektedir (on emire uyma (Romalılar’a Mektup 13:8-10), güzel ahlâk ve muâşeret kaideleri (Romalılar’a Mektup, 12. bab), devlete itaat ve vergi verme (Romalılar’a Mektup 13:1-7), yiyeceklerle ilgili hükümler (Romalılar’a Mektup 14:17-21, Korintoslular’a I. Mektup 6:12-13, 10:20-3), evlilik ve boşanma (Korintoslular’a I. Mektup, 7. bab), ibadet esnasında başı örtme (Korintoslular’a I. Mektup 11:3-16) gibi). Bu meselelerde yeni hükümler getirilip getirilmediği ayrı bir araştırma konusudur.

4-Pavlus, bir kısım pasajlarda da yeni bir şeriatın geldiğini ihsas eden umumi ifadeler kullanır [“Çünkü kahinlik değişilince, şeriatın da değişmesi icap eder” (İbraniler’e Mektup 7:12), “buna göre İsa daha iyi bir ahdin kefilisi olmuştur” (İbraniler’e Mektup 7:22), “Yeni ahit demekle birincisini eski etmiştir...” (İbraniler’e Mektup 8:13), ayrıca bk. İbraniler’e Mektup 9:1)].

Yukarıdaki pasajlar incelendiğinde Pavlus’un umumi olarak Musevî şeriat hakkında menfi bir yaklaşımın bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte sadece mevcut Ahd-i Cedid metninden yola çıkarak onun kanaatlerini tespit etmek zordur.

Pavlus’un Hz. İsa’nın takipçisi mi yoksa bugünkü teslisçi Hıristiyanlığın kurucusu mu olduğu konusunda uzmanlar arasında çeşitli tartışmalar



bulunmaktadır. Onun Hz. İsa'nın ve havarilerin yolunu temsil etmediğini,<sup>9</sup> en azından bir takım tartışmaların yaşandığını (bk. Resullerin İşleri 21:18-26), Musevî şeriatı uyulmasını isteyen İbrani asıllı Hıristiyanlar (Judaizers: Yahudileştiriciler) ile tartıştığını ve başka kavimlere tebliğde rakiplerinin bulunduğunu (bk. Korintoslular'a II. Mektup, 11. ve 12. bablar, "... en faik resullerden hiçbir eksikim yoktur... Çünkü ben kendim size yük olmadığımın başka, öbür kiliselerden aşağı kaldığınız şey nedir?" (Korintoslular'a II. Mektup 12:11-13) gösteren ipuçları bulunmaktadır. Pavlus'un Musevî şeriat hakkındaki tavrının ne olduğu sorunu etrafında son dönemde birçok çalışma yapılmıştır.<sup>10</sup> Bazıları Pavlus'un Musevî şeriatın tamamen ilga edildiği kanaatinde olmadığını ileri sürerken, bazıları İbrani asıllılar ile İbrani olmayanlar arasında ayırım yaptığını ve ikinci grubu sadece ahlâk kaideleri ile yükümlü tutup Yahudilere has ibadetler ve ilgili diğer kaidelerden muaf gördüğünü, bir kısmı da Hz. İsa'nın gelişyle artık şeriatın rolünün sona erdiği görüşünde olduğunu ileri sürmektedir. Bir başka görüş ise İnciller'de şeriatla ilgili olarak Pavlus'a ait ifadelerin çelişkili ve uzlaştırılması imkansız bir vaziyet arz ettiği yönündedir.<sup>11</sup>

Netice olarak Hz. İsa, havariler ve Pavlus'tan nakledilenlere bakılarak, bir başka ifadeyle yalnızca Ahd-i Cedid metinlerinden yola çıkılarak, -birkaç istisna dışında- Musevî şeriatın hangi hükümlerinin neshedildiğini veya yeni hükümler getirildiğini tespit etmek bir yana, Hz. İsa'nın yeni bir şeriat getirip getirmediğini açık bir şekilde ortaya koymak dahi güçtür. Yukarıda ifade edildiği üzere ancak Kur'ân ayetlerinden yola çıkarak Hz. İsa'nın yeni bir şeriat getirdiğini ve bunun binaen tesis türüne girdiğini söylemekteyiz.

Bu konuda Hıristiyan geleneğine, bir başka ifadeyle Hıristiyanların kendilerinin bakış açılarına müracaat edildiğinde ise farklı yaklaşımlarla karşılaşılır. İznik akidesine bağlı çeşitli Hıristiyan mezheplerinin paylaştığı klasik yaklaşım, Pavlus'un menfi görüşlerine bina edilmiştir ve on emir gibi temel bazı hükümler dışında Musevî şeriat'ın neshedildiği kanaatini taşır. Ancak bunun yerine yeni bir şeriat ikame edilip edilmediği sorusu da hâlâ ortadadır; çünkü kanonik İncillerde tasvir olunan ve İznik konsiliyle şekillenen hayat tarzı, toplum nizamına yön vermeyi "başkaları"na bırakmaktadır. Bu konuyla ilgili bir başka yaklaşım, ilk İsevîler'in Hz. İsa'ya inananlardan oluşan bir Yahudi fırkasından öte bir şey olup olmadığı sorusunu sormakta ve dönemin diğer Yahudi fırkalarından farklarını ele almaktadır. Bu görüşe göre ilk İsevîler birçok noktada Yahudi ibadet ve hukuk kaidelerine uymakta ve

<sup>9</sup> Bk. *Barnabas İncili*, giriş (s. 55) ve sonuç (s. 366) kısımları.

<sup>10</sup> Konuyla ilgili bir değerlendirme ve çalışmaların listesi için bk. John McRay, "Pavlus'un Yahudi Şeriatına Bakışı" (trc. Süleyman Turan), *Pavlus'u Düşünmek – Pavlus'un Teolojik Dünyası* (ed. Cengiz Batuk, Ankara 2006), s. 332-348.

<sup>11</sup> Pavlus'un Musevî şeriatla ilgili ifadeleri ve bu ifadelerin farklı yorumları hakkında ayrıntılı bir inceleme için bk. Mahmut Aydın, "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", *Pavlus'u Düşünmek – Pavlus'un Teolojik Dünyası* içinde, s. 303-332. Ayrıca bk. John McRay, *a.g.m.*, *Pavlus'u Düşünmek – Pavlus'un Teolojik Dünyası* içinde, s. 332-348. Modern dönemde birçok araştırmacı, Hz. İsa'nın mesajının değişime uğratılarak Hıristiyanlık şeklinde gelişmesini Pavlus'a dayandırır, bir misal olarak bkz. Taceddin Şimşek, *İsevîlikten Hıristiyanlığa – Nasıralı İsa Sonrası Hıristiyan Düşüncesinin Ortaya Çıkış Sürecine Genel Bir Bakış*, İstanbul 2005, s. 89-108.

farklı bir mabed tesis etmeksizin onların mabedlerine gitmekteydiler; öte yandan vaftiz gibi bir takım farklı uygulamalar da ortaya koymaktaydılar.<sup>12</sup> Hz. İsa'nın mesajı âlemşümül bir mesajdı ve mesajın öngördüğü "Tanrı'nın halkı", ırka dayalı bir cemiyet anlayışından açıkça ayrılmıştı. Bununla birlikte Hz. İsa'nın ve havarilerinin tebliğ faaliyetleri dönemin İbrani topluluğu ile sınırlıydı. Bu görüşe göre, İbrani olmayanlara (Gentiles) yönelik bir tebliğ faaliyeti hakkında tarihî bir delil bulunmamaktadır.<sup>13</sup> Aşağıda Hıristiyan teologların hukuk görüşlerinin ele alındığı bölümde, Hıristiyan geleneğinin ve Hıristiyan düşünürlerin konuyla ilgili yaklaşımları hakkında daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

***b-İlk Asırlarda Hıristiyan Hukuku:***

İsevî bir şeriatın varlığı kabul edildiği takdirde, bunun mantıkî neticesi olarak, bu şeriata dayalı bir hukuk ilminin var olması gerektiği düşünülecektir. Çünkü eğer hidayet ancak vahiyyle gelen hak din vasıtasıyla mümkün oluyorsa, helal ve haram, hak ve batıl, adalet ve zulüm, âhîret ve dünya saadeti ancak peygamberin tebliğine bağlıysa, tüm fiillerimize dünyevî ve uhrevî mesuliyet yükleyen bir teklif söz konusuysa, bunun tabii neticesi, peygamber(ler)in mesajının bir hayat tarzı halini alması, hayatın her alanına nüfuz etmesi ve tatbik edilmesi olacaktır. Ancak İsevîliğin ilk devirlerinin koyu bir zulüm içerisinde geçmesi sebebiyle böyle bir hukuk ilmi teşekkül etmemiş veya inkişâf edememiştir. "İlk İsevîlerin içinde ortaya çıkan muhtelif kollar fırsat bulmuş olsalardı nasıl bir hukuk geliştirirlerdi?" cevabı bulunmayan bir sorudur. Böyle bir başlangıç yapılmışsa bile devam edemediği kesindir. İlk devirlerde İsevîlerin örnek alabilecekleri müdevven bir hukuk ilminin bulunmayışı da ayrıca değinilmesi gereken önemli bir husustur. Çünkü İsevîlik her ne kadar Roma hakimiyetinde ve İbrani asıllı nüfusun ağırlıklı olduğu bir bölgede ortaya çıkmışsa da, tarihen biliyoruz ki, o dönemde ne Roma hukuku ne de Yahudi hukuku müdevven bir haldeydi. Aksine Roma hukuk nazariyeleri ve külliyâtı M.S. üçüncü asırdan itibaren ortaya konulduğu gibi, Yahudi hukuku da aynı asırlardan itibaren tedvin edilmiştir.

Bu noktada İznik konsiline kadar geçen ilk üç asırda bir hukuk ilminin oluşumu meselesini ve İsevîlerin hukuk anlayışlarını etkileyen dört önemli hadiseden bahsedilebilir. Birincisi münzel İncil'i ve Hz. İsa'nın sünnetini teşhis meselesidir. Bilindiği üzere kanonik olarak görülen dört İncil'in yazılması, milâdî 70 yılında Kudüs'ün ve mabedin Romalılarca tahrip edilmesi sonrasına rastlar. Her ne kadar modern dönem öncesi hıristiyanlarca Matta'nın daha önce yazıldığı kabul edilirse de, modern araştırmacılar Matta'nın en erken milâdî 70 ile 80 arası bir dönemde yazılmış olabileceği görüşünde-

<sup>12</sup> Bk. Hans Küng, *The Church*, s. 147-151.

<sup>13</sup> Bk. Hans Küng, *The Church*, s. 152-3.

dirler. Ayrıca, Petrus ile Pavlus bu dönem öncesinde ölmüşlerdir veya en azından onlar hakkındaki tarihî malumat bu dönem öncesine aittir. Her hâlükârda mevcut İnciller, münzel İncil'den ziyade Hz. İsa'nın hayatına ve mesajına dair nâtamam birer sîret mahiyetindedirler; üstelik Hz. İsa'nın hayatını tarihî çerçevesinden koparılmış bir yazım üslûbuyla anlatırlar. Öte yandan o dönemlerde çok sayıda başka İncil'in de mevcut olduğu ve bunların henüz "heretik" damgasını yemediği bilinmektedir. Bu durum, vahyolunan âyetlerin Hz. İsa'nın hayatından ve sözlerinden ayrı olarak tek bir kitapta toplanmamış olması veya toplanmışsa bile bize ulaşmadığı anlamına gelmektedir. Mevcut İncil nüshaları, münzel İncil'den âyetler içeriyor olsa bile, bu âyetleri, verilen tarihî bilgilerden ve Hz. İsa'nın konuşmalarından ayırt etmek kolay değildir. Dolayısıyla metin bakımından bir kaynak sorunu mevcuttur.

İkinci olarak milâdî 66-70 arasındaki ilk isyan ile 132-5 yılları arasındaki Simon bar Kohba isyanının yol açtığı neticelerdir. Bu iki isyan, diğer gelişmelerin yanı sıra Hz. İsa'nın mesajını ve sünnetini en iyi şekilde bilen ilk İsevî cemaatin merkezinin dağılmasını beraberinde getirmiştir.<sup>14</sup> Özellikle ikinci isyandan sonra İbranîler'in Kudüs'e girmeleri dahi yasaklanmış, onlar hakkında sıkı bir takibat başlatılmış ve baskılar yaklaşık iki asır boyunca sürmüştür. Bu durum, Kudüs (ve Filistin) merkezli ilk İsevî cemaatin dağılmasına, merkezin ortadan kalkmasına ve İsevîlikte bir birlik krizinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak bundan daha da önemlisi, Filistin dışındaki geniş Roma topraklarında yaşayan şehirlî İsevî cemaatlerin Roma'nın baskıları karşısında kendilerini isyankâr İbranîlerden ayırma – farklılaştırma ihtiyacı duymuş olmaları ve itikadî ve amelî ahkâm konusunda bunun yol açmış olabileceği köklü değişikliklerdir. Aslında daha Pavlus zamanından itibaren İbranî olanlar ve olmayanlar (gentiles) arasında şeriat ahkâmına uyma hususunda bir tartışmanın var olduğu bilinmektedir. Varlıklarını devam ettirme ve kendilerini içinde yaşadıkları topluma kabul ettirme kaygısıyla hareket eden ve zaten dil ve kültür olarak da doğrudan kaynağa ulaşma imkanı bulunmayan gayrı-İbranî asıllı toplulukların (gentiles) geliştirmiş olabilecekleri acil ve pratik çözümlerin uzun dönemli sonuçları gerçekten esaslı olabilir. İlk devirlerde var olan Ebionistler, Monarşiyenistler ve Essenîler gibi çeşitli cemaatlerin ortadan kalkmış olması da bu tür siyasî hadiselerle yakından ilişkilidir ve bu durum itikadî ve amelî değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Öncelikle, zaman içerisinde kaynaklardan uzaklaşan, İsevî şeriat hükümlerini yeterince bilmeyen topluluklar ortaya çıkmıştır. Daha da önemlisi yukarıdaki gelişmeler, belki de önceleri ana cemaatçe sapkın olarak nitelenen marjinal bir anlayışın (teslis ve hulûl akidesi) yaygınlaş(tırıl)masına imkan tanımıştır. Tevhidi ve Hz. İsa'nın sadece bir beşer kul olduğunu savunan fırkaların ve bu arada Aryusçuluğun tedricen ortadan kalkması bu gelişmeyi teyid eder. Bunların neticesi olarak İsevî şeriat muhafaza edilememiş ve kaynağa bağlı bir "hukuk" geliştirilememiştir.

<sup>14</sup> Bu konuda ayrıca bk. Hans Küng, *The Church*, s. 154-5.

Üçüncü olarak sözkonusu baskılar çerçevesinde binlerce İsevî'nin yanı sıra önemli liderler – âlimler öldürülmüş ve onların yazdığı önemli kaynaklar yok edilmiştir. Nitekim Hıristiyan kitaplıklarının özellikle Diocletianus'un zulmü sırasında (MS. 303-304) tahrip edildiği söylenir.<sup>15</sup> Fakat tahrip sadece isyanlar ile İznik konsili arasındaki döneme has kalmamış, sonrasında da devam etmiştir. Romalı Hıristiyanlığın riyasetine geçenler, heretik saydıkları görüşleri ve eserlerini yok etmeyi veya dışlamayı sürdürmüşlerdir.

Son olarak Atanasyusçular eliyle hıristiyanlığın tevhidden uzaklaştırılması ve muvahhid İsevîlerin marijinalleştirilmesi تماما ermiştir. Bunun amelî ahkâm açısından önemli bir neticesi, Hz. İsa'nın artık bir beşer peygamber olarak görülmekten tamamen çıkmasıyla, onun sünnetinden ve taklid edilmesinden bahsetme imkânının ortadan kalkmış olmasıdır. Miladî 325'teki İznik konsili bunun ilanından ibarettir.<sup>16</sup>

İznik konsili öncesindeki ilk devirlerde İsevî sünnete dayalı bir fıkhn inkişâfı, bunun başlangıçlarının varlığı veya yokluğu hakkında çok şey bilmiyoruz. Çünkü hem erken dönemlerle ilgili kaynakların çoğu ulaşmamıştır, hem de İsevîler baskı sebebiyle kendilerini sosyal hayatta ortaya koyamamışlardır. Bize kadar ulaşan kaynaklar arasında İncillerden sonra belki de en önemlisi milâdî 1. yüzyıla ait Kumran tomarlarıdır. Bunların dörtte üçü ve belki daha da fazlası henüz yayımlanmamış haldedir. Bunun yanı sıra ilk asırlarda yüzden fazla olduğu söylenen İncillerin çoğu bize ulaşmamıştır. Sadece yazarı bilinmeyen *Didaché*, Hippolytus'a atfedilen *Traditio apostolica* ve yine yazarı bilinmeyen *Didascalia apostolorum* adlı eserler gibi bazı topluluklara ait Yunanca ve Süryanice birkaç elkitabı ulaşmıştır. Bu eserlerin ortak özellikleri, kendilerini kilise müessesesine değil, havarîlerin otoritesine dayandırmaları; genellikle doktrin ve ibadetle ilgili olup avamdan ziyade din adamlarına yönelik birer rehber durumunda olmaları ve hükümleri bakımından Kitâb-ı Mukaddes'e ve uygulamaya dayanmalarındır. Ayrıca bunlar, hukukî hükümleri tedvîn eden eserler mahiyetinde değildirler.<sup>17</sup>

Öte yandan Roma hakimiyetini kabul ve kendini farklılaştırma ihtiyacına dayalı olarak tevhidin ve bir kısım amelî ahkâmın terki yoluyla zuhûr eden yeni yöneliş, zaman içerisinde teşkilat esaslı bir din haline gelmiş ve buna dayalı bir hukuk geliştirmiştir. Bir başka deyişle kilise, tedricî bir şekilde kendinde ismet ve dini temsil noktasında tekel iddiasında bulunduğu ve fonksiyon bakımından İsevî sünneti ikâme eden bir rol oynadığı için, Hıristiyanlığın hukuku da bu teşkilatın vazettiği bir hukuk olmuştur. Bu hukuk, İsevî şeriatın, özellikle de İsevî sünnetin ilmî usûllere dayalı, metodolojik bir

<sup>15</sup> Bk. Albert Labarre, *Kitabın Tarihi* (trc. Galip Üstün), İstanbul, ts., s. 18.

<sup>16</sup> Bu konuda bir çalışma için bk. Richard E. Rubenstein, *İsa Nasıl Tanrı Oldu* (trc. Cem Demirkan), İstanbul 2004; Arius'un yerine Athanasius'un görüşünün tercih edilmesinin Roma açısından önemi hakkında özellikle bk. s. 72; Ariusçular Hz. İsa'nın örnek alınabilirliğini ve taklid edilebilirliğini ileri sürerken, Arius muhalifleri bunu reddetmekteydiler, s. 96.

<sup>17</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, [http://faculty.cua.edu/pennington/Canon Law/ShortHistoryCanonLaw.htm](http://faculty.cua.edu/pennington/Canon%20Law/ShortHistoryCanonLaw.htm) (23.02.2007).

inkışâf ve imtidâdı şeklinde ortaya çıkmamıştır. Bu durum, ilk dönemlerde Roma'nın baskısına, ardından da Roma devleti ile uzlaşmanın getirdiği tavize bağlanabilir. Tarihî gelişme her nasıl olmuş olursa olsun, uzlaşma sonrasında (özellikle dördüncü asırdan itibaren) Hıristiyanlığın gidişâtına ve cumhûruna hâkim hale gelen fırkanın akîdesinde Hz. İsa'nın bir peygamber olmaktan, İncil'in de Allah'ın kelâmı olan bir Kitap olmaktan çıkarıldığı -çünkü artık kelâm, İsâ olmuştur- görülür. Weigall'ın da isabetle kaydettiği üzere,<sup>18</sup> o zamandan beri, merkezi teşkil eden (ortodoks) hıristiyanlar dinlerinin teolojik (Mesih'e Tanrı olarak tapılması) yönünü ahlâkî yönünden daha fazla vurgulama eğilimindedirler ve Hz. İsa'ya ilgileri, takip edilecek bir insandan ziyade tapılacak mabud olması yönündedir.

Dolayısıyla İsevî şeriat, naklî kaynakları bakımından da hüküm kaynakları -ve dolayısıyla hükümleri- bakımından da son derece mühim bir inkıtâa ve merkez değişikliğine maruz kalmıştır. Bunun temelinde de, tevhid inancının yerini teslisin alması başta olmak üzere Hıristiyanlığın varlık tasavvurundaki esaslı değişim yatar. Varlık tasavvurundaki ve değerlerin kaynağıyla ilgili anlayıştaki değişim, sonraki tüm tarihî süreci etkilemiştir ve Hıristiyan Batı medeniyetinde ortaya çıkan seküler hukuk anlayışının tarihî temelleri de burada aranmalıdır. İtibârî bir tarih vermek gerekirse, İznik konsilinden itibaren Roma nizamı ve "Roma barışı"yla uyumlu bir değerler manzûmesi oluşturulmuştur. Bunun şer'î hükümlerle ilgili kısmının veya uzlaşmanın temeli Ahd-i Cedid'de Sezar'a ait olanı Sezar'a verme rivayetine dayandırıldığı gibi, ondan daha açık bir şekilde Pavlus'un, Şeriatı bir kenara bırakan ve ahkâm ile iman ("Mesih'e iman") birbirine zıt mevzilere yerleştiren çeşitli ifadelerine de dayandırılmıştır: "İnsanın şeriat işlerinden değil, ancak Mesih İsa imanını ile salih sayılacağını bildiğimizden..." (Galatyalılar'a Mektup, 2: 16 vd.) ve "Allah indinde kimse şeriatla salih sayılmaz..." (Galatyalılar'a Mektup, 3: 11). Aynı şekilde Rasullerin İşleri'nde Pavlus'un teolojisi ortaya konulurken Müsevî şeriatın reddedildiği ve sadece dört harâmın (putlar adına kesilen hayvan eti, kan, zina, boğularak öldürülen hayvan eti, bk. Resullerin İşleri 15:19-20) bırakıldığı şeklinde bir yorum yapılmıştır.<sup>19</sup>

Hz. İsa'nın getirdiği mesajdaki değişim ve kaynaktan kopuş, ister Pavlus tarafından, isterse sonrakiler tarafından başlatılmış olsun, neticede Hıristiyanlık tevhid alanında olduğu gibi sünnete dayalı fıkıh alanında da inkıtâa uğramıştır. Toplum nizamı ve insanlar arası muâmelât alanındaki taleplerden geri çekilmekle meydana gelen boşluğu Roma'nın ve onun hukukunun doldurması gibi, sünnetten ve ona dayalı fıkıhtan boşalan yeri de miyarsız bir "sevgi", "inayet" ve "kendini feda" kültü ile teşkilat (Kilise) doldurmuştur.

<sup>18</sup> Bk. Arthur Weigall, *Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik (Paganism in Our Christianity) – Pavlus Hıristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri* (İstanbul 2002, mütercim adı yok), s. 15.

<sup>19</sup> Misal olarak bk. Yannaras, Christos, *The Freedom of Morality*, Crestwood, NY, 1984, s. 177 (<http://jburnett.com/researches/yannaras>) (23.02.2007).

### 3-Kilise Hukukunun Tarihi

Kanon hukuku, kanonik hukuk gibi adlarla da anılan kilise hukuku, Hıristiyan hukuk anlayışının tezahür edebileceği şekillerden sadece biridir. Bununla birlikte bir Hıristiyan hukukundan söz edildiğinde akla hemen ve sadece kilise hukukunun gelmesi, bu hukukun İznik konsili sonrası Hıristiyanlık tarihindeki ağırlığından kaynaklanmaktadır.

Kilise hukuku, beşerî toplumu dinî boyutu içerisinde tanzimle uğraşan hukuk olarak tanımlanır.<sup>20</sup> Onun tam karşısında ise beşerî toplumu cismânî/dünyevî (profan) boyutu içerisinde tanzim eden sivil hukuk yer almaktadır.<sup>21</sup> Kilise hukuku, laik devlet tarafından kilise ile ilgili hususları tanzim için konulan ve sivil hukukun alt dallarından biri olan “devlet kilise hukuku” ile karıştırılmamalıdır. İkincisinin diğer sivil hukuk dallarından herhangi bir farkı bulunmazken, ilki yani kilise veya kanon hukuku, Kilise'nin kendisini, hayatını ve ilişkilerini, bizzat kendi otoriteleri tarafından anlaşıldığı şekliyle ifade ve tanzim eden hukuk türüdür. Aşağıda bu hukukun doğuşu, mahiyeti ve kaynakları hakkında bilgi verilmektedir.

#### *a-Kilise Hukukunun Doğuşu ve Mahiyeti*

Vâkıa olarak kilise hukukunun ne zaman ortaya çıktığı konusu modern hukuk tarihçilerini, özellikle de 19. asırda yaşamış bir kısım Alman hukukçusunu meşgul etmiştir. Kilise hukukunun (diğer adıyla kanon hukuku) ortaya çıkışı konusunda çeşitli görüşler bulunmakla birlikte bunlar arasında başlıca üç görüş önem arz etmektedir: 1-Özellikle Katolik mezhebinden olan bir kısım teologlar, kilise hukukunu doğrudan havariilere dayandırmak isterler.<sup>22</sup> Ancak tarihî açıdan böyle bir sürekliliği isbat sorunu bulunmaktadır. 2-Bazı hukuk tarihçileri kilise hukukunun 12. yüzyıl ve sonrasında teşekkül ettiğini ileri sürerler. Protestan mezhebinden ve önemli bir kilise hukuku tarihçisi olan Rudolf Sohm bu kanaattedir. O, tüm gayretiyle şu hususu isbata çalışmıştır: “İlk asırlardaki Kilise sadece lütuf ve karizma ile rehberlik etmişti. Başlangıçta Kilise'nin hiçbir hukuku yoktu. Hukukun, bir kanunlar külliyâtının ortaya çıkışı, çok sonraları 12. yüzyılda olmuştur; üstelik bu, Kilise'nin kurucusunun niyetleriyle hiç de uyum içinde değildi.”<sup>23</sup> 3-Bir kısım hukuk tarihçisi ise aşağıda görüleceği üzere, gerçek anlamda kilise hukukunun konsillerle ve bu konsillerde vazedilen kanonlarla birlikte ortaya çıktığını söylerler.

İkinci ve üçüncü görüşler farklı gelişmeleri esas almaktadırlar. Müdevven bir hukuk ilmi külliyâtının ve hukukçuların (“kanonist”) ortaya çı-

<sup>20</sup> Alain Sériaux, *Droit Canonique*, Paris 1996, s. 4.

<sup>21</sup> Alain Sériaux, *a.g.e.*, s. 4.

<sup>22</sup> Mesela bk. Alain Sériaux, *Droit Canonique*, s. 3.

<sup>23</sup> Metz, René, *What is Canon Law?* (Fransızcadan İngilizceye tercüme eden: Michael Derrick), New York 1960, s. 15.

kışı esas alındığında ikinci görüş daha makul görünmektedir. Öte yandan kilise müessesesi ve kanonların tarihî gelişimi açısından bakıldığında üçüncü görüş kabul edilebilir. Her iki durumda da kilise hukukunun oluşumunda konsillerin önemli bir yerinin olduğu açıktır. Çünkü İsevî sünnetin ve icma edilmiş ahkâmın yokluğundan kaynaklanan otorite boşluğunu bu konsiller ve kilise müessesesi doldurmaya çalışmıştır. İlk konsiller ve sinodlar miladî 2. yüzyıl sonlarında toplanmaya başlamış ve 3. yüzyılda sayıca çok fazla artmıştır. Dolayısıyla yaklaşık iki asır boyunca farklı cemaatlerin itikâdî veya amelî konularda karar almak üzere bir araya toplanmaları sözkonusu olmamıştır.<sup>24</sup> Hıristiyanlığı Roma nizamı çerçevesinde resmî bir teolojiye kavuşturan İznik konsilinden itibaren toplanan ilk ekümenik konsillerde tam anlamıyla teşekkül etmiş bir kilise hukukundan bahsetmek mümkün değildir; burada inananların ferdî ahlâk alanına ve günahlara dair sınırlar çizmekten kaçınılmıştır. İlk dört ekümenik konsilde vazedilen hükümler (*kanonlar*), hemen tamamıyla kilisenin kendi iç nizamı hakkındadır (din adamlarının yetkileri, papazlığa tayinin geçerliliği, heretiklere karşı tavır, disiplin vs.). Bununla birlikte burada daha sonra kilise hukukunun esaslarını oluşturan kararlar alınmıştır. Yine konsillerde alınan kararlar için “kanon” teriminin kullanılmaya başlanması da bu ekümenik konsillerle birlikte (4. yüzyıldan itibaren) olmuştur. Ne var ki, kanon burada henüz “kanun” anlamında değil, “kural, karar” anlamındadır. Yine 4. yüzyılda vukubulan önemli bir gelişme de İmparator Konstantin’in hıristiyanlar arası davalara bakmak üzere piskoposlara yetki veren bir kanun çıkarmasıdır. Bu kanunun kapsamı bilinmemekle birlikte kilise mahkemesinin ortaya çıkışı genellikle ona dayandırılır.<sup>25</sup>

Kilise'nin kendisini teşrîf ve kazâî yetkiye sahip bir müessese olarak görmesi tadrîcî olarak ortaya çıkmıştır. Batı Roma'nın yıkılmasıyla birlikte Kilise sosyal hayatta gittikçe daha etkin roller üstlenmeye başlamıştır.<sup>26</sup> Bu durum, kilise içi ibadet ve nizamdan öte kurallar konulmasını gerektirmiştir. Ancak 7. yüzyıl sonlarından, özellikle de 692 yılında toplanan Quinisext konsilinden (diğer adıyla Trullo sinodu) itibaren ferdî ahlâk ve günahlarla ilgili alanı düzenleyen hüküm (*kanon*) sayısında çarpıcı bir artış meydana gelmiştir. Örneğin ilk dört konsilde vazedilen toplam hüküm sayısı 66 iken, sadece Quinisext konsilinde 102 hüküm vazedilmiştir. Bu yüzden bir kısım araştırmacılar, Quinisext konsilini, kilise hukukunun, bir

<sup>24</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

<sup>25</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

<sup>26</sup> Philip Hughes'in yaklaşımından hareketle denilebilir ki, Roma dönemi, Kilise'nin içinde ortaya çıktığı dünyadır, Batı Roma'nın yıkılışı sonrasındaki dönem ise Kilise'nin ortaya çıkardığı ve şekillendirdiği dünyadır, bk. P. Hughes, *A History of the Church*, Londra 1952, I, önsöz ve içindekiler kısmı.

başka ifadeyle “devletin yasalarına benzer şekilde bir kilise yasasının” ilk olarak teşekkül ettiği konsil olarak görürler.<sup>27</sup>

Çağdaş hukukçulardan R. David'e göre “Hıristiyanlık başlangıçta, yüksek bir uygarlık seviyesine ulaşmış” bir ortamda yayılmış ve “toplumun örgütlenmesi ile uğraşmamıştır.” “Kilise yalnızca Roma hukuku yerine geçecek bir kilise hukuku oluşturmanın gereksizliğine inanmakla kalmamış, kendisini bunu gerçekleştirmekle yetkili bile bulmamıştır.”<sup>28</sup> Dolayısıyla Kilise'nin meydana getirdiği hukuk, bir teşkilat tüzüğünden pek fazla bir farklılık arzetmeyecektir. R. David'in ifadelerine göre bu hukukun hususiyetlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Kanonik hukuk, sonuçta bütünüyle Roma hukukunun yerini almayı amaçlayan yetkin bir sistem değildir. Bu hukuk, kilisenin örgütlenmesi, dinî mezhepler, kanonik usul gibi, Roma hukukunun ve diğerlerinin düzenlemediği hususları düzenlemeyi amaçlamış olup, bu konularda da mevcut hukukların tamamlayıcısı olma iddiasına hiçbir zaman sahip olmamıştır.
2. Hıristiyan inanç ve ahlâkından esinlenmekle birlikte hiçbir zaman vahye dayanmamıştır.
3. Söz konusu hukukun kaidelerinin çiğnenmesi, uhrevî cezayı gerektirmez.
4. Dogmatikğin değişmez kaideleri sabit kalmak kaydıyla, kilise yetkilileri şartlara göre bu hukukun kaidelerini değiştirebilirler.<sup>29</sup>

R. David'in burada söylediği hususlar bir vâkıayı tesbit anlamını taşımakla birlikte, aşağıda görüleceği üzere, kilise hukukunu tamamen bunun aksi yönde yorumlayıp vahye dayalı ve Hıristiyanların tüm hayatını kuşatıcı bir hukuk olarak gören çağdaş teologlar da vardır. Ne var ki, baştan itibaren hıristiyan yaklaşımını belirleyen teologların tasavvurunda kilise hukuku hiçbir zaman bir hıristiyanın tüm hayatını kuşatan tek hukuk olmamıştır. Dahası, zühd ve sevgi vurgusu ile hıristiyan akidesi, dünyevî hayatın ve dolayısıyla hukukun değersizleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Hukukun değersizleştirilmesinin bir başka veçhesi, neshedilmiş kabul edilen Ahd-i Atik hükümlerinin, münzel İncil ahkâmının ve İsevî sünnetin yokluğundan doğan boşluğu doldurmaya yönelik ruhban sınıfının, kendilerinde helal ve haram sınırlarını belirleme, yeni hükümler koyma yetkisi görmeleri, bunları yaparken mevzu (sahte) rivayet ve belgelere dayanmaları ve bunu iktidar sahibi olmanın aracı olarak kullanmalarıdır. Hukukun değersizliği, Batı medeniyetinin modern dönemlerinde de hukukun araçlaştırılmasıyla devam eden bir vâkıa olmuştur.

Muhteva ve konu bakımından ele alındığında, kilise hukukunun mahiyetini en iyi ortaya koyan şey, 1917'de yapılan kanunlaştırma faali-

<sup>27</sup> Yannaras, *a.g.e.*, s. 179-180. Kenneth Pennington da hıristiyan cemaatlerin beş asırdan fazla bir süre boyunca kapsamlı bir yazılı hukuk külliyâtı bulunmaksızın yaşadıklarını söyler. Bk. *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

<sup>28</sup> René David, *Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri* (trc. Argun Köteli), İstanbul 1985, s. 425.

<sup>29</sup> R. David, *a.g.e.*, s. 425-6.



yetidir. Burada 2414 maddeden (kanon) oluşan Kilise Hukuk Kodu beş ana grupta toplanmıştır:

1) Genel İlkeler (1-86. kanonlar); 2) Şahıslar (ve onların hakları, yükümlülükleri ve kilise cemaatinin -yani tüm hıristiyanların- üç grubu) ile ilgili kanunlar (87-725); 3) Muhtelif meseleler (726-1551); 4) Prosedürler (idarî, cezâî, evlilikle ilgili, vb. her türlü prosedür) (1552-2194); 5) Kilisenin ceza hukuku (2195-2414).<sup>30</sup>

1917'deki ilk kanunlaştırma hareketinin ardından özellikle II. Vatikan konsilinin de etkisiyle 1983'te yürürlüğe konulan yeni bir kanunlaştırmaya gidilmiştir. Bu ikinci külliyat, ilkinde göre daha az maddeden oluşmakta (1752 madde/kanon) ve sadece Latin Katolik kiliseleriyle sınırlı bulunmaktadır; Doğu Katolik kiliseleri kapsam dışı tutulmuştur.<sup>31</sup>

Kilise hukukunun konularının tasnifinde farklı görüşler mevcuttur. Bazıları yukarıdaki beşli tasnifi benimserken, bazı kilise hukukçuları da sivil hukuktaki gibi özel hukuk-kamu (anayasa-idare) hukuku ayrımını benimser. Kimi hukukçular ise yeni tasnifler yaparlar.<sup>32</sup>

### ***b-Farklı Mezheplerde Kilise Hukukunun Tarihi***

Burada Hıristiyanlık'taki üç ana mezhebin (katolik, ortodoks ve protestan) kilise hukukuna yaklaşımına dair bir özet verilecektir. Öte yandan çok erken dönemde inkişâf imkanı bulamadan ortadan kalkan Monarşiyenistler ve Aryuşçuluk gibi hareketler<sup>33</sup> ile tarihleri İslam tarihinin, dolayısıyla hukuk tatbikatları da İslam âleminde tatbik edilen hukukun bir parçasını oluşturan Doğu kiliselerinin (Ermeni, Nastûrî, Keldânî, Yakûbî, Kıbtî ve diğerleri)<sup>34</sup> hukuk anlayışları araştırma yokluğu sebebiyle ele alınmayacaktır. Üniteryenlik gibi, protestan hareketin dahi dışında görülen bir kısım modern hareketler de dışarıda bırakılmıştır.

Latin ve Yunan kiliselerini birleştiren bağlar kopup ortak konsiller döneminin sona ermesiyle birlikte kilise hukuku farklı mezheplerde farklı bir gelişim seyri göstermiştir. Tarihî sebeplerle kilise hukuku daha çok Katolik Kilisesi tarafından geliştirilmiş, âdetta bu kiliseyle özdeşleşmiştir.

Kaynakları ve tarihî gelişimi açısından bakıldığında, kilise hukukunun farklı mezheplerde farklı kaynaklara sahip olduğu ve her birinde farklı bir tarihî seyir izlediği görülür. Katoliklikte önceleri kitap (Ahd-i Atık -

<sup>30</sup> Metz, *Canon Law*, s. 60 vd.

<sup>31</sup> Alain Sériaux, *Droit Canonique*, s. 6.

<sup>32</sup> Metz, *Canon Law*, s. 71.

<sup>33</sup> Bu tür erken dönem hareketler hakkında bilgi için bk. Philip Hughes, *A History of Church*, I, 17-135, 187-213.

<sup>34</sup> Bu kiliseler hakkında genel bir bilgi için bk. Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi* (trc. Nurettin Hiçyılmaz), İstanbul 2005; ayrıca bkz. Kadir Albayrak ve Bülent Şenay, "Ayrılmış Doğu Kiliseleri", *Yaşayan Dünya Dinleri* (ed. Şinasi Gündüz), DİB yayınları, Ankara 2007, s. 133-153.

on emir gibi genel hükümleri itibarıyla- ve Ahd-i Cedîd), havarilere nisbet edilen (sahih ve mevzu) rivayetler, âdetler ve sinodların kararları (kanonları) kilise hukukunun dört kaynağını oluşturuyordu. Ancak daha sonra bunlara kilise babalarının yazıları ile Roma papalarının mektupları da eklendi. Papaların kilise içi öğreti, disiplin ve idare ile ilgili sorulara verdikleri cevaplar (fetvâlar) mahiyetinde olan söz konusu mektuplar, hukuk alanındaki çeşitli meselelerde Roma imparatorlarına gönderilen ve onlar tarafından cevaplanan mektuplar örneğinde hazırlanmıştı. Papa, söz konusu fetvâları (papal decretal) yazmadan önce etrafındaki din adamları meclisi (curia) ile müşâverede bulunurdu. 12. yüzyıldan itibaren mektuplara “biraderlerimiz (kardinaller) tavsiyeleriyle şu cevabı/kararı veriyoruz...” ibaresi eklendi. Burada söz konusu fetvânın geçerliliği, Roma piskoposluğunun prestijine ve Hıristiyan cemaatin desteğine dayanıyordu.<sup>35</sup>

Katolik kilise hukukunun tarihini başlıca üç döneme ayırabiliriz: 1- Kilise'nin devletin bir parçası olarak ve onunla işbirliği içerisinde hareket ettiği Roma ve Frank imparatorlukları dönemi (4.-9. yüzyıllar arası). 2- Kilise'nin gittikçe güç kazanmasıyla birlikte Hıristiyan alemindeki en üst iktidar olma iddiasını taşıdığı, papalarla krallar arası uzun süreli iktidar çatışmalarının yaşandığı, kilise hukukunun tam anlamıyla oluştuğu ve tedvin edildiği dönem (10.-15. yüzyıllar). 3-Sırasıyla Reformasyon, Westfalya anlaşması ve Fransız İhtilali hadiseleriyle Kilise'nin otoritesinin sarsıldığı ve zamanla devlete tamamen boyun eğmek zorunda kaldığı modern dönem (16. yüzyıl ve sonrası).

Jüstinyen ve Şarلمان dönemlerinde sinodların kararları ve papalık fetvaları ile ilgili önemli derlemeler yapılmışsa da bu dönemlerde henüz bir kilise hukuku sistemi söz konusu değildi. Fisher'in işaret ettiği üzere, Franklar devrinde vasallardan oluşan bir umumi meclis, kilise kanunları ve kilise dışı alana ait sivil kanunlar arasında ayırım gözetmeksizin meseleleri hükme bağlamaktaydı. Bu meclis, hem avamdan hem de ruhban sınıfından gelen asil vasallardan oluşmaktaydı ve yasamada kiliseden ziyade devletin menfaatleri esas alınmaktaydı.<sup>36</sup>

Ancak milâdî 9. yüzyıldan itibaren, yani Frank (Karolenj) İmparatorluğu'nun parçalanıp dağılmasından sonra ortaya çıkan siyasî kargaşa atmosferinde Kilise'nin ve rahiplerin yeni çareler aradıkları görülür. Bunlardan en önemlisi çok sayıda “sahte” malzeme içeren kanon koleksiyonlarının derlenmesidir. Daha önce de sahte malzemeler bulunmakla birlikte bu dönemde son derece yaygınlaşmıştır. Bunların amacı, rahiplerin haklarını ve kilise mallarını kilise dışı denetimden ve yargıdan korumaktır. Bu sahte fetvâların neticesi olarak, avamdan herhangi biri piskoposları herhangi bir suçla suçlayamaz ve kilise dışı (seküler) bir mahkemede onları dava

<sup>35</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

<sup>36</sup> Bk. George Park Fisher, *The History of the Church*, Londra 1907, s. 155.

edemez hale gelmişti. Aynı şekilde konsiller ve sinodlar da piskoposlara karşı ileri sürülen şikayetleri dinlemezlerdi. Bu davalara yalnızca papa bakabilirdi. Söz konusu sahte malzemelerden özellikle Sahte-İsidor Fetvâları (Pseudo-Isidorian Decretals) (derleme 852'de bitirilmiştir) kilise hukukunun gelişiminde (özellikle XI. yüzyıldan itibaren) etkili olmuştur ve onun muhtelif nüshaları Avrupa'nın her yerine yayılmıştır. Bu belgelerin sahteliği 9. yüzyıldan beri çeşitli tartışmalara konu olmuşsa da, papa otoritesinin ve monarşilerin meşrulaştırılması gibi kalıcı etkileri olmuştur. Her ne kadar 6. yüzyılda Papa Symmachus, "papaların hiç bir beşerî otorite tarafından yargılanamayacağı" şeklinde, sahte dokümanlara dayalı bir hak iddiasında bulunmuşsa da, "papanın yanılmazlığı" anlayışının 19. yüzyıla kadar sarîh bir şekilde ifade edildiği görülmez. Söz konusu olan daha çok "kilisenin yanılmazlığı" prensibiydi.<sup>37</sup>

Avrupa tarihinde, Batı Roma'nın yıkılışından (5. asır ortalarından) 12.-13. yüzyıllara kadar olan dönem, bütünü itibarıyla "hukukun çöküşü" olarak adlandırılabilir. Bu dönemde çeşitli hukuk metinlerine tesadüf edilse de bir hukuk sisteminden hatta hukukun kendisinden söz etmek zordur.<sup>38</sup> Avrupa hukuk tarihi için olduğu kadar kilise hukuku tarihinde de önemli dönüm noktalarından biri, *Corpus Iuris Civilis*'in yeniden keşfedilmesiyle 11. yüzyıldan itibaren Bologna'da ve diğer yerlerde yapılan hukuk çalışmalarıdır. Bu çalışmalarla kurulan ve Fransız İhtilali'ne kadar süren dönemde Avrupa hukuk düşüncesini, hukuk sistemlerini ve uygulamasını, Roma hukuku, kilise hukuku ve ağırlığını Germen hukukunun oluşturduğu feodal hukuk üçlüsü şekillendirmiştir.

11.-12. yüzyıllardaki söz konusu hukuk çalışmaları tam da Kili-se'nin kendi otoritesini kurma arzusunun zirveye çıktığı bir döneme rastlar. Papa'nın tüm Hıristiyanlığın lideri olduğu, onun kararlarının iptal edilemeyeceği ve bir davada onun mahkemesinin son karar mercii olacağı şeklindeki iddialar, Hıristiyanlık tarihinde bir yeniliktir.<sup>39</sup> Burada sadece Roma hukuku değil, aynı zamanda kilise hukuku üzerine de derleme, şerh ve tedvin faaliyetleri yürütülmüştür. Kilise hukuku açısından bu dönemin en önemli isimleri, Katolik hukuk anlayışını nazarı bir çerçeveye kavuşturan Akınalı Tomas ile kanonlarla ilgili ilk sistematik derleme faaliyetini yürüten kanonist Gratian'dır.<sup>40</sup> Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Gratian'ın kilise hukuku alanındaki sistematik çalışmaları sonraki şerh faaliyetleriyle birlikte standart eğitim metinleri olarak kullanılmıştır. Onun 1139'daki 2. Lateran konsilinden kısa bir süre sonra tamamladığı

<sup>37</sup> Bk. George H. Sabine (ö. 1961), *A History of Political Theory* (gözden geçiren: Thomas L. Thorson), Illinois A.B.D. 1973, s. 219; Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

<sup>38</sup> R. David, *Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri*, s. 39-43.

<sup>39</sup> G. Sabine, *A History of Political Theory*, s. 222.

<sup>40</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007). Akınalı Tomas'ın görüşleri için bir sonraki başlığa bakınız.

anlaşılan *Concordia discordantium canonum* (kısaca *Decretum* veya *Decretum Gratiani*) adlı derlemesi, tüm Avrupa'da kilise hukuku eğitimi-nde kullanılmıştır. Klasik dönemde *Corpus Iuris Canonici* adlı hukuk koleksiyonunun altı bölümünden ilki olarak yer alan eser, 1917'de Papalık tarafından hazırlanan *Codex Iuris Canonici*'ye kadar temel metin olarak kalmıştır.<sup>41</sup>

Reformasyon hareketiyle iktidarının sarsılmasından sonra, modern ulus devletin ortaya çıkışı, Katolik Kilisesi'nin "devlet"e tam olarak boyun eğmesini ve siyasî hayatta bir iktidar odağı olarak geriye çekilmesini beraberinde getirmiştir. Buradaki sekülerleşme, bir yönüyle Batı Ortaçağ'ındaki *çifte kılıçlar* nazariyesinin bir kenara itilerek hükümlerle devlet ve hükümdar lehine karara bağlanmasıdır, öteki yönüyle de İznik konsili döneminde Roma'nın hakimiyetini kabul eden uzlaşmayla aynı mahiyete sahiptir; kilisenin siyasî hakimiyet açısından teşkilat olarak İznik'te razı olduğu başlangıç noktasına dönmesi, yasamayı devlete bırakması, içinde bulunduğu devletin yasama organına muâdil veya onunla müşterek bir yasama yetkisine sahip olmamasıdır.

Modern dönemde ortaya çıkan sekülerleşme tedricen gelişen hadiselerin ve kilise akidesine aykırı bir varlık tasavvurunun ürünüdür. Modern dönemde sekülerleşmeyi getiren ve başta Katolik anlayışı olmak üzere bir bütün olarak Hıristiyan hukuku açısından önem arz eden hadiseler dizisi, hukukun tamamen kudsiyetten arındırılıp "rasyonelleştirilmesi"yle neticelenmiştir. Bir Osmanlı elçisinin aşağıdaki ifadeleri modern dönemdeki gelişime dair dışarıdan bir gözle yapılan ilk değerlendirmelerden olması itibarıyla önem arz eder:

*"Bunlarda şeriat yoktur. Yani Hazret-i İsa aleyhisselâmın vazettiği şeriatdan sûreta nikah maddesinde itibar olan madde kalmıştır. Ol dahi krallar hakkında dîn-i İsa aleyhisselâm üzere daima icra olunduğu yokdur. Kaldı ki mîrâs hususunda dahi dine itibar etmezler. El-hâletu hâzihi Avrupa memleketleri bir hey'etdedir ki anlara ehl-i kitâb denilemez. Eğerçe şeriat tabirini ederler, velâkin kendi menâfilerine mutâbik her kralın vaktinde bazı maddeleri tebdîl ü tağyîr ü tecdid ve zamm ve ilave olunarak tertîb eyledikleri kavânin ve kavâide hâşâ şeriat itlâk ederler."*

Ebû Bekir Râtıp Efendi<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Gratian hakkında genel bir bilgi için bk. [http://en.wikipedia.org/wiki/Gratian\\_%28jurist%29](http://en.wikipedia.org/wiki/Gratian_%28jurist%29) (23.02.2007).

<sup>42</sup> Ebû Bekir Râtıp Efendi, *Lâyiha*, 223 a/b (Sema Arıkan, *Nizâm-ı Cedîd'in Kaynaklarından Ebu Bekir Râtıp Efendi'nin Büyük Lâyihası*, s. 364-5, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, danışman: Kemal Beydilli, 1996).

Bu ifadeler, 18. yüzyılın sonlarında, Fransız İhtilâlinde kısa bir süre sonra Avusturya'ya elçi olarak gönderilen Râtıp Efendi'nin Lâyihasından alınmıştır. Burada bir vakıa olarak, Avrupa ülkelerinin hukuk nizamının İsevî şeriatı dayandırdığı tesbiti yapılmaktadır.<sup>43</sup> Bu tesbite karşılık, söz konusu ifadelerin tatbikle ilgili olup İsevî şeriatın ve bir Hıristiyan hukukunun yokluğunu göstermediği; ayrıca Râtıp Efendi'nin modern-seküler devletin ortaya çıkıp geliştiği Westfalya sonrası Avrupası hakkında bir değerlendirme yaptığı, dolayısıyla bunun, tatbik açısından da yalnızca modern dönemle ilgili bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Ancak İsevî şeriatın uygulanmayışı ile ilgili söz konusu tesbit, sadece ulus-devlet döneminde geçerli olmayıp daha gerilere, Hıristiyanlığın erken dönemlerine kadar uzanan bir tarihî vakıanın kendi dönemindeki ifadesidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Hz. İsa bir peygamber olarak görülmediği ve dolayısıyla Sünnet'ine ittibâ diye bir mefhum sözkonusu olmadığı için, gelişen hukuk o boşluğu dolduran teşkilatın hukuku, yani bir teşkilatın vazettiği bir hukuk olmuş; Kitab'ın ve Sünnet'in ilmî esaslara dayalı incelenmesi ve yorumlanmasından kaynaklanan bir "fikih" meydana gelmemiştir. Dolayısıyla Westfalya sonrasında vukubulan ve Fransız İhtilali ile tamamlanan şey, kilise hukukunun tasfiyesi olmuştur.

Avrupa'da Reformasyon ile başlayan ve bir asırdan fazla devam eden mezhep savaşlarına 1648 Westfalya anlaşmasıyla son verilip sekülerleşme yolu seçilmiş, merkezîyetçi ulus-devletlerin varlığı onaylanmıştır. İngiltere'de Püriten İnkılâb'ın ve Amerika'da da New England teokrasisinin başarısızlığa uğraması ile bu ülkelerde de benzer bir yola girilmiştir. Ardından bir yüzyıl kadar sonra gelen 1789 Fransız İhtilali ile hukukun devletleştirilmesi tamamlanmış, 20. yüzyıl diktatörlükleriyle de hukukun araçlaştırılmasında nihâî aşamaya ulaşılmıştır.

Katolik Kilisesi'nin bu gelişmelere tepkileri kilise hukuku alanında da önemli gelişmelere yol açmıştır. Bunlardan biri 19. yüzyılın ikinci yarısında Papanın masumiyetinin ilanıdır. Bundan böyle papa, en azından teoride şâri' gibi, bir nebî gibi hareket etme ve hüküm vazetme yetkisini kendinde görebilecektir. Daha öncesinde ise böyle bir masumiyet, Papanın şahsına değil, Kilise'ye (tüm Hıristiyanlar adına hareket etme iddiasındaki Kilise ruhbân konseyine veya konsillere) tanınıyordu. Bir diğer gelişme 1917'den itibaren başlayan "kilise hukukunun kanunlaştırılması" çalışmalarıdır. Son olarak, 1960'lardan itibaren kilisenin kendi içinde yeni bir reform arayışına girmiş

<sup>43</sup> Eserini aynı yüzyılın ilk yarısında yazan İbrahim Müteferrika da benzer ifadeler kullanır: "Hıristiyan milletlerin inanç (itikâdât), ibadet (ibâdât) ve işlerinde (muâmelât), edindikleri semâvî kitaplarda yani İncil, Tevrat ve Zebur zannettikleri kitaplarında hallerini, davranışlarını düzenleyen gerekli şer'î hükümler bulunmamaktadır. Bu yüzden devlet, genel düzeni akla dayanan birçok kanun ve kaidelerle sağlamaktadır. Cihat ve kazâ konusunda herhangi bir çeşit ünvanları, savaşmanın, çarpışmanın âhiretteki mükâfât ve sevapları hususlarında herhangi bir düşünce bulunmamaktadır." *Milletlerin Düzeninde İlmî Usûller* (sadeleştiren: Ömer Okutan), M.E.B. yayımları, İstanbul 1990, s. 76; ayrıca bkz. s. 84. Râtıp Efendi, İbrahim Müteferrika'nın eserinden haberdar olsa gerektir. Kendisi üniteren asıllı olan ve Kitâb-ı Mukaddes'in muhtevâsından haberdar olması gereken İbrahim Müteferrika'nın Kitâb-ı Mukaddes'te şer'î hükümlerin bulunmadığı şeklindeki sözleri hatalıdır. Ancak, Avrupa devletlerinde hukuk nizamının İsevî şeriatı dayandırdığı şeklindeki tespit itibarıyla doğruluk taşımaktadır.

olması, kilise hukuku açısından da yeni bir yönelişi beraberinde getirebilecek nüveler içermektedir.

Ortodoks Kilisesi'ne gelince, Katolik Kilisesi'nden farklı olarak bu kilise baştan itibaren hiç bir vakit müstakil bir siyasî varlığa ve böyle bir iddiada bulunabilecek şartlara sahip olmamıştır. Önce Doğu Roma imparatorları sadece kilise dışı alanlarda değil kilisenin kendi meselelerinde de yasamada bulunmaya devam etmiş ve kilise, siyasî otoriteden bağımsız teşrî ve kazâî bir yetkiye sahip olmamıştır. Doğu Roma'nın yıkılışından sonra ise kilise, Türk hakimiyeti döneminde millet sistemi çerçevesinde Rum-Ortodoks cemaati üzerinde ibadet ve bir kısım muâmelât konularında idarî-kazâî yetkiye sahip olmuştur. Çarların mutlak otoritesine bağlı olarak faaliyet gösteren Rus Ortodoks Kilisesi de devlete tamamen bağlı bir müessese olagelmıştır. Katolik Kilisesi'nden farklılık sadece tarihî gelişim ve siyasî yapılanma bakımından değil, hukukun kaynağı açısından da görülebilir. Doğu'da hukuk sisteminin kaynağı, imparatorluk yasaması, kabul edilen konsillerin kanonları ve Doğu Kilisesi'nce makbul teologların (kilise babalarının) görüşlerinden oluşmuştur. Batı'da kilise hukukunun kaynakları arasında yer alan papaların fetvâları ile mahallî ve ekümenik konsillerin kararlarının Doğu'da geçerliliği bulunmaktaydı.<sup>44</sup>

Ortodoks Kilisesi'nde 6. yüzyıldan itibaren kanonlar Doğu Roma İmparatorluğu'nun sivil hukuku ile imtizâç etmeye başlamıştır. İmparator Justinyen *Corpus iuris civilis*'i çıkardıktan sonra kilise meseleleri ile ilgili yasalarını da *Novellae* adıyla çıkarmıştı. 6. yüzyılın ikinci yarısında Antakyalı bir papaz olan John Skolastikos çeşitli konsillerden aldığı kanonları, Justinyen'in *Novellae*'sinden aldığı maddeleri ve Doğu Kilisesi'nin teologlarından St. Basil'in mektuplarını birleştirerek 50 başlık halinde düzenledi. Onun bu eseri ("Elli Bablı": *Synagoge of 50 Titles*), Doğu'da derlenen en eski ve ilk önemli kanon hukuku koleksiyonu olarak kabul edilir. Sonraki tüm Rum kanon derlemeleri ona dayanmıştır. Batı'da Dionysius'un papalık mektuplarını/yazılarını kaynak olarak kabul etmesi gibi, J. Skolastikos da kilise babalarının yazılarını kaynak olarak kabul etmiştir. J. Skolastikos'un eseri üç asır sonra Slav dillerine çevrilmiş ve Slav (ve Rus) kiliselerinin kendi hukuk sistemlerinin temelini oluşturmuştur. Doğu Roma'da hukuk koleksiyonları önceleri sadece seküler kanunları (*nomoi*) veya sadece kilise hükümlerini (*kanones*) ihtiva ederken 6. yüzyıl sonları ile 7. yüzyıl başlarından itibaren her ikisini birleştiren ve *nomokanon* denilen koleksiyonlar ortaya çıkmıştır. Ancak söz konusu isimlendirme ancak 11. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmıştır. Meşhur nomokanonlara daha sonra eklemeler yapılmış ve çok sayıda şerhler yazılmıştır. 12. yüzyılda Batı'da Gratian'ın oynadığı role benzer bir rol oynayan Theodore Balsamon (ö. 1195'ten sonra) imparatorun emriyle önce bir şerh yazmış ardından kanon hukukunu revizyonla görevlendirilmiş-

<sup>44</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

tir. Balsamon'un çalışmaları kendisinden sonraki (geç Doğu Roma ve sonrası) dönemlerde Ortodoks kanon hukuk geleneğinde merkezî bir yer tutar. Balsamon'dan sonra yazılan önemli bir eser de kanon hukukuyla ilgili bir tür alfabetik ansiklopedi olan *Syntagma*'dır. Bu eser, Matthew Blastares'e (ö. 1350 civarı) aittir.<sup>45</sup>

Protestan mezhepler yelpazesine gelince, onların genellikle kanon hukukunu reddettikleri görülür. Luther'in 95 tezi içerisinde kilise (kanon) hukukunu reddeden maddeler yer aldığı gibi, o, 1520'de kilise hukukuyla ilgili kitapları da açıkça yakmıştı. Luther'in dünya işlerini tamamen seküler otoriteye bırakması, içe dönük ve zahitliğe meyilli bir ahlâk anlayışı ortaya koyması ve yönetime neredeyse mutlak itaati savunması, Lutherciliğin Kitab-ı Mukaddes'e dönme anlayışını tamamen akidevî ve ferdî anlamda görmesine yol açmıştır. Böyle bir anlayış içerisinde hıristiyanî bir hukuk geliştirilemezdi. Ancak başta Lutherci kiliseler olmak üzere Protestan kiliseleri kendi işlerini düzenlemede kurallara ihtiyaç duydukları için çeşitli çareler aramışlardır. 1555 Augsburg Barış'ından sonra Alman prensleri kendi bölgelerindeki kiliselerle ilgili düzenlemeler yapmışlardır. Daha sonra Benedikt Carpzov *De iurisprudencia ecclesiastica seu consistorialis* adı altında (1645), Justus Henning Böhmer de *Ius ecclesiasticum Protestantium usum modernum iuris canonici juxta seriem decretalium ostendens* (1714-1717) adı altında Lutherci kilise hukukuna dair kararları derleyen eserler yazmışlar ve bunu yaparken Katolik kanon hukukundan da yararlanmışlardır.<sup>46</sup>

İsviçre'de ise Zwingli, Bullinger ve Kalvin gibi reformcular kilise nizamı, evlilik ve ahlâkî kaidelerle ilgili çeşitli kurallar koymuşlar ve bunlar diğer bazı ülkelerde de (Fransa ve Hollanda gibi) etkili olmuştur. Kalvin İsviçre'de *teokratik* bir hükümetin başına geçmişse de, bu hiçbir zaman eski Roma ve kanon hukuklarından farklı bir Hıristiyan hukukunun veya hukuk yaklaşımının doğmasına yol açmamıştır. Katı kurallara dayalı, baskıcı bir yönetim tarzı uygulayan Kalvin, gerçekte daha çok eski "devlet-kilise" ilişkisi üzerinde düşünmüş, bu ilişkiyi kiliseye daha fazla alan bırakacak şekilde düzenlemeye çalışmış, bu ikiliği aşan, mukaddes kitaba dayalı bir hukuk ilmi ve anlayışı geliştirme girişiminde bulunmamıştır. Kalvin'in takipçileri ise ona saygı göstermekle birlikte zalim yönetime isyan hakkı gibi çeşitli konularda ondan ayrılmışlardır. Diğer Protestan kiliseleri de Luther ve Kalvin'den pek farklı olmayan bir yol izlemişlerdir. İskandinavya'da krallar kilise hukukunun nihâi kaynağı halini almışlardır. İsveç'te Uppsala başpiskoposu Laurentius Petri'nin yazdığı *Kyrkoordning (Kilise Nizâmı)* (1571), Uppsala sinodu ve daha sonra İsveç kralı tarafından kabul edilip onaylanmıştır.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

<sup>46</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

<sup>47</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

İngiltere'deki Anglikan kilisesi ise tamamen farklı bir yol tutmuştur. Kral 8. Henry papanın otoritesini reddetmekle birlikte kanon hukukunun kaynağının kendi iradesi olduğunu açıklamış ve Anglikan kilisesi ortaçağdan gelen tüm kanon hukukunu muhafaza etmiştir. Ancak artık İngiliz piskoposların kilise içinde herhangi bir yasama yetkisi kalmamış ve kanon hukukuyla ilgili tüm yasama yetkisi kral ile parlamentoya inhisar etmiştir. Anglikan Kilisesi'nin bu durumu, Rum-Ortodoks Kilisesi geleneğine benzemektedir.<sup>48</sup>

Öte yandan 16. ve 17. yüzyıl İngiltere'sinde yaşayan püriten hareketinin farklı bir yaklaşım geliştirdiği görülür. Bunlar, Calvin'e saygı göstermekle birlikte onda bulunmayan bir hukuk anlayışı ortaya koymuşlar; tüm toplumun Kitab-ı Mukaddes'te geçen hükümlere göre yönetilmesini, ne devlete ne de kiliseye ait başka bir hükmün geçerli olmamasını talep etmişlerdir. Bu talep, tüm Avrupa Ortaçağı boyunca Katolik kilisesinde muteber olan, Luther ve Calvin gibi önde gelen reformcuların da kabul ettiği ve ilahî yasa ile ilişkilendirdiği tabîi hukuk anlayışına da, seküler otoritenin yasamasına da herhangi bir yer bırakmamaktaydı. Kitab-ı Mukaddes, Luther ve Calvin gibi söz konusu reformcuların anladığı şekliyle, içinde Allah'ın kudretini gösteren işlerin ve akidenin zikredildiği ve Hz. İsa'nın kurtarıcılığının anlatıldığı bir kayıt olmaktan öte, lafzî anlamda tamamen hatasız bir vahiy olarak anlaşılıyor ve doğrudan gündelik hayata ve siyasete aktarılabilir hükümlerin yer aldığı bir metin halinde görülüyordu. Onlara göre, hak olan tek bir hukuk vardı, bu da Kitab-ı Mukaddes'te ortaya konulduğu şekliyle ilâhî hukuktur. Bu hukuk, insanın tüm hayatını kuşatıcıydı. İngiltere'deki püritenlerin bu yaklaşımı, Cromwell döneminde başarısızlıkla neticelenen kısa süreli bir teşebbüs dışında hiçbir zaman hakim bir yaklaşım haline gelmediği gibi, müteakip birkaç yüzyıl içinde de herhangi bir ciddî varlık gösteremedi. Hıristiyan hukuku adına ciddî bir dönüşüm sayılabilecek bu anlayış, "Kitab"ın zâhirine bağlı bir tefsirden yola çıkarak metodolojisi ve ayrıntılı hükümleriyle işlenmiş bir hukuk geliştiremedi. Bu dindarâne yaklaşım, Amerika'da New England'a yerleşen püritenler arasında bir süre uygulanma imkanı bulduysa da İngiltere'deki uygulamaya benzer şekilde 17. yüzyıl sonunda başarısızlığa uğradı.<sup>49</sup>

Bir bütün olarak ele alındığında Protestanlık, Hıristiyan âleminin hukuk anlayışında esaslı bir kitaba dönüşe ve kitabî bir dönüşüme yol açmamıştır. Tam tersine Katoliklikten gelen dünyevî ve ruhânî iktidar ayrımı sürdüğü gibi, Kilise'nin ve kanon hukukunun siyaset üzerindeki denetleyici ve kısıtlayıcı etkisi de ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla Protestanlık fiilen, idarî açıdan olduğu kadar hukuk açısından da kendinden başka merci tanımayan merkezîyetçi ulus devletlerin ortaya çıkmasına hizmet etmiştir. Protestanlığın idealinde Hıristiyanların tek bir kilise etrafında toplanması anlayışı bulunmakla birlikte bu hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Yetkisini doğrudan Hz. İsa'ya

<sup>48</sup> Bk. Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*, <http://faculty.cua.edu/pennington/CanonLaw/ShortHistoryCanonLaw.htm> (23.02.2007).

<sup>49</sup> Duncan B. Forrester, "Richard Hooker", *History of Political Philosophy* içinde, s. 356-365.



dayandıran Papa'nın ve onun kilisesinin bulunmadığı bir ortamda, üzerinde icmâ edilmiş hükümlerden, tarihî geçmişi olan bir uygulamanın otoritesinden ve ciddî bir hukuk metodolojisi geleneğinden mahrum kitleler, birbiriyle uzlaştırılması zor akide hükümleri ve "Kitab"ın tefsiri konusunda çok çeşitli yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Fikrî bir kaos ortamında en temel ibadet konularında dahi birbiriyle büyük ihtilafları bulunan çok sayıda mezhep ortaya çıkmıştır. Özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda yeni ortaya çıkan mezhepler ve mezhep niteliği taşımayan hareketlerin hemen hepsi, içinde buldukları siyasî çatışmalara göre şekillenen anlayışlar ortaya koymuşlar, ama metodolojisi ve üzerinde icma edilmiş temel hükümleri bulunan ortak bir kitabî hukuk geliştirememişlerdir. Toplum nizamına yönelik sistemli bir hukuk anlayışının yerine fertlere ağır sorumluluklar yüklemekle yetinen zahidâne dindarlık, uygulanması zor bir dinî hayat ile oyunun kurallarını kendi çıkarlarına göre koyan bir devlet nizamı arasında bölünmüş kişiliklere yol açmıştır. Yine bu anlayış, Hıristiyan Batı medeniyetinin başlangıcından beri varolan değerler çokluğunu sürdürerek insan hayatını birbirinden ayrı kesitler halinde ele alan modern etik ve hukuk anlayışlarının öncüsü olmuştur. Ahlâk ve hukuk birbirinden ayrılıp, hukuk devletin tekelinde bir alan olarak tanımlanmıştır. Artık fertlerin de ailede ayrı, iş ve meslek hayatında ayrı, siyasette ayrı birer ahlakları bulunmaktadır. Bu ferdiyetçi ve değer-çoğulcu anlayış, hakkın ifâ ve icrası için vicdanî sorumluluğun ötesinde hakka dayalı bir hukuk sisteminin ve hukuk kaidelerinin bulunması gerektiği gerçeğine gözlerini kapamış, öte yandan dindar fertleri devletin zulmünden korumak için yollar aramıştır. Bu durum zaman zaman devleti, devletin müesseselerinde çalışmayı, askerliği ve vergiyi reddeden, kendine ait bir alan ve hak arayışındaki cemaatlara, hatta bir tür dindar anarşizme yol açtığı gibi, devlet işlerinde ve hususî hayatında birbirinden farklı değerlere ve davranış kalıplarına sahip bölünmüş kişiliklere de yol açmıştır.

#### 4-Hıristiyan Teologların Tefekküründe Hukuk

Hıristiyan hukukunun varlığı ve mahiyeti sorusu, hıristiyan teologların hukuk tasavvurundan ayrı düşünülemez. Müstakil bir "İsevî fıkıh"ın doğup gelişmediği bir ortamda teologların hukuka bakış açısı daha da önem kazanmaktadır. Hıristiyanlığın kilise müessesesi çerçevesinde örgütlenmesi ve gerek kiliseyi gerekse devleti aşan müesseseler üstü bir "fıkıh" ortaya koymamış olması, hukuk ihtiyacını karşılamaya çalışan kilise ve muhtelif fırkalar ile "devlet" arasındaki ayrılığın çatışmalarla sürmesine yol açmıştır. Katolik Kilisesi'nin Ortaçağda zirveye ulaşan mutlak otorite iddiası ve bunun yol açtığı sorunlar, Hıristiyan teologların bir yanda laiklik ile teonomi, öte yanda Kilise'nin (veya Papanın) masumiyeti ve mutlak iktidarı tezi ile Erastianizm uçları arasında çeşitlilik gösteren farklı hukuk görüşleri geliştirmelerini de

beraberinde getirmiştir.<sup>50</sup> Burada, Hıristiyan tarihinde etkili olmuş teologların hukuk görüşlerine dair bir inceleme yapılacaktır.

Erken dönem Hıristiyan geleneği içinde önemli bir yeri olan ve muhtelif iktidar odaklarını uzlaştırma girişimini teorileştiren Augustinus'un İznik sonrası Hıristiyan hukuk yaklaşımının temelini attığı söylenebilir. O, İznik konsili sonrası dönemde Yunan-Roma geleneği ile Kitabî-dinî geleneği uzlaştırmaya çalışan en önemli teolog olarak tanınır. Hukuk konusundaki görüşleri, esas olarak Cicero'nun Hıristiyan bir bağlama uyarlanmasından oluşur. Augustinus, Cicero'nun tabîî hukuk ve sivil hukuk ayrımını ezeli hukuk ve dünyevî/beşerî hukuk ayrımı şeklinde yorumlayarak benimsemiştir. Burada ilk anda akla gelebileceği gibi bir ilâhî hukuk söz konusu edilmemektedir. Dahası, böyle bir şey varsa bile sadece dünyevî-beşerî hukuku tamamlayıcı mahiyettedir. Tıpkı Stoacılar da olduğu üzere Augustinus'a göre de bu ezeli hukuk ve adalet, herkes tarafından akıl ile bilinebilen bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla nebevî sünnete dayalı müstakil bir "ilâhî hukuk külliyyâtı" söz konusu değildir. Augustinus'un hukuk konusundaki bu yaklaşımı onun "Tanrı'nın Şehri" adlı temel eserinde görülebilir. Ortaçağ Batı tarihinin meşhur "çifte kılıçlar" teorisinin atası olarak karşımıza çıkan "Tanrı'nın şehri" (veya "Semâvî şehir") ile "dünyevî şehir" arasındaki ayrım, birbiriyle çatışması muhtemel iki bağlılık ve iki iktidar ortaya koymakla birlikte, onda iki ayrı hukuk vurgusu söz konusu değildir. Augustinus ilk şehirle daha çok "Kilise"yi kasteder. Ancak eser, çöküntüden Hıristiyanları sorumlu tutan Romalı muhataplarına, Hıristiyanlığın ve Kilise'ye bağlılığın asla yönetime (yani Roma'ya) zarar vermeyeceği, aksine Kilise'nin dünyevî otoriteyi tamamlayıcı bir rol oynayacağı mesajını vermektedir. Tanrı'nın Şehri, dünyevî otoritenin yerini almayı amaçlamamakta, fakat onu tamamlamaktadır. Augustinus, bu iki güç (dünyevî otorite ve Kilise) arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bir teori ortaya koymaz. Ancak o, Hıristiyanlığı, kişinin tüm niyet ve fiillerini yöneten ve beşerî hukukun yerini almak üzere ilâhî olarak vahyedilmiş olan bir şeriatın ziyade, her türlü siyasî rejimle uyumlu olan bir inançtan ibaret olarak anlar. Bu din, dünyevî meselelerde diğer vatandaşlardan ayrı bir hayat tarzı getirmemekte, dolayısıyla otoriteye itaat sorunu çıkarmamaktadır. İyi Hıristiyanlar, asırlarca kendilerine zulmeden Roma otoritesinin vazettiği hukuk kaidelerine ve belirlediği menfaatlere uygun davranan sâdik birer tebaadırlar.<sup>51</sup>

Yukarıda da değinildiği üzere, Roma sonrası dönemde kısa süren Şarلمان dönemi sayılmazsa Batı'da uzun süreli bir karanlık ve kargaşa devri

<sup>50</sup> **Teonomi** (theonomy): Tanrı'nın kanunu/yönetimi; devletin ve toplumun tüm alanlarının Tanrı'nın koyduğu kaidelere göre yönetilmesi. **Erastianizm** (Erastianism): Kilise'nin tamamen devlet kontrolünde olmasını savunmak [bu görüş, kısmen hatalı bir şekilde İsviçreli Protestan teolog Thomas Erastus'a (1524-83) ve onun izinden gidenlere atfedildiği için Erastianizm (Erastusçuluk) adıyla anılmıştır].

<sup>51</sup> Bu konuda daha ayrıntılı bir inceleme için bk. Ernest L. Fortin, "St. Augustine", *History of Political Philosophy* içinde (nşr. Leo Strauss ve Joseph Cropsey), s. 198-203, Chicago, 1987; G. Sabine, *A History of Political Theory*, s. 184 vd.

hüküm sürmüş ve hukuk çalışmaları (hukuk derlemelerinden ziyade hukuk felsefesi ve nazariyâtı) da bundan nasibini almıştır. Hıristiyan dünyada sistematik hukuk çalışmalarının başlaması ancak 12. ve 13. asırlarda söz konusu olabilmıştır. Avrupa'da bir yandan Roma hukukunun yeniden incelenmeye başlandığı, öte yandan hıristiyan ilâhiyatında ve kilise (kanon) hukukunda mühim gelişmelerin olduğu bu dönemde Katolik teolog Akinalı Tomas teoloji alanında olduğu kadar hukuk nazariyesi bağlamında da etkili olan düşündürdür.

Akinalı Tomas'ın (ö. 1274) hukuk alanındaki rolü, putperest bir dünya görüşünün ürünü olduğu tenkidine maruz kalan Roma hukukuna meşruiyet kazandırmasıdır.<sup>52</sup> Bu sayede kilise hukukuyla ilgili sistematik çalışmaların kendisine dayandırıldığı Roma hukuku önündeki engeller kaldırılmış oluyordu. Roma hukukunun örnek alınması ve toplumun bu hukuk üzerine kurulması, İznik akidesine bağlı bir Hıristiyanlığın dünya görüşü ve tarihiyle de uyumlu bir tercihti. Hıristiyan kelâmını Aristocu felsefe temeline oturtan Akinalı Tomas, hukuk alanında da Stoacı tabii hukuk görüşünü benimsemiş ve Roma hukukunu meşrulaştırmıştır. Dolayısıyla onun anladığı şekliyle akilvahiy uyumu hukuk alanında da kendisini göstermektedir. Bu, İznik sonrası teslis akidesine uygun olarak, hukuk alanında da kaynaklar ve değerler çokluğunu sentezleyen bir yaklaşımdır.

Akinalı Tomas, başta Summa Teologica olmak üzere çeşitli eserlerinde değerler, hukuk, siyaset ve devlet nizamına dair görüşlerini ortaya koymuştur. O, dört ayrı hukuktan bahsetmektedir: Ezelî hukuk, ezelî hukukun bir parçası olan tabii hukuk, beşerî hukuk ve ilâhî hukuk. Tomas, ezelî hukuku, Allah'ın âlemi idarede takip ettiği kaideler olarak anlar. Bu, kevnî bir kanun olup ıstilahî anlamıyla "hukuk" olarak görülmemelidir. Stoacılar'ın tesirinin açıkça görüldüğü tabii hukuk ise, akılla bilinebilen, değişmez adalet kaideleri olarak düşünülür. Tomas'ın Batı hukuk düşüncesine yaptığı en büyük katkı da bu hukukla ilgili görüşleridir ve bu görüşler tesirini bugün de sürdürmeye devam etmektedir. Üçüncü tür olan beşerî hukuk, bir kânun vâzı veya kazâ organı tarafından vazedilen hukuktur ve meşruiyeti tabii hukukla kontrol edilir. Bu üç tür arasında bir hiyerarşi bulunmaktadır. Öte yandan Akinalı'nın ilâhî hukuk dediği türün bunlar arasındaki yerini tesbit müşkildir. Tomas'ın ilâhî hukuktan, saadete götürmede beşerî hukuku tamamlamak üzere vahiyle nazil olmuş, hatasız bir kanunu, bir hükümler mecmuasını, daha ziyade bir "ahlak" nizamını anladığı söylenebilir. Vahye dayalı olmakla birlikte Akinalı Tomas'ın hiçbir şekilde hukukun tek ve temel kaynağı olarak görmediği bu hukuk, beşerî hukuku tamamlayıcı mahiyette düşünülmüştür.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> R. David, *Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri*, s. 45.

<sup>53</sup> Onun hukukla ilgili görüşleri hakkında bk. St. Thomas Aquinas, *On Law, Morality and Politics* (nşr. William P. Baumgarth ve Richard J. Regan), Indianapolis 1988. Ayrıca bkz. Ernest L. Fortin, "St. Thomas Aquinas", *History of Political Philosophy*, s. 248-275.

Akinalı Tomas, bu tasnifiyle adeta hukuk alanında da bir teslise gitmiştir: Ezelî nizamın parçası olup akılla bilinebilecek olan tabii bir hukuk, vahiyle gelen bir ilâhî hukuk ve beşerî bir hukuk. Tomas'a göre ilâhî iradeye uygun olarak işleyen bu âlemin ezelî kanunları vardı; insanlar aklın ışığında bu ezelî kanuna ve eşyanın tabiatına uygun olan tabii hukuku Roma hukukunun tecessüm ettirdiği şekliyle ortaya koymuşlardı. Dolayısıyla Akinalı Tomas, dinden bağımsız olarak insanların doğru ve âdil hüküm verebilecekleri büyük bir saha bulunduğunu kabul eder. Nitekim ilâhî hukukun gerekliliğini savunurken, insanın hüküm verme yeterliliğine sahip olduğu meselelerde kanunlar yapabileceğini, öte yandan bu yeterliliğe sahip olmadığı meselelerde ilâhî hukuka ihtiyaç duyulacağını söyler ve her ikisini (Aristocu) faziletin kemali için gerekli görür.<sup>54</sup> Dolayısıyla o, hayatın bütünlüğünü ve ilâhî iradenin kuşatıcılığını beşerî fiiller alanına yansıtan bir anlayış taşımaz; bu kaynaklar çokluğunun, değerler sahasında bir şirke yol açmasını bir sorun olarak görmez. Dolayısıyla varlık sahasında olduğu üzere değerler sahasında da şirk, ilâhî olanın karşısına beşerî olanın konuluşu bizzat bu Roma hıristiyanlığının kalbinde yatar. Akinalı, tabii hukuku ezelî hukuka bağlayarak meşrulaştırırken, bunun, kadim devirlerden beri müşrik düşünürlerin arkasına sığındığı, hakikate ulaşmada insanın müstağni olduğu şeklindeki düşüncüyü farketmez. Nitekim Aristocu felsefe tenkid edilirken tabii hukuk düşüncesinin yeni bir veçheye bürünerek devam ettiği 18. yüzyılda, Tanrı'dan bağımsız olarak kendi kendine işleyen mekanik âlem anlayışının paralelinde, "Tanrı'dan arındırılmış," mutlak geçerliliğe sahip ve akılla bilinebilen "otonom" bir değerler nizamının varlığı savunulmuştur. Vahyin reddini içeren bu anlayış tarihî olarak, Akinalı Tomas'ın hukuk teorisiyle de hıristiyanlığın "hukukun rolü" hakkındaki anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Bu hıristiyanî anlayışa göre, merkezde insanlığı kurtarmak için kendini feda eden bir ilah-insan ve ona iman bulunmaktadır ve bunun dışında hayata yön veren değerlerin, hükümlerin ve davranışların önemi küçümsenmektedir ("İnsanın şeriat işlerinden değil, ancak Mesih İsa imanı ile salih sayılacağını bildiğimizden...") (Galatyalılar'a Mektup, 2: 16 vd.). Dolayısıyla teslis ve hulûl akidesi, bizzat vahiy dininin tüm mesajını tahrif ettiği gibi, değerler sahasındaki hak ve adalet ile ilgili mesajını ve bu dünyaya dönük yüzünü de tamamen tahrif etmiştir.

Tarihî olarak Katolik ve Ortodoks mezheplerinden sonra ortaya çıkan Protestanlık da İznik akidesinden farklı bir yol tutmadığı gibi, hukuk alanında da Roma mirasını sürdürmüştür. Hukuk alanında Protestanlığın getirdiği farklılık, ferdin dindarlığını Kilise'nin otoritesinden bizzat Kitab-ı Mukaddes'e yönlendirmesi ve devletin üzerindeki Kilise gölgesini kaldırmasından ibarettir. Kitab-ı Mukaddes'e yönlendirmenin müstakil bir kitabî hukukla sonuçlanmaması, teslis akidesine olduğu kadar, Ahd-i Atik hükümlerinin reddine ve Ahd-i Cedid'i oluşturan İncillerin hükümler bağlamındaki karakter-

<sup>54</sup> Bk. T. Aquinas, *On Law, Morality and Politics*, s. 23.

rine de bağlıdır. Bu bağlamda sadece 16.-17. yüzyıl protestanlığını değil, günümüze kadar olan protestan yaklaşımlarını da etkileyen Luther'in görüşleri önem arzeder. Luther'in bu noktadaki önemi, yayınladığı 95 tez içerisinde kilise hukukunu, özellikle de papalığın teşri yetkisini mahkum edişiyile sınırlı değildir.<sup>55</sup> Daha önemlisi Luther'in, bir yandan Katolik Kilisesi'nin otoritesini kırmaya çalışırken diğer yandan da kişinin "sadece imanla aklanabileceği", "Allah'ın inayet ve lütfunun dışında bir kurtuluş olmadığı" akidesini işlemiş olması ve Ahd-i Atik hükümlerine karşı reddedici bir tavır takınmış olmasıdır. Onun bu görüşleri, Hıristiyanlık tarihinde bir bütün olarak hukukun önemsizleştirilmesine yol açan anlayış ve tavırların devamlılığını sağlamıştır. Bu noktada Kalvin'in görüşleri de Luther'in görüşleriyle örtüşmektedir. Her ikisi de insanın kurtuluşunun yaptığı işlerle değil sadece inanç ile olduğunu vurgularlar. Aslında bu, yukarıda Pavlus'tan aktarılan görüşlerin radikal bir şekilde tekrarıdır.<sup>56</sup> Luther, ruhanî ve medenî (civil) alanlar arasında keskin bir ayrıma gider ve İncil'in alanını birincisiyle sınırlarken ikincisini yöneticiye ve onun hukukuna bırakır. Bu noktada, tüm toplumu, hatta dünyayı İncil'e göre yönetmek arzusunda olan -başta Anabaptistler olmak üzere- bazı Hıristiyanları tenkid eder.<sup>57</sup> Aynı şekilde Kalvin de Ahd-i Atik hükümlerini ahlâkî (moral) ve ibadetlerle ilgili (ceremonial) olmak üzere iki kısma ayırmış ve Hıristiyanları sadece âlemşümûl geçerliliği olan ahlâkî hükümlerin bağlayacağını söylemiştir.<sup>58</sup>

Aydınlanma sonrası dönemde Hıristiyanlığın ve Kilise'nin toplum nizamına yön verme konusunda giderek daha fazla dışlandığı bir devreye girilmiştir. Buna tepki olarak ortaya çıkan çeşitli görüş sahipleri arasında bilhassa 20. yüzyılda ve bu yüzyılın ikinci yarısında hukuk ile ilgili görüşlerin geliştirildiğini görmekteyiz. Bu dönemde birbirlerinden oldukça farklı anlayışlar getiren dört teoloğun görüşlerini aşağıda ele alacağız. Bunlardan ilki, hem mevki olarak, hem de geliştirdiği görüşleri itibarıyla üç ana mezhebin dışında yer alan Lev N. Tolstoy'un görüşüdür (ö. 1910). İkincisi, kilise hukukunu manevî bir terbiye ve zühdün esaslarına dönüştürecek şekilde yorumlayan çağdaş Ortodoks teologlardan Hristos Yannaras'ın yaklaşımıdır. Üçüncüsü, Katolik Kilisesi içinde belki de Ortaçağ'daki mutlak hakimiyet iddialarına bir dönüş sayılabilecek R. Metz'in ve sonuncusu ise Amerikan Hıristiyan sağının ve Fundamentalist hareketinin önemli temsilcilerinden Rousas J. Rushdoony'nin (ö. 2001) yaklaşımıdır. Bu teologların her biri, itikadî farklılıklarından dolayı birbirlerinden önemli farklılıklar taşıyan "hıristiyan hukuku" anlayışları ortaya koymuşlardır.

<sup>55</sup> Luther, 1520'de kendisini mahkum eden papalık yazısını yakarken aynı odunların üzerine bazı kilise hukuku kitaplarını da koymuştu. Bk. Albert Labarre, *Kitabın Tarihi*, s. 67. Ayrıca bk. G. Sabine, *A History of Political Theory*, s. 339.

<sup>56</sup> Duncan B. Forrester, "Martin Luther and John Calvin", *History of Political Philosophy* içinde, s. 319-321. Luther'in hukuk anlayışı hakkında ayrıca bkz. Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İstanbul 2006, s. 169-180, 250-292.

<sup>57</sup> Duncan B. Forrester, "Martin Luther and John Calvin", *a.g.e.*, s. 324-326.

<sup>58</sup> Bk. John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 2. kitap, 7.-8. bölümler, (trc. Henry Beveridge), (<http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.txt>) (23.02.2007).

1-Tolstoy: Daha çok edebiyatçı kimliğiyle tanınan ama aynı zamanda bir hıristiyan teolog olan Lev N. Tolstoy (ö. 1910), bir yandan kendi döneminde, Duhoborlar (veya Doukhorborlar) gibi mevcut kilise akîdesini ve devlet hukukunu reddeden cemaatlerin sözcüsü, bir yandan da kendisinden sonra inkişâta uğrayan Tolstoycuların önderi durumundadır. Dini, kişinin kâinâtla kurduğu ilişki olarak tanımlayan Tolstoy'a göre her insanın bir dini vardır ve adları ne olursa olsun üç tür din bulunmaktadır. Ahlâk da kişinin dini neticesinde ortaya çıkan faaliyetlerin açıklaması mahiyetinde olduğu için üç tür ahlâk öğretisi bulunmaktadır: İbtidâî ve şahsî, aileci-devletçi ve Hıristiyanlığın manevî öğretisi. Tolstoy'un kabul ettiği üçüncü öğretiye göre, kişi kendisini, ona hayat bahşeden ilâhî iradenin maksatlarının ifâsında bir âlet olarak görmelidir.<sup>59</sup> Ancak Tolstoy ilâhî iradenin maksatlarının neler olduğu ve bunların bilgisine nasıl / hangi vasıtalarla ulaşılabileceği konusuna değinmez. Kilise müessesesini sorgulamasına karşın, İncillerin sıhhatini, dolayısıyla vahyin kendisine kadar ulaşma tarzını sorgulamaz. Onun kullandığı ifadelerden, ilâhî maksatları ve bunların bilinmesini bedihî olarak kabul ettiği neticesine varılabilir.

Anarşist ve Komünist ütopyalara benzer şekilde devletsiz ve mutlak eşitlikçi bir toplum tahayyül eden Tolstoy, her türlü güç ve şiddet uygulamasının, dolayısıyla "hukuk" denilen, hâricîten zor kullanımına ve yaptırıma dayalı nizamın gayri meşru olduğu görüşündedir. Dolayısıyla ona göre, herkese sevgi besleyen hakikî bir mümin de mutlak olarak şiddet uygulamaktan ve şiddete şiddetle mukabeleden kaçınmalıdır. Ona göre insanlar arası ilişkilerde tek geçerli kaide, "Herkes kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa başkalarına öyle davranmalıdır." kaidesidir ve vahiyle bildirilen tüm diğer hükümler aşında bu kaidenin açılımı mahiyetindedir. Tüm dinlerin özünde bu kaidenin bulunduğu ve bunun bedihî olarak bilindiği kanaatinde olan<sup>60</sup> Tolstoy'a göre İnciller, hem Kilise'nin hem de Devlet'in otoritesini reddetmektedir; oysa Kilise'ye aldanan insanların çoğu kilise akîdeleri ve hiyerarşisinin yanılmazlığına inanırken putperest dünya yapısı da devam edip gitmiştir. Bu noktada Kilise dininin hâricî biçimleri olan Katolik, Ortodoks ve Protestan mezhepleri arasında fark görmeyen Tolstoy, hakikî hıristiyan öğretinin Kilise tarafından tahrif edilmiş olduğu kanaatinde dir.<sup>61</sup> Tolstoy'a göre, medenî hukuk, anayasa hukuku, ceza hukuku gibi muhtelif hukuk dalları üzerine raflar dolusu kitap yazanlar, günümüzdeki tüm bilgi alanlarında olduğu gibi, "Herkes eşit doğduğu halde bir kısım insanlar niçin diğerlerini yargılayabiliyor, onlar üzerinde zor kullanabiliyor, onları soyma, hapsetme, idam etme, savaşa gönderme hakkını nereden alıyor?" şeklindeki asıl sorudan kaçınmaktadırlar.<sup>62</sup> Yine Tolstoy, bir yazarın "İsa Mesih ne Kilise kurdu, ne de Devlet; arında ne kanun, ne hükümet ne de herhangi bir hâricî otorite bıraktı; kendi

<sup>59</sup> Lev N. Tolstoy (ö. 1910), *Din Nedir*, (trc. Murat Çiftkaya), İstanbul 1995, s. 67-93 ("Din ve Ahlâk" başlıklı bölüm).

<sup>60</sup> Tolstoy, *Din Nedir*, s. 54-60.

<sup>61</sup> Tolstoy, *Din Nedir*, s. 112-116.

<sup>62</sup> Tolstoy, *Din Nedir*, s. 42-3.

kendilerini yönetebilsinler diye Allah'ın kanununu insanların kalbine yazmaya çalıştı" şeklindeki sözünü alıntılar.<sup>63</sup> Bu alıntı, Tolstoy'un hukuk ve Hıristiyanlık-hukuk ilişkisi alanındaki görüşlerinin özeti mahiyetindedir.

Netice olarak Tolstoy'un yaklaşımı, diğer tüm ütopyaların taşıdığı temel kusurlarla ma'lûl olmasının yanısıra, vahyin bize ulaşmasının sıhhatini sorgulama, vahiyle gelen şeriatın tamamen yukarıda zikredilen temel kaidenin ("Herkes kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa başkalarına öyle davranmalıdır.") neticesi olduğu görüşünü isbat etme ve nübüvvetin rolü konularını eksik bırakmıştır. Kendi görüşünü Hz. İsa'nın mesajının esası olarak vazetmiş, bunu delillendirmek yerine "Hz. İsa'nın ne devlet ne bir kanun ortaya koymadığı" görüşünü sorgulamaksızın maksad-ı ilâhî olarak kabul etmiştir. Ayrıca söz konusu temel kaidenin aklen bilinmesi ve bedîhîliği noktasında Kant'a vârid olan tüm tenkitler onun hakkında da geçerlidir.

2-Yannaras: Çağdaş Ortodoks teologlardan Hristos Yannaras, kilise hukukunu ve kanon geleneğini kabul etmekle birlikte bunları akidenin ve mesajın bir ifadesi, manevî bir terbiyenin esasları olarak ortaya koymuştur.<sup>64</sup> İncil'de Pavlus'un mektuplarındaki ifadelerden yola çıkan Yannaras, Musevî şeriatın İsa'nın gelişiyile tamamlanmış ve sona ermiş olduğunu ifade eder. Mesih ve onun mesajı, insanları "kurtuluşa" ve "özgürlüğe" ulaştırmak için gelmiş bir sevgi mesajıdır, bu da hukukun sınırlayıcı, mahkum edici karakteri ile taban tabana zıttır. Dolayısıyla o bir hukuk ilmi anlamında bir "kilise hukuku"ndan bahsetmez.

Yannaras, Ahd-i Cedid zamanlarından itibaren Kilise'nin her türlü hukuktan, hatta Allah tarafından gönderilen Musevî şeriattan dahi özgür olduğunu, bu noktada Pavlus'un Kilise'nin hayatında (Musevî) şeriatın muhafaza edilmesini isteyen "Yahudileştiriciler" ile mücadelesini, onun mektuplarının teolojisini, kurtuluşun "şeriat ile" değil "inanç ile" olduğu hususundaki ısrarını hatırlamanın yeterli olacağını ileri sürer. Ona göre Pavlus, (Musevî) şeriatı ve onun eğitici karakterini reddetmemekte, sadece hukukun inanç üzerine önceliğine karşı çıkmaktaydı.<sup>65</sup> Öte yandan konsillerde ortaya konulan "kanon"lar ise hukuktaki kurallarla karıştırılmamalıdır; hıristiyanların hayatında kanonların ve hukukî düzenlemelerin varlığı doğru bir şekilde yorumlanmalıdır. Çünkü Kilise'nin hakikati, sevgiyle birleşme, gerçek hayatı oluşturan şahsî farklılık ve özgürlüktür.<sup>66</sup>

Yannaras'a göre bir hukukun varlığı, bizim Tanrı'dan uzaklığımızı gösterir; Tanrı ile insan arasını ayıran "ara bir bölme duvarı"nın bulunduğunu ispat eder. İnsanın Tanrı tarafından gönderilen şeriatın tümüne riayet ettiği varsayılsa bile aslı günahattan ibaret olan bu "duvar" ortadan kalkmaz, aksine bizzat bu hukuk tarafından onaylanmış olur, çünkü ona riayet asla günahın

<sup>63</sup> Tolstoy, *Din Nedir*, s. 111. Ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 150.

<sup>64</sup> Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, Crestwood, NY, 1984, s. 173-193 (<http://jburnett.com/researches/yannaras/>) (freedom10-canons.pdf) (23.02.2007).

<sup>65</sup> Yannaras, *The Freedom of Morality*, s. 174.

<sup>66</sup> Yannaras, *a.g.e.*, s. 174.

varlığını ortadan kaldırmaz. Mesih'in gelişiyle bu duvar yıkılmış ve dolayısıyla Hukuk'un (Şeriat) sonu gelmiştir. Aslında Hukuk (Şeriat) ilga edilmemiş, fakat sevgide kemale erme anlamında "tamamlanmıştır." Mesih, sevginin Hukuktan (Şeriat) daha üstün olduğunu göstermek suretiyle Hukuku (Şeriat) ilga etmiştir. Yannaras, "İnsanın kurtuluşu, ebedî hayata katılımı hukukî bir hadise değildir." der. Ona göre Kilise, ilk havari konsilinde Pavlus'un teolojisini doğrulamış, Musevî şeriata riayeti ve kurtuluşun yerine hukukî ikameler konulmasını reddetmiştir. Yalnızca şer'î düzenlemelerden "zorunlu" olan kısmı (haram kılınan bazı hususlar) alıkoymuştur. Kilise'nin tarihi hayatındaki kanonların başlangıcı bu olmuştur.<sup>67</sup>

"Kanonlar"ın mahiyetini ve amacını ele alan Yannaras, onların birer hukuk kaidesi olmadığını, konsil kararlarında kanonların tek ve biricik amacının "ruhları koruma ve ihtirasları tedavi" olarak ifade edildiğini söyler ve "Kanonlar, mahiyetleri bakımından tedavi edici ve terapi karakterli olarak vazolunmuşlardır, yoksa hukukî ve kazâî karakterli değil" der. Kanonlar, zaten günahlarla parçalanmış bir insanı merhametsiz bir hukukun eliyle yargılama amacı gütmemektedirler. Yannaras böylece bizzat zahiri ibadetler ve evlilikle ilgili kaideleri dahi onların manevî terbiye yönünü vurgulayarak hukukî boyuttan uzaklaştırır. Yine ona göre tam anlamıyla örnek kabilinden ve tavsiye mahiyetinde olmaları sebebiyle kilise uygulamasında kanonlarla konulan cezalar daima izafi olmuştur ve tasarruf kaidesine tabidir.<sup>68</sup>

Kanonların amacını bu şekilde yorumlayan Yannaras, onların Hıristiyan hayatındaki rolünün, şehitlik benzeri ve zahidâne bir hayat tarzı olduğunu ileri sürer. Buna göre, ilk üç asırda inananlar için daima var olan din uğrunda şehitlik ihtimali, sonradan vazolunan tüm kanonların hakikatini anlamada anahtardır; şehadet, en yüce kanondur ve tüm kanonları anlamının ön şartıdır. Kilise'nin her kanonu, tabii ferdiliği ve otonom yaşamı "şehit benzeri" bir şekilde aşmayı hedeflemiştir. Bu, hayat verici ölümüyle kendini inkar prototipini oluşturan Mesih'in hayat anlayışına benzetilir. Dolayısıyla kanonlar, Kilise'nin tecessüm ettirdiği ontolojik bir hakikati ifade etmek üzere, hayatı ölümden ayırt etmek üzere mevcuttur. Yine -Yannaras'a göre- zahidane (ascetic) karakterlerini dikkate almaksızın kanonların Kilise bünyesinde varlığını ve işleyişini anlamak imkansızdır. Kanonlar zühdün şartlarıdır, alışılmış ve resmî değil zahidane ve dinamik olan Kilise hayatına katılımın şartı durumundadırlar.<sup>69</sup>

Yannaras, kanon külliyatını bir hukuk sistemi olarak görmediği gibi, onlara dair bir faaliyetin de bir "hukuk ilmi" uğraşından farklı olduğu kanaatinde: "Bir başka ifadeyle, kanonlar bir hukuk sistemini ifade etmezler. Onlar sadece bir tek şeyi ifade ederler: Kilisenin ontolojisini, kilise bünyesindeki varlık modunu..."<sup>70</sup> Kanonların hukukî ve ahlâkî yorumu, onların kurtu-

<sup>67</sup> Yannaras, *a.g.e.*, s. 174-177.

<sup>68</sup> Yannaras, *a.g.e.*, s. 180-1.

<sup>69</sup> Yannaras, *a.g.e.*, s. 177-187.

<sup>70</sup> Yannaras, *a.g.e.*, s. 188.



luşa dair mesajlarına ve hakikatlarına tamamen zıttır.<sup>71</sup> Yine ona göre, Kilise'nin yüzlerce yıldır kanonları bir yasamaya tabi tutmaması, kanunlaştırılmaması tesadüfi değildir. Çünkü Kilise, kanunlaştırma ihtiyacı bulunan modern hukuk "bilimi"nden çok uzaktır, belki de tamamen ona zıttır. Tanım gereği bir kanun, yasamayı sistemleştirmeyi ve ona açıklık kazandırmayı hedefler, her şeyden öte onu belirli kılmak ister. Bunu da hayatı, tam ve etkin bir düzenlemeler "sistem"ine tabi kılmak için yapar. Öte yandan kanonlar ise kendi tedavi edici karakterlerini izhar için, sevgiden ibaret olan Kilise hayatına tabidirler; hukukî bir kanun gibi ihlalleri tanımlama yoluyla sınırlandıramazlar.<sup>72</sup>

Yannaras'ın yukarıda özetlenen yaklaşımı, hukukun değersizleştirilmesi, sevgi ve fedakârlık kültürünün hukukun rakibi olarak onun karşısına konulması ve böylece ferdî zühd ve maneviyata hapsedilen dini hükümlerin toplum hayatından dışlanması şeklindeki akidevî yönelişin günümüzde de farklı ifadelerle onaylanması ve sürdürülmesi anlamına gelmektedir.

3-Metz: Katolik kilise hukukçularından Metz, kilise hukukunu tam anlamıyla bir din hukuku olarak yorumlama, ona hıristiyanların tüm hayatını kuşatıcı bir yetki ve kapsam yükleme gayesi güder. Metz, adeta Kilise'nin Ortaçağdaki mutlak hakimiyet iddiasının yeni ve kapsamlı bir nazariyesini ortaya koymaktadır. Metz, kilise hukukunun amacı, kaynağı ve kapsamı bakımından diğer hukuk sistemlerinden, özellikle de seküler hukuk nizamlarından ayrıldığı kanaatindedir.<sup>73</sup> Kanon hukukunun dinî meşruiyeti, bizzat Katolik Kilisesi'nin meşruiyetine bağlıdır. Nitekim Metz'in ortaya koyduğu aklî ve "naklî" deliller de bunu gösterir. Onun akıl yürütme tarzı şöyledir: Kilise'den bahsetmek bir toplumdaki bahsetmektir, bir toplum da bir teşkilata ihtiyaç duyar; yine hiçbir toplum kaidesiz yaşayamaz. Dolayısıyla kilise hukuku bu gerekliliğe dayanır. "Naklî" delil de şöyle ortaya konulur: Mesih, insanları davet işini keyfî bir şekilde bırakmamış, oniki seçkin havarîye emânet etmişti; onlar gerektiğinde kararlar aldılar. Kilisesini, kendisini örgütleme, müntesiplerini denetleme, onları bölünmelere karşı koruma, kısacası bir kanunlar külliyyâtı ile kendisini donatmakla vazifelendirmiştir.<sup>74</sup>

Metz, kilise hukukunu böylece tarihî ve naklî bir kaynağa dayandırdığı gibi teşriî kaynağı bakımından da ilâhî otoriteye dayandırır. Metz'in ifadesine göre, "Kilise cemaati bir demokrasi değildir; Kilise'de tüm iktidar yukarıdan gelir. Papazlar yetkilerini halktan değil Tanrı'dan alırlar."<sup>75</sup> Çünkü havarîler iktidarlarını Mesih'ten almışlar, onların talebeleri de havarîlerden devralmışlardır. Dolayısıyla bu yetki miras yoluyla intikal etmektedir. Meselenin bir başka yönü de, Kilise'nin bir teşkilat, bir tür devlet olması sebebiyle, onun

<sup>71</sup> Yannaras, *a.g.e.*, s. 189.

<sup>72</sup> Yannaras, *a.g.e.*, s. 190-1.

<sup>73</sup> Metz, *Canon Law*, s. 17.

<sup>74</sup> Metz, *Canon Law*, s. 13-15.

<sup>75</sup> Metz, *Canon Law*, s. 22.

yönetim biçiminin mahiyeti sorunudur. Bunun cevabı da açıktır: Kilise’de kuvvetler ayrılığı pek mümkün değildir; Kilise’de özellikle Papa mutlak bir iktidarı temsil eder; onun durumu, ilâhî yetki sahibi mutlak bir monarkın durumudur. Nitekim bu durum, özellikle 19. yüzyılda kabul edilen Papa’nın masumiyeti (yanılmazlığı) doktriniyle pekiştirilmiştir.

Metz, kilise hukukunun amacını, uhrevî saadete ulaşmada insana rehberlik etmek olarak ifade eder. Kilise hukuku, insanları uhrevî kurtuluşa erdirmek için rehberlik vazifesinde Kilise’ye yardımcı olmaktadır. Bu amacından dolayı, kilise hukukunun esas itibarıyla fert ile ilgili olduğu söylenemekteyse de,<sup>76</sup> “hıristiyan toplumu ve onun çıkarlarını gözetmek” uhrevî kurtuluşa giden yolda Kilise’nin kaçınılmaz bir vazifesidir. Kısacası, âhiretin yolu dünyadan geçtiğine göre, müntesiplerinin âhiretteki kurtuluşuyla ilgilenen hiçbir din, onların dünyalarına kayıtsız kalamaz. Nitekim Metz, kilise hukukunun sadece uhrevî kurtuluş ile değil, dünyevî saadete de ilgilendiğine işaret eder, ancak bunun öncelikle “sivil iktidar” a ait bir vazife olduğunu söyler.<sup>77</sup> Dolayısıyla kilise hukuku potansiyel olarak her alana uzanabilir; bu hususta bir devlet hukukundan farkı yoktur, hakikatte kapsamı daha geniştir.<sup>78</sup>

Fark, sadece güçle alâkalıdır. Kilise teşkilatının gücü, Ortaçağdaki gibi siyasî olarak arttığı oranda bir devletin tüm fonksiyonlarını yerine getirmeye başlayacağından, kilise hukukunun laik bir devletin hukukundan kapsam bakımından farkı olmayacaktır; dahası laik bir devletin dışarıda bıraktığı bir takım meseleler de (ibadetler, dinî cezalar vb. gibi) onun kapsamındadır.

Bir başka açıdan kilise hukukunun sahası hâricî alan veya zâhirdir (external forum), dahilî alan yani kişinin kalbi değildir; bu, ahlâkın (morality) alanıdır. Bununla birlikte kilise hukuku samimî bir dahilî kabul talep eder. Ayrıca, kilise hukuku ile ahlâkın alanını ayırmak her zaman kolay değildir.<sup>79</sup> Bunun yanı sıra hukuk, “teoloji, ahlâk ve litürji” ile birlikte bir bütün oluşturur. Mesela ibadette hukuk dış şartları belirlerken, teoloji ve litürji ise sahih ibadeti belirlemektedir.<sup>80</sup>

Kilise üç seviyede hüküm (provision) hazırlamak durumundadır: Kilise teşkilatının ve cemaatinin dâhilî nizamı, kilise ile devletler arası ilişkiler ve diğer toplumlardaki üyelerin durumu, uhrevî saadete yönelik rehberlik.<sup>81</sup> Papa yasamayı ya bizzat kendisi yapar veya onun tayin ettiği kurullarla yapılan kanunlar Papa tarafından onaylanır. Kanunlara ilâhî hukuk ile örfün kaynaklık ettiği söylenebilir. Ancak özellikle örf, ancak Papa’nın onayından

<sup>76</sup> Metz, *Canon Law*, s. 17.

<sup>77</sup> Metz, *Canon Law*, s. 21.

<sup>78</sup> Nitekim, Papa Innocent gibi bazı papalar, tüm insan davranışıyla ilgili yasamalar yapmışlar ve Kilise’nin her bir müntesibinin statüsünü ayrıntılı olarak düzenlemeye çalışmışlardır. Papanın yasama konusundaki gücü 1215 Lateran Konsilinde zirveye çıkmıştı. Bkz. Thomas Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church*, NY, 1990, s. 117.

<sup>79</sup> Metz, *Canon Law*, s. 19-20.

<sup>80</sup> Metz, *Canon Law*, s. 148.

<sup>81</sup> Metz, *Canon Law*, s. 71-3.

geçerse kanun hükmünü alacaktır. Bu noktada kilisenin yasama prosedürünün diğer modern devletlerden önemli bir farkı yoktur; sadece bizzat Papa'nın tek başına yetki sahibi olması, onu daha ziyade, mutlak bir hükümdar durumunda kılar. Dolayısıyla çıkarılan kanunlara Papa'nın iradesinden öte bir kaynak aranmaz. Bununla birlikte Papa, iki şeyi gözetir: Birisi, ilâhî hukuk kaideleridir; diğeri hıristiyan cemaatin menfaatidir. Metz'e göre ilahî hukuk (tabîî veya pozitif), kilise hukukunun ilk ve öncelikli kaynağıdır. Bunlar Kitâb-ı Mukaddes'te yazılı olan hukuk olup Kilise'nin bunların yazarı olduğu söylenemez. Kilise bu hukuku kendi bünyesine katar ve ihlaline karşı ceza koyar; ama onları ilğa edemez. Gerçekte bu hukuk, Kilise'deki yasamanın küçük bir parçasıdır.<sup>82</sup> Kilise hukuku ilâhî hukuku yansıtmadığı sürece değişmeyi kabul eder.<sup>83</sup> Metz'in söylediklerinden yola çıkılarak, Hıristiyan cemaatin menfaatinin ne olduğunu nihaî olarak Papa'nın belirleyeceği, dahası teorik olarak aynı şeyin, ilâhî hukuk konusunda da böyle olduğu söylenebilir. Çünkü Hz. İsa'nın "yanılmaz" halefi olan Papa'nın Kitab-ı Mukaddes'i tefsiri nas mertebesinde ve bu da inananları bağlayıcı bir teşrî yetkisine sahip olmak demektir.

Kilise hukukunun alanı, ülkeyle sınırlı değildir; kilise üyelerinin bulunduğu her yerde geçerlidir; ırk ve sınır ayrımı tanımaz. Ayrıntıda mahallî olan hükümler dışında kilise hukuku âlemsümûldür.<sup>84</sup>

Kilise'de kuvvetler ayrılığı yoktur. Tüm teşrî, yürütme ve yargı işlevleri Papa'nın şahsında toplanmıştır. 17.-18. asırda yaşamış olan bazı kanonistlerin hilafına papa, her bir mahallî kilise de dahil olmak üzere tüm hıristiyanlığı bağlayıcı yasalar yapabilir; tek bir bölge için de yapabilir. Onun üzerinde hiçbir güç yoktur, hiçbir kurul onun yetkisini sınırlayamaz. Papanın yasama gücünün sınırı, hıristiyanlığın rûhânî ve dünyevî menfaatleridir. Tüm küllî (universal) kanunlar şahsen Papa tarafından veya onun onayıyla kilise hükümetinin kurullarından biri tarafından çıkarılır.<sup>85</sup> Bu kurullar başlıca iki tanedir: Bunlardan biri kilise konsilleridir ki bu nadiren toplanır (ekümenik konsil); diğeri Roma kurullarıdır (congregations) ki, bunlar bir devletin bakanlıkları gibidir.<sup>86</sup> Papa hariç tüm bu kurulların alanı sınırlıdır.

Ortaya koyduğu bu görüşlerle Metz, aslında "din adamlarının" mutlak hakimiyeti anlamında tipik bir teokrazi öngörmektedir. Bu teokraside en tepedeki din adamı (papa), masumdur, Tanrı adına konuşmaktadır, dolayısıyla bir meselede şer'î hüküm vazetme veya "kat'î / yanılmaz" bir şekilde belirleme yetkisine sahip durumdadır. Mahiyet itibarıyla kilise yasamasının modern devletteki yasamadan farkı bulunmamaktadır. Ahd-i Atik hükümlerinin nesh edilmiş sayıldığı göz önünde bulundurulursa, ilahî hukuk olarak geriye genel

<sup>82</sup> Metz, *Canon Law*, s. 26.

<sup>83</sup> Metz, *Canon Law*, s. 24.

<sup>84</sup> Metz, *Canon Law*, s. 23-4.

<sup>85</sup> Metz, *Canon Law*, s. 29.

<sup>86</sup> Metz, *Canon Law*, 30-2.

hükümlerden başka bir şey kalmamaktadır. Bunların yorumu ve ayrıntıların nasıl hükme bağlanacağı Papa'nın iradesine bırakılmaktadır.

4-Rushdoony: Hayatın tüm alanlarını kuşatıcı bir hukuk anlayışı ortaya koyma çabasındaki diğer teolog, Protestan Yeniden İnşa (reconstructionism) hareketinin önemli sözcülerinden biri olan Rousas J. Rushdoony'dir (ö. 2001). Onun *The Institutes of Biblical Law* adlı eseri, 20. yüzyıl boyunca Kitab-ı Mukaddes hukuku alanında ortaya konulan görüşleri geliştirip zirveye taşıyan, kendisinden sonra da çok sayıda esere ilham kaynağı olup geniş bir literatürün ortaya çıkmasına öncülük eden bir eserdir. Yeniden İnşacılar genel olarak, toplumun tüm yapılarını Kitâb-ı Mukaddes kaideleri temelinde yeniden kurmayı amaçlarlar; teonomi anlayışına uygun olarak, Ahd-i Atîk'teki ahkâmı örnek alan kanunlar ve yapılar vazetme amacını taşırlar. Onlar, Rushdoony ile birlikte Gary North, Greg Bahnsen, James Jordan ve Gary Demar gibi kimselerin çalışmalarıyla Ahd-i Atîk ahkâmının (özellikle on emir) modern toplumda kuşatıcı bir şekilde tatbiki için gerekli ayrıntıları işlemişlerdir. Bu tür bir anlayış ve çalışma 17. yüzyıldaki püriten hareketine benzer yeni bir yöneliştir.

Rushdoony, Hıristiyanlık içerisinde antinomianizm (şariat karşıtlığı) dediği yaygın inancı ortadan kaldırmak ve Allah tarafından vahyedilen Kitâb-ı Mukaddes hükümlerinin toplumu yönetmesi gerektiği anlayışını yerleştirmek amacını güder. Aslında söz konusu yaygın inanç hem Katolik Kilisesi hem de Protestanlar tarafından paylaşılmaktadır. Ona göre, Kitab-ı Mukaddes hukukunun (Biblical law) etkisini gözardı ederek Batı medeniyeti anlaşılamaz ve böyle bir tarih anlayışı, düzmece (fictitious) bir tarih anlamına gelir.<sup>87</sup> Yine ona göre, hukuksuz bir Hıristiyanlık kendi içinde çelişkidir. Medeni hukuk, Kitab-ı Mukaddes hukukundan ayrılamaz; aksine Kitab-ı Mukaddes hukuku öğretisi, medenî hukuk, kilise hukuku, aile hukuku gibi tüm hukuk alanlarını içerir. Rushdoony'ye göre hakikatte "hukuk, köken olarak her kültürde dinîdir." O bunu şöyle açıklar: "Çünkü hukuk, bir toplumda adalet ve hakkın anlamını belirler ve bu yüzden kaçınılmaz olarak dinîdir." O, buradan yola çıkarak hukuk ile ilgili beş temel kaide ortaya koyar:

1. Her hukuk çalışması öncelikle hukukun bu dinî mahiyetini kavramak zorundadır.
2. Herhangi bir kültürde hukukun kaynağı, o toplumun ilahıdır. Eğer, hukukun kaynağı akıl ise, o toplumun ilahı akıldır. Eğer hukukun kaynağı bir oligarşi, senato, yönetici vs. ise bu kaynak, o sistemin ilahıdır. Nitekim bugün devletin dini durumunda olan modern hümanizm, devleti veya devlette tecessüm ettiği şekliyle halkı hukukun kaynağı olarak görür ve dolayısıyla onu sistemin ilahı kılar. Rushdoony burada Mao'dan örnek vererek onun "Bizim ilahımız, Çin halk yığınlarından başkası değildir" sözünü aktarır. Rushdoony'ye göre, Batı'nın tarihî hayatı ve gücü kö-

<sup>87</sup> Rousas John Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, A.B.D. 1973, s. 2.

ken olarak Kitab-ı Mukaddes akidesine ve hukukuna dayalıysa da, Batı kültürü sürekli olarak Allah'tan uzaklaşıp kaynak olarak halka veya devlete doğru hareket halindedir.

3. Herhangi bir toplumda, hukuktaki herhangi bir değişim, açık veya örtük olarak dindeki bir değişim anlamına gelir. Hiçbir şey, bir toplumdaki dinî değişimi hukukî bir inkılâptan daha açık bir şekilde ortaya koymaz.
4. Hiçbir toplumda dinin ortadan kaldırılması söz konusu olamaz; yapılan şey sadece muayyen bir dinin bir başkasıyla değiştirilmesidir. Hukukun temelleri kaçınılmaz olarak dinî olduğu için, dinî bir temele ve o dinin hukuk sistemine dayanmayan hiçbir toplum mevcut değildir.
5. Bir hukuk sisteminde diğer bir dine hiçbir tolerans gösterilemez. Nitekim, hukukî pozitivizm vahşi bir şekilde Kitab-ı Mukaddes hukuk sistemine düşmanlık göstermektedir.<sup>88</sup>

Rushdoony, Kitab-ı Mukaddes hukukunun mahiyetini de tahlil ederek şu özelliklere sahip olduğunu söyler:

1. Bu hukuk, vahiyden oluşur.
2. Bu hukuk, bir *anlaşma* veya *ahittir*. Bu anlaşma, insanın tüm hayatını kuşatıcıdır; bu noktada kişinin iç ve dış hayatı arasında esaslı bir ayrım sözkonusu değildir.
3. Bu hukuk veya ahit, Allah'ın hakimiyeti altında bir memleket (dominion) için konulmuş bir plan durumundadır; bu hukuk, Hıristiyan kişi ve Hıristiyan toplum için konulmuş bir hukuktur.

Rushdoony, Katolik alimlerin tabii hukuk görüşünü benimsediklerini, oysa Kitab-ı Mukaddes'e göre tabiatta hiçbir hukuk bulunamayacağını, çünkü tabiatın tefessühe tabi olduğunu, normatif olamayacağını ileri sürer. Dahası, hukukun kaynağı tabiat değil Allah'tır. Tabiatta hukuk yoktur, fakat tabiatın üzerinde bir hukuk vardır: Allah'ın hukuku.<sup>89</sup> Rushdoony kitabının bir başka bölümünde bu konuya dönerek tabii hukuk anlayışını tenkid ve reddetmeye de genişçe yer ayırmıştır.<sup>90</sup>

Rushdoony'ye göre, Kitab-ı Mukaddes hukukunun üç temel yönelişi bulunmaktadır: 1-Belli bazı temel prensipler ve kazıyyeler konulmuştur. On emir, sıradan hukuk kaideleri olmayıp temel hukuk kaideleridir. Nitekim o, kitabının büyük kısmını, Hıristiyan bir toplumdaki hukukî yapının ve hukukî ilişkilerin tümünün temelini oluşturacak şekilde yorumladığı "on emir"i şerh etmeye ayırır.<sup>91</sup>

2-Kitab-ı Mukaddes hukukunun büyük kısmı, meseleci hukuktan (case law) oluşur. Bu da, temel prensiplerin hususî meseleler çerçevesinde tasviri, resmedilmesidir.

<sup>88</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 4-5. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 689-697. "Hukuk (Şeriat) Mesih'ten, Mesih de hukuktan ayrılmaz." s. 693.

<sup>89</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 6-10.

<sup>90</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 679-689.

<sup>91</sup> Bk. Rushdoony, *Institutes*, s. 15-650.

3-Bu hukuka göre tazmin ve telafinin temel amacı ve yönelişi, Allah nizamının tamir ve iadesidir, sadece insana yönelik bir tazminden ibaret değildir.<sup>92</sup>

Eser boyunca görüşlerini modern hukuk pozitivizmi ile Kitab-ı Mukaddes hukuku arasında karşılaştırmalar yaparak ortaya koyan Rushdoony, ilkinin mutlak bir hakikatin varlığını inkar etmesi ve izafiyetçiliği sebebiyle her kişiye ve her topluma göre ayrı bir hukukun ortaya çıktığını ve bu hukukların âlemşümul bir geçerliliğinin bulunmadığını söyler. Oysa, Tanrı tek olduğuna göre, tek hakikat ve tek gerçek hukuk vardır. Bu noktada ona göre sadece modern siyasi sistemler değil, Katolik, Ortodoks, Lutherci, Kalvinci ve diğer kiliseler de politeizme sapmışlardır.<sup>93</sup> Oysa değişmeyen, mutlak bir Tanrı, mutlak ve değişmeyen bir hukukun varlığı anlamına gelir. Bu noktada Hıristiyanlıktaki inayet inancı, şeriatın karşısına konulamaz, bu ikisi birbirini bütünleyicidir. İnsan hayatında Allah'tan ve O'nun şeriatından ma'sun tutulabilecek hiç bir alan yoktur.<sup>94</sup> Kitab-ı Mukaddes, Allah'ın hukuku dışında geçerli herhangi bir hukuk tanımaz; söz konusu tek meşru hukuk, ecdâda (patriarchs) ve Musa'ya vahiyle verilmiş, peygamberler, Mesih İsa ve havariler tarafından açıklanıp işlenmiştir. İki tür hukuk sahibi olmak, iki ayrı tanrıya tapmaktır ve tıpkı modern dünya gibi antik dünya da müşrikti (politeist), birden fazla tanrıya taparlardı ve çok sayıda hukukları vardı.<sup>95</sup>

Rushdoony, modern devletin yasamayı kendisine inhisar ettirmesiyle bir tür "devletperestlik / devlete tapıcılık" dini ortaya koyduğu, insanlar üzerinde tanrılık iddiasında bulunduğu görüşündedir. O, Kitab-ı Mukaddes'ten alınma bir tabirle bu durumu "hükümdar tapıcılığı (moloch worship)" olarak adlandırır. Buna karşın Kitab-ı Mukaddes öğretilerine göre hukukun tek gerçek kaynağı Tanrı'dır, çünkü ancak kudreti nihayetsiz olanın hukukun kaynağı olma hakkı vardır; devletin rolü, hukukun diğer uygulayıcıları (kilise, okul, aile, vb.) gibi bir uygulayıcı olmaktan ibarettir, ona sınırlı ve muayyen bir hukuk alanı bırakılmıştır.<sup>96</sup> Yine Rushdoony'nin kanaatine göre Pavlus, insan yapımı kanunlara ve hukukun beşerî yorumlarına hücum etmiştir.<sup>97</sup>

Hıristiyan mezhepler arasında ve bilhassa kitaba dönüş çağrısı yapan Protestanlıkta Ahd-i Atik hükümlerinin Hıristiyanlar için de geçerli olup olmadığı konusu çok tartışmalı bir alandır. Klasik Roma-Hıristiyan geleneği on emir gibi temel ve sınırlı sayıda hükümler dışında Ahd-i Atik hükümlerini nesh edilmiş kabul ederken, Protestanlardan bir kısmı bu geleneğe bağlı kalmış, bir kısmı ise Ahd-i Atik hükümlerinin geçerliliğini savunan görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu son gruptakiler de kendi aralarında hangi hükümlerin neshedilmiş sayılacağı hangilerinin yürürlükte olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Rushdoony, bu noktada Ahd-i Atik hükümlerinin geçerliliğini

<sup>92</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 10-14.

<sup>93</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 17-18. Luther'e yönelik antinomianizm tenkidi için bkz. *a.g.e.* s. 674.

<sup>94</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 20-1.

<sup>95</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 679 vd.

<sup>96</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 30-40. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 60-1.

<sup>97</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 674.

savunanlar arasında yer alır. O, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. İsa'dan rivayet edilen "Benim Şeriat'ı veya peygamberleri yıkmaya geldiğimi sanmayın. Ben yıkmaya değil tamamlamaya geldim." (Matta, 5:17-18) ifadelerinin iki farklı yorumuna ve klasik yorumun hatalı oluşuna değinir; Hz. İsa'nın hem bir hükümdar hem de şâri' (lawgiver) olduğunu vurgular.<sup>98</sup> Ona göre, Kitab-ı Mukaddes hükümleri arasında bir ayırım yapılamaz; kurbanlar ve çeşitli ayinler gibi ibadetlere dair bir kısım hükümlerinin neshedilmiş olmasına rağmen aynı şeyin medenî hukuk alanı için geçerli olduğu söylenemez, medenî hukuk (civil law) ve ahlâk (moral law) arasında ayırım yapmak için geçerli bir sebep yoktur. Ayrıca hukuku (şeriatı) Ahd-i Cedid'den ayırmak da mümkün değildir.<sup>99</sup>

### 5-Değerlendirme

Köken itibarıyla vahye dayalı bir din olduğu ve mukaddes bir kitabı bulunduğu için Hıristiyanlığın bir şeriatının olması tabiidir; bu şeriat, ister önceki peygamberlerden değiştirilmeksizin devralınsın, isterse eski hükümler neshedilip yeni hükümler vazedilmiş olsun farketmez. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de de Hıristiyanlığın aslında böyle bir şeriatının var olduğuna işaret edilir (bk. el-Mâide, 5/46-8). Bu şeriat, Hz. Musa'ya (a.s.) verilen şeriatın devamı olmakla birlikte, ona bir takım önemli değişiklikler de getirdiği anlaşılmaktadır (Âl-i İmran, 3/50). Sadece ilâhî bir din değil, varlığa, âleme, insanın bilgi ve değerlerine, toplum hayatına dair müstakil bir bakış açısı getiren her din veya din-benzeri (felsefe, ideoloji vb.), müstakil bir hukuk ilmi geliştirebilir. Ancak çeşitli itikadî ve tarihî sebeplerle bazı dinlerin hukuk anlayışları tam bir hukuk ilmi olarak gelişme, inkişaf etme ve uygulanma imkanı bulamamıştır.

"Bir hıristiyan hukuku var mıdır?" sorusunun biri vâkıyla ilgili diğeri teorik iki cevabının bulunduğu söylenebilir. Vâkıa olarak bir nebini getirdiği veya tâbi olduğu bir şeriat ve bu şeriatın neş'et eden bir hukuk ilmi olması gerekirdi, ama yukarıda zikredilen itikadî ve tarihî şartlar sebebiyle böyle bir nüve inkişaf edememiştir, var olan şey kilise ruhban devletinin hukuku olmuştur. Üstelik Hıristiyanlık içindeki ihtilaflar sebebiyle bu kilise hukukunun tüm Hıristiyanları temsil ettiği de söylenemez. Dolayısıyla "Hıristiyan hukuku"nun tarifinde ve tasvirinde ciddî zorluklar ve belirsizlikler bulunmaktadır. Her ne kadar kilise, İsevî şeriatın getirdiği bir kısım temel değerleri gözetmişse de ortaya konulan hukuk anlayışı ve hukuk külliyâtı Roma hukukunun ve siyasetinin izlerini taşır; kendi içinde beşerî hukukun kaynak ve esaslarını barındırır. Kilise'nin ve papanın yanılmazlığını ve bunların Hıristiyanları temsil salâhiyetini kabul etmeyenler açısından zaten herhangi bir devletin hukukundan farkı olmayan kilise hukuku, söz konusu otoriteyi suretâ kabul

<sup>98</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 698-701.

<sup>99</sup> Rushdoony, *Institutes*, s. 304. Nitekim Pavlus'un da Şeriat'ı bir kenara bırakmadığını, şer'î ceza hükümlerine müracaat ettiğini ileri sürer, bkz. *a.g.e.*, s. 735. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 23.

edenler açısından da tarih boyunca yetki tartışmasını içinde barındırmış ve sorun nihayetle “ulus devlet” lehine çözüme bağlanmıştır. “Ulus devlet”in kiliseyi düzenleyen bir hukuku vardır, fakat Kilise’nin devleti ve toplumu düzenleme arzusunun İsevî şeriatı (ve özellikle İsevî sünnete) dayalı temelleri eksiktir. Öte yandan teorik olarak, bir Katolik açısından kilisenin ve papanın yanılmazlığı, İsevî sünnetin yokluğuna rağmen, tamamen hıristiyânî bir hukuk vazedilmesinin teminatıdır.

Roma ile uzlaşarak Hz. İsa’nın dinini hıristiyanlık haline getiren ve hâkim unsur haline gelen mezhep, tevhidi feda etmenin yanısıra hukuk konusunda da benzer bir suçu irtikap etmiştir. Hakikatte, uzlaşmak zorunda kaldığı büyük bir devletin hakimiyeti altına giren dinî cemaatler, hep bu iki alanda taviz mecburiyetiyle karşılaşır. Bu tür uzlaşmalarda hep olduğu üzere tevhid ve şeriat feda edilir, ibadetler gösterişli âyin ve merasimlere dönüşür, teşkilat ve ferdî ahlak genel hatlarıyla korunur. İbka edilen kısmın korunması hakim devlete zarar vermediği gibi, yarar da sağlayacak şekilde yönlendirilir. Vahiyle gelen şer’î hükümlerin büyük kısmı itibariyle bir kenara bırakılması, onun yerini teşkilatın alması ve ruhban sınıfının vâzı-ı ahkâm olarak rableşmesi, Avrupa tarihindeki iktidar çatışmalarının ve neticede kilisenin zulmünden kaçarken beşerî dogma ve hevâların esaretine düşüşe yol açan sürecin esasını teşkil etmiştir. Gerçekte, hıristiyanları kendilerine ibadete (mesela kendileri adına kurban kesmeye) zorlayan ilahlık iddiasındaki imparatorlar, uzlaşma neticesi bu iddialarından zahiren vazgeçerken hukuk alanında bunu devam ettirmişlerdir. Bu durum, daha sonra mutlak hakimiyet iddiasına kalkışan papaların, monarkların ve modern dönemdeki ideolojilerin hukuk anlayışlarında kisve değiştirerek devam edegelmiştir. Hıristiyanlık tarihinde özellikle 12. yüzyıldan itibaren gelişen kilise hukuku, münzel İncil metninin ve İsevî sünnetin yokluğunda onları ikame eden teşkilatın hukuku olmuştur. Dolayısıyla modern dönemde, laikleşme sürecinde vukubulan şey, ruhban sınıfının otoritesinin kırılması ve kilise hukukunun tasfiyesi olmuştur.

Hukukun değersizliği, hayatın tanzimini seküler devlete terk ve ferde münhasır bir ahlak anlayışını benimseme, günümüze kadar Hıristiyan fert ve cemaatlerin genel seyrini belirleyen bir çizgi ortaya koymuştur. Dindar fertlerin veya kilisenin iktidar sahibi oldukları dönemlerde bile Roma tarzı bir hukuk anlayışı ile hareket ettikleri, en fazla ahlâkî bir takım hükümleri mevcut hukuka eklememekle yetindikleri görülür. Onlar hiçbir şekilde tüm hayatı kuşatıcı ve yönlendirici bir hukuk ilmi, vahiy kaynaklı bir “fıkıh” geliştirmemişlerdir. Kitaba dönüşü savunmalarına rağmen aynı durum Protestanlar için de fazlasıyla geçerlidir.

Her şeyi kuşatıcı bir Tanrı ve din anlayışının mantıkî neticesi olarak, tüm hayatı kuşatıcı ve vahye dayalı bir hukuk ve toplum nizamı kurma düşüncesinin Hıristiyanlık tarihine hakim olması gerekirdi. Fakat Roma stratejisine ve Atanasyuşçu akideye uygun olarak gelişen teslis akidesi ve kilise,



sapmayı Hıristiyanlığın cumhurunun yoluna dönüştürmüştür. Protestanlık da bu noktada teslis akidesinden vazgeçmediği gibi, hukuk alanındaki umumî eğilimi daha da derinleştirerek sürdürmüştür; çünkü kilisenin iktidarını inkar ile tamamen devlete bırakılan bir hayat nizamı ve ferdiyeci bir dindarlık getirmiştir.

Bu umumî seyrin dışına çıkan ve tüm toplumu, ictimâî ilişkileri ve devlet yönetimini hıristiyanî esaslar üzerine kurma amacı taşıyan görüş sahipleri ise, hiçbir zaman İznik konsiliyle vazolunan teslis akidesini sorgulamadıkları için bu akidenin yol açtığı sorunları görememişler, ayrıca Kitab-ı Mukaddes'in her iki kısmıyla naklindeki sorunların hukuka nasıl yansıtacağı konusunu görmezden gelmişlerdir. Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanması ile ilgili metod tartışmaları bir yana bırakılırsa, bir hukuk metodolojisi geliştirilmesi noktasında ciddi bir girişimde bulunmamışlardır. Dolayısıyla, onların hıristiyanî esasları hayata hakim kılma çabaları, Kitab'ın temel hükümlerinden tümdengelimi yoluyla yapılacak çıkarımlara, genellemelere ve pragmatik kaygılara dayanan, uygulanması tutarsız ve keyfi bir nizamı açacaktır. Bu tür bir nizam, bilhassa kendisinden olmayanlara yönelik saldırgan ve hak tanımaz tutumuyla, Ortaçağ kilisesini ve onun engizisyonunu, 17. yüzyıl New England örneğini veya 20. yüzyıldaki totaliter ideolojilerin uygulamalarını aratmayacak bir yönetim tarzıyla sonuçlanmaya adaydır.

