

e-ISSN: 2651-3595

kalemname

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

8/16

ARALIK 2023

DergiPark
AKADEMİK

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

EBSCOhost

SÖBIAD

SIS
Scientific Indexing Services

**Academic
Resource
Index**
ResearchBib

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

e-ISSN: 2651-3595

Sayı/No:16

Aralık/December 2023

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan sayılar: 2016, Cilt:1 Sayı:1-2; 2017, Cilt:2 Sayı:3-4; 2018, Cilt:3 Sayı:5)

Eski e-ISSN: 2547-9504

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty

(Year Range of Publication with Former Title: 2016-2018 Vol:1, No:1-Vol: 3, No:5)

Former e-ISSN: 2547-9504

Kapsam: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

Scope: Religious Studies-Social Sciences

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Period: Biannually (June & December)

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

Publication Language: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemname, yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler; İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the ISNAD.

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences

SİYASAL TEOLOJİ ve FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİNİN BAĞLAMLI SORUNU*

Ayhan ÖZTAŞ

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Öğretmen

Dr., Ministry of National Education, Teacher

Kırıkkale, Türkiye.

ayhanoztas3@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5419-044X

Öz

Din, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde merkezi bir öneme sahiptir. Onun siyasi düşüncesinde din, felsefe ve siyaset arasında hassas bir denge kurulur. Bu denge dikkatli bir okuma gerektirir. Bu merkezi nokta, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bağlamı hakkında ortaya çıkan tartışmaların da kaynağını teşkil eder. Massimo Campanini, Fârâbî'nin siyaset felsefesini çağdaş bir çalışma alanı olan ve siyaset kavramlarının teolojik kavramlarla sıkı bir şekilde ilişkili olduğu tezine dayanan Carl Schmitt'in siyaset teolojisi kapsamında değerlendirir. Zira, eğer siyaset teolojisi, amaçlarını gerçekleştirmek için Tanrı'ya dayanan bir tür siyaset ise ve en yüksek yasama organı olarak tanrı kavramı da bir tür siyaset teolojisi biçimi ise İslam'ın kendi siyaset teolojisi vardır; Fârâbî'nin siyaset felsefesi de onunla uygunluk arz etmektedir. Bu nedenle Fârâbî'nin İslam'da siyaset teolojinin öncüsü olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan Leo Strauss ve Muhsin Mehdi gibi bazı düşünürler ise Fârâbî'nin siyaset felsefesinin politika felsefesi bağlamında okunması gerektiğini iddia etmektedirler. Dimitri Gutas ise üçüncü bir yaklaşım olarak etik temelli okumayı önerir. Çalışmada Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bağlamı sorunu, bu üç okuma biçimi üzerinden analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Siyaset Felsefesi, Fârâbî, Carl Schmitt, Siyaset Teolojisi.

POLITICAL THEOLOGY and the PROBLEM of the CONTEXT of al-FARABI'S POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract

Religion has a central importance in al-Farabi's political philosophy. In his political thought, a delicate balance is established between religion, philosophy, and politics. This balance requires

* Bu makale, "Fârâbî ve Carl Schmitt'te Siyaset Olan ve Din İlişkisi" isimli doktora tez çalışmamızdan türetilmiştir.

careful reading. This central point also constitutes the source of discussions about the context of al-Farabi's political philosophy. Massimo Campanini evaluates al-Farabi's political philosophy within the context of Carl Schmitt's political theology, which is a contemporary field of study and is based on the thesis that political concepts are closely related to theological concepts. For, if political theology is a kind of politics that relies on God to achieve its aims, and the concept of God as the highest legislature is a form of political theology, Islam has its own political theology; al-Farabi's political philosophy is also compatible with it. For this reason, it is possible to say that Fârâbî is the pioneer of political theology in Islam. On the other hand, some thinkers such as Leo Strauss and Muhsin Mehdi claim that al-Farabi's political philosophy should be read in the context of political philosophy. Dimitri Gutas suggests ethically based reading as a third approach. In the study, the problem of the context of al-Farabi's political philosophy is analyzed through these three reading styles.

Keywords: Political Philosophy, al-Farabi, Carl Schmitt, Political Theology.

Giriş

Fârâbî (872-950), siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinin büyük bir bölümünü metafiziğe ayırmıştır; *Medînetü'l-Fâzıla* ve *Siyasetü'l-Medeniyye* de metafizikle başlamaktadır. Fârâbî'de metafizik, ahlak ve siyasetin birbiriyle ilişkili olduğu görülür. Dolayısıyla, onun din ile ilgili görüşlerinin siyasal alanla ilgili görüşlerine temel teşkil ettiğini ve bu alan için bir giriş olduğunu söylemek mümkündür.

Siyasi düşüncesindeki metafizik vurgu, Fârâbî'nin düşüncesinin bağlamı konusunda farklı tezlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin düşüncelerini *siyasal teoloji* olarak değerlendiren Massimo Campanini, Fârâbî'nin İslam'da siyasal teolojinin öncüsü olduğunu ileri sürer.¹ Öte yandan, felsefesindeki Platon (MÖ 427-347) ve Aristoteles (MÖ 384-322) etkisinden hareketle, Leo Strauss (1899-1973) ve Muhsin Mehdi'nin (1925-2007) öncülüğünü yaptığı bazı düşünürler, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin *politika felsefesi* bağlamında okunması gerektiğini iddia etmişlerdir.² Konu hakkında ileri sürülen bir diğer teori ise Dimitri Gutas'a aittir. Gutas, Straussçu okuma şekline ağır eleştiriler yönelterek, bu yaklaşımın yanlışlığını

¹ Massimo Campanini, "Alfarabi and the Foundation of Political Theology in Islam", *Islam, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 39.

² Charles E. Butterworth, "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology", *Islam, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 54, 68.

ortaya koymaya çalışır. Gutas'a göre, Fârâbî'nin düşüncelerinin etik bağlamda okunması gerekir.³

Fârâbî'nin siyaset felsefesi hakkında farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda onun siyasi düşüncesinin temel unsurları ve farklı yönleri ele alınmakla birlikte, bu düşüncelerin hangi bağlamda okunması gerektiğine pek değinilmez. Çalışmada, Fârâbî'nin düşüncesinin bağlamı ele alınarak bu konuda ileri sürülen tezler değerlendirilmektedir. Bu anlamda öncelikle siyasal teoloji ve Carl Schmitt'in (1888-1985) bu konudaki düşüncelerine yer verilmekte, sonrasında bu konuda Campanini'nin tezi, Straussçu okuma ve Gutas'ın düşünceleri analiz edilmektedir.

1. Siyasal Teoloji

Schmitt ile özdeşleşen siyasal teolojinin kökenini Stoalılara kadar götürmek mümkündür. Stoalılar teolojiyi; siyasal teoloji, mitik teoloji ve doğal teoloji olarak üçe ayırmışlardır. Aynı tasnifin daha sonra Romalı yazar Terentius Varro (MÖ. 116-27) tarafından da yapıldığı görülür.⁴ Bunlar arasından çalışmanın konusu ile ilgili olanlar siyasal teoloji ve doğal teolojidir.

Doğal teoloji fizikle, dolayısıyla filozofun felsefi sistemiyle ilişkilidir. Bu teolojinin en temel özelliği rasyonel oluşudur. Din ile felsefe arasındaki kaynak ve yöntem farklılığı, doğal teoloji ile siyasal teoloji arasındaki farkın da sebebidir. Kaynaklardaki farklılık nedeniyle iki disiplin arasında köklü bir uyumsuzluktan söz edilebilir. Siyasal teoloji, toplumun birlikte yaşamını, politik bir topluluk meydana getirmelerini mümkün hâle getiren manevi bir temele işaret eder. Burada esas olan “polis”in kutsal varlığı ya da siyasal iktidarın hukuk ve düzenini güvencede tutan ilahi kaynaktır; bu nedenle kavramları büyük ölçüde Kutsal Kitap'a dayanır. Felsefedeki soyut ve insani özelliklerden uzak Tanrı tasavvuru yerine, siyasal teolojide insani vasıflarla donatılmış olan Tanrı, toplumsal yaşamın hemen her yönüne hükmeder.⁵ Aralarında bu şekilde yapısal bir farklılık olmakla birlikte her iki disiplin de aynı konuyu ele alır. Felsefe

³ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. ve der. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 178, 179; Ali Sertan Beşer, *Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 229.

⁴ Taner Yelkenci, “Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi”, *felsefelogos* 40 (21 Mayıs 2020), 62; Üçlü teoloji ayrımının üç tip Tanrı arasında yapılan bir ayırım olduğu iddia ve eleştirisi hakkında bk. H. Bahadır Türk, “Kitle ve Lider İlişkisini Politik Teoloji Üzerinden Yeniden Düşünmek”, *Amme İdaresi Dergisi* 52/2 (2019), 3-4.

⁵ Alan Gewirth, “Siyaset Felsefesi”, çev. Ahmet Kesgin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 351; Yelkenci, “Din ve Devlet”, 62.

ve onun uzantısı olan politik felsefe; devletin doğası, işleyişi gibi siyasi alana ilişkin açıklamalarda akla dayanırken, siyasal teoloji, dinin verili gerçeklerinden hareket eder.

Siyasal teolojinin Avrupa özelindeki tarihi, kilisenin konumuyla ilişkilidir. Siyasal teolojinin unsurları özellikle devrimci ayaklanmalara bir yanıt olarak XVIII. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmıştır. Moderniteye geçişle birlikte siyasal teolojinin kavramlaştırmasının üç dönemde gerçekleştiği görülür: XIX. yüzyılın karşı-devrim döneminde, Weimar-sonrası Alman Cumhuriyeti'nde ve İkinci Dünya Savaşı Alman teolojisi içinde. Bununla birlikte her üç dönemde de siyasal teoloji, bir modernite eleştirisini ifade eder. Schmitt'in "karşı devrimin Katolik devlet felsefecileri" olarak adlandırdığı Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre ve Donoso Cortes, siyasal teoloji yolunda ona öncülük yapmış isimlerdir.⁶

Siyasal teolojinin ortaya çıkışı, modernitenin insan ve toplumun ihtiyacı olan anlam ve değer sorununa cevap vermekte yetersiz kalışıyla ilgilidir. Modernitenin bu eksikliğine karşılık din, insana anlam ve değerler hiyerarşisi sunarak, onun varoluşsal yabancılaşmasına engel olur. Ortaya çıkan bu eksiklik yaşam düzeyinde problem olarak hissedilmeye başlandığında, çare olarak görülen Hristiyanlık yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Dolayısıyla siyasal teoloji, en genel ifadeyle, Roma Katolik Kilisesi ve Protestan ilahiyatçıların XX. yüzyılın kültür krizi karşısında Hristiyanlığın temeliyle ciddi bir yüzleşme teşebbüsüdür. Zira mevcut teolojik çözümler modern kültür krizine çare olmaktan uzaktılar; XX. yüzyıl sonunda görülen teolojideki paradigma değişimi de bu yetersizliğin bir sonucudur. Şu hâlde siyasal teoloji, söz konusu bu sorunu çözümlenmenin adıdır.⁷

Siyasal teoloji esasen Aydınlanma karşıtı bir projedir ve eleştirisi sekülerizme yöneliktir. Mesihçi bir karaktere sahip siyasal teolojinin en yakın dönemli formu 1930'larda Almanya'da ortaya çıkmış olup, en önemli temsilcisi Schmitt'tir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Kuzey Amerikalı birçok teorisyen, bir anlam kaynağı olarak dinin yerini sanat, siyaset ve seküler kültürün diğer formlarının aldığı fikrini benimserken; Schmitt,⁸ modern devlet teorisinin tüm önemli kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğunu savunur. Örneğin

⁶ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 4.

⁷ Aliye Çınar, "Politik Teoloji", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 211-212; Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 3.

⁸ Clayton Crockett, "The Wake of Liberalism: What is Political Theology and Why Does it Matter?" (Erişim 09 Ağustos 2023).

teolojideki, her şeye gücü yeten tanrı (*omnipotent god*), her şeye gücü yeten kanun koyucuya dönüşmüştür.⁹

Schmitt'e göre, siyaset düşünürleri, siyaset felsefecileri ve siyaset ilahiyatçıları olmak üzere ikiye ayrılır. Sokrates, Platon, Rousseau ve Strauss birinci grupta yer alırken Tertullianus, Augustinus, Calvin ve Donoso Cortes siyaset ilahiyatçılarıdır. Schmitt, kendisini ikinci gruba dâhil eder.¹⁰ Heinrich Meier, Schmitt'in siyasal teoloji kavramını Rus düşünür Mihail Bakunin'den (1814-1876) aldığını, fakat ona (Tanrı'nın varlığını reddeden, anarşist) Bakunin'den farklı olarak olumlu bir anlam yüklediğini belirtir.¹¹

Schmitt, modern devlet teorisine ait kavramlarının kökeninin teolojiye dayandığını söylemekle birlikte siyasal teolojinin net bir tanımını vermediği gibi Schmitt'ten sonra da tam bir tanım yapılmamıştır.¹² Bununla birlikte "siyasal teoloji"nin, ifadeyi oluşturan sözcüklerden yola çıkıldığında bile, siyasal alan ve teolojik alan arasındaki bir ilişkinin, kesişmenin, bir sentezin varlığını çağrıştırdığı ortadadır. Ayrıca Schmitt'in seküler siyasi kavramların kökeninin teolojide olduğu tezini temellendirmek için yaptığı açıklamalar da iki alan arasındaki kesişmeye işaret etmektedir.

Schmitt'in siyasi alan ve teolojik alan arasında kurmuş olduğu bu ilişki, teolojik bir sorundan bahsetmekle birlikte çözümün adresi olarak siyaseti göstermesi nedeniyle bir çelişkiyi de ihtiva eder.¹³ Diğer yandan siyasal kavramların kökeninin teolojide olduğu iddiası her ne kadar ilk bakışta dinî bir motivasyonu akla getirirse de esasen teolojik bir sorunu da barındırmaktadır. Zira sekülerleşmenin bizatihi kendisi, teolojik açıdan bir sorunu ifade eder. Teoloji açısından hâl böyle iken, modern teoriler açısından da başka bir sorunu akla getirir ki o da sekülerlik iddiasındaki modernite açısından modern teoride dinselliğin devam etmesidir.

Dinin siyasal alan üzerinde önemli bir etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. İngiliz siyaset felsefecisi John Gray, tarihte dönüştürücü bir olay olarak değerlendirilebilecek olan

⁹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 43; Jan Assmann, Schmitt'in bu paradigmasını tersine çevirerek teolojik kavramların siyasetten türetildiğini savunur. Bk. Massimo Campanini-Marco Di Donato, "Introduction: What Is Islamic Political Theology?", *Islamic Political Theology*, ed. Fred Dallmayr, Faith and politics: political theology in a new key (London: Lexington Books, 2021), 2-3.

¹⁰ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, çev. Marcus Brainard-Robert Berman (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011), 99.

¹¹ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 201.

¹² Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 2.

¹³ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 5.

Siyasi düşüncede sıklıkla dile getirilen dünyevi bir cennetin mümkün olduğu iddiasındaki devrimci umut da aslında Hristiyan teolojisinden devşirilmiş bir umuttur; o, Hristiyanlıktaki İsa Mesih'in yeniden geliş umudunun siyasi alana aktarılmasından (politik mesihçilik) başkası değildir. Schmitt'in ifadesiyle bu, siyasal teolojidir. Modern siyasi hareketleri tanımlarken "din" yerine "ideoloji" kavramının kullanılması, ikincisinin seküler olması hasebiyle siyaset bilimciler tarafından daha fazla tercih edilmesi nedeniyledir. O hâlde modern siyasi hareketlerin bu şekilde isimlendiriliyor olması nedeniyle komünizm, Nasyonal Sosyalizm ve faşizm gibi XX. yüzyılda kitleleri etkisi altına alan hareketlerin arkasındaki din unsurunu gözden kaçırmamak gerekir. Ancak "politik mesihçilik" hareketi Hristiyan teolojisindeki gibi ilahi bir kurtuluşu değil, dünyevi kurtuluşu amaçlar. "Politik mesihçilik", Hristiyan teolojisinden aldığı kurtuluş öğretisini sekülerize ederek, Tanrı krallığını politik olarak bu dünyada tesis etmeyi vaat eder.¹⁷ Dolayısıyla siyasal teolojide esas olan teolojiden ziyade siyasaldır. Nitekim Schmitt'in siyasi teolojisinin ilahi vahye dayanmayıp epistemik kökenli olduğu, hatta onun bir tür tanrısız teoloji olduğu şeklinde eleştiriler yöneltilmiştir.¹⁸

Güngörmez, bilimin mutlaklaştırılmasıyla ortaya çıkan dünyevi kurtuluş anlayışının, komünist hareketlerin kurtuluş teorilerinin, üçüncü dünya ülkelerinin demokratikleştirilmesiyle kurtuluşlarının, hatta kadınların kurtuluşunu savunan feminist teolojilerin, tek tanrılı dinlerin kurtuluş projelerinin günümüz modern dünyasındaki birer taklidinden ibaret olduğunu iddia eder.¹⁹ Şu hâlde Batı'da, farklı isimler altında ortaya çıkan bu tür entelektüel hareketleri, çoğunlukla Fransız Devrimi sonrasında kilisenin kamusal alandaki gücünün zayıflaması ve dinin kamusal alandan bireysel alana çekilmesiyle ortaya çıkan manevi boşluğun doldurulması çabası olarak okumak mümkündür.

Nietzsche'nin (1844-1900), "Tanrı öldü." sözüyle kastettiği, insanın tamamen Tanrı'dan özgürleşmesi değildi. Tanrı'nın yeri hümanizmin kutsallaştırılması, insan bilgisinin ve tarihinin mutlaklaştırılmasıyla doldurulmuştur. Bu nedenle bazı Batılı düşünürler, post-Aydınlanmacı düşüncenin gerçekte Hristiyan olduğuna ve Hristiyan teolojisinin kendini farklı düşünce ve

¹⁷ Güngörmez, "Modern Mesihler", 129; Bengül Güngörmez, "Re-Thinking on Modern Political Theory: Political Theology and Political Messianism", *Kaygı* 24 (2015), 48.

¹⁸ Bk. Matthias Lievens, "Theology Without God: Carl Schmitt's Profane Concept Of The Political", *Bijdragen* 72/4 (2011), 408-431; Gavin Rae, "The Theology of Carl Schmitt's Political Theology", *Political Theology* 17/6 (2015), 555, 557, 570.

¹⁹ Güngörmez, "Re-Thinking on Modern Political Theory", 49.

hareketler şeklinde gösterdiğine işaret ederek, aslında tam bir sekülerizmin hiçbir zaman gerçekleşmediğini iddia etmektedirler.²⁰

Şu hâlde siyasal teolojinin sadece siyasal ya da teolojiden hareketle bir tanımını yapmak veya kapsamını belirlemek mümkün değildir. Siyasal teolojinin tanımı, ancak dinî olanın siyasal otoriteye tabi kılınması, siyasal sorunlar üzerine dinî bir tefekkür, siyasette aşkın olanın keşfi, siyasal düşüncenin eleştirel hermeneutiği gibi konunun farklı yönleri göz önünde bulundurulmak suretiyle yapılabilir.²¹

Siyasal teolojinin düşünsel şemasının ortaya konabilmesi için bazı konuların bu sistem içerisindeki yerine işaret edilmesi gerekmektedir. Zira teorinin dayandığı temel kavramlar ve konular ortaya konulmaksızın siyasal teolojinin amacını, tam olarak nasıl bir siyasal sistem tasarladığını anlamak güçleşecektir. Öncelikle bu konu ve kavramların hem siyasal alanın doğası hem de Hristiyan teolojisi ile ilişkili olduğu görülür. Kaldı ki modern devlet teorilerinin önemli kavramlarının kökeninin teolojiye dayandığı iddiasının doğal bir gereği olarak bu teorinin her şeyden önce iki alanın da başat kavramları arasında bir ilişkinin varlığını ortaya koyması gerekmektedir.

Siyasetin günlük yaşamla olan ilişkisi, siyasal teolojinin temel kavram ve konularının üzerine bina edildiği merkezi noktadır. İdeal olan rasyonel bir durumu ifade eder ve normlarla sınırlandırılabilirken, gerçek yaşam rasyonel normlarla sınırlandırılmaz. Zira günlük yaşamın gerçekliği normlarla sınırlandırılmayacak kadar farklı imkânı ihtiva eder. Bu nedenle gerçek durumla ilişkili olan siyaset, her zaman istisnai bir durumu barındırır. Bu nedenle Schmitt'in siyasi düşüncelerinin ana konuları olan egemen, yasa, karar ve istisnaya dair görüşleri, ideal olan ile gerçek arasındaki bu fark üzerine kurulmaktadır. Onun, (Hristiyan teolojisindeki insana dair asli günah inancından hareketle) gerçek bir siyaset felsefesinin insanın tehlikeli olduğu ön kabulünden hareket etmesi gerektiği iddiasını da bu fark bağlamında düşünmek mümkündür.

Gerçek yaşamın sınırlandırılmaz oluşu ve siyasetin gerçek yaşamla ilişkisi yönüyle siyaset için bir *arkhed* söz edilemez.²² Ancak Hobbes'in doğa durumu olarak adlandırdığı kaostan yasa ve düzenin olduğu duruma geçiş, “karar” ile mümkündür. “Karar”, hem norm hem de düzeni ilk kurandır; bu yönüyle “karar”, mutlak başlangıç, *arkhed*dir. Siyasal olan ve olmayan

²⁰ Güngörmez, “Re-Thinking on Modern Political Theory”, 48-49.

²¹ Türk, “Kitle ve Lider İlişkisi”, 3.

²² Bk. Murat Ertan Kardeş, “Politik Felsefe Nedir?”, *Felsefe Arkivi* 51 (2019), 405.

dikotomisinde karar, siyasalın başlangıcında yer alır. İnsanın tehlikeli doğası nedeniyle toplumsal yaşamın sürekli tehdit altında olduğu siyasal öncesi durum, egemen bir kararla son bulur. Toplumsal birliğin amacı, insanın yıkıcı güçlerinin engellenerek toplumsal barışın tesis edilmesidir. Devlet, toplumda farklı gruplar arasındaki fikir çatışmalarına “egemen bir kararla” son vererek toplumsal birliği sağlayan güçtür.²³

Karar konusu, siyasal teolojide egemene atfedilen olağanüstü rol ve yetkilerin de dayandığı temel sebeptir. Kararın sorumluluğu egemene aittir. Schmitt’e göre kararın nihai sorumluluğunu üzerine alan egemen, toplumsal birliği tehlikeye sokan olağanüstü hâlde karar verendir. Onun bu düşüncesi üç noktayı içinde barındırır: 1. Egemenin konumu. 2. Yasa açısından olağanüstü hâl. 3. Olağanüstülüğün (mucizeyle ilişkisi açısından) tanrısallığı.

2. Egemen, Olağanüstü Hâl ve Tanrısallık

Siyasal teolojide egemen, kutsal bir gücü ifade eder. Deist dünya görüşünün bir sonucu olarak, teolojideki kavramların modern devlet teorisine aktarılırken geçirdiği seküler dönüşümle mucize, olağanüstü hâlde dönüşmüştür. Tanrı’nın mucize ile doğa yasasına müdahalesi, egemenin olağanüstü hâlde yasayı askıya almasıyla benzerlik arz eder. Rasyonel ve gerçek durum açısından bakıldığında, olağanüstü hâlde gerçek hayatın, katılaşmış bir mekanizmanın kabuğunu kırması söz konusudur. Hukuki açıdan bakıldığında ise olağanüstü hâl, hukuki olan ile siyasi olan arasında, siyasi olay ile kamusal hukuk arasında bir dengesizlik noktası durumunun ortaya çıkışıdır.²⁴ Olağanüstü hâlde karar, hukuki normdan ayrılır ve otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar. Hukuki düzen norma değil, karara dayanır. Normal olan, tanımlanabilir/sınırlandırılabilir olanı ifade ederken, olağanüstü hâl, genel kodifikasyondan uzaktır.²⁵ Bu nedenle normatiflik açısından, istisna durumunda “egemen kararı” bir hiçten doğmaktadır. Olağanüstü hâli kaos ve anarşiye dönüşmekten ya da Hobbesçi ifadeyle, doğa durumuna dönüşten koruyacak olan egemendir. Karar yetkisini elinde bulunduran egemen, olağanüstü hâlde mevcut hukuku askıya alarak hukuka geri adım attırması olsa da siyasi birliği ve devleti muhafaza eder.

İstisnai durumda egemenin sahip olduğu karar yetkisine dayanarak almış olduğu olağanüstü tedbirler siyasi olayların bir sonucu olduğu için bunun hukuk perspektifinden

²³ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 74-75; Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, çev. Toros Güneş Esgün (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 52.

²⁴ Çınar, “Politik Teoloji”, 221, 222-223.

²⁵ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17, 19-21.

anlaşılması zordur. Olağanüstü hâlin yasal formu bizatihi kendisidir. Hukukun hayata girmesi de aslında bu durum sayesinde. Hukukun askıya alınması hayat içerisinde gerçekleştiği için olağanüstü hâl hukukla yeniden ilişkiye girmenin eşiğidir.²⁶ Şu hâlde Schmitt'te hayatın egemenlikle ilişkisi istisna ile kurulur. Mevcut hukuk istisna durumunda askıya alınır; onun istisnai durumla ilişkisi sadece istisna durumuna kimin karar vereceğini belirlemekle sınırlıdır. Böylece yasanın askıya alındığı istisna durumu aynı zamanda yasal bir forma sahip olmaktadır. Egemenin istisna durumundaki konumu ise yasanın askıya alınmasına karar verilmesiyle ortaya çıkan yasa dışılık iken, askıya alınan yasada istisnaya karar verecek olan kişinin egemen olduğunun belirlenmesi dolayısıyla da yasallık içindedir; fakat o, almış olduğu kararlar nedeniyle sorumlu değildir. Egemen, hukukun üstünde bir konuma sahiptir. Olağanüstü hâlin kural hâline gelmesi siyasal sistemin iflası anlamına gelir; dolayısıyla istisna, arzu edilen değil, siyasal düşünce açısından her zaman için bir olasılık olarak düşünülmesi gerektir.

Schmitt'in, egemen, karar ve istisna konusundaki düşünceleriyle birlikte düşünülmesi gereken diğer kavramlar ise dost ve düşmandır. Onun, bu iki kavrama ilişkin düşünceleri, Hristiyan teolojisindeki asli günah ve Tanrı-şeytan düalizmi ile ilişkilidir. Schmitt'e göre, siyasi olanın özü itibarıyla teolojik bir hedefi vardır; bu nedenle teolojik ve siyasi düşünce çizgisi arasında bir uygunluk vardır. Bundan dolayı siyasi düşünce için kader olan, teolojik bir düşünce çizgisi için de kaderdir. Teolojideki asli günah, siyasi düşüncede merkezi bir noktayı teşkil eder.²⁷ İnsan doğasının kötülüğe meyyal olduğunu ve bu kötülüğün ortadan kaldırılmasını da mümkün olmadığını düşünen Schmitt, Kant'ın ebedî barış düşüncesine sıcak bakmaz. Bununla birlikte onun dost-düşman ayrımı, bireysel bir nefreti ya da ahlaki, etik, normatif ve saf düşünsel karşıtlıkları değil, somut ve varoluşsal bir ayrımı ifade eder.²⁸ Devlet kavramından önce geldiğini söylediği *siyasal kavramın* kendine özgü nihai ayrımını da ancak dost-düşman ayrımıyla mümkün görür. Şu durumda Schmitt'in, insan doğasının tehlikeli oluşu, bunun toplumda çıkartabileceği kaos ve onun doğuracağı olağanüstü hâl, egemenin olağanüstü hâl durumundaki konumu ve ona ait olan karar yetkisi hakkındaki düşünceleri birbiriyle ilişkili olduğu gibi, teoloji ve siyaset arasında kurmuş olduğu bağla da ayrılmaz bir ilişki içinde olduğu görülür.

²⁶ Çınar, "Politik Teoloji", 221.

²⁷ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 94-98; Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, çev. J. Harvey Lomax (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 53-59.

²⁸ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 57, 60.

Schmitt'e göre, siyaset insanın kaderidir. İnsan mücadeleci olduğu gibi siyaset de bir mücadele alanıdır. Mücadele esası üzerine temellenen bu siyasi düşüncede en merkezi konum egemene aittir. Egemen, modern düşüncede Tanrı'nın biz ve onlar, kurtulanlar ve lanetlenenler arasında belirgin bir hat çizmesi gibi dostlar ve düşmanlar arasındaki ayrımı yapandır.²⁹ Bu ayrım, siyasal teoloji açısından önemli bir ilişkinin varlığını ifade etse de kitle-lider ilişkisi açısından değerlendirildiğinde, siyasi ve teolojik sorunları barındırmaktadır. Zulme uğramışlık duygusu bir kitlenin iç yaşamında önemli bir motivasyona sahiptir. Bu duygu kitlede, düşman ilan ettiği insanlara karşı kendine özgü bir öfke doğurur. Bu ruh hâli, kitleye sunduğu kurban (düşman) nedeniyle kitlenin liderine olan bağlılığının artmasına neden olur. Kitlenin lidere olan bağlılığı o raddeye ulaşır ki lider artık sıradan bir insan değildir. Bu ilişkilendirmede liderin siyasi bedeni ile teolojik bedeni eş zamanlı olarak yeniden inşa olur.³⁰

Schmitt, "egemenlik" ve "olağanüstü hâl" gibi modern devlet kavramlarının (içlerinin boşaltılıp sekülerleştirilmesiyle) teolojiden siyasi alana aktarıldığını belirtmektedir. Oysa Grek düşüncesinde de teoloji, bir tanrısal sistemden ziyade siyaset bilimiyle neredeyse aynı anlamı taşımaktaydı.³¹ Modern toplumlarda din ve siyaset alanının en açık özdeşliğini, kralın tanrı gibi saygı görmesi gerçeğinde görmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle krallık bir nevi ilahi kraliyet kurumu kisvesine bürünür. Eski Mısır'da dinî-politik birlikteliğin asırlarca süren en güzel örneğinin yanında Elizabeth İngilteresi'nde de kralın iki bedeninin olduğu kuramına rastlamak mümkündür. Modern dönemde hızla yükselen sekülerleşmeye rağmen siyasete hasredilen kutsal gücün hem hukuk kuramlarında hem de siyasi makamlara atfedilen yaygın kavramlarda yansımaları görülür.³²

Bu noktada, egemene atfedilen tanrısal erkin siyasal anlamda ne tür bir işleve sahip olduğu, akla gelebilecek sorulardandır. Soruya cevap olarak birden çok sebep gösterilebilir. Fakat bunlar içerisinde, siyasetin kendi doğası ve siyasi tarih göz önünde bulundurulduğunda ön plana çıkacak olanın "güç" kavramı olduğunu söylemek mümkündür. Kutsal olan, bir yandan korku verici iken diğer yandan cezbetme ve kendini feda etme duygularını barındırır. Yöneten-yönetilen ilişkisinde gücün ve korkunun dışa vurumu göze çarpar. Siyasi gücün sembollerinin taşıdığı korku yaratan heybeti sadece tanrıların dehşet veren gücünün

²⁹ Çınar, "Politik Teoloji", 225.

³⁰ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 14.

³¹ Çınar, "Politik Teoloji", 226.

³² Çınar, "Politik Teoloji", 226.

yansımasıdır; dolayısıyla din ve siyasete karşı insanların tutumu paralellik arz eder.³³ Nitekim Schmitt'in de işaret ettiği üzere; Hobbes, Leviathan figürü ile bu hususu çok güzel resmeder.

Tanrılar yaratır ve öldürürler. Kral, insanların öldürülmesinde son kararı verendir. İnsanların her iki güce de itaati hem bir korku hem de daha yüksek bir gücün korumasına duyulan ihtiyaçtır. Aynı zamanda bu iki güce itaatın altında insanın düzen içinde olma arzusu yatmaktadır. İnsan, kendinden üstün olanın tahakkümüne rıza göstererek kendisini sınırlasa da insana arzu ettiği güveni ancak o üstün otorite vadetmektedir.³⁴ Egemen, içimizden biri olmakla birlikte üstün olandır. Onun üstünlüğünün kaynağı dışsal olanla irtibatıdır. Hobbes, Leviathan'a benzettiği egemene karşı koşulsuz itaatın gereğinden söz eder. İnsanların kendi hayatlarından duydukları korkunun davetiyle ortaya çıkmış, ölümlü tanrı olan egemen, koşulsuz itaat talep eder. Schmitt, koşulsuz itaatın siyasi enstrümanlarla değil, kiliseye itaatte olduğu gibi içten gelmesi gerektiğini düşünür.³⁵ Bu da ancak yönetende bir kutsiyetin varlığı ile mümkündür. Egemenin haiz olduğu olağanüstülük ya da tanrısallık, papa örneğinde olduğu gibi, herhangi bir şahsa değil, makama aittir. Nasıl ki papanın yanılmazlığı şahsıyla değil, makamıyla alakalı bir durum ise aynı şey egemen için de geçerlidir. Bu nedenle yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki yatay değil dikey bir ilişkidir. İlişkinin yatay yönde değişimi deist tanrı tasavvurunun giderek yaygınlaşmasının bir sonucudur.³⁶ Şu hâlde zayıf bir tanrı tasavvuru, sıradanlaşmış, zayıf bir egemen anlayışını doğurur. Halk ve egemen arasındaki makasın kapanması devlet açısından felaketi getirir.

Siyasal teolojide egemene tanrısallık nitelik atfetmenin ortaya çıkaracağı temel problem, doğaüstünlüğün makamla ilişkili olmanın ötesine geçerek egemenin şahsıyla ilişkili hâle gelmesi ihtimalidir. Yöneten ve yönetilenler arasındaki temsil ilişkisi, Hobbes'te egemenin halkın kendisine dönüşerek egemende özdeşleşmesi ile gerçekleşir. Liderin konumuna atfedilen bir kutsiyet halesi, egemen figürünü yeniden biçimlendirir. Demokratik yönetimde lider seçimle temsil yetkisi kazanırken,³⁷ siyasal teolojide meşruiyet, seçime dayalı temsilin ötesine geçmekte, liderin aşkın, karizmatik yönüne güçlü vurgu yapılarak, teolojik ve siyasi sorunları

³³ Çınar, "Politik Teoloji", 227.

³⁴ Çınar, "Politik Teoloji", 227.

³⁵ Schmitt, "Hobbes ve Descartes'ta Bir Mekanizma Olarak Devlet", çev. Emre Zeybekoğlu, *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni-Gülören Tekinalp'e Armağan 1-2/23* (2011), 977; Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, çev. George Schwab-Erna Hilfstein (London: Greenwood Press, 1996), 55.

³⁶ Bk. Schmitt, "The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration", çev. G. L. Ulmen, *Roman Catholicism And Political Form* (London: Greenwood Press, 1996), 53-55.

³⁷ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 15, 16.

beraberinde getirecek bir egemen tasavvurunun oluşmasına meydan verecek fikrî zeminin ortaya çıkmasına sebebiyet verilmektedir. Halkta oluşacak böyle bir egemen tasavvuru, egemenin bedeninin kutsanması şeklinde bir teolojik soruna, siyasi alanda ise popülizme yol açacaktır.

Popülizmde, sekülerleştirilmiş bir kavram olan halk egemenliğinin yeniden teolojikleştirilmesi söz konusudur. Popülist teolojilerde “halk egemenliği nosyonu” merkezi öneme sahiptir. Tanrı ve halkı aynı anda temsil etmek şeklinde ikili bir temsil mekanizmasının sonucu olarak liderler halk iradesinin tecessüm etmiş hâli olarak hareket ederler. Hugo Chavez önderliğinde kurulan yapının “kurtarıcı Simon Bolivar ve İsa’nın bir sentezi” olarak kabul edilmesi, Berlusconi’nin kendisinin siyasete atılmasını “Tanrı tarafından görevlendirilmekle” açıklaması, Trump’ın seçim sürecinde “Mesihsel kader” temasını kullanması buna örnek olarak verilebilir. Bu ve benzeri örneklerde popülist strateji tarafından beslenen kişi kültüründe siyasal teolojinin yansımaları görmek mümkündür. Nitekim Maduro, halkın sonsuza kadar ona sahip olması için Chavez’in cesedinin mumyalanmasını teklif etmiştir.³⁸ Günümüz siyaset dünyasında görülen bu örneklerin de gösterdiği üzere, siyasal teolojide egemene makâmı dolayısıyla yüklenen doğaüstülük, daha sonra makâmdan bağımsız olarak egemenin şahsıyla ilişkilendirilebilmekte, neticede kişi kültürüne kadar varabilme ihtimali taşımaktadır.

Siyasal teoloji hakkında verilen bilgiler ve Schmitt’in düşünceleri doğrultusunda yapılan bu değerlendirmelerden sonra, çalışmanın kapsamı açısından ele alınması gereken ikinci soru/sorun, Fârâbî’nin siyasete dair düşüncelerinin siyasal teoloji kapsamına girip girmediğidir.

3. Fârâbî’nin Siyaset Felsefesini Siyasal Teoloji Bağlamında Okumanın İmkânı

Siyasal teoloji, yukarıda da belirtildiği üzere, modern dönemde ortaya çıkmış bir çalışma alanıdır. O nedenle, Fârâbî’nin siyaset felsefesine dair düşüncelerini siyasal teoloji olarak adlandırmanın bir anakronizm ortaya çıkaracağı aşikardır. Öte yandan, düşünürlerin fikirlerini analiz edebilmek, onları günümüze aktarabilmek de bazen güncel terminoloji ile mümkün olabilmektedir. Düşünce tarihinde ortaya çıkan önemli fikirler, ancak o fikirler yaşanan çağ için anlamlı kılındığı zaman yol gösterici olabilmektedir; bu da onların güncellenmesiyle mümkündür. Bu güncelleme ve anlamlandırma sürecinde karşılaşılabilecek güçlüklerin başında anakronizm gelir. Diğer taraftan, sistemleşerek müstakil hâle gelen bilimlerin ilk nüvelerine bazen önceki düşünürlerin fikirlerinde rastlamak da mümkündür. Dolayısıyla geçmiş ve bugün

³⁸ Türk, “Kitle ve Lider İlişkisi”, 17.

arasındaki fikrî ilişkileri sadece kavramlar üzerinden değil, düşüncelerin ifade ettikleri öz üzerinden değerlendirmek daha doğrudur. Siyasal teoloji konusunun ele alındığı bu başlığın bundan sonraki kısmında Fârâbî'nin görüşlerinin siyasal teoloji açısından nerede durduğu sorusu, diğer bir ifadeyle, siyasal teolojiye ilişkin yukarıda verilen bilgilerden hareketle, Fârâbî'nin düşüncelerini siyasal teoloji kapsamında değerlendirebilmenin imkânı analiz edilecektir. Bu amaçla konu hakkında farklı tezler ileri süren Campanini ve Butterworth'un görüşlerine yer verilecektir.

Campanini'ye göre, Fârâbî'nin siyaset felsefesi siyasal teolojiyle mükemmel bir şekilde uygunluk arz eder.³⁹ O, Fârâbî hakkındaki bu iddiasını temellendirmek için öncelikle siyasal teolojinin İslam ile olan ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Ona göre, siyasal teoloji ile siyasi iktidarın ve temsilcilerinin kutsallığının bir teyidi olarak ve belirli bir siyasi düzende Cennet Krallığı'nın gerçekleşmesi öngörülyorsa o zaman Hristiyanlık ile siyasal teoloji arasında açık bir uyumsuzluktan söz edilebilir. Zira Tanrı'nın gizemi Mesih'te, Tanrı'nın enkarne Oğlu'nda ve sadece onun aracılığıyla ortaya çıkar. İlahi olanın vahiyden türetilmemiş kişi veya kurumlar aracılığıyla herhangi bir temsili putperestliktir. Eğer Hristiyanlık belirli bir siyasi düzenin meşrulaştırılması olarak siyasal teolojiye indirgenemezse, İslam için böyle bir şeyden söz etmek hiç mümkün değildir.⁴⁰ Çünkü en azından Sünni İslam'da, ilahi olanın insanlarda veya siyasi kurumlarda temsil edilmesine veya enkarnasyonuna izin verilmez. Keza, birkaç Abbasi halifesi ve Osmanlı sultanının kendilerini "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" olarak tanımlamasının dışında; halifelik Allah'a değil, Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir. Kur'an ya da sünnetten de doğrudan bir İslam devleti değil, herhangi bir siyasi yapı biçimi çıkarmak mümkün olmadığı gibi, İslam tarihinde Peygamber Dönemi Medine'si dışında da bir İslam devleti tecrübesinden söz edilemez.⁴¹

Campanini'nin bu iddiası sorunlu gözükmetedir. Çünkü İslam düşünce tarihinde devlet yönetimine dair farklı teoriler geliştirilmiş ve hemen hepsinde referans noktası Kur'an ve sünnet olmuştur. İslam düşünürleri tarihsel süreçte yönetimle ilgili bazı problemlere dikkat çekseler de bu eleştirilerde Campanini'nin iddiasını destekleyecek düşünceler yer almaz. Eğer Campanini bu iddiasıyla Kur'an ve sünnetten mukayyet, değişmez bir devlet teorisinin çıkarılamayacağını kastediyorsa bu doğrudur. Diğer şekilde, bu iddiayı kabul etmek mümkün

³⁹ Campanini, "Political Theology in Islam", 35.

⁴⁰ Campanini, "Political Theology in Islam", 36.

⁴¹ Campanini, "Political Theology in Islam", 36.

değildir. Zira en azından Ehl-i Sünnet açısından, Hz. Peygamber'den sonraki Hulefâ-yi Râşidîn'in yönetiminin İslami bir yönetim olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Bu dönemle ilgili tartışmalar da yaşanan hadiselerle ilgilidir. Modern dönem İslam düşüncesindeki teorilerde de öncekilerden farklı yönetim modellerinden söz edilse de kaynak yine aynıdır.

Campanini'ye göre, eğer siyasal teoloji, amaçlarını gerçekleştirmek için Tanrı'ya dayanan bir tür siyaset ise ve en yüksek yasama organı olarak tanrı kavramı, bir tür siyasal teoloji biçimi ise İslam'ın kendi siyasal teolojisi vardır. Çünkü bir yandan neredeyse bütün yöneticiler güçlerinin dinen meşruluğunu istemişlerken, diğer yandan Tanrı, yasamanın ve iktidarın ana kaynağı olarak kabul edilir.⁴² Ancak aynı şey Batı ve Hristiyanlık için söylenemez. St. Augustine, *Tanrı Devleti*'nde (*City of God*), dünyevi otorite ile Tanrı devletini birbirinden ayıran düalist bir görüş benimser.⁴³ Dünyevi otoriteyi günah ve düşüşün sonucu olarak gören bu düşünce açısından tüm dünyevi iktidar gayri meşru olduğu için siyasetin tamamen terk edilmesi gerekir. Schmitt, bu düşüncenin anarşik teorisyen Bakunin'in çalışmalarının tamamında bulunandan çok daha fazla ateizm ve nihilizm barındırmakta olduğunu hatta Nietzsche'nin terimleriyle "Tanrı öldü." anlamına gelebileceğini savunur. Zira Schmitt'e göre, "Tanrı'dan başka bir otorite yoktur." deyip, gücün kötüye gittiğini düşünmek, Tanrı'nın varlığını dolaylı olarak reddetmektir. İslam'da güç ve din arasında bir düalizm yoktur. Şu hâlde Batı ve Hristiyan düşüncesinde siyasal teoloji olumsuzken, İslam düşüncesinde olumludur. Hristiyanlık açısından, iktidar (power) kötü olduğundan, Tanrı'nın varlığını inkâr etmeliyiz; İslam düşüncesi açısından ise iktidar, Allah'ın bir ihsanıdır, şu hâlde Allah'ın varlığını kabul etmeliyiz şeklindedir. Campanini, ümmetin manevi ve siyasi bedenini kurmak için Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye yapmış olduğu hicretin de bu durumu desteklediğini ifade eder.⁴⁴

Campanini, siyasal teolojinin İslam düşüncesinde var olduğunu ortaya koyabilmek için İbn Haldun, Maverdî ve Seyyid Kutub'un düşüncelerinin siyasal teoloji olarak değerlendirmeye uygunluğundan bahseder. Örneğin İbn Haldun siyasetin Allah tarafından kamu yararı için kurulduğunu söylerken; Maverdî imametini, dini korumak ve dünya işlerini idare etmek için nübüvvetin yerine geçmesi amacıyla farz olduğu görüşündedir.⁴⁵ Seyyid Kutub gibi modern

⁴² Campanini, "Political Theology in Islam", 36.

⁴³ Bk. Aurelius Augustinus, "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/312-316, 324, 326, 328-329.

⁴⁴ Campanini, "Political Theology in Islam", 37.

⁴⁵ Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2004), 1/265, 270;

radikal düşünürler de cahil veya putperest olduğuna inandıkları dinî anlayışı gerçek dine dönüştürmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Campanini'ye göre, "Bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet, gazabına uğrayanların ve sapmışların yoluna değil!" (Fatiha, 1/6) ayetinde de geçtiği üzere, İslami mesaj, aslında bilhassa siyasette aktiftir.⁴⁶ Ancak Campanini'nin bu ifadeleri yukarıdakilerle uygunluk arz etmemektedir. Zira bir yandan Kur'an ve sünnetten herhangi bir siyasi yapı biçiminin çıkarılamayacağını söylerken diğer yandan tamamen itikadi ve ahlaki bir duruma işaret eden bir ayeti zorlama bir yorumla siyasi okumaya tabi tutmaktadır.

Campanini, İslam'da siyasetin, Batı Hristiyan düşüncesindeki gibi profan bir nitelik arz etmediğini, Fârâbî'nin de dini siyaset perspektifinden başlayarak kutsala ait bir şey olarak gördüğünden söz eder. Bununla birlikte, şayet siyasal teoloji Tanrı'nın iradesini siyasi bir düzen olarak öne sürmenin bir yolu olarak kabul edilirse, tüm İslam siyasi düşüncesini bu kapsamda değerlendirmek ve bunun başlangıcını da Maverdî ya da İbn Teymiyye'ye kadar götürmek mümkündür.⁴⁷

Görünen o ki Campanini doğru noktadan başlamakla birlikte yanlış çıkarımda bulunmaktadır. Makalesinin başında siyasal teolojinin Schmitt ile ilişkisinden söz etmekte, dolayısıyla Fârâbî'nin düşüncelerinin tahlilini modern dönem siyasal teoloji kavramlaştırması bağlamında yapmaktadır. Bunu da kendi siyasal teoloji tanımına dayandırmaktadır. Bu sebeple siyasal teolojinin genel bir perspektiften bakıldığında neyi hedeflediği, Schmitt'in düşüncesindeki teolojik eksikliği ve bu düşüncenin ilerleyen süreçte dinî açıdan ne tür sorunlara yol açacağını gözden kaçırmaktadır.

Campanini'nin İslam düşüncesi ile siyasal teoloji arasında yakınlık kurduğu bir diğer nokta da Schmitt'in teolojik ve hukuki kavramlar arasında kurduğu yapısal analogik ilişkidir. Ona göre, içtihat İslam'da önemli bir yere sahiptir ve din, teolojiden ziyade içtihatla şekillenir. Bununla birlikte İslami siyasi dil de her zaman dinden alınan metafor ve imgelere başvurur. Ancak bu, İslam'da siyasal teolojinin, aşkınlığın unsuru olan bir politika yorumlaması, siyasetin yorum bilimi (hermeneutik) olduğu anlamına gelmez. Bilakis politikanın aşkınlığın bir boyutu olduğunu söylemek daha doğrudur.⁴⁸ Ancak sorun şu ki, Schmitt'in siyasal teolojisi,

Maverdî, *El-Ahkâmü's Sultaniye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018), 29.

⁴⁶ Campanini, "Political Theology in Islam", 37.

⁴⁷ Campanini, "Political Theology in Islam", 38.

⁴⁸ Campanini, "Political Theology in Islam", 38.

Campanini'nin ifade ettiği gibi, "Tanrı'nın iradesinin siyasi bir düzen olarak öne sürme" amacı gütmaz. Zira Schmitt'in siyasi teolojisinde teolojinin yeri, de Maistre'nin düşüncelerindekinden oldukça farklıdır. Örneğin, de Maistre tüm otoritenin Tanrı'dan geldiğini savunurken, Schmitt'te bu yönde ilerleyen tek bir unsura bile rastlanmaz. Keza, de Maistre için papa kararı yanılmaz bir hakikat teşkil ederken; Schmitt için bu karar sadece hukuku hayata geçirme kararı olarak kalır ve önemsizdir. Schmitt, de Maistre'nin uğruna mücadele ettiği ahlaki ve dinî amaçları savunmaz.⁴⁹ Dolayısıyla Schmitt, Campanini'nin ifade ettiği şekilde bir siyasi teoloji anlayışından uzaktır. Schmitt'in siyasi teolojisindeki temel kaygı, zannedildiği gibi teoloji değil, siyasaldır.

Campanini, siyasi teolojinin İslam düşüncesi açısından değerlendirmesini yaptıktan sonra, bu öncüllerden hareketle, konuyu Fârâbî açısından iki noktadan tahlil eder. Bunlar: a) siyasi bir düzenin teolojik meşruiyetini sağlamak, b) Tanrı'nın yasa aracılığıyla nasıl bir siyasi düzeni onayladığını ve emrettiğini belirlemek. Fârâbî'nin düşüncelerine siyasi teoloji perspektifinden bakmak onu anlamada önemli katkı sağlayacaktır. Çünkü Campanini'ye göre, Fârâbî, İslam'da siyasi teolojinin öncüsüdür. Fârâbî bu konu hakkında net bir teori ortaya koymamıştır. Bununla birlikte, siyaset ve din hakkında spekülasyonlar yapmış ve bunların karşılıklı ilişkilerinin yanı sıra özel kapsamlarını da ortaya koymaya çalışmıştır. Fârâbî'nin fikirlerinde siyasi teoloji ile ilgili üç grup problemin ortaya çıktığı görülür: (a) Politikanın bir din bilimi ve bir anlamda dinin bir uzantısı (teosentrizm) olup olmadığı veya dinin siyasetten çekilip çekilmediği. (b) Siyaset biliminin dini anlamak ve uygulamak için yararlı olup olmadığı veya dinin, siyasetin uygulanması için faydalı bir sanat olup olmadığı. (c) Devletin din tarafından yönetilmesi gerekip gerekmediği ya da dinin, uygulanması ve savunulması için devlete ihtiyacı olup olmadığı.⁵⁰ Campanini, siyasi teoloji konusunda Fârâbî hakkındaki iddiasını, bu meselelerin onun eserlerinde nasıl ele alındığını tahlil etmek suretiyle temellendirmeye çalışır.

Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*'da siyaset bilimi için yapmış olduğu tanımda mutluluk-siyaset ve din arasında yakın bir ilişki kurar. Bu ilişki zinciri: erdemler → iradeli üstün fiiller → yaşam biçimleri → ← siyasi birliklerin ve toplulukların hedefleri şeklinde düzenlenmiştir. *Tahsilü's-Sa'ade*'de ise siyaset bilimi, "siyasal canlı" olan insanları mutluluğa ulaşmak amacıyla iş birliği

⁴⁹ Lievens, "Theology Without God", 413, 415; Jonathan Cole, "Carl Schmitt and the True German Origins of Political Theology", *The New Polis* (2018).

⁵⁰ Campanini, "Political Theology in Islam", 39.

yapmaya yönlendiren entelektüel ilkeler üzerine yapılan araştırma olarak tanımlanır. Fârâbî'nin bu tanımından hareketle Fevzi Neccar, şayet siyaset bilimi gerçek mutluluğun ne olduğunu tayin ediyorsa ve gerçek mutluluk da Allah ve melekler katına ait ise bu durumda siyaset biliminin ilahi argümanlarla ilgili olacağını söyler. Sonuç olarak, siyaset ve din arasında bir ayırım yapmak mümkün değildir. Bu, Fârâbî'nin fıkıh ve kelim gibi dinî ilimleri neden siyaset biliminin sonuçları olarak tartıştığını da kısmen açıklamaktadır. Ancak Fârâbî'nin siyaseti İslami terimlerle ve İslam'ı da siyasi terimlerle tartıştığı aşikârdır. Şu hâlde Campanini'ye göre cevap bekleyen soru, “Yunan felsefesi, Fârâbî tarafından İslami terimlerle mi ifade edilmektedir, yoksa İslam, Yunan siyaset felsefesi terimleriyle mi anlaşılmalı?” sorusudur.⁵¹

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde din, o kadar siyasetin bir unsurudur ki siyaset meşruiyetini dinden alır. Bu da Campanini'nin işaret ettiği, biri siyasetin teolojik sonuçları, diğeri teolojinin siyasi sonuçları olmak üzere siyasal teolojinin konusundan hareketle yapılabilecek muhtemel iki tanımla da uygunluk gösterir.⁵² Fârâbî'nin eserlerinden hareketle söylemek gerekirse, eğer felsefe tanrı ile ilgileniyorsa ve İslam'da yöneticinin uygulama ve yorumuna dayalı bir hukuk kurulmuşsa, siyaset bilimi felsefe ve din arasındaki bağlantıyı tutarlı ve kapsamlı bir bakış açısıyla mümkün kılar. *Medînetü'l-fâzıla*'da, siyaset din ile bağlantılı olarak uygulandığı sürece din siyasete dayandırılır. Bu, siyaset biliminin tanrı ile insan topluluğu arasındaki bağlantı olduğu ve olumsuzluk ve maddiliğin ötesine geçmenin yolu olduğunu gösterir. Felsefe; tanrı, evren ve insan ile ilgili doğru kavramları formüle ederken, din onları, toplumu ve devleti yönetmenin sosyal ve siyasi hedefini uygulamak için yararlı ön varsayımlar olarak kullanır. Bu nedenle din, siyaset ve felsefe arasındaki itici güç; siyaset bilimi de temeli felsefe olan bir din bilimidir.⁵³ Campanini'nin, Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki dinin konumu hakkındaki bu tespiti sorunlu gözükmemektedir. Fârâbî'nin teorisinin İslami değerlerle uygunluk arz ettiği aşikârdır; bu nedenle onu seküler bir düşünür olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak bu durum onu siyaset ilahiyatçısı, siyaset felsefesini de siyasal teoloji kapsamında değerlendirmek için yeterli değildir. Zira Fârâbî, siyaseti dinden bağımsız bir ilim olarak ele almakta ve siyasi otoritenin kaynağını akıl ve erdemde aramaktadır.

Campanini, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin politika felsefesi bağlamında değerlendirilmesi gerektiği iddiasına da değinir. Bu görüşü savunanlardan Muhsin Mehdi, tıpkı

⁵¹ Campanini, “Political Theology in Islam”, 39-40.

⁵² Bk. Campanini, “Political Theology in Islam”, 35, 42.

⁵³ Campanini, “Political Theology in Islam”, 44-45.

klasik siyaset felsefesinin büyük ölçüde şehir devleti ölçeğinde kurulmuş siyaset felsefesi, modern siyaset felsefesinin büyük ölçüde devlet felsefesi olduğu gibi, Orta Çağ siyaset felsefesinin de genel olarak bir din felsefesi olduğunu iddia eder.⁵⁴ Campanini, Mehdi'nin *Kitâbu'l-Mille* üzerine yazmış olduğu açıklamadaki bu düşüncesinin yanlış olduğunu, İbn Haldun, Salisburyli John, Padova'lı Marsilio ve başka bazı önemli isimlerin bu genellemeyi geçersiz kıldığını belirtir. Ayrıca İslam felsefesinin özünde politika felsefesi olduğunu söylemek de tartışmalıdır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*'de, Mehdi'nin iddiasının aksine, siyasal teolojinin temelini atmaktadır.⁵⁵ Şehrin yöneticisi, yani filozof, tanrı gibi davranmalıdır; erdemli şehir, bu ortak dinin planıdır. İçinde ideal şehrin sakinlerinin paylaşması gereken tüm erdemli fikirleri bulmak mümkündür. *Medînetü'l-fâzıla*'da hem peygamber hem de kral olan filozof, devleti ve şehri amaçlarına ve iyiliğe götüren siyaset bilimi ile tesis eder. Şehrin sonu ve iyiliği, doğru yönetişimin bir sonucu olan mutluluktur. Bu hedefe ulaşmak için şehrin tüm sakinleri tıpkı erdemli şehrin sakinleri gibi aynı fikir ve görüşleri paylaşmalıdır. Paylaşılan bu evrensel ortak doktrine Fârâbî, *ortak din (milletün müştereke)* adını verir.⁵⁶ Din, siyaset bilimi aracılığıyla felsefenin bir parçası olup felsefe onu şehirlerin ve ulusların yönetiminde kullanmaktadır. *Kitâbu'l-Mille*'nin son satırlarında Tanrı'nın yasayı peygamber-kral olarak tanımlanan ilk yöneticiye açıkladığından söz edilmekte, yasayı insanlığa açıklayan Tanrı, tüm evrenin gerçek yöneticisi olduğu gibi şehrin de gerçek yöneticisi olmaktadır. Böylece siyasal teoloji tam anlamıyla uygulanmaktadır.⁵⁷

Campanini, Leo Strauss'un siyasal teoloji hakkındaki olumsuz bir düşünceye sahip olduğunu belirtir. Bunun nedeni, Strauss'un siyasal teolojiyi politika felsefesinin reddi olarak görmesidir. Zira siyasal teoloji, vahiy dininde yer alan siyasi öğretilerden çıkarılırken, politika felsefesi, politik şeylerin doğası hakkındaki görüşlerin yerine bu doğanın bilgisini koyma girişimidir. Fârâbî için siyasal teoloji ve politika felsefesi açısından ayırım yapmanın güçlüğü ifade eden Campanini'ye göre, Fârâbî, siyasi programının temeli din olması nedeniyle bir siyasal teologdur; öte yandan, siyasal şeylerin doğasını anlamının bir yolu olarak siyaset bilimini geliştirmiştir. Fârâbî'deki siyasal teoloji anlayışı, Strauss ve Muhsin Mehdi'nin, dinin

⁵⁴ Campanini, "Political Theology in Islam", 45.

⁵⁵ Campanini, "Political Theology in Islam", 45-47.

⁵⁶ Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), 66.

⁵⁷ Campanini, "Political Theology in Islam", 48.

hakikatin yalnızca soluk bir görüntüsü olduğu ve felsefenin hakikatle tek başına doğru bir şekilde ilgilenebileceği yönündeki argümanlarının bir reddini temsil etmektedir.⁵⁸

Campanini'nin, Fârâbî'nin siyaset felsefesini Muhsin Mehdi ve Leo Strauss gibi düşünürlerden farklı değerlendirmesinin temel nedeninin siyasal teoloji tanımı olduğu görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Campanini de siyasal teolojinin tam bir tanımının olmadığından, bu nedenle farklı şekillerde anlaşıldığından söz etmektedir. Fârâbî'nin düşüncelerinin siyasal teolojiyle tamamıyla örtüştüğünü söylemek, ancak kendisinin yapmış olduğu siyasal teoloji tanımı kabul edildiğinde mümkün olabilir. Oysa hem kendisinin gönderme yaptığı Nicoletti'nin ifadeleri hem de siyasal teoloji hakkında girişte verilen bilgiler dikkate alındığında Fârâbî'nin fikirlerini siyasal teoloji kapsamında değerlendirmek doğru olmaz. Kaldı ki Schmitt'in kilise hakkındaki düşünceleri Campanini'nin tanımından oldukça uzaktır. Örneğin Schmitt, kilisenin ahlâkî bir otorite veya dolaylı bir güç olarak devletin karşısında yer almasını kabul etmez. Ona göre, normlar oluşturabilecek yegâne varlık devletin kendisidir.⁵⁹ Schmitt'in bu görüşünü, “tanrı iradesinin siyasi bir düzen olarak öne sürmenin bir yolu” şeklinde Campanini'nin yaptığı bir siyasal teoloji tanımı kapsamında değerlendirmek mümkün değildir; aksine bu düşüncede din ya da kilise, siyasal iktidarı ayakta tutabilmenin ve siyasi birliği muhafaza edebilmenin bir aracı olarak siyasi alan için bir payanda işlevi görmektedir. Bu durumda Fârâbî'nin düşüncelerinin siyasal teoloji açısından değerlendirilmesinin bu noktadan hareketle yapılması daha doğru olacaktır. Gerek siyasal teoloji tanımlarında gerekse Schmitt'in düşüncelerinde mevcudun kutsanması söz konusudur. Oysa Fârâbî için aynı şeyi söylemek doğru olmaz; dolayısıyla Campanini'nin düşünceleri, Fârâbî okumalarında farklı bir bakış açısı kazandırması anlamında katkı sunmakla birlikte, yapmış olduğu siyasal teoloji tanımı, bu konudaki genel görüşle ve Schmitt'in düşünceleriyle uygunluk arz etmemesi nedeniyle isabetli görünmemektedir.

Fârâbî'nin fikirlerini siyasal teoloji olarak değerlendiren bu düşünceye Butterworth karşı çıkar. O, Fârâbî'nin siyaset felsefesini siyasal teoloji değil, *politika felsefesi* (*political philosophy*) bağlamında okumak gerektiğini iddia eder. Ona göre, bu görüşü ilk defa ortaya atan Leo Strauss, Mehdi ve onları takip edenler Fârâbî'yi doğru anlamışlardır. Strauss ve

⁵⁸ Campanini, “Political Theology in Islam”, 49.

⁵⁹ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17-18, 47-50, 53-54; Catherine Colliot Thélène, “Carl Schmitt ve Max Weber'e Karşı: Hukuki Rasyonalite ve İktisadi Rasyonalite”, çev. Hivren Demir Atay-Hakan Atay, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 214-215; Brian J Fox, *Carl Schmitt And Political Catholicism: Friend Or Foe?* (The City University of New York, Doktora Tezi, 2015), 144.

Mehdi'nin görüşü ana hatlarıyla üç noktada toplanır. Bunlar: (a) Orta Çağ Arap ve İslam felsefesinin, açık bir şekilde akıl ve vahiy arasındaki ilişkiye odaklanmasına rağmen siyasi olduğu; (b) bu gelenek içindeki düşünürlerin, özellikle de Fârâbî'nin, eserlerinde ezoterik yazım tarzını uygulamış olduğu ve (c) Fârâbî'nin, gelenek içinde *politika felsefesinin* kurucusu olarak öne çıktığıdır.⁶⁰

Butterworth'e göre, bu ilkelere karşı çıkmanın bir yolu, Fârâbî'nin başlı başına bir politika felsefesi değil, (Campanini ve onun gibi düşününlerin yaptığı gibi) siyasi sonuçları olan bir din teorisi ortaya koyduğunda ısrar etmektir. Bu durumda din; hakikat arayışı olarak değil, saf ve basit teorik bilim olarak anlaşılan felsefe ile pratik siyaset bilimi arasındaki bağlantı hâline gelir. Butterworth, Campanini'nin, bir yandan siyasal teolojinin geçen yüzyılın başında Schmitt tarafından bir araştırma alanı hâline getirildiğini söylerken diğer taraftan onun unsurlarının en açık şekilde *Medînetü'l-fâzıla*'da ortaya konduğunu iddia ettiğini ifade eder. Ona göre, Campanini din, siyaset ve felsefeyi birbirine karıştırdığı için Fârâbî hakkında, İslam geleneğine siyasal teolojiyi sokmaya en yakın kişi olduğu iddiasında bulunmuştur.⁶¹

Campanini'nin ileri sürdüğü bu görüş, dinin şeylerin nasıl olduğu hakkında yeterli bilgi sağladığını savunmaktadır. Din ne felsefeye ne de siyasete tabi olabilir. Din, felsefe değildir; insanın nasıl yaşaması gerektiğini açıklar. Ancak Butterworth, bu görüşü, Fârâbî'nin teolojiyi eleştirme şeklini ihmal etmesi, onun yerine teolojiden bağımsız bir din koyması sebebiyle hatalı bulur. Keza bu görüş, Fârâbî'nin teorisinin aksine teorik bilimin insanlar için olduğunu varsaymakta, siyaset bilimini nihai insan mutluluğuna ulaşmanın yolu olarak görmektedir. Din, içinde ideal şehrin sakinlerinin paylaşması gereken tüm erdemli fikirleri ihtiva eder. Oysa Fârâbî, bu iddialardan uzaktır. Onun, din ve bölümlerinin felsefeye tabi kılınması konusundaki öğretisi açık ve tutarlıdır. İçtihadı sınırlı bir rol vermeye istekli olsa da erdemli din tarafından yönetilen bir rejimde teolojiye tanınan haklar büyük ölçüde sınırlanmıştır. Onun yazılarının hiçbirisinde bir siyasal teoloji ortaya koymaya çalıştığı söylenemez. Fârâbî'nin gayesi daha

⁶⁰ Butterworth, "Alfarabi's Goal", 54, 68; Fârâbî'nin siyaset felsefesini politika felsefesi kapsamında değerlendiren Leo Strauss'a göre, her siyasi eylem, kendi içinde iyinin bilgisine, iyi yaşam ve iyi toplumun bilgisine yönelim taşır, zira tam politik iyi, iyi toplumdur. İnsanların iyi yaşam ve iyi toplumun bilgisini edinmeyi gaye edindikleri durumda ortaya politika felsefesi çıkar. Bu isimlendirmede felsefe, ele alış tarzını; politika, kapsam ve işlevi ifade eder. Politika felsefesi, siyasi yaşamla ilgili olması amaçlanan bir tarzda siyasi şeyleri konu edinir. Bu nedenle onun konusu, politik eylemin hedefiyle (iyinin bilgisi ile) özdeşdir. Politika felsefesi, insanlığın büyük gayelerini kendisine konu edinir. Bk. Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma, 2000), 32-33.

⁶¹ Butterworth, "Alfarabi's Goal", 54-55.

ziyade, Platon ve Aristoteles'in izinden giderek kendi zamanında çöküşe uğramış olan felsefeyi yeniden canlandırmaktır.⁶²

Felsefe ve dinin aynı gerçeğin iki farklı ifadesi olduğunu söylemek, her birinin gerçeğe eşit meşru yollardan ulaştığı anlamına gelmez; aksine gerçeğin iki yönlü olduğu anlamı taşır. Dahası, dinde kullanılan sembolik ifadenin rasyonel konuşma kurallarına göre yargılanması ve yorumlanması anlamı taşır. Fârâbî'nin yazılarında takip ettiği ve İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu akıl yürütme yalnız ve yalnız budur. Yoksa Campanini'nin yaptığı gibi,⁶³ Fârâbî'den İbn Rüşd'ün öncüsü olarak bahsetmek doğru değildir. Bu anlamda iki düşünür arasında kurulabilecek bir ilişki, ancak İbn Rüşd'ün, Fârâbî'nin dini felsefeye tabi kılmasının ardındaki mantığı anladığını ve onu açık bir şekilde ortaya koyduğunu söylemekle mümkün olabilir. Farklı zaman ve coğrafyanın iki düşünürü arasında kurulacak fikrî bir bağlılığın anlam ifade etmesinin tek yolu budur. Fârâbî'nin *ilk yönetici, melik, kanun koyucu, imam ve filozof* sözcüklerinin aynı anlama geldiklerini söylemesinin nedeni de budur. Fârâbî, onları birbirine bağlayanın, şeylerin nasıl olduğuna dair kesin, kanıtlayıcı bilgiye sahip olmaları olduğunu söylemektedir.⁶⁴

Fârâbî, toplumu mutluluğa ulaştıracak yasaları koyacak kişiler olarak *ilk yönetici, melik, kanun koyucu, imam ve filozofu* zikreder. Butterworth, *Tahsîlü's-Sa'âde*'de Fârâbî'nin kanun koyucu olarak bu kimseler için tercih ettiği kavramın “*vâzî 'u'ş-şerîa*” (şeriat koyucu) değil, “*vâzî 'u'n-nevâmîs*” (yasa koyucu) olduğuna dikkat çeker. Bu da onların koymuş oldukları kanunların vahiy veya ilahi kaynaklı değil, geleneksel ve beşerî kanunlar olduğunu gösterir.⁶⁵ Gerçek yöneticide olması gereken bilgi ve bilgelik vasıflarını haiz bir yöneticinin, yapılması gerekenleri önceden göreceğine olan güveni dolayısıyla Fârâbî, vatandaşların haklarının güvence altına alınması ya da hukukun üstünlüğü konuları üzerinde fazlaca durmaz. Fârâbî açısından sultanın bilgisi, ahlaki erdemin yanı sıra müzakereyi de gerektirdiğinden, onun adaletsiz olacağından endişe etmeye gerek yoktur.⁶⁶

Butterworth'un, Campanini'nin siyasal teoloji tanımına herhangi bir eleştiride bulunmadığı görülür. Bunun sebebi olarak, hem siyasal teolojinin tam bir tanımının olmaması

⁶² Butterworth, “Alfarabi's Goal”, 54, 67.

⁶³ Bk. Campanini, “Political Theology in Islam”, 45.

⁶⁴ Butterworth, “Alfarabi's Goal”, 67; bk. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîlü's-sa'âde*, thk. Cafer Âl Yasin (Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1983), 93-94.

⁶⁵ Butterworth, “Alfarabi's Goal”, 67-68; bk. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, 93-94.

⁶⁶ Butterworth, “Alfarabi's Goal”, 68.

hem de sadece Schmitt'in düşüncelerinden hareketle bir siyasal teoloji tanımı yapıldığında, Campanini'nin tanımını destekleyecek ifadeleri Schmitt'in yazılarında bulmanın mümkün olmasından dolayı olduğu düşünülebilir. Schmitt'in, "Tanrı'nın ancak güçlü bir şekilde oluşturulmuş bir organizma olan kilise aracılığıyla faaliyette bulunacağı",⁶⁷ "siyasetin bir fikre dayanması gerektiği", "kurumların paylaşılan fikirlere şekil vermek için oluşturulduğu"⁶⁸ gibi ifadeleri buna örnek olarak verilebilir. Ancak Schmitt'in fikirlerine genel bir perspektiften bakıldığında Campanini'nin siyasal teoloji tanımına uygun bir sonuca ulaşmak zordur. Öte yandan daha sonraki siyasal teoloji hakkında ortaya atılan düşünceler çerçevesinde düşünüldüğünde de Campanini'nin siyasal teoloji tanımının bu konudaki diğer pek çok düşünürün görüşlerinden farklı olduğu görülür. O nedenle, onun Fârâbî'nin felsefesini siyasal teoloji kapsamında değerlendirmesi, yapmış olduğu tanımdan mütevellit soru/sorunlar taşımaktadır.

Görünen o ki, Campanini'nin iddiasındaki sorun yalnızca siyasal teolojinin tanımı ile ilgili değildir. Siyasal teoloji onun tanımına göre anlaşılabilirse bile, Fârâbî'nin öğretisinin bu kapsama girip girmediği tartışmalıdır. Yani Fârâbî'nin siyaset felsefesi Campanini'nin iddia ettiği gibi bir siyasal teoloji midir; yoksa Strauss ve Mehdi'nin savunduğu gibi, politika felsefesi çerçevesinde mi değerlendirilecektir? Nitekim Campanini de Fârâbî'nin düşüncelerinin bu iki alandan hangisine dâhil edileceğine karar vermenin zorluğundan söz etmektedir.

Fârâbî'nin toplum ve yönetici tasavvuru, yöneticiye yüklediği rehberlik ve liderlik görevleri dikkate alındığında, onun, üstün bilgi ve felsefi düşünceye sahip bir yöneticinin felsefi düşünceden uzak toplumu siyaset vasıtasıyla birey ve toplum için en uzak hedef olan mutluluğa ulaştırma çabasında olduğu görülür. Fârâbî'nin bu öğretisi, Strauss ve Mehdi'ye göre, Platon ve Aristoteles'in siyasi düşüncelerinin de dâhil olduğu politika felsefesiyle uygunluk arz eder.⁶⁹

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde Platon ve Aristoteles'in etkisini açıkça görmek mümkün olsa da bu, Fârâbî'nin felsefesini, Strauss'un politika felsefesi olarak tanımladığı çerçevede değerlendirmeye imkân tanır mı? Fârâbî'nin düşüncesinin hangi bağlamda yorumlanacağına

⁶⁷ Schmitt, *Dictatorship*, çev. Michael Hoelzl-Graham Ward (Malden: Polity Press, 2014), 112-113.

⁶⁸ Schmitt, *Roma Katolikliği ve Politik Form*, çev. Gültekin Yıldız (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 28-30; Schmitt, *The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*, çev. E. M. Codd (London: Sheed&Ward, 1931), 70; David Bates, "Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution", *Modern Intellectual History* 3/03 (2006), 430.

⁶⁹ Bk. Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, 32-33.

ilişkin Straussçu yorum ve Campanini'nin iddiasındaki farklılığın kökeninde Fârâbî'nin din anlayışının olduğu görülmektedir. Din (mille), Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki tartışmalı konuların başında geldiği gibi, onun siyaset felsefesindeki diğer konulara dair yapılan yorumları da şekillendiren merkezî bir öneme sahiptir. Şu hâlde, Campanini'nin düşünceleri, - her ne kadar Fârâbî'nin siyasi düşüncesini siyasal teoloji ile ilişkilendirmesi sebebiyle hatalı olarak değerlendirilse de- Fârâbî'yi okumada farklı bir bakış açısı getirmesi nedeniyle dikkate değerdir. Diğer yandan Fârâbî'nin düşünceleriyle ilgili Campanini'ye yöneltilen eleştirilerden çok daha ağırının Straussçu okuma tarzına karşı yapıldığı görülmektedir. Bu yorum şekline eleştiri yöneltenlerden Dimitri Gutas, yapmış olduğu değerlendirmede önemli noktalara işaret etmektedir.

Gutas, Strauss'un Arapça felsefe metinleri okuyacak kadar iyi Arapça bilmediğini, dolayısıyla Arap felsefesini de bilmediğini iddia etmektedir. Strauss, Fârâbî'yi değerlendirirken referans olarak kullandığı Maimonides'in girişinin tarihi bağlamını ve felsefî arka planı gözden kaçırmaması, Sokrates ve onun Atinalılar tarafından öldürülmesi üzerine yazdığı eserden etkilenmesi nedeniyle söz konusu girişi, filozofların Sokrates ile aynı akıbeti paylaşmamak endişesiyle, düşüncelerini açıkça söylemedikleri şeklinde yanlış yorumlamıştır. Dahası, Fârâbî'nin eserleriyle ilgili analizlerden hareketle ezoterik yazım yöntemini bütün Müslüman filozoflara teşmil etmiştir.⁷⁰ Gutas'ın da işaret ettiği üzere Strauss'un bu tespiti hatalıdır. Fârâbî, *Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn* isimli eserin girişinde Platon'un eserlerinde kullandığı ezoterik yazım yöntemini neden tercih ettiğinden söz eder. Anlaşılan o ki Strauss, bu açıklamalardan, Fârâbî'nin kendisinin de Platon'un yöntemini benimsediği sonucuna ulaşmaktadır; çünkü ona göre Fârâbî, Platon'u bu yazım tarzı nedeniyle takdir etmektedir. Ancak Fârâbî orada hem açık seçik hem de sembolik dilin kullanıldığı bu yazım tarzının ortaya çıkardığı karmaşa ve zorluktan da söz etmektedir.⁷¹ O sebeple Strauss'un bu çıkarımı isabetli görünmemektedir.

Gutas, Strauss'un Arap felsefesine dair yorumunun iki faraziyeye dayandığını ifade eder. İlki, Arapça yazan filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve bu nedenle düşüncelerini İslam diniyle uyumlu bir şekilde ifade etme mecburiyetinde oldukları, ikincisi de filozofların gerçek felsefî düşüncelerini gizli olarak ifade etmek zorunda kaldıkları varsayımdır. Strauss'un, bu varsayımlarda işaret ettiği sorunlara yönelik sunduğu çözüm önerisi, metnin

⁷⁰ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 174.

⁷¹ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 26-27.

yazıldığı özel ortamı göz önünde bulundurmak; bu da din ve felsefe arasındaki çatışmayı dikkatle tahlil etmek suretiyle elde edilebilir. Gutas'a göre, bütün bir Arap felsefesini din-felsefe çatışmasına endeksleyen böyle bir okuma, oryantalist bakış açısına götürür. Şayet Strauss'un iddiası kabul edilirse bu, dinî otoritenin sözde ortodoksisi için herhangi bir sorun teşkil etmeyen mantık, fizik gibi bilimlerin bütün konularıyla ilgili filozofların asıl düşüncelerini asla söylemedikleri anlamına gelir ki bu nasıl mümkün olabilir? Kaldı ki bu iddia tarihî gerçeklerle de asla örtüşmez. Zira bırakın öldürülmeyi, felsefi düşüncelerinden ötürü baskıya maruz kalmış hiçbir filozoftan söz etmek bile mümkün değildir.⁷²

Strauss, İslam siyaset felsefesinde *her zaman*, Müslüman toplumun tepkisi göz önünde bulundurarak, vahiy ve sünnete aykırı düşmemeye azami özen gösterildiğini iddia etmektedir. Vahiy ve sünnet, toplumun dinî hayatını şekillendiren emir ve yasaklar koyduğu gibi, din dışı davranışlara yönelik de düzenlemeler getirmiştir.⁷³ Gutas'a göre, tarihle ilgilenmeyen kimseler ancak böyle bir iddiayı kabul edebilir. Strauss'un, gayriakli bir tabiata sahip olması sebebiyle İslam'da felsefenin gelişemeyeceği savı, taraflı oryantalist bir yaklaşımın sonucu olup, Orta Çağ Yahudi âlimlerinin sözde hermeneutiklerinden seçilen yanlış yorumların eklenmesiyle ulaşılmıştır. İslam'ın rasyonel felsefi düşünceye düşman olduğu anlayışı, temelinde İslam ve Sami ırkı karşıtı bir önyargıya ve tarih boyunca İslam toplumlarında yaşanan sosyal gerçekliklerden habersiz olan oryantalistik bir tasavvura dayanır.⁷⁴

Strauss'un iddia ettiği gibi filozoflar gerçek amaçlarını metinde gizleyebiliyorlar ve bunu da yalnızca diğer filozoflar anlayabiliyorsa bu, İslam toplumlarında on asrı aşan zaman diliminde sadece birkaç düzine filozofun bunu başarabildiği, geri kalan binlerce din âliminin (el-Gazzâlî çapındaki bir İslam âlimi dâhil) satır aralarını okumaktan aciz, aptal kimseler olduğu anlamına gelir ki böyle bir iddia çok saçmadır.⁷⁵ Diğer taraftan Straussçu düşüncenin önde gelen isimlerinden Mehdi, Arap filozofların ezoterik yazım tarzını benimsemelerinin

⁷² Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 174-175; Oliver Leaman, İslam filozoflarının zaman zaman ezoterik yazım yöntemine başvurduklarını, ancak metinlerde gizli bir siyasi anlam aramanın her metin için gerekli olmadığını söyler. Ona göre, mantık gibi, teknik konularla ilgili içeriklerin arkasında siyasi bir anlam aramak zorlama bir yaklaşımdır. Bk. Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 221-222.

⁷³ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 175; Ayrıca İbn Sînâ'nın, ilm-i medenin peygamberlik ve din ile ilişkisi; vahiy meleğinin “nâmûs” olarak isimlendirilmesi hakkındaki ifadeleri ve Mehdi'nin yapmış olduğu açıklamalarla ilgili olarak bk. M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 73-74.

⁷⁴ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 176; Benzer görüşler için bk. Daniel Townsend, *Leo Strauss and Islam* (Deakin University, Doktora Tezi, 2014), 249.

⁷⁵ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 177.

nedeninin, onların siyaset hakkında yazmaları olduğunu iddia eder. Şu hâlde, yaptıklarının esasen siyaset felsefesi olması nedeniyle, İbn Rüşd'e kadarki bütün Arap felsefesi siyasidir. Oysa, Gutas'ın İslam dünyasındaki gerçek ilk siyaset filozofu olarak kabul ettiği İbn Haldun'a göre, filozoflar, "şehir yönetimi (es-siyasetü'l-medeniyye)" ile bir toplumun her bir ferдинin sahip olması gereken ruh ve karakter idaresini kastederler. Zira eğer insanlar gerçek manada bunu gerçekleştirebilseler, yöneticilere ihtiyaçları kalmaz. Filozofların, kullanmış oldukları "erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla)" de kanunlar yoluyla idare edilen bir toplumu değil, bu gereklerin yerine getirildiği bir sosyal teşekkül ifade eder.⁷⁶

Gerek Gutas gerekse diğer bazı düşünürler, Straussçu Fârâbî yorumuna karşı dikkatli olunması gerektiği konusunda okuyucuyu uyarırlar. Çünkü onlara göre, Strauss'un İslam tarihi konusundaki yetersiz bilgisi, onun Orta Çağ İslam felsefesini yorumlamak için kullanılabilir hermeneutik araçlar sunacak bir konumda olmadığını gösterir. Onun, Orta Çağ İslam düşüncesi hakkında yanıltıcı genellemeler yaptığı görülmektedir. Strauss için İslam, felsefi olmayan veya felsefe karşıtı bir hukuk dini, silahlı bir peygamber tarafından, zorla ve fetihle yayılan bir dindir.⁷⁷ Strauss, Fârâbî'den farklı olarak, felsefe ve din arasında gerçek bir benzerlik olduğunu düşünmez; o, din ve felsefe arasındaki uyumsuzluğa vurgu yapmaktadır. Nietzscheci sempatilere sahip Strauss'un tarihsel karakterleri "icat etme" konusundaki bariz savunuculuğu, anti-metafizik, ateist, "Platonik siyaset felsefesi"nin tarihsel varlığını ileri sürmek için Fârâbî'yi ve diğer Orta Çağ filozoflarını kasten çarpıtmış olması muhtemeldir. Ayrıca Strauss'un "Platonik siyaset felsefesi" gerçekten Platoncu olmaktan uzak olduğu gibi Platon'un metafiziği ve teolojisine yaklaşımı da inandırıcı değildir. Çünkü Strauss'un yaklaşımı en iyi ihtimalle keyfidir; daha da kötüsü, onun metinlere yaklaşımı, Nietzscheci sempatileri tarafından yönlendirilmiş görünmektedir.⁷⁸

Peki, Gutas, Fârâbî'nin siyaset felsefesini hangi bağlamda değerlendirmektedir ya da ona göre, Fârâbî felsefesinde öncelikli olan nedir? Gutas, Strauss'un, Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerine yazdığı iddiasının aksine, Fârâbî'nin etiği öncelediğini düşünmektedir.⁷⁹ Ona göre, İslam felsefesi tarihçilerinin, Strauss ve İşrakî yorumun temsilcisi Henry Corbin (1903-1978) yerine İbn Haldun'u takip etmeleri gerekir. Nasıl İşrakî tutum İbn Sînâ'nın araştırılmasına

⁷⁶ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 178-180; Karşılaştırma için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/404.

⁷⁷ Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 221, 222, 225; Townsend, *Leo Strauss and Islam*, 249, 250.

⁷⁸ Townsend, *Leo Strauss and Islam*, 249, 250, 252, 253-254.

⁷⁹ Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 229.

yönelik çalışmaları engellemişse, Straussçu yorum da Fârâbî çalışmaları üzerinde yanlış bir etki yapıp bilhassa Mehdi'nin yorumlarıyla hegemonya kurmaktadır.⁸⁰ Gutas'ın bu tespiti diğer iki teoriye göre daha makul gözükmektedir. Zira Fârâbî'nin erdemli şehirde amaç, mutluluğa erişmektir. Toplum erdemli şehir teorisinin en temel unsurudur. Yönetimin şekli, siyasi organizasyon, yasalar vb. siyasala ait tüm unsurlar toplumun mutluluğa erişmesi için gerekli olan araçlardır. Toplum ancak erdemli fikir ve davranışlarla mutluluk yoluna yönelmiş olur. Diğer bir ifadeyle, erdemli şehir ancak erdemli bir toplumla mümkündür.

Öyle görünüyor ki, Fârâbî'nin din konusu üzerinde yoğunlukla durması ve din, felsefe ve siyaset arasında kurmuş olduğu ilişkide dikkatli okumayı gerektiren hassas denge gözden kaçırıldığında ve siyasal teoloji de Campanini'nin tanımladığı şekliyle anlaşıldığında, onun düşüncelerini siyasal teolojiyle ilişkilendirmek mümkün olabilecektir. Bu noktada Campanini'ye yerinde eleştiri yöneltten Butterworth'un benimsediği Straussçu yorumun da eleştiriden nasibini aldığı görülmektedir. Straussçu düşünceye, ilmî yöntem ve yetkinliğin yanında objektiflikten de yoksun olduğu şeklinde, daha ağır eleştiriler yöneltilmiştir. Fârâbî'nin, din, felsefe ve siyaseti toplumu mutluluğa ulaştıracak görüş ve fiilleri kazandıracak unsurlar olarak görmesi göz önünde bulundurulduğunda, onun öğretilerine yönelik bu üç yorum tarzı içerisinde makul olanın, (İbn Haldun'un da benimsemiş olduğu) etik esaslı okuma olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Fârâbî'nin din konusu üzerinde yoğunlukla durması ve din (mille), felsefe ve siyaset arasında kurmuş olduğu ilişkide dikkatli okumayı gerektiren hassas denge gözden kaçırıldığında -siyasal teoloji de özellikle Campanini'nin tanımladığı şekliyle anlaşıldığında- onun düşüncelerini siyasal teolojiyle ilişkilendirmek mümkün olabilecektir. Ancak ne Schmitt'in siyasi düşüncesinde dinin konumu ne de siyasal teolojide liderin aşkın, karizmatik yönüne güçlü vurgu yapılarak teolojik ve siyasi sorunları beraberinde getirecek bir egemen tasavvuru, Campanini'nin tanımıyla uyuşmaktadır. Schmitt'in düşüncelerini, Campanini'nin, "Tanrı iradesinin siyasi bir düzen olarak öne sürmenin bir yolu" şeklindeki siyasal teoloji tanımı kapsamında değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bu noktada Butterworth'un eleştirileri yerindedir; ancak onun benimsediği Straussçu yorum da Fârâbî'ye yaklaşım konusunda isabetli görünmemektedir. Fârâbî'nin din, felsefe ve siyaseti, toplumu mutluluğa

⁸⁰ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 180-181.

ulaştırarak görüş ve fiilleri kazandıracak unsurlar olarak görmesi göz önünde bulundurulduğunda, bu konuda etik öncelikli bir okumanın daha doğru bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Zira Fârâbî için siyaset, toplumun gerçek mutluluğa ulaşması için vasıtaadır. Erdemli toplumun başında yönetici olarak peygamber ve filozofun bulunması gerekir. Bunun nedeni, onların sahip oldukları bilgi ve üstün muhakeme gücüdür. Bu sayede onlar, toplumu doğru yöne kanalize edecek, koymuş oldukları yasalarla insanların dünya ve ölüm sonrası nail olacakları gerçek mutluluğa ulaşmalarını sağlayacaktır.

Siyasal teoloji, dinin siyasetle ilişkisini inceleyen ve dinin siyasi otoriteyi nasıl etkilediğini veya etkilemesi gerektiğini ele alan bir disiplindir. Siyasal teoloji, belli bir dinin veya dinî akımın siyasi görüşlerini savunur veya eleştirir. O, felsefi teolojide olduğu gibi genel ve soyut konular yerine somut ve güncel konularla ilgilenir. Schmitt özelinde ele alındığında siyasal teoloji, teoloji ve siyasal alan arasında kurulan bir ilişkiyi ifade eder. Bu düşüncede dine siyasi yaklaşım söz konusudur. Burada esas olan din değil, siyasaldır. Schmitt modern dönem sekülerleştirilmiş önemli siyasi kavramların kökeninin dinî alanın kavramlarında olduğunu iddia eder. Bu, dikkate değer bir okuma şeklidir. Ancak Schmitt bununla teolojinin siyasal alanda hâkim olmasını kastetmediği gibi, siyasal teolojiden hareketle yeniden inşa çabası da götürmez. Onun çıkış noktası, teolojik bir konum değil, diğer yaklaşım türlerine karşı siyasal düşünme girişimidir. Onun varoluşçu düşüncesinde devletin somut varlığı, ona ilişkin niteliklerden önce gelir. Teoloji, Schmitt'in politik düşünceye en yakın analogiyi bulduğu yerdir. Onun için önemli olan siyasalın kendisidir. Devletin varlığı, ona dair diğer tüm hususların varlığından öncedir.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bir tür siyasal teoloji olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu iddia isabetli değildir. Zira o, siyasal teolojide olduğu gibi, sistemini dinin verili gerçekleri üzerine kurmaz. Onun düşünceleri İslam'ın öğretileriyle uygunluk arz eder; böyle olması da gayet normaldir. Çünkü Fârâbî, erdemli din ve felsefe arasında uyum olduğunu düşünmektedir. Fârâbî düşüncesinde Platon ve Aristoteles etkisi görülse de onun siyaset felsefesi bu iki filozofunkinden hem kapsam hem de nitelik olarak farklıdır. Fârâbî, Yeni Platoncu unsurlar da ihtiva eden siyaset felsefesinde özgün bir teori ortaya koyar. Faal aklın insan aklı üzerindeki etkisinden hareketle erdemli şehir tanrısal niteliğe sahip olsa da Fârâbî'nin hareket noktası dinin verileri değil, akıldır. Bunu da *mille* teorisinde din ve felsefe arasındaki ilişkiye işaret ederken açıkça ortaya koymaktadır.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde *siyaset* sözcüğü, bugün anlaşıldığı şekliyle politika bilimi değil, yönetim tarzı anlamında kullanılır. Onun siyaseti de içine alacak şekilde kullanmış olduğu ortak terim *ilm-i medenî*dir ki “şehre ait ilim” anlamına gelir. Fârâbî'nin siyaset teorisinde temel sorun, şehrin nasıl kurulacağı ve yönetileceğidir. Erdemli şehrin kurucusu filozof-peygamber; yöneticisi, filozof-kraldır. Siyasi otoritenin esas becerisi, külli kaidelerde hareketle tikel durumlar için uygulanacak pratikleri geliştirebilmededir. O, dini ilm-i medeni kapsamında değerlendirdiği için kelam ve fıkıh ilmini de siyaset ilminin yardımcı ilimleri kapsamında sayar. Bununla birlikte Fârâbî, siyaseti teolojiden bağımsız bir ilim olarak görmekte, siyasi otoritenin kaynağını akıl ve erdeme dayandırmaktadır. Onun erdemli toplum tasavvurunda önemli olan yönetim ve toplumun somut varlığından ziyade niteliğidir. İdealist ve varoluşçu düşünce arasındaki farklılık, esasen Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerindeki en temel ayrımdır.

KAYNAKÇA

- Augustinus, Aurelius. “Tanrı Devleti’nden Seçme Parçalar”. çev. Mete Tunçay. *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1/311-332. Ankara: Teori Yayınları, 1985.
- Bates, David. “Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt’s Concept of the Institution”. *Modern Intellectual History* 3/03 (2006), 415-442.
- Beşer, Ali Sertan. *Leo Strauss’un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Butterworth, Charles E. “Alfarabi’s Goal: Political Philosophy, Not Political Theology”. *Islam, the State, and Political Authority*. ed. Asma Afsaruddin. 53-74. New York: Palgrave Macmillan, 1. Basım, 2011.
- Campanini, Massimo. “Alfarabi and the Foundation of Political Theology in Islam”. *Islam, the State, and Political Authority*. ed. Asma Afsaruddin. 35-52. New York: Palgrave Macmillan, 1. Basım, 2011.
- Campanini, Massimo-Donato, Marco Di. “Introduction: What Is Islamic Political Theology?” *Islamic Political Theology*. ed. Fred Dallmayr. 1-10. Faith and politics: political theology in a new key. London: Lexington Books, 2021.
- Cole, Jonathan. “Carl Schmitt and the True German Origins of Political Theology”. *The New Polis*. 2018. Erişim 23 Ağustos 2023. <https://thenewpolis.com/2018/09/11/carl-schmitt-and-the-true-german-origins-of-political-theology-jonathan-cole/>
- Crockett, Clayton. “The Wake of Liberalism: What is Political Theology and Why Does it Matter?” Erişim 09 Ağustos 2023. <https://www.themontrealreview.com/2009/What-is-Political-Theology-and-Why-Does-it-Matter.php>
- Çınar, Aliye. “Politik Teoloji”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 211-230.
- Fârâbî. *Eflâtun Kanunlarının Özeti*. çev. Fahrettin Olguner. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Fârâbî. *Kitâbu Tahsîlu’s-sa’âde*. thk. Cafer Âl Yasin. Beyrut: Daru’l-Endelüs, 2. Basım, 1983.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Mille ve nusûsun uhrâ*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 2. Basım, 1991.
- Fox, Brian J. *Carl Schmitt And Political Catholicism: Friend Or Foe?* The City University of New York, Doktora Tezi, 2015.
- Gewirth, Alan. “Siyaset Felsefesi”. çev. Ahmet Kesgin. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 349-379.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Güngörmez, Bengül. “Modern Mesihler: Gezi Hadisesinin Politik Teolojisi”. *Liberal Düşünce* 72 (2013), 127-132.
- Güngörmez, Bengül. “Re-Thinking on Modern Political Theory: Political Theology and Political Messianism”. *Kaygı* 24 (2015), 41-50.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2004.
- Kardeş, Murat Ertan. “Politik Felsefe Nedir?” *Felsefe Arkivi* 51 (2019), 393-410.
- Kaya, M. Cüneyt. “Peygamberin Yasa Koyuculuğu’: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”. *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 57-91.
- Lievens, Matthias. “Theology Without God: Carl Schmitt’s Profane Concept Of The Political”. *Bijdragen* 72/4 (2011), 408-431.
- Maverdî. *El-Ahkâmü’s Sultaniye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018.

- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. çev. J. Harvey Lomax. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Meier, Heinrich. *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*. çev. Marcus Brainard-Robert Berman. Chicago and London: The University of Chicago Press, Expanded Edition., 2011.
- Rae, Gavin. "The Theology of Carl Schmitt's Political Theology". *Political Theology* 17/6 (2015), 555-572.
- Schmitt. *Dictatorship*. çev. Michael Hoelzl-Graham Ward. Malden: Polity Press, 2014.
- Schmitt. "Hobbes ve Descartes'ta Bir Mekanizma Olarak Devlet". çev. Emre Zeybekoğlu. *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni-Gülören Tekinalp'e Armağan* 1-2/23 (2011), 969-980.
- Schmitt. *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*. çev. Toros Güneş Esgün. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Schmitt. *Roma Katolikliği ve Politik Form*. çev. Gültekin Yıldız. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Schmitt. *Siyasal Kavramı*. çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Schmitt. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 5. Basım, 2016.
- Schmitt. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. çev. George Schwab-Erna Hilfstein. London: Greenwood Press, 1. Basım, 1996.
- Schmitt. *The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*. çev. E. M. Codd. London: Sheed&Ward, 1931.
- Schmitt. "The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration". çev. G. L. Ulmen. *Roman Catholicism And Political Form*. 44-58. London: Greenwood Press, 1. Basım, 1996.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?* çev. Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma, 1. Basım, 2000.
- Thèlène, Catherine Colliot. "Carl Schmitt ve Max Weber'e Karşı: Hukuki Rasyonalite ve İktisadi Rasyonalite". çev. Hivren Demir Atay-Hakan Atay. *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*. der. Chantal Mouffe. 197-219. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Townsend, Daniel. *Leo Strauss and Islam*. Deakin University, Doktora Tezi, 2014.
- Türk, H. Bahadır. "Kitle ve Lider İlişisini Politik Teoloji Üzerinden Yeniden Düşünmek". *Amme İdaresi Dergisi* 52/2 (2019), 1-24.
- Yelkenci, Taner. "Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi". *felsefelogos* 40 (21 Mayıs 2020), 61-76.

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences