

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



**FÂRÂBÎ VE CARL SCHMITT’TE SİYASAL
OLAN VE DİN İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN HAZIRLAYAN
Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRSOY Ayhan ÖZTAŞ

MALATYA-2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FÂRÂBÎ VE CARL SCHMITT’TE SİYASAL OLAN VE
DİN İLİŞKİSİ
DOKTORA TEZİ

Ayhan ÖZTAŞ

DANIŞMAN: Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRSOY

Malatya-2023

ONUR SÖZÜ

Doktora tezi olarak hazırladığım “**Fârâbî ve Carl Schmitt’te Siyasal Olan ve Din İlişkisi**” başlıklı bu çalışmadaki bilgilerin, akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan alınan bilgilerin metin ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterildiğini, çalışmada bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun davranıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Ayhan ÖZTAŞ



ÖNSÖZ

Bu çalışma, siyaset felsefesi tarihinin iki önemli ismi Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerinde din-siyasal ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Fârâbî ve Schmitt'in toplum tasnifleri, toplumun eğitimi, egemenin vasıfları, görev ve yetkileri gerek ideal gerekse toplumu ifsat edici olarak gördükleri yönetim biçimlerine dair görüşleri, onların metafizik düşüncelerinin siyasal yansımalarıdır. Bu bağlam göz önünde bulundurulmaksızın onların düşüncelerini tam olarak anlamak güçtür.

Çalışma, konusu itibarıyla siyasetten felsefeye, dinler tarihinden hukuka, farklı disiplinleri ilgilendiren geniş bir içeriğe sahiptir. Bu da yazımda çeşitli zorlukları beraberinde getirmektedir. Diğer taraftan, tarih, mekân, dil ve inanç farklılıkları sebebiyle Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerini ele almak geniş bir literatür taramasını gerektirmektedir. Nitekim Schmitt'in eserlerinde, Hristiyan siyasal düşünce tarihinin önemli isimlerine yaptığı atıflar ve literatürün önemli kavramlarına işaret etmesi nedeniyle neredeyse Hristiyan siyasal düşünce tarihinin özetini bulmak mümkündür.

Meşakkatli ve uzun soluklu çaba gerektiren bu çalışmanın tamamlanması, bireysel gayretlerin yanında teşekkür borçlu olduğum kimselerin yardım ve rehberlikleri olmaksızın zordu. Zira çalışma, tüm dünyayı etkileyen covid-19 salgını ve ikamet ettiğim bölgede yaşanan deprem felaketi sonrası kaynaklarıma ulaşmada dahi güçlük yaşadığım bir dönemde tamamlanabilmiştir. Bu nedenle, başta, çalışmanın titizlikle okunması ve değerlendirilmesi sürecindeki katkıları dolayısıyla danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRSOY'a çok teşekkür ederim. Hocamın çalışma sürecinde göstermiş olduğu ilgi, bilhassa deprem felaketi sonrası sıkıntılı dönemdeki hassasiyeti, bir danışman olmanın ötesinde idi. Yine, çalışmanın en başından itibaren yapmış oldukları rehberlik ve yardımları dolayısıyla Prof. Dr. Emin ÇELEBİ'ye, Prof. Dr. Hulusi ARSLAN'a ve Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY'a; bu süreçte, sabrı ve fedakarlığıyla üzerimdeki ailevi sorumluluklarımdan kaynaklanan yükü hafifleten hayat yoldaşım eşime, dualarıyla bana destek olan anneme ve çocuklarıma teşekkür borçluyum.

Ayhan ÖZTAŞ

2023/Malatya

ÖZET

Çalışma, Fârâbî ve Carl Schmitt'in siyaset felsefelerindeki din-siyasal ilişkisini, onların metafizik düşünceleri bağlamında ele almayı hedeflemektedir. Bir dönemin dünya hakkında çizdiği metafizik resim, siyasî organizasyonun şekli ile benzerlik arz eder. Bu bağlamda Fârâbî'nin ideal toplum teorisi, onun metafiziğindeki varlık hiyerarşisiyle uyumlu, Schmitt'in toplum ve siyasete dair fikirleri de onun teolojik kabulleri ile ilişkilidir. Bununla birlikte özellikle Schmitt ile ilgili araştırmalarda çoğunlukla onun siyasî ve hukukî düşüncelerini temellendirdiği metafizik bağlamın göz ardı edildiği görülmektedir. Oysa Schmitt, kendisini siyaset felsefecisi değil, siyaset ilâhiyatçısı olarak tanımlamaktadır. Öte yandan din-felsefe ve siyaset arasında kurduğu ilişki nedeniyle Fârâbî'nin de Schmitt ile aynı grupta yer aldığı iddia edilmiştir. Bu yaklaşımın değerlendirilmesi, söz konusu filozofların dayandıkları metafizik kabuller dikkate alınmaksızın mümkün değildir. Nitekim Fârâbî ve Schmitt'in toplum tasnifleri, toplumun eğitimi, egemenin vasıfları, görev ve yetkileri ve yönetim biçimlerine dair görüşleri, onların metafizik düşüncelerinin siyasal yansımalarıdır. Elbette her iki düşünürün metafizik yaklaşımları önemli ölçüde farklıdır. Fârâbî metafizikten hareketle ideal bir toplum tasarlarlarken, somut varoluşçu bir düşünceden hareket eden Schmitt için metafizik, siyasal okumak için gereklidir. Fârâbî'nin erdemli şehrinde din (*mille*), yönetimin bir unsuru iken, Schmitt için mevcut siyasî iktidarı ve istikrarı devam ettirebilmenin aracıdır. Bu durum onların siyasala ilişkin düşüncelerindeki görünürdeki benzerliklerin yanı sıra esaslı farklılıkların da bulunduğu gerçeğine işaret etmektedir.

Anahtar kelimeler: Fârâbî, Carl Schmitt, din, siyasal, siyasal teoloji.

ABSTRACT

The study aims to examine the religion-political relationship in the political philosophies of Fârâbî and Carl Schmitt in the context of their metaphysical thoughts. The metaphysical picture that a particular period drew about the world is similar to the form of political organization. In this context, Fârâbî's theory of ideal society is compatible with the hierarchy of existence in his metaphysics, and Schmitt's ideas about society and politics are related to his theological acceptances. In addition to this, especially in research on Schmitt, it seems that the metaphysical context on which he based his political and legal thoughts is often ignored. However, Schmitt defines himself as a political theologian, not a political philosopher. On the other hand, it has been claimed that Fârâbî was in the same group with Schmitt due to the relationship he established between religion, philosophy and politics. Evaluation of this approach is not possible without taking into account the metaphysical assumptions on which the philosophers in question are based. As a matter of fact, Fârâbî and Schmitt's classifications of society, the education of the society, the qualifications of the sovereign, their duties and powers, and their views on forms of government are the political reflections of their metaphysical thoughts. Of course, the metaphysical approaches of both thinkers are significantly different. Whereas Fârâbî envisioned an ideal society based on metaphysics, for Schmitt, who operates from a concrete existentialist perspective, metaphysics is necessary for reading the political. While religion (mille) is an element of government in Fârâbî's virtuous city, for Schmitt it is a means of maintaining the current political power and stability. This points to the fact that, in addition to the apparent similarities in their political thoughts, there are also fundamental differences.

Key Words: Fârâbî, Carl Schmitt, religion, politics, political theology.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ.....	1
I. Konunun Kapsam ve Önemi	1
II. Kaynaklar ve Yöntem.....	7
III. Literatür Değerlendirmesi.....	10

I. BÖLÜM

HRİSTİYAN VE İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE DİN-SİYASAL İLİŞKİSİ ..	13
1. Dinin Toplum ve Siyasal Alanla İlişkisi.....	13
2. Dinin Siyasal Düzen Üzerindeki Rolü	18
2.1. Hristiyanlıkta Din-Siyaset.....	19
2.1.1. Hristiyanlığın Doğuşu ve Dünyevî İktidara Bakışı.....	20
2.1.2. Kiliselerin Teşekkülü ve Kurumsallaşması	21
2.1.3. Kilise-Siyasal Otorite Mücadelesi.....	25
2.1.4. Reform Hareketi	37
2.1.5. Modern Dönemde Kilise.....	42
2.2. İslâm Düşüncesinde Din-Siyaset.....	44
2.2.1. İslâm Tarihinde Devlet Tasavvurunun Serencamı.....	45
2.2.2. İslâm Dünyasında Modern Dönem Devlet Tasavvurları	56
3. Siyasal Sistemin Dinî Düşünce Üzerindeki Etkisi.....	66

II. BÖLÜM

FÂRÂBÎ’NİN SİYASET FELSEFESİNDE DİN-SİYASAL İLİŞKİSİ.....	77
1. Mille Teorisi.....	78
2. Siyasî Varlık Olarak İnsan.....	93
3. İnsanın Yetkinliği Bağlamında Toplum Türleri	98
4. Erdemli Şehrin Yöneticisi	109
5. Ereksel Açıdan Toplum-Yönetim İlişkisi	128
6. Mutluluğa Yönelme	131

III. BÖLÜM

CARL SCHMITT’İN SİYASET FELSEFESİNDE DİN-SİYASAL İLİŞKİSİ....	138
1. Siyaseti Din Bağlamında Okumak	142
2. Potansiyel Siyasî Tehlike	157
3. Dost-Düşman Düalizmi ve Siyasal.....	163
4. Önder ve Üstün Güç Olarak Egemen	181
5. Yönetim Türleri ve Katolik Organizasyon	196
6. Norm ve Düzenin Kaynağı Olarak “Karar”	206
7. İktisadî Liberalizm ya da Tanrı’yı Dünyadan Dışlamak	213

IV. BÖLÜM

FÂRÂBÎ VE CARL SCHMITT’İN SİYASET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	222
1. Siyasal Teoloji ve Fârâbî’nin Siyaset Felsefesini Tanımlama Sorunu	223
2. Halk ve Siyasî Birlik	249
3. Egemen ve Yetkileri.....	254
4. Yasa ve Kaynağı Sorunu	259
5. İdeal Yönetim	264
SONUÇ	273
KAYNAKÇA.....	279

KISALTMALAR

Alm. : Almanca

Ar. : Arapça

Bk. : Bakınız

çev. : Çeviren

der. : Derleyen

DİA : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

ed. : Editör

Fr. : Fransızca

Gr. : Grekçe

haz. : Hazırlayan

İng. : İngilizce

İtal. : İtalyanca

Lat. : Latince

MÖ : Milattan önce

MS : Milattan sonra

nşr. : Neşreden

s. : Sayfa

thk. : Tahkik eden

trans. : Translator

vb : ve benzeri

vd. : ve diğerleri

Eser Kısaltmaları

Devlet : *Hobbes ve Descartes 'ta Bir Mekanizma Olarak Devlet*

Din Üzerine: *Kitâbü 'l-Mille: Din Üzerine*

Es-Siyâse: *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye veya Mebâdi 'ül-Mevcûdât*

Kara ve Deniz: *Kara ve Deniz: Bir Dünya Tarihi İncelemesi*

Kitâbu Ârâ: *Kitâbu Ârâ ehli 'l-medîneti 'l-fâzıla*

Kitâbu 'l-Mille: *Kitâbu 'l-Mille ve nusûsun uhrâ*

Kitâbu 's-Siyâse: *Kitâbu 's-Siyâseti 'l-medeniyye*

Nomos: *Nomos of the Earth: In the International Law of Jus Publicum Europaeum*

Political Form: *Roman Catholicism and Political Form*

Politik Form: *Roma Katolikliği ve Politik Form*

Siyasi İlahiyat: *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*

The Necessity: *The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*

The Visibility: *The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration*

GİRİŞ

I. Konunun Kapsam ve Önemi

Din ve siyaset, insanlık tarihinin en kadim zamanına kadar uzanan bir derinliğe ve insan hayatını çepeçevre saran bir genişliğe sahiptir. Bu ikisi, insanın akıllı varlık olmasının doğurduğu sorumluluk duygusunun ve yaratıcılık vasfının doğal sonucu olan, insan ve toplum yaşamını düzenleyen iki güçlü unsurdur. Din, birey ve kutsal arasındaki ilişkinin yanında, toplumu yönlendiren ve onu şekillendiren güçlü bir faktör olması hasebiyle, bireyselin ötesinde toplumsal bir vakıayı ifade eder. Böylece din ve siyasal arasında kaçınılmaz bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Nitekim toplumların ilk siyasal birlikleri olan şehirlerin de çoğunlukla tapınaklar etrafında kabilelerin yerleşmesiyle ortaya çıktığı kabul edilmektedir.¹ Bu yönüyle din ve siyasal arasındaki ilişki, kadim ve güncel bir konudur.

Din ile siyasal alan ilişkisi sadece siyaset felsefesinde tartışılan bir konu değildir. Birey ve toplumsal yaşam üzerinde son derece etkin olan bu iki unsur arasındaki ilişkiye yaklaşımın genel itibarıyla iki şekilde olduğu görülür. Bunlardan birincisine göre din, diğerinde ise siyasal alan merkezdedir. İlk bakış açısına göre din esas olup, siyaset buna göre şekillenmelidir. İkinci yaklaşım tarzı ise siyasal merkeze alarak, dini yardımcı unsur olarak görür. Hristiyan Batı siyasal düşünce tarihine bakıldığında, Kilise-dünyevî otorite ilişkisi konusuna yaklaşımın bu iki güç arasındaki denge değişimine paralel bir seyir izlediğini görmek mümkündür. İki güç arasındaki mücadelede XVII. yüzyıl sonrası dönemde sahadaki fiili durum dünyevî otorite lehine gelişirken, entelektüel dünyada da düşünce merkezinin siyasî otorite lehine kaydığı görülür.² Siyasal alandaki gelişmeleri din ile ilişkilendiren bakış açısına göre, XVI. yüzyılda şekillenmeye başlayıp XVII. ve XVIII. yüzyıllarda olgunlaşan modern devlet, dinî alanda yaşanan gelişmelerle yakından ilişkilidir.³ Almanya'nın son dönemde yetiştirdiği önemli düşünürlerinden olan Carl Schmitt (1888-1985) de Kilise-siyasî otorite ilişkisinde dünyevî otorite tarafında yer alır.

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 197.

² Bk. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 118-119; Timothy Nunan, "Translator's Introduction", *Writings on War* (Malden: Polity Press, 2011), 22-23.

³ Bk. Schmitt, *Nomos of the Earth: In the International Law of Jus Publicum Europaeum*, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2006), 56, 61; Cem Kotan, "Modern Dünya Sistemi Teorisi Bağlamında Modern Devletin Özellikleri", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2016), 11.

11 Eylül saldırıları⁴ sonrası dönemde ABD'nin izlemiş olduğu politika, entelektüel çevrelerde, Carl Schmitt'in (devleti merkeze alan ve egemene olağanüstü yetkiler tanıyan) düşüncelerine olan ilgiyi artırmıştır. Ortaya çıkan reel politik durum, onları Schmitt'in *total devlet*, *egemen*, *istisna durumu* ve *dost-düşman* kavramları üzerine yeniden düşünmeye sevk etmiştir.⁵ Saldırıları sonrası ABD'nin "teröre karşı savaş" bağlamında izlediği saldırgan dış politika yönelimi ve güvenlik stratejileri sonucu uluslararası hukukun ve temel insan haklarının hiçe sayıldığı bu durum, Schmittçi bir istisna halini anımsatmaktadır.⁶ Schmitt'e göre, egemen olağanüstü hale (istisna) karar verendir. Olağanüstü hallerde egemen, hukuku askıya alabilir. Hukuk, karara ve güce dayanır. Karar yetkisini elinde tutan egemen hem hukukun içinde hem de dışında konumlanır. O, hukuk kurallarını belirleyebildiği gibi, onları (kendisinin karar vereceği olağanüstü hâlde) askıya alma yetkisini de haizdir.⁷

Schmitt, Kilise-devlet ilişkisi konusunda devletçi bir düşünceye sahip olmakla birlikte yukarıda işaret edilen siyasal alanla ilgili kavramları metafizik bir temele dayandırmaktadır. Ona göre, modern devlet teorisinin tüm önemli kavramları sekülerleştirilmiş teolojik kavramlardır. Bu kavramlar teolojiden devlet teorisine aktarılmıştır. Örneğin, her şeye gücü yeten Tanrı (İng. *omnipotent God*), her şeye gücü yeten kanun koyucu (İng. *omnipotent lawgiver*) olmuştur. Hukuktaki olağanüstü hâl (Alm. *ausnahmezustand*) de teolojideki mucizeye benzer. Devlet felsefesine ilişkin düşüncelerin son yüzyıllarda nasıl geliştiği, ancak bu analojinin farkında olarak anlaşılabilir.⁸ Keza ona göre, belirli bir devrin dünya hakkında çizdiği metafizik resim ile siyasî organizasyonun şekli, birbiriyle benzerlik arz eder. Diğer bir deyişle bir döneme hâkim olan metafizik düşünce, o dönemin siyasal düşüncesine ve yapısına yansır.⁹

⁴ 11 Eylül 2001'de kaçırılan ticari uçaklarla New York'taki Dünya Ticaret Merkezi ve Amerikan ordusunun karargâhına (Pentagon) yönelik düzenlenen saldırılar.

⁵ Ali Yaşar Sarıbay, "Önsöz", *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), XI-XII.

⁶ Zeynep Ariöz - Muhammed Kürşad Özekin, "Olağanüstü Hal Çerçevesinde Hukuk ve Siyaset İlişkisi: ABD'nin Teröre Karşı Savaşı ve İstisna Halinin Mekânsal Temsilleri Olarak Guantanamo ve Ebu Gureyb", *Güvenlik Çalışmaları Dergisi* 23/2 (2021), 181.

⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 13, 16-17, 74-75; Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, çev. Toros Güneş Esgün (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 52.

⁸ Schmitt, *Political Theology*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 36; Steven Ostovich, "Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology", *KronoScope* 7/1 (2007), 59.

⁹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 51-52.

Siyasal teoloji, 1920’lerde Schmitt tarafından başlatılan ve siyasal kavramların teolojik kavramlarla sıkı bir şekilde ilişkili olduğu iddiasına dayanan çağdaş bir çalışma alanıdır.¹⁰ Schmitt, siyasî düşüncelerini bu alanın temel kavramlarını teolojik kavramlarla ilişkilendirerek temellendirmeye çalışır. Ona göre, insanlar nasıl Kiliseye herhangi bir zorunluluk olmaksızın itaat ediyorlarsa devlete itaatin de aynı şekilde olması gerekir. Devlet için gerekli olan siyasî birliği sağlamanın yolu teolojiden geçer. Salt iktidar gücüne ve siyasî yöntemlere dayanarak siyasî birliği tesis etmek ve bunu uzun süre devam ettirebilmek mümkün değildir.¹¹ Katolik Kilisesi’ndeki, en üstte papa, kardinaller aristokrasisi şeklinde aşağı doğru inen örgüt şeması, Schmitt için devlet organizasyonunda mükemmel bir somut örnektir.¹² Katolik Kilisesi’nin bu kurumsal yapısı, uzun bir geçmişe dayanan sağlam bir temele dayanmaktadır. Bu yapı, siyasî organizasyonda rasyonel teorilerden çok daha sağlam ve somut bir örnektir.

Siyaset düşünürlerini, *siyaset felsefecileri* ve *siyaset ilâhiyatçıları* olmak üzere ikiye ayıran Schmitt kendisini, siyasî kavramlar ile teolojik kavramlar arasında sıkı bir ilişki olduğunu, siyasal kavramların bir anlamda teolojiden türetildiğini savun siyaset ilâhiyatçıları kategorisine dâhil eder.¹³ Dolayısıyla Schmitt’in siyasî düşüncelerinin teolojik bağlamları göz önünde bulundurulmak suretiyle okunması gerekir. Ancak Schmitt üzerine yapılan çalışmaların çoğunlukla siyasî ve hukukî düşünceleri üzerine yoğunlaştığı, onun bu düşüncelerini temellendirdiği metafizik bağlam üzerinde fazlaca durulmadığı görülmektedir. Mesela, antisemitizm Schmitt’in düşüncesinde daima hâkim

¹⁰ Massimo Campanini, “Alfarabi and the Foundation of Political Theology in İslâm”, *İslâm, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 35.

¹¹ Schmitt, *Roma Katolikliği ve Politik Form*, çev. Gültekin Yıldız (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2021), 28-30; David Bates, “Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt’s Concept of the Institution”, *Modern Intellectual History* 3/03 (2006), 430.

¹² Schmitt, *Politik Form*, 19; Schmitt, *Dictatorship*, trans. Michael Hoelzl - Graham Ward (Malden: Polity Press, 2014), 4-5; Ostovich, “Political Theology, and Eschatology”, 60.

¹³ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, trans. Marcus Brainard - Robert Berman (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011), 99; Campanini, “Political Theology in İslâm”, 35; Siyaset felsefesi, siyasetin temel kavramlarını, sorunlarını ve ideallerini felsefî bir bakışla inceleyen felsefenin bir dalıdır. Siyaset felsefesi, devletin doğası, kaynağı, meşruiyeti, amacı, işlevi gibi konulara cevap arar. Ayrıca, bireyin devletle olan ilişkisi, hakları, yükümlülükleri gibi konuları ele alır. Bu nedenle siyaset felsefecileri, siyasal iktidarlara denetim altına almak suretiyle iktidarın kaynağı, sınırları, amaç ve hedefleri konusunda onları ahlâkî koşullarla denetimleyecek ölçütler getirirler. Bu yönüyle siyaset felsefesi ahlâk felsefesinin bir uygulaması ya da dalı olarak kabul edilir. Bk. Alan Gewirth, “Siyaset Felsefesi”, çev. Ahmet Kesgin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 349; Siyasal teoloji ve siyaset felsefesi arasındaki fark ve Fârâbî ve İbn Sînâ’dan yapılan çevirilerin siyasal teolojinin ortaya çıkışındaki etkisi hakkında bk. Şenol Korkut, *Farabi’nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 13-16, 20, 21.

bir arka planı oluşturur. Sahip olduğu antisemitik düşünce, onun 1933'te Nazizm'le olan uyumunu esaslı bir şekilde yoğunlaştırmasının sebeplerindendir. Keza siyasal teolojisinin doğrudan onun antisemitik düşüncesi bağlamında okunması gerekir. *Nomos* kavramı, Schmitt'in "Yahudi hukuku" veya "saf normativizm" olarak anladığı şeye karşı mücadeleyle yakından ilişkilidir; hatta aslında bu mücadele çerçevesinin dışında gerçekten anlaşılamaz. *Siyasal* kavramı da aynı şekilde, onun bir "Yahudi düşmanı" tanımlamasından çıkarılabilir.¹⁴

Schmitt de olduğu gibi Fârâbî'nin (870-950) siyaset teorisinde de metafiziğin ağırlıkta olduğu görülür. O, siyaset felsefesiyle ilgili yazmış olduğu eserlerin büyük bölümünü metafiziğe ayırmıştır. *El-Medînetü'l-fâzıla* ve *Es-Siyasetü'l-medeniyye*'nin her ikisi de metafizikle başlamaktadır. Gerek bu iki eseri gerekse bu alandaki diğer eserlerinin geneline bakıldığında, Fârâbî'nin metafizik, ahlâk ve siyaseti birbiriyle ilişkilendirdiğini görmek mümkündür.¹⁵ Fârâbî'nin, ideal toplum olarak tasarladığı erdemli şehirde mutlu olmak için bilinmesi gereken şeylerle dinî olarak inanılması gereken şeyleri, keza yapılması gereken şeyleri de dinî ahlâk ve ibadetlerle ilişkilendirdiği görülür.¹⁶

Din, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Fârâbî ve Schmitt'in düşünceleri arasında -özellikle egemenin konumu, siyasî birlik, ideal yönetim şekli gibi- bazı konularda yakınlık olduğu görülmektedir. Fârâbî'nin siyasî felsefesi ile metafizik arasında kurmuş olduğu ilişki nedeniyle, onun siyaset felsefesi, modern dönemde Schmitt tarafından geliştirilen siyasal teoloji bağlamında değerlendirilebilir. Böyle bir değerlendirmede Fârâbî, Schmitt'in siyaset felsefecileri ve siyaset ilahiyatçıları şeklindeki tasnifinde ikinci grupta yer almaktadır.¹⁷ Elbette Fârâbî'nin düşünceleri Schmitt tarafından geliştirilen siyasal teolojiden farklıdır. Zira Fârâbî ve Schmitt'in din-siyasal ilişkisine yaklaşımındaki hareket noktası birbirinden farklıdır. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde din, toplumu mutluluğa ulaştıracak fikrî ve ahlâkî erdemleri gösteren esas unsurdur. Oysa Schmitt, siyasal merkeze alan, istikrar kazandırmada ve bunu devam

¹⁴ Raphael Gross, "The 'True Enemy': Antisemitism in Carl Schmitt's Life and Work", trans. Joel Golb, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 98-99, 110-111, 136.

¹⁵ Muharrem Hafız, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 5/687-688.

¹⁶ Yaşar Aydın, "Önsöz", *El-Medînetü'l-fâzıla* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 12.

¹⁷ Campanini, "Political Theology in İslâm", 48, 49.

ettirmede dini siyasal için yardımcı unsur olarak gören pragmatist bir yaklaşım benimsemektedir.

Bu çalışma, Fârâbî ve Carl Schmitt'in siyaset felsefeleri üzerine yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak, onların metafizik düşüncelerinin siyasal yansımaları üzerinden din-siyasal ilişkisine dair düşüncelerine odaklanmaktadır. Her iki filozofun da görüşlerini metafizik temele dayandırmaları nedeniyle, metafizik göz ardı edilerek onların düşüncelerine bütüncül bir yaklaşım mümkün değildir. Bu nedenle her iki düşünürün siyasî düşüncelerinin metafizik ilişkileri kurulmak suretiyle onların siyaset teorilerine daha bütüncül bir yaklaşım hedeflenmektedir. Böylece bir yandan Schmitt'in düşüncelerini daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek, diğer taraftan Fârâbî'nin siyaset felsefesinin, siyasal teolojiden farklı bir bağlama sahip olduğunu ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda çalışmada Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerine dair şu sorular üzerine yoğunlaşmıştır: Dinin Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerindeki yeri nedir? Din konusundaki düşüncelerinin egemen, toplum ve ideal yönetim konusundaki düşüncelerine yansımaları nasıldır? Din-siyaset ilişkisinde din mi yoksa siyasal mı merkezdedir?

Fârâbî ve Schmitt, birincisi erken dönem İslâm düşünce tarihinden, diğeri Hristiyan çağdaş siyaset felsefesinden iki önemli isimdir. Schmitt'in eserlerinde Hristiyan siyasal düşünce tarihinin önemli isimlerine atıflar yaptığı ve bu çerçevede ortaya çıkan literatürün önemli kavramlarına işaret ettiği görülür. Dolayısıyla esasen Batı Hristiyan siyasî tarihi ve ona ilişkin siyasî düşünce tarihi ana hatlarıyla bilinmeden Schmitt'i anlamak zordur. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde İslâm ve Hristiyan düşünce tarihinde din-siyaset ilişkisinin genel bir tasviri sunulmuştur. Böylece bir yandan Fârâbî'nin düşüncelerinin İslâm siyasal düşünce tarihindeki yerini daha rahat görebilmek, diğer yandan Schmitt'in düşüncelerini besleyen tarihi derinlik, düşünsel birikim ve onun bu düşünce tarihindeki yerini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Öncelikle din ve devlet kavramları ele alınmış ve bu ikisi arasındaki ilişkiye işaret edilmiştir. Daha sonra her iki unsur arasındaki ilişkinin Hristiyan ve İslâm siyasî tarihi ve siyasal düşünce tarihindeki seyrine değinilmiştir.

Filozofların siyaset felsefeleri, esasen onların insana bakışlarıyla ilişkilidir. Fârâbî'nin düşüncelerinde de bu durum açıkça görülmektedir. Yani onun erdemli şehir

tasavvuru, bu ideal toplum için uygun gördüğü yönetici, toplum tasnifleri hakkındaki düşünceleri, insana dair düşünceleri çerçevesinde şekillenmektedir. Onun erdemli toplum tasavvurunda insanın sahip olduğu üstün konumu, yöneticinin durumu, toplumun hedefi gibi siyasal alanın tüm temel konuları metafizik bağlamda ele alınır. Bu nedenle Fârâbî'nin siyasî düşüncelerinin genel tasvirinin sunulduğu ikinci bölümde, onun siyasî düşüncelerinin ilişkili olduğu metafizik arka plan ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin siyaset teorisi, teorisini dayandırdığı metafizik bağlamla ilişkili olarak ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde Schmitt'in siyasî düşüncelerinde din ve devlet ilişkisine dair görüşlerine yer verilmiştir. Fârâbî ile ilgili bir önceki bölümde olduğu gibi Schmitt'in siyasî düşünceleri de metafizik bağlamları çerçevesinde sunulmaya çalışılmıştır. Bölüm içerisindeki alt başlıklarda ele alınan konular, ikinci bölümdelikilerle paralellik arz edecek şekilde sıralanmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere, Schmitt, bir çağa hâkim olan metafizik düşünce ile siyasî düşünceler arasında yakın bir ilişkinin var olduğunu düşünmektedir. Şu hâlde onun düşüncelerini metafizik bağlam göz önünde bulundurmaksızın okumak, eksik bir okuma olacaktır. Schmitt'in din ve siyasal ilişkisine dair düşüncelerinin ele alındığı bu bölümde, onun düşüncelerini ortaya koyabilmek için öncelikle din anlayışına değinilmiş, daha sonra siyasî bir varlık olarak insana yaklaşımı, devlet anlayışı, egemen, yasa ve mülkiyet konusuyla ilgili düşüncelerine yer verilmiştir.

Çalışmanın son yani dördüncü bölümünde ise ikinci ve üçüncü bölümlerden hareketle her iki filozofun düşüncelerinin bir karşılaştırması yapılmıştır. Bu bölümde ilk olarak Schmitt tarafından geliştirilen bir çalışma alanı olarak *siyasal teolojinin* ne olduğu, Fârâbî'nin düşüncelerinin siyasal teoloji çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve onun siyaset felsefesinin bağlamı hakkında ileri sürülen bazı teoriler analiz edilmiştir. Dördüncü bölümde ilk olarak bu konunun seçilmesi, bu bölümdeki diğer başlıklarda ele alınan konuların anlaşılması açısından önem arz etmesi nedeniyledir. Bölümün daha sonraki alt başlıkları ise ikinci ve üçüncü bölümdeki başlıklarla paralellik arz edecek şekilde oluşturulmuştur. Ancak mülkiyet konusu için Fârâbî ile ilgili bölümde ayrıca bir başlık açılmamıştır. Zira bu konu onun toplum tasnifleri kısmında ele alınmıştır.

Bu noktada bir konunun özellikle belirtilmesinde yarar vardır. Siyaset felsefesi üzerine yapılan bir araştırma olması dolayısıyla *devlet* sözcüğü çalışma içerisinde sıklıkla geçmektedir. Oysa gerek somut varlığı itibariyle gerekse bir tasavvur olarak *devlet*, Fârâbî ve Schmitt'in yaşadığı dönemler için aynı şeye karşılık gelmez. Nitekim Schmitt, *devlet* sözcüğünün tüm zamanlar ve halklar için geçerli genel bir kavram olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre, *devlet*, tarihi, belirli döneme bağlı somut bir kavram olup, onu kendi döneminin tipik oluşumları dışındaki zaman ve durumlara aktarmak yanlıştır. Örneğin Atinalıların, Romalıların, Orta Çağın ve Azteklerin devletlerinden söz etmek arı ya da karınca devletinden söz etmek gibi büyük bir hatadır.¹⁸ O nedenle Schmitt, devlet kavramının modern bağlamının dışındaki anlamlarını kabul etmez. Devlet sözcüğü, Avrupa halklarının siyaset sözlüğüne Machiavelli (1469-1527) tarafından kazandırılmıştır.¹⁹ Anlamda bu şekilde farklılaşmalar esasen pek çok kavram için geçerlidir; ancak *devlet* kavramı araştırmanın en önemli kavramı olduğundan ve farklılığı karşılayabilecek başka kavramların da olmaması nedeniyle ortak olarak kullanılmıştır. Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefesinde devlet sözcüğünün karşılığı, mahiyet ve amaç itibariyle birbirinden farklıdır. Kaldı ki Fârâbî'nin ideal toplum tasavvurundaki toplum ile Schmitt'in düşüncesindeki devlet, ölçeği itibariyle de farklıdır. O sebeple, bu çalışmanın kapsamının, her iki düşünürün devlet tasavvurları değil, onların siyaset tasavvurlarındaki din unsurunun yeri olduğunu tekrar belirtmek yerinde olacaktır.

II. Kaynaklar ve Yöntem

Araştırmada filozofların görüşleriyle ilgili olarak birincil kaynaklara başvurulmuştur. Schmitt'in eserlerinin İngilizce ve Türkçe tercümelerine müracaat edilmiştir. Fârâbî'nin eserlerinde ise Arapça baskılarının yanında Türkçe çevirilerinden de yararlanılmıştır. Fârâbî'nin siyasî düşüncelerini ortaya koymasına bakımından *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye* önem arz eder. Bu iki eserin, onun metafizik ve siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerini ihtiva eden ve bu konudaki fikirlerinin kemale erdiği döneme ait eserlerden olduğu, hatta *Medîneti'l-fâzıla*'nın, *Siyâseti'l-medeniyye*'nin birtakım değişiklikler ve bazı ilavelerle yazılmış farklı bir

¹⁸ Schmitt, "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", çev. Bertil Emrah Oder, *Devlet Kuramı*, ed. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 252.

¹⁹ Schmitt, "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", 247.

versiyonu olduğu da iddia edilmektedir.²⁰ Çalışmada *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye* ve *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'nın her ikisine de başvurulmuştur.

Bazı eserlerin Fârâbî'ye aidiyeti konusunda tartışmalar vardır. *'Uyûnü'l-mesâil* ve *Fusûlü'l-medenî* bunlardandır. Ancak bu eserlerin Fârâbî'ye ait olmadığını iddia edenlerin yanında aksini düşünenlerin de olması nedeniyle çalışmada her iki esere de müracaat edilmiştir.²¹

Fusûlü'l-medenî'nin Fârâbî'nin mevcut siyaset felsefesine dair kaleme aldığı eserlerinin sonuncusu olduğu düşünülmektedir.²² Eserde, Fârâbî'nin diğer eserlerinde bulunmayan bazı görüşlere rastlamak mümkündür. Siyasî ve ahlâkî konuların ele alındığı bu eserde konular bölümler şeklinde ele alınmaktadır. Düşünürün görüşlerini bütünlük içerisinde ortaya koyabilmek için bu esere müracaat edilmiştir. Fârâbî'nin siyasî düşünceleri içerisinde önemli bir yeri olan “mille teorisi”ne dair düşünceleri ile ilgili olarak ise *Kitâbu'l-Mille ve nusûsun uhrâ* ve *Kitâbu'l-Hurûf* isimli eserlere müracaat edilmiştir.

Çalışmada özellikle tanımlar verilirken eserlerin Arapça basımlarına müracaat edilmiştir. Yer yer eserin Arapça ve Türkçe çevirileri karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Fârâbî'nin bazı eserlerinin farklı mütercimlerce yapılmış birden fazla çevirisi mevcuttur. Bu eserlerden istifade edilirken, eserin Arapça metni esas alınmak suretiyle metindeki anlama en yakın olduğu düşünülen çevirisine müracaat edilmiştir. Kaynakçada aynı eserin birden fazla Türkçe çevirisinin yer almasının sebebi, çevirilerdeki anlam farklılığıdır.

Schmitt'in düşünceleri aktarılırken, ikincil kaynaklara da atıf yapılmıştır. Schmitt'in, yayınlanmış eserlerinin dışında gazete yazıları, bildiriler, *Glossarium* adlı fikir günlüğü ve radyo röportajları mevcut olup bunlarla ilgili yapılmış çalışmalar

²⁰ Ahmet Bozyiğit, “Fârâbî'nin El-Medinetü'l-Fâzıla ve Es-Siyasetü'l-Medeniyye (Mebâdiü'l-Mevcûdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması”, *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 0/37 (2018), 500.

²¹ Bk. Ahmet Ateş, “Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası”, *Belleten* 15/57 (1951), 175-192; M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29-67; Bozyiğit, “El-Medinetü'l-Fâzıla ve Es-Siyasetü'l-Medeniyye”; S. Pines, “İbni Sinâ ve Risâletü'l-Fûsus Fi'l-Hikme'nin Yazarı”, çev. Kifayet Özyaydın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 195-196; Hanifi Özcan, “Önsöz”, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 9; Halil Cerr, “Farabî Fûsusü'l-Hikem'in Yazarı mıdır?”, çev. Kifayet Özyaydın (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 143; Mehmet Dağ, “Giriş”, *Felsefenin Temel Önergeleri & Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 10.

²² Bk. Özcan, “Önsöz”, 9.

bulunmaktadır. Onun hakkındaki bazı bilgiler bu materyallere dayanmaktadır. Çalışmada bazı konularda ona ait fikirlerin ikinci el kaynaklara dayandırılması bu nedenledir. İkincil kaynak olarak başvuru olan *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Schmitt üzerine yapılmış önemli bir çalışmadır. Eser, Schmitt’le ilgili muhtelif konuların yer aldığı, farklı yazarlar tarafından kaleme alınmış makalelerden oluşan oldukça kapsamlı bir çalışmadır. Eser, çalışmamızda Schmitt’in düşüncelerini anlama ve onların analizinde büyük katkı sağlamıştır.

Schmitt’in *Römischer Katholizismus und Politische Form (Roma Katolikliği ve Politik Form)* isimli eseri E. M. Codd tarafından *The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe* (Siyasetin Gerekliliği: Kilise ve Modern Avrupa’da Temsilî Fikir Üzerine Bir Deneme) adıyla İngilizceye çevrilmiştir. G. L. Ulmen tarafından yapılan *Roman Catholicism and Political Form (Roma Katolikliği ve Politik Form)* ismiyle yapılan tercümesinde ise eserin sonunda ek olarak, mütercim tarafından *The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration* (Kilisenin Görünürlüğü: Skolastik Bir Değerlendirme) adıyla tercüme edilen Schmitt’in başka bir çalışması yer almaktadır. Bu nedenle çalışmada her iki çeviriye de müracaat edilmiştir.

Schmitt’in Türkçe çevrilerinden istifade edilmekle birlikte, bazen eserlerin İngilizce yayınlarında, eserin Türkçe baskısında yer almayan, mütercim tarafından eklenmiş notlar ya da o konu ile ilgili Schmitt’in diğer eserlerine yapılan atıflar bulunmaktadır. O nedenle bazen eserin Türkçe ve İngilizce versiyonlarına ayrı ayrı atıf yapılmıştır.

Schmitt, dört Alman İmparatorluğunu kapsayan dönemde onlarca kitap ve yüzlerce makale kaleme almıştır. Onun düşüncelerinde bazı değişimler görülmekle birlikte bu değişimleri sadece konjonktüre bağlamak mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki bunlar köklü değişimler de değildir. Bu değişimleri düşüncelerindeki olgunlaşma olarak görmek daha doğrudur. Kimileri için, Nazi döneminde yönetimde aldığı görev dolayısıyla canı bir oportünist olarak değerlendirilse de onun fikirlerini sadece şahsi menfaatle ilişkilendirmek doğru olmaz.²³ Zira onun Nazi iktidarı dönemiyle ilişkilendirilen

²³ Schmitt, 1912-1933 yılları arasında 76, 1933-1944 arasında 87 makale olmak üzere toplamda 212 makale kaleme almıştır. 1933-1936 yılları arasındaki dönemde yazdığı yazıların çoğu Nasyonal Sosyalistlerin propaganda neşriyatı içinde yer almıştır. 1946-1978 tarihleri arasındaki dönemde yazdığı makalelerin çoğunluğu ise müstear isimle yayınlanmıştır. Bernd Rüthers, “20’nci Yüzyılın Siyasi Düşünü: Carl

fikirlerinin çoğunu daha önceki Weimar Cumhuriyeti dönemi yazılarında görmek mümkündür. Nazi diktatörlüğüne desteği ve katılımı nedeniyle, Nürnberg davalarında potansiyel bir sanık olarak kısa bir süre gözaltına alınıp sorgulanmasına rağmen pişmanlık duymadığını ifade etmiştir.²⁴ Onun Nazi iktidarına olan desteği de bireysel bir menfaatten öte devletin içine düşmüş olduğu krizi aşma konusunda bir çıkış yolu arayışı olarak değerlendirilebilir. Şu hâlde Schmitt'in düşüncelerini oluşturan ana fikir, Weimar Cumhuriyeti, Nazi iktidarı ve akademik kariyerini kaybettiği Nazi iktidarı sonrası dönemde hep aynıdır. Üzerinde en çok değişiklik yaptığı çalışması olan *The Concept of the Political*'da (*Siyasal Kavramı*) bile temel bir değişiklikten söz edilemez.²⁵ Onun siyasi ve hukuki düşüncelerinde bazı değişimler olsa da Schmitt'in bu konuları ilişkilendirdiği metafizik karşılıklarda bir değişme söz konusu değildir. Bu da onun eserlerine yaklaşırken seçici davranmaktan kurtarmaktadır.

Çalışma boyunca konularla ilgili önemli kavramlar ilk geçtikleri yerlerde birkaç kez italik olarak, sonrasında normal yazı karakteriyle verilmiştir. Eser isimleri ilk atıf yapıldıkları yerlerde açık künyeye gösterilmiş olup, sonraki atıflarda İSNAD atıf sistemiyle de uyumlu olması için eserlerin isimlerinde kısaltma tercih edilmiştir.²⁶

III. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmayla ilgili literatürü bütün yönleriyle değerlendirmek mümkün değildir. Ancak bunlardan bazılarını değinmek hem araştırmada nasıl bir yol takip edildiğine işaret etmek hem de bu konuda çalışma yapacak kimseler için yol gösterici olması açısından yerinde olacaktır. Bu noktada öncelikle Fârâbî ve Schmitt üzerine yapılmış akademik

Schmitt", çev. Muaz Şeker, *Kamu Hukuk Arşivi Dergisi* 9/2 (2006), 135-136; ayrıca Schmitt'in hayatındaki önemli olayların ve eserlerinin kronolojisi için bk. Schmitt, *Politik Form*, 53-71.

²⁴ Lars Vinx, "Carl Schmitt", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019).

²⁵ Aykut Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu* (Ankara: İmaj Yayınevi, 2008), 157, 167-168.

²⁶ Fârâbî'nin *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye* isimli eseri, Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas tarafından *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Arapça ve Türkçe metinlerin isimleri arasındaki yakınlık nedeniyle, metin içerisinde ilk atıftan sonraki atıflarda Arapça metin için "*Kitâbu's-Siyâse*"; Türkçe metin için ise "*Es-Siyâse*" kısaltması kullanılmıştır. *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, *Kitâbu Ârâ* olarak; Yaşar Aydın'ın çevirisi olan *El-Medînetü'l-Fâzıla* aynı isimle; *Kitâbu'l-Mille ve nusûsun uhrâ*, "*Kitâbu'l-Mille*" şeklinde, çevirisi olan *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine* ise "*Din Üzerine*" olarak kısaltılmıştır.

çalışmalara kısaca işaret edilecek daha sonra istifade edilen kaynaklardan bazıları hakkında bilgi verilecektir.

Son yıllarda Fârâbî hakkında yapılan doktora çalışmalarında onun ahlâk, ahlâk eğitimi, mutluluk anlayışı, zihin felsefesi ele alınmış; bazı çalışmalarda ise onun görüşlerinin başka filozofların düşünceleriyle mukayesesi yapılmıştır.²⁷ Bu çalışmalar ele aldıkları temel problem itibarıyla bizim çalışmamızdan farklıdır. Şenol Korkut tarafından yapılan *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri* isimli çalışmada ise Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki problemler felsefî ve dinî kökenleri bağlamında ele alınmaktadır. Fârâbî'nin siyasî ve metafizik düşünceleri arasındaki ilişki nedeniyle, çalışmalarda onun metafizikle ilgili düşüncelerine değiniliyor olsa da ele alındığı bağlam bu çalışmadakinden farklıdır.

Fârâbî'nin eserleri ve bu eserlerin ona aidiyetiyle ilgili farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda Ahmet Ateş'in *Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası* isimli çalışması önemlidir. Ayrıca Hanifi Özcan'ın, Fârâbî'nin *Fusûlü'l-medenî* ve *Tenbîh 'alâ sebîlis-sa'âde* isimli eserlerinin çevirisi olan *Fârâbî'nin İki Eseri*'ne yazmış olduğu *Giriş* ile *Fusûsü'l-hikme* ve *'Uyûnü'l-mesâil*'in Mehmet Dağ tarafından *Felsefenin Temel Önergeleri* olarak yapılan çevirisi bu konuda önemlidir. İkinci eserde Mehmet Dağ yazmış olduğu uzun giriş yazısında Fârâbî'nin eserleri hakkında bilgi vermekte, ayrıca kitabın sonunda Sholomo Pines ve Halil Cerr'in *Fusûs* hakkındaki değerlendirmeleriyle ilgili yazılarına yer vermektedir. Bahsi geçen bu eserler, Fârâbî'nin eserlerine yaklaşım konusunda yol göstericidir.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin Schmitt'in savunduğu siyasal teoloji kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmasında, Fârâbî'nin düşüncelerinin siyasal teolojiyle birebir örtüştüğünü iddia eden Massimo Campanini'nin, *Alfarabi and the Foundation of Political Theology in İslâm* isimli çalışmasına; Campanini'nin bu görüşüne karşı çıkarak Fârâbî'nin siyaset felsefecileri kategorisine dâhil olduğunu savunan Charles

²⁷ Bunlara örnek olarak Suat Çelikkol'un *Fârâbî'de Ahlak ve Ahlak Eğitimi*, Eyüp Şahin'in *Fârâbî'nin Zihin Felsefesi*, Özkan Kerimoğlu'nun *Fârâbî ve İhvan-ı Safa'da Siyaset ve Siyaset Ahlakı*, Zeki Aktaş'ın *Fârâbî ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Hasan Ocak'ın *İslam Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü Problemi (Fârâbî ve Kadı Abdulcebbar'a Göre)* ve Mustafa Yıldız'ın *Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü* isimli çalışmaları verilebilir. 2000 yılı öncesinde yapılan çalışmalara ise İbrahim Hakkı Aydın'ın *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Zübeyir Kars'ın *Fârâbî ve Din* ile Ömer Mahir Alper'in, *Kindi, Fârâbî ve İbn Sina'da Akıl-Vahiy / Felsefe-Din İlişkisi* başlıklı çalışmaları örnek olarak gösterilebilir.

E. Butterworth'un, *Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology* isimli çalışmalarından yararlanılmıştır. Daniel Townsend'ın *Leo Strauss and Islam* ve Ali Sertan Beşer'in *Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri* isimli doktora çalışmaları ile Dimitri Gutas'ın *İbn Sînâ'nın Mirası* isimli eseri Butterworth'un de kabul ettiği Straussçu Fârâbî okumasının eleştirisi açısından önemlidir.

Türkiye'de Schmitt hakkında yapılan çalışmalar Fârâbî'ye göre oldukça yenidir. Schmitt hakkında Türkiye'de 2000 öncesine ait herhangi bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Bu konuda yapılmış ilk çalışma, *Carl Schmitt'i Okuma: Bir Devlet Teorisi* isimli yüksek lisans tezidir. Doktora düzeyinde ise 2004'te Bünyamin Bezci'nin *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Açısından Modern Türkiye'de Güçlü Devlet Kavramı* isimli çalışması ilktir. Schmitt hakkındaki çalışmaların çoğunlukla 2009 sonrasına ait olduğu görülmektedir. Çalışmamız sırasında Schmitt'in siyasî düşüncelerini değerlendirme konusunda da müracaat edilen Murat Ertan Kardeş tarafından yapılan *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* isimli doktora tezi, bu konuda yapılmış önemli çalışmalardandır. Ancak yapılan çalışmalar genellikle Schmitt'in din-siyasal ilişkisine dair görüşlerinden ziyade onun siyasî düşünceleri üzerine yoğunlaşmaktadır.

Ülkemizde Schmitt ile ilgili çalışmaların henüz yeni denebilecek bir geçmişe sahip olması nedeniyle, çalışmamızda yararlanılan kaynaklar genellikle yabancı yazarlar tarafından kaleme alınan eserlerden oluşmaktadır. Bunlar arasında çalışmamız açısından bilhassa önem arz edenler, onun siyasî ve dini düşünceleri arasındaki ilişkiye dikkat çekenlerdir. Brian J. Fox'un *Carl Schmitt And Political Catholicism: Friend Or Foe?* (Carl Schmitt ve Politik Katoliklik: Dost mu Düşman mı?) isimli doktora çalışması, Miguel Vatter'in *The Political Theology of Carl Schmitt* (Carl Schmitt'in Politik Teolojisi), David Bates'in *Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution* (Politik Teoloji ve Nazi Devleti: Carl Schmitt'in Kurum Kavramı) ve Steven Ostovich'in *Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology* (Carl Schmitt, Politik Teoloji ve Eskatoloji) isimli çalışmaları bu anlamda öne çıkanlardır.

I. BÖLÜM

HRİSTİYAN VE İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE DİN-SİYASAL İLİŞKİSİ

Din-devlet ilişkisinin ele alınacağı bu bölümde öncelikle ilişkinin mahiyeti üzerinde durulacak daha sonra, tarih boyunca toplumların temel unsurlarından olan, bu iki alanın birbirleriyle ilişkisi değerlendirilecektir. Bu bağlamda, şu temel soruların cevapları aranmaya çalışılacaktır: Ortaya çıkışı hakkında çeşitli teoriler ileri sürülen devlet kavramına hangi anlamlar yüklenmiştir? Hemen bütün toplumlarda varlığı kaçınılmaz olan yönetim-din ilişkisi nasıldır? Şehrin (medine) veya daha büyük ölçekte toplumların teşekkülünde, dolayısıyla medeniyetlerin oluşmasında dinin rolü var mıdır? Din açısından devletin varlığı bir zorunluluk mudur? Dinin siyasal sistem üzerindeki etkisi nedir? Siyasal sistemin dini düşünce üzerinde etkisi var mıdır?

1. Dinin Toplum ve Siyasal Alanla İlişkisi

Din kelimesinin sözlük ve terim anlamlarına bakıldığında ortaya çıkan ortak nokta, dinin sosyal bir olgu olarak ancak bir toplumda yaşanıp, görünürlük kazanabileceğidir.²⁸ Din ve devletin muhatabı insandır. Bu durum, ikisi arasında kaçınılmaz bir kesişme alanını meydana getirmektedir. Bazı düşünürlerin tanımlarında din kelimesine siyasî bir anlam yüklenmekte ve devletin, dinin tezahür ve teşekkülündeki rolü vurgulanmaktadır.²⁹

Din ve devlet arasındaki ilişkide, kimi düşünürler dini merkeze alarak hâkim unsurun din olduğunu kabul etmektedirler. Devletin temelini dinle ilişkilendiren, din ve devleti aynı olgunun farklı ifade biçimleri olarak gören³⁰ bu düşünceler dikkate alındığında, devlet tasavvurlarının dinî alandaki gelişmelerle paralellik arz etmesi kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Schmitt'e göre, XVI. yüzyılda yeni keşfedilen topraklara ilişkin yeni düzenler, Dünya Katolikliği ve Protestanlığının cephelerini temsil etmektedir. 1500'lü yıllardan itibaren şekillenmeye başlayan ve 1600 ve 1700'lü yıllarda olgunlaşan

²⁸ Bk. Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kilani (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "dyn", 175-176; İbn Manzur, *Lisânül-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), "Lisânül-Arab", "dyn", 1467-1470; Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 50.

²⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve nusûsun uhrâ*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), 43; Ömer Nasuhi Bilmen, *Dini ve Felsefî Ahlâk Lûgatçesi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 53.

³⁰ Bk. Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset", çev. Ozan Erözden, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi, 2000), 33-35; bk. Davutoğlu, "Devlet", 9/235.

modern devletin, dinî alandaki gelişmelerin bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür.³¹ Bu durumda siyasal alandaki düşünsel farklılığın, din anlayışıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Antik Yunan ve İslâm düşüncesindeki devlet anlayışıyla Orta Çağ ve sekülerleşen modern dönem Batı siyaset felsefesindeki devlet anlayışının da farklı olması tabiidir.

Devlete ilişkin tanım ve tasavvurlardaki farklılıklara rağmen görüşlere ana hatlarıyla bakıldığında, devlet denildiğinde (tarihsel süreçte hangi yönetim şekli, güç ve büyüklükte ortaya çıkmış olursa olsun) akla gelebilecek bazı temel hususların varlığını görmek mümkündür. Bunlar, devleti meydana getiren bir milletin varlığı, güç, kaos yerine düzen/sistem ve bu düzeni sağlayan yönetimdir.

Toplumla olan ilişkisi, din tanımlarında öne çıkan husustur. Bütün dinlerin muhatabı insandır. İnsan ise Platon (MÖ 427-347) ve Aristoteles'in (MÖ 384-322) ifadesiyle sosyal bir varlıktır (zoon politikon/siyasal canlı). Aristoteles'e göre, insan, bir arının ya da sürü halinde yaşayan başka bir hayvanın olmadığı anlamda siyasal bir canlıdır. O, Platon'un, toplumun teşekkülünü insanın kendi ihtiyaçlarını karşılamadaki yetersizliğiyle açıklayan görüşüne ilaveten, insanın tekâmülü için de bir topluma ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Ona göre şehir, insanın tekâmül ettiği toplumun yaşadığı yerdir.³² Şu hâlde dinin, kaynağı ister ilâhî ister beşerî olsun, tezahür ettiği, görünürlük kazandığı mekân *medinedir*. Peki, *medine* nedir? *Medinenin* kalabalıktan farkı nedir? Dinin *medinedeki* ve medeniyetin teşekkülündeki rolü nasıldır? Bu soruları cevaplayabilmek için öncelikle medine ve medeniyet kavramlarının ifade ettikleri anlamlara, sonrasında ise bunların din ile ilişkisine işaret edilecektir.

Medine, Arapça bir kelime olup yerleşmek, şehir kurmak, kale inşa edilen yüksek yer anlamlarına gelir.³³ Şehirli olarak medenî yaşam sürmek, medenîleşmek, uygar, medenî ve uygarlık kelimeleri aynı kökten türetilmişlerdir.³⁴ *Medine* kelimesinin başında yer alan mim harfinin ilave olduğu da söylenmiştir.³⁵ Eğer böyleyse medine ve medeniyet

³¹ Bk. Schmitt, *Nomos*, 56, 61; Kotan, "Modern Devletin Özellikleri", 11.

³² Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 11-12; Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002), 369 b-d.

³³ İbn Manzur, "Lisânül-Arab", "mdn", 4160-4161.

³⁴ Mevlüt Sarı, *El-Mevarid Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: İpek Yayınları, ts.), 1420.

³⁵ İbn Manzur, "Lisânül-Arab", "mdn", 1461; İsfâhânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, "mdn", 465.

kelimelerinin gerek gramer gerekse mana itibariyle din kelimesiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Ayrıca din kelimesinin anlamlarının işaret ettiği hususların ancak bir *medine*de vaki olabileceği de aşîkârdır.

İnsan tabîî olarak medenîdir. Medenî yaşam için kalabalık kentler şart değildir. İnsanların birbirleriyle yardımlaştıkları, birbirlerinin ihtiyaçlarını giderdikleri her yaşam tarzı insanın medenî tabiatının tezahürüdür.³⁶ İbn Haldun (1332-1406), insan için toplumsal yaşamın zaruret olduğunu düşünmektedir. Bedevî ve hadarî olmak üzere iki tür umrandan söz eden İbn Haldun, yerleşik/hadarî toplumlar gibi bedevî toplumların da kendilerine has medenî yaşam ve kültüre sahip olduğunu ifade eder.³⁷

Toplumların ortaya çıkışı, siyaset felsefesinde genellikle insanın birey olarak kendi ihtiyaçlarını karşılamadaki yetersizliği veya insanın tabîî olarak medenî oluşu, bu nedenle insanın gelişimi için toplu olarak yaşama zorunluluğu tezleriyle temellendirilmektedir. İnsanların bir araya gelmelerini açıklamak için bu görüşler makul karşılansa da insanları bir arada olmaya sevk eden bu gerekçeler, onların kalabalık değil, toplum olmalarını sağlayacak ortak hedef ve değerleri sağlamaz. İnsan yığınlarını toplum, millet, ümmet vs. olarak tanımlayabilmek için bunların müşterek ülkü ve değerlere sahip olmaları gerekir. Bu nedenle din, insanların aynı hedefe yönelmelerini, insanlar arasındaki tesanütün güçlenmesini sağlayarak insan topluluklarının kimlik kazanmasını sağlayan bir unsurdur. Nitekim insanların bir arada yaşamaları, huzurun tesisi için tek başına yeterli değildir. Platon, Machiavelli, Thomas Hobbes (1588-1679) ve başka pek çok düşünürün de dile getirdiği gibi, insanın sahip olduğu egoist duygular, toplumsal yaşamı tehlikeli hale getirebilmektedir. Şu hâlde sadece aynı amaca yönelen insanların birbirleri için düşman değil, dost ve yardımcı olabileceği düşünülebilir.

476 yılında Roma İmparatorluğunun barbar halkların saldırıları sonucu parçalanması neticesinde ortaya çıkan karmaşa döneminde Kilise hem toplumlar arasında birleştirici bir rol üstlenmek hem de normal zamanlarda devletin yapması gereken faaliyetleri yerine getirmek suretiyle topluma hizmet etmiştir.³⁸ Ayrıca Hristiyanlık,

³⁶ Süleyman Uludağ, “Din ve Medeniyet”, *Köprü Dergisi* 81 (2003), 22-30.

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2004), 1/157, 158; Uludağ, “Din ve Medeniyet”.

³⁸ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş* (Ankara: Bilim ve Sanat, 1997), 219.

kendi içindeki birçok tartışma ve ayrışmalara rağmen, Orta Çağ Avrupası için birleştirici bir unsur olmuştur. Hristiyanlık sayesinde Avrupalılar ilk defa büyük ve özel bir toplumun üyesi olma şuuruna erişmişlerdir.³⁹

Erdemli şehir adını verdiği ideal toplumun ancak başında peygamber veya filozof bir kral olduğunda gerçekleşeceğini düşünen Fârâbî'nin⁴⁰ düşüncesinde din, medine için önemli bir unsurdur. Zira onun düşüncesindeki medine, temeddün etmiş, diğer bir ifadeyle, insanların belirli sosyal, fikrî ve dinî bağlarla birbirine bağlandığı topluluktur.⁴¹ Bu konuda benzer bir düşünceye sahip olan Taşköprüzâde (1495-1561), medenî hayatın varlığının dinî hayatın varlığına bağlı olduğunu vurgulamak için, tedeyyün olmadan temeddünün olmayacağını söyler.⁴²

Hegel de din ve şehir arasında olumlu bir ilişkinin var olduğunu düşünür. Ona göre, toplumsal yaşam birey için bir zarurettir. Birlik içerisinde olmak, bireyin gerçek gayesi, kolektif hayat bireyin kaderidir.⁴³ Din, insana dünyanın bütün değişkenliği, menfaat ve mülkiyetlerin gelip geçiciliği karşısında daima bir değişmezlik, en yüksek derecede özgürlük ve mutluluk bilinci bulabilmenin güven ve huzurunu sağlar.⁴⁴ Şu durumda Hegel açısından din, bireyin kaderi olan medenî yaşama anlam katmaktadır.

Din ve medine arasındaki ilişki, her birinin diğerine etki ettiği bir ilişkiyi ifade eder. Yani din medineyi şekillendirirken, medine, dinin tesirini kendi iklimi ve rengiyle yansıtır. Farklı coğrafyalarda İslâm inancının görünürlüğü farklılık arz eder. Mimariden edebiyata, sanattan giyim kuşam ve mutfak kültürüne kadar hayatın hemen her alanında dinin etkisi görülürken, medine, sahip olduğu özelliklerle bu görünürlüğe kendi damgasını vurur. Örneğin İslâm mimarisinde önemli yeri olan camiiler, İslâm coğrafyasının her bölgesinde kendini farklı şekilde gösterir. Bu da inşa edildiği medinenin haiz olduğu bilgi, estetik, iklim, ekonomi vb. özelliklerle yakından ilişkilidir.

³⁹ J. M. Roberts, *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010), 233-234.

⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, ed. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 117, 125.

⁴¹ Bayram Ali Çetinkaya, "Medîne, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti –Medîne'den Medeniyete–", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 17.

⁴² Ramazan Altıntaş, "Din, Medine ve Medeniyet İlişkisi", *Memleket* (20 Nisan 2018).

⁴³ Hegel G.W.F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 200.

⁴⁴ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 212.

Din ve medine ile ilişkili olan bir diğer konu da medeniyettir. *Medeniyet* sözcüğü, son devir Osmanlı Türkçesinde, *civilisation* kavramının modern Batıda kullanıldığı anlamların mukabili olarak kullanılmıştır. Bu sözcüğün düşünce tarihinde kazandığı anlamların ortak noktası, şehir (medine) hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, teknik, kurumsal, ekonomik sahalarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade etmesidir.⁴⁵ Bir toplumun belli bir yerde ve belli bir zamanda ortaya koyduğu maddî ve manevî etkinlikler toplamı; geniş bir toplumun bütün bölümlerinde ortak olan dinsel, ahlâkî, estetik, teknik ve bilimsel nitelikteki toplumsal olayların bir bütünü⁴⁶ olarak tanımlanan medeniyet kavramını ifade etmek için, bazı dillerde kültür sözcüğü (İngilizcede culture) kullanılsa da örneğin Almancada bu iki kavram farklı sözcüklerle (*zivilisation* ve *kultur*) ifade edilir.⁴⁷

Her medeniyet, toplumun bilincinde, duygu ve düşünce dünyasında kaynaklarını bulan az-çok özgünlüğü haiz bir değerler manzumesidir. Medeniyet, bir yandan insan zihninin gelişimine, öte yandan da bu gelişimin bir sonucu olan insan eyleminin gelişimine dayanır.⁴⁸ Medeniyete rengini veren en başat unsurun din olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Orta Çağ Avrupası'nı tarif edebilecek en uygun kelime Hristiyanlıktır.⁴⁹ Keza, İslâm medeniyetinin de mayası İslâm'dır. Medeniyet ve din arasında bir ilişkinin var olduğu genel olarak kabul edilmekle birlikte bu ilişkiyi olumlu değerlendirenlerin yanında konuya menfi yaklaşanlar da mevcuttur.⁵⁰

Bir kavram ve olgu olarak medeniyet, din ile yakından ilişkilidir. *Medine*; dinin görünür olduğu, belki tekâmül ettiği zemin; *medeniyet* ise onun tezahürüdür, denebilir. Din, medine ve medeniyet unsurlarının birbirleriyle ilişkisi ortada olduğuna göre, soru, bu ilişkilerin şeklinin nasıl olduğudur. Zira gerek din gerekse medine, her ikisinin de

⁴⁵ İlhan Kutluer, "Medeniyet", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/296.

⁴⁶ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 479; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979), 181.

⁴⁷ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 307.

⁴⁸ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 479.

⁴⁹ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 233-234; Samuel P. Huntington, "Batı Tek'tir Ama Evrensel Değildir", çev. Fazıl Osman Yıldırım, *Medeniyetler Çatışması*, ed. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 114.

⁵⁰ Konuyla ilgili olarak bk. Sezai Karakoç, "Medeniyet Kavramı", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, haz. İsmail Kara, 3 Cilt (Kitabevi Yayınları, 1998), 428-435; Francis Fukuyama, "Savaşların Geleceği", çev. Kadir Koçdemir, *Medeniyetler Çatışması*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: Vadi Yayınları, 2006), 204-217; Samuel P. Huntington, "Medeniyetler Çatışması", çev. Mustafa Çalık, *Medeniyetler Çatışması*, ed. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 23-51; Arnold Toynbee, "Medeniyetlerin Karşılaşması", çev. Ufuk Uyan, *Medeniyetler Çatışması*, haz. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 433-439.

muhatabı (kaynağı insan olan dinlerde olduğu gibi, bazen hem kaynağı hem de muhatabı) insan olduğuna göre, dinin siyasal alana tesiri ve siyasal alanın dinî düşünce üzerindeki etkileri nasıldır? Bu sorunun cevabı, “dinin siyasal düzen üzerindeki rolü” ve “siyasal sistemin dinî düşünce üzerindeki etkisi” şeklinde, iki başlık altında aranmaya çalışılacaktır.

2. Dinin Siyasal Düzen Üzerindeki Rolü

Devletin gerekliliği ve formu hep tartışılmıştır. Devletin varlığının amacı olarak belirlenen husus, onun yönetim şekli, görevi, egemenin konumu gibi, devlet tasavvurunu şekillendirmektedir. Örneğin egemenin, Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi olarak görüldüğü anlayıştaki devletin işlevleri ve egemenin sahip olduğu yetkiler ile bireyin amaç olduğu, bu nedenle devletin görevini insanın sahip olduğu evrensel haklarını korumak olarak değerlendiren anlayışta aynı olması düşünülemez. Başka bir ifade ile devlet unsurlarından hangisi amaç ise diğerleri araç konumuna gelmekte ve devlet formu o doğrultuda şekillenmektedir.⁵¹

Devleti formel boyutunun dışında manevî boyutuyla değerlendiren Nurettin Topçu’ya göre, devlet, muayyen topraklar üzerinde hakimiyetle yaşayan insanların tesis ettiği manevî birliktir. Millet olmaksızın yalnızca vatan, bir cesettir; millet bu cesedin hayatı, devlet ise ruhu mesabesindedir. Devleti milletin şuuru olarak tasvir eden Topçu, onun ilâhî yönüne işaret eden Hegel’in “*devlet, ilâhî iradenin yeryüzündeki gözükmesidir*” sözüne atıf yapar. Buradan hareketle o, devlete kul ile Allah arasında bir köprü vazifesi atfeder.⁵² Peki, İnsan ve toplumlar üzerinde bu kadar büyük etkiye sahip olan dinin toplum ve siyasal alan üzerindeki etkisi nedir? Diğer bir ifadeyle amaç-arac ilişkisi çerçevesinde dinin devlet üzerindeki etkisi nasıldır? Devletin dine ihtiyacı var mıdır? Din açısından devlet gerekli midir?

Dinin insan yaşamı üzerinde etkileri olduğu muhakkaktır. Onun kişi ve toplum üzerindeki işlevleri: kişilik oluşturma, bütünleştirme, sosyal kontrol, toplumu yapılandırma ve düzenleme, örgütleme ve kültür aktarımı olarak sıralanabilir. Bunlara

⁵¹ Bk. Hüseyin Torun, *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet* (Ankara: Orion Kitabevi, 2016), 23-27.

⁵² Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası Devlet ve Demokrasi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 50, 52; Karşılaştırma için bk. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 212.

ilaveten siyasal alan için ise din, meşrulaştırıcı bir işlevi haizdir.⁵³ Yani devlet erkini elinde tutan egemenler, toplum üzerindeki nüfuzlarını artırabilmek için dinden yararlanmışlardır. Dinin siyasal alandaki bu fonksiyonuna işaret etmek için, Voltaire (1694-1778), yönetmek için bir kişinin kasabası varsa bir dinin de olması gerektiğini ifade eder. Şayet Tanrı var olmayacak olsaydı bile insanların onu yaratması gerekirdi.⁵⁴ Keza Napolyon Bonapart (1769- 1821), bazıları diğer bazılarından daha zengin olmadıkça toplumun var olamayacağını, eşitsizliği var edebilmenin de din ile mümkün olduğunu düşünmüştür.⁵⁵

Dinin siyasal düzen üzerindeki etkilerinden söz ederken, öncelikle devletin temel unsuru olan toplumda dinin nasıl bir değişime sebep olduğunu ortaya koyarak, siyasal alan üzerindeki tesirinden söz etmek, tarihsel ve mantıki süreç açısından daha doğru olacaktır. Bölümün bundan sonraki kısmında konu, İslâm ve Hristiyan Batı üzerinden analiz edilecektir.

2.1. Hristiyanlıkta Din-Siyaset

Dinin siyasal alan üzerindeki etkisinin Hristiyanlıkla ilgili boyutunun ele alındığı bu bölümünde öncelikle Hristiyanlığın zuhur ettiği, geliştiği ortam ve dönemlere kısaca işaret edilecektir. Zira bu tarihsel süreç hem Hristiyan inancını hem de Hristiyan siyaset ve düşünce tarihinde din-siyasal ilişkisini şekillendirmektedir. Nitekim Hristiyanlık, İsa Mesih figürüne odaklanan inanç geleneğidir ve bir gelenek olarak, dinî bir inanç sisteminden çok daha fazlasını ifade eder. Hristiyanlık hem yaşayan bir inanç geleneği hem de kültürdür.⁵⁶

⁵³ Osman Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012), 3.

⁵⁴ Necdet Durak, “Voltaire Felsefesi ve Etkileri”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 3/303, 304.

⁵⁵ John Merriman, *Rönesans'tan Bugüne Modern Avrupa Tarihi*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 532-533.

⁵⁶ Matt Stefon, “Christianity, Definition, Origin, History, Beliefs, Symbols, Types, & Facts”, *Encyclopedia Britannica* (Erişim 11 Şubat 2021).

2.1.1. Hristiyanlığın Doğuşu ve Dünyevî İktidara Bakışı

Hristiyanlık öncesi eski Roma dini, aile ve devlet kültürünün hâkim olduğu bir halk dini şeklindeydi. Romalılar için kendilerine has bir dinin yaratıcısı olduğu söylenemez. Roma toplumu dinsel ihtiyaçlarını başka toplumlarda var olan dinî inançlardan almak suretiyle karşılamışlardır. Roma dönemi başat inançlarını tarihsel süreç olarak, MÖ VIII. yüzyılda Etrüsk, VI. yüzyılda Yunan, III. yüzyılda ise Helenistik-Doğu dalgaları şeklinde sıralamak mümkündür. Ancak sayılan bu inançların karışımı Roma dini, tarihinin hemen başında Etrüsk ve Latin unsurların karışımıyla başlamış, bugün “Eski Roma Dini” denilen din ortaya çıkmıştır. Romalılar, imparatorun tanrılaştırıldığı evrensel ölçekli bir din kurmak istemişlerse de buna muvaffak olamamışlardır.⁵⁷

Roma İmparatorluğunun hâkim olduğu coğrafyada ve Yahudi bir toplumda dünyaya gelen, Yahudi geleneklerine göre büyümüş olan Hz. İsa, davetini ilk olarak İsrailoğullarına yapmış; ancak İsrailoğulları onu inkâr etmiş ve idam etmişlerdir. Hz. İsa, Yahudiler arasında, Tanrı’nın yakında yeryüzüne egemen olacağı inancının ve bir mesih beklentisinin hâkim olduğu bir zaman ve ortamda davetine başlamasına rağmen Yahudilerden az sayıda kişi ona iman etmiştir.⁵⁸

Hz. İsa’nın esas gayesi, getirmiş olduğu mesajı insanlara doğru bir şekilde ulaştırmak, onu yaşanır kılmaktı. Onun herhangi bir siyasal iktidar talebi olmamıştır. Nitekim idamı öncesi Pilatus tarafından yargılanması sırasında “Sen Yahudilerin kralı mısın?” şeklinde yöneltilen soruya İsa, “*Benim krallığım bu dünyadan değildir.*” “*Krallığım bu dünyadan olsaydı, yandaşlarım, Yahudilere teslim edilmemem için savaşırlardı. Oysa benim krallığım buradan değildir*” (Yuhanna, 18: 33, 36) cevabını verir. Getirmiş olduğu mesajın ve davasının mevcut dünyanın entrikalarıyla kirlenmesini

⁵⁷ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 74; Kürşat Demirci, “Hristiyanlık (Giriş, Tarih)”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17/330. Etrüskler, İtalya’nın Etruria bölgesinde yaşamış ve MÖ 6. yüzyıla dek varlığını sürdürmüş bir halktır.

⁵⁸ M. Ali Ağaoğulları - Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Ankara: İmge Kitabevi, 1998), 86; Stefon, “Christianity”; İsa’yı çarmıha geren her ne kadar Roma yöneticisi Pontius Pilatus ise de idamın asıl sorumluları Yahudi topluluğu Sadukilerdir. Sadukilerce yakalanan İsa, Pilatus’a teslim edilmiştir. Yapılan yargılamalarda masum bulunmasına rağmen Saduki liderlerin ısrarları neticesinde Pilatus, sorumluluğu Yahudilere yüklemek suretiyle çarmıha gererek idamı gerçekleştirmiştir. İsa’nın vaazlarını dinleyenlerin ve ona inananların sayısının gün geçtikçe artması Yahudi Yüksek Meclisi’ni (Sanhedrin) rahatsız ettiği gibi onun yakında kurulacak Tanrısal Krallıktan söz etmesinin Roma valisini rahatsız etmesi bu idamdaki asıl nedendir. Bk. M. Ali Ağaoğulları vd., *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, ed. M. Ali Ağaoğulları (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 203-204; Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 255.

istemeyen İsa, bu dünyaya ilişkin hüküm vermeyi de reddeder.⁵⁹ Onu kendi sözleriyle tuzağa düşürmeyi amaçlayan Ferisilerin “*Peki ne dersin, söyle bize, Sezar’a vergi vermek Kutsal yasaya uygun mu, değil mi?*” (Matta, 22: 17) sorusu karşısında, “*İsa onların kötü niyetlerini bildiğinden ‘Ey ikiyüzlüler!’ dedi. ‘Beni neden sınıyorsun? Vergi ödemekte kullandığınız parayı gösterin bana!’ O’na bir dinar getirdiler. İsa onlara ‘Bu resim, bu yazı kimin?’ diye sordu. ‘Sezar’ın dediler. O zaman İsa onlara, ‘öyleyse Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını da Tanrı’ya verin’ dedi.*” (Matta, 22: 18-21).

Hristiyanlıktaki Tanrısal ve dünyevî iktidar ayrımının nedeni olarak, onun güçlü bir hukuk ve siyasal teşkilat yapısına sahip Roma İmparatorluğu’nda doğması gösterilebilir. Böyle bir ayırımla, pagan Roma’nın, dinî yapı içerisindeki ruhanî sorunlara karışmasını engelleme amaçlanmış olabilir. Ancak burada önemli bir husus var ki o da İsa ve Pavlus’un siyasal alana ilişkin yaklaşımları birbirine yakın gibi gözükse de aralarında büyük farklılık olduğudur. İsa, edilgen ve dünyevî iktidardan uzak duran bir tutumla siyasal iktidarın kaynağını Tanrısal iradeye izafe etmekle yetinmiştir. Oysa Pavlus, (Roma baskısının da etkisiyle) Tanrısal izafeye ek olarak mevcut siyasal düzenin Tanrı tarafından kurulduğunu söyler. Pavlus’un dinî ve dünyevî alanları birbirinden ayıran bu yaklaşımı, pagan Roma devleti için bir nevi dinî meşruiyet zemini oluşturma olarak değerlendirilebilir. Zira tüm iktidarın kaynağını Tanrı’ya dayandırmak (Lat. *omni potestas a deo*), Tanrısal iradenin dışında bir siyasal iradenin olamayacağını söylemek, mevcut düzene dinî meşruiyet kazandırma anlamı da taşır ki bu da Roma devleti açısından önemli bir kazanımdır.⁶⁰

2.1.2. Kiliselerin Teşekkülü ve Kurumsallaşması

Hristiyanlık inancı ve tarihi içerisinde kilise, İslâm’daki camiden farklı bir anlam ve konuma sahiptir. Çünkü kilise, bir mabed olmanın ötesinde de anlamlar ifade eder. İsa tarafından havari Petrus’un otoritesi altında kurulan kilisenin doğuşu, Hristiyan inancında İsa Mesih’in dirilişiyle ilişkilendirilmiştir. Kilise babalarına göre, nasıl ki Havva uyuyan Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılmış ve ikinci yaratımın başlıca unsuru olarak kabul ediliyorsa kilise de İsa Mesih’in bir parçası ve ona dayalı bir unsur olarak ortaya çıkmıştır.

⁵⁹ Ağaoğulları vd., *Siyasal Düşünceler*, 205.

⁶⁰ Ağaoğulları vd., *Siyasal Düşünceler*, 215; Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 111.

Kilisenin resmî doğum günü olarak kabul edilen Pentekost ile birlikte yayılma da başlamıştır. Pavlus'a göre, kilise Mesih'in köşe taşı olduğu Tanrı'nın mabedi, Mesih'in mistik bedenidir.⁶¹ Bunlara ilaveten, ilerleyen sayfalarda da görüleceği üzere, tarihsel süreçteki rolü itibariyle kilise, dinî bir hiyerarşi, örgütsel bir yapılanma ve siyasal bir gücü ifade eder.

IV. yüzyılda İmparator Constantinus tarafından Hristiyanlığın resmî olarak tanınmasından önce fizikî yapı olarak kiliselerin varlığından söz edilemez. İnananlarının artıp güçlenmesine rağmen, resmen tanınmaya kadar geçen sürede, Hristiyanlık yeraltı hareketi özelliğini sürdürmüştür.⁶² Kiliselerin olmadığı, I. yüzyılın sonlarına kadarki dönemde Hristiyanlar ibadetlerini sinagoglarda yapmışlar; ancak bu tarihlerden itibaren Yahudilerin onları sinagoglara sokmama kararı almaları sonrasında muhtemelen ibadetlerini evlerde toplanarak ifa etmeye başlamışlardır. Mimari bir yapı olarak ilk kiliseler, ancak IV. yüzyıldan itibaren oluşan serbest ortamla birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır.⁶³

Constantinus'un Hristiyanlığı benimsemesi ile ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunu samimi bir yöneliş olarak değerlendirenlerin yanında, Hristiyanların toplum içerisinde artan nüfuzu ve bu güçten yararlanma amaçlı siyasal pragmatizmin bir sonucu olabileceğini de ileri sürenler vardır.⁶⁴ Sebep ne olursa olsun bu süreç Hristiyanların devletin baskı ve zulmünden kurtulmasına, kiliselerin ortaya çıkıp güçlenmesine vesile olmuştur. İmparator I. Theodosius'un 380'de Hristiyanlığı devletin resmî dini olarak kabulü ise bu din ve inananları için bir milat niteliğindedir. Bu tarihten sonra, o zamana kadar bir yeraltı hareketi konumunda olan kilise, imparatorluğun yönetsel örgütlenişine eş bir örgütlenme sürecine girmiştir.⁶⁵

Roma imparatorluğunun barbar halkların saldırıları sonucu parçalanması ve 476 yılında yıkılması sonucu ortaya çıkan karmaşa döneminde ayakta kalabilmiş tek örgütlü kurum Kilise idi. Bu dönemde Kilise, Hristiyan toplumlar arasında birleştirici bir rol

⁶¹ Mehmet Aydın, "Kilise", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26/11. Metin içerisinde kelimenin yazımında, bir mabed, yapı anlamında kullanıldığı durumlarda ilk harf küçük, kurumsal, örgütlü bir yapı anlamıyla geçtiği yerlerde ilk harf büyük olarak yazılmıştır.

⁶² Demirci, "Hristiyanlık (Giriş, Tarih)", 17/332.

⁶³ Aydın, "Kilise", 26/12.

⁶⁴ Demirci, "Hristiyanlık" (Giriş, Tarih), 17/332, 333.

⁶⁵ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 218, 219.

oynamak suretiyle, gerektiğinde dünyevî iktidarın görevlerini de yerine getirmek zorunda kaldı. Bu gelişmeler Kilisenin siyasal alanla ilişkisinin ve otoritesinin artmasına vesile oldu. Kilise, çeşitli yollarla elde ettiği topraklarla da geniş mülkiyete sahip oldu. Bu toprakları, işletmeleri için feodal beylere veren papa ve piskoposlar adeta birer siyasal erke dönüştü.⁶⁶

Kilisenin zaman içerisinde elde ettiği bu gücü sadece siyasî gelişmelere bağlamak eksik bir değerlendirme olacaktır. Kilisenin bu güce ulaşmasında, yaşanan süreçlerin sağladığı fırsatların yanında Hristiyanlığın kendi iç dinamiklerinin de büyük rolü vardır. Çünkü dinsel alanda atılan adımlar dinî referanslara dayanmadığında meşruiyet tartışmasını beraberinde getirmektedir. İnsanın doğuştan getirdiği ilk günah anlayışı (bk. Tekvin, 3: 11-24) ve insan doğasının teolojik kötülüğü, bu kötülükten doğası kötü olan insanın kendi çabasıyla kurtulamayacağı ve bağışlanmanın yolunun Kilise'den geçtiğine işaret eden pasajlar, Kilise'ye bu dinî referansı sağlamaktadır.⁶⁷

Havarilerin ardılları olarak kabul edilen piskoposlar ilerleyen süreçte kendi bölgelerindeki dinî faaliyetlerin gözetim ve denetimlerini yapmaya başladılar. Zamanla birçok yetki tek bir rahibe münhasır kılındı. Bu hiyerarşik yapılanma sorunu sadece Kilise içindeki görevle ilgili değil, Hristiyan mezhepler arasında da üstünlük tartışmalarının yaşanmasına neden olmuştur. Roma Kilisesi, İncil'e atıf yaparak diğer kiliselere olan üstünlüğünü savunmuştur. İncil'de, *“Sen Petrus ’sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım; ve ölümler diyarının kapıları onu yenmeyecektir. Göklerin melekûtu anahtarlarını sana vereceğim; yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde bağlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde çözülmüş olur”* denilmektedir (Matta, 16: 18, 19). Roma Kilisesi'nin kurucusu olan ve Roma'da öldürülen Aziz Petrus'un ismi ile Yunanca *“petra”* (kaya) kelimeleri arasındaki ilişkiden (Kilisenin kaya gibi sağlam olması anlamından) hareketle, bu pasajda işaret edilenin Roma Kilisesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca yine İncil'de belirtildiğine göre, çarmıha gerilişinden üç gün sonra yeniden dirilip havarilerine görünen İsa, Petrus'a *“Koyunlarımı otlat”* ve *“ardımca gel”* (Yuhanna, 21: 15-22) demiştir. Buradan, İsa'nın en sevdiği şakirdinin Petrus olduğu; dolayısıyla Roma Kilisesi'nin diğerlerine üstünlüğü, Roma piskoposunun da “papa”

⁶⁶ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 219.

⁶⁷ Bk. Romalılar, 7: 19, 20; Yuhanna, 20: 21-23. *Kitabı Mukaddes* (Kitabı Mukaddes Şirketi, 2000).

olarak Hristiyanların babası olduğu sonucu çıkarılmıştır.⁶⁸ Papalığın bu üstünlük iddiası Hristiyan Kiliselerinde görüş ayrılıklarına ve bölünmelere neden olmuştur. Arkalarında Bizans imparatorunun desteği bulunan Bizans başpiskoposları (Yunanca atasal yönetici anlamındaki patriark sözcüğünden gelen “patrik” adı verilmiştir) papanın üstünlük iddiasını asla kabul etmemişlerdir.⁶⁹

Barbar akınları neticesinde imparatorluğun batı topraklarının tehlikeye girmesiyle IV. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğunun Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılması Hristiyanlık tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu ayrılmadan sonra Batıdaki Hristiyanlık Latin kökenine bağlı kalarak Avrupa’yı şekillendirirken, Doğu Hristiyanlığı, İstanbul merkezli ve Grek mirası çerçevesinde Anadolu üzerinde etkili olmuştur.⁷⁰

Hristiyanlıkla ilgili en önemli konulardan biri de Kiliseler arasındaki ayrılıklardır. Bu ayrılıkların temelinde teolojik tartışmaların yanında siyasî sebeplerin de olduğu görülmektedir. Katolik ve Ortodoks Kiliseleri arasındaki ayrılık yüzyıllar boyunca devam eden bir sürecin sonucudur. Roma Kilisesi, Hristiyan kiliselerinin birlikte hareket eden dünya piskoposları tarafından yürütülmesi gerektiğini ve bu topluluğa da Roma Kilisesi piskoposu olan papanın başkanlık etmesi gerektiğini savunuyordu. Roma’nın ilk imparatorluk merkezi olması sebebiyle piskoposunun da diğer eyalet piskoposlarından üstün olması gerektiği ve yukarıda işaret edilen dinî referanslardan hareketle ileri sürülen üstünlük tezlerine karşı İstanbul Kiliseleri, Hristiyanlığın beş eski merkezi olan Kudüs, Antakya, Roma, İskenderiye ve İstanbul’un eşit yetkiye sahip olduğu görüşünü savunuyordu. Bu görüş farklılıklarına rağmen, IX. yüzyıla kadar kısmi de olsa birlik devam etti. IX. yüzyılda İstanbul Patriği Fotius döneminde ilk geçici ayrılık vuku buldu. Bundan sonraki dönemde dalgalı bir seyir izleyen birliktelik, 1054 yılında kesin ayrılıkla sonuçlandı. Kilisenin kaderi, bu ayrılık sonrasında Doğu ve Batı’da aynı olmadı. Avrupa’da papalar, krallara taç giydirmek, onları vaftiz etmek suretiyle otoritelerini devam ettirirlerken, Doğu’da Patrik, bir nevi kralın saray piskoposu durumuna geldi.⁷¹

⁶⁸ Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 97, 98.

⁶⁹ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 221.

⁷⁰ Demirci, “Hristiyanlık” (Giriş, Tarih), 17/333.

⁷¹ Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 302.

III. Innocentius (papalık süresi 1198 – 1216) kendisine “İsa’nın Vekili” ismini veren ilk papa idi. O, laik hükümdarlar üzerinde ahlâkî açıdan dünyevî denetçi olduğunu iddia etmek suretiyle dinî alan haricinde kendisine siyasal rol biçmiş, seçilen imparatorlara taç giydirdiği için kendisini onlar üzerinde otorite kurmaya yetkili görmüştü. Bu dönemde din adamlarının evlenmemesi giderek yaygınlaşıp kural haline geldi. Innocentius’un papalık dönemindeki, Hristiyanlık açısından önemli bir gelişme de 1215’te dördüncü Lateran Konsili’nin toplanmasıdır. Bu toplantıdan sonra Kilise, yeni birtakım uygulamalara başladı. Toplum açısından önemli bir denetim aracı olan bireysel günah çıkarma uygulaması bunlardan biriydi.⁷²

Orta Çağ Avrupası’nı tek kelimeyle tanımlamak gerekirse, bunu en iyi ifade edebilecek kelime “Hristiyanlık”tır. Zira Orta Çağ Avrupa’sını anlamak ancak Kilise’yi anlamakla mümkündür. Bütün “öz”den ayrılma ve tahrifat tartışmalarına rağmen, Hristiyanlık Avrupa için birleştirici bir rol oynamıştır. Avrupalılar ilk defa Hristiyanlık sayesinde büyük ama özel bir toplumun üyesi olma şuuruna ermişlerdir. Keza Roma Kilisesi, çeşitli eleştirilere rağmen, büyük bir başarı elde etmiştir. Çünkü Hristiyanlık, antik çağın son dönemindeki durgun bir dinî ortamdan çıkıp 1500’lerde büyük bir güç ve nüfuza sahip olmuştur. Kilise, Hristiyan yaşamına yeni mizaç kazandırmış, 1000 yıllarından itibaren Hristiyan yaşamı daha disiplinli, daha girişken ve daha katı bir hâl almıştır.⁷³

2.1.3. Kilise-Siyasal Otorite Mücadelesi

Hristiyanlığın Roma tarafından resmî din olarak ilan edilmesinden sonra, Batı’daki Kilise ve devlet arasındaki ilişki ve mücadeleyi *omni potestas a Deo* (her türlü iktidar Tanrı’dandır), *auctoritas* (Kilisenin kutsanmış otoritesi) ve *potestas*⁷⁴ (siyasal iktidara ve onun kullanımına işaret eder) kavramlarıyla özetlemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle,

⁷² Roberts, *Avrupa Tarihi*, 235.

⁷³ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 233-234.

⁷⁴ **Auctoritas**, eylem açısından bağlayıcı kurallar koyan, nihai ve üstün iktidarı ifade eden, bölünemeyen, tek adamda ve tek mevkide tecelli eden; Roma siyasal sisteminde iktidarın temel ilkesi demektir. **Potestas** ise bölünebilen dünyevî iktidarın kullanılış biçimine işaret eder. Ağaoğulları vd., *Siyasal Düşünceler*, 172, 226.

Hristiyanlık sonrası Batı siyasal tarihi, Tanrısal iktidarın iki tezahürüne işaret eden *auctoritas* ve *potestas* arasındaki ilişki ve mücadelenin tarihi olarak özetlenebilir.

İlk ortaya çıkan Kiliseler imparatora tabi idiler. Roma imparatoru Constantinus, Hristiyanlığı kabul ettikten sonra, kendisini din işlerinin de başı olarak görüyordu. Bu nedenle Hristiyanlığın ilk genel konseyine başkanlık etti. O dönemde devlet desteğine muhtaç olan piskoposlar bu durumu kabul etmek zorunda kaldılar ve imparatorla iş birliği içerisinde göründüler. Ancak giderek güçlenen Kilise, devlete bağılılıktan kurtulmak için adımlar attı. Papa I. Gelasius (papalık süresi 492-496), imparatorun kilisenin efendisi değil, bir çocuğu olduğunu söyledi. Keza Papa I. Nicolaus (papalık süresi 858-867), imparatora yazdığı mektupta, kralların din büyüğü sayıldığı günlerin geride kaldığını, Hristiyanlığın iki görevi ayırdığını, artık imparatorların ebedî yaşam için papaya muhtaç olduğunu ifade ediyordu.⁷⁵ Papa VII. Gregorius’a (papalık süresi 1073-1085) göre, bir Hristiyan kral Kilise karşısında itaatkâr, alçakgönüllü ve onun yararına hizmet eden birisi değilse Kilise ona itaat etmemekle kalmayıp karşı çıkabilirdi. VII. Gregorius, 1075 yılında yayımladığı 27 maddelik fermanda, yalnızca Roma Papasının Katolik ve Ekümenik unvanını kullanma yetkisi olduğunu, piskoposları atama ve azletmenin yanında imparatorları, dolayısıyla tüm siyasal iktidar sahiplerini de atama ve azletme hakkına sahip olduğunu bildiriyordu.⁷⁶ Dünyevî ve dinî otoriteye işaret eden ve *iki kılıç* olarak isimlendirilen otorite taksiminde Kilise, başlangıçta elinde tuttuğu kılıcın muhafazası için siyasal otoriteye muhtaçken, merkezi otoritenin giderek güç kaybetmesiyle, dünyevî/laik otoriteye ait olan kılıcı da kendi uhdesine alacak güce ulaşmıştı.

Haçlı Seferleri de Kilisenin siyasî amaçlarına hizmet eden gelişmelerdendir. Papa II. Urban (papalık süresi 1088–1099), Birinci Haçlı Seferini, laik hükümdarların diplomatik lideri olmak amacıyla kullanmıştı. Avrupa proletaryasının yok olup gittiği bu seferle, katılanlar istediklerini elde edememiş olsa da onu organize edenler umduklarına nail olmuştu. Neticede Kudüs ele geçirilmiş, Suriye ve Anadolu’da “Haçlı Devletleri” denen feodal devletler kurulmuştu.⁷⁷ Hükümdarlar artık imparatoru değil papayı dinliyorlardı. Kilisenin idarî sistemini oluşturan II. Urban, kendisinin altında *curia*

⁷⁵ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 227, 228.

⁷⁶ Bk. Ağaoğulları vd., *Siyasal Düşünceler*, 248, 249.

⁷⁷ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 226.

denilen, İngiliz ve Fransız krallarının hane işlerini yöneten meclise denk, bir Roma bürokratlar kurulu yer almaktaydı. Papa Urban, bu kurul vasıtasıyla Kilise üzerindeki denetimi giderek artırdı. 1123 yılında Batı'daki ilk ekümenik konsil, Lateran Sarayı'nda toplandı. Konsil kararları papa adına yürürlüğe konuldu. Papalık hukukuyla yargılama yetkisi ağırlık kazandıkça, yerel kiliselerdeki davalar giderek Roma veya diğer bölgelerde yaşayan papalık yargıçlarına havale edildi. Alman imparatorları dışındaki laik iktidarlar Roma ile uyumlu bir tavır sergilemişlerdi.⁷⁸ Sürekli elde edilen imtiyazlarla, papalığın bağımsız egemenliğini temin etmeye çalışan Papa VII. Gregorius Hildebrand (papalık süresi 1073-1085) ve onun gibi hırslı papaların kurmayı ümit ettikleri, papalık monarşisinin temelleri atıldı.⁷⁹

Tarafları İngiliz Kralı John, Kilise (Papa III. İnnocentius dönemi) ve soylular olan, 1215'te ilan edilen *Magna Carta* (Büyük Berat), hükümdarın karşısında soyluların ve Kilisenin haklarını kanıtlayan ilk Avrupa belgesidir. Bu belge ile kralın sonsuz yetkileri, derebeyleri ve din adamları karşısında sınırlandırılmıştır. 1239 yılında ilk olarak *parlamento* sözcüğü kullanılmış ve 1265'te bugünkü haliyle ortaya çıkmıştır. Avam Kamarası ve Lortlar Meclisi şeklinde iki meclisten oluşan parlamentoda Avam Kamarası, kontluklardaki küçük soylular ve kent soylularının seçtiği temsilcilerden, Lortlar Meclisi ise din adamları ve yüksek baronlardan oluşuyordu.⁸⁰

Orta Çağ boyunca, siyasal alan üzerinde önemli bir denetim aracı ve güç olan Kiliseye karşı, imparatorlar ve ulusal krallar, papaların boyunduruğundan kurtararak iktidarlarını bağımsız bir güç haline getirebilmek adına, Roma Kilisesi'ne karşı amansız mücadelelere başladılar.⁸¹ Reform süreci, siyasal otoritenin dinî otoriteye karşı girdiği bu mücadelede, devlet otoritesinin daha da güçlenmesine katkı sağladı. Machiavelli'nin düşünceleri bu laikleşme sürecindeki ilk aşamanın geçilmesini sağlamıştır. Bu gelişmelerle birlikte laik egemen devlet anlayışına karşı tepkiler de gecikmedi.⁸² Ancak siyasal iktidarların bazı küçük adımlarıyla başlayan süreç, giderek daha büyük adımların

⁷⁸ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 234.

⁷⁹ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 235.

⁸⁰ Muammer Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2009), 170, 171.

⁸¹ M. Ali Ağaoğulları - Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 11.

⁸² Ağaoğulları - Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 12.

atılmasıyla toplum üzerindeki nüfuzun siyasal otorite lehine genişlediği bir duruma doğru gelişti.

Kilise, Roma İmparatorluğunun yıkılması sonrası ortaya çıkan feodal düzenin oluşturduğu parçalanmış bir siyasal alan üzerinde önemli etkiyi haizdi. Siyasal güçleri birbirine karşı kullanarak, böl-yönet yöntemiyle kendisine alan açan papalık ideolojisi imparatorlarla mücadeleyle şekillenmişti ve bu yüzden ulus-devlet krallarıyla etkin bir şekilde başa çıkmak için uygun değildi.⁸³ Özellikle İngiltere ve Fransa'da XII. yüzyıl ortalarından itibaren kamusal görevlerin kişisel olmaktan çıkarak doğrudan krala bağlandığı, kralın buyruklarının tüm ülke için geçerli sayıldığı, güçlü monarşik iktidarlar ortaya çıkmaya başlamıştı. Sürekli bir savaş ortamının varlığı, kendilerini korumakta güçlük çeken senyörleri, ayakta kalabilmek için kralların hükmü altına girmeye yöneltti. Özerk kentler ve komünler de güvenlikleri için krala asker ve parasal destek sağlayarak merkezî otoritelerin yanlarında yer alıyorlardı. En büyük feodal güç olan Kiliseye karşı mücadelede, laik aydınlar ve tüccarlar da merkezî ulusal devletin yanında yer almaya hazırdı. Zira gelişmelerinin önündeki en büyük engel olarak Kiliseyi görüyorlardı.⁸⁴

Ülkedeki bütün feodal güçlerin bertaraf edilip ülke içerisindeki herkesin sınıfsal konumlarına bakılmaksızın, devlet karşısında eşit yurttaşlar olarak devlete bağlanmak suretiyle, siyasal birliğin sağlanması kolay bir iş değildi. Bunun için, kralın öncelikle İmparator ve özellikle Kiliseye karşı bağımsızlığını kazanması gerekiyordu. İmparatorlar, kişisel girişimleriyle belli bir siyasal ve askerî gücü ellerinde tutsalar da türdeş olmayan topraklar üzerindeki varlıkları sıradan krallara dönüşmüştü. Bu nedenle kralların bağımsızlıklarını elde edebilmelerinin önündeki en büyük tehdit imparatorlardan ziyade Kilise idi. Zira Kilise, Hristiyan halklar üzerinde kurmuş olduğu manevî otoritesi, elde ettiği siyasal ve ekonomik güce ilaveten, geçmişte etkinliği kanıtlanmış, aforoz gibi önemli yetkilere sahipti. Kral gerek Kilise gerekse imparator ve feodal beylere karşı yürüttüğü bu mücadelede iki entelektüel unsuru silâh olarak kullandı. Bunlar, Roma Hukuku ve Aristotelesçilikti.⁸⁵

⁸³ Stefon, "Christianity".

⁸⁴ Ağaoğulları - Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 13, 14.

⁸⁵ Bk. Ağaoğulları - Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 14-18.

1296'da Fransa Kralı Güzel Philippe ile Papa VIII. Bonifacius arasında, büyük bir serveti elinde tutan Kilisenin vergilendirilmesi meselesi nedeniyle başlayan çatışma, Roma Kilisesi'nin uzlaşmaz tutumuyla kısa sürede siyasal bir boyut kazandı. Fransa kralının ardından İngiltere kralı da topraklarındaki din adamlarını vergiye bağladı. Esasen birbirleriyle savaş halinde olan iki kralın Roma Kilisesi'ne karşı ortak hareketine, Kilisenin baskı ve sömürülerinden bıkmış olan halk da destek verdi. Yaşanan gelişmeler karşısında Kilise, daha önce uygulamış olduğu politikanın geçerliliğini yitirdiğini gördü ve geri adım atarak kiliselerin vergiye bağlanmasını kabul etti. Böylece kral-Kilise çatışması geçici olarak sona erse de çok geçmeden yeniden alevlendi. 1302 yılında, dünyevî konularda kendisinin üzerinde başka hiçbir güç tanımadığını ve Tanrı'nın yardımıyla krallığın bağımsızlığı için gerekeni yapacağını belirten Güzel Philippe, bu politikasını Katmanlar Meclisi'ne (Etats Généraux) onaylattı. Meclisin onayladığı bu karardaki önemli olan nokta, krala yalnızca soylular ve burjuva değil, din adamları katmanının da destek vermesi ve böylece dünyevî işlerde krala bağlılığı kabul etmeleri idi.⁸⁶

Siyasal otorite ile Kilise arasındaki sahada yaşanan bu mücadelenin entelektüel boyutu da vardı. Nitekim bu mücadele döneminde, Kilise ve dünyevî otorite savunucularından her iki kesimin de entelektüellerince birçok eser kaleme alınmıştır.

XIV. yüzyılda askerî alandaki icatlar, merkezî otoritelerin hâkimiyetini daha da güçlendirdi. Kralların sahip oldukları silâhlar karşısında şatoların koruyuculuğu kalmamıştı. Yaşanan bu gelişmeler, merkezî otoriteyi zayıflatan parçalı yapıyı giderek kral lehine zayıflatmıştı. Derebeyi ile sıradan insan arasındaki ilişki, yerini giderek ülkedeki herkesin üzerinde bir güç olan kralın iktidarına bırakıyordu. XVI. yüzyıla gelindiğinde süreç, bir kralın, Tanrı'dan başka hiçbir güç tanımadığını ilan edecek konuma ulaştı.⁸⁷ Kilise-siyasal otorite mücadelesi açısından bakıldığında bu durumu, teknolojik gelişmelerin, merkezî otoriteleri güçlendirmek suretiyle, siyasal iktidar lehine alan açması olarak okumak mümkündür.

Kilise, teşekkülünden itibaren başlayan tarihsel süreçte, ortaya çıkan merkezî otorite boşluğunu kendi lehine kullanmıştır. Hristiyanlığın ortaya çıktığı ilk dönemki

⁸⁶ Ağaoğulları - Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, 20-21.

⁸⁷ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 244-245.

misyonundan uzaklaşan Kilise, zamanla devlet içinde devlet konumuna gelmiştir. Özetle söylemek gerekirse, Kilise-dünyevî otorite dengesinde, Hristiyan inancındaki her türlü otoritenin Tanrı'dan olduğu (*omni potestas a Deo*) düşüncesinin terazinin merkez noktasını oluşturduğu bu ilişkide, Tanrısal ve dünyevî otoriteler, diğer bir ifadeyle *auctoritas* ve *potestas*, sıkleti dönem dönem değişen güçleri temsil ederler.

Kilise-siyasal ilişkisine dair görüşlerin seyri ile Kilisenin özerk bir yapıya kavuşması, dünyevî otorite karşısında üstünlük kazanması ve dünyevî otorite ile çatışma içerisine girdiği dönemler paraleldir. Diğer bir ifadeyle sahadaki fiilî durum ve entelektüel boyutun eş zamanlı olarak geliştiği görülmektedir. Bu konudaki görüşleri; biri, Kilise özerkliğini ve üstünlüğünü savunan; diğeri, Kilise-dünyevî otorite çatışmasında siyasalın yanında yer alan görüşler olarak iki grupta değerlendirmek mümkündür. Kilisenin üstünlüğü tezi, Patristik Felsefe düşünürlerince savunulmuştur.

Kilise-siyasî alan ilişkisiyle ilgili, Hristiyan siyasal düşüncesinin ilk düşünsel temelleri Patristik Felsefe içerisinde oluşmuştur. Bu düşüncenin önemli isimlerinden olan Tertullianus (155-220), siyasal iktidarın Tanrı'dan geldiğini; ancak Hristiyanlığı benimsemediği takdirde onun tanrısallık vasfı taşımayacağını söyler. Bununla birlikte Hristiyan olmasa da Roma devletinin yıkılışı dünya için felaket olacağından, maslahat gereği gereken yapılmalıdır. Böylece Tertullianus, dünyevî-ruhanî iktidar ayrımı yapanların başında gelir. Caesarea piskoposu Eusebios (263-339) ise Constantinus'un imparatorluğu için göksel krallığın yeryüzündeki yansıması ifadesini kullanır. Ona göre, Tanrı nasıl tekse imparator da tektir. Eusebios'un düşüncesindeki en önemli nokta, imparatora kutsallık atfetmesidir. Zira bu görüş, devletin Kiliseye üstünlüğünü savunanların tezlerine uygun zemin hazırlamaktadır. Bu konuda Patristik felsefe içerisindeki bir diğer önemli isim olan Milano piskoposu Ambrossius'ta (340-397) ise Kilisenin üstünlüğü esastır. Ona göre, imparator, diğer bütün Hristiyanlar gibi Kilisenin oğlu olarak onun içindedir. Bu nedenle imparatorun Kilise karşısında üstünlüğü söz konusu değildir. Din ile ilgili alanlarda yetki piskoposlarda, dünyevî işlerle ilgili yetki ise dünyevî iktidardadır. Örneğin Kilisenin elindeki mülkler konusunda yetki imparatora

aittir. Ancak Ambrossius daha sonraları dünyevî alanı da Kilisenin yetki alanına dâhil etmeye çalışarak, Kilise otoritesini genişletmiştir.⁸⁸

Reform hareketlerine kadarki süreçte Kilise-dünyevî otorite ilişkisinde hem değişen ağırlık merkezinin seyrini yansıtmaması hem de ön plana çıkan ve Schmitt'in de atıf yaptığı isimler olmaları nedeniyle St. Augustinus (354-430), Salisburyli John (1115 veya 1120-1180), Aquinumlu Thomas (1225-1274), Dante (1265- 1321), Padova'lı Marsilio (1270-1342), Machiavelli ve Jean Bodin'in (1530-1596) görüşlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Patristik Düşüncenin en önde gelen ismi ve din-devlet ilişkisine dair görüşlerine ayrıca yer verilmesi gereken kişi St. Augustinus'tur. O, Orta Çağ Batı Hristiyan siyasi düşüncesine ilham kaynağı olmuş, görüşleri Katolik Kilisesi tarafından yüzyıllarca resmî öğreti olarak kabul edilmiş biridir. Tarih felsefesinin kurucusu olarak da kabul edilen Augustinus'un *Tanrı Devleti* (*De Civitate Dei*) isimli eseri, antik çağ Hristiyanlığının en büyük ve son savunusu niteliği taşır. Augustinus eserinde hem mensubu olduğu dinin teolojik olarak pagan dinlere karşı üstünlüğünü temellendirmeye çalışmış hem de devlet-Kilise arasındaki ilişkileri yeniden değerlendirmeyi amaçlamıştır.⁸⁹

St. Augustinus'a göre, bütün dünyevî iktidarlar geçicidir; sonsuza kadar baki kalacak olan devlet “*Tanrı devleti*”dir (*civitas dei*).⁹⁰ İktidarı, “*yeryüzü devleti*” (*civitas terrano*) ve “*Tanrı devleti*” olarak ikiye ayıran Augustinus, bu iki devlet arasındaki farkları şu şekilde açıklar: Her iki devletin de kaynağı sevgidir; ancak yeryüzü devletini kuran, Tanrı'yı horlamaya varan benlik sevgisi iken, Tanrı devletini kuran, benliği horlamaya varan Tanrı sevgisidir.⁹¹ Tanrı devleti için en başat özellik adalettir. Adaletin en mükemmel şekilde tecelli edeceği yer sadece Tanrı devletidir. Diğer devletlerde adalet tam olarak gerçekleşemeyeceği için Tanrı devletinin dışındakilerin hepsi bir şekilde haydut devlettir. Tanrı devleti görünmeyen ve bilinmeyen bir devlettir. O nedenle yeryüzündeki hiçbir toplumun ona dâhil olduğu söylenemez.⁹² Kilise, Hristiyanlaşmış bir

⁸⁸ Ağaoğulları vd., *Siyasal Düşünceler*, 217.

⁸⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 137, 138.

⁹⁰ Aurelius Augustinus, “Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar”, çev. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/316, 332.

⁹¹ Augustinus, “Tanrı Devleti”, 1/313.

⁹² Augustinus, “Tanrı Devleti”, 1/312-316, 324, 326, 328-329.

imparator sayesinde eninde sonunda bütün insanları Kilisenin önderliği altında birleştirecektir. İşte o gün Tanrı devleti yeryüzünde gerçekleşmiş olacaktır.⁹³

Kilise-dünyevî iktidar ilişkisinde Augustinus gibi Kilise tarafında yer alan Salisburi John, kendi yaşadığı döneme kadarki Orta Çağ siyasal düşüncesini özetleyen ilk yazardır.⁹⁴ Devleti organizmacı bir yaklaşımla ele alan Saliburyli, devleti, (Plutarkhos'a atıfla) Tanrı'nın inayetiyle yaşam bağışlanmış, en yüksek nesafeti gerçekleştirmeye çalışan ve aklın ılımlı erki olarak isimlendirilebilecek bir şeyle yönetilen yapı olarak tanımlar.⁹⁵

Bütün otoritenin Tanrı'dan olduğunu söyleyen Salisburi'ye göre, prensin sahip olduğu erk de Tanrı'dandır. Tanrı'nın erki yitmez ve ondan asla ayrılmaz. Ancak Tanrı, erkini, inayet ve adaletini öğretecek ikinci bir el vasıtasıyla kullanır; bu nedenle "Yönetici erkin koyduğu yasalara karşı koymak, Tanrı'ya karşı gelmek anlamına gelir" (Romalılara Mektup, 13: 2). Prens, kamu erki ve kutsal görkemin yeryüzündeki tezahürüdür. Eğer yönetici halka karşı gaddarca muamele ediyorsa bu, yöneticinin kendi isteği değil, cezalandırmak veya terbiye etmek isteyen Tanrı'nın takdiridir.⁹⁶

Kilise-siyasal otorite ilişkisine dair düşüncelerine yer verilmesi gereken bir diğer filozof, Aquinumlu Thomas'tır (1225-1274). O, Skolastik Felsefenin en büyük düşünürü olarak kabul edilir. Daha önceki Katolik filozoflardan farklı olarak Aristoteles'i çok iyi anlamış ve onun felsefesini büyük bir başarıyla Hristiyan öğretilerine aktarmış olan Aquinumlu'nun özgünlüğü de burada yatmaktadır.⁹⁷ Öğretisi bugün de Katolik Kilisesi'nin resmî felsefesi kabul edilmektedir.

Thomas'ın en iyi yönetim olarak kabul ettiği krallık yönetiminde kralın en temel görevi halkın refahını sağlamak ve bunu devam ettirmektir. Kral bu görevi yerine

⁹³ Mete Tunçay, "Aurelius Augustinus", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/310.

⁹⁴ Nuri Çolakoğlu, "Salisbury'li John", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/333.

⁹⁵ Salisbury'li John, "Devlet Adamının Kitabı'ndan Seçme Parçalar", çev. Nuri Çolakoğlu, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/343.

⁹⁶ John, "Devlet Adamının Kitabı", 1/335, 336.

⁹⁷ Russell, Thomas'ın bu başarısını ifade etmek için, Aristoteles'i salt felsefe alanında eleştirmenin bile onun sayesinde küfür sayılır hale geldiğini söyler. Bk. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 2/179, 191.

getirebilmek için emir ve yasaklar koyar.⁹⁸ Ancak yasa, ortak yararı gözetmesi gerektiğinden herhangi bir kimsenin aklıyla değil, topluluğun veya topluluk adına hareket eden prensin aklıyla yapılabilir. Aynı şekilde yasayı ilan etmek ya bütün topluluğun ya da görevi ortak yararı gözetmek olan siyasal kişinin uhdesindedir. İlan edilen yasa -herkes yönetenin düzenini benimsediği ölçüde- sadece yönetene değil herkese aittir.⁹⁹

Thomas'a göre, yönetim biçimleri içerisinde en önemlileri, yalnız bir kişinin erdeme göre yönettiği krallık ile aristokrasi, diğer bir ifadeyle, içlerinden birkaç kişinin erdeme göre görev başında olduğu yönetimdir. Böylece erkin en iyi şekilde tanzimi için herkese komuta eden erdemli bir başın ve onun buyruğunda erdemli olarak yöneticilik yapacak başkalarının bulunması gerekir; ayrıca hem hepsi yetkili olduğu hem de yönetenlerin seçilmesine katıldıkları için herkesin bu yönetimde payı olmalıdır. Bu yönetim, başında bir kişinin bulunması yönüyle krallık, birçok kişinin erdeme göre yönetime katılması yönüyle aristokrasi, yöneticilerin halktan seçilebilmeleri ve bütün halkın yöneticilerini seçme hakkına sahip olması yönüyle de demokrasidir. Sözü edilen yönetim, Tanrılık yasasıyla kurulan yönetime de uygundur. Çünkü Hz. Musa ve onun yerine geçenler, halklarını yönetmekle kalmayıp erdeme göre kendilerine yardım etmeleri için yetmiş iki tane yaşlı seçmişlerdi (Tesniye, 1:15). Bu bir aristokrasi yönetimi idi; ancak yöneticilerin halktan seçilmesi ve halkın da yöneticileri seçmesi yönüyle de demokrasiydi.¹⁰⁰

Patristik Felsefe ve sonraki süreçte Kilise ve dünyevî otorite arasındaki ilişkide Kilise ağırlıklı düşünce Dante'de yerini dünyevî iktidara terk etmeye başlar. Dante, Orta Çağ idaresine hâkim iki güç olan Kilise ve hükümdarlık arasındaki rekabetin zirveye ulaştığı bir dönemde yaşamıştır. Kutsal Cermen İmparatorluğu'nun hegemonya davasına, Papalığın da yardımıyla İtalyan şehirlerinde çetin bir direniş olmuştur. İmparatorluk taraftarları ile karşıtları arasında cereyan eden mücadelede imparatorluk tarafında yer alan Dante, bulunduğu tarafın mağlubiyeti üzerine Floransa'dan sürülmüştür. Tek siyasî eseri

⁹⁸ Aquinum'lu Thomas, "Prenslık Yönetimi Üstüne'den Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/366-367.

⁹⁹ Aquinum'lu Thomas, "Toplu Dinbilim'den Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/376.

¹⁰⁰ Thomas, "Toplu Dinbilim", 1/388-389.

olan *Monarşi*'yi (*De Monarchia*) de 1310-1313 yıllarında sürgünde iken kaleme almıştır.¹⁰¹

Kilisenin, imparatorun sahip olduğu yetkinin nedeni olduğu iddialarına karşı çıkan Dante'ye göre, imparatorun yetkisi doğrudan Tanrı'dan gelir. Kilisenin bunda hiçbir etkisi yoktur. Zira bir şey, diğer bir şey henüz yokken veya hiçbir etkisi olmadan tamamıyla iş görür halde ise o diğer şey, öncekinin gücünün nedeni olamaz. Kilise yokken imparatorluk var olduğuna göre, Kilise imparatorluğun gücünün ve yetkisinin nedeni olamaz.¹⁰²

Dante'nin, Kilise-siyasal iktidar ilişkisine dair görüşlerinde dikkat çekici olan nokta, dinî bir kurum olan ve kendisini Tanrı'ya isnat eden Kilisenin siyasal yetkisine delil olabilecek İncil'de hiçbir referansın olmadığını ve hâlihazırda Kilisenin siyasal iktidarın alanına giren konularda yaptıklarının, esasında Kilisenin özüne uygun olmadığını söylemesidir. Zira onun bu iddiası, Kilisenin esas misyonundan saptığı anlamına gelmektedir.

Dante gibi siyasî iktidar tarafında yer alan Padova'lı Marsilio, bu iki iktidar arasındaki ilişkide, dünyevî iktidar lehine Dante'ye göre bir adım daha ileridedir. Orta Çağın en büyük ve en orijinal siyasal yapıtı olan "*Barış Savunucusu*"unda, imparatorun otoritesini ve Kilise denetiminden bağımsızlığını savunmuştur.¹⁰³

Marsilio, uygar toplumda yargıları vermek ve yasaları çiğneyenleri cezalandırma yetkisinin egemene ait olduğu düşüncesindedir. Ancak sorun, yöneticinin cezalandırılmasını gerektiren bir durum ortaya çıktığında bunu kimin yapacağıdır. Bu durumda yargılama, buyurma ve yürütme işi yasamacı yahut yasamacının yetkisiyle bu amaçla atanmış kimse ya da kimselere aittir. Cezalandırma, yönetici vasfıyla değil, yasayı ihlal eden uyruk olması nedeniyle yapılacaktır.¹⁰⁴ Bununla birlikte yasamacıların ve

¹⁰¹ Mete Tunçay, "Dante Aligheri", *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*, ed. Yavuz Abadan (Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1959), 142.

¹⁰² Dante, *Monarşi*, çev. Begüm Yiğit (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 178-179.

¹⁰³ Mete Tunçay, "Padova'lı Marsilio (Marsilius Patavinus)", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/391-392.

¹⁰⁴ Padova'lı Marsilio, "Barış Savunucusu'ndan Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/407.

yöneticilerin bazı hatalarına göz yumulması gerekir. Zira yöneticilere karşı ayaklanmaya alışmakla ortaya çıkacak kötülük, cezanın sağlayacağı iyilikten daha büyüktür.¹⁰⁵

Marsilio'ya göre, Kilisenin bin bir türlü hileleri neticesinde ortaya çıkan durum ve bunun sonucunda adaleti tesis edecek olan siyasal iktidar boşluğu, yurttaşların bölünmesi ve şehirlerin yıkılmasıyla sonuçlanacak savaflara neden olacaktır. O nedenle Roma piskoposu, Roma yöneticisini zorlamaktan ya da dünyevî yargı egemenliği bakımından onu kendisine uyruk kılmaktan vazgeçmelidir. Çünkü Roma piskoposunun bu tutumu pek çok sonu gelmez çatışmanın sebebidir. Oysa Kilisenin herhangi bir kişi, topluluk ya da grup üzerinde bu şekilde zorlayıcı bir yetkisi yoktur.¹⁰⁶ Kilisedeki en büyük yetki imparatorun toplayacağı bir inançlılar genel kurulunda olmalıdır. Papayı ya halkın vekili olarak siyasal otorite ya da doğrudan bir genel kurul halinde halk seçmelidir. Yönetimin temeli halka dayanmalı ve Kilise, devlete boyun eğmelidir. Tanrı'dan başka hiç kimsenin hangi görüşlerin sapıkça olduğunu bilemeyeceğini söyleyerek hoşgörüyü savunan Marsilio, din ve devlete ilişkin düşünceleriyle Rönesans ve Reformasyonun habercisi olmuştur.¹⁰⁷

Roma Kilisesi gibi Avrupa'nın bütün büyük devletleri de otokratik yönetimler altındaydılar; dolayısıyla hükümdarları denetleyebilecek herhangi bir kurumun olmadığı bir dönemde yaşayan Machiavelli'nin düşüncelerinde mevcut durumun yansımaları görülür. O, Orta Çağda olduğu gibi, teolojik ve felsefî geleneklere dayanan güvenilir kabul edilen bilgilerden aktarım yapmak yerine tarih ve reel siyasetten hareketle birtakım sonuçlara ulaşmıştır. Onun, siyasal sorunları din, ahlâk ve metafizik ilkelerden soyutlayarak ele alması siyasal düşünceler tarihi açısından önemli bir yeniliktir.¹⁰⁸

Machiavelli, güçlü ve birliği olan bir devlet için ihtiyaç duyulan erdemi ortak yarar çerçevesinde var eden şeyin hukuk olduğunu savunur. Ona göre, hukukun ortaya konabilmesi ise bir yasa koyucuyu gerektirir. Mutlak yasa koyucu bu amacına ulaşmak için her yolu kullanabilecektir. Zira o, hukukun da ahlâkın da kaynağı olduğu için siyasî

¹⁰⁵ Marsilio, "Barış Savunucusu", 1/408-409.

¹⁰⁶ Marsilio, "Barış Savunucusu", 1/410.

¹⁰⁷ Tunçay, "Padova'lı Marsilio (Marsilius Patavinus)", 1/392.

¹⁰⁸ Pars Esin, "Niccolo Machiavelli", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 2017), 2/35-36.

işlevini yerine getirirken kendisini bunlardan birisiyle bağlamaz.¹⁰⁹ Hükümdarın sahip olması gereken nitelikleriyle ilgili görüşleri nedeniyle çok fazla eleştiriye maruz kalan Machiavelli, yöneticilerin, iktidarlarını ve devleti ayakta tutabilmeleri için başvuracakları eylemlerin meşru olduğunu savunmaktadır.¹¹⁰

Dünyevî otoriteye tam yetki ve bağımsızlık tanıyan, bu anlamda siyasal otoriteye en güçlü vurgu yapan düşünürlerin başında Jean Bodin gelir. O, din konusunda hoşgörüden yana bir tutum benimsemiş ve bütün dinlerin özünün aynı olduğu temeline dayanan doğal din öğretisini savunarak, yaşadığı dönemdeki din çatışmalarının üstünde kalmayı başarmış bir düşünürdür. Din konusundaki gevşek kabul edilebilecek bu düşünceleri nedeniyle Katolikler Birliği'nden atılmıştır.¹¹¹ *Devlet Üstüne Altı Kitap*'ta, zamanının din-siyaset çekişmelerinde kurtuluş yolunu gösterecek olan hukukun genel prensiplerini ortaya koymayı amaçlamıştır.¹¹²

Bodin, tarihsel tecrübenin, bütün büyük düşünürler ve Tanrı'nın, kendisi gibi monarşiyi desteklediğini iddia eder. En iyi devlet biçimi monarşi olmakla birlikte, egemenin toplumsal değişimleri gözeterek hareket etmesi ve devleti biçim olarak halkın durumuna uyarlaması gerekir. İnsan topluluğunu devlet yapan egemenlik kriteri, insanlar tarafından konulan her türlü yasal sınırlamanın üstündedir. Egemen yetki süreklidir ve halk tarafından kendisine buyurma gücü verilen egemen, Tanrı'nın dışında herhangi bir kimseye hesap verme durumunda değildir.¹¹³ Böylece Bodin, güçlü bir monarşi savunusunun yanında, egemenlik kavramını insan ihtiyaçlarına dayandırmakla kralların tanrısal hakları öğretisine ağır bir darbe vurmuştur.¹¹⁴

¹⁰⁹ Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2017), 81,101-103.

¹¹⁰ Bk. Machiavelli, *Prens*, 44, 49, 70, 71, 99; Niccolo Machiavelli, "Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar'dan Seçme Parçalar", çev. Pars Esin, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 2017), 2/53, 63.

¹¹¹ Özer Ozankaya, "Jean Bodin", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1986), 2/159.

¹¹² Ozankaya, "Jean Bodin", 2/160.

¹¹³ Jean Bodin, "Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Parçalar", çev. Özer Ozankaya, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1986), 2/161, 164, 166-167.

¹¹⁴ Ozankaya, "Jean Bodin", 2/160.

2.1.4. Reform Hareketi

Batı Hristiyan birliğini derinden sarsan Reformasyon, temel Kilise öğretisinin ve dinsel imanın mahiyetinin sorgulanması sonucu ortaya çıkan ıslahat hareketinin doruğa ulaşmasını ifade eder.¹¹⁵ Zaman unsuru, düşünce ve eylemlere güç katmada, taşıdıkları düşünsel ve tarihi derinlik kadar, belki daha da fazla etkilidir. Toplumun beklentisine cevap veren, diğer bir ifadeyle sosyolojik altyapısı hazır düşüncelerin tesir gücü daha fazla olmaktadır. Bu anlamda Reform Hareketi ile ilgili olarak bu bölümde teolojik tartışmalar yerine, olayın toplumsal ve siyasal yönü üzerinde durulacaktır.

Hristiyan dünyadaki en önemli bölünme Ortodoks ve Roma Kiliseleri arasında olmuştur. Bu ayrılık 1453'te İstanbul'un fethi sonrasında iyice kesinleşmiş, Katoliklik Doğu'da üstünlüğü Ortodoksluğa kaptırmıştı. Din adamları arasındaki bütün sorunlara rağmen, Katolik ve Ortodoks inancındaki insanlar aynı dinin mensupları idiler. Toplumda din, bireyi beşikten mezara kadar her yönüyle kuşatmaktaydı. Kilise, bütün yerleşim birimlerinde var olan yegâne kamu kurumuydu. Üniversitelerin yönetimi de din adamlarındaydı.¹¹⁶

XVI. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Reform Hareketi, Batı Hristiyan dünyasını temelinden sarsmış, Orta Çağ'dan beri yaşanan inanç birliğini ve Kilisenin evrensel otoritesini yıkmıştır. Bu hareket, var olan bütün dinî kurumları ya hiçe saymış ya da sorgulanabilir hale getirmiştir. Bu yönüyle adeta yeni siyasal güçler ortaya çıkarmıştır. Hükümdarlar bu hareketi kendi çıkarları adına kullanmışlardır. Ancak bu yeni güçler bazen hükümdarlara da karşı gelmişlerdir.¹¹⁷

Avrupa'da XI-XIII. yüzyıllarda tarımsal üretimden elde edilen bir para ekonomisi gelişti. Zengin Doğu'nun yağmalandığı Haçlı Seferleri de bu sürece büyük bir itici güç sağladı. Paranın giderek önem kazanmasıyla XIII. yüzyılın sonlarında Kilise, merkezî bir malî sistem kurdu. Yeni koşullarla birlikte Papalıkta yalnız servet değil, beraberinde maddiyatçılık da daha önce görülmemiş boyutlara ulaştı.¹¹⁸ Halk sefalet içerisinde yaşarken birçok piskopos ve başrahibin, Roma'daki papalık sarayında savurganlığa varan

¹¹⁵ Merriman, *Modern Avrupa Tarihi*, 116.

¹¹⁶ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 312, 313.

¹¹⁷ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 313.

¹¹⁸ Paul N. Siegel, *Dünya Dinleri ve İktidar*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 145-146.

görmekli hayat sürmesi tepkilere neden olmaktadır. Rahipler, köylülerin kendilerine vermekle yükümlü oldukları vergiyi toplamada daha titiz davranmaya başlamışlardı. Köylülerin bu tutuma tepki göstermelerine rahipler, dinî kutsal ayinleri yapmamak ve aforoz tehdidiyle karşılık verdiler.¹¹⁹ Reform Hareketi, yoksulluğun çok derinleşmediği XVI. yüzyıl İngilteresi hariç, Avrupa'nın en fakir ülkelerinde ortaya çıkmıştır.¹²⁰

Toplumda oluşan ruhban sınıfı karşıtlığı, sapkınların spekülasyonları, hükümdarların açgözlülüğü, hümanizm gibi XVI. yüzyılın başlarında mevcut olan unsurlar, Martin Luther'in (1483-1546) -1517'de, doksan beş maddede topladığı tezlerini, Wittenberg şatosundaki kilisenin kapısına asmasıyla başlayan hareketin- ortaya çıkardığı enerjiye güç katacak ortamı oluşturmaktaydı.¹²¹

Luther'in kaleme aldığı, “*Alman Milletinin Hristiyan Asillerine Söylev* (Alm. *An den christlichen Adel deutscher Nation*)” ve “*Hristiyan Özgürlüğüne Dair* (Alm. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*)” adlı iki risalesi dünyevî otoriteye ve Kiliseye bakışını yansıtmaları açısından önemlidir. Luther, birinci metinde, sivil otoritenin gerçek doğası konusundaki görüşlerini, ikincisinde ise Lutherciliğin ve aslında Reform Hareketinin temel dinî fikirlerini ortaya koymaktadır.¹²²

Luther için, herkes gibi Kilise de dünyevî otoriteye tabidir. Ayrıca Luther, Roma Kilisesi'ndekilerin yeteneği olmaksızın, sadece güçle İncil'i yorumlayamayacaklarını, bir konsülü engelleyemeyeceklerini veya konsüle kendi keyiflerine göre ipotek koyamayacaklarını, önceden sonuçlarını belirleyemeyeceklerini, özgürlüğünü kısıtlayamayacaklarını ifade eder. Eğer bunları yaparlarsa deccâlin ve şeytanın yoldaşı olacaklar ve bu durumda onların Mesih'le tek bağları, adları olacaktır.¹²³

Luther, bütün insanları, Tanrı'nın krallığına mensup olanlar ve dünya krallığına mensup olanlar olarak iki kategoriye ayırır. Birinci krallık, yasanın gerekli olmadığı iman krallığıdır; ikincisi ise yasa krallığıdır. Tanrı'nın krallığında insanlar iyi olan şeyleri dışarıdan herhangi zorlama olmaksızın kendiliklerinden yaparlar. Onların ne cismani bir

¹¹⁹ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 314.

¹²⁰ Siegel, *Dünya Dinleri ve İktidar*, 146.

¹²¹ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 314-315.

¹²² Alev Alatl, *Batı'ya Yön Veren Metinler*, der. Alev Alatl, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, 2010, 2/540.

¹²³ Martin Luther, “Hristiyan Asillerine Söylev”, çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, *Batı'ya Yön Veren Metinler*, haz. Alev Alatl (İstanbul, 2010), 2/547.

kılıca ne de hukuka ihtiyaçları vardır. Eğer tüm insanlar Hristiyan olsalardı, dünyevî otoriteye ihtiyaç olmazdı. Oysa dünyevî krallık, dışsal bir güç yönetimidir. Bu krallıkta amaç, beşerî hayatın onsuz olamayacağı adaletin sağlanmasıdır. Bu krallığın sembolü kılıçtır; Tanrı onu, kendi adına günahların cezalandırılması, kanun ve düzenin tesis edilmesi için dünyevî otoriteye emanet etmiştir.¹²⁴

Kilise-dünyevî otorite mücadelesinde dünyevî otorite lehine tutum sergileyen Luther'e göre, dünyevî otoriteyi elinde tutan egemen, görevini -papa dâhil, karşısında kim olursa olsun- hiçbir engel olmaksızın yapmalıdır. Suçlu olan her kimse cezasını çekmelidir. Bunun aksini iddia eden dinî kanunlar Romanist küstahlığın icatlarıdır. Nitekim Aziz Pavlus tüm Hristiyanlara şöyle demiştir: “Herkes (bu, papaları da içermektedir) baştaki yönetime bağlı olsun. Yönetim kılıcı boş yere taşıyor, kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan öç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor” (Romalıları 13:1-4).¹²⁵ Peki, dünyevî otorite adaletle mugayir davranıyorsa, bu durumda ona başkaldırı gerekir mi?

Dünyevî otoriteye tanrısal bir görev atfeden Luther, adaletle riayet etmese bile başkaldırıyı kabul etmez. Ona göre, otoriteye kuvvetle değil, ancak hakikatin bilgisiyle karşı konulabilir. İktidar ne kadar kötü ve haksız olursa olsun, isyan ve ayaklanma doğru değildir. Zira kötülüğü cezalandırmak herkese değil, kılıcı taşıyan dünyevî otoriteye aittir.¹²⁶

Luther'in doksan beş maddelik tezini ilanının üzerinden henüz on iki yıl geçmişti ki Fransa'da Reform yanlıları Jean Calvin'i (1509-1564) lider olarak seçtiler. İlahiyat eğitimi almış olan Calvin, düşüncelerinin Katolik Kilisesi'nin otoriter doktrinleriyle uyuşmadığını anlaması üzerine rahiplikten vazgeçip hukuk eğitimine başlar. Reform Hareketine lider olarak seçilmesini müteakip hayatı tehlikeye girince İsviçre'ye geçer. En önemli eseri olan “*Christianae Religionis Institutio*” (Hristiyan Dininin Kurumları) isimli kitabını burada kaleme alır. İbranice öğrenmeye ve Mukaddes Kitapları asıllarından incelemeye başlayan Calvin, 1536'da yirmi sekiz yaşında Cenevre'ye yerleşir. Yirmi bir maddelik doktrinini orada kaleme alır. Bundan sonra, şehirde sivil teşkilat kurma görevini

¹²⁴ Ruhattin Yazoğlu, “Martin Luther ve Thomas Hobbes'ta Din-Devlet İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 225.

¹²⁵ Luther, “Hristiyan Asillerine Söylev”, 2/545.

¹²⁶ Yazoğlu, “Martin Luther ve Thomas Hobbes'ta Din-Devlet İlişkisi”, 225.

üstlenir ve vatandaşların sistemle uyumunu sıkı bir denetime tabi tutmak amacıyla düzenlemeler yapar.¹²⁷

Dünyevî otoritenin ekmek, su ve ışık kadar gerekli olduğunu söyleyen Calvin, onun ortadan kaldırılmasını tam bir barbarlık olarak değerlendirir. Tanrı, kamu yönetimini onaylamakla kalmamış ona itaati de emretmiştir. Yeryüzü otoritesi, ölümlü yaşamdaki en kutsal ve en şerefli konumdur.¹²⁸ Filozoflar arasında ilk yeri alan, bütün milletlerce en başta tutulan dini, Hristiyan prens ve idareciler dikkate almalıdırlar. Tanrı, haklarının korunması görevini onlara vermiştir. Tanrı'nın yöneticileri övmesi, onların toplumda dinin gelişmesini sağlamaları nedeniyledir. Tanrı, adaleti emreder; bu nedenle adaleti tesis etmek yöneticilerin en başta gelen görevidir. İyi olanlar kötülerden ayrılmadığı sürece adalet gerçekleşmiş olmaz. Bütün kamu işleri ödül ve cezaya dayandığından bunların olmadığı yerde disiplinin sağlanması mümkün değildir. Yönetici, kamu düzenini sağlamak için kötüler ve suçluları gemleyecek kuvvetle donatılmıştır.¹²⁹

Yöneticilerin halka karşı ödevlerine karşılık uyrukların da yönetime karşı sorumlulukları vardır. Bu konuda uyrukların ilk görevleri, yönetimi, Tanrı'nın yetkilendirdiği bir yargılama olarak kabul etmek ve bu nedenle onları Tanrı'nın bakan ve elçileri olarak değerlendirmek gerekir. İncil'de geçen, "*Krala hürmet edin*" (1. Petrus, 2:17) ve Süleyman'ın "*Oğlum, Rabden ve kraldan kork*" (Süleyman'ın Meselleri, 24:21) buyrukları, hem içten, gerçek bir saygıyı ifade etmekte hem de kralı Tanrı'ya bitişirmekle onun bir nevi kutsal yüceliğe bürünmüş olmasına işaret etmektedir.¹³⁰ Tanrı'nın buyruklarına olan saygımızın bir eseri olarak hükümdarlara tabi olduğumuz için, hükümdar görevini yerine getirmese de ona itaat gerekir. Zira her ne kadar Tanrı yöneticilerin görevlerini bildirmiş olsa da Tanrı onların sahip oldukları yetkiyi kendisinden aldıklarını söylemektedir. Ayrıca adaletsiz ve diktatörce yönetenler de Tanrı tarafından insanları günahları nedeniyle cezalandırmak için görevlendirilmişlerdir; dolayısıyla karakterleri ne olursa olsun, saygıyı hatta dindarca bağlılığı bütün yöneticilerimize karşı sonuna kadar göstermek gerekir. Bu konuda kişileri yalnız kendi

¹²⁷ Mete Tunçay, "Jean Calvin", *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*, ed. Yavuz Abadan (Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1959), 215.

¹²⁸ Jean Calvin, "Hristiyan Dininin Kurumları", çev. Mete Tunçay, *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*, ed. Yavuz Abadan (Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1959), 217-218.

¹²⁹ Calvin, "Hristiyan Dininin Kurumları", 219, 220.

¹³⁰ Calvin, "Hristiyan Dininin Kurumları", 220.

şahıslarıyla değil, onları Tanrı ile olan ilişkisi yönüyle değerlendirmek gerekir. Yöneticinin emirlerine itaatin Tanrı'ya itaatle ilişkisi unutulmamalıdır. Zalim bir hükümdarın yönetimi altındaki insanların yapması gereken kendi işlemiş olduğu günahlarını hatırlamak, karşımıza çıkan kötülüklerle Tanrı'nın bizi cezalandırdığını düşünmek ve dua ederek Tanrı'dan yardım dilemektir.¹³¹

Calvin, siyasal alana dair düşüncelerinde Luther'in siyasî pasifliğine karşı ihtilalci bir mizaç ve eğilime sahip olmasına rağmen, her iki reformcu da siyasal iktidara karşı mukavemeti reddetmişlerdir. Bunda yaşadıkları dönem ve kendi kuracakları teokratik diktatörlüğü düşünmüş olmalarının da etkisi düşünülebilir. Öte yandan sonraki Kalvinistler, bilhassa İskoçya ve Fransa'da dinî bir inkılap yapmak için siyasî mukavemeti caiz görmüşlerdir.¹³²

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde, Almanya ve İsviçre'de doğan Reform Hareketi Avrupa'nın büyük bir bölümüne yayılmaya başladı. Bazı reformcular papanın otoritesini reddederken, bazıları Kilise doktrinini de reddetti. İngiltere'de Kral VIII. Henry'nin yapacağı ikinci evlilik konusunda beklediği desteği papanın vermemesiyle başlayan ihtilaf, kralın parlamentonun desteğini alarak, önce kendisini İngiltere'deki Kilisenin başı ilan etmesi, akabinde de İngiltere Kilisesi'ni (Anglikan Kilisesi) kurmasıyla sonuçlandı. Pek çok cepheden saldırıya maruz kalan Roma Katolik Kilisesi, dinî yaşamı bazı yönlerden ıslah etmek amacıyla, Katolik teolojinin temel prensipleri ve papanın otoritesini yeniden onaylayan Karşı Reform (Katolik Reformasyon) hareketini başlattı.¹³³

1600 yıllarına gelindiğinde Avrupa'da Katoliklik, Fransa, İspanya, Avusturya, Polonya, İtalya devletlerinde, Bavyera ve güneydeki Alman devletlerinin diğer kısımlarında hâkimken, Protestanlık, İngiltere ve İsviçre'nin büyük bir kısmında, Hollanda, İskandinavya ve kuzeydeki Alman devletlerinde ağırlıktaydı. Hristiyan birliğini derinden sarsan Reform Hareketi, XVI. yüzyılda Avrupa devletleri içinde ve arasında, din adına başlayan ve Avrupa'nın sonraki yüzyılını şekillendiren Otuz Yıl Savaşı'na (1618-1648) giden yolun önünü açtı.¹³⁴ 1555'te Augsburg'da toplanan

¹³¹ Jean Calvin, "Hristiyan Dininin Öğretisi'nden Seçme Parçalar", çev. Şahin Alpay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1986), 2/91-94.

¹³² Tunçay, "Jean Calvin", 217.

¹³³ Merriman, *Modern Avrupa Tarihi*, 110-111; Roberts, *Avrupa Tarihi*, 319.

¹³⁴ Merriman, *Modern Avrupa Tarihi*, 111.

imparatorluk meclisi, Almanya'nın Katolik ve Protestan Devletler olarak bölündüğünü kabul etti. Her devletin hükümdarı hangi mezhebe mensupsa, o devletin geçerli dininin o mezhep olması hususunda görüş birliğine varıldı. Böylece Avrupa'da dinî çoğulculuk kurumsal hale geldi.¹³⁵

Kilise-siyasal otorite mücadelesinde, imparatorlara karşı merkezî hükümetleri destekleyen Kilisenin, Reform Hareketlerinde ise Kiliseye karşı hareketlere destek veren hükümdarların uzun vadede kazançlı çıktıkları söylenemez. Siyasal otorite ve Kilisenin birbirlerine karşı mücadelelerinde, kendi lehlerine alan açmak adına çeşitli hareketlere verdikleri destekler, başlangıçta kendi yararlarına gibi gözükse de ortaya çıkan durumdan daha sonra kendileri de zarar görmüşlerdir.

2.1.5. Modern Dönemde Kilise

Reform Hareketi, Hristiyan birliğinde derin yaralar açmış olsa da tamamen bir yenilik hareketi değildir. Yani Hristiyanlık, Avrupa'nın temel değeri olarak varlığını devam ettirmiştir. Oysa XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bilimsel düşüncedeki değişim çok daha köklü dönüşümlere neden olmuştur. Bu yeni bilim anlayışı, insanın doğaya yaklaşımında değişime yol açmış, din eksenli teleolojik doğa okuması, yerini yeterli işgücü ve kaynak olduğu takdirde insanın dünyayı nasıl dönüştürebileceğine bırakmıştır. Ortaya çıkan fikrî değişimle daha önce kaçınılmaz kabul edilen görüşler sorgulanır hale gelmiştir.

XVI. yüzyıla kadar Avrupa'da gökbiliminin temeli olarak kabul edilen Batlamyus Sistemine göre, evrenin merkezini teşkil eden yeryüzü uzayda desteksiz asılı duran bir küredir; gezegen ve yıldızlar onun etrafında geniş daireler halinde hareket ederler. Orta Çağ'da Katolik Kilisesi, Hristiyan öğretiyi mezcetmek suretiyle Batlamyus Sistemini Hristiyan dünya görüşü haline getirmiştir. Buna göre, her şeyin merkezi olan Tanrı, insanı da kendi imgesine göre ve dünyanın efendisi olarak yaratmıştır. İnsanın ölümünden sonra ruhunun gideceği yer olan cenneti ise göklerde var etmiştir.¹³⁶

¹³⁵ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 317.

¹³⁶ Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi Ortaçağ ve Yeniçağ* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 171-172.

Polonyalı Katolik piskopos danışmanı olan Kopernik (1473-1543), Dünya merkezli evren yerine Güneş merkezli bir evren teorisini geliştirdi. Düşüncelerinin yol açabileceği sıkıntılar nedeniyle eserinin yayınlanmasını vefat ettiği 1543'e kadar erteledi. Çünkü onun ileri sürmüş olduğu teori İncil'le ve Kilisenin kabul ettiği öğretiyile çelişmekteydi. Kopernik'in söyledikleri doğru kabul edildiğinde Kutsal Kitap, Kilise ve eski dünyanın bilginleri yanılmış oluyorlardı. O nedenle, sadece Katolik Kilisesi için değil, Protestanlar için de bu teori kabul edilemezdi. Nitekim Luther, "Bu aptal, bütün gökbilimi tersine çevirmek istiyor; oysa Kutsal Kitap bize Yeşu'nun hareketsiz durmasını yere emrettiğini söylemektedir, güneşe değil" diyerek bu teoriyi reddederken, Calvin de benzer bir tepkide bulunmuştur.¹³⁷

XVIII. yüzyılın başlarında birçok doğa filozofu doğayı insanoğlunun yararına olacak şekilde kullanmanın yollarını arıyordu. Onlara göre, doğa hâlâ Tanrı'nın yarattığı ve en mükemmel şekilde ortaya koyduğu bir olguydu. Esasen dindar bir insan olan Isaac Newton (1642-1727) için, bilimsel çalışmalar yapmak ve Tanrı'ya inanma arasında bir aykırılık yoktu. Onun geliştirmiş olduğu teori iki yüzyıl boyunca çok üretken bir döneme giren fizik araştırmalarının önünü açtı. Newton'un fikirlerinin halk arasında rağbet görmeye başlaması düşünsel bir değişimin ayak sesleriydi: Dünya aslında gizemli değildir; gizemli olmamakla birlikte harika ve karmaşıktır, rasyonel olarak açıklanması mümkündür.¹³⁸

Çağdaş felsefede, doğa artık hayalci doğa filozofları tarafından değil, kesin doğa bilimi yöntemi temsilcileri tarafından kuruluyordu. Bilimsel düşüncedeki bu paradigma değişimi, bilimsel düşüncenin Kilise hakimiyetinden çıkması anlamına gelmekteydi. Tılsımını kaybeden doğa düşüncesiyle birlikte, Kilisenin yanılmazlığı düşüncesi de sorgulanır hale geliyordu. Bilimsel sahadaki bu gelişmelerle ilgili önemli bir diğer nokta da bu bilimsel çalışmaların merkezî iktidarlar tarafından himaye edilmesi ve desteklenmesiydi.

Entelektüel açıdan Orta Çağ'ın sonunu getiren reform hareketi değil, Aydınlanmadır. Aydınlanma, dünya tarihine o günden beri yok edilememiş bir rasyonellik ve insancılık düşüncesi aşlamıştır. Avrupalılarda yeni bir iyimserlik ve

¹³⁷ Çetinkaya, *Felsefe Tarihi Ortaçağ ve Yeniçağ*, 172.

¹³⁸ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 325.

yapabilecekleri şeyler hakkında yeni bir inanç duygusu oluşturmuş, bağımsız insan fikrini ortaya çıkarmıştır. İki yüzyıl boyunca reformculara ve liberallere hayat veren ve yalnız Avrupa'ya değil tüm dünyaya yayılacak olan ilkeleri biçimlendirmiş ve ilerleme gerçeğine dayanan bir kültür yaratmıştır.¹³⁹

Kilise ve devletin ayrılığı, XVIII. yüzyılın sonundaki Amerikan ve Fransız devrimlerinin miraslarından biridir.¹⁴⁰ Özellikle Fransız İhtilali'nden sonra laikleşme sürecine giren toplumlarda, XX. yüzyılın başından itibaren Kilisenin siyasî tarihinden söz edilmesini gerektirecek bir iktidar kalmamıştır. Kilise-devlet ayrışmasından sonra Kilisenin siyasal alan üzerinde, en azından tek başına, belirleyici bir etkinliğinden söz etmek mümkün değildir. Modern dönemlerde Hristiyanlığın tarihi, daha çok entelektüel seviyedeki gelişmelerin tarihidir, denebilir. Artık Kilisenin, ilişkili olduğu toplumlara, ancak dolaylı etkisinden söz edilebilmektedir.¹⁴¹

Tarihsel süreçten hareketle, Hristiyanlığın siyasal alanla olan ilişkisi özetle şu şekilde aşamalandırılabilir: 1. Hristiyanlığın zuhuru ve Roma İmparatorluğunun uyguladığı baskı ve zulüm dönemi. 2. Roma tarafından tanınması ve resmî din haline gelmesini müteakip, Roma'nın Hristiyanlıkla özdeş hale gelmesi. 3. Kilisenin krala bağlı olduğu dönem. 4. Kilisenin kraldan üstün hale gelmesi. 5. Kilise-dünyevî iktidar mücadelesi. 6. Siyasal alanın Kilise'ye karşı alan hâkimiyeti kazanması. 7. Modern dönemde, devam eden etkisine rağmen, Kilisenin pek çok cepheden çekilmesi.

2.2. İslâm Düşüncesinde Din-Siyaset

Bu bölümde özetle, İslâm düşüncesinin oluşumu ve tarihsel süreç içerisindeki seyrine işaret edilecektir. Konu, modern döneme kadarki süreçte, siyasî tarih neticesinde şekillenen İslâm siyasal düşüncesinin genel çerçevesi ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla ortaya çıkan modern dönem siyasal düşünceler şeklinde iki başlıkta ele alınacaktır.

¹³⁹ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 328.

¹⁴⁰ Stefon, "Christianity".

¹⁴¹ Demirci, "Hristiyanlık" (Giriş, Tarih), 17/336-337.

2.2.1. İslâm Tarihinde Devlet Tasavvurunun Serencamı

İslâm düşüncesinde devletin ve sultanın konumu, Hristiyan Batı'daki Kilise-devlet ilişkisinden farklıdır. Bunun nedenini, her iki dinin temel öğretileri, tarihsel serüveni, insana ve dünyaya bakışıyla ilişkilendirmek mümkündür. İslâm tarihinde devletin konumu Hristiyanlıktakinden farklı olsa da din-devlet ilişkisinde hangisinin öncelikli olduğu, egemenin dinî açıdan konumunun ne olduğu gibi cevaplanması gereken bazı sorular ortaktır. Ancak Müslümanların yaşadıkları tarihi tecrübeler bunlara yeni sorular da eklemiştir. Bu bölümde, tarihsel süreçteki devlet tasavvuruyla ilgili şu soruların cevapları aranacaktır. Din açısından devlet gerekli midir; eğer gerekli ise bu gereklilik dinî mi yoksa aklî bir gerekçeyle mi dayanmaktadır? Kur'an ve hadislerden hareketle, bir devlet tanımlamak mümkün müdür? Halifenin yetkileri nelerdir? Yöneticinin tayininde kriter nedir? Yöneticiye itaatin sınırları nedir? Evrensel bir din olan İslâm'ın müntesipleri olan Müslümanların ortak bir lidere ihtiyaçları var mıdır?

Müslümanların 622 yılında Medine'ye hicretiyle teşekkül etmeye başlayan İslâm devleti, 632 yılında İslâm Peygamberi vefat ettiğinde, sınırları üç milyon km²lik bir alanı kapsayan büyüklüğe ulaşmıştı.¹⁴² Hz. Muhammed (sav), peygamberlik görevinin yanında bu devletin doğal olarak lideri idi. Onun bu görevi, herhangi bir seçim, tevarüs gibi bir yolla değil, İslâm'ın taraftar bulup güçlenmesi ile kendiliğinden gelişen bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Zira Hz. Peygamber'in varlığında başka bir Müslümanın bu göreve talip olması düşünülemezdi. Resulullah, vefatından önce yerine birisini veliaht olarak tayin etmemişti. Bu konuda her ne kadar Şia, Hz. Ali'nin tayin edildiğine dair deliller ileri sürmüş olsa da Ehl-i Sünnet alimleri bunların geçersiz olduğunu savunmuşlardır. Hz. Peygamber, kendisinden sonra devletin başına geçecek olan kişinin nasıl seçileceğine dair bir kıstas da koymamıştır. Bu durum, hem Müslümanlarca değişmez tek yöntem olarak telakki edilebileceği ve uzun vadede değişen şartlar karşısında bunun sıkıntılara sebebiyet verebileceği hem de Resulullah'ın, ümmetinin hata üzerinde birleşmeyeceği, onların zaman ve mekân şartlarına uygun olan yönetim şeklini belirleyebileceklerine olan güveni olarak değerlendirilmiştir.¹⁴³

¹⁴² Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 169.

¹⁴³ Muhammed Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, çev. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 82-83.

Allah Resulünün vefatını müteakip kısa süreli bazı tartışmaların ardından Hz. Ebu Bekir (ra) halife olarak seçilmiştir. Hulefâ-yi râşidîn olarak isimlendirilen ilk dört halifenin tayini birbirinden farklı olmuştur. İslâm devletinin teşekkül devrini temsil eden bu dönemde belirlenen ve bir nevi cumhuriyetçi monarşi olan halifelik, Mekkelilerin Kusay'dan itibaren uyguladıkları, diğer Arap kabilelerinin de kendi bünyelerinde uygulamış oldukları teşkilat yapısından hareketle Müslümanların Kur'an ve sünnet çerçevesinde uyarladıkları bir sistemdir.¹⁴⁴ Hulefâ-yi râşidîn döneminde halifenin tayininde veraset usulü kabul edilmemiş, aday belirlemede farklı yöntemler izlenmiş olsa da sonuç itibarıyla ülkenin ileri gelenlerinin onay ve tasdiğiyle devlet başkanı seçimi gerçekleştirilmiştir.¹⁴⁵

Hz. Muhammed'in (sav) vefatını müteakip, daha defin işlemi yapılmadan, devlet başkanını belirlemeye yönelik yaşanan tartışmalar, devlet yönetiminin boşluk kabul etmediğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim devlet başkanının belirlenmesi süreci, günümüzde dahi sıkıntılı zaman dilimleridir.

İslâm devletinin hızla büyüyen yapısı, kısa süre içerisinde sadece kabileleri değil, köklü devlet geleneğine sahip ülkeleri de egemenliği altına alacak boyuta ulaşmıştır. Hz. Peygamber'in vefatı ile sonraki dönemde devletin sınırlarının ölçüsü göz önüne alındığında yönetimdeki boşluğun yaratacağı tahribatın boyutu daha net anlaşılabilmektedir. İlk halifeler döneminde devlet, devlet başkanlığının yanında ordunun komutanı olan bilgin insanların yönettiği bir yapı arz etmektedir. Halife, sahip olduğu otoriteyi din uğrunda ve onun adına uygulamaktadır. Bu dönemde, tepede emirler ve ulema, din ile siyaset, tabanda halkla ordunun kaynaştığı bir düzen söz konusudur. Bu zaman dilimi, itikadî ve fikhî mezhepler düzleminde görüş ayrılıklarının olmadığı bir dönemdir.¹⁴⁶

Hz. Osman'ın halifeliğinin son yıllarından itibaren başlayan, ümmetin ve İslâm'ın varlığını tehdit eden fitneye son vermesi yönüyle, İslâm'ı ve devleti yok olmaktan kurtaran bir seçenek olarak bakılabilir. Muaviye, devleti yıkılmaktan kurtarmakla

¹⁴⁴ Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, 68; İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/291-292; Süleyman Uludağ, *İslam-Siyaset ilişkileri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 79-80.

¹⁴⁵ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 185.

¹⁴⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 460, 462-463.

kalmamış, fetihleri yeniden başlatarak devletin gençleşmesini de sağlamıştır.¹⁴⁷ İbn Haldun, hilafetin saltanata dönüştüğü bu döneme dair, halifeliğin dinin emirlerine ve hakkın ölçütlerine göre hareket etme anlam ve özelliğini koruduğunu, değişenin sadece yönlendirici unsur olduğunu söyler. Bu yönlendirici unsur eskiden din iken, artık asabiyet ve kılıç olmuştur. Muaviye'nin oğlunu veliaht tayin etmesi de yine asabiyet ile ilişkilidir.¹⁴⁸

İbn Haldun'a göre, hükümdarlık asabiyyetin tabî bir gayesi ve sonucudur. Hz. Peygamber'in hükümdarlıktan sakındırması, onu terk etmeye davet etmesinin anlamı, devletin temelini teşkil eden asabiyyeti tamamen reddetmek değil, bunları mümkün olduğunca hak olan amaçlar için kullanmaktır. İslâm'ın yediği asabiyyet, cahiliye döneminde olduğu gibi batıl ve kötü şeyler üzerinde yardımlaşmayı ve bununla övünülmeyi içerir. Yoksa şeriatlar, dinler gibi halkın yönlendirileceği her şeyde asabiyyet mutlaka gereklidir. Kur'an, Hz. Süleyman'ın "*Rabbim! Beni bağışla; bana benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir hükümdarlık ver ...*" (Sa'd, 38/35) diye dua ettiğini haber vermektedir.¹⁴⁹

Resulullah zamanında şahit oldukları mucize ve ilâhî olayların etkisiyle sahabe, önceleri alışık oldukları ve dikkate aldıkları bütün değerlerden uzaklaşmışlar; ortaya çıkan atmosferin neticesi olarak toplumda belirleyici unsur din olmuştur. Bu nedenle halifelik, devlet vb. meselelerdeki tavırları da din temellidir. İslâm'ın emirlerine itaat ve boyun eğmek onların ruhunu kuşattığı için asabiyyetin belirleyiciliği zayıflamıştır. Ancak aradan geçen zamanla bu atmosfer değişmiş, insanları kuşatan o muhteşem hava zayıflamaya başlamış, yönetim de alışılmış olan eski şekle dönmüştür.¹⁵⁰ Muaviye döneminden itibaren asabiyyet güçlenmiş, devlet yönetiminde dinin yönlendiriciliği zayıflamıştır.¹⁵¹ Diğer bir ifadeyle, İbn Haldun'un yönetimin dayandığı esas unsur olarak ifade ettiği asabiyyet, yeniden güçlenerek yönetim siyasal zemine oturmaya, siyasal alan kendi fitratına rücu etmeye başlamıştır.

¹⁴⁷ el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 457-458.

¹⁴⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/289, 291.

¹⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/285-286.

¹⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/298-299.

¹⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/297; bk. Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet S. Aydın (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 45.

Muaviye'ye kadarki dönemde, veraset yönteminin uygulanmamasına karşın, onun kendisinden sonra oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesi ile ilgili tartışmalar, iktidarı dönemindeki önemli gelişmeleri gölgelemiş gözükmektedir. Muaviye'nin böyle bir tasarrufta bulunması ve hilafetin saltanata dönüşmesi konusunda, tartışmaları alevlendiren şeyin, veliaht olarak Yezid gibi birisinin gösterilmesi olduğu görülmektedir. Çünkü aynı yöntemle gelen Ömer b. Abdülaziz için bu tartışmalara pek rastlanmaz.¹⁵² Kaldı ki bu yöntemin meşruiyeti kabul edilmediğinde, bir yerde hulefâ-yi râşidîn de dâhil olmak üzere meşru bir yönetim bulmak zor gözükmektedir.¹⁵³

Devlet başkanının hangi usulle yönetime geleceğine dair kesin kaidenin olmadığını, bunun zamana ve şartlara göre değişiklik arz edebileceğini, nitekim tarihte Müslümanların farklı yöntemleri uyguladıklarını,¹⁵⁴ yönetimde önemli olanın adalet olduğunu, adil bir yönetim sergilediği sürece kâfir bir kimsenin dahi başkanlığının geçerli olduğunu¹⁵⁵ savunan İslâm âlimleri de vardır. Gazâlî (950-1111) ve İbn Teymiyye (1263-1328), devlet başkanının yokluğunun toplumda meydana getireceği kaos ve haksızlıklar nedeniyle, hükümdarsız geçen bir yılın zalim hükümdarın yönetimi altındaki altmış yıldan daha fena olacağını belirtirler. Her iki düşünür de Allah'ın, kâfir de olsa adil sultana yardım edeceğini, ama zalim mümin sultana yardım etmeyeceğini söyler.¹⁵⁶ Zira adaletin zail olması, bir devlet başkanının görevden azlini gerektiren iki sebepten birisidir.¹⁵⁷

İslâm'ın hükümlerinin uygulanmasında, devlet gibi dışardan zorlayıcı bir unsurun gerekli olup olmadığı sorusu dünyevî bir gücün gerektiği şeklinde cevaplanmıştır. Şiilerin ve Haçlıların saldırılarıyla sıkıntılı dönemler yaşayan Sünnî Müslümanlar arasında güçlü bir hilafet, İslâm'ın hayatta kalması için bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁸ Ancak bu konuda ikinci soru, bu gerekliliğin dinî mi yoksa aklî mi olduğu ya da bir başka

¹⁵² Maverdî, *El-Ahkâmü's Sultaniye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018), 48-49.

¹⁵³ el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 457.

¹⁵⁴ Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 186.

¹⁵⁵ Gazâlî, *Mülkûn Sultanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 80.

¹⁵⁶ Gazâlî, *Mülkûn Sultanlarına*, 90-91; Huriye Tefvik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 169, 181; İbn Teymiyye, zalim hükümdarla geçen altmış yılın hükümdarsız geçen bir geceden evla olduğunu, söyler. Bk. İbn Teymiyye, *Siyaset (es-Siyasetü's-Şer'iyye)*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 150.

¹⁵⁷ İkinci sebep ise bedeninde görev yapmasına mani kusurların hâsıl olmasıdır. Maverdî, *El-Ahkâmü's Sultaniye*, 55.

¹⁵⁸ Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005), 40-41.

yönüyle ifade etmek gerekirse, halifeye itaatin gerekli olduğunda icma olmasına karşın,¹⁵⁹ bu itaatin dinî bir emirden mi yoksa aklî zarurettten mi kaynaklandığıdır.

İbn Teymiyye, yönetimin dinî farzlardan biri olduğunu, hatta dinin ayakta durmasının ancak onunla mümkün olduğunu düşünür. Ona göre, toplum insanların birbirine olan muhtaçlıklarından doğmuştur; toplum halinde yaşam ise bir başın bulunmasını zorunlu kılar. Nitekim Hz. Peygamber (sav), “Üç kişi yolculuğa çıkarlarsa, aralarından birini başkan seçsinler” buyurmuştur.¹⁶⁰ Yöneticinin önemi ve fonksiyonu ile ilgili olarak da Allah Resulü’nün şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Sultan, Allah’ın yeryüzündeki gölgesi ve mızrağıdır.”¹⁶¹ Fudayl b. İyâz ve Ahmed b. Hanbel’in ise bu konuda, “Müstecab bir duamız olsaydı, onu sultan için yapardık” dedikleri rivayet edilir. Ayrıca “Zalim bir imamla geçen kırk yıl, sultansız bir geceden daha iyidir” denilmiştir.¹⁶² İbn Teymiyye ayrıca vilayetin (insanların işlerini üstlenme) lüzumu hususunda şu hadisleri referans olarak gösterir: “Allah üç şeyden dolayı sizden hoşnut olur: Ona ibadet edip hiçbir şeyi ona ortak koşmamanız, ayrılığa düşmeksizin toptan Allah’ın ipine sarılmanız ve Allah’ın işinizi havale ettiklerine nasihat etmeniz.”¹⁶³ “Müslümanların kalbi üç şeye kin duymaz: Allah için yapılan ihlaslı amel, Müslümanların yöneticisine nasihat, onların cemaatine devam etmek; çünkü onların duası müstecabdır (başkalarını da kuşatır).”¹⁶⁴

İtaatin aklî bir gereklilikten kaynaklandığını savunanlara göre ise devlet başkanının yokluğu toplumda zulüm ve düşmanlıkların ortaya çıkmasına sebep olacaktır.¹⁶⁵ Ayrıca fıkıhtaki “gerekli olanı tamamlayan da gereklidir” kaidesi gereği, dinin kesin olarak yapılmasını istediği şeyin hükmü ne ise o hükmün gerçekleşmesini mümkün kılan şeyin

¹⁵⁹ Bk. Maverdî, *El-Ahkâmü’s Sultaniye*, 29.

¹⁶⁰ Ebu Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâdî (Beyrut: Mektebetü’l-’İlmiyye, 1416), 3/Cihad, 80; ayrıca benzer bir rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Riyad: Beytü’l-Efkârî’d-Düveliyye, 1419), 2/177; İbn Teymiyye, *Siyaset (es-Siyasetü’ş-Şeriyye)*, 149.

¹⁶¹ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ* (Dimeşk: Mektebetü’l-’İlmi’l-Hadîs, 1421), 645.

¹⁶² İbn Teymiyye, *Siyaset (es-Siyasetü’ş-Şeriyye)*, 150.

¹⁶³ Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-’İlmiyye, 1412), Akdiye, 10; İmam Mâlik, *Muvatta*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf - Mahmud Muhammed Halil, haz. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1412), Kelam, 20.

¹⁶⁴ İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübü’l-Arabiyye, 1918), Menâsik, 76; İbn Teymiyye, *Siyaset (es-Siyasetü’ş-Şeriyye)*, 150.

¹⁶⁵ Maverdî, *El-Ahkâmü’s Sultaniye*, 29; İbn Teymiyye, *Siyaset (es-Siyasetü’ş-Şeriyye)*, 150-151.

hükmü de aynıdır. İslâm'ın emirleri olan adalet, cihat, hadler gibi hususlar ancak bir devletin varlığı durumunda uygulanabileceğinden, hilafetin varlığı zaruridir.¹⁶⁶

İtaatin dinî bir zorunluluk olduğunu düşünenlere göre ise aklın, insanı bireysel olarak kötülükten alıkoyup iyiliğe sevk edeceği kabul edilse de başkalarına bunu ancak din emredebilir; din ise dinî alanla ilgili işleri yürütenlere dünyaya ait işlerin de tevdi edilmesini emretmektedir. Keza, “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin; Peygambere ve sizden olan ulu’l-emre itaat edin...*” (Nisa, 4/59) ayetinin de bu hususa işaret ettiğini, buna göre bizden olan yetki sahibi kimselere itaatin şart olduğunu söylerler.¹⁶⁷ Enes b. Malik’ten gelen bir rivayete göre Resulullah (sav), “*Yönetici, başı kuru üzüm gibi bir Habeşî dahi olsa, dinleyin ve itaat edin*”¹⁶⁸ buyurmuştur. İbn Teymiyye, halkın emaneti ehline veren ve adaletle hükmeden ulu’l-emre itaatle mükellef olduğunu belirtir. “*Yaratana isyan konusunda yaratılmışa itaat olunmaz*”¹⁶⁹ hükmü gereği, veliyyulemrin Kur’an ve sünnete uygun emirlerine itaat gerekir.¹⁷⁰

Müslümanların işlerini üstlenen veliyyulemre düşen, onların işlerini ehil olan kimselere vermesidir. İbn Teymiyye’ye göre, diğer konularda olduğu gibi harp emirliği gibi önemli bir konuda da liyakat esastır; güvenilir de olsa aciz ve zayıf olana değil, günahkâr bile olsa kuvvetli ve cesur olan tercih edilmelidir. Ahmet b. Hanbel’e kuvvetli günahkâr ile zayıf salih iki kişiden hangisinin komutanlığa daha layık olduğu sorulduğunda “Kuvvetli günahkârın kuvveti Müslümanlara, günahı kendinedir; zayıf salihin ise iyi hali kendine, zayıflığı Müslümanlaradır” cevabını vermiştir. Ayrıca Resulullah’ın (sav) “*Allah, bu dini günahkâr eliyle de güçlendirir*”¹⁷¹ buyurduğu rivayet edilmiştir. Diğer taraftan, hilafeti ayet ve hadislerden hareketle dinî bir zaruret olarak

¹⁶⁶ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 1/193.

¹⁶⁷ Maverdî, *El-Ahkâmü’s Sultaniye*, 30. Ulu’l-emrin iki çeşit olduğunu söyleyen İbn Teymiyye’ye göre, bunlar: ümera ve ulemadır. Bu ikisi iyi olursa insanlar da iyi olur. Bunlara düşen söylediğinde ve yaptığında Allah ve Peygamberine itaati ve Allah’ın kitabına uymayı gösteren yolları araştırmaktır. Bk. İbn Teymiyye, *Siyaset, es-Siyasetü’ş-Şeriyye*, 148.

¹⁶⁸ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423), Ezan, 54.

¹⁶⁹ Buhârî, *Sahih, Ahkâm*, 4.

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, *Siyaset (es-Siyasetü’ş-Şeriyye)*, 29-30.

¹⁷¹ Buhârî, *Sahih, Cihat*, 182; İbn Teymiyye, *Siyaset (es-Siyasetü’ş-Şeriyye)*, 40.

değerlendirenlerin de halifede bulunması gereken vasıflar konusunda aklî temele dayandıkları görülmektedir.¹⁷²

Hız. Peygamber'den sonra Müslümanların idaresini üstlenen kişiler için halife ifadesi kullanılmıştır. İlk halife Hız. Ebu Bekir ve sonrasında Hız. Ömer, kendileri için, yaptıkları görevin kutsallığını ifade babından *halifetullah* (Allah'ın halifesi) unvanının kullanılmasına, Allah'ın değil, Hız. Peygamberin halifesi olduklarını söyleyerek karşı çıkmışlardır. Ancak Hız. Osman'ın hilafetinin son zamanlarından itibaren halifenin görevi kutsanmış, Emevîlerden itibaren halifeler için *halifetullah* ifadesinin kullanımı yaygınlaşmıştır.¹⁷³

Resulullah ve ilk dört halife döneminde, yönetimde “din işi-devlet işi” ayrımı yapılmayıp, yasama, yürütme ve yargı görevlerini yerine getiren halifenin aynı zamanda halkın inanç ve ibadetleri ile ilgili de görevleri vardır. İktidarın meşruiyeti, Allah'ın iradesine uygun hareket etmeye bağlıdır. İslâm devletinin kuruluş döneminde, siyasal ve dinî erkin aynı kişide toplanması nedeniyle -sonraki dönemlerde devlet yönetimindeki önemli değişimlere rağmen- İslâm tarihinde din-devlet mücadelesine rastlanmamıştır. Siyasal alandaki ilk önemli değişim, Emevîler döneminde yönetimde asabiyetin de etkisiyle, veraset sisteminin uygulanmasıdır. Bu dönemde siyasal alanda dinin görevi, halka karşı yönetimin meşrulaştırılmasıdır.¹⁷⁴

Abbasîler döneminde devlet, Bizans ve Sasani kurumlarından da yararlanılarak, yeniden tanzim edilmiş, bu yeni düzenlemelerle dinî ve siyasî otorite yeniden halifede toplanmıştır. Ancak devletin büyüyen ve karmaşıklaşan yapısı nedeniyle halife, devlet hizmetlerinin yürütülmesinde yetkilerinden çoğunu vezirlere ve divana devretmiştir. Yönetimdeki yetkilerini bu şekilde devreden halife, dinî alanla ilgili görevlerini de düşünce ve ilim adamlarıyla paylaşmak zorunda kalınca, gücünü tamamen yitirmiş, eğitim, sivil yargı ve medenî ilişkilerin düzenlenmesinde yetki ilmiye sınıfının eline geçmiştir. Abbasîler döneminin sonlarına gelindiğinde, dinî ve siyasî otoritesi zayıflamış

¹⁷² Bk. Maverdî, *El-Ahkâmü's Sultaniye*, 31-32. Halifenin tayin usulleri, halifede aranan şartlar, kadınların hilafetinin cevazı, halifenin azli, Şia'nın ve diğer mezheplerin konuyla ilgili görüşleri gibi meselelere çalışmanın kapsamı açısından burada yer verilmemiştir.

¹⁷³ Osman Çifçi - Hüsameddin Erdem, “İslâm Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi”, *İstem Dergisi* 22 (2013), 123.

¹⁷⁴ Şükrü Karatepe, “Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi”, *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, haz. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığıkitapları, 1999), 140-141.

olan halife, Büveyhî ve Selçuklu sultanlarına hil'at giydiren, dinî unvan ve semboller dağıtan sembolik bir makama dönüşmüştür. Bağdat'ı tamamen ele geçirerek halifeyi Büveyhîler'in elinden kurtaran Selçuklular döneminde halifenin yetkileri, sultanların çıkarlarına ters düşmeyen, sınırlı sayıdaki dinî hizmetleri yerine getirmekten ibarettir. Abbasi halifeleri ve Selçuklu sultanları arasındaki bu ilişki Osmanlı dönemi Padişah-Şeyhülislâm arasındaki ilişkiyle benzerlik arz eder.¹⁷⁵

Din ve devlet ilişkisindeki diğer önemli bir boyut da hukuki alanla ilişkilidir. Ünlü edebiyatçı ve devlet kâtibi İbnü'l-Mukaffa (ö. 757), halifeye fikhî sistemli hale getirmesi ve Kur'an ve sünnet üzerinde kendi içtihadını yapmasını salık veren bir risale kaleme almıştır. O, muhtemelen İslâm tarihinde devletin yasamada bulunması fikrini ortaya atan ilk kişidir.¹⁷⁶ Bir İslâm devleti olan Osmanlı'da esas itibariyle şeriatın üstünlüğü prensibi izlenmiştir. İlk Osmanlı sultanları önemli kararlar alırken fakihlere danışmışlardır. Daha sonra bu amaçla Şeyhülislâmlık makamı ihdas edilmiştir. Ancak özellikle Fatih'ten sonra, yönetimle ilgili hususlarda kanun yapma sultana özgü kabul edilmiştir. Bu özel alanlarda şeriat ya da dogmatik yorumlar çeşitli kamu kurumlarını açıklamakta yeterli görülmemiş, bunun yerine tarihsel deneyim esas alınmıştır.¹⁷⁷

Türk devlet geleneğinde önemli bir yeri olan *töre* veya *törü*, Türk ve Moğollar'da kanun kadar kuvvetli bir özelliğe sahiptir.¹⁷⁸ Türk hükümdarları, kendi iktidarına ortak ya da onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak otorite özelliğini daima saklı tutmuşlardır. İslâm dinine en fazla riayet eden Türk hükümdarları dahi devlet otoritesini her şeyin üzerinde tutmuşlardır. Orhun kitabelerinde geçtiği üzere, hâkimiyeti Tanrı'dan alan hakan, hâkimiyet ve bağımsızlığı töre koymak olarak anlar. Nitekim cihan imparatorluğu kurmuş olan Temuçin ve Cengiz Han da kendi yasalarını ilan etmişlerdir. Orta Asya Türk ve Moğol kavimleri arasında Mete'den Timur'a kadar ana hatları aynı kalmış olan bir *töre* var olmuştur. Devlet teşkilatı ve hanlık hâkimiyetinin temelini teşkil eden *töre* veya *yasanın* yanında, bunlarla çatışmadığı sürece, bağımlı kavimlerin gündelik işlerini idare

¹⁷⁵ Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", 141.

¹⁷⁶ Fazlurrahman, *İslâm*, 157.

¹⁷⁷ Halil İnalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, haz. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığıkitapları, 1999), 104.

¹⁷⁸ Uğur Arslan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Hindistan'da Kurulan Türk Devletlerinde Kanunname ve Zevâbitler", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 26 (2017), 8.

eden yerel kanunlara da izin verilmiştir.¹⁷⁹ 1071’de Yusuf Has Hacip tarafından yazılan Kutadgu Bilig’de sık sık hükümdarlığın “*törü*” üzerinde oturduğu belirtilmiş, “Hükümdarlık iyidir ama *törü* daha iyidir” denilmiştir. Türklerin İslâm’ı benimsemeleri ve yeni hukuk sistemleri ile tanışmalarına bağlı olarak törenin etkisi azalmış ve bu kelime zamanla sosyal birtakım normları ifade etmekte kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸⁰

İslâm tarihinin en azından belirli bir döneminden sonra, yalnız sultanın yetkisiyle çıkarılan kanunlar olmuştur. Ancak bağımsız bir dünyevî otoritenin ihdası, bağımsız bir kanun yapıcı otoritenin de kurulması anlamına gelmektedir. Öte yandan zamanla şeriatın çözüm için bir hüküm vazetmediği durumlar ortaya çıkmakta ve fetva makamı bu konularda yetersiz kalmakta idi. Sultan tarafından verilen hükümler ise bazen şeriatla uygunluk arz etmese de sivil otoritenin devamı ve Müslümanların hayrı için kabul edilerek uygulamaya konmuştur.¹⁸¹

Sultanın dinî otoriteye dayanmayan bağımsızlığı ve bağımsız olarak kanun yapma faaliyetinin gelişimi, X. ve XI. yüzyıllarda İran’da Büveyhîoğulları’nın ve Selçukluların fiilen egemen olmasıyla güç kazanmıştır. İslâm dünyasının ve hilafetin içine düştüğü sıkıntılı süreçten kurtulmak için Selçuklu sultanının sahip olduğu siyasî ve askerî gücü hayatî derecede önemli görülmüştür. Böylece mutlak otorite ve adalet temeline dayanan eski İran devlet anlayışı Müslüman siyaset teorilerinde yaygınlık kazanırken, güçlü Türk hükümdarları devlet idaresinde fiilen kuvvetler ayrılığı prensibini getirmişlerdir. Onlar, Orta Asya bozkır devletinin *beg-kagan* ve *törü-yasa* geleneklerini yürürlüğe koymuş ve bunu Ortadoğu’da kurdukları devletlerde hükümdar otoritesinin temeli yapmışlardır. Türk hükümdarlar, kamu otoritesi ve bu otoritenin mutlak bağımsızlığına önem vermişler ve yönetimde daima kendi devlet ve hukuk anlayışları doğrultusunda örgütlenme hakkını haiz oldukları kanısını taşımışlardır.¹⁸²

Osmanlı’ya kadar, bilinen, kodifiye edilmiş gerçek bir kanun mecellesi olmamakla birlikte, temel kuralları formüle eden sultanî emirler, şeriat ile yan yana bir sivil hukuk alanını oluşturmuştur. Maverdî (974-1058) gibi büyük fakihlerin eserlerinde bu durumun yansımaları görmek mümkündür. İslâm toplumunun hayrı (*istislah*) prensibince sultanın

¹⁷⁹ İncalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 29.

¹⁸⁰ Arslan, “Türk Devletlerinde Kanunname ve Zevâbitler”, 8.

¹⁸¹ İncalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 41.

¹⁸² İncalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 41.

otoritesinin bağımsızlığı ve bağımsız kanun yapma yetkisini savunmak için Osmanlılar zamanında da sultanın bu yetkisi tekrarlanmış, bu durumu ifade etmek için “Şer’ ve Kanun” ve “Dîn-ü Devlet” terimleri kullanılmıştır.¹⁸³

Osmanlı Devleti’nde Osman Gazi ile başlayan ve Fatih Sultan Mehmet ile bir araya getirilerek tedvin edilmiş olan bir kanunname geleneğinden söz edilebilir. Bu hukukî düzenlemeye meşruluğunu veren, toplum nezdinde devlet menfaatinin her şeyin üstünde görülmesidir. Fatih Sultan Mehmet, sonraki nesiller için de bağlayıcılığı olan ve resmî olarak yürürlüğe konulmuş bir kanunname neşreden ilk Müslüman hükümdardır. Biri devlet düzenini, diğeri tebaanın statüsünü belirleyen iki kanunname ilan etmiş olan Fatih’in bu düzenlemeleri herhangi bir şer’î hüküm içermemektedir.¹⁸⁴

Soylu bir Türk ailesinden gelen ve Sultan Muhammed b. Tuğluk’a danışmanlık yapmış Hint Kıtası hukuk ve tarihçilerinden Ziyâeddin Barani (Barnî) (ö.758/135), siyasetnâme, nasihatnâme tarzında yazmış olduğu *Fatavâ-yi Jahândârî* (Hükûmet İlkeleri) isimli eserinde, İslâm devletinde hükümdarın bağımsız olarak kanun yapma yetkisine sahip olması gerektiğini savunur. Bu, düzenli dinî bir toplum hayatının ön koşuludur. Müslüman halkın bekası, nizamı ve şeriatın tatbiki için mutlak güce sahip bir yöneticinin varlığı zaruridir. Peygamberlik dinin kusursuzluğu, hükümdarlık ise dünyevî kutluluk ve mutluluğun kusursuzluğudur. Bu iki mükemmellik birbirine zıttır; bunların bir araya gelmesi imkânsızdır. Ancak İslâm’ın üstünlüğünü ve hakikatin gücünü garanti altına almak, İslâm düşmanlarını bertaraf etmek, dinin emirlerini ifa ve otoritesini yerleştirmek için Müslüman yöneticilerin İran imparatorlarının siyasetini izlemeleri gerekir.¹⁸⁵

Barnî’den bir asır sonra, başka bir Türk tarihçi ve devlet adamı olan Tursun Bey (Dursun Bey) (1420-1499?) tarafından benzer düşünceler dile getirilmiştir. Esasında her ikisi de İslâm dünyasında çok önceden oluşmuş, şeriatın ve İslâm toplumunda barış ve refahın ancak sivil bir otoritenin varlığıyla gerçekleşeceği düşüncesini dile getirmişlerdir. Tursun Bey’e göre, eğer siyaset hikmete dayanıyorsa, iki cihanda mutluluğa götüren mükemmeli gerçekleştirir. Bu tür siyaset, *ilâhî siyaset*, *nâmûs* ya da dinî terminolojiyle

¹⁸³ İncalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 42.

¹⁸⁴ Arslan, “Türk Devletlerinde Kanunname ve Zevâbitler”, 13.

¹⁸⁵ İncalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 42; Arslan, “Türk Devletlerinde Kanunname ve Zevâbitler”, 9.

şeriattır; bunun da kurucusu peygamberdir. Ancak otorite bu düzeyde değilse ve sadece akla dayanıyorsa, buna da *sultanî siyaset* ya da başka bir ifadeyle *örf* denir. Dinde peygambere her çağda ihtiyaç yoktur; İslâm hukuku kıyamete kadar dünyevî ve uhrevî uyum için yeterlidir; ama dünyevî otoritenin varlığı her zaman için zorunluluktur. Hükümdar otoritesinin kesintiye uğraması insanların iyi bir yaşam sürmelerine manidir; hatta belki onların yok olmalarına sebep olur.¹⁸⁶

Osmanlı devletinin kuruluş ve ilk örgütlenme döneminde, her biri geniş kitleleri temsil eden din ve tarikat önderlerine saygı gösterilmiş ve çoğu devlet yönetiminde yer almıştır. Örneğin Şeyh Edebali Osmanlı'nın ilk müftüsüdür. Davud-i Kayserî de Orhan Bey zamanında İznik'in fethinden sonra burada kurulan medreseye müderris olarak tayin edilmiştir. Tarikat önderlerinin bey seçiminde bile söz sahibi oldukları bilinmektedir. İslâm toplumunun gerçek manada sivil dinî toplulukları olan tarikatlar, zaman zaman en güçlü hükümdarları dahi etkileyebilecek güce ulaşırlar da her zaman için devletin bürokratik yapılanmasının dışında tutulmuşlardır.¹⁸⁷ Osmanlı bürokrasisi içerisinde ilk defa II. Murad zamanında yer verilen Şeyhülislâmlık ve ona bağlı olan ilmiye teşkilatı en güçlü olduğu dönemde dahi siyasî iktidara bağlı olarak devlet bürokrasisi içindeki yerini almış, hiçbir zaman siyasî iktidardan ayrılarak özerk bir yapılanmaya gidilmemiştir. İslâm tarihinin hiçbir döneminde vaki olmadığı gibi Osmanlı'da da devletten bağımsız, Kilise benzeri bir dinî yapılanma olmamıştır.¹⁸⁸

Osmanlı Devleti'ndeki din-devlet ilişkisi asla bir laiklik olarak addedilemez. Hristiyan Batı'da laiklik, devleti güçlendirerek Kilise karşısında dünyevî iktidarı korumak için geliştirilmiştir. Hâlbuki İslâm tarihinde siyasal otorite her zaman en üstün güç olmuştur. İslâm toplumlarında din işlerinin yürütülmesi için devletten ayrı bağımsız bir örgütlenmeye gidilmediğinden, en azından hizmetlerin yürütülmesinde din-devlet ayrılığı ortaya çıkmamıştır. Din-devlet ilişkisi açısından Osmanlı için illaki bir tanımlama yapılacaksa bunun için en uygun ifade *yarı teokrasi* olabilir. Osmanlı'da devletin dinle yakın ilişkisinden dolayı teokratik özellikler taşıdığı söylenebilirse de bu ilişki, Hristiyan Batı'dakinden farklıdır.¹⁸⁹

¹⁸⁶ İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 43.

¹⁸⁷ Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", 142-143.

¹⁸⁸ Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", 146-148, 153.

¹⁸⁹ Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", 156-157.

Osmanlı siyasal-dinsel düzeninde XIX. yüzyıla gelinceye kadar, devletin tüzel hukukunun doğrudan İslâm'dan geldiğini söylemek doğru olmaz.¹⁹⁰ Laikliğin kaynakları Kur'an, Hz. Peygamber ve hulefâ-yi râşidinde değil, sonraki dönemlerin tarih ve siyasasında aramak gerekir. Müslüman halklar, Hristiyan Batılı sömürge güçlerinin Müslüman ülkelere yayıldığı dönemde, Hristiyan boyunduruğu altına girme tehlikesi ile karşı karşıya kaldıklarında, çareyi, bu tehlikeyi din ile göğüslemekte bulmuşlardır. Tanzimat döneminin getirmiş olduğu siyasal çöküş ve maddî iflas karşısında 1876'da hazırlanan anayasayla padişah halife yapılarak bir şariat ve hilafet devleti olma ideolojisi ortaya çıkarılmıştır. Ulus ve ulusçuluk fikirlerinin henüz neşet etmediği bu dönemde, devletin de kişiler gibi dininin olduğu savunulmak ve devletin varlığının ideolojik temeli İslâm'a dayandırılmak suretiyle, bir İslâm birliği tesisi amaçlanmıştır. Oysa bu, hedeflenenin aksine Osmanlı'nın siyasal parçalanışına hizmet etmiştir.¹⁹¹

2.2.2. İslâm Dünyasında Modern Dönem Devlet Tasavvurları

İslâm alimlerinin din açısından devletin varlığını gerekli gördükleri ve bu konuda bir kısmının dinî referanslardan bir kısmının ise aklî delillerden hareket ettiğine yukarıda değinilmişti. İbn Teymiyye ile başlayan ve modern dönemde Reşid Rıza (1865-1935), Mevdûdî (1903-1979) ve Seyyid Kutup (1906-1966) gibi bazı Müslüman mütefekkirlerin de savunduğu görüşe göre de dinin bir devlet talebi vardır ve onun yaşanması ancak devletin varlığıyla mümkündür. Dinin yaşanmasını devlet şartına bağlayan bu mütefekkirler, devleti din açısından araç olmaktan ziyade amaç olarak görmektedirler.¹⁹² Diğer taraftan Muhammed Abduh (1849-1905), İkbâl (1877-1938) ve Fazlurrahman (1919-1988), bu konuda onlardan farklı bir düşünce çizgisine sahiptirler.

Çalışmanın bu bölümünde İbn Teymiyye çizgisini takip eden birinci gruptaki düşünürlerden Mevdûdî'nin görüşlerine yer verilecektir. Amacın, şahıslardan ziyade yakın dönemde bu konuda ileri sürülen fikirler olması, diğer iki mütefekkirin görüşlerinin de genel itibarıyla yakın olması dolayısıyla sadece Mevdûdî'nin düşüncelerine işaret etmekle yetinilecektir. Konuyla ilgili görüşler kronolojik olarak değil, fikrî bütünlük

¹⁹⁰ Niyazi Berkes, "Dünya Politikasında Halifelik", *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığıkitapları, 1999), 114; Arslan, "Türk Devletlerinde Kanunname ve Zevâbitler", 12.

¹⁹¹ Berkes, "Dünya Politikasında Halifelik", 114-117.

¹⁹² Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi*, 122.

gözetilerek ele alınacaktır. İkinci grupta yer alan mütefekkirlerin ileri sürdükleri tezlerin benzerleri Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren bazı Türk düşünürlerce de geliştirilmiştir. Nitekim İkbâl ve Fazlurrahman bu düşünürlerimizden bazılarına atıf yapmışlardır. Çalışmanın kapsamı gereği burada bütün görüşlere yer vermek mümkün olmadığından ve bu iki düşünürün görüşleri bir yerde onları da yansıttığından, Abduh, İkbâl ve Fazlurrahman'ın düşüncelerine değinmekle yetinilecektir.

Pakistanlı Müslüman düşünür Mevdûdî, İslâmî yönetim tarzı olarak düşündüğü siyasal sistem için -Avrupa tarihindeki teokrasi sisteminden farklı olduğunu belirterek- *dinî demokrasi* (teo-demokrasi) kavramını kullanır.¹⁹³ Yazıları sömürgecilik sonrası dönemde İslâmî hareketler üzerinde önemli bir etki yaratan Mevdûdî'nin İslâm devleti düşüncesi, Mısırlı âlim Seyyid Kutub'u (1906-1966) önemli ölçüde etkilemiştir.¹⁹⁴ Mevdûdî'nin İslâmî devlet modeli her şeyden önce Allah'ın egemenliğine (el-hakimiyye) dayanmaktadır. Allah'ın yarattığı varlıklar içerisinde yalnızca insanın ilâhlık iddiasında bulunduğunu ifade eden Mevdûdî, yegâne kanun koyucunun Allah olduğunu, insanların tamamen bağımsız olarak kanun yapma, kendi hâkimiyeti adına kanun koyma yetkisi olmadığını belirtir. Bu görüşünü desteklemek için “*Allah'ın hükümleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendisidirler*” (Maide, 5/44); “*Hüküm ancak Allah'ındır*” (Yusuf, 12/40) ve başka ayetleri delil olarak gösterir.¹⁹⁵ Mevdûdî, İslâm'ın dinî yasasının (şeriat), yaşamın hemen her yönünü kapsadığını ileri sürer.¹⁹⁶

Mevdûdî'nin, dinî referanslardan yaptığı siyasal çıkarımlarındaki hatalardan birincisi, şeriatı oluşturan açık ahlâkî ve yasal ilkeleri, fikhî oluşturan ve insanın aklî çıkarımları olan kararlarla (icthât) birleştirmesidir. Oysa tanımı gereği fikhî ve icthât bir insan faaliyetidir ve belirli sosyal ve tarihsel koşullara bağlıdır; bunun da en güzel örneğini İmam Şafii'nin (767-820) yaşamının Bağdat ve Mısır dönemlerindeki vermiş olduğu fetvalardaki farklılıkta görmek mümkündür. Mevdûdî'nin yapmış olduğu bir diğer hata ise ayetlerde yer alan ifadeleri, bağlamından farklı olarak, siyasal bir okumayla

¹⁹³ Mevdûdî, *İslâm'da Siyasi Sistem*, çev. Ahmet Seçkin (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1997), 34.

¹⁹⁴ Asma Afsaruddin, “Theologizing about Democracy: A Critical Appraisal of Mawdudi's Thought”, *İslâm, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 132.

¹⁹⁵ Mevdûdî, *İslâm'da Siyasi Sistem*, 30–32; Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Gencer (İstanbul: Hilal Yayınları, 2018), 24, 31.

¹⁹⁶ Asma Afsaruddin, “Theologizing about Democracy: A Critical Appraisal of Mawdudi's Thought”, 142.

değerlendirmesidir. Örneğin Bakara suresi 30. ayette yer alan *halife* kelimesini siyasal alanla ilişkilendirir.¹⁹⁷ Oysa bu kelime ilk dönem tefsirlerde siyasal anlamda kullanılmamıştır.¹⁹⁸

Bir diğer İslâm düşünürü Abduh, Orta Çağ düşünürlerinin ilgilendiği şekliyle bir hilafet düşüncesini kabul etmeyip, bu konuda akılcı bir yaklaşım sergiler. Ona göre, hilafet İslâm devletinin özünü teşkil etmez. İslâm, teokratik devleti de otoritenin teokratik niteliğini (ilâhî otoriteyi) de kabul etmez. Otoritenin kaynağı ümmettir. Yöneticinin sahip olduğu otoritenin kaynağı dinî değil, dünyevîdir. Şeriatın uygulanması, otoriteye medenî renk katan zorlayıcılığı sağlamak için iktidar gücüne ihtiyaç duyar.¹⁹⁹

Abduh, İslâmî yönetim modelinin temel dayanaklarından biri olarak ifade ettiği şûranın, demokrasi ile ilişkili olduğunu düşünmektedir. Şûranın yöneten–yönetilen arasındaki ortak alanı açıklayan belli bir uygulaması yoktur. Esas olan halk iradesidir. Milletın parlamento kararıyla kendisine uygun kanunu seçme hakkı vardır; kamuoyundan kaynaklanan, diğer bir ifadeyle şûraya dayanan hukuk, gerçekten hukuk adını almaya layıktır. Ayrıca kanunlar, uygulanacağı milletlerin özelliklerine uygun olmalıdır. Bu nedenle daha ileri milletlerden kanun ithal edilemez. Kanundan maksat yalnızca medenî kanun değildir. Abduh’un esas ilgisini şeriat teşkil eder. Onun görüşlerindeki dikkat çekici noktalardan biri de hürriyet için konulacak sınırlamalardan söz etmesidir. Ona göre hürriyet, mutlak değil, sınırlıdır.²⁰⁰

Önceleri halk iradesine dayanan ve demokratik yöntemle iktidara gelen bir hükûmet modelini savunan Abduh’un yaşadığı tecrübeler sonrasında düşünceleri değişmiştir. O artık, lider yönetici, diktatör–adaletli yönetici düşüncesini savunur olmuştur. Yönetici, mutlak güçlü ve vatansever olmalıdır. Abduh’un bu görüşü, Machiavelli’nin siyaset felsefesindeki hükümdarı akla getirse de Abduh, yönetici için ilke ve sınırlar koyması yönüyle ondan ayrılır. Ayrıca Abduh için böyle bir yönetim, asıl hedefe ulaşmaya kadarki hazırlayıcı dönem olarak gereklidir. Diktatör–adaletlinin yönetimi, kademeli

¹⁹⁷ Bk. Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, 36-37.

¹⁹⁸ Asma Afsaruddin, “Theologizing about Democracy: A Critical Appraisal of Mawdudi’s Thought”, 144; Ayette geçen halife kelimesini Zemahşerî, Hz. Âdem, peygamberler, insanoğlu olarak tefsir etmiştir; Bk. Zemahşerî, *el-Keşşaf* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2016), 1/221.

¹⁹⁹ Bk. Huriye Tevfik Mücahid, *Farabi’den Abduh’a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 242-243.

²⁰⁰ Bk. Mücahid, *Farabi’den Abduh’a Siyasi Düşünce*, 244-246, 254.

olarak parlamenter yönetime geçinceye kadardır. Yöneticinin birinci derecede görevi ahlâkîdir; yalnızca koruyuculuk değil. Kendi çıkarları yerine kamu yararını önceleyerek çalışan güçlü yönetici, ideal yönetim olarak gördüğü ve Doğu için kurtarıcı saydığı, halk iradesine dayanan parlamenter sistemin uygulanabileceği neslin hazırlanması için gereklidir.²⁰¹ Abduh, tasarladığı siyasal sistemle, millî birliğin korunmasının yanı sıra Müslümanların imanının güçlenmesini de amaçlamıştır.²⁰²

Devleti amaç haline getiren birinci gruptaki düşünürlerden farklı bir düşünceye sahip olan Pakistan'ın ünlü şair ve düşünürü Muhammed İkbal, devlet konusuna maslahat nazarıyla bakmaktadır. İslâmî bakış açısından devlet, bu ilkeleri mekân-zaman güçlerine dönüştürme gayreti, onları belli bir insanî organizasyonda gerçekleştirme arzusu olarak tanımlanabilir. Bu anlamda İslâm'da devlet, bir teokrasidir.²⁰³

Evrensel, ideal bir hilafet düşüncesine sıcak bakmayan İkbal, Tanrı'nın ilâhî inayetiyle, yavaş yavaş Müslümanlara hakikati göstermekte olduğunu söyler. Yapılması gereken, her ulus kendi benliğinin derinliğine inmeli ve canlı bir cumhuriyetler ailesi oluşturacak derecede hepsi sağlam ve güçlü oluncaya dek her biri kendisine yoğunlaşmalıdır. Bu başarıldıktan sonra, emperyalizm ve milliyetçilikten uzak, üyelerin toplumsal ufkunu sunî sınırların ve ırkî farklılıkların sınırlamadığı bir *milletler cemiyeti* (İng. League of Nations) tesis edilmelidir. İlk kez Muhammed İkbal tarafından geliştirilen Uluslararası İslâm Meclisi fikri, Ziya Gökalp'in bir şiirinden mülhemdir.²⁰⁴

Pakistan'ın bir diğer önemli düşünürü Fazlurrahman, “... *İnsanlar arasında hakemlik yapasınız diye sizi aracı bir toplum olarak atadık.*” (Bakara, 2/143), “*Onlar ki, Kendilerine yeryüzünde güç verdiğimizde namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiye yönlendirip, kötülüklerden sakındırırlar. İşlerin sonu Allah'a aittir.*” (Hacc, 22/41) ve “*Siz, insanlar için tesis edilmiş en iyi toplumsunuz; çünkü siz iyiyi emreder, kötülükten sakındırır ve dahası, Allah'a inanırsınız.*” (Âl-i İmran, 3/110) ayetlerinin Müslüman toplumun amaç ve yapısına işaret ettiğini belirtir. Müslümanların Allah'a imana dayalı bir toplum meydana getirmeleri gerekir. Kur'an'ın tesis etmeye çalıştığı bu Müslüman

²⁰¹ Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, 147-149.

²⁰² Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, 255.

²⁰³ Muhammed İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş, 2016), 191.

²⁰⁴ Bk. İkbal, *Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 196, 197; Fazlurrahman, *İslâm*, 354.

toplumun vasıfları şunlardır: 1-Sağlam ve sağlıklı bir ahlâkî temele dayanan sosyo-siyasal bir düzen hâkimdir. 2- İç hayatı ve yapısı itibariyle eşitlikçi ve açıktır; seçkincilik ve gizlilikle sınırlandırılmamıştır. 3- Bu toplumun hayatı ve davranışları fedakârlık, yardımlaşma ve iş birliği temeline dayanır. Böyle bir toplumun tesisi ile insanlığa “aracı/hakem” olmak arasında sıkı bir ilişki vardır; biri olmaksızın diğeri mümkün değildir. Ayrıca Müslüman toplumda, ayetlerde işaret edilen “iyiliğe çağırma ve kötülükten sakındırma” görevi, yalnız din adamlarına değil, Müslüman toplumun tüm fertlerine aittir. Ne yazık ki bugün mevcut Müslüman ülkeler için bu ilkelerin var olduğu ve onun vurguladığı *açık toplumdan* söz etmek zordur.²⁰⁵

Fazlurrahman’a göre, hatalı algılara yol açan klasik şûra ve halifelik anlayışı Kur’an’a atfedilemez; bunlar tarihseldir. Hz. Peygamber hayatta iken otoritenin kaynağı kendisi idi. Onun ardından gelen hulefâ-yi râşidîn döneminde şûra, halifenin sahabeden önde gelenlere danıştığı gayriresmi bir süreçti. Devam edegelen savaşlar ve ortaya çıkardığı aciliyet nedeniyle şûra, resmî ve kurumsal bir yapıya kavuşamamıştır. Ayrıca bu dönemde ortaya çıkan sorunların çoğunluğu da askerî nitelik arz etmekteydi. Emevîler dönemine gelindiğinde ise şûra, fiilen rejimi destekleyenlerle sınırlı bir yapıya dönüştü. Şûra, yönetici ile yönetilenler arasındaki bir köprü vazifesi görüyordu. Şûrada aşağıdan yukarıya doğru işlemesi gereken sistem, bu yapıda yukarıdan aşağıya doğru idi.²⁰⁶

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Müslüman ıslahatçıların önde gelenleri tarafından İslâm’ın kamusal alanda tatbikinin, yönetimin halk iradesine göre kurulmasıyla mümkün olabileceği savunulmuştur. Ancak demokratik yönetimle ilgili temel itiraz, cahil olanların kendileri gibi cahil kimseleri seçebileceği ve böyle temsilcilerin doğruyu yanlıştan ayırt edemeyeceğidir. Fazlurrahman’a göre Batılı demokratik toplumlardaki sorun, yalnızca maddî amaçları gerçekleştirmeyi hedeflemesi, toplumsal ahlâkî değerlerden yoksun olmasıdır. Yani, hatalı olan demokratik işleyişleri değil, yönelim ve değer sistemleridir. Oysa Müslüman toplumlar farklıdır. Onlar hem yapısı hem de tanımı gereği Kur’an tarafından belirli ve belirgin bir ahlâkî misyonla görevlendirilmiştir. Eğer Müslüman toplumlar, Batılı veya diğer toplumlar gibiyse, diğer bir ifadeyle, İslâmî hayat görüşünü kaybetmişse, ortada zaten Müslüman bir toplum yok

²⁰⁵ Fazlurrahman, *İslâmî Yenilenme (Makaleler III)*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 158-161. Mütefekkirin isminin yazımında İslam Ansiklopedisi esas alınmıştır.

²⁰⁶ Fazlurrahman, *Makaleler III*, 162.

demektir. Bu konudaki yanlış düşünce, Müslüman toplumu diğer seküler toplumlar ve hedefleriyle karıştırmaktan kaynaklanmaktadır.²⁰⁷

Fazlurrahman, ulemanın görevinin yasa yapmak değil, öğretmek ve irşat etmek, İslâm'ın görüşlerini toplumda yerleştirme faaliyeti ile toplumun tamamına dinî önderlik yapmak olduğunu düşünmektedir. Halkın şuuru ve kafası İslâmî olduğu ölçüde yasama İslâmî olabilecek ve halk, İslâmî siyasal liderlik kurabilecektir. Ne Allah meclise hangi kanunu çıkaracağını buyurmaktadır ne de ulema meclise doğrudan bir şey dikte edebilir. Ulemanın meclise etkisi uzmanca görüş ve tavsiyelerini aktarmak şeklindedir. Onların gerçek yaratıcı bağı toplum iledir. Meclisin çıkartacağı bir kanun –doğru ya da yanlış fark etmez- toplumun iradesini yansıttığı sürece, İslâmîdir. Başka bir deyişle, böyle bir kanun toplumun icmâsıdır ve bu her zaman değişebilen bir icmâdır.²⁰⁸

İkbal ve Fazlurrahman'ın görüşlerinde, bu konuda farklı düşünenler için eleştirilecek bazı noktalar olabilir. Her iki mütefekkirin de konuyla ilgili düşüncelerinin özü, İslâm'ın getirmiş olduğu hayat nizamının, teorik ve spekülasyonlardan ibaret olmamasıdır. Onlara göre, İslâm, her dönemde geçerli olan ve uygulanabilir, dinamik bir hayat nizamı ihtiva eder. Müslümanlar bu dinin temel kaynağını doğru anladıkları takdirde, onun getirdiği mesajdan kendi çağının toplumlarının sorunlarına çareler bulabileceklerdir. Diğer bir ifadeyle, metin yönüyle statik olan Kur'an -yeryüzünde Allah'ın halifesi olan insanın onu anlama ve meselelere ondan hareketle çareler bulmaya çalışmasıyla- hükümleri itibariyle dinamik bir yapıya sahiptir. Müslümanlar, Kur'an'dan hareketle toplumun ve çağın ihtiyacı olan sorunlara çözüm yollarını göstermedikleri sürece, İslâm hukuku olarak bilinen şey uygulanabilirlikten uzak, kitabî, teorik malumatlardan öteye geçemeyecek ve bu durumda geçmişte olduğu gibi, çözüm başka mecralarda aranacaktır.

İslâm'ın siyasal sistemiyle ilgili düşünceler ana hatlarıyla ortaya konulduktan sonra, kısaca değerlendirmek gerekirse, Kur'an'da muhtelif ayetlerde geçen *halife* ve *devlet* kelimelerinin her ikisi de siyasal anlamda kullanılmamıştır. Bu nedenle İslâm devleti ve bu devletin esaslarından söz eden bazı düşünürlerin, bağlamı farklı olan ayetleri siyasal alanla irtibatlandırmaya çalıştıkları görülmektedir. Oysa örneğin, “*Allah'ın*

²⁰⁷ Fazlurrahman, *Makaleler III*, 164-166.

²⁰⁸ Fazlurrahman, *İslâm*, 352-353.

hükümleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendisidirler” (Maide, 5/44) ayetini, bu konuda, insan için bir sınırlama olarak görmek yerine Allah’ın insana vermiş olduğu siyasal bir egemenlik göstergesi olarak anlamak da mümkündür.²⁰⁹

Şurası bir gerçek ki eğer devlet, dinin vazettiği hayat tarzını uygulamaya geçiren bir araç olarak değerlendirilirse, İslâm’da bütün sınır ve şekilleri ile mukayyet bir devlet teorisinden söz etmek mümkün değildir. Kaldı ki değişen zaman ve mekânlar nedeniyle, mukayyet bir teorinin uygulanabilirliği mümkün olmadığı gibi bu, İslâm’ın evrenselliği ilkesiyle de uyuşmaz.²¹⁰

Dinin (özellikle İslâm dini için) bir devlet talebinin olup olmadığı konusunu, bir sonraki bölümde ele alınacak olan siyasal alanın dinî düşünce üzerindeki rolü ile birlikte değerlendirmek gerekir. Ancak burada, bu sorunun cevabının bir yönüyle, devletin ve devlet başkanının görevlerinin ne olduğu ile ilişkisine işaret etmek gerekmektedir. Zira bir şeyin değeri ve gereği onun amaç ve işleviyle yakından ilişkilidir.

Çağdaş İslâm hukukçularına göre, devletin temel fonksiyonları: icra, teşri (hüküm ihdası), murakabe (kontrol), kaza ve maliyedir.²¹¹ Halifenin vazifeleri ise esas itibarıyla şunlardır: 1. İslâm’ın ilk devirde tespit edilen esaslar üzere kalmasını sağlamak, onu sapkın mezhep ve bid’atçilere karşı muhafaza etmek, bu kimseleri ıslah etmek, gerektiğinde cezalandırmak. 2. Adaleti temin etmek. 3. Emniyet ve huzurun tesisini sağlamak. 4. Cezaların infazını sağlamak. 5. Sınırları korumak ve bu konuda gerekli tedbirleri almak. 6. Cihat etmek. 7. Devlet gelirlerini meşru yollarla toplamak, muhafaza ve gerekli yerlere sarf etmek. 8. Maaş alacak olanların tespitini yaparak bu kimselere haklarını teslim etmek. 9. Kendisinin bizzat yapamadığı işler için yardımcı kişilerin tespit, tayin ve murakabesini yapmak. 10. Bilumum amme hizmetlerinin ifası, ihtiyaçların tespiti ve bunların temini için gerekli önlemleri almak.²¹² Halifenin yapmış olduğu bu görevler karşısında sahip olduğu haklar ise: 1. Umumi refaha ve sahip olduğu statüsüne uygun,

²⁰⁹ Bk. Çifçi - Erdem, “İslâm Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi”, 124; Uludağ, *İslam-Siyaset ilişkileri*, 36, 48, 50.

²¹⁰ Bk. Çifçi - Erdem, “İslâm Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi”, 122.

²¹¹ Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 1/186-189.

²¹² Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 1/198-199; bk. Maverdî, *El-Ahkâmü’s Sultaniye*, 198-199.

geçimini ve diğer ihtiyaçlarını temin edebilecek maaşı devlet bütçesinden alması, 2. Yüklendiği görevi ifa edebilmek için ümmetin ona itaat etmesi ve onu desteklemesidir.²¹³

Bir İslâm devletindeki kanunları, nassa ve içtihadı dayananlar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Nassa dayalı olanlar, Kur'an ve sünnet tarafından açıkça ifade edilen ve kişilerin tasarruf hakkının olmadığı kanunlardır. Bunlar, idarecisinden sıradan vatandaşa kadar herkes için bağlayıcıdır. İctihada dayalı olan kanunlar da iki kısımdır. İlki, müçtehit denilen İslâm âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri, ikincisi ise ihtilafın olduğu kanunlardır. Devlet başkanı, üzerinde ihtilaf bulunan konularda, görüşlerden birisini tercih ederek bağlayıcılığına karar verebilir. Ayrıca devlet başkanı, nassların nihai tefsirlerini yaparak bunların uygulanmasına dair kanunları yapma, nassların temas etmediği konularda ise onların ruhuna uygun şekilde boşlukları dolduracak kanunları yapma yetkisini haizdir.²¹⁴ Nitekim Müslümanların Roma ve diğer ülkelerin hukuklarından faydalandıkları bilinmektedir.²¹⁵ Örneğin Osmanlı, örfi kanunların tespitinde Bizans ve Sırp devletleri tarafından geliştirilen kanunlardan yararlanmıştır. Yine toprak rejimiyle ilgili konularda Bizans, Geç-Roma ve Eski İran hukuklarından istifade etmiştir.²¹⁶

Devlet başkanının vazife ve yetkilerinin İslâm hukukuna göre ne olduğunun yanında İslâm hukukunun uygulanabilmesi için devlete duyduğu ihtiyacın da göz ardı edilmemesi gerekir. Zira yukarıdaki maddeler bu zarureti ortaya koymaktadır. O nedenle devletin ve devlet başkanının hukukun yapıcısı olması yönünün ayrıca vurgulanması gerekmektedir. Nasslara ilişkin yapılan yorumlar ve çıkarılan hükümler ne kadar güzel ve tutarlı olursa olsun devlet tarafından tercih ve tatbik edilmedikçe indî görüş olmaktan öteye geçemeyecektir. Nitekim İmam Muhammed; ilim sahibi olmayan bir kimse karşılaştığı bir konuyu fakihlere sorsa, onlar da haram ya da helal şeklinde bir fetva

²¹³ Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 1/200.

²¹⁴ Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 1/187-188.

²¹⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 68.

²¹⁶ Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), 1/236, 250. Osmanlı devletinde şeriatın kapsamına girmeyen konularda padişah tarafından tayin edilen kanunlar, örfi hukuk olarak adlandırılmıştır. Bazı uygulamalarda, şeriat ve kanun (örfi hukuk) tartışmasının yaşandığı görülmektedir. Fârâbî ve Nasıruddin Tusî'den (1201-1274) etkilenen, Fatih dönemi önemli devlet adamı ve tarihçi Tursun (Dursun) Bey, padişahın kanun yetkisini tecdid olarak değerlendirmiştir. Ona göre, Allah her devirde büyük bir padişah seçer ve ona dünya düzeni için güç ve yetki verir. Bk. İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, C. I, s. 239-240.

verseler, konuyla ilgili kadı da onların fetvalarının hilafına bir hüküm vermiş olsa, eğer konu ihtilaflı konulardan ise kişinin fukahânın fetvasını terk ederek kadının fetvasına tabi olması gerektiğini söylemiştir.²¹⁷ Kaldı ki yasalar ne kadar haklı ve güzel olursa olsunlar, uygulayıcı bir devlet otoritesi olmadığı sürece hükümlerin tatbiki mümkün değildir. İslâm hukukunun temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in ahkâm ayetlerinin çoğunluğunun Medine döneminde nazil olmasını da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Modern dönem İslâm siyasî düşüncesiyle ilgili işaret edilmesi gereken bir diğer önemli husus da Müslüman toplumların birliği ve hilafetin bu konudaki rolü konusudur. Zira bu dönem İslâm siyasî düşüncesiyle ilgili tartışmaların yoğunlukla bu konu etrafında gerçekleştiği görülür. 1860'larda Rusya'nın Orta Asya'daki Müslüman hanlıkları işgal etmesinin Müslümanlarda infiale yol açtığı bir dönemde Namık Kemal, İslâm'ı savunmak adına yazdığı ve 1872'de yayınlanan bir makalesinde “ittihad-ı İslâm” ifadesini kullanmıştır. Esad Efendi'nin, 1872'de yayınlanan, Müslümanları Rus ve diğer yabancı işgallerine karşı birlik olmaya çağırdığı risalesinin başlığı da “İttihad-ı İslam”dı. II. Abdulhamid'in saltanatı boyunca Mekke ve Medine'de geniş ölçüde yayınlanan risale, yabancılar tarafından “pan-İslâmcı” propagandanın kanıtı olarak kullanılmıştır.²¹⁸ Bu durumda, genellikle Sultan Abdulhamid, dünyanın bütün Sünnî Müslümanlarının halifesi vasfıyla, sahip olduğu otoriteye dayanarak kendi siyasî amaçları doğrultusunda İslâmcılığın başlıca savunucusu ve uygulayıcısı olarak kabul edilse de entelektüel boyutu itibariyle İslâmcılığın Abdulhamid'den önceye dayandığı görülmektedir.²¹⁹

Konuyla ilgili tatmin edici çalışmaların olmaması nedeniyle, İslâmcılık hakkında farklı tanımlamalar yapılmıştır. Batı'nın bakış açısıyla İslamcılık, Hristiyan din ve medeniyetiyle uzlaşmaz nitelikte, Batı'ya karşı ulusal ve militan bir Müslüman siyasî muhalefet hareketidir. Müslüman entelektüellere göre ise bir yeniden doğuş ve modernleşme hareketi, Müslümanları Batı sömürgeciliğine karşı sadece siyasî ve kültürel

²¹⁷ Şâh Velîyyullah Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi: Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (Ankara: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2003), 1/486.

²¹⁸ Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 23.

²¹⁹ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 20.

öz savunma için değil, aynı zamanda bir kendi kendini yenileme, ilerleme için seferber etmeye yönelik bir çabadır.²²⁰

Osmanlı İmparatorluğunun dağılması ve hilafetin kaldırılması ile Müslümanların siyasî tarihindeki 13 asırlık bir gelenek son bulmuştur. İslâm'ın kardeşlik mesajı, İslâm tarihinin ilk evresine kadar giden ve uzunca bir geçmişe sahip hilafet makamının ilgası ve Müslüman toplumların içine düştüğü zorlu süreç, Müslümanları yeniden bir siyasî birlik arayışına yöneltmiştir. Bu süreçte, İslâm coğrafyasında yeni siyasî ve dinî yapılanmalar zuhur etmiştir. Bu durum, İslâm tarihi boyunca kesintisiz olarak devam eden uzun sürecin sonunda ortaya çıkan kriz için çözüm arayışlarının tezahürüdür. Bu dönemde yapılan fikrî tartışmalarda, hilafetin dinî değil siyasî bir müessese olduğunu savunanlara karşı, onun dinen zaruri olduğunu savunanlar tarafından sert eleştiriler yöneltmiştir.²²¹ Ortaya çıkan boşluğu giderebilmek adına ve hilafetin yeniden tesisi için konferanslar düzenlenmiş, yeni bir halife tayin etme girişimleri olmuşsa da bu girişimler sonuçsuz kalmıştır.²²²

Hilafetin gerekliliğini savunanların ileri sürdükleri tezlerden biri de Batı'da hilafetin varlığına karşı duyulan tepkinin onun gerekliliğini gösteriyor olmasıdır. Örneğin Reşid Rıza, Osmanlı hilafetini eleştirmesine karşın, emperyalistlerin hilafeti istememelerinin, bu kurumun önemini ve gereğini gösterdiğini ifade etmiştir.²²³ Diğer taraftan, Muhammed İkbal ve Fazlurrahman, Müslüman toplumların birliği fikrini savunmakla birlikte, tarihin ortaya çıkardığı koşulların şekillendirdiği dinî bir siyaset okumasını reddederek, Kur'an'ın mesajını doğru okumak ve onun ilkelerini yaşanan döneme uyarlamak gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre, Müslüman toplumların birliği artık hilafetle değil, Müslüman ülkelerin, önce kendi içlerinde İslâm'ın ilkelerine yaraşır bir nizamı tesis ettikleri, sonra tüm coğrafi ve millî sınırlardan uzak olarak oluşturabilecekleri maddî bir üst yapı ile mümkündür.

²²⁰ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 20, 24.

²²¹ Uludağ, *İslam-Siyaset ilişkileri*, 43; Ayrıca hilafetin mahiyetiyle ilgili olarak bk. Seyyid Bey, "Hilafetin Şer'i Mahiyeti", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 3/259-300.

²²² Uludağ, *İslam-Siyaset ilişkileri*, 110-111.

²²³ Uludağ, *İslam-Siyaset ilişkileri*, 111; İsmet Özel, "Hilafet ve Demokratlaşma", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, haz. İsmail Kara (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 3/678-679.

Hilafetin zaruretinin dinî referanslarla temellendirenlerin görüşleri, karşı tezlerle çürütülmeye çalışılmış olsa da halifeliğin kaldırılmasını müteakip ortaya çıkan siyasî arayışlar, İslâm coğrafyasında bu makamın siyasal bir karşılığının olduğunu göstermektedir. Ayrıca I. Dünya Savaşını müteakip Hind Müslümanlarının Osmanlı hilafetini İngiliz hâkimiyetine karşı kullanmaları, *hilâfet hareketi*, Osmanlı sultanının halifelik iddiasının İslâm dünyasınca benimsendiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.²²⁴ Bu durumda, din açısından hilafetin ya da genel anlamda devletin lüzumu konusunun temellendirilmesini, onun din açısından işlevsel yönü ve uluslararası arenadaki siyasal pratikler açısından (tarihsel süreçte ve bugün için) karşılığının ne olduğu ya da olması gerektiği üzerinde yoğunlaşmak suretiyle yapmak daha doğru olacaktır. Dinin temel hedefi, vazettiği hükümlerinin hayata geçirilmesidir; ancak konuyla ilgili ileri sürülen görüşlerden de anlaşılacağı üzere, onun getirmiş olduğu hayat nizamının da ancak bir devletin varlığıyla gerçek anlamda hayat bulabileceği aşîkârdır.

3. Siyasal Sistemin Dinî Düşünce Üzerindeki Etkisi

Din-devlet ilişkisinde bu ilişkinin birinci yönü olan dinin siyasal alan üzerindeki etkisine yukarıda değinilmişti. Bu ilişkinin ikinci yönünü teşkil eden, siyasalın dinî alana olan etkileri ise başlıca şu şekilde sıralanabilir: 1- Dinin yayılmasını hızlandırmak ya da yavaşlatmak. 2- Dinin ortaya çıktığı dönemde mesajın yöntem ve üslubuna etki etmek. 3- Dinî düşüncenin şekillenmesine etki etmek. Bu bölümde sırasıyla, siyasalın bu etkileri üzerinde durulacaktır.

1- *Siyasal iktidarlar, bir dinin yayılmasını hızlandırmak ya da yavaşlatmak suretiyle dinî alana etki ederler.* Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde Roma İmparatorluğu'nun uygulamış olduğu baskı politikası bu dinin yayılma hızını yavaşlatmıştır. Constantinus'un Hristiyanlığı kabulü ve İmparator I. Theodosius'un 380'de Hristiyanlığı devletin resmî dini olarak kabulü ile birlikte Roma toplumunda bu yeni dinin hızla yayılmaya başladığı görülmektedir. Baskı ve kovuşturmayla maruz

²²⁴ Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 109.

kalınan önceki dönemde gizli, illegal konumdaki kilise, zamanla imparatorluğun yönetsel örgütlenişine eş bir örgütlenme sürecine girmiştir.²²⁵

Kur'an-ı Kerim'de önceki peygamberlerin tebliğ faaliyetlerini yürütürken siyasî otoriteler tarafından nasıl engellenmeye çalışıldığı anlatılır. Hz. İbrahim'in davetine karşı çıkan Nemrut ve Hz. Musa'nın Firavunla mücadelesi bu konuda en bariz örneklerdir. Hristiyan inancındaki Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi hadisesinde de olayın asıl sorumluları bir Yahudi topluluğu olan Sadukiler olsa da hükmün infazı Roma valisi tarafından gerçekleştirilmiştir.²²⁶

İslâmiyet öncesi Mekke'de, bir tek kralın idare ettiği monarşik bir yapılanma yoktu. Kabileciliğin hâkim olduğu Mekke'de yönetim, Kureyş'in kollarını oluşturan kabileler arasındaki görev taksimine dayanıyordu. İslâm'ın doğduğu sıralarda Mekke'nin yönetimiyle ilgili başlıca on iki kadar görev Mekke'deki Kabileler tarafından yerine getirilmekteydi. Çeşitli isimler verilen bu görevler yüzünden kabileler arasında siyasî bir rekabet söz konusu idi. Bu rekabet nedeniyle, Kureyş kabilesinin kollarının İslam Peygamberinin davetine karşı tutumu farklı olmuştur. Nitekim Ebu Cehil (Ebu'l-Hakem b. Hişam), kabilesinin Hz. Muhammed'in (sav) mensubu olduğu Abdülmenafogulları ile olan rekabeti nedeniyle, kendisinin ve kabilesinden hiç kimsenin ona iman etmeyeceğini söylemiştir.²²⁷

Toplum üzerinde yöneticilerin etkisinin olduğu bilinen bir gerçektir. Tarihte yöneticilerin siyasî amaçlarla evlilikler yaptıkları görülür. İslâm'ın bazı bölgelerde yayılmasında da bu tür gelişmeler etkili olmuştur. Örneğin Endonezya'nın İslâmlaşma sürecinde böyle bir duruma rastlamak mümkündür. Endonezya halkının İslamiyet'le ilk tanışması hicrî birinci yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bu tanışma Müslüman tüccarların Hint sahilleri ve Malay-Endonezya takımadalarını takip ederek Çin'e kadar uzanan uluslararası deniz ticaret yolu üzerinde yer alan bölge halkıyla gerçekleştirdikleri ticarî faaliyetlerin neticesinde gerçekleşmiştir. Esasında Arap asıllı tüccarların bu bölgelerle olan ticarî ilişkileri İslamiyet öncesi dönemde de mevcuttu; İslamiyet'in doğuşundan

²²⁵ Bk. Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 218-219.

²²⁶ Ağaoğulları vd., *Siyasal Düşünceler*, 203-204.

²²⁷ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 97-98.

itibaren bu ticarî faaliyetler hız kazanmıştır.²²⁸ Müslüman tüccarlar vasıtasıyla tanıdıkları İslâm, bazı tüccarların yapmış olduğu evlilikler vesilesiyle bölge halkı arasında daha hızlı yayılma imkânı bulmuştur. Ülkenin coğrafi yapısının da etkisiyle, İslamiyet'in Endonezya'da yayılması bölgeler arasında farklı olmuştur. Yerli halk arasında İslâm'ın kabulünün başladığı ilk yer, Sumatra Adası'nın kuzey sahilleri olmuştur. Rivayetlere göre, Arap asıllı bir Müslüman tüccarın evlendiği Perlak racasının kızından dünya gelen Seyyid Abdulaziz, şehirde XII. yüzyılın ortalarında ilk Müslüman site yönetimini kurmuş ve halkı İslâmlaştırmaya çalışmıştır.²²⁹ “İnsanlar hükümdarlarının dini üzeredirler” atasözü, siyasal otoritenin toplum üzerindeki etkisini yeterince özetlemektedir.²³⁰

İslâm, imanî kişinin özgür iradesine bırakır. Bu iradenin seçimine engel olmayı ise zulüm olarak kabul eder. Devlet erkini elinde tutan egemenler bazen sahip oldukları gücü insanların iradelerine engel olarak kullanmışlardır. İmanî kişinin tercihi bırakarak İslâm'da fetih, bir bölgenin ele geçirilerek, halkının zorla İslâmlaştırılması değildir. Asıl amaç, insanların iradelerini esir alan zulmün ortadan kaldırılmasıdır. “*Fitne ortadan kalkıp, din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur*” (Bakara, 2/193) ayetiyle bu amaca vurgu yapıldığı ifade edilmiştir.²³¹ Yahudiliği kabul edip Yosef adını alan Himyerî kralı Zûnüvas'ın yaptıkları buna örnektir. Arap Yarımadası'ndan Hristiyanlığın kökünü kazımak amacıyla Necran üzerine yürümüş, yerli Hristiyanların Habeşli Hristiyanlarla siyasal birleşme arzusunda olduklarına inandığı için hepsini vatan haini ilan etmiştir. Ülkesindeki Hristiyanları inançlarını terk etmeye ve Yahudiliği kabule zorlayarak, kabul etmeyenleri ateş dolu çukurlara atarak diri diri yakmıştır. Ayrıca bu din müntesiplerinin başkanları öldürülmüş, malları yağmalanmış, İncilleri yakılmış ve kiliseleri yıkılmıştır.²³²

2- *Siyasal alan, dinin ilk ortaya çıkmaya başladığı dönemde, mesajın yöntem ve üslubuna etki etmek suretiyle dinî alan üzerinde etki meydana getirir.* Hristiyanlıktaki Tanrısal ve dünyevî iktidar ayrımının nedeni olarak güçlü bir hukuk ve siyasal teşkilat

²²⁸ İsmail Hakkı Göksoy, “Güneydoğu Asya”, *İslam Tarihi*, ed. Adnan Demircan - Mehmet Azimli (Ankara: Fecr Yayınevi-Bilay Yayınları, 2018), 2/365.

²²⁹ Göksoy, “Güneydoğu Asya”, 2/367.

²³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/60.

²³¹ Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 1/300.

²³² Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, 25.

yapısına sahip Roma İmparatorluğu'nda doğması görülür. Böyle bir ayırımla, pagan Roma'nın, dinî yapı içerisindeki ruhanî sorunlara karışmasının önüne geçilmek istenmiş olması muhtemeldir.²³³ Pavlus'un da Hristiyanlara, kendilerine zulmetseler bile yöneticilere boyun eğmeyi öğütlemekle, Roma yönetiminin baskı ve zulümlerini engellemeyi ve Hristiyanlığı yok olmaktan kurtarmayı amaçlamış olabileceği ifade edilmektedir.²³⁴ Her türlü iktidarın Tanrı'ya hizmet ettiğini, bu nedenle devlete itaatın Tanrısal bir görev olduğunu söyleyen Pavlus'un, kötü yöneticileri ise insanların günahlarının bir sonucu olarak tefsir etmek suretiyle, her tür durumda iktidara itaati vurgulamasının bu amaca matuf olduğu düşünülebilir.²³⁵

İslâm'ın Mekke döneminde, Bizans ve Sasani İmparatorluğu arasında vuku bulan savaşta Bizanslılar mağlup olmuştu. Mecusi İranlıların Ehl-i kitap Bizans'a karşı elde ettiği galibiyet Mekkeliler tarafından sevinçle karşılandı. Müşrikler bu hadiseyi Müslümanlara karşı bir böbürlenme aracı olarak kullandılar. Çünkü onlar bu hadisede Mecusi İran'ı kendilerine yakın görürken, Ehl-i kitap olan Bizans'ı Müslümanlarla ilişkilendirdiler. Bu hadiseden sonra nazil olan “*Rumlar yakın bir yerde mağlup oldular. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler...*” (Rum, 30/2-5) ayetleriyle Allah, inananların maneviyatlarını güçlendirecek bir müjde vermiştir.²³⁶ Yine Kur'an-ı Kerim'de, Hudeybiye Antlaşması, Bedir ve Uhud Savaşları gibi siyasal alanda yaşanan olaylara işaret eden ayetler vardır ki Kur'an'da bu olaylar üzerinden evrensel mesajlar verilmiştir. Ayrıca İslâm dininin temel kaynağı olan hadisler için de sebeb-i vürud söz konusudur; bundan dolayı hadisleri yaşanan dönemin olaylarından bağımsız düşünmek mümkün değildir.

Hiz. Peygamberin vefatını müteakip Müslümanların idaresini üstlenen halifeler, yönetim tarzı olarak, Mekkelilerin İslamiyet öncesi dönemde Kusay'dan (Peygamber efendimizin beşinci göbekten dedesi) beri uygulayageldikleri bir yönetimi uygulamışlardır.²³⁷ Kur'an ve hadislerde devlet yönetimine dair temel ilkelere işaret

²³³ Ağaoğulları vd., *Siyasal Düşünceler*, 215; Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 111.

²³⁴ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 219-220; Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 93-94.

²³⁵ Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 112.

²³⁶ Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 4/289-291.

²³⁷ Hamidullah, *İlk İslâm Devleti*, 68; İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/291-292.

edilse de herhangi bir yönetim şekli belirtilmemiştir. İlk halifelerin Peygambere olan yakınlıkları ve onun övgüsüne mazhar olmaları, yönetimdeki başarıları dolayısıyla da Müslümanların onlardan razı olmaları bu yönetim tarzının İslâm düşüncesinde kökleşmesini sağlamıştır.

3- *Siyasal alan dinî düşüncenin şekillenmesine etki eder.* Bu tesiri, siyasalın dinî düşüncenin önünü açacak fikrî zenginliğin oluşacağı ortamı sağlaması, siyasal otoritenin dine dair yorumlardan bir tanesini desteklemesi ya da baskı kurması, dinî düşüncenin var olan siyasal durumu meşrulaştırmak yönünde tecelli etmesi ya da siyasal otorite boşluğunun dinî düşünce üzerindeki etkisi şeklinde düşünmek mümkündür.

Siyasal erk, dinî düşüncenin önünü açacak fikrî zenginliğin oluşacağı bir ortam sağlamak suretiyle dinî düşüncenin şekillenmesine etki edebilir. İslâm'ın doğuşundan kısa bir süre sonra çok geniş bir coğrafya Müslümanların hâkimiyeti altına girdi. Fethedilen yeni yerlerle birlikte Müslümanlar, kadim uygarlıkların mirasıyla tanıştılar. Değişik din, kültür ve düşüncelerin var olduğu Nil ile Amuderya arasındaki bölge fethedilince Müslümanlar, İslâm'a karşı yeni meydan okuma ve saldırılarla karşılaştılar. Bu meydan okumalara karşı ilk sistemli duruş Mu'tezile kelamcıları tarafından ortaya konulmuştur. Mu'tezile, ilhadî fikirlere karşı entelektüel bir duruş sergileyerek, insanlığın kadim kültür mirasının İslâm dünyasına aktarılmasına öncülük etmiştir.²³⁸

Bilgiyi insanlığın ortak malı olarak gören Müslüman düşünürler, Emevîler döneminden itibaren antik dillerden tercüme faaliyetlerine girişmişlerdir. Ancak arkasında onu destekleyen kararlı bir siyasal irade bulunmadığı için sınırlı ve kısmi olmaktan öteye geçemeyen bu çalışmalar Abbasîler döneminde Mansur, Hârûnreşid (763-809) ve Me'mun'un (786-833) vermiş oldukları destek ve Beytü'l-Hikme'nin inşasıyla birlikte kurumsal bir yapıya kavuşmuştur.²³⁹ 830 yılında Bağdat'ta tercüme ve araştırma akademisi olarak kurulan Beytü'l-Hikme'ye bağlı olarak bir de kütüphane açılmıştır. Beytü'l-Hikme'de Müslümanların yanında pek çok gayrimüslim mütercim ve ilim adamı istihdam edilmiş, yapılan çalışmalar için yüklü miktarda harcamalarla hem daha önce

²³⁸ Selahattin Polatoğlu, "Beytü'l-Hikme", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: İlem, 2019), 1/331.

²³⁹ Polatoğlu, "Beytü'l-Hikme", 1/331.

yapılan tercümeleler yeniden gözden geçirilerek düzeltmeler yapılmış hem de felsefî ve bilimsel eserlerden yapılan çevirilere yenileri eklenmiştir.²⁴⁰

Bahsi geçen karşılaşma ve fikrî hareketliliğin çok canlı olduğu bu dönemde, İslâm'ın bazı ilkelerine filozoflardan ve diğer hasımlardan saldırılar gelmeye başladığında, Mu'tezililer bunlara karşı çıkmışlar, onlara karşı koyabilmek için bazı münazara metotlarını kullanmışlardır. Ayrıca muarızlarına galip gelebilmek için onların felsefelerini öğrenme çabasına koyulmuşlar, böylece "Müslüman filozoflar" denilmeyi hak edecek hale gelmişlerdir.²⁴¹

Abbasî devleti kurulduğu sıralarda inkârcılık ve zındıklık her tarafa yayılmış durumdaydı. Abbasî halifeleri Mu'tezililerin zındıklara karşı önemli bir görev üstlendiklerini düşünmekteydiler. Bu nedenle onlara kendi yollarında devam etmeleri için destek oldular. Hatta Me'mun kendisini bir Mu'tezile âlimi olarak görüyordu. Kendisine yakın görevlere de Mu'tezilî kimseleri getirmişti. Me'mun, saltanatının son zamanlarında ortaya çıkan, Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü fıkıhçılara zorla kabul ettirme yoluna gitti. Bazı fakihler inanmadıkları halde bu görüşü kabul etmiş gözükmüşse de özellikle Ahmed b. Hanbel gibi bazı kimseler buna yanaşmadılar ve bu itaatsizliklerinden dolayı cezalandırıldılar.²⁴²

Me'mun'dan sonra, onun vasiyeti üzere Mu'tasım (794-842) ve Vâsık (812-847) döneminde de devletin bu tutumu devam etmiştir. Ancak Mütevekkil'in (822-861) halifeliği döneminde rüzgârın yönü değişmiştir. Yapılan işkencelere kahramanca direnen Ahmed b. Hanbel aklanmış, önceki üç halife dönemindekinin aksine, bu kez yasaklanan, Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşü olmuştur.²⁴³ Mu'tezile'nin görüşleri, sonraki bilginlerin öğretileri ve Ehl-i Sünnet tarihi içerisinde bıraktığı tesir yoluyla varlığını dolaylı olarak devam ettirse de özellikle X. yüzyıldan sonra, bir düşünce ekolü olarak, ciddi anlamda bir Mu'tezile varlığından söz etmek mümkün değildir.²⁴⁴

²⁴⁰ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 41.

²⁴¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasî, İtikadî ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Şura Yayınları, ts.), 141.

²⁴² Ebu Zehra, *İslam'da Siyasî, İtikadî ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, 143.

²⁴³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 95-96.

²⁴⁴ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 96.

Siyasal otoritenin dinî alan üzerindeki etkisini Hristiyanlık tarihinde de görmek mümkündür. Batı Hristiyan dünyasını temelden sarsan ve Orta Çağ'dan beri yaşanan inanç birliğini ve Kilisenin evrensel otoritesini yıkmış olan Reform Hareketini hükümdarlar kendi çıkarları adına, karşı güç olarak gördükleri papalara karşı, kullandılar.²⁴⁵ Almanya ve İsviçre'de doğup Avrupa'nın büyük bir bölümüne yayılan Reform Hareketinde bazı reformcular papanın otoritesini reddederken, bazıları Kilise doktrinini de reddettiler. İngiltere'de Kral VIII. Henry ile papa arasında yaşanan ihtilaf, kralın parlamentonun desteğini alarak, önce kendisini İngiltere'deki Kilisenin başı ilan etmesi, akabinde de İngiltere Kilisesi'ni (Anglikan Kilisesi) kurmasıyla sonuçlandı. Pek çok cepheden saldırıya maruz kalan Roma Katolik Kilisesi, Katolik teolojinin temel prensipleri ve papanın otoritesini yeniden onaylayan Karşı Reform (Katolik Reformasyon) hareketini başlattı.²⁴⁶

Siyasî krizler ve otorite boşluğu da dinî düşünce üzerinde etki edebilmektedir. Mu'tezile örneğinin de gösterdiği üzere, ilim ve düşüncelerin neşvünema bulması için sünnetullahın, uygun siyasal ortamın varlığı ve bu otorite tarafından gerekli desteğin sağlanması olduğunu söylemek mümkündür. Bu ortamı bulamayan ilim ve düşünce, kendisine yeni mekânlar arar. Nitekim Doğu Roma İmparatoru Justinien, toplumsal bir gerçeklik ve kurumsal olarak felsefeyi yok etmeye çalışmıştır. İmparatorluğun birliğini kurmayı amaçlayan Justinien için dinî birlik bunun temel ve vazgeçilmez aracıdır. Çoktanrıcılığı savunan Atina'daki Yeni Platoncu okul, devletin dinine zıt düşen bir felsefe ve din yaymakta olduğu gerekçesiyle 529'da kapatılmıştır. Okulun kapatılmasıyla Atina'da yasaklanan felsefe, Asya'ya, yani Yakın-Doğu'ya göç etmiştir. Simplicius ve Damascius başta olmak üzere Atinalı filozoflar Sasanî İmparatorluğuna gitmişlerdir.²⁴⁷ Keza, İslâm düşünürlerinden pek çoğunun sultanlar tarafından desteklendiği de bilinen bir gerçektir. İslâm dünyasında ilim ve felsefenin gerilemesinin nedenlerinden birisinin de dinî ilimlerden icazet alanlar devlet tarafından kadı veya müftü olarak istihdam

²⁴⁵ Roberts, *Avrupa Tarihi*, 313.

²⁴⁶ Merriman, *Modern Avrupa Tarihi*, 110-111; Roberts, *Avrupa Tarihi*, 319.

²⁴⁷ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 23.

edilirken, aklî ilimlerde tahsil görenlerin sadece saraylarda iş bulabilmesi olduğu ileri sürülmüştür.²⁴⁸

Tarihte hemen her alanda pek çok buluşa imza atmış ve zengin bir mirasa sahip olmalarına rağmen, Müslümanların bilim ve teknoloji alanında neden geri kaldıkları, cevabı aranan sorulardandır. Fuat Sezgin'e göre, bunun sebebi, XIII ve XIV. yüzyıllardan sonra Moğol saldırıları, İspanya'nın günbegün kaybedilmesi, Berberî darbeleri gibi sebepler nedeniyle İslâm dünyasının huzurunun kaçması ve yazılan eserlerin çoğaltılarak İslâm coğrafyasında evrensellik kazandırılmayıp yöresel kalmasıdır.²⁴⁹

Bilimsel çalışmalar ancak devlet tarafından desteklenip, kurumsal hale getirilmek suretiyle kalıcılığı sağlanabilir; dolayısıyla Fuat Sezgin'in bu tespitini, sadece teknolojik gelişmelerle değil, ilmî faaliyetlerin geneli ile ilgili düşünmek daha doğru olacaktır. Zira ilmî faaliyetlerin devamı eğitimle mümkündür; eğitim ise devletin temel faaliyet alanlarından biridir.

Siyasal, bazen İslâm hukukunda fukahanın yeni durumlar karşısında hukuku yeniden formüle edememesinin ortaya çıkardığı boşluğu doldurarak dinî düşüncenin önünü açmıştır. Fazlurrahman'ın da ifade ettiği üzere, Orta Çağ İslâm hukuk sisteminin düzensizce de olsa Kur'an ve sünnete dayandırılmasına rağmen, Kur'an'ın getirmiş olduğu toplumsal-ahlâkî değerlerin fikrî bir sistem haline getirilememiş olması, İslâm hukuk literatürünün başlangıçtan itibaren günlük yaşamın ihtiyaçlarından kopuk, kitabî ve teorik seviyede kalmasına neden olmuştur. Yapılan çalışmalar özgün olmakla birlikte hukuk olarak nitelenmekten uzaktır.²⁵⁰ Osmanlı'ya kadar, bilinen, kodifiye edilmiş gerçek bir kanun mecellesinden söz edilemez. Bir yandan içinde bulunulan çağın ihtiyaçları, diğer yandan uygulanabilir mevcut bir hukuk metninin yokluğunun ortaya çıkardığı durum, siyasal alanı, sorunları kendi pratiğiyle çözme yoluna sevk etmiştir.²⁵¹ İslâm hukukunun, ortaya çıkan durumlar karşısında yeniden gözden geçirilip formüle edilmemesi nedeniyle, Müslüman idareciler, şartlar şeriatın hükümlerinin tatbikini

²⁴⁸ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu, 1999), 88-89.

²⁴⁹ Şenol Korkut, "Fuat Sezgin Ankara İlahiyat'taydı' Fuad Sezgin Konferans Tanıtımı", *İslâmiyât Dergisi Bülteni*-05 5/4 (2002), 13.

²⁵⁰ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 83-84.

²⁵¹ İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 42.

gerektirse bile, idarî kolaylığı sağlamak amacıyla, bir yandan bizzat fukaha tarafından tesis edilen “ictimâî zaruret” ve “istislah” (kamu yararı) ilkeleri ve bunların sağladığı kolaylıktan yararlanırken diğer taraftan ne İslâmî ne laik denebilecek idarî mekanizmanın oluşturduğu kanunları uygulamaya koymuşlardır.²⁵² Bu anlamda, Fârâbî ve Nasıruddin Tûsî’den (1201-1274) etkilenen Dursun Bey’in padişahın kanun yetkisini tecdid olarak değerlendirmesi ve Allah’ın her devirde büyük bir padişah seçerek ona dünya düzeni için güç verdiğini söylemesi manidardır.²⁵³ Nitekim II. Abdülhamid sultan-halife unvanıyla, padişaha dini koruma ve savunma ehliyetini veren hilafet yetkisini, gerçekleştirilecek olan reformların meşruiyet zemini olarak kullanmıştır.²⁵⁴

Siyasî kriz dönemleri de dinî düşünce üzerinde etkili olmuştur. İslâm hukukunda icthad kapısının kapandığı iddiasının kaynağı ve ilk defa kim tarafından ortaya atıldığına ilişkin kesin bir bilgi mevcut değildir. Genellikle kaynaklar hicrî 4. asırdan sonra kapandığını veya fetva ile kapatıldığından söz etmektedirler.²⁵⁵ Fıkıhın siyasî iktidardan bağımsız bir teşekkül seyri takip etmesi, hukukî hayatın istikrarını sağlamak amacıyla bu alanda bir kontrol mekanizmasının oluşturulma düşüncesinin, bu şekilde bir yol izlemeyi doğurmuş olabileceği düşünülmektedir. Fakihlerin, özellikle siyasî istismarı önlemek için, bu şekilde tedbir almak zorunda kalmış olmaları da muhtemel görülmektedir.²⁵⁶

İctihad kapısının kapalı olup olmadığı meselesiyle yakından ilgili olan, her asırdan müctehidin bulunması zarureti konusu ulema tarafından tartışılmıştır. Bu konuda, mezheplerin kendi içindeki görüş farklılıkları bir yana, Hanbelî mezhebi dışındaki âlimler müctehidsiz bir asrın bulunmasını mümkün görmüşlerdir. Karşı görüşü savunanlar ise İslâm Peygamberinden rivayet edilen “*Ümmetimden bir grup daima hak üzere bulunacaktır*”²⁵⁷ ve “*Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerini tecdid edecek birini gönderecektir*”²⁵⁸ hadislerini görüşlerine delil olarak sunmuşlardır.²⁵⁹ İleri sürülen görüşlerin haklılığı ve delil olarak gösterilen hadislerin sıhhati ne olursa olsun, konunun

²⁵² Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, 84; İnalçık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 41.

²⁵³ İnalçık, *Devlet-i ‘Aliyye*, 1/239-240; Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille: Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 30-31.

²⁵⁴ Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, 8.

²⁵⁵ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 183.

²⁵⁶ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/443.

²⁵⁷ Buhârî, *Sahih*, İ’tisâm, 10; Ebu Dâvud, *Sünen*, 3/Melâhim, 1.

²⁵⁸ Ebu Dâvud, *Sünen*, 3/Melâhim, 1.

²⁵⁹ Apaydın, “İctihad”, 21/444.

bizatihi kendisi, İslâm düşüncesinin dinamik yapısını göstermesi yönüyle önemlidir. Bu anlamda, on üçüncü asırda Moğolların Bağdat'ı talan etmesiyle ortaya çıkan siyasal kriz dönemi, İslâm düşüncesi için önemli bir dönemin başlangıcı olmuştur. Muhafazakâr İslâm düşünürleri, daha fazla dağılma korkusu ve geçmişe duyulan tazimin de etkisiyle, bütün çabalarını tek tip bir sosyal hayatın muhafaza edilmesi hususuna yoğunlaştırmışlardır. Bu amaçla şariat hukukunda, erken dönem İslâm ulemasının yorumları dışındaki her türlü yorum dışlanmıştır.²⁶⁰

Roma İmparatorluğu tarafından tanınmaya kadar bir yeraltı hareketi özelliği arz eden Hristiyanlıkta ilk kiliseler IV. yüzyıldan itibaren oluşan serbest ortamla birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır. Roma'nın 476'da yıkılmasıyla ortaya çıkan karmaşa döneminde Kilise, Hristiyan toplumlar arasında birleştirici rol üstlenerek gerektiğinde dünyevî iktidarın görevlerini de yerine getirmiştir. Yaşanan gelişmeler Kilisenin siyasal alanla olan ilişkisinin ve otoritesinin artmasına neden olmuştur. Çeşitli yollarla elde ettiği topraklarla da geniş mülkiyete sahip olan Kilise, bu kriz döneminde adeta siyasal bir erke dönüşmüştür.²⁶¹

Dinî düşünce bazen de siyasal otoriteyi meşrulaştıracak bir fonksiyon icra etmiştir. Örneğin İslâm düşüncesinde zamanla içtihadın yerini alan icma, pek çok konuda temel kriter haline gelmiş, hadisten bile daha fazla bir doğruluk vasıtasını ifade eder olmuştur. Bu haliyle icmanın geleneksel istibdadın nazari bir temele dayalı mekanizması haline dönüştüğünü söyleyen Fazlurrahman, İslâm tarihinin daha ilk yıllarında iç savaşlar nedeniyle, İslâm ümmeti içinde görülen taassup ve savaşın gayrı meşru olduğu, sultana, hatalarına ve zulmüne rağmen boyun eğilmesi gerektiği yönünde bir icma oluştuğunu belirtir. Uydurma hadislerle, zalim yöneticilerin zulmüne karşı bile başkaldırmanın İslâm tarafından yasaklandığı düşüncesi desteklenmiş, nihai aşamada sultan, “Allah'ın yeryüzündeki gölgesi” olarak telakki edilmiştir.²⁶²

Din ve siyasal hem geçmiş hem de günümüz toplumlarının güçlü unsurlardır. Birey ve toplum üzerinde önemli etkileri haiz bu iki etkenin birbirlerine karşı konumunun ne olması gerektiği sorusu ya da ilişkinin sınırı sorunu, bu konunun en can alıcı yönünü teşkil

²⁶⁰ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Alp Eker (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 1995), 3/480-481; İkbâl, *Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 188.

²⁶¹ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 219.

²⁶² Fazlurrahman, *Makaleler III*, 134-136.

eder. Din ve siyasal arasındaki mücadele ve kavgaların kaynağı da bu sınırın esnekliğinden kaynaklanmaktadır. Siyasal merkeze alan düşüncenin, dinî alanın siyasala tabi olması gerektiği görüşüne karşılık, konuya din noktasından bakanların, siyasalın din çerçevesinde şekillenmesi gerektiği düşüncesi, iki alan arasındaki çizgiyi muğlak ve esnek hale getirmektedir. Çizginin din aleyhine esnetilmesi sekülerleşmeye, aksi durum, teokrasiye gebedir.

Bu iki güçten herhangi birini ya da her ikisini toplum yaşamından çıkarmak mümkün olmadığına göre, aynı zamanda birbiriyle iç içe geçmiş yakın bir ilişkiyi barındıran din ve siyasalın birbirlerine karşı sınırının ne olduğunun tespiti -bu konuda tarihsel süreçte oluşmuş yargıların varlığı göz önünde bulundurulduğunda ve her iki tarafın da eşitlik değil, hâkim unsur olma talebi söz konusu iken- oldukça güç gözükmektedir. Diğer yandan, gücü elinde tutan egemenin din anlayışı ve dinî hassasiyeti de yönetimde bu iki unsurun durumuna etki edebilmektedir. Egemenin rolü sadece geçmiş toplumlar ve yönetimler için değil, günümüz laik toplumları için de geçerlilik arz eden bir vakıadır.

İslâm felsefesi tarihinin ilk teşekkül dönemi düşünürlerinden olan Fârâbî ve geçtiğimiz yüzyılın büyük Alman hukukçu ve filozofu Carl Schmitt, inanç, yaşadıkları coğrafya ve zaman olarak farklı iki büyük düşünürdür. Çalışmanın esas konusunu teşkil eden Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerini analiz edebilmek amacıyla, din ve devlet konusunun ele alındığı bu bölümde konunun tarihsel serüvenine yer verilmiştir. Bundan sonraki bölümlerde konu, Fârâbî ve Carl Schmitt'in düşünceleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle ele alınacaktır.

II. BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİNDE DİN-SİYASAL İLİŞKİSİ

Fârâbî, İslâm düşünce tarihinin önemli isimlerindendir. Onun İslâm felsefesi üzerindeki etkisi, Platon ve Aristoteles'in Helenistik dönem ve Orta Çağ felsefeleri üzerindeki etkisiyle mukayese edilebilecek ölçüdedir.²⁶³ O kadar ki İslâm düşüncesinde mantık, metafizik, siyaset ve müzik sahasında onun teorilerini dikkate almaksızın sağlıklı değerlendirme yapmak pek mümkün değildir. Onun düşünceleri sadece İslâm düşüncesini değil, Latin Orta Çağ filozoflarını da doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. St. Thomas, Maimonides, Spinoza ve Leibniz gibi Batı felsefesinin önemli isimlerinin düşüncelerinde de onun felsefesinin etkilerini görmek mümkündür.²⁶⁴

Fârâbî, siyaset felsefesinde, birbirinden farklı insan ve toplumları aynı hedef etrafında birleştirerek erdemli bir toplum ve medeniyet oluşturma gayreti içindedir. Bu nedenle bir medeniyet düşünürü olarak kabul edilir. O, siyaset felsefesine dair yazmış olduğu eserleriyle, medeniyet felsefesinin öncü ismi konumundadır.²⁶⁵

Hem İslâm kelimcilerine hem de Fârâbî'ye göre din, birey ve toplumu iyi ve doğru olana sevk ederek onların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte Fârâbî, dini, (salt dinî bağlamından farklı olarak) siyasî bağlamda ele alarak onu bir ilm-i medenî olarak değerlendirmektedir. Kullanmış olduğu bu bağlam nedeniyle onun, *dini* ifade etmek için tercih ettiği kavram, “mille”dir (ملة). Dolayısıyla dini, insanın mutluluğa erişmesi ile ilişkilendirmekle, kelimcilerin söyledikleriyle benzer ifadeleri kullanıyor gibi gözükse de Fârâbî, hareket noktası ve kullanmış olduğu argümanları sebebiyle onlardan ayrılmaktadır.

²⁶³ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 12/147.

²⁶⁴ Bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 41-43; Süleyman Tülüçü, “Fârâbî Bibliyografyası'na Bazı İlâveler-IV”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 3-4; Sahban Khalifat, “Fârâbî'nin Risâla al-Tanbîh ‘Alâ Sabîl al-Sa‘âda’sı Üzerine Yeni Işıklar”, çev. Mübahat Türker Küyel, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 177; Kutadgu Bilig’de Fârâbî'nin düşüncelerinin etkisine dair bk. Mübahat Türker Küyel, “Kutadgu Bilig ve Fârâbî”, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 219-230.

²⁶⁵ Bekir Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), 117.

Siyaset Fârâbî için sadece insanların ihtiyaçlarının karşılanması ya da halkın yaşam standardının iyileştirilmesi amacına dönük faaliyetleri ifade etmez; bunların yanında ve belki bundan ziyade, toplumda bir fikrî dönüşümü gerçekleştirmenin yoludur. Böylece birey ve toplum, nihai gaye olan mutluluğa erişebilecektir. Ancak siyasetin toplumda böyle bir dönüşümü gerçekleştirebilmesi için onun, fikrî bir temele dayanması gerekir ki bunu sağlayacak olan, din ve felsefedir. Bu şekilde din, felsefe ve siyaset, aynı hedef doğrultusunda bir araya gelmiş olur.

Fârâbî, bu düşüncelerini ortaya koyarken, metafizikten siyasete doğru giden bir yol takip eder. Çalışmanın bu bölümünde, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde din-siyasal ilişkisi ele alınacaktır. Onun bu ilişkiye dair düşünceleri din anlayışı, insan ve toplum tasavvuru, yönetici ile ilgili görüşleri, yasa, yönetim türleri ve ideal yönetim konusundaki görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır.

1. Mille Teorisi

Fârâbî, bir sistem filozofudur. Onun ontoloji, epistemoloji, metafizik ve siyasete dair görüşleri birbiriyle ilişkili ve bütünlük arz eder. Bu bütünlük, din konusundaki görüşleri için de geçerlidir; dolayısıyla onun din konusundaki düşüncelerini ortaya koyabilmek ancak bilgi, metafizik, siyaset ve varlığa ilişkin fikirlerini birlikte değerlendirmekle mümkündür.²⁶⁶ Fârâbî'nin din teorisi şu soruların cevabını içerir: Din nedir? Gerçek dinin sahte, aldatıcı dinden farkı nedir? Gerçek dinin bildirdiği hakikatlerin kaynağı nedir? Dinde yer alan hakikatlere insanın rasyonel çabayla ulaşabilme imkânı var mıdır? Bir bilgi kaynağı olan vahyin ve ona muhatap olan peygamberin epistemolojik konumu nedir? Toplumun saadete ulaşmasında, bir başkan olarak peygamberin diğer insanlardan üstün yönü nedir? Bu sorulardan peygamberin siyasî işlevine ilişkin olanı bir

²⁶⁶ Din, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin en önemli konusudur. Onun siyaset felsefesini anlamaya yönelik çalışmalardaki görüş farklılıklarının sebebinin de çoğunlukla din konusundaki düşünceleri olduğu görülmektedir. Fârâbî'nin, birey ve toplum için temel gaye olan gerçek mutluluğa ulaştıran unsurlar olarak din, felsefe ve siyaseti gördüğü anlaşılmaktadır. Bu üç unsur onun felsefesinde iç içe geçmiş durumdadır. Fârâbî'nin din, felsefe ve siyaset arasında kurduğu hassas denge, farklı yorumlara imkân tanımaktadır. Örneğin Campanini'ye göre, onun düşünceleri bir siyasal teoloji iken, Strauss ve Butterworth politika felsefesi olarak değerlendirmektedir. Bu konuyla ilgi görüş ve değerlendirmelere çalışmanın son bölümünde yer verilecektir.

sonraki başlık altında daha detaylı olarak ele alınacağından burada kısaca işaret edilecektir.

Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi Fârâbî de insanın mutluluğu tek başına elde etmesinin mümkün olmadığını, ona ancak toplumsal bir yaşamla ulaşılacağını düşünür. Ona göre, din, insan ve toplumun temel hedefi olan mutluluğa eriştirecek vasıtalardan biridir. Şu hâlde Fârâbî dini nasıl tanımlamaktadır? Bu konuyu ele aldığı bağlam açısından tercih ettiği kavramlar hangileridir?

Fârâbî, “din” (دين) ve “mille” (ملة) kavramlarının yakın anlamlı olduğunu ifade eder. “Mille”, “toplum için ilk yönetici (Ar. er-reisü'l-evvel) tarafından tasarlanan, toplumun uygulamakla belirli bir amaca ulaşacağı, şartları belirlenmiş, mukayyet görüş ve fiillerdir”. Bu toplum, bir aşiret, millet ve bölgeden oluşabileceği gibi bir veya daha fazla ulusu da ihtiva edebilir.²⁶⁷ Tanımda yer alan mukayyet görüş ve fiiller, evrensel olanın sınırlandırılması, uyarlanması, yerelleştirilmesini ifade eder.²⁶⁸ Fârâbî'nin din konusunu ele aldığı *Kitâbu'l-Mille* isimli eseri, onun siyaset felsefesiyle ilgili diğer eserlerinin mütemmimi niteliğindedir.²⁶⁹ “Din” ve “mille” sözcüklerinin anlamlarının yakın olmasına rağmen bu iki kelimededen “mille”yi tercih etmesi, kitabın içeriği ve onun kelimeyi kullanmış olduğu siyasî bağlamı nedeniyledir. Nitekim Campanini, “mille”nin, dinin sosyal ve politik örgütlenmesine işaret etmesi dolayısıyla Fârâbî tarafından tercih edildiğini söyler.²⁷⁰

Dinin siyasal bağlamından hareket eden Fârâbî, onu, erdemli din (Ar. *milletün fâzile*), cahil, sapkın ve aldatmaya dayalı yönetimlerce ihdas edilen dinler olmak üzere dört sınıfa ayırır. Erdemli din, ilk yönetici tarafından, kendisi ve yönetimi altındakileri gerçek mutluluk (Ar. *es-sa'âdetü'l-kusvâ*) olan en son mutluluğa ulaştırmak amacıyla tasarlanmış olandır. Diğer dinlerde yanlış ve sahte mutluluklar, yöneticilerin hikmet ve faziletten uzak kendi yanlış kabul ve arzuları gerçek mutluluk olarak gösterilmektedir.

²⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 43, 46, 53.

²⁶⁸ Aydın, *Fârâbî*, 160; Adnan Gürsoy, “Fârâbî’de Felsefenin Dine Önceliği”, *Beytülhikme* 10/2 (2020), 422-423.

²⁶⁹ Fatih Toktaş, “Fârâbî’nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002), 248.

²⁷⁰ Campanini, “Political Theology in İslâm”, 46. “Mille”nin, dinin toplumsal ve kurumsal yönüne işaret ettiğine dair bk. Ömer Faruk Harman, “Milel ve Nihal”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/57.

Erdemli dinin dışındaki diğer üç din türünü, tek bir başlık altında toplayarak, *sapkın din* (Ar. *milletün dalâle*) olarak da isimlendirmek mümkündür.²⁷¹

Erdemli dinde ilk yöneticinin (Ar. *er-reîsü'l-evvel*) sahip olduğu beceri vahye dayandığı için o, dindeki *görüş* ve *fiilleri* de vahiyle belirler. Dini oluşturan *görüşler*: Allah ve ona sıfat olarak verilen şeyler, âlem ve bunların dışındaki şeyler hakkında şeriatın koymuş olduğu fikirler gibi şeylerdir. *Fiiller* ise insanın Allah'a ibadet ederken yaptıkları, kişinin kendisi veya başkasına karşı yapması gerekenler ve şehirlerde yaşayan insanların karşılıklı ilişkilerini düzenleyen eylemleri ifade eder.²⁷² Erdemli dindeki belirlenmiş *görüşler* ya hakikattir veya hakikatin misalidir. Hakikate gelince, o, insanın a priori olarak veya bir burhanla kesin olarak bildiği şeydir. Eğer bir din, hakikatin bu iki yoldan biriyle, bir nesnenin kesin bilgisine ulaşmasını mümkün kılan şeyin misalini içermiyorsa o sapık bir dindir.²⁷³

Erdemli din ile felsefe arasında benzerlik vardır. O nedenle tıpkı felsefe gibi din de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Dindeki pratik şeylerin tümelleri pratik felsefede mevcuttur. Erdemli bir dindeki pratiklerin ve teorik görüşlerin tümelleri de pratik felsefede mevcuttur. Dinde birtakım şartlara bağlanmış olan erdemli kanunların tamamı pratik felsefede tümeller altında yer alır; keza dinde ispatsız olarak yer alan teorik görüşlerin ispatları, teorik felsefededir; dolayısıyla dini meydana getiren her iki unsur da felsefenin altında yer alır.²⁷⁴ Bu durumda, “dindeki görüş ve fiillerin, teorik ve pratik felsefedekilerden farkı nedir?” sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Bu soru, Fârâbî'nin, faal aklı varlık hiyerarşisinde yerleştirmiş olduğu konum ve onun ay-altı âlem üzerindeki etkisine dair görüşleriyle açıklanabilir. Çünkü Fârâbî açısından faal akıl vahyin kaynağı olduğu gibi insan aklı üzerinde de etkin rol oynamaktadır.

Fârâbî, ay-üstü âlem için en mükemmelden daha az mükemmel olana doğru iniş şeklinde yaptığı sıralamayı ay-altı âlem için, en noksan olan heyûlâdan başlayarak, tabîî cisimler (dört unsur), madenler, bitkiler, hayvanlar ve en nihayetinde *nutk* (düşünme) kuvvesini haiz en yetkin varlık olan insana doğru çıkış şeklinde yapar.²⁷⁵ Onun

²⁷¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 43-44, 46.

²⁷² Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 44-46; Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, thk. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996), 46.

²⁷³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 46.

²⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 46-47.

²⁷⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 63, 66.

kozmozolojisinde üstte olan alttakinin sureti, altta yer alan üsttekinin maddesi konumundadır. Ay-altı âlemdeki varlıkların sureti ve gayesi konumundaki insan,²⁷⁶ faal aklın Tanrı'yı düşünmekle elde ettiği bilgiyi kendisine aktarmakla bilişsel gelişimine katkı sağladığı varlıktır. Faal akıl bu epistemik faaliyetiyle fizik ve metafizik âlem arasında aracı bir görev icra ederken, insan, Fârâbî'nin varlık hiyerarşisinde, metafizik âleme en yakın konumda durmaktadır.

Fârâbî'nin *Ruhu'l-Emin* (Cebrail) olarak da isimlendirdiği faal akıl, ay-altı âlem üzerindeki epistemik faaliyetini bilkuvve durumunda olan insan aklını bilfiil hale getirmekle yapar.²⁷⁷ İnsanda tabîî olarak bulunan insanî akıl, akledilirlerin resimlerini kabul etmek için hazırlanmış bir maddede bulunan hey'ettir (durum). O, bilkuvve akıl, heyûlânî akıl ve bilkuvve makuldür. Madde olan veya maddede bulunanlar ne bilkuvve ne de bilfiil akıldır. Onlar ancak bilkuvve makul olup, bilfiil akıl haline gelebilme imkânına sahiptirler. Fakat onların cevheri kendiliğinden bilfiil makul hale geçebilecek yetkinlikten yoksundur. Keza, akletme gücü ve tabîî olarak verilen akıl da kendiliğinden bilfiil akıl olma yeteneğine sahip değildir. Bu durumda onu kuvveden fiile dönüştürecek harici bir şeye ihtiyaç duyar. Bu harici etki sayesinde kendisinde makuller meydana geldiği zaman o, bilfiil akla dönüşür.²⁷⁸

Fârâbî, insan bilgisinin oluşumuyla ilgili bu temellendirmeden hareketle peygambere gelen vahyin epistemik analizini yapar. Ona göre, mütehayyile kuvvesi, faal aklın kendisine vermiş olduğu şeylerin çoğunu, görülebilir duyuların taklitleriyle imgeler. İmgelenen bu şeyler ortak duyuya geri dönerek orada ortaya çıkar. Ortak duyuda imgeler oluştuğunda, görme gücüne tesir edip orada beliren bu imgeler daha sonra gözden gelen görme ışınlarıyla görmeyi birleştiren aydınlık havada belirir. Ortaya çıkan bu görüntü tekrar görme gücüne, oradan ortak duyu ve mütehayyile kuvvesine yansır. Tüm bunlar birbiriyle bağlantılı olduğundan, faal aklın verdiği şeyler bir kimsede görülür hale gelir. Eğer mütehayyile kuvvesinin taklit ettiği bu duyulurlar en net ve mükemmel derecede olursa, bunu gören kişi olağanüstü bir hazzı nail olur ve harikulade şeylere şahit olur. Mütehayyile kuvvesi son derece yetkin olan bir kimsenin faal akıldan, olmuş ve olacak

²⁷⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 66.

²⁷⁷ Fârâbî, “‘Uyûnü'l-mesâil”, *el-Mecmû'* (Mısır, 1907), 74; Fârâbî, “Aklın Anlamları (Risâle fî Meâni'l-Akl)”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 134.

²⁷⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 101.

tikelleri, onların duyulur taklitlerini alması ve onları görmesi mümkündür. Bu kişi, faal akıldan aldığı tikeller vasıtasıyla peygamberliğe nail olur ve geçmiş ve geleceğe dair ilâhî şeylerin bilgisine sahip olur. Bu, insanın mütehayyile kuvvesinin erişebileceği en mükemmel seviyedir.²⁷⁹

Vahiy esnasında vahyi alan kişide ortaya çıkan bazı farklı durumlar, faal aklın tesirinin peygamberin nefsinde bazı değişimlere neden olmasından kaynaklanmaktadır. Sıradan insanlarda ruh, iç ve dış duyuları aynı anda kuşatamaz; o, iç duyuya yöneldiğinde dıştan, dış duyuya yöneldiğinde iç duyulardan uzaklaşır. Yine görmenin işitmeye, korkunun şehvetle bozulmasında olduğu gibi insanlardaki güçler birbirine engel olabilmektedir. Peygamberin ruhunda diğer insanlardan farklı olarak, iç ve dış duyuların birbirini kuşatması, engellemesi, bir işin başka bir işten alıkoyması söz konusu değildir. Vahiyde ruha nakşolan şey güçlü olduğunda, iç duyuya yansır ve oraya yerleşir; böylelikle onlar görünür hale gelme özelliği kazanır. Vahiy esnasında peygamber, melekle iç duyusunda ittisale geçer ve böylece vahyi iç duyusuyla alır. Bu durumdayken melek için duyulur bir suret ve konuşması için işitilir sesler meydana gelir. Böylece melek ve vahiy, peygamberin algı güçlerine iki yönden ulaşır. Bu esnada duyusal güçlerinde korkuya benzer bir şey hâsıl olan peygamberde baygınlık benzeri bir durum meydana gelir.²⁸⁰

Aklı öncelikle amelî (pratik) ve nazarî (teorik) olarak ikiye ayıran Fârâbî'ye göre, insan, amelî akılla günlük yaşamında isteyerek yapacağı şeyleri bilir. Nazarî akıl ise nefsin gelişip olgunlaşmasıyla akıl cevherine dönüşmesini ifade eder ki insan bu sayede herhangi bir insanın bilemeyeceği şeylerin bilgisini elde edebilir.²⁸¹ Nazarî aklın, *bilkuve* (*münfail* veya *heyûlânî*), *bilfiil* ve *müstefâd* akıl olmak üzere dereceleri vardır. Bunlardan *müstefâd akıl*, insan aklının ulaşabileceği en üst düzeydir. Müstefâd akıl düzeyine ulaşan insanın duyu algılarıyla ilişkisi kalmaz. İnsan bu akıl sayesinde teorik düşünme ve akıl yürütme imkânına ulaşır. Bu seviyeye erişen akıl, faal aklın maddesi konumunda olup, insan bu sayede faal akılla ilişki kurabilir. Akıllardan, mertebe olarak aşağıda olan yukarıda olanın maddesi, yukarıdaki aşağıdakinin sureti konumundadır. Dolayısıyla, insan aklının

²⁷⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 114-115.

²⁸⁰ Fârâbî, "Fusûsu'l-hikem", *el-Mecmû'* (Mısır, 1907), 156, 163.

²⁸¹ Fârâbî, *Kitâbu 's-Siyâseti 'l-medeniyye*, thk. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1994), 24.

en yüksek seviyesi olan müstefâd akıl, faal aklın maddesi, faal akıl ise onun suretidir.²⁸² Böylece Fârâbî, varlığa ilişkin yapmış olduğu derecelendirmeyi akıl konusunda da uygulamakta, bunu da fazilet yönünden insanların konumuyla ilişkilendirmektedir.

Fârâbî'nin, faal akla, insan aklı üzerinde önemli, fakat sınırlı bir etki tayin etmekle vahiy, nübüvvet, insanın sorumluluk ve özgürlüğü konularında hassas bir denge oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Zira insanın sahip olduğu bilginin tamamının kesbî olması vahiy ve nübüvvet açısından problem teşkil ederken, tamamının faal akla isnat edilmesi de insanın mükellefiyet ve özgürlüğü açısından sorunlar doğurmaktadır.

Fârâbî'nin, bilgi, nübüvvet ve vahye ilişkin yapmış olduğu açıklamalar aynı zamanda felsefî bilgi ve filozofu yerleştirdiği üstün konunun da temelidir. Erdemli toplumun başında peygamber ve filozof tahayyül eden Fârâbî için peygamberin yönetimde olmasını gerektiren aklî yetkinlik filozof için de geçerlidir. Felsefe öğrenmedeki temel amaç, yüce yaratıcıyı tanımak ve gücü nispetinde yaratıcıya benzemektir. Felsefe ve filozofun amacı bu olunca, felsefe ve din aynı hedefi güdüyor demektir.²⁸³ Erdemli dinin kaynağını vahye ve faal akla dayandıran Fârâbî için, nebi ve filozofun her ikisinin de sahip oldukları hakikatlerin kaynağı faal akıldır. Filozof, faal aklın Allah'tan kendisine taşan şeyi, müstefâd akıl aracılığıyla münfail aklına taşırdığı kişidir; eğer bu taşma faal akıldan kişinin mütehayyile gücüne olursa o kişi nebi olur ki onun nefsi sanki faal akıl ile birleşmiş durumdadır. O, bu sayede mutluluğa erişmeyi mümkün kılacak her tür bilgiye vakıftır. Ayrıca nebi, kendisindeki üstün mütehayyile gücü sayesinde sahip olduğu bu bilgiyi insanlara çok iyi bir şekilde anlatmaya ve onları mutluluğa eriştirecek fiillere yönlendirmeye muktedir olur.²⁸⁴

Müstefâd akıl yetisine sahip olan peygamber, faal akıldan gelen bir taşma neticesinde diğer insanların sahip olamayacakları malumatları edinir; dolayısıyla Fârâbî'nin bu açıklamasına göre, peygamberlerin sahip oldukları bu bilgiler kesbî olamaz. Fârâbî'nin kozmoloji ve epistemolojisine göre, faal aklın taşması, tıpkı kendisinin

²⁸² Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 102-103, 124-125; Fârâbî, “Aklın Anlamları (Risâle fî Meâni'l-Akl)”, 132-133; Fârâbî epistemolojisinde faal akıl, insan aklı üzerinde önemli etkiyi haizdir. Bununla birlikte insan aklının kemale ermesi bütünüyle faal aklın etkisiyle gerçekleşmez. Faal akıl, kuvve halinden bilfiil hale geçirmek suretiyle, insan aklının gelişim sürecini başlatır ve ona düşüncenin ilk ilkelerini verir. Onun sağlamış olduğu bu temel üzerine insan kendi çabasıyla bir ilim külliyatı oluşturur. Bk. Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 66-68.

²⁸³ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîlu's-sa'âde*, thk. Cafer Âl Yasin (Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1983), 90.

²⁸⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 125.

üstünde yer alan semavi akıllar gibi ezeli, daimî ve gayrî şahsîdir.²⁸⁵ Bu durumda, insanlar içinden bir kimsenin peygamberlik makamına ulaşması nasıl mümkün olmaktadır? Yani kesb ve ihtiyar söz konusu olmadığına göre, peygamberin tayini nasıl olmaktadır?

Peygamberlik konusu esasen kalam ilminin ele aldığı ana konulardandır. Ancak burada kastedilen kalamî bir tartışmaya işaret etmek değildir. Zira Fârâbî, peygamberlik ve vahiy konusunu siyasal bağlamda ele almaktadır. Fârâbî'nin felsefesinde peygamberin tayini hakkındaki soruların cevabı, insanın bilişsel yetkinliği hakkındaki açıklamalarından hareketle elde edilebilir. Dolayısıyla onun kozmolojik ve epistemolojik tahlilleri birlikte değerlendirilmelidir.

Fârâbî'ye göre insanların bedensel gelişiminde gök cisimlerinin rolü vardır ve yaratılışları itibarıyla farklı yatkinlıklara sahip oldukları için onlardan çok azı müstefâd akıl gücünü haizdir.²⁸⁶ Müstefâd akıl seviyesine ulaşmış insan aklına faal akıldan taşma olur (vahiy). O kişi faal akıldan aldığı vahiyle nebi olur. Her ne kadar peygamberin tayini sürecinde gök cisimleri ve faal aklın etkisinden söz etse de –Fârâbî vahiye Zorunlu Varlık'ın katından ilk yöneticiye nazil olmasını ve ilk yöneticinin, toplumu almış olduğu vahiyle tanzim etmesini Allah'ın toplumu yönetmesi olarak değerlendirdiği için-²⁸⁷ aslında en nihai ve gerçek sebep Allah'tır. Zira Fârâbî kozmolojisinde Allah, kendi zatının dışında bir şeyle iştigali düşünilemeyen, ama her şeyin ilk sebebi olandır, dolayısıyla tüm varlığın sebebi olması nedeniyle *İlk ve Zorunlu Varlık* olan Allah'a nispetle söylendiğinde, nübüvvet, tamamen vehbî olmaktadır.

İnsan aklı üzerinde faal aklın tesiri olsa da bu, peygamberlik konusunda insan iradesinin yokluğu anlamına da gelmez. Vahiye gerçekleşebilmesi için, faal akılla ittisal edebilecek düzeyde aklî yetkinlik gerekir. Bu yetkinlikte faal aklın rolü olsa da insanın iradeli olarak yönelimi de gereklidir.²⁸⁸ Peygamberliğin tamamen iradeye bağlanması kalamî açıdan problem teşkil ettiği gibi iradenin olmadığı bir durum da Fârâbî'nin siyaset felsefesi açısından sorunlu gözükmemektedir. Çünkü erdemli toplum tasavvurunda hem yönetim hem de halk için güçlü bir epistemik vurgu vardır. Bu, aynı zamanda onun din-felsefe, peygamber-filozof arasında kurduğu bağıdır.

²⁸⁵ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 79.

²⁸⁶ Bk. Fârâbî, *Fusûlün münteze'a*, thk. Fevzi Mitri Neccar (Beyrut: Mektebetü'z-Zehra, 1405), 31-33.

²⁸⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 64.

²⁸⁸ Bk. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 80-82.

Fârâbî, din, vahiy, nübüvvet ve faal akıl konularını ele alırken “*ilk yönetici*” (Ar. *er-reisü’l-evvel*) ifadesini kullanır. Bu ifade onun din tanımında da yer almaktadır. Ona göre, *ilk yönetici* şu vasıfları taşıyan kişidir: 1. O, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve mutluluk derecelerinin en yücesindedir. 2. Onun nefsi sanki faal akıl ile birleşmiş gibidir. 3. Bir yöneticide bulunması gereken ilk şart olan, mutluluğa eriştirecek, mümkün olan her fiile vakıftır. 4. Bildiği her şeyi, tahayyül ettirmek suretiyle, felsefî düşünme yeteneğine sahip olmayan insanların dahi en iyi şekilde anlamalarını sağlayacak seviyede üstün bir hitabet yeteneğini haizdir. 5. İnsanları mutluluğa ve ona götüren fiillere yönlendirmede mükemmel bir mürşittir. 6. Savaşa dair fiilleri uygulayabilecek, dayanıklı bir bedene sahiptir. O, başka bir insan tarafından yönetilmeyen yöneticidir, imamdır; erdemli şehrin, erdemli ulusun ve tüm mamur dünyanın yöneticisidir.²⁸⁹

Bu vasıfların tamamı ancak bir peygamberde olabilir; fakat her peygamber aynı yetkinlikte değildir. Nazarî ilimde yetkinliğe ulaşmış kendisine vahiy gönderilenle, nazarî ilimde yetkinliğe erişmediği halde kendisine vahiy gönderilen arasında fark vardır. Faal akıl, kendisinin maddesi durumuna gelen insan aklına yerleşir ve insanın amelî ve nazarî akletme kuvvelerinde, daha sonra onun mütehayyile gücünde hâsıl olduğunda bu kişi, Allah’ın faal akıl vasıtasıyla kendisine vahyettiği kişi (nebi) olur. Eğer faal akıl, müstefâd akıl aracılığıyla bir kişinin münfail aklına oradan da mütehayyile gücüne taşarsa, bu kişi, münfail aklına taşan şeyle bir hakîm, bir filozof olurken, mütehayyile gücüne taşan şeyle de bir nebi olur.²⁹⁰ Dolayısıyla faal aklın nübüvvetin iki farklı seviyesinde bulunan kimselere tesiri ve onların da vahyi idrakleri farklı olmaktadır. Üst seviyedeki peygamber, hakikati olduğu gibi ya da misallerle alıp onların ruhanî benzerlerini ortaya koyarken, aşağı mertebedeki peygamber türünde uyanıkken hakikatin sürekli görüntüsüne sahip olmak yoktur. Peygamberlerden kimi hem uyanıkken hem de uyurken kimisi de sadece uyurken hakikatlerin misallerine sahip olurlar. Onların almış oldukları misallerin kapalılık ya da açıklığı da peygamberlik düzeyleriyle ilişkilidir.²⁹¹ Fârâbî’nin bu tasnifine

²⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 125-127; Fârâbî, *Kitâbu’s-Siyâse*, 88-89; Aydın, *Fârâbî*, 144.

²⁹⁰ Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 123; Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 98-99; Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 125; Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, 74-77, 79.

²⁹¹ Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 182-184; Dağ, “Giriş”, 38-39; Fârâbî’nin bu düşüncesine benzer bir düşüncüyü Spinoza’da (1632-1677) da görmek mümkündür. O, Tanrı’nın peygamberlere kavrama yeteneğine göre vahyettiğini ve onların hayal güçlerinin

göre, nübüvvetin birinci grubundakileri **nebi**, diğerini ise **filozof-nebi** olarak isimlendirmek mümkündür.

Din ve felsefeyi aynı hakikatin iki farklı ifadesi olarak değerlendiren Fârâbî, eğer varlıkların bilgisi akılla tasavvur edilip kesin kanıtlar vasıtasıyla tasdik ediliyorsa felsefe, kendilerini taklit eden misaller üzerinden tahayyül etmek suretiyle biliniyor ve ikna yöntemiyle tasdik ettiriliyorsa bunun din olduğunu söyler. Din ve felsefenin ikisi de aynı konuları içerir; her ikisi de varlıkların ilk ilkesi, insanın varlık nedeni ve nihai amacına dair bilgiler verir. Felsefe bunu akla veya tasavvura dayalı olarak yaparken, din hayal gücüne dayanır. Felsefenin ortaya koyduğu hakikatleri temsil eden misaller çoğunluğun ruhunda yer ettiğinde bu dindir.²⁹² Fârâbî, mutluluğa inanan insanların çoğunun buna tasavvur değil, hayal ederek inandıklarını, keza, insanların çoğunun mutluluğa erdirecek ilkeleri tasavvur değil, hayal ederek kabul ettiklerini ifade eder. Bu durumda, mutluluğa tasavvur edilmiş şekliyle inanan, ilkeleri de tasavvur ile kabul eden kimseler bilge, bunları hayal ile yapan kimseler mümindir.²⁹³

Din, felsefe insan ürünü bir şey olarak değerlendirildiğinde, zaman olarak felsefeden sonradır. Felsefede teorik ve pratik olarak ortaya konan şeyler dinde, ikna ve hayal ettirme yoluyla, halkın anlayabileceği şekilde onlara öğretilmeye çalışılır. Hizmetçiyi kullananın hizmetçiden önce gelmesinde olduğu gibi din, kelam ve fıkıh önceler. Din ve sonra gelen kelam ve fıkıh, cedelî ve sofistik delilleri kullanır. Bu deliller burhanî felsefeden öncedir. Ancak, aleti kullananın zaman bakımından önce gelmesinde olduğu gibi felsefe, dinden önce gelir. Ayrıca dinin hakikatleri, felsefedekilerin misalleri olduğundan, ondan sonra olan kelam ilmi de (dinde olduğu gibi misalleri kullandığı için) misallerin misallerini temellendirmeye çalışıyor olması yönüyle, felsefeden sonradır. Felsefenin bu üstün yeri dolayısıyla dine hizmet eden kelam, felsefenin de hizmetkârı olup, benzer durum fakih için de geçerlidir.²⁹⁴

durumuna göre kendini gösterdiğini söyler. Bk. Benedictus de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 75, 77.

²⁹² Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 89-94.

²⁹³ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 97-98.

²⁹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 131-133; Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 91.

Fârâbî'nin, din tanımında *ilk yönetici* olarak isimlendirdiği peygamber, aynı zamanda kanun koyucudur (*vâzî 'u' n-nevâmîs/vâzî 'u' ş-şerîa*).²⁹⁵ İlk yönetici dindeki bütün fiilleri belirlememiş ya da belirlenmiş olanların bazısında bütün şartlar kapsamlı olarak ortaya konulmamış olabilir. Bu durumda, vefatından sonra onun yerine geçen, eğer ilk yöneticinin taşıdığı bütün vasıfları haiz ise onun belirlememiş olduğu bu şeyleri belirler. Dahası, ilk yöneticinin koymuş olduğu yasalarda değişiklik yapma, kendi yaşadığı dönem için daha uygun olduğunu bildiği durumda önceki olduğundan farklı olarak tayin etme yetkisine de sahiptir. Bunu yapmakla o, ilk yöneticiye ters düşmüş olmaz. Zira ilk yönetici, bu şeyleri kendi zamanının en uygun olanına göre belirlemiştir; eğer ilk yönetici sonrakinin zamanında yaşayacak olsaydı, o da mutlaka daha önce belirlenmiş olan bu yasalarda değişiklik yapacaktı.²⁹⁶ Dini vaz edenin açıkladığı gayeler doğrultusunda çıkarsamalar yapma ihtiyacının hâsıl olduğu böyle durumlarda fıkıh ilmi ortaya çıkar.²⁹⁷

Fârâbî'nin açıklamalarından, dinin dinamik bir yapıya sahip olduğunu düşündüğü görülmektedir. O, erdemli dini (mille) tanımlarken, peygamberin tümel olanı, kendi zaman ve toplumuna göre uyarlamak suretiyle, onların belirli bir amaca ulaşabileceği, mukayyet görüş ve fiilleri ortaya koyduğunu belirtmektedir. Ona göre, dinin hükümlerinin, onların temel amaç ve ruhunu kaybetmeksizin, zaman ve şartlar göz önünde bulundurularak uyarlanması mümkündür. Fârâbî'nin bu düşünceleri, fikhî açıdan değerlendirilebileceği gibi, bunu, vahiy kaynaklı dinler ya da ilâhî dinler olarak adlandırılan dinlerin hem insan ve toplumlar için aynı şeyi hedeflemeleri hem de aynı kaynaktan beslenmeleri nedeniyle, özlerinin aynı olduğuna işaret olarak okumak da mümkündür. Zira vahyin kaynağı olan Allah, faal akıl vasıtasıyla peygambere vahyetmektedir. Vahiy temelli dinlerde (onların şeriatlarında) peygamberlerin yaşadıkları zaman ve mekâna bağlı olarak bazı farklılıklar bulunmaktadır ki ona göre bu farklılıkların olması gayet normaldir. Bütün peygamberlerin nefesine tesir eden ve onlara tebliğ ettikleri esasları verenin faal akıl olduğu düşünüldüğünde, onların hepsinin özünde bir olduğu

²⁹⁵ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 92; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 50.

²⁹⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 49.

²⁹⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 50; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 152-153.

söylenebilir. Kaldı ki eğer önce gelmiş olan peygamber, daha sonra gelenin yaşadığı zaman ve şartlarda gelecek olsaydı, önce gelenin bizatihi kendisi bunları yapacaktı.²⁹⁸

Fârâbî'nin nübüvvet konusunu temellendirme çabasında, Asr-ı Saadetten sonra Müslümanların hâkimiyetine giren toprakların genişlemesiyle birlikte farklı kültür ve düşüncelerin etkisiyle, peygamberlik karşıtı hareketlerin ortaya çıkıp hızla yayılmasının etkili olmuş olabileceği düşünülmektedir. Bazı düşünürlerin peygamberlik kurumunu eleştirerek, İslâm toplumunda bir inanç bunalımına yol açacak düşünce ve çabaları karşısında eser kaleme alan birçok İslâm âlimi gibi Fârâbî'nin de bu konuda üzerine düşen görevi yerine getirme gayesiyle, peygamberliği aklî ve ilmî açıdan yorumlamak suretiyle vahiy ve mucizenin aklen de mümkün olduğunu ispatlamak istemiş olması muhtemeldir.²⁹⁹

Fârâbî, din ve burhanî hale gelmiş olgun felsefenin (Ar. *felsefetün kâmile*) birbirleriyle çatışmayacağını, aksine birbiriyle uyum içinde olacağını, dinin olgun bir felsefeye tabi olması durumunda son derece iyi ve doğru bir din (Ar. *milletün sahiha*) olacağını ifade eder. Din, görüşleri hatabî, cedelî ve sofistik delillere dayanan bir felsefeye tabi olduğunda, onda pek çok yanlış görüşün bulunması mümkündür. Eğer bu yanlış görüşler alınıp yerine misalleri konulursa bozuk bir din (Ar. *milletün fâside*) ortaya çıkar. Ancak bundan da kötüsü, sonraki zamanlarda gelen yasa koyucuların, kendi zamanlarındaki olgun felsefeye tabi olmaksızın, dindeki görüşleri hakikat kabul edip bunların misallerini halka öğretmeleridir. Bu durumda dindeki tahrifat sonraki her bir dönemde daha fazla olacaktır. Din, bozuk felsefeye (Ar. *felsefetün fâside*) tabi olur, daha sonra o dinin müntesiplerine burhanî felsefe nakledilirse, felsefe ve din birbirlerine bütünüyle karşı olurlar. Ayrıca felsefe, hakikati göstermek suretiyle, dini vazedenin yalnızca kendi mutluluğunu amaç edindiği bozuk ve cahil dindeki bozukluğu ortaya çıkardığı için, bu dinde, müntesiplerin felsefeyle iştigaline karşı çıkılır. Bu nedenle felsefeye karşı olan her dinde kelam ilmi ve kelamcılar da felsefeye karşıdır.³⁰⁰ Fârâbî'nin bu açıklamalarının, felsefenin İslâm toplumuna girmeye başladığı dönemdeki

²⁹⁸ Bk. Fârâbî, *Kitâbu 'l-Mille*, 49.

²⁹⁹ Kaya, "Fârâbî", 12/156; Fârâbî'nin nübüvvetle ilgili görüşleri, Orta Çağ felsefesini önemli ölçüde etkilediği gibi günümüz Doğu ve Batı düşünce dünyasında da etkileri görülmektedir. Ayrıca onun bu konudaki görüşlerinin, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün düşüncelerini etkilediği bilinmektedir. Bk. İbrahim Medkûr, "Fârâbî", çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 2/67.

³⁰⁰ Fârâbî, *Kitâbu 'l-Hurûf*, 153-157.

âlimlerin tepkilerinin nedenlerini ortaya koyma gayesi taşıdığını söylemek mümkündür.³⁰¹

Din-felsefe ilişkisiyle ilgili söylediklerinden ve faal aklın insan aklı üzerindeki etkilerinden hareketle Fârâbî'nin felsefeyi dinden veya filozofu peygamberden üstün tuttuğu sonucunu çıkarmak doğru değildir.³⁰² Öncelikle o, sahip olduğu aklî seviye olarak peygamberi insanın ulaşabileceği en üst seviyede görmektedir. Her ne kadar faal aklın insan aklı üzerindeki etkisi sadece peygamberle sınırlı olmasa da peygamber üzerindeki etkisi en güçlü (faal akılla ittisale/birleşmeye yakın) şekildedir.³⁰³ Bu güçlü tesirin etkisiyledir ki peygamberde vahiy esnasında bazı farklı durumlar görülür. Ayrıca filozofun seçkinliğinden söz etmiş olsa da bu seçkinlik, (peygamberler arasında yaptığı taksimde bunu bir artı olarak ifade etmekle birlikte) peygamberin bulunduğu mertebenin üzerinde bir konumu ifade etmez.

Fârâbî, dindeki teorik ve pratik hakikatlerin tümellerinin felsefede mevcut olduğunu söyler. Onun, din için, “*toplumun uygulamakla belirli bir amaca ulaşacağı, şartları belirlenmiş, mukayyet görüş ve filler*” şeklindeki tanımındaki *şartları belirlenmiş* ve *mukayyet* (sınırlandırılmış) ifadeleri önemlidir. Bunlar, evrensel olanın sınırlandırılması, uyarlanması ve lokalizasyonunu ifade eder; dolayısıyla din, felsefede mutlak olarak, salt akıl tarafından ortaya konulan sonuçların özelleştirilmesidir.³⁰⁴ Bu durumda, Fârâbî'nin felsefeyi dinden fazilet yönüyle üstün tuttuğundan değil, insan

³⁰¹ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmağı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 53; Rudolf Walzer (1900-1975), kelamcılarının amaçlarının farklı olması ve kullandıkları argümanlarının niteliği nedeniyle Fârâbî'nin onlar hakkındaki şüphesinden söz eder. Walzer'e göre, Fârâbî, özellikle Mutezilenin diyalektikçi teolojisini felsefe için çok da sorun teşkil etmeyen bir atlama taşı olarak görmektedir. Bununla birlikte Fârâbî, -bazı konularda Mutezilenin tezlerine yakın tezler ileri sürmüş olsa da- felsefenin İslâmî kültüre dair yorumunun kelamcılarinkinden çok daha üstün olduğunu vurgulamaya da ayrıca özen göstermiştir. Bk. Ahmet Arslan, “Sunuş: Farâbî Hakkında”, *İdeal Devlet* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2021), XV-XVI.

³⁰² Bk. Dağ, “Giriş”, 41-42.

³⁰³ Müstefâd akıl ile faal aklın ilişkisi için Fârâbî, “ittisâl” (el-ittisâl, ittisalet nefsüh), “hulûl” (halle filh) ve “ittihad” (müttehida) terimlerini kullanır. Fârâbî'nin tasvirleri çerçevesinde, müstefâd akıl-faal akıl ilişkisini ifade etmek için bu terimlerden en uygun olanı, “bir araya gelme”, “ilişkiye girme, temas etme” anlamlarını ifade eden ittisaldır. İttisal durumunda insanla faal akıl arasındaki ilişki mistik tarzdaki bir “fenâ” (yok olma) ya da bireyselliğin ortadan kalkması anlamında “ittihâd” (bir olma) değildir. Çünkü Fârâbî, ölümden önce de ölümden sonra da faal akıl ile aynılık teşkil edecek bir birleşmenin ya da hulûlün olmayacağını düşünmekte ve bu terimleri mistisizmdeki anlamlarından farklı bir anlamda kullanmaktadır. Bk. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 28; Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 167-168; Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 79.

³⁰⁴ Aydın, *Fârâbî*, 160; Gürsoy, “Fârâbî'de Felsefenin Dine Önceliği”, 422-423.

aklının ve dolayısıyla felsefenin şümul ve önceliğinden söz ettiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Felsefî düşüncenin zaman olarak dinden önce olduğu kabul edildiğinde o, aynı zamanda herhangi bir dinin erdemli din olup olmadığının tespiti için de bir kıstastır.³⁰⁵ Kur'an, pek çok ayette haber verdiği şeyler hakkında insanı düşünmeye davet eder. Böylece, bildirdiklerinin hakikat olup olmadığının tespitinde kişinin aklını hakem kılmaktadır. Neticede insan (mantık sanatında olduğu şekliyle bir kıyas olmasa da), eldeki öncülleri mukayese ederek bir sonuca ulaşmaktadır. Kişinin, kabul ya da reddedeceği bir konu hakkında, eldeki öncüllerle kıyaslamalar yapması ve bu mantıksal faaliyetin sonucuna göre hareket etmesi insanın tabîî bir özelliğidir. Şu hâlde Fârâbî'nin, insanın akli faaliyetini ifade eden felsefenin dinden önce olduğunu söylemesini³⁰⁶ bu anlamda değerlendirmek gerekir.

Felsefenin dine takaddümünde Fârâbî açısından bir diğer yön de felsefenin, ortaya koyduğu hakikatlerle, dinin anlaşılmasına yardımcı olduğu gibi dinde ortaya çıkabilecek tahrifatın tespit ve önlenmesine de katkı sağlayacak olmasıdır. Felsefe ve dindeki hakikatler aynı olduğuna göre, tümel hakikatleri içeren felsefe, bir mizan durumunda olmaktadır.³⁰⁷

Fârâbî'ye göre aynı mutluluğu amaç edinen farklı dinlere mensup birden çok erdemli ulus ve şehrin bulunması mümkündür. Dindeki fiil ve görüşler, evrensel olanın ilk başkan tarafından hitap ettiği toplumun mensupları için onların anlayabileceği bir yolla ve formda sunumu, diğer bir ifadeyle insanî kılınmasıdır.³⁰⁸ Fârâbî, din ve felsefe arasında kurmuş olduğu bağla, dinler arasındaki farklılıkları söylem ve ifade farklılığına

³⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 156.

³⁰⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 131; İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisine dair düşüncesi de bu görüşü desteklemektedir. Ona göre, şayet nassın zahiri mânası burhana dayalı düşünceye muhalif olursa nass te'vil edilir. Bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri & Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 84-85. Ayrıca önce-sonra olmanın anlamları ile ilgili bk. Fârâbî, "el-Fusûlü'l-hamse", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, thk. Refik El-Acem (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 1/66-67; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 18-19; Yine bu noktada, Fârâbî'nin, felsefenin dine olan önceliğinden söz ederken Arapçada üstünlük, fazilet anlamlarına gelen "eşraf", "efdal" ya da "hayr" kavramları yerine önce ve sonra olmak anlamlarına gelen "tekaddüm", "te'hir" kelimelerini tercih etmesi önemlidir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 131; Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'ade*, 91.

³⁰⁷ Bk. Ali Tekin, "Fârâbî: Düşünce Tarihinin Felsefî Okunuşu", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 5/677; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 56.

³⁰⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 43; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 97; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 131.

indirgemekte, onları, felsefe ortak paydasında birleştirmektedir.³⁰⁹ Böylece o, aynı kaynaktan (faal akıl) beslenen erdemli/gerçek dinlerin peygamberlerinin aslında aynı mesajı getirdiklerini, amaçlarının aynı olduğunu, aralarındaki farkın ancak zaman ve mekân farkından kaynaklandığını, insan aklının evrensel faaliyeti olarak tanımlanabilecek felsefe çatısı altında toplamak suretiyle göstermeye çalışmaktadır.

Fârâbî, felsefeyi dine (mille) önceleyerek, peygamber sonrası dönemler için filozof-kralı yönetime yerleştirmek suretiyle, aslında bir nevi yönetimde faal aklın ve dolaylı olarak ilâhî iradenin yasalarını devam ettirmeye de (en azından teorik olarak) kapı aralamaktadır. Zira faal aklın yönlendirdiği filozof, daha önce ilk yöneticinin kendisinden vahiy aldığı kaynakla (faal akıl) irtibatı sayesinde, toplumun dinin amacı doğrultusunda (ona göre, zaten din ve felsefenin amaçları aynıdır) yürümesini sağlamaktadır. Dolayısıyla faal akıl vasıtasıyla yaratıcının hükmü yeryüzünde süreklilik kazanmaktadır. Nitekim Fârâbî, vahyin Zorunlu Varlık'ın katından ilk yöneticiye nazil olmasını ve ilk yöneticinin, toplumu almış olduğu vahiyle tanzim etmesini Allah'ın toplumu yönetmesi olarak değerlendirmektedir.³¹⁰ Bu noktada, yönetici olan kimsenin hakiki filozof mu yoksa Fârâbî'nin ifadesiyle, sahte/yalancı filozof mu olduğu,³¹¹ diğer bir deyişle, onun doğru istikamette olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Fârâbî'nin açıklamalarına göre bunun ölçütü, ilk yönetici olarak isimlendirdiği peygamberin koymuş olduğu yasalara ve bu yasaların ruhuna uygunluktur.³¹² Bu nedenle felsefe ve din ilişkisi aynı zamanda, her birinin diğerindeki sapmanın tespiti için ölçü olduğu bir ilişkiyi de içermektedir.

Fârâbî'nin, faal akıl, ilk yönetici ve filozof arasında kurduğu ilişki ve bu ilişkinin aslında Allah'ın toplumu idaresi anlamına geldiğinden söz etmesi, onun düşüncelerini deizmden uzaklaştırmaktadır. Deizmde Tanrı, kendisi dışındaki varlıkla ilişkisiz hale getirilirken, Fârâbî, bir yandan Allah'ı tazim ve takdis etmekte, fakat öte yandan faal akıl ve onun yeryüzüyle olan ilişkisi, bu ilişkiyi de Allah ile irtibatlandırmak suretiyle, deizme düşmekten kaçınmaktadır.

Felsefe ve erdemli din arasında tam bir uyum olduğunu söyleyen Fârâbî'nin bu görüşünden hareketle, onun zımnen, felsefeye en mükemmel uyumu İslâm'ın göstermesi

³⁰⁹ Aydın, *Fârâbî*, 160-161.

³¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 64.

³¹¹ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'ade*, 94.

³¹² Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 129-130.

gerektiği düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira erdemli din ile felsefe arasında bir uyum olduğuna göre, erdemli din olan İslâm'ın, Yunan felsefesinde ulaşılan sonuçlar ile en mükemmel uyumu göstermesi gerekir. Ancak felsefe, Müslüman toplumun kendi manevî kaynaklarından neşet etmediği, dil ve kültür açısından farklı bir millettten nakledilmiştir. Hem bu sebepten hem de felsefe ve din arasındaki ilişkinin mahiyetini tam olarak kavrayamayan kimseler nedeniyle İslâm dini ve Yunan felsefesi arasındaki uyumu kabul etmeyen bazı görüşler ortaya çıkmıştır. Oysa din ve felsefe arasındaki uyumu reddeden görüş yüzeyseldir. Dinin sembolik yapısıyla felsefenin temel karakteri ve bu ikisi arasındaki ilişkinin mahiyeti idrak edildiğinde, bu retçi görüş ortadan kalkacaktır.³¹³

Din ve felsefenin nihai hedefleri aynıdır; her ikisi de insanı mutluluğa ulaştırmayı amaçlar. Mutluluğa götüren din, erdemli dindir; erdemli din, burhanî felsefeye tabi olan dindir; erdemli dinin bulunduğu toplum da erdemli toplumdur.³¹⁴ Bilgi ile mutluluk arasında yakın ilişki kuran Fârâbî, insanın, mutluluğu (vahyin ve erdemli dinin kaynağı olan) faal akıl tarafından kendisine verilen ilkeleri kullanmakla bilebileceğini düşünmektedir.³¹⁵ Peki, din ve felsefenin nihai hedefi olan gerçek mutluluk nedir?

Gerçek mutluluk, başka hiçbir şeyi elde etmek için değil, yalnızca kendisi için talep edilen şeydir. Oysa onun dışındaki şeylerin tamamı ancak onu elde etmek için istenir ve kendilerine ulaşıldığında talep sona ererken, en son mutluluk olarak isimlendirilen gerçek mutluluk, bu hayatta değil, ahiret hayatında erişilecek olandır. Mutluluk; bilgi, öğrenim ve tahsilin, sanatların ve bu sanatları öğrenme ve onları yapmakta sebat göstermenin bir neticesi olması gibi erdemli fiillerle ulaşılan bir amaçtır.³¹⁶ O, iyi olanlar arasında en iyi olan, tercih edilen şeyler arasında en çok tercih edilen ve insanın yöneldiği amaçların en yetkinidir.³¹⁷ Zenginlik ve hazlar, onur ve insanın yüceltilmesi gibi halkın “iyilikler” olarak isimlendirdikleri, bu dünyada aranılan şeyler olup, gerçekte mutluluk olmadıkları halde öyle zannedilirler. Mutluluğa eriştirecek fiil, yaşayış biçimi, huylar, iradî melekeler

³¹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 157-159; Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 174-175. İbn Tufeyl'in de Hay Bin Yakzan'da, din ve felsefe ilişkisi konusunda Fârâbî'nin söylediklerine benzer bir düşüncüyü savunduğu görülür. .

³¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 44-45; Tekin, “Fârâbî: Düşünce Tarihinin Felsefî Okunuşu”, 5/678.

³¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 80.

³¹⁶ Fârâbî, *Fusûlün münteze*, 82.

³¹⁷ Fârâbî, *Risâle et-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, thk. Sehban Halifat (Amman, 1987), 178.

vb. hepsinin tek bir insanda bulunması ve yerine getirilmesi çok zor olduğundan, bu şeyler bir toplulukta bölüştürüldüğünde daha kolay hale gelir.³¹⁸ Bu da toplumda bir ortak dinin (Ar. *millettün müşterake*) varlığıyla mümkündür. Ancak bu sayede insanların görüş, inanç ve fiilleri bir araya gelir; toplumun bölümleri uyumlu, ilişkili ve düzenli, fiilleri en son mutluluğa (Ar. *es-sa 'âdetü 'l-kusvâ*) ulaşmada birbirine yardımcı olur.³¹⁹

Toplular ve medeniyetler arasındaki ihtilaf ve çatışmaların nedeni olarak dini gören ya da görmek isteyen bazı düşünürlerin aksine, Fârâbî düşüncesinde (vahiy kaynaklı) erdemli din, toplumdaki ya da toplumlar arasındaki huzursuzluğun kaynağı asla değildir. Bu nedenle dini, toplum ve medeniyetler arasındaki ihtilaf ve çatışmaların kaynağı olarak gören bir yaklaşım³²⁰ Fârâbî'nin din anlayışı açısından son derece yanlıştır. Çatışmanın sebebi olabilecek din, Fârâbî düşüncesindeki sapkın dinlere karşılık gelebilir ki onların da kaynağı, insanın maddî yönünün tahakkümünde olması sebebiyle nefsinin kemale eremediği ve bu nedenle hakiki mutluluk ve ona götürecek yolları bilemediği için sapmış ve toplumun da sapmasına neden olmuş ilk yöneticilerdir.

Fârâbî, siyaset felsefesiyle ilgili yazmış olduğu eserlerin büyük bölümünü metafiziğe ayırmıştır. Onun, *el-Medînetü 'l-fâzıla* ve *es-Siyasetü 'l-medeniyye* isimli eserleri metafizikle başlamaktadır. Gerek bu iki eseri gerekse bu alandaki diğer eserlerinin geneline bakıldığında Fârâbî'de metafizik, ahlâk ve siyasetin birbiriyle ilişkili olduğu görülür. Bu nedenle olsa gerek, vahiy konusuna değinirken, onun ilâhiyatla ilgili boyutundan ziyade sosyo-politik işlevi üzerinde durur.³²¹ Dolayısıyla onun din ile ilgili görüşlerinin siyasal alanla ilgili görüşlerine temel teşkil ettiğini ve bu alan için bir giriş olduğunu söylemek mümkündür.

2. Siyasî Varlık Olarak İnsan

Siyaset felsefesinde, bir filozofun siyasî düşüncelerinin, insana dair düşünceleriyle paralel olduğu görülür. Sosyal bir varlık olarak insanın ne olduğu, onun ihtiyaçları ve amacının ne olduğu sorularına filozofun cevabı, onun toplum ya da ideal toplum tasavvurlarını, dolayısıyla siyasî düşüncesini şekillendirmektedir. Bu bağlamda,

³¹⁸ Fârâbî, *Kitâbu 'l-Mille*, 52-53.

³¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu 'l-Mille*, 66.

³²⁰ Bk. Huntington, "Medeniyetler Çatışması".

³²¹ Hafız, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi", 5/687-688.

Fârâbî'nin insanla ilgili açıklamalarını tabîî, psikolojik ve sosyal olmak üzere üç başlıkta toplamak mümkündür. Onun insanın bu üç yönüne ilişkin düşünceleri birbiriyle yakından ilişkilidir. Fârâbî'nin, yönetici hakkındaki düşüncelerinin ele alınacağı çalışmanın ileriki bölümünde de görüleceği üzere, erdemli toplum tasavvurundaki yönetici, bu üç yönden de en iyi durumda olan kişidir.

Fârâbî açısından bilgi, bir yandan insana yetkinlik kazandırırken, diğer yandan insanın, öldükten sonra nail olabileceği gerçek mutluluğa ulaşmasında temel belirleyicidir. Bedenin ölümünden sonra ruh için mutluluk veya mutsuzluk vardır.³²² Ruh, bedenden önce var değildir. Organlarının işlevlerini tam olarak yerine getirebilecek durumdaki sağlam bedensel varlığın yetkinliği olarak ortaya çıkan ruh, kendini gerçekleştirmek için bedensiz var olmanın imkânının arayışı içerisinde.³²³ Şayet bedenden ayrı olarak var olma durumuna yükselemezse bedenle birlikte yok olup gider. Şu hâlde ölümsüzlük, bilfiil akıl vasfını kazanabilmiş ruhlar için mümkün olmaktadır. Ölümle birlikte ruh, maddeye ait bütün şeylerden mücerret hale gelir. Bilfiil akıl vasfını haiz ruhlar madde olmaktan uzak olmasına karşın aklî gelişimini tamamlayamayan ruhun varlığı maddeye bağlı olduğu için ölümle birlikte tıpkı diğer hayvanlar gibi o da yok olup gider.³²⁴

Psikolojik yönü itibariyle insan, iyi ve kötü davranışlara meyletmesine sebep olan zıt unsurları kendisinde taşımaktadır. Fârâbî, bu yüzden hiç kimsenin ilk andan itibaren mükemmelliği haiz olarak var olmaya müsait olmadığını düşünmektedir. İnsanın tabîî özellikleri eşitlenecek olsa, onda hiçbir uyum bulunmazdı. İnsan zıt unsurları barındıran bir yapıya sahip olsa da yaratılışında bir denge vardır. Unsurlar arasındaki gerilimin azlığı dengeye daha yakın iken, fazla olması dengeden uzaklaşmayı doğurur. Bu nedenle *huy*, tabiatların zıtlık, dengesindeki eşit zıtlık ve denge oranıyla ilgilidir.³²⁵ O hâlde insandaki iyilik ve kötülüğün kaynağı nedir?

Fârâbî'ye göre, evrende var olan herhangi bir şeyde kötülük yoktur; aksine, varlıkta bulunan iyiliktir (Ar. hayr). Kötülük, insanın eşyaya yaklaşımındadır, yani onun

³²² Fârâbî, “‘Uyûnü'l-mesâil”, 74.

³²³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 105,106; Fârâbî, “el-Mesâilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü anhâ”, *el-Mecmû'* (Mısır, 1907), 108; Fârâbî, *Fusûlün müntezeâ*, 87.

³²⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 137-138, 142-143; Fârâbî, “‘Uyûnü'l-mesâil”, 75.

³²⁵ Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 124-125.

iradesinden kaynaklanır.³²⁶ İnsan ise doğası itibariyle nötrdür. İyi ve kötü bütün ahlâkî nitelikler sonradan kazanılmıştır. Onun doğuştan erdem veya erdemsizlikle gelmesi mümkün değildir. Ancak insanın bazı sanatlara, erdem ya da erdemsizlikle ilgili durumlara yatkın olması mümkündür. Bu durumda insan, zıt yönde tesir eden haricî bir güç bulunmadığında, tabiî olarak yatkın olduğu yöne meyleder. Bu tabiî eğilim, erdem değildir. Fakat insan, nefiste erdemle ilgili fiillerin sadır olacağı bir durum ortaya çıkıncaya kadar erdemle ilgili fiillere yönelip, bunlar tekrarlanmak suretiyle âdet ve alışkanlık halinde onda yerleşirse erdem olarak kabul edilebilir.³²⁷ İnsan iradesinin bulunduğu durumlarda ancak erdemden söz edilebilir.

İnsanın doğuştan bazı sanatlara, erdem ve erdemsizlikle ilgili bazı durumlara yatkınlığı olsa da bir kimsenin bütün sanatlara ya da ahlâkî ve aklî olarak bütün erdemlere mütemayil olması zordur. Keza onun bütün kötü fiillere mütemayil olması da uzak bir ihtimaldir. Kişinin erdem ya da aşağılığa meyilli olan doğası pekiştirilir ve onlar âdet haline getirilirse, bunların ortadan kaldırılması güç olur. Olur da doğuştan bütün erdemlere mütemayil bir kimse bulunur ve bu erdemler onda âdet haline gelirse, o kişinin erdemi çoğu insanın erdeminden daha üstün olur. Öyle ki bu kimse neredeyse bütün insanî erdemlerin ötesine geçerek insandan daha üstün bir mertebeye yükselir.³²⁸ Dolayısıyla erdem konusunda insanlar için doğal yatkınlık kadar davranışları kalıcı hale getirecek pekiştireçler, çevresel faktörler ve eğitim de etkilidir.

İyi fiilleri yapmada erdemli olan ile olmayan kimse farklıdır. Erdemli insan, onları yaparken zorluk çekmez zira o, bu fiilleri yaparken, tabiî meylinin bu yönde olması dolayısıyla haz duyar. Oysa erdemli olmadığı halde nefsinin kötülükten alıkoyan kişi, iyi fiilleri yaparken elem duyar. Bu, onun, iyi fiili yaparken kötü fiilleri de sevmesi, onları da arzulaması dolayısıyladır.³²⁹ Fârâbî, insanın erdemli fiillere ya da kötü fiillere yönelmesini, onları bile isteye yapmasını düşünme yetisi ve irade ile ilişkilendirmektedir.

Fârâbî'ye göre, düşünebilme yönüyle insanlardan bir kısmı iyi düşünebilme ve sağlam irade sahibidirler ki gerçek anlamda hür olanlar bu kimselerdir. Bazı kimseler ise

³²⁶ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 80.

³²⁷ Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme: Hikmetin Özleri*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 48; Fârâbî, *et-Tenbih*, 190; ayrıca bk. Hümeýra Özturan, “Fârâbî ve Ahlâk”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 5/748-749.

³²⁸ Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 55.

³²⁹ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 34.

bu yetkinliğin ikisinden de yoksundur. Böyle kimseler hayvan tabiatlıdırlar. Gerçek anlamda köle insanlar da bunlardır. Diğer taraftan insanlardan bazıları iyi düşünceye sahip olduğu halde sağlam irade kuvvetinden yoksun iken bazıları sağlam iradeye sahip olup iyi düşünme gücünden uzaktırlar. İlim ve felsefeyle iştigal etse bile sağlam iradeden mahrum kimse de tabiat itibarıyla köledir.³³⁰ O hâlde nasıl ki din ve felsefe teori ve pratiği ihtiva ediyorsa insanda da *hikmet* ve *amelî hikmet*in birlikte bulunması gerekir.

Mutluluğu ve onu elde edebilmek için gerekli olan şeyleri bilmek ancak *hikmet* ve *amelî hikmet*le mümkündür. Peki, *hikmet* ve *amelî hikmet* nedir? İnsanın büyük bir iyilik, erdemli ve şerefli bir gaye uğruna yapılan şeyde en mükemmeli ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücü, *amelî hikmet*dir (Ar. et-ta‘akkul). *Hikmet* ise mükemmel varlıkların en mükemmel bilgisidir. Hikmet, insana gerçek mutluluğu, amelî hikmet ise mutluluğa giden yolu gösterir.³³¹ İnsanın aklî tekâmülü, onun gerçek anlamda insan olması, ölümsüzlük ve mutluluğa nail olmasının temel şartıdır. O nedenle insanın, maddeden mücerret bir aklî mertebeye ulaşması için fizikten metafiziğe doğru bir yol takip etmesi gerekir.³³²

Fârâbî, insanın sosyal bir varlık olduğunu ve nihai amacı olan mutluluğa ulaşabilmesi için toplum içinde olması gerektiğini savunur. O, insanın, toplum hayatında tabîi olarak meylî bulunduğu sanatla meşgul olmasını ve kendisini o alanda geliştirmesi gerektiğini düşünmektedir.³³³ Öte yandan, içinde bulunduğu toplumun tam bir üyesi olabilmesi için o toplumun dilini ve ondaki lafızları öğrenmesi gerekir.³³⁴ Böylece insan, fikrî ve amelî olarak gelişmiş olur. Bu süreçte, toplumun bir ferdi ve gelişim sürecinin edilgen ögesi olan insan, bir yandan kendisini geliştirirken, diğer yandan topluma sağladığı katkı ile etkin öge olmaktadır. Bu da insanı, birey olarak bulunduğu haldeki konumundan çok daha üstün bir seviyeye ulaştırması dolayısıyla toplumsal yaşamın kendisinin değerli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Fârâbî’nin, insanın tabîi ve psikolojik yönüyle ilgili söylemiş olduğu hususlar aynı zamanda onun sosyal yönüyle alakalıdır. Zira insanın nihai amacı olan mutluluğa erişmesi

³³⁰ Fârâbî, *et-Tenbîh*, 216-217.

³³¹ Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 78-79.

³³² Bk. Fârâbî, *Fusûlün münteze’a*, 96.

³³³ Fârâbî, *Fusûlün münteze’a*, 74-75; Benzer görüş için bk. Platon, *Devlet*, 370 a-b.

³³⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbu ‘l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 160-168.

ancak aklî tekâmülle mümkündür; onun bu tekâmülü toplumsal yaşamda gerçekleşebilecektir. Diğer yandan aklî yetkinlik insanı mutluluğa ulaştırmada tek başına yeterli değildir. Bu yetkinlikle birlikte insanın iyi fiillerde de bulunması gerekir. Fârâbî, insan doğuştan iyiliğe meyilli olsa da onda erdemin yer edebilmesi için bu meylinin pekiştirilmesi gerektiğini ifade etmekle, onun, insanın bir toplumda olmaksızın erdeme nail olamayacağını düşündüğünü söylemek mümkündür. Zaten insanın ölüm sonrası ulaşacağı gerçek mutluluk, nefsin tekil bir mutluluğu değildir. Gerçek mutluluğa nail olmuş nefisler bu durumda bir aradadırlar ve kendilerine katılan her nefisle birlikte onların mutlulukları daha da artmaktadır.³³⁵

Bu noktada bir hususa özellikle işaret edilmesi gerekmektedir. Fârâbî, her ne kadar insanı ay-altı âlemdeki varlıklar arasında üstün konuma yerleştirmiş, onun için manevî bir yükselişten söz etmiş olsa da insan için ne hayatta iken ne de ölüm sonrası mutluluğa ulaştığında faal akıl ile ittisal söz konusudur. Onun kozmolojisinde varlıkların zatî hüviyetleri korunmaktadır. Varlık mertebeleri arasında aşağıda olanın yukarıda olana karşı bir arzusu olsa da farklı mertebelerdeki varlıklar arasında bir ittihadın (özdeşlik) olmadığı görülür. Örneğin vahiy esnasında faal akla doğru bir yaklaşma ve ittisal gerçekleşmekle birlikte bir özdeşleşme vuku bulmaz;³³⁶ ona ulaşmayı hak eden ruhların ölümünden sonra nail olacakları mutluluk da mertebe olarak faal akıldan aşağıda yer alır.³³⁷

Anlaşılan o ki Fârâbî'ye göre, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olan insanın konumu, maddî ve semavî âlem arasında terfî ve tenzil şeklinde değişmektedir. Nefsinin sahip olduğu güçleri kullanarak aklî melekesi gelişen ve iradî iyi fiillerde bulunan insan, maddî varlığından soyutlanarak semavî âleme doğru yükselirken, aklî yetisi gelişmeyen ve kötü fiillere yönelen, insan değil hayvan sınıfına dâhil olduğundan, madde derekesinde kalarak hayvanlarda olduğu gibi ölümle birlikte yokluğa gark olacaktır. Tabiattaki maddeden forma doğru olan tekâmül, insanda entelektüel olana doğru bir süreçle devam etmektedir. Ölüm, tekâmül vetiresinde zirvenin başlangıcıdır. Zira bu aşamada ruh, maddî olan bedenden tamamen azat olmaktadır.

³³⁵ Bk. Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 137, 143.

³³⁶ İttisalin ittihat olmadığıyla ilgili olarak bk. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 78-79.

³³⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 105.

Peki, toplumsal yaşamı insanın tekâmülü için bir zorunluluk olarak gören Fârâbî'ye göre, toplumlar nasıl ortaya çıkmaktadır? İnsanın tekâmülü açısından bakıldığında, her toplum insanın bu gelişimine aynı katkıyı sağlamakta mıdır? Bu soruların cevapları, Fârâbî'nin düşüncelerinden hareketle, bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

3. İnsanın Yetkinliği Bağlamında Toplum Türleri

Fârâbî, insanın varlığını idame ettirme ve yetkinliklerin en üstününe erişebilmek için birçok şeye muhtaç bir tabiata sahip olduğunu, ihtiyaç duyduğu bu şeyleri tek başına elde edemeyeceğini belirtir. İnsanoğlunun bu durumu, onun bir toplum içerisinde olmasını icap ettirir.³³⁸ Fârâbî'nin bu görüşü, toplumların ortaya çıkışı konusunda Platon'un, insanın ihtiyaçlarını karşılamada kendi kendisine yetemeyişi³³⁹ ve yetkinliğe erişebilmek için insanın bir topluluk içerisinde olması gerektiğini düşünen Aristoteles'in³⁴⁰ görüşleriyle uygunluk arz eder.

Fârâbî, toplumların ortaya çıkışıyla ilgili olarak ileri sürülen ya da sürülebilecek olan tezlerden söz eder. Onun işaret etmiş olduğu görüşler gerçekten dikkate değerdir. Zira onun yazdıklarının, bu konuda kendisinden öncekilerin görüşlerini özetlediği gibi, sonraki dönemlerde siyaset felsefesinde toplumların teşekkülüne dair ileri sürülen düşüncelerin benzerini de ihtiva ettiğini görmek mümkündür. Fârâbî, toplumların ortaya çıkışına dair ileri sürülen görüşleri başlıca şu şekilde sıralar:

1. Her insan sahip olduğu iyi şeyleri yalnızca kendisinde tutmak istediği gibi başkalarına ait olan iyi şeyleri ele geçirmeyi de arzu eder. Bu uğurda kendisine karşı çıkanı alt eden kişi mutlu kişidir; dolayısıyla bu görüşteki kimseler için, karşılıklı sevgi ve bağlılık iradî olarak yoktur. Herkesin herkese karşı nefret duyması gerekir. İki kişi ancak bir zorunluluk nedeniyle ittifak eder ve ihtiyaç durumunda bir araya gelir. Bu durum, yırtıcı hayvanlardakiyle benzerlik arz eder.³⁴¹ Diğer bir ifadeyle bu görüşü savunanlara göre -sözleşmecî toplum anlayışını savunan Thomas Hobbes'ta olduğu gibi- insan insanın düşmanıdır.

³³⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 117; Fârâbî, *Kitâbu 'l-Mille*, 53; Fârâbî, *Kitâbu 's-Siyâse*, 73.

³³⁹ Platon, *Devlet*, 369 b.

³⁴⁰ Aristoteles, *Politika*, 12.

³⁴¹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 152-153.

2. Platon'da olduğu gibi, insan kendi ihtiyaçlarını karşılamada tek başına yetersizdir. Bu nedenle başkalarının yardımına ihtiyaç duyar. Bu görüşü savunanlara göre, toplum, insanın bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılamasının mümkün olmayışından neşet etmiştir.³⁴²

3. İnsan, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için gerektiğinde başkalarına karşı güce başvurmaktan çekinmez. İnsanın, ihtiyaçlarını karşılamak için bir topluluğu mağlup etmesi, onları boyunduruk altına alıp köleleştirmesi ve onların yardımıyla başka toplulukları yenmesi gerekir. Bunları da boyunduruk altına alarak köleleştirmek suretiyle yardımcılarını kendisine denk olmayan, zorla boyun eğdirilen kişilerden oluşturur. Neticede bir kimsenin etrafında birtakım yardımcılar bir tertibe göre toplanırlar. Bu şekilde toplanan kimseleri o, kendisine alet haline getirir ve onları dilediği şeyde kullanır.³⁴³

4. Bu görüştekiler ise insanlar arasında bağlılık, karşılıklı sevgi ve yakınlık bulunduğunu kabul ederler. Ancak bu görüşü kabul edenler, bu bağlılığın kaynağı konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Onlardan bir kısmı – daha sonra İbn Haldun'un da ifade edeceği gibi- bu yakınlığı güçlü bir şekilde başlayıp zaman geçtikçe zayıflayan bir asabiyete dayandırırken,³⁴⁴ diğer bir grup onu hısımlık temelinde açıklar. Bu yakınlığın sebebini, bir ilk başkana, düşmana karşı ittifaka, doğal mizaç, dil ve konuşmadaki ortaklığa; ev, sokak, mahallede olduğu gibi mekâna ya da yeme içme, sanatlar vb. yaşamsal iştiraklere dayandıran kimseler de vardır. İşaret edilen görüşlerden her biri için, temel unsur kabul ettiği şey, insanları bir araya getirerek onları toplum yapan, kendi aralarında sevginin, kendi dışındaki topluluklara nefretin oluşmasının, ötekine karşı dayanışmanın ve ona galip gelme arzusunun temel sebebidir.³⁴⁵

Bir diğer görüşe göre ise kişiler ya da topluluklar arasındaki süregiden rekabet çekilmez hale geldiğinde, taraflardan her biri, uğrunda savaştıkları şeyde diğerine bir pay bırakmak ve böylece o şeyde eşit haklara sahip olmak üzere anlaşırırlar. Bundan yasalar

³⁴² Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 154.

³⁴³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 154.

³⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 154.

³⁴⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 155-156 Fârâbî'nin, yönetimlerin ortaya çıkışına dair işaret ettiği görüşlere Antik Yunan ve Helenistik felsefede rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Fârâbî'nin, kendisinden önceki düşüncelerin bir derlemesini yaptığını, sonraki filozofların ise bunlar arasında tercihte bulunduğunu söylemek mümkündür. .

doğar. Ancak bu, herkesin kendisini herkese karşı zayıf hissettiği durumlarda, beraber hareket etmek şartıyla defedebilecekleri bir kötülükle karşılaşmaları ya da elde edilecek bir şey için yardımlaşmanın gerektiği durumlarda vaki olur.³⁴⁶ Fârâbî'nin aktarmış olduğu bu görüş, sözleşme temelli devlet anlayışlarıyla uygunluk arz etmektedir.

Fârâbî, insan toplumlarından yetkin olanları büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayırır. Bunlardan büyük olanı mamur dünyanın tüm toplumlarını kapsar. Orta büyüklükte olan, bir ulusu, küçük ise bir tek şehir (*medine*) halkından oluşmaktadır. Bunların dışındaki yetkin olmayan toplumlar ise köy, mahalle ve onların en küçüğü olan evdir. Yetkin olmayan topluluklar, yetkin olanların parçalarını oluştururlar.³⁴⁷ Toplumlar içerisinde en üstün iyiye ve yetkinliğe ilk ulaşılanı şehirdir. Ondan daha küçük olan toplumlar yetkinlikten uzaktır. Toplumların kötülükte yardımlaşmaları da muhtemel olduğundan, her şehirde mutluluğa ulaşmak mümkün olmaz. Hakiki mutluluğa ulaştıran şeylerde yardımlaşmanın bulunduğu şehirler ancak erdemli şehir olabilirler.³⁴⁸

Hakiki mutluluğa insan ölüm sonrası hayatında nail olacaktır. Zira bu mutluluk insanın -onu sınırlayan, başka şeylere bağımlı kılan- bedenden soyutlanmasıyla mümkündür. İnsanın yaşamını devam ettirebilmesi için beslenme gibi dış şeylere ihtiyacı vardır. Ahiret hayatı, insanın kendi dışındaki şeylere ihtiyaç duymadığı, kendi zatıyla devam ettiği hayattır. İnsanın ilk ve son olmak üzere iki tür yetkinliği vardır. *Son yetkinlik* (Ar. el-kemâlü'l-ahîr), bu hayattaki *ilk yetkinlik* (Ar. el-kemâlü'l-evvel) yaşandıktan sonra ulaşılabilecek olan yetkinliktir.³⁴⁹ İlk yetkinlik, kâtibin yazmak, tabibin tıpla ilgili fiilleri yapmasında olduğu gibi, erdemle ilgili fiilleri yaparak elde edilebilir. Bu yetkinlik, *son mutluluk* (Ar. es-sa'âdetü'l-kusvâ), yani mutlak iyi olan son yetkinliği elde etmemizi sağlar. Son yetkinlik, bir başka şeye nail olmak için değil, sadece kendisi için istenilir. Dolayısıyla iyilik ve kötülük, mutluluğa vesile olma veya ona engel olma ile ilgilidir. Yine bu filozoflara göre, erdemli şehir, son yetkinliğe/en son mutluluğa ulaşmak

³⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 158.

³⁴⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 117-118; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 73.

³⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 118; Fârâbî, bir toplumun şehir olarak kabul edilmesi için gereken asgari nüfus hakkında bir şey söylemezken, Platon'a göre, insan kendi ihtiyaçlarını yalnız başına karşılamaktan aciz olduğu için en küçük ölçekte de olsa bir sitede en azından insanın yiyecek, barınma ve giyecek gibi temel ihtiyaçlarını karşılayabilmesini sağlayacak çiftçi, duvar ustası, kunduracı, dokumacı gibi sanatlarla uğraşan kişilerin bulunması gerekir. Platon, *Devlet*, 369 d.

³⁴⁹ Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 65.

amacıyla, sakinleri arasında yardımlaşmanın olduğu şehirdir.³⁵⁰ Şu hâlde Fârâbî'ye göre, erdemli toplumun yönetim organizasyonu nasıl olmalıdır?

Toplum konusunda organizmacı bir yaklaşım benimseyen Fârâbî'de erdemli şehir canlının hayatını yetkinleştirme ve yetkinliğini korumada tüm azaların yardımlaştığı sağlıklı bir beden gibidir. Nasıl ki en yetkin uzuv tabîi olarak bedende yönetici, diğer uzuvlar onun yönetimi altında yer alıyorsa, şehirde de yönetici, şehrin en yetkini durumundadır. Yöneticinin toplumdaki konumu, kalbin diğer organlar için konumu gibidir. Keza nasıl ki bedende en önemli işlevi yerine getiren kalpten daha düşük işleve sahip diğer organlara doğru bir dizayn varsa, siyasî organizasyonun da benzer yapıda olması gerekir. Dolayısıyla yöneticiye en yakın olanlar en önemli görevleri üstlenmelidirler.³⁵¹

Fârâbî, kozmolojide varlıklar arasındaki dereceler ile onların epistemolojik tekâmülleri arasında bir ilişki kurar ve bunu da mutlulukla irtibatlandırır. O, bu ilişkilendirmeyi, toplumların tasnifinde ve onların siyasal yapılanmasında da yapar. Buna göre, kişiyi erdemli kılan şey ile toplumu ya da devleti erdemli kılan şey aynıdır.³⁵² Kaldı ki Fârâbî için erek, toplumsal yaşamın bizatihi kendisi değil, ferdin yetkinliğidir. Toplumsal yaşam mutluluğu gerçekleştirmenin aracıdır. Onun toplum tasniflerinin de bu doğrultuda olduğu görülür.

Toplumlar altı gruba ayrılır. Bunlar: a- *erdemli*, b- *cahil*, c- *fasık*, d- *değiştirilmiş* (Ar. *mübeddele*), e- *sapkın* (Ar. *dâlle*) toplumdur. Bunlardan *erdemli şehir*, insanın nihai amacı olan mutluluğa en yakın olan toplumdur. Erdemli şehrin dışındaki diğerleri erdemli şehre zıt olan toplumlardır.³⁵³

Daha önce geçtiği üzere, Fârâbî, dini (Ar. *mille*), ilk yöneticilerin toplum için koymuş oldukları yasalardan hareketle, erdemli ve sapkın din olmak üzere başlıca ikiye ayırmakta ve bunları toplumların mutluluğa ulaşp ulaşmamasında en önemli unsur olarak görmektedir. Fârâbî'nin dinler konusunda söyledikleri ile toplum tasnifinde söyledikleri arasında yakın bir ilişki vardır. Yani sapkın din sapkın toplumlarda, erdemli din de erdemli toplumlarda görülür. Fârâbî, toplumları tasnif ederken ilk yönetici-din-toplum

³⁵⁰ Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 65.

³⁵¹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 118, 120, 121.

³⁵² Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş* (İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012), 78-79.

³⁵³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 131.

arasında kurduğu ilişkiye başvurur. Ona göre, cahil ve sapkın şehirler, din bir kısım bozuk kadim görüşlere dayandığında ortaya çıkar.³⁵⁴

Erdemli şehrin zıttı olanlardan *cahil şehir*, halkının mutluluğu bilmediği ve ona dair fikrinin de olmadığı şehirdir. Fârâbî, cahil şehri de kendi içinde altı gruba ayırır. Bunlar: *zaruret şehri*, *alçaklık* (Ar. *nezâle*) *şehri*, *bayağılık/âdilik* (Ar. *hisse*) ve *düşüklük* (Ar. *sukût*) *şehri*, *onur* (Ar. *kerâme*) *şehri*, *üstünlük* (Ar. *teğallüb*) ve *demokratik* (Ar. *cemâiyye*) *şehirlerdir*. Bu şehir türlerinin her birine karşılık gelen bir yönetici vardır.³⁵⁵

Bu tasnifteki cahil şehir türlerinin ilki olan *zaruret şehri*, halkının amacının yeme içme vb. bedeninin varlığını sürdürmeyi sağlayan şeylerde zaruri olanla yetinme, bunları elde etme ve bu doğrultuda bir yardımlaşmanın olduğu toplum türüdür.³⁵⁶ Cahil şehirlerin ikinci türü olan *alçaklık* (Ar. *nezâle*) *şehri*, zenginliğin hayatın gayesi olarak görüldüğü ve halkın bu gaye için yardımlaştığı toplumdur. Üçüncüsü olan *adilik/bayağılık* (Ar. *hisse/hasîse*) ve *düşüklük* (Ar. *sügût*) *şehri*, halkın yeme içme ve şehvî arzular gibi bütün haz verici şeylerin tadını çıkarmayı amaç edindiği, oyun ve eğlence öncelikli toplumdur. Dördüncüsü olan *onur* (Ar. *kerâme*) *şehri*, amacın saygı görmek, övülmek olduğu ve halkın bu amaçlar için yardımlaştığı toplumdur. Beşincisi *üstünlük* (Ar. *teğallüb*) *şehridir* ki bu toplumda temel amaç, başkalarına boyun eğmeyi önlemek ve fakat başkalarını boyun eğdirmektir. Sonuncusu olan *demokratik* (Ar. *cemâiyye*) *şehir* ise herkesin dilediğini yaptığı ve arzusunun asla engellenmesini istemediği toplumdur.³⁵⁷

Erdemli şehre zıt şehirlerden ikincisi olan *fasık şehir*, görüşleri ve bilmeleri gereken şeyler konusunda erdemli şehirle aynı konumda olmasına karşın eylemleri cahil şehir halkının eylemleri olan şehirdir. Üçüncü şehir türü olarak saydığı *değiştirilmiş* (Ar. *mübeddele*) *şehir*, görüş ve eylemleri erdemli şehir halkınıninkiyle önceleri aynı olduğu halde daha sonradan değişip bozulmuş toplum türüdür. Sonuncu şehir türü olan *sapkın* (Ar. *dâlle*) *şehir* ise halkı ölüm sonrası mutluluğa ulaşacaklarını ummaktadır. Fakat onların ulaşmak istedikleri mutluluk gerçek mutluluk değildir. Aynı şekilde onlar, Allah, ikinciler ve faal akıl hakkında da bozuk fikirlere sahiptirler. Bu şehrin ilk yöneticisi, öyle

³⁵⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 151; bk. Fârâbî, *Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf*, 186-190.

³⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 132-133.

³⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 132.

³⁵⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 132-133; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 100.

olmadığı halde, kendisine vahiy nazil olduğu yalanıyla insanları kandırmaktan çekinmeyen bir yalancıdır.³⁵⁸

Fârâbî, toplumun durumu ve bir toplumun yaptığı işlerin bireyin düşünce ve davranışlarını da şekillendirdiğini düşünmektedir. Tıpkı sıtmaya yakalanmış kişinin hastalıkla birlikte mizacında ortaya çıkan bozulma nedeniyle hoşla gitmeyen şeylerden zevk duyup, tatlı ve faydalı şeylerden tiksinti duyması gibi, cahil şehirlerde ikamet eden kimselerin ruhlarında da kötü temayüller hâsıl olur. Diğer taraftan erdemli şehirde bu tesir olumlu yöndedir.³⁵⁹ Bu da birey açısından toplumun ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Cahil toplumda erdemli insanlar da olabilir. Bununla birlikte erdemli kişi, cahil şehirde ancak mecburiyet durumunda yaşar. O, buradayken cahil şehir halkının fiillerini yapmaya zorlandığında, bu yaptığı şey dolayısıyla eziyet duyar. Bu durumda o, fâsık şehir halkının konumuna da düşmez.³⁶⁰ Nitekim daha önce de geçtiği üzere, Fârâbî, erdemli fiillerin işlenmesinde de -isteyerek yapıp yapılmaması açısından- benzer durumdan söz etmektedir.

Fârâbî, mutluluğun elde edilmesi ile erdemli toplum arasında bir bağ kurar. Hakiki mutluluğun elde edilmesi ancak kâmil bir siyasal toplum aracılığıyla mümkündür. İnsan, mutluluğu ancak iki yolla elde edebilir. Bunlardan ilki, onun nasıl bilineceğini ve elde edileceğini gösteren siyaset ilmi/sanatı, ikincisi de bu sanatın tatbik edileceği mekândır.³⁶¹ Bu nedenle Fârâbî, erdemli şehri, insanı ölüm sonrasında elde edebileceği gerçek mutluluğun şartı olan yetkinliğe kendisiyle ulaşabileceği bir toplum olarak tanzim etmektedir.

Fârâbî'nin toplum tasnifindeki toplumların en ideali olan erdemli şehir (Ar. *el-medînetü'l-fâzıla*), insanın nihai gayesi olan gerçek mutluluk amacıyla bir araya gelmiş, siyasal ve entelektüel olarak tam bir uyumun hâkim olduğu toplumdur. Bu şekildeki bir toplumda, onunla uyuşan beş toplumsal taifeden söz edilebilir. Bunlardan birincisi ve en erdemlisi hükemâ sınıfıdır. Bunlar pratik felsefe bilgisine sahip olan ve önemli konularda

³⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 133.

³⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 140-141, 146.

³⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 144-145.

³⁶¹ Onur Yıldırım - Adem Çaylak, “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medinetü'l Fazıla'nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 75.

görüş beyan eden filozoflardır. Bunlardan sonra *din görevlileri* (Ar. *hameletü'd-dîn*) ve hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, kâtipler ve bunlardan sayılan diğer kişiler gelir. Üçüncü grup, muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve münecimlerden oluşan *takdir edenler/değerlendirenler* (Ar. *el-mukaddirîn*). Dördüncü sınıf, erdemli şehri koruma ve toplumsal güvenliği sağlamakla görevli *mücahidler*dir. Beşinci sınıf ise *mal-mülk sahipleri* (Ar. *el-mâliyyûn*), yani çiftçiler, çobanlar ve şehirde servet sahibi diğer kişilerden oluşur.³⁶² Bir başka yerde, Fârâbî, bu sınıfların sayısını, kendisinden üstün başka hiçbir yönetici bulunmayan bir reis, hiç kimse üzerinde yönetim hakkı olmayan halk ve kendisinden üstte olanların tebaası, aşağısında bulunanların yöneticisi olan kimseler olmak üzere üç sınıftan söz eder.³⁶³ Bu farklılığın temel nedeni, Fârâbî'ye göre üçlü ya da beşli bir tasnifin bizatihi önemli olmayıp, önemli olanın sınıfların birbiri üzerinde farklı şekillerde önceliklerinin olduğunun bilinmesidir.

Adalet esasına göre tasarlanan erdemli şehri meydana getiren bu toplumsal sınıflar arasında hiyerarşik bir yapı bulunmaktadır.³⁶⁴ Bu hiyerarşik yapıda her insanın toplumsal görev ve mertebesi farklıdır. Kişi, üyesi olduğu toplumsal sınıfın kendine biçtiği rolü yerine getirir. Ancak bu farklılık, iradeye dayandığından, daha çok, her insanın doğasında bulunan fitrî özellikten kaynaklanır. Zira insan, yaratılışı itibarıyla erdemli ya da aşağılık sıfatlarını almamakla birlikte, onda iyi ve kötü olmaya yönelik bir yatkınlık da vardır. Bu nedenle Fârâbî'ye göre, irade, yaratılış karşısında tali durumdadır. İrade, insan doğasında bulunan fitrî özellikleri alışkanlıklarla olgunlaştırıp tamamlayabilir.³⁶⁵

Erdemli toplumda, insanlar son yetkinliğe, yani en son mutluluğa erişmek için yardımlaşır.³⁶⁶ Bununla birlikte efendi ya da hizmetçi fark etmeksizin herkesin sadece kendisinin meşgul olacağı bir tek sanata yönelmesi gerekir. Bu hem kişinin mesleğinde mahir hale gelmesi hem de mesleğin verimliliği için gereklidir.³⁶⁷

Erdemli toplumda tam bir insicam vardır. Dolayısıyla bu toplumda düşünsel açıdan da benzer bir durumun olması gerekir. Erdemli toplumdaki bu birliktelik amacından mütevellit olarak, erdemli toplumun her ferdinin bilmesi gereken bazı şeyler vardır.

³⁶² Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 65-66.

³⁶³ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 67.

³⁶⁴ Yıldırım - Çaylak, "Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit", 76.

³⁶⁵ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 31; Yıldırım - Çaylak, "Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit", 76-77.

³⁶⁶ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 46.

³⁶⁷ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 74-75.

Bunlar: ilk sebep ve onun bütün vasıflarını bilmek, maddeden ayırık şeyler ve bunların vasıf ve mertebeleri ile faal akla gelinceye kadar onlardan her birinin mertebe ve fiillerini bilmek, semavî cevherleri ve onları niteleyen şeyleri bilmek, sonra tabîî cisimlerle ilgili durumları bilmek, insanın varoluşu, nefsinin kuvveleri ve faal aklın onun nâtik kuvvesi üzerindeki etkisini bilmek, ilk yöneticiyi ve vahyin nasıl hâsıl olduğunu bilmek, ilk yöneticinin olmadığı durumda onun yerini alması gereken yöneticileri bilmek, erdemli şehir halkının nefislerinin nail olacağı mutluluk ile ona zıt olan şehirleri ve bu şehir halklarının ölüm sonrası uğrayacakları akıbeti bilmek, erdemli milletleri ve onların zıtlarını bilmek.³⁶⁸

Erdemli şehirde uygulanan en yetkin sanat olan siyaset, mutluluğa ulaştıran yolları öğretir.³⁶⁹ Bu sanat sayesinde hakiki mutlulukla, mutluluk sanılan, iyi ile kötü, erdem ve erdemsizlik birbirinden ayırt edilebilir. Ayrıca ahlâk, ferdi konu alırken, siyaset, toplumu, milleti hatta tüm dünyayı konu edinmektedir.³⁷⁰

Erdemli şehir halkını birbirine bağlayan iki temel faktör vardır ki bunlar, *sevgi* ve *adalet*dir. Bunlar olmaksızın mutluluğa ulaşmak mümkün değildir. *Sevgi*, bu toplumu birleştirirken, *adalet*, bu birliğin devamı için gereklidir.³⁷¹ Cahil şehir halkı da sevgi ve adaletten söz eder; lakin onlar nazarında adalet, kuvveti, mutluluk da başkalarına boyun eğdirmeyi ifade eder.³⁷² Erdemli şehirde toplumsal birliği sağlayan sevgi, kozmolojiden siyasal alana aktarılan bir özelliktir. Zira Fârâbî ideal toplum tasarımı ay-üstü âlemdeki nizamı esas alır. Ay-üstü âlemdeki hiyerarşide her bir aklın kendisine, üstündekine ve Zorunlu Varlık'a karşı sevgiyle yönelimi vardır. Zorunlu Varlık'ın sevgisi kendisinedir; onun bu sevgisi Fârâbî metafiziğinde varlığın kaynağıdır. O, varlığın kaynağı olarak gördüğü sevgiyi ideal toplumun da vücut bulmasında ve varlığını devam ettirebilmesinde temel unsur olarak görür. Keza ay-üstü âlemde nasıl bir hiyerarşik yapı varsa insanların da toplumsal düzende sahip oldukları konum ve bu konumlarının gereği

³⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 146. Fârâbî'nin sıraladığı bu şeylerin, din konusundaki görüşleriyle neredeyse aynı olduğu görülür. Bu da Fârâbî'nin din-felsefe ve siyasalın aynı amacı güttüklerini düşünmesi ve bu nedenle onlar arasında gördüğü ilişkinin bir sonucu olsa gerektir. Zira o, Allah, evren ve insan konusundaki hakikat arayışında siyasetin felsefe için önemli olduğunu vurgulamaya çalışır.

³⁶⁹ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 63.

³⁷⁰ Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 16-17.

³⁷¹ Fârâbî, *Fusûlün münteze*, 70.

³⁷² Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 157; Aydın, "Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", 20.

olarak yerine getirmeleri gereken görevleri vardır. Kişinin toplumdaki konum ve görevi Fârâbî'nin ideal toplum anlayışındaki adaletle ilişkilidir.

Erdemli şehirdeki uyumlu gruplar arasında yer almayan, fitrî açıdan da erdemli fiilleri yapmaya yatkın olmayan ve erdemli şehrin temel siyasal ilkelerine muhalif olduğu halde bu şehirde yer alan bir grup daha vardır. Fârâbî bu kimseler için *nevâbit*³⁷³ (türediler, ayrık otları) ifadesini kullanır. Erdemli şehirdeki türedileri dokuz gruba ayıran Fârâbî'ye göre, bunlardan ilki gerçek mutluluğa götüren amellere sarılmakla birlikte gayesi mutluluk yerine şeref, yöneticilik, zenginlik gibi insanın erdemle kazanabileceği şeyler olan *fırsatçılardır* (Ar. *mütekannisûn*). İkinciler, erdemli şehrin yasalarına başvurmakla birlikte onları arzularına göre yorumlayan *tahrif ediciler* (Ar. *el-muharrife*); üçüncü grup ise amaçları tahrif olmayıp yasa koyucuyu yanlış anladıkları için onları maksadından farklı anlayan ve böylece dinden çıktığının farkına varmayan *dinden çıkanlardır* (Ar. *el-mârîga*). Bu üç sınıf, türediler zümresinin en olumsuzları ve niyetleri en bozuk olanlarıdır. Diğer altı gruptan ilki, şehir için iyiyi hayal etmelerine karşın, hayal ettikleri şeyde tam bir kanıya sahip olmayanlardır. İkincisi, derece olarak hakikat düzeyine ulaşırsalar bile hayal ettikleri şeylerin yanlış olduğunu söyleyenlerdir. Üçüncüler, mutluluk ve varlıkların ilkelerini hayal eden, ancak zihnen tasavvur gücüne sahip olmayanlardır. Dördüncüsü, hakikati yanlış anlamak isteyen ve onu anlayanları küçük görenlerdir. Beşincisi, hakikatin herkese nasıl görünüyor ve bu zamanda nasıl düşünülüyorsa öyle olduğunu ve her şeyde hakikatin kişinin düşündüğü gibi olduğunu sananlardır. Altıncı grup ise arzu ettikleri şeylerin gerçek amaç olduğunu ve mutluluğun da bunlardan ibaret olduğunu düşünenlerdir.³⁷⁴

³⁷³ Nevabit teriminin, İslâm siyasal düşünce tarihinde ilk defa Cahız tarafından kullanıldığı bilinmektedir. O, nevâbit terimini dinde belirli bir mezhebi anlayışa dayanan bir siyasal topluluk ya da fırka anlamında kullanmıştır. Cahız, herhangi olumlu ya da olumsuz bir anlam kastetmemiş olmakla beraber, bu terimi, hâkim görüşten sapma gösterenler ve genel anlayıştan farklı düşünenler anlamında kullandığı görülür. Bu kavram olumsuz anlamda ilk kez Fârâbî tarafından kullanılmıştır. Ona göre, nevâbit, buğday ve ekinin içindeki istenmeyen ot, tahıl ve bitkilerin içindeki yararsız, hatta zararlı otlardır; diğer bir ifadeyle, Fârâbî'nin düşüncesinde bu kelimenin karşılığı erdemli şehrin erdemli olmayan sakinleridir. Bk. Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 102; Yıldırım - Çaylak, "Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit", 76.

³⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 120-125. Fârâbî'de mutluluk gibi ölümsüzlük de insan ruhunda başlangıçta var olan bir şey değildir. Her ikisi de birey ve toplumun kendi çabası ve faal aklın yardımıyla kazanılabilecek niteliklerdir. Mutluluk yolunda insanın gerçek anlamda insanî yönünü olarak gördüğü aklî yönünü faal akılla irtibatlandıran, siyasal alanı da aynı çerçevede tasarlayan Fârâbî, böylece şehri vahyin kaynağıyla ilişkilendirmektedir.

Sahip oldukları aklî ve ahlâkî yetkinlik nedeniyle, erdemli şehrin halkının nefisleri maddî olan bedenlerine bağımlı değildir. Bunlar ölümle birlikte maddeden kurtulup gerçek mutluluğa ereceklerdir. Bu nefisler, cisim olmadıkları için mekân olarak herhangi bir yerde değildirler. Kendilerinden öncekilerle ve sonradan katılanlarla bir araya gelerek çoğaldıkça onların mutlulukları artar. Zira her bir nefis hem kendi zatını hem de kendi zatına benzer olanları defalarca aklettiği için, aklettiği şeyin niteliğindeki artma onun mutluluğundaki artmaya sebep olmaktadır.³⁷⁵ Cahil şehirlerde yaşamak zorunda kalan erdemlilerin durumu da erdemli şehirdekilerin durumu gibidir.³⁷⁶

Cahil şehir halkı, bedenleriyle birlikte yok olup gidecektir. Çünkü onların nefisleri yetkinleşmediği için maddeye bağımlıdır. Ölüm sonrası onların bedenleri belki başka bir insanın bedeni, hayvan veya başka bir şeyin sureti olur.³⁷⁷ Bu, onların nefislerinin maddeden bağımsız bir yetkinliğe erişememesi, maddenin de çeşitli formları kabul etmesi dolayısıyladır.

Fâsık şehir halkı, nefisleri kazanmış olduğu erdemli görüşlerle maddeden kurtulmuştur. Nefisleri bu seviyeye ulaştığı için işleyecekleri kötü fiiller onların nefislerinde bir zıtlık ortaya çıkarır ve bundan dolayı eziyet duyarlar. Bu şekildeki nefis hayatta iken nefsin akleden parçası duyu verileriyle meşgul olduğu için bu eziyetin farkında değildir. Ölümle birlikte duyularla ilgisi kesilen nefis, bu eziyetin farkına varır. Bu, tıpkı üzüntüsü olan insanın başka şeylerle meşgul olduğunda üzüntüsünden uzaklaşıp, kendisiyle baş başa kaldığında üzüntüyü yeniden yaşamaya başlaması gibidir. Bu şekilde ebedî mutsuzluğa düşer olacak nefisler, kendi mertebelerinden onlara katılan her bir yeni nefisle birlikte onların eziyetleri de artar. Bu katılım sonsuz olduğu için onların eziyetlerindeki artma da sonsuzdur.³⁷⁸ Böylece Fârâbî, ölüm sonrası azap ve mutluluğa farklı bir yorum getirmekte, dünya hayatında bireyi iyiliğe ya da kötülüğe götüren toplumu, ahiret hayatında da mutluluk ve azap ile ilişkilendirmektedir.

³⁷⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 137; Fârâbî, ölüm sonrası durumları açısından insan ve toplumları üç gruba ayırır. Birincisi, ebedî mutluluğa erişecek olanlar. Bunlar, nevâbitler hariç, erdemli şehir halkındakiler ve cahil şehirlerdeki erdemlilerdir. İkinciler, fâsık şehir halkı ile sapkın ve değiştirilmiş şehirlerdeki halkı hakikatten saptıran kişilerdir. Üçüncüler, ölümle birlikte nefisleri yok olup gidecek olanlardır. Bunlar, cahil, sapkın ve değiştirilmiş şehirlerin halklarıdır. Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 137, 144-145.

³⁷⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 144.

³⁷⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 142-143.

³⁷⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 143-144.

Sapkın şehirde, halk ile mutluluğu bildiği halde cahil şehrin amaçları doğrultusunda halkı yoldan çıkarıp mutluluktan uzaklaştıran kişinin durumu farklıdır. Bu kişi, fâsık şehir halkıyla aynı akıbeti paylaşıırken, halkının kendisi, cahil şehir halkının nefisleri gibi yok olup gidecektir. Fârâbî, insan eylemlerini değerlendirirken kriter olarak aklî ve iradî boyutu esas aldığı için halk ile onları saptıran kişilerin akıbetlerinin farklı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle değiştirilmiş toplum halkının durumunun da sapkın şehirdekine benzer olduğu görüşündedir. Onların durumunu değiştiren ve yoldan çıkaran kişi fâsık şehir halkından biri ise onun durumu fâsık şehir halkınıninkiyle aynıdır. Halka gelince, tıpkı cahil şehirlerin halkında olduğu gibi, ölümle birlikte onları da bekleyen yokluktur.³⁷⁹

Fârâbî'nin erdemli şehir ve ona muhalif olanlar hakkında söylediklerini yaşadığı çağın şartları ile ilişkilendirerek okumak onun düşüncelerini anlamak açısından önemlidir. Onun yaşamış olduğu dönem, merkezî iktidarın parçalanıp, İslâm dünyasının farklı bölgelerinde onlarca yerel hanedanlığın ortaya çıktığı, dolayısıyla Müslüman toplumun siyasal açıdan zor bir süreçten geçtiği zamana tekabül eder. Bu dönemde, iktidar ideolojisi olarak Sünni ekol, Mu'tezilî düşüncesinin yerini almış, ancak Şia'nın ihtilal hareketleriyle hilafet kurumundan geriye, nüfuzunu yitirmiş ve sembolik duruma dönüşmüş bir makam kalmıştır. Abbasîler tarafından temsil edilen hilafet kurumu, prestijini korumakla birlikte siyasal etkinlik alanı oldukça daralmış durumdadır. Bu dönemde sultanların halife üzerinde etkili oldukları bilinen bir gerçektir; dolayısıyla bu haliyle İslâm dünyasında siyasal birliğin tesisi imkânsız hale gelmiştir. İslâm ümmetinin parçalanmış durumuna şahit olan Fârâbî'nin "erdemli şehir" merkezli siyasal projesiyle temel gayesinin dinî, fıkri ve toplumsal-siyasal birliği tesis etmek olduğu iddia edilmiştir.³⁸⁰

Fârâbî, toplum ve yönetimleri erdemli, cahil ve fâsık olarak sınıflandırırken amacı yalnızca siyasal tipolojilerin belirlenmesi değildir. O, aynı zamanda İslâmî kavramlar kullanarak dinî-siyasal tipolojileri serimler. Onun erdemli şehrine mümin, cahil şehrine kâfir, fâsık şehrine günahkâr kelimeleri karşılık gelmektedir. Bu da onun sadece siyasal bir sınıflandırma peşinde olmayıp, şehrin dinsel karakterine de dikkat çekmek istediği

³⁷⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 144.

³⁸⁰ Bk. Yıldırım - Çaylak, "Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit", 69-70.

şeklinde anlaşılabilir.³⁸¹ O, erdemli toplum içindeki muhalif grupların (Ar. nevâbit) din karşısındaki tutumunun, toplumun birlik ve uyumuna engel olabileceğini ve düzeni bozabileceğini düşünmektedir.³⁸² Bu nedenle yöneticilerin bu kimseler için gerekli tedbirleri almasını salık verir. Bu doğrultuda alınabilecek önlemler, takip etmek, meşgul etmek ya da duruma göre, sürgün etmek, hapsetmek ve zor işlerde çalıştırmak olabilir.³⁸³ Bu kimseler genellikle dünyanın yerleşime elverişli olmayan uzak bölgelerinde olup, ilkel bir yaşam tarzına sahiptirler. Fârâbî, bunlardan toplumsal yaşama yatkın olanlar ve şehir için yararlı olabileceklere dokunulmaması gerektiğini, onların köle olarak çalıştırılması gerektiğini ifade eder.³⁸⁴ Anlaşılan, Fârâbî'nin bu kimseler hakkındaki olumsuz fikirleri ve onlara karşı alınabilecek çeşitli tedbirlerden söz etmesi, onların kendileriyle ilgili durumdan değil, erdemli toplum için taşıdıkları potansiyel tehlike dolayısıyladır. Bu nedenle o, bu grubun toplumda meydana getirebileceği olumsuz etkiyi mümkün olduğunca engellemeye çalışmaktadır. Ayrıca Fârâbî'nin nevâbitlerin özellikleri olarak onların yerleşime elverişli olmayan bölgelerde ve ilkel bir yaşam süren kimseler olduğundan söz etmesi, medeni yaşamın ve coğrafi şartların insanların düşüncelerine ve onların hakikati anlama ve kabulünde etkili olduğunu gösterir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, medeni yaşam, Aristoteles'te olduğu gibi, insanın tekâmülü açısından gereklidir.

Fârâbî, siyaset felsefesinde, ahlâktan siyasete değil, metafizikten siyasete doğru giden bir yol takip eder. O, Yeni-Eflatunculuk düşüncesine dayanan teorik felsefe tarafından oluşturulmuş evren düzeninden hareketle, erdemli hale geldiğinde mutluluğa götürecek olan bir toplum düzeni tasavvur etmektedir. Onun sözünü ettiği bu şehir, Aristoteles ve Platon'un tasarladığı şehirlerden farklıdır. Zira o, şehrin yapısından ziyade oradaki yöneticiye ve toplumunun inanış ve görüşlerine odaklanmaktadır.³⁸⁵

4. Erdemli Şehrin Yöneticisi

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde egemen, birey ve toplum için nihai amaç olan mutluluğa ulaşmaya vesile olan en önemli unsurdur. O, din, felsefe ve siyasetin kendisinde toplandığı, ete kemiğe büründüğü en önemli faktördür. Fârâbî'nin, iyilik ile

³⁸¹ Yıldırım - Çaylak, "Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit", 71.

³⁸² Adnan Gürsoy, "Fârâbî'nin Erdemli Toplumunda Muhalifler", *Hikmet Yurdu* 13/26 (2020), 187.

³⁸³ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 123.

³⁸⁴ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 99-100.

³⁸⁵ el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 449.

mutluluk arasında kurduğu ilişkide egemen, iyi olanı bilen ve ona nail olan, topluma iyiye gösterip onları iyiye yönlendiren, böylece toplumun mutluluğa ulaşmasını sağlayandır. O, halktan biri olmakla birlikte sahip olduğu bilgi ve istidat itibariyle onların üstündedir. Bu nedenle o, rehberdir, örnek alınandır. Fârâbî'nin egemene dair düşüncelerinin bu noktalar etrafında şekillendiği görülür.

Fârâbî'ye göre, insanların çoğunluğu yönetilmeye fitraten yatkındır.³⁸⁶ Onun bu düşüncesi, varlık nizamı hakkındaki düşünceleriyle uygunluk arz eder. Âlemdeki varlık düzeni ile toplum nizamı arasında uyum olması gerektiğini³⁸⁷ düşünen Fârâbî'nin bu görüşü, toplum için de geçerlidir. Bu nedenle o, erdemli toplum düşüncesinin temsili durumundaki erdemli şehir için, toplumun yetkinlik olarak en üst kademesinde bulunan kişiyi reis olarak belirler.

Fârâbî, şehrin ortaya çıkışını ve teşkilatlanmasını âlemdeki düzene benzetir. Şehrin içerdiği şeyler ile âlemin bütününde olan şeyler benzerdir. Nasıl ki âlemde bir *İlk İlke*, sonrasında başka ilkeler ve bu ilkelerden çıkan diğer varlıklar bir düzen içerisinde en alt varlığa kadar devam ediyorsa, aynı şey şehir için de geçerlidir. Orda da bir ilk önder, sonra onu takip eden diğer önderler, onları takip eden şehirliler ve daha sonra en alt tabakadaki insanlara varıncaya kadar devam eden diğer şehirliler yer alır.³⁸⁸

Yöneticinin bu önceliği ve onun şehirdeki işlevi, *Medînetü'l-fâzıla*'da kalbin diğer uzuvlarla ilişkisi mukayese edilerek anlatılır. Buna göre, kalbin bedende ilk meydana gelen organ olması gibi yöneticinin de ilk olması, daha sonra şehrin ve şehre ait unsurların ortaya çıkması gerekir. Aynı şekilde vücuttaki bir organda bozulma meydana geldiğinde nasıl ki kalp bu bozulmayı gideriyorsa, şehirdeki birimlerde meydana gelen bozulmayı giderecek olan da yöneticidir.³⁸⁹ Bu noktada cevabı aranan “kim yönetmeli?” sorusudur.

İnsan ve toplum için mutluluk temel gaye olduğu için erdemli toplumun yöneticisinin de onları mutluluğa ulaştıracak vasıfları haiz olması gerekir. Bunun da yolu öncelikle mutluluğun ne olduğunu, hangi fiillerin mutluluğa götürdüğünü ya da

³⁸⁶ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 86.

³⁸⁷ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 63.

³⁸⁸ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 63.

³⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 120.

hangilerinin ondan uzaklaştırdığını ayırt edebilecek aklı yetkinliğe sahip olmaktan geçmektedir. Peki, insan iyi ve kötü fiilleri nasıl belirleyecektir?

İyi ve kötü fiilleri insan *iyi ayırt etme* (Ar. *temyîz*) yeteneğiyle bilebilir. Böylece o, haz veren kötü fiillerden uzaklaşabilmekte, eziyet gibi gözüken ve aslında iyi olan fiillere yönelmektedir. Ancak insanların hepsi düşünme ve iradî yönden aynı değildir. Onların bir kısmı hayvan tabiatlıdır.³⁹⁰

Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde* adlı eserinin hemen başında, mutluluğun erdemle mümkün olduğunu, erdemin de dört tür olduğunu ifade eder. Bunlar: teorik erdemler (Ar. *el-fezâilü'n-nazariyye*), fikrî erdemler (Ar. *el-fezâilü'l-fikriyye*), ahlâkî erdemler (Ar. *el-fezâilü'l-hulkiyye*) ve pratik sanatlardır (Ar. *es-sınâ'âtü'l-'ameliyye*).³⁹¹ *Et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*'de (Mutluluk Yoluna Yönelme) ise -eserin adından da anlaşılacağı üzere- takip edildiğinde mutluluğa nasıl ulaşılacağından ve bunun için gerekli olan iki şarttan söz etmektedir. Bunlardan birincisi “*iyi ahlâk*”, diğeri ise “*iyi ayırt etme*” (Ar. *temyiz*) yeteneğidir.³⁹² Bu ikisi ancak ortadan kalkması imkânsız veya zor olan bir meleke haline geldiğinde insanı mutluluğa ulaştırabilir. Ahlâk, fiillerin ve nefse arız olan şeylerin iyi veya kötü olmasına sebep olandır. İyi fiillerin ortaya çıkmasına sebep olan iyi ahlâk, kötü fiillerin ortaya çıkmasına sebep olan kötü ahlâktır. İnsanın sahip olduğu iyi veya kötü bütün ahlâkî nitelikler sonradan kazanılmaktadır.³⁹³

Mutluluğa ulaşmanın ikinci şartı olan “*iyi ayırt etme*”, felsefe ile elde edilebilir.³⁹⁴ Felsefe birçok ilmi ihtiva ettiğinden, felsefe içerisinde hususi olarak bunu sağlayacak olan mantık ilmidir. İnsanın bilgi ve ifadelerindeki hataları düzeltme noktasından hareketle

³⁹⁰ Fârâbî, *et-Tenbîh*, 216.

³⁹¹ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 49; Fârâbî'ye göre, bunlardan **fikrî erdem** (el-fezâilü'l-fikriyye), erdemli bir hedefe ulaşmada en faydalı olanı keşfeder. Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 69; **Teorik erdemler** (el-fezâilü'n-nazariyye), nihai amacı varlıkların ve onların içerdiklerinin sadece akıl tarafından kazanılmasını sağlamak olan ilimlerdir ki bunların bir kısmı nerede ve nasıl meydana geldiğini bilmeksizin insanın baştan beri sahip olduğu bilgileri içerir. Bunlar ilk bilgilerdir. Bir kısmı ise düşünme, araştırma, çıkarsama ile sonradan öğretme, öğrenme yoluyla edinilirler. Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 49; **Pratik erdemler** (el-fezâilü'l-'ameliyye), sahip olduğu teorik ve fikrî erdem sayesinde kişinin, gerçekte erdem olmayanı belirlemesi, kendisi için ortaya çıkan bir durum ve liyakat karşısında, tercih edilmesi gerekeni tercih etmesi, onların hepsini yerli yerine koyması, kaçınılması gerekenden kaçınması durumudur. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 95-96; **Ahlâkî erdemler** (el-fezâilü'l-hulkiyye) ise belirli bir mizaçtan doğan iyi fiillerin belli bir zaman defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hale gelmesi ile nefiste meydana gelip yerleşen iyi fiillerdir. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 30.

³⁹² Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 146-147.

³⁹³ Fârâbî, *et-Tenbîh*, 187, 190.

³⁹⁴ Fârâbî, *et-Tenbîh*, 225-226.

gramer ilminin insanda doğru düşünmeyi sağladığını düşünenler olsa da bu doğru değildir. Gramer, lafızlar arasındaki ilişkiyi, mantık ise düşünülür şeyler arasındaki ilişkiyi esas alır. Gramer, konuşulan dilin kurallarını, mantık, düşüncenin kurallarını verir;³⁹⁵ diğer bir deyişle, gramer dilin mantığı, mantık ise düşüncenin grameri gibidir.

Fârâbî'ye göre, ahlâk, insanın eylemlerindeki sürekliliği ifade eder. Yönetimi elinde tutan kimseler şehirlerin halklarına iyi fiilleri yapmayı alışkanlık haline getirmek suretiyle onların iyi insan olmalarını sağlarlar.³⁹⁶ Şu hâlde şehrin yöneticisinin, mutluluğu ve onu elde etmek için yapılacak şeyleri bilmesi, yani hikmet ve amelî hikmete sahip olması gerekmektedir ki böylece toplumda iyi ahlâk yerleşebilsin. Bu nedenle Fârâbî'nin *Tahsîlu's-sa'ade*'de söyledikleri ile *et-Tenbih*'te söyledikleri arasında bir tezat yoktur. Zaten o, ilmin kendisini fazilet olarak görmekte, düşünsel erdemlerle ahlâkî erdemler arasında yakın bir bağ kurmakta,³⁹⁷ fikrî erdemlerin otoritesi ne kadar tam ve gücü ne kadar çoksa, ona tabi olan ahlâkî erdemlerin de o kadar güçlü olacağını düşünmektedir.³⁹⁸

Yöneticinin toplum için gerçekten iyi olanı tespit edip, onları bu doğrultuda yönlendirebilmesi, sahip olduğu fikrî ve amelî hikmet sayesinde. Yöneticiye yüklediği görev ve yetkiler, Fârâbî'nin din, felsefe ve siyaseti de aynı çatı altında buluşturabilmesine imkân tanır. Bunu da yönetici için kullanılan farklı kavramların aslında benzer anlamları ifade ettiğini göstermek suretiyle yapmaya çalışır. Ona göre, siyasal alanda hükümdar için kullanılan *ilk yönetici*, *melik*, *kanun koyucu*, *imam* ve *filozof* sözcüklerinin hepsi, yöneticinin sahip olması gereken fikrî ve pratik erdemlerle ilgilidir. Bunlardan filozof sözcüğü, diğerlerinden farklı olarak, doğrudan siyasî bir anlam taşımamaktadır. Bu nedenle Fârâbî, filozof sözcüğüne yüklediği siyasî anlamın sebebini, kelimenin etimolojisini yaparak ortaya koymaya çalışır. Bu anlamda, felsefe ilminin, Keldanilerden Mısırlılara, sonra Yunanlılara, onlardan Süryanilere, daha sonra Araplara geçtiğine işaret eden Fârâbî, Yunan dilinden Arapçaya geçmiş olan felsefe sözcüğünün *hakiki hikmet*, *en üstün hikmet* anlamlarında kullanıldığını, Yunanlıların *felsefeyi* ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti ve sanatların sanatı olarak isimlendirdiklerini belirtir. Felsefe kelimesinin ifade ettiği ve Yunanlıların ona

³⁹⁵ Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, 167-168; bk. el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 444.

³⁹⁶ Fârâbî, *et-Tenbih*, 193.

³⁹⁷ el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 445-446; Arslan, “Sunuş: Farabî Hakkında”, X.

³⁹⁸ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019), 24.

yükledikleri anlamlar, dolayısıyla filozof kelimesinin anlamı, fikrî ve amelî hikmete sahip olmayı gerektiren, aynı zamanda dinî anlam da ihtiva eden *ilk yönetici*, *melik*, *kanun koyucu*, *imam* sözcükleriyle benzer bir anlam taşımaktadır. Kaldı ki felsefe ve din, her ikisi de aynı konuları ele almakta, varlıkların ilkeleri hakkında bilgi vermektedir. Keza, ikisi de en üstün mutluluğu amaçlamaktadır. Bu anlamda din, felsefenin bir taklididir. İkisi arasındaki fark, yöntem farkıdır.³⁹⁹

Fârâbî, hükümdar sözcüğünü karşılamak için kullanılan *kanun koyucu*, *melik* ve *imam* kelimelerinin de *filozof* için söyledikleriyle benzer anlamlara geldiğinden bahseder. Örneğin, *kanun koyucu* (Ar. *vâzî 'u'n-nevâmîs*) olmak da en üstün mutluluğu keşfetmeyi, başkalarını ona sevk edecek şartları tespit edebilecek hikmete sahip olmayı gerektirir. Kanun koyucunun bunu yapabilmesi felsefe ile mümkün olduğuna göre, şu hâlde kanun koyucunun filozof olması gerekmektedir.⁴⁰⁰ Kesin hâkimiyet ve iktidar anlamlarına gelen *melik* sözcüğü için de benzer durum söz konusudur. Çünkü melik olmak, muktedir olmayı gerektirir; muktedir olabilmek için de güç bakımından en büyük güce sahip olmak gerekir. Ancak melikin sahip olduğu güç, büyük bir bilgi gücü, fikrî güç ve ahlâkî erdeme dayanmalıdır. Böyle olmadığı takdirde o, gerçek manada güçlü ve hâkim olamaz.⁴⁰¹ Hükümdar sözcüğü yerine kullanılan ve örnek alınan, kabul gören anlamlarına gelen Arapçadaki *imam* kelimesi için de benzer durum geçerlidir. Çünkü imam olan, fiil, erdem ve sanatlarda kabul görmedikçe, gerçek anlamda kabul göremez. Bu da ancak teorik ilimler, bütün fikrî erdemlerin en üstünü ve bir filozofun sahip olduğu diğer şeylerle mümkündür. Bu durumda hakiki filozof ile ilk yönetici arasında hiçbir fark bulunmamakta, *ilk yönetici*, *melik*, *kanun koyucu*, *filozof* ve *imam* sözcükleri aynı anlamı ifade etmektedir.⁴⁰²

Yönetimde, *ilk yönetici*, *melik*, *kanun koyucu*, *filozof* ve *imam* sözcüklerinin taşıdığı anlamlara uygun vasıfta yöneticinin bulunacağı bir şehrin erdemli şehir olabilmesi için, evvela şehirdeki siyasî organizasyonun âlemdeki nizama uygun olarak düzenlenmesi, sonra da halkın görüşlerinin bu düzene uygun hale getirilmesi gerekir. Bu, Fârâbî'nin, ahlâkla siyaseti, bu ikisiyle ilmi birbirinden ayırmadığını gösterir.⁴⁰³ O, erdemler

³⁹⁹ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 88-89.

⁴⁰⁰ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 91-92.

⁴⁰¹ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 92-93.

⁴⁰² Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 93.

⁴⁰³ el-Câbirî, *Arap Ahlakî Akl*, 449.

içerisinde en güçlü erdem, ahlâkî erdem olduğunu düşünmektedir. Çünkü diğer insanî erdemler olmaksızın ahlâkî erdem olamaz. En güçlü fikrî erdemle en güçlü ahlâkî erdem birbiriyle ilişkilidir; onlar birbirinden ayrı düşünülemez.⁴⁰⁴ O hâlde yönetici bu erdemleri nasıl kazanacaktır?

Yönetici, sahip olduğu bilgi ile toplumu eğiten, onlara rehberlik eden kişi olduğu için onun gerekli teorik ve pratik bazı yetkinlikleri kazanmış olması gerekir ki bu da eğitim ve öğretimle mümkündür. *Öğretim*, teorik erdemlerin, *eğitim* ise pratik erdemlerin (Ar. *el-fezâilü'l- ameliyye*) kazandırılmasıdır. İmam ve hükümdarların teorik ilimlerde yetkin olması gerekir. Hükümdar adayları (Platon'da olduğu gibi), küçük yaştan itibaren teorik mantıksal yöntemler kullanmaya alıştırılmalı ve bu, bir müfredat çerçevesinde yapılmalıdır. Pratik erdem ve sanatların da öğretilmesi gerekir. Bunların kazandırılmasında ise ikna ve zorlama olmak üzere iki yöntem vardır.⁴⁰⁵ Eğitim ve öğretimi nitelikli yöneticilerin yetişmesi açısından önemli gören Fârâbî, hükümdar namzetleri için çok yönlü bir müfredat öngörmektedir. Diğer yandan bu kimselere eğitimle kazandırılması amaçlanan şeyler, Fârâbî'nin felsefî bilgelikle dinî hikmet ve iktidarı birleştirdiğini göstermektedir.

Yöneticiler için sıkı bir eğitim süreci öngörülürken, erdemli şehrin *ilk yöneticisi* için herhangi bir eğitimden söz edilmez. Zira *ilk yöneticinin* sahip olduğu meziyetler sonradan kazanılmış değildir. O zaten insan için mümkün olan en üstün konumdadır. *İlk yönetici*, insanlık mertebelerinin en mükemmeli ve mutluluk derecelerinin en yücesine sahip olan peygamberdir. O, asla yönetilmeyen yöneticidir, imamdır; ümmetin ve mamur dünyanın tamamının yöneticisidir.⁴⁰⁶

Fârâbî'nin mutluluk konusunda söylemiş olduğu hususlar, erdemli şehrin yöneticisi olarak görmek istediği kişide bulunması gereken vasıflarla yakından ilişkilidir. Ona göre, ilk yöneticinin sahip olduğu duruma ancak kendisinde şu on iki vasıf bulunan kişi erişebilir. Fakat bu vasıfların sonradan kazanılmayıp, kişide fitrat itibarıyla bulunması gerekir. 1. Beden azaları eksiksiz olmalı ve işlevlerini yerine getirmede kusuru bulunmamalıdır. 2. Çok iyi anlayıp tasavvur eden bir zihne sahip olmalıdır. 3. Güçlü bir

⁴⁰⁴ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'ade*, 72-73, 74.

⁴⁰⁵ Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ade)", çev. Hüseyin Atay, *Farabi'nin Üç Eseri* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2008), 45-46.

⁴⁰⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 125-127.

hafızaya sahip olmalıdır. 4. Zeki olmalıdır. 5. Konuşması güzel ve ifade yeteneği iyi olmalıdır. 6. Öğrenmeyi sevmeli ve kolay kavrayabilen aklî yetkinliğe sahip olmalıdır. 7. Doğruyu sevmeli, yalandan nefret etmelidir. 8. Yeme içme ve cinsel ilişkiye düşkün olmamalıdır. 9. Alçaltıcı ve düşük şeylere tenezzül etmeyip üstün şeylere yönelmeli; altın, gümüş gibi dünyevî arzular onun için değersiz olmalıdır. 10. Adaleti sevmeli ve adil olmalı, zulümden nefret etmelidir. 11. Mutedil mizaçlı olmalı, adalete yönelip istibdat ve kötülüğe karşı çetin davranmalıdır. 12. Güçlü bir iradeye sahip olmalıdır.⁴⁰⁷ Bu özellikler gerçek bir yönetici için, hakiki mutluluğun ne olduğunu ve ona ulaştıracak yolları bulup toplumu yönlendirmede gerekli olan meziyetlerdir.

İşaret edilen bu özellikler kadar önemli olan diğer bir husus da bunların yöneticide sonradan kazanılan bir durum olmayıp, fitrat itibariyle bulunmasıdır. Zira insanın fitratında olan, onu bir erdemin gereği olan davranışı yapmaya sevk ederken, kişi, fitratına zıt olana karşı aynı meyil ve iştiyakı göstermez. İnsan, başka bir şeye zorlanmadıkça doğasında olan şey ona kolay geldiği için o yönde hareket edecektir. Bu nedenle melikler sadece irade ile değil, tabiat bakımından da meliktirler. Melike hizmet edenler de önce tabiat bakımından, sonra tabî istidatlarını geliştiren iradenin sonucuna göre hizmetkârdırlar. Teorik erdem, yüksek fikrî erdem, en yüksek ahlâkî erdem ve en yüksek pratik sanat, yaratılışı itibariyle bu erdemleri ve sanatı alabilme potansiyeli olan üstün tabiatlı kimselerde gerçekleşebilmektedir. Bu dört haslete sahip olan yöneticinin bunları topluma kazandırması gerekir. Bunun da iki temel yolu, öğretim ve eğitimidir.⁴⁰⁸

Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisi için saymış olduğu özelliklerin tek bir kimsede bulunmasının zor olduğunu söyler. Bu nedenle şayet erdemli şehirde bu özelliklere sahip birisi bulunur ve olgunluk çağına erdikten sonra, daha önce ilk yöneticiyle ilgili belirtilen özelliklerden altısı ya da mütehayyile gücüyle ilgili olan uyarma (inzar) dışındaki beşi bulunan kimse yönetici olur. Eğer belli bir zamanda bu vasıfta biri bulunmazsa, öncekilerin koymuş olduğu yasa ve uygulamalar sürdürülür. İlk yöneticinin halefi olan ikinci yönetici, çocukluk ve gençlik dönemlerinden itibaren bu on iki vasfı taşıyan ve olgunluk çağından itibaren de şu altı şarta veya bunlardan beşine sahip olan kişidir. Bu şartlardan ilki, filozof olmaktır. İkincisi, ilk yöneticilerin şehri kendileriyle yönettikleri

⁴⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 127-129.

⁴⁰⁸ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 30-31.

kanunları ve uygulamaları bilmek ve bütün fiillerinde tamamen onlara uymaktır. Üçüncüsü, öncekiler tarafından herhangi bir yasanın konmadığı konularda mükemmel çıkarsama yapabilmek ve bunu yaparken ilk imamların yolunu takip etmek. Dördüncüsü, ilk yöneticilerin yasalarına konu olmamış, ortaya çıkan yeni durumlara yönelik mükemmel çıkarsama kuvvetine sahip olmak ve çıkarımlarında şehrin maslahatını ön planda tutmak. Beşincisi, mükemmel yönlendirme kabiliyetine sahip olmak. Altıncısı, savaşla ilgili fiilleri yapabilecek dayanıklı bir bedene sahip olmak.⁴⁰⁹ Fârâbî'nin, erdemli şehrin yöneticisinin tayininde ortaya çıkabilecek durumlara yönelik çeşitli senaryolar geliştirdiği görülmektedir. Farklı zaman ve şartlarda doğabilecek yönetici boşluğunun giderilmesine yönelik alternatifler sunulmakla birlikte, bütün seçeneklerde hikmetin yönetimde belirleyici unsur olarak varlığının korunmasına özen gösterilmektedir.

Yöneticide bulunması gereken şartlardan filozof olma vasfı bir kişide bulunur, geri kalan vasıflar bir başka kişide bulunacak olursa, şehrin yöneticisi bu iki kişi olur. Bir başka durum ise bu şartların bir tek kişide değil, bir grup insanda bulunmasıdır. Şayet bu insanlar birbirleriyle uyum içinde olurlarsa bu durumda, erdemli şehrin yöneticileri bunlar olurlar.⁴¹⁰

Bu altı özelliğe sahip yöneticiyi *Fusulü'l-Medeni*'de *gerçek melik* (Ar. *el-melikü fi'l-hakikî*) olarak isimlendiren Fârâbî'ye göre, o, amacı kendisine ve idare ettiği halka gerçek mutluluğu sağlamak olan yöneticidir. Erdemli şehirlerin yöneticisinin, mutlulukta şehir halkının en mükemmeli olması zorunludur. Çünkü o, şehir halkının mutluluğunun sebebidir.⁴¹¹ Bu nedenle Fârâbî'nin saymış olduğu bu şartlarda en önemli husus felsefenin yönetimin bir parçası olmasıdır. Çünkü yönetimde felsefenin yokluğu, erdemli şehrin meliksiz kalması ya da onu yöneten kişinin melik niteliğini kaybetmesi demektir ki bu durumda toplum yok olmanın eşiğine gelir ve bir müddet sonra yok olur.⁴¹² Toplumun yok olması ile kastedilen, toplumun dağılması, siyasî birliğin bozulması şeklinde olabileceği gibi erdemli şehrin temel vasfının kaybolması anlamına da gelir. Erdemli şehrin en önemli özelliği olan bilgi ve hikmetin yokluğu, zamanla bu toplumun diğer

⁴⁰⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 129-130; Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 83.

⁴¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 130.

⁴¹¹ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 47.

⁴¹² Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 130.

toplum türleriyle arasındaki farkın kalkmasını doğurur. Toplumun varlığı devam etse bile, bu haliyle o artık erdemli toplum değildir.

Fârâbî, dört tür yönetimden söz eder.⁴¹³ Bunlar: 1. *Gerçek melikin* (Ar. *el-melikü fi'l-hakîkî*) olduğu yönetim. 2. *En iyi yöneticiler* (Ar. *ruesâü'l-kerâme*) ve *erdemli yöneticiler* olarak isimlendirdiği üç kişilik bir grubun yönetimidir. Bunlardan biri amacı, ikincisi bu amaca götüren şeyi verirken, üçüncüsü ikna etme ve hayalî etki meydana getirme gücüne sahiptir. 3. Şayet belirtilen şartları taşıyan bir kimse bulunmazsa, bu durumda şu şartları taşıyan kişi yöneticidir: a) İlk imamların kabul ettikleri ve yönetimde uyguladıkları eski kanun ve âdetleri bilmek. b) Bu âdetlerin uygulanacağı yerleri ve durumları ayırt edebilmek. c) Sözlü veya yazılı olan eski âdetleri taklit ederek açıklayabilme yeteneğine sahip olmak. d) Şehrin imarını korumak maksadıyla, eski âdetlerde birebir karşılığı olmayan durumlarda mükemmel bir fikir ve amelî hikmet vasfına sahip olmak. e) Hitabet, ikna ve hayal gücüne dayanan bir etki meydana getirebilme yeteneğine sahip olmak. f) Cihada katılabilecek güce sahip olmak. O, bu şekildeki yöneticiyi “*kanuna göre melik*” (Ar. *melikü's-sünne*), yönetimini de “*kanunî meliklik*” (Ar. *mülkün sünniyyün*) olarak adlandırmaktadır. 4. Belirtilen özelliklere sahip bir kişinin bulunmayıp, onları ayrı ayrı taşıyan bir topluluğun bulunduğu (*kanuna göre melikin* yerini aldığı) durumdur. Böyle bir topluluğun yönetimine ise “*kanuna göre yöneticiler*” (Ar. *ruesâü's-sünne*) adı verilir.⁴¹⁴

Gerçek melikin yönetimi dışındaki yönetimlerin, Fârâbî açısından gerçek melikin idaresine denk olmadığı anlaşılmaktadır. Hem onun, şehirdeki düzenle âlemdeki düzen arasındaki benzerlik için söylediklerinden hem de yöneticiler arasında uyum olması gerektiğini söylemesi nedeniyle, gerçek melik yönetimine en yakın ve en uzak olanın yönetimdeki sayıya göre olduğu söylenebilir.

Fârâbî, millet ve şehirlerin sıradan insanlar (avam) ve seçkinlerden (havas) oluştuğunu belirtir. O, sıradan insanları, düşüncelerinde sınanmamış genel kanıyla yetinen kimseler, seçkinleri de hiçbir teorik bilgide sınanmamış genel bilgi ile yetinmeyip, inandığı ve bildiği şeylerde ayrıntılı inceleme ve araştırmanın sonucu olan

⁴¹³ *Medînetü'l-fâzıla*'da üç yönetim türünden, *Fusûl*'de ise bir miktar değişiklikle, dört çeşit yönetimden söz edilmektedir.

⁴¹⁴ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 66-67.

öncüllere dayanan kimseler olarak tanımlar. Fakat bu tasnif sadece insanların aklı düzeyleriyle ilgili olmayıp aynı zamanda siyasal alanla da ilişkilidir. Siyasal açıdan tanımlandığında alt tabaka insanlar, siyasî bir görevi olmayan ya da siyasî bir göreve talip olmasını sağlayacak bir sanata sahip olmayan kimselerdir. Öte yandan seçkinler, siyasî bir görevi olan ya da böyle bir göreve talip olmasını sağlayabilecek bir sanata sahip olan insanları ifade eder. *İlk yönetici* olan kişi havas içindeki en seçkin (Ar. *ehassu'l-havâs*) kişidir.⁴¹⁵

Fârâbî'ye göre, pratik erdemler ve pratik sanatlar, ikna ya da zorlama yoluyla kazandırılır. Yöneticilerin durumu, evdeki aile reisinin durumu gibidir. Nasıl ki, aile reisi ev halkının karakterini şekillendirip onları eğitir ve yine bakıcılar çocuk ve gençlerin karakterlerini şekillendirirse, hükümdar da milletin karakterini şekillendirip, onu eğitir. Şu kadar ki milletlerin eğitimi ve bakımı için gerekli olan güç, çocuk ve gençlerin eğitim ve bakımı için gerekenden daha fazladır.⁴¹⁶ Halkın eğitiminde genel halk ve seçkinler için farklı yöntemler uygulanmalı, genel halk için ikna ve hayal gücü ile nesnelerin misallerini sunan yöntem, seçkin kimseler için burhan yöntemi tercih edilmelidir.⁴¹⁷ Bu noktada Fârâbî'nin eğitim konusundaki düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Zira bu konu, onun tasarladığı ideal şehrin hem tesisi hem de idamesi için önem arz etmektedir.

Ay-altı âlemdeki varlıkların eksik olduğunu düşünen Fârâbî, onların kendi cevherlerinin dışında diğer kategorilerden (büyüklük, biçim, konum gibi) başka varlıklar bulunmaksızın yetkinlik kazanamayacaklarını ifade eder.⁴¹⁸ Mümkün varlıkların mertebeleri vardır. Onlardan, aşağıda olanlar yukarıda olanın varlığı için yardımcı olur. Düşünen canlı olan insan, ay-altı âlemde ondan daha üstün bir varlık olmadığı için kendisinden başka hiçbir şeye yardımcı olmaz. Onun bu üstünlüğü sahip olduğu düşünme yetisinden gelmektedir. İnsan, kendisinden başka bir mümkün varlığa yaratılışı gereği değil, ancak düşünme ve istemek suretiyle yardım eder.⁴¹⁹

Her varlık, varlık düzeni içerisindeki konumuna göre gerçekleştirme imkânına sahip olduğu en yüksek kemale erişmek için meydana getirilmiştir. Varlık düzeninde

⁴¹⁵ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 86-87.

⁴¹⁶ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 80.

⁴¹⁷ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 88.

⁴¹⁸ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 68.

⁴¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 69-70.

insan varlığının erek nedeni olarak mutluluğu gören Fârâbî,⁴²⁰ ona ancak teorik ve pratik erdemlerle erişilebileceğini düşünmektedir. Ancak insanların hepsi anlayış yönünden aynı seviyede değildir. Anlayış gücü açısından üç grup insan vardır. Onlardan ilki, ilk makullerden hiçbirini alabilecek aklî yetkinliği haiz olmayanlardır. Diğer bir kısmı, makulleri anlaşılması gerekenden başka türlü alırlar. Sonuncular ise ilk makulleri oldukları gibi idrak ederler. Üçüncü gruptakilerin de hepsi aynı seviyede değildir.⁴²¹ Yaratılış itibarıyla sağlıklı olan hemen tüm insanlar ortak düşünülürleri kabul edebilecek yetiye sahiptirler. Bu noktadan sonra insanlar birbirinden farklılaşırlar. Onlardan kimisi diğerinden üstün durumdadır. Bu bilişsel farklılığın yanında motor becerileri itibarıyla da insanlar arasında farklılıklar vardır. Bir dış güç tarafından zorlanmadığı sürece insanlar tabii olarak yatkın oldukları fiillere yönelirler ve bu fiilleri daha kolay yaparlar. İnsanlar yaratılışlarına uygun olarak iradeyle eğitime muhtaçtırlar. Fakat bir işe tabii olarak yatkınlığı olan insanlar yatkın oldukları konuda eğitilmezlerse bu yetenekleri kaybolup gider. Eğer insanlar kötü yönde eğitilirlerse o zaman da onlarda kötülükler ortaya çıkar.⁴²²

Bir kimsenin bütün sanatlara ya da ahlâkî ve aklî bütün erdemlere doğuştan yatkın olması zordur. Aynı şekilde, onun bütün kötü fiillere meylinin olması da uzak bir ihtimaldir. Kişinin erdem ya da aşağılığa olan meyli pekiştirilirse bunlar o kimsede adet haline gelir ve artık ortadan kaldırılması güç olur;⁴²³ dolayısıyla eğitim ve öğretimde fitrat ve eğitimin her ikisi de önemlidir. Sadece doğuştan yetenekli olmak ya da sadece eğitim yeterli olmaz. Bazı kimselere ne kadar eğitim verilse de boşunadır; çünkü onlar köle tabiatlıdır. Fârâbî'nin bu ifadelerinde, insan doğasıyla eğitim arasında ilişki kuran Platoncu görüşün etkisi görülmektedir.⁴²⁴ Ayrıca onun insanların farklı kapasitelere sahip olması dolayısıyla eğitim ve öğretimde farklı yöntemlerin uygulanması gerektiğinden söz etmesi, öğretimde bireyi merkeze aldığını göstermektedir.

İradî iyilik ve iradî kötülüğün kaynağı Fârâbî'ye göre insandır. İradî iyiliğin ortaya çıkmasının nedeni olan nefsin güçleri, nazarî (teorik) düşünme, amelî düşünme, arzu, hayal ve duyum güçleri olmak üzere beş tanedir. İnsanın düşünebileceği ve idrakinde

⁴²⁰ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 81.

⁴²¹ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 81-81.

⁴²² Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 88-89.

⁴²³ Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 55.

⁴²⁴ Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi* (İstanbul: Bayraklı, 2008), 167-168.

olacağı mutluluk sadece nazarî düşünme gücüyle bilinir. Düşünme gücü, mutluluğun bilincine onu kavramaya çalıştığı zaman varır.⁴²⁵

Mutluluğa erişmenin şartı olan teorik erdem için gereken teorik felsefeyi öğrenmek isteyen kişi, maddî olandan gayrı maddî olana doğru tedrici olarak ilerlemelidir. Böylece tabîî ilimlerde ilerleyerek tabîî cisimlerin varlığının sebeplerinin ilimlerine ve onların zatlarının cevherlerinin ve sebeplerinin araştırılmasına geçer. Bir sonraki aşamada semavî cisimler, nefs-i nâtika ve faal akla ulaştığında bir üst derecede onların aklî prensiplerine ve nihai olarak bütün varlıkların *İlk Sebebi* olana ulaşır.⁴²⁶

Fârâbî, mutlulukla bilgi arasında ilişki olduğunu düşünmektedir. Her insan mutluluğun ne olduğunu ve ne yapması gerektiğini kendi başına bilemez. Kılavuza ihtiyaç duyma noktasında her insan aynı durumda değildir. Bu konuda kimisi daha fazla ihtiyaç duyabilir. Aynı şekilde, kendilerine kılavuzluk edilse bile mutluluk ve ona götüren fiilleri bilmede ve onları yapmada herkes aynı durumda değildir. Bu nedenle başkalarına yol gösterme ve onları bazı fiilleri yapmaya sevk etme gücü herkeste yoktur. Başkalarını yönlendirme yeteneğine sahip olmayan, sadece kendisine gösterilene tabi olma fitratına sahip kimseler, yönetici olamazlar. Onlar daima yönetilen konumundadırlar.⁴²⁷

Öğretim teorik erdemlerin, eğitim ise ahlâkî ve pratik erdemlerin kazandırılmasıdır. Öğretim sözlü, eğitimin ise insanlarda pratik melekelerin sonucu olan fiilleri gerçekleştirmeye yönelik bir azmin meydana getirilmesiyle olabilir. Bu nedenle eğitimde bu meleke ve fiillerin insanların ruhunda, onları aşkla yapmaya yöneltecek bir azmin oluşmasını sağlamak gerekir ki bu da söz ve eylemle yapılabilir. Toplumun eğitilmesi noktasında, hükümdarların durumunu bir ailedeki aile reisinin durumuna benzeten Fârâbî, onların teorik ve pratik erdemleri kazanmaları gerektiğini düşünmektedir.⁴²⁸

Fârâbî'ye göre, eğitimin programlı bir şekilde ve devlet eliyle yürütülmesi gerekir. Bu nedenle nazarî ilimlerdeki eğitim imamlar, melikler ya da nazarî ilimleri muhafaza etmesi gereken kimseler tarafından yürütülmelidir. Hükümdarın, milletlerin ve şehir halkının eğitiminde kullanacağı erdemli kişiler ve sanat erbabı kimseler ise iki gruptur.

⁴²⁵ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 80.

⁴²⁶ Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 118-121.

⁴²⁷ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 86.

⁴²⁸ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 78-79.

Bunlardan ilki, eğitilmeye istekli ve uygun olanların eğitiminde yer alacak olan; diğeri, zor kullanılarak eğitilebilecek kişilerin eğitimi için kullanacağı gruptur.⁴²⁹

İstenilen davranışların kazandırılması amacıyla eğitimde ikna, zorlama (ikrah) ve kesin kanıt yöntemleri kullanılabilir. Eğitilmeye isteksiz olan veya ikna edici kanıtlara rağmen doğru davranmayan inatçı, isyankâr insanlar ve teorik bilgilerini başkalarına öğretmeyi kabul etmeyen kimseler için zorlama yöntemi kullanılır. İkna yöntemi, eğitilmeye istekli ve uygun olan kimseler için olup, halkın çoğunluğu bu grupta yer alır. Nazarî şeylerin ve erdemlerin öğretildiği kimselere de başlangıçta bu yöntem uygulanmalıdır. Kesin kanıtlama (burhan) yöntemi ise seçkin insanların öğretiminde kullanılır.⁴³⁰

Fârâbî, temel ilimlerin dökümünü verir ve bunların her birinin alt dallarının tariflerini yapar. Bunu yapmaktaki maksadı, ilim talibinin, ilimler hakkında bilgi edinmek suretiyle, bir ilim dalına körü körüne değil, bilerek yönelmesini sağlamaktır. Ayrıca bu, o kimsenin ilimler arasında bir tasnif yapabilmesine de yardımcı olur. O, ilimleri, dil ilmi, mantık ilmi, talimî ilimler (sayı, hendese, musiki vb.), tabiat ilimleri (ilâhiyat ilmi ve bölümleri) ve sonuncusu olan medenî ilim ve bölümleri: fıkıh ve kelâm olmak üzere beş başlık altında toplar.⁴³¹

Medenî ilim ya da diğeri adıyla siyaset, insan tarafından tasarlanan pratik hayatı konu edinir. Bu alan, iradî fikir ve eylemler alanıdır. Şu hâlde siyaset ilmi, insanî şeylerin felsefesidir. Fârâbî'ye göre, siyaset, fıkıh ve kelam ilimleriyle işlerlik kazanmaktadır. Fıkıh, şeriatın açıkça hüküm koymadığı hususlarda yine onun hükümlerinden hareketle peygamberin koymuş olduğu nizama uygun hükümler çıkaran ilimdir. Kelam ise dini kuranın (Ar. *vazı 'u'l-mille*) açıkça ortaya koyduğu belli düşünce ve işleri hâkim kılmak ve bunların aksi olan şeylerin söz ile yanlışlığını ortaya koymayı sağlar. Dinin, nazarî ve amelî iki yönü vardır. Aynı şekilde fıkıh ve kelamın her ikisi de düşünce ve fiiller olmak üzere iki yönü ihtiva eder. Felsefe ve dini siyaset çatısı altında birleştiren Fârâbî'ye göre,

⁴²⁹ Bk. Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 78, 80; Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 175.

⁴³⁰ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 79-80, 81, 87-88; Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 168, 171.

⁴³¹ Fârâbî, *İhsa'ül-Ulum: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), 54-55, 132-133.

fıkıh ve kelam, toplumun düşünce ve eylemlerinin düzenlenmesi ve korunması yönüyle siyasetle yakın ilişkilidir.⁴³²

Fârâbî'nin *İhsâu'l-'Ulûm* adlı eserini eğitim-öğretim müfredat programı olarak değerlendirmek mümkündür. Bu konu, onun siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinde dağınık bir şekilde geçmektedir. Bununla birlikte eserlerde toplumun siyasal erk tarafından eğitiminin vurgulandığı da bariz bir şekilde görülmektedir. Zira eğitim, ideal şehir olarak tasarladığı toplumun varlığının ve sürekliliğinin sağlanmasında en önemli unsurdur. Toplumda oluşması istenilen ontolojik, epistemolojik, estetik, dinsel vb. anlayışların kazandırılması ancak eğitimle mümkündür.⁴³³ Bu bağlamda, eğitim-öğretimin Fârâbî düşüncesinde bireysel ve toplumsal işlevleri ana hatlarıyla şu şekilde sıralanabilir: İlki, mutluluğun kazanılması amacıyla insanın tekâmülünü sağlamak. İkincisi, erdemli şehir için lider yetiştirmek. Üçüncüsü, fikrî ve amelî değerleri kazandırmak. Dördüncüsü, kazanılmış fikrî ve pratik erdemleri bütünleştirerek eyleme dönüşmesini sağlamak. Beşincisi, ahlâkî dengeyi sağlamak. Altıncısı ise toplumun ihtiyaçlarını karşılamak ve bireyin yeteneklerini geliştirmektir.⁴³⁴

Fârâbî, erdemli şehrin zıttı olarak saydığı diğer şehirlerdeki yöneticiler ve halkların onlara bakışından da söz eder. Cahil şehir türlerinden olan *zaruret şehrinin* başkanı, o şehir halkının bir araya geliş gayesi doğrultusunda onları en iyi yöneten, zorunlu ihtiyaçları karşılamak amacıyla onları çalıştıran, halk için gerekli olan şeyleri korumada maharetli olan ya da bunları kendisinden veren kimsedir.⁴³⁵ Fârâbî, diğer toplum türleri olan *alçaklık* (Ar. *nezzâle*), *bayağılık* (Ar. *hasîs*), *onur* (Ar. *kerâme*), *üstünlük* (Ar. *teğallübiyye*), şehirlerinin yöneticilerinden de bahseder. Bu toplumların her birindeki yöneticinin temel vasfı, Fârâbî'nin, o toplum türünde iyilik olarak kabul edilen ve insanları bir araya getiren husus olarak belirttiği ile örtüşür. Örneğin *alçaklık şehrinde* insanlar zenginlik tutkusu ve cimrilik nedeniyle ihtiyacın dışında bir birikim sağlamak için bir araya geldiklerinden, bu toplumda yönetici, zenginliğin kazanılmasında iyi yöneten ve onların zenginliğini koruyan kişidir.⁴³⁶

⁴³² Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, 79-80, 85-91.

⁴³³ Hasan Aydın, "Dini-Felsefi Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 124.

⁴³⁴ Aydın, "Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası", 125-133.

⁴³⁵ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 101.

⁴³⁶ Bk. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 102, 104-105, 108-109.

Cahil şehir türlerinden olan *demokratik (cemâiyye) şehir* halkına göre ise yönetenler, halkın isteklerine göre hareket ederler. Bu toplumlarda yöneten ve yönetilen arasında fark yoktur. Cahil şehirlerin bütün çaba ve amaçları en yetkin olarak ve en çok bu toplumda mevcuttur. Demokratik yönetimlerde, kimse kimseden üstün olmadığı için, yönetim mevkileri satın alınabilir. Demokratik şehir halkının gözünde başkan, onların istek ve arzularının yerine gelebilmesi için ileri görüşlü ve tedbirli olan kimsedir. Başkan, onları korur, mallarına dokunmaz; kendisi de yalnızca zorunlu olanla yetinir.⁴³⁷

Yöneticinin aldığı savaş kararlarına değinen Fârâbî, onun herhangi bir toplulukla sırf kendi buyruklarının geçerli olması, kendine itaat, bütün emirlerine rıza gösterilmesini sağlamak gayesiyle yaptığı savaşı haksız savaş olarak değerlendirir. Yine onun, sırf galibiyet ya da sadece gazap için veya zaferden duyduğu haz için yapılan savaş, haksız savaştır.⁴³⁸ Şayet savaşla murat edilen en üstün mutluluksa, bu durumda, savaşan kişi adil savaşçı, bu amacı hedefleyen savaş sanatı da doğru ve erdemli savaş sanatıdır.⁴³⁹

Fârâbî'ye göre, bir toplumda ortaya çıkan olağanüstü durumlarda karar veren kişi yöneticidir. O, sahip olduğu fikri erdemi sayesinde ortak hedefle ilgili en faydalı ve soylu kararları verecek olan kişidir. Bu nedenle onun, fikrî ve ahlâkî erdemce en üstün seviyede olması gerekir.⁴⁴⁰ Peki, yönetici bu üstün vasıfları taşıdığı halde halk ona tabi olmazsa?

Bir toplumda yöneticilik vasıflarını kâmilten taşıyan bir imam, hükümdar olduğu halde halk ona tabi olmaz, ondan istifade etmezse bu, o kişide bir eksiklik meydana getirmez. Bu, tıpkı bir hekimin şifa vereceği hastaları olsun ya da olmasın mesleğiyle ilgili aletleri olsun ya da olmasın yahut yoksul ya da zengin olsun sahip olduğu mahareti nedeniyle hekim olması gibidir. Hükümdarlık vasfını taşıyan kişi de her halükârda hükümdardır.⁴⁴¹ Bir kimsenin hükümdarlık vasfını taşıdığı halde yönetime getirilmemesi ya da yönetimden azledilmesi, Fârâbî'nin adalet anlayışı açısından adaletsizliktir.

Fârâbî, yöneticiyi ilgilendiren ve toplumu birbirine bağlayan iki unsurdan biri olarak kabul ettiği adaleti,⁴⁴² halkın ortak olduğu iyi şeylerin (güven, servet, şeref, rütbe

⁴³⁷ Bk. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 114, 116, 117.

⁴³⁸ Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 96.

⁴³⁹ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 36.

⁴⁴⁰ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 24.

⁴⁴¹ Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 69; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 48.

⁴⁴² Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 70.

gibi halkın ortak olması mümkün olan şeylerdir) onlar arasındaki paylaşımı ve paylaştırılan bu şeylerin korunması olarak tanımlar. Ortak olunan şeylerden kişinin olması gerekenden az ya da fazla pay alması adaletsizliktir. Paylaştırılmış olan şeylerin korunması da adaletin gereğidir. Bu durumda, kişinin iyi şeylerdeki payının ya bizzat kişinin kendisine ya da halka onun bedeli iade edilmeden elinden alınması adaletsizliktir. Bedelin iadesi kişiye yapıldığında şehre yararlı olması, zararlı olmaması gerekir.⁴⁴³

Adaletin gereklerinden olan cezanın adalete uygunluğu ancak eylem ve ceza arasında bir denge olacak şekilde uygulandığında mümkün olur. Kişiye, yaptığından fazlasıyla mukabelede bulunulduğunda, fert olarak onun aleyhine, daha azıyla karşılık verilmesi ise halkın aleyhine olur. Yine fazlasıyla karşılık verilmesinin halkın aleyhine olduğu durumlar da olabilir. Ayrıca işlenen suçların bireysel ya da kamuya yönelik olması mümkündür. Bireyi ilgilendiren suçlarda, ilgili kişinin affetmesi durumunda, ceza uygulanmaz. Ancak işlenen suçun, bireye karşı yapılmış olsa bile, kamuya taalluk eden yönü varsa kişinin affetmesi muteber değildir.⁴⁴⁴

Fârâbî'nin erdemli şehrin yöneticisi hakkında söyledikleriyle tarihi bir şahsiyeti kastedip kastetmediği meçhuldür. Bu konuyla ilgili olarak Câbirî, Arap-İslâm dünyasının siyasî tarihindeki İran siyasal sisteminin etkisinden hareketle, Fârâbî'nin, Fars-Sasani devletinin ilk yöneticisi Ardeşir'i ima etmiş olabileceğini ifade eder. Ardeşir, iktidarı döneminde din ve devleti birleştirerek ikiz kardeş haline getirmiştir. O, sadece siyasî otoriteyi değil, aynı zamanda dinî otoriteyi temsil etmekteydi.⁴⁴⁵ Fakat Câbirî, bu varsayımının çok tutarlı olmadığına kendisi de farkındadır. Çünkü Fârâbî'nin erdemli şehri ile Ardeşir'in yönetiminde benzer yönler bulunsa da o, bir filozof veya peygamber olmadığı gibi, kendisinden sonrası için “erdemli görüşler” de bırakmamıştır.⁴⁴⁶

Erdemli şehrin yöneticisi ile ilgili Fârâbî'nin düşüncelerindeki bir diğer kapalı nokta da vasıflarını saydığı yöneticinin nasıl tayin edileceğidir. İlk yönetici olarak adlandırdığı peygamberden sonra yerine geçecek olan yöneticinin nasıl tayin edileceği konusu belirsizdir.⁴⁴⁷ Fârâbî'nin bu konulara değinmemesinin nedenini, yöneticinin

⁴⁴³ Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 89.

⁴⁴⁴ Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 90.

⁴⁴⁵ el-Câbirî, *Arap Ahlakı Akl*, 461.

⁴⁴⁶ el-Câbirî, *Arap Ahlakı Akl*, 463.

⁴⁴⁷ el-Câbirî, *Arap Ahlakı Akl*, 458.

tayininde farklı yöntemler uygulamanın mümkün olması, bu noktada önemli olanın gerçek bir hükümdarın başa geçmesi olup, adalet esas olmak şartıyla daha önce uygulanan veya ilk defa uygulanacak herhangi bir yöntemi uygun görmesi olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim çalışmanın birinci bölümünde geçtiği üzere, İslam tarihinde halifelerin tayininde farklı yöntemler uygulanmıştır.

Tahsîlü's-sa'âde, et-Tenbîh, Medînetü'l-fâzıla, Siyâsetü'l-medeniyye ve Fusûlü'l-medenî’de, insanın bir toplum içinde olmasının zorunlu olduğu ve onun temel gayesinin mutluluğa ulaşmak olduğuna vurgu yapıldığı görülür. Mutluluğa giden yol, erdemli şehirden geçmektedir. Bu da ancak yeryüzünde, ay-üstü âlemdeki düzen örnek alınıp ona göre bir siyasal düzenin kurulmasıyla mümkün olacaktır.⁴⁴⁸ Erdemli şehir, başında peygamber ya da filozof kralın var olduğu toplumdur. Bu toplumda yönetici, insanlara (sahip olduğu fikri erdemi sayesinde, insanları geçici hazlara yönelmek yerine) gerçek mutluluğa erişmelerine vesile olacak iyi fiilleri göstermekte ve onları bu yöne sevk etmektedir. İnsanı insan yapan öz, ondaki nâtık güç olduğundan, mutluluk için onun yetkinleştirilmesi gerekir. Ancak mutluluk, rastgele fiillerle değil, (onun din tanımına da uygun olarak) fikrî, bedenî kesin ve belirli filler, kesin ve belirli istidat ve melekelerle kazanılabilir.⁴⁴⁹

İlk yöneticinin toplumun tüm fertlerinde aynı etkiyi yapabilmesi mümkün değildir. Çünkü mizaç, bünye, âdetler ve özel durum gibi çeşitli faktörler nedeniyle, insanların pek çoğu tam bir sağlıklı bedenden yoksun olduğu gibi, nefis yönüyle de insanlar aynı durumda değildirler. Onlardan birçoğu, erdemlerden bir kısmını ya da çoğunu kazanabilecek yetkinlikte bir nefisten yoksundurlar. Bu nedenle tabiat ve cevheri itibarıyla nefsi erdemleri kabul etmeyecek durumda olan kişilerin erdemlerini mükemmelleştirmek ilk yöneticinin vazifesi değildir. İlk yöneticinin amacı, bu şekildeki nefisleri, sadece mümkün olduğunca erdemlere yaklaştırmak ve erdemli şehir halkının yararıyla örtüşür bir noktaya getirmektir.⁴⁵⁰

Ay-üstü ve ay-altı âlem için Fârâbî’nin yapmış olduğu varlık tasnifinde, ay-üstü âlemde İlk Sebep’ten başlayarak aşağıya doğru inildikçe niteliksel bir azalmayla birlikte

⁴⁴⁸ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, 63.

⁴⁴⁹ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, 49; Hasan Hüseyin Bircan, “Fârâbî ve Mutluluk”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 5/733.

⁴⁵⁰ Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 123-124.

niceliksel çokluk, ay-altı âlemde ise heyuladan başlayarak bu âlemdeki en üstün varlık türü olan insana doğru nicel azalmayla birlikte nitel artış vardır. O, bu dizilimi insan türü içerisinde tekrar devam ettirmekte ve bu kez grafiğin altında aklî tekâmül itibariyle düşük seviyedeki insanlar, en üstte, faal aklın etkisinin en fazla olduğu, peygamber yer almaktadır.

Fârâbî, peygamberin bilgisinin kâhin, müspet bilim adamı (Ar. *sâhibu 'ilmit-tabîf*) ve filozofun sahip olduğu bilgiden farklı olduğunu belirtir.⁴⁵¹ Kâhin, sadece bazı mümkün şeylerin bilgisine sahiptir. Onun bireysel mümkünleri bilmesi imkansızdır. Çünkü mümkünler sonsuzdur ve bilginin sonsuz olanı kuşatması muhaldir. O ancak kendi zihninde veya soru soran kişinin zihninde meydana gelmiş mümkünlerin bilgisini açıklayabilir. Müspet bilim adamı, mümkün olan şeylerin mahiyetini bilirken, filozof amaç edinilmesi gereken iyinin mahiyetini bilir. Vahiy alan peygamber ise bir toplumun idaresinde yapılması gerekenleri bilir.⁴⁵² Bu da ideal toplumun yönetiminde neden peygamber ve filozofun olması gerektiğinin sebebidir.

İnsanın esas gayesi gerçek mutluluğa erişmektir ve buna da ancak ölüm sonrası hayatta erişilebilecektir. Bu yönüyle Fârâbî'nin erdemli toplumu, ölüm sonrası da devam eden bir toplumu ifade eder. Yeryüzünde tesis edilecek erdemli toplum, ölüm sonrası mutluluğa nail olan nefislerin, kendilerine katılan (bu, bir makulün diğeriyle ittisal ettiği tarzda bir birleşmedir) her bir nefisle birlikte çoğaldığı ve mutluluklarının arttığı bir topluluğa göre çok küçüktür. Fârâbî'nin, erdemli şehrin yönetimine konumlandığı kişi, sonraki yaşamda gerçek mutluluğa erişen nefisler topluluğunda da onlarla beraber olabilecek birisidir. Bu kişi, onun insan türü için çizdiği piramitte en üstte yer almaktadır. Aklî yetileri itibariyle düşük seviyedeki, zayıf iradeli ve bu nedenle hayvan tabiatlı olarak adlandırdığı insanların ruhları ölümle birlikte, nefislerinin kendisine birleşik olduğu bedenleriyle beraber yok olup gideceğinden,⁴⁵³ onların gerçek mutluluk yurdunda yerleri olmadığı gibi erdemli toplumun yönetiminde de yerleri yoktur. Böyle kimselerin erdemli şehrin başına geçmesi durumunda toplum bozulacaktır.⁴⁵⁴ Peki, erdemli şehir halkının

⁴⁵¹ Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 121-122.

⁴⁵² Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 121-123.

⁴⁵³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 137, 143.

⁴⁵⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 130.

elde edeceği sadece ölüm sırasında nail olacağı gerçek mutluluk mudur? Yani onların bu yaşamlarında elde edebilecekleri mutluluk adına herhangi bir şey yok mu?

İslâm filozofları, iki tür mutluluktan söz ederler. Bu ikisi arasında sadece derece farkı vardır. Bunlardan birincisi, “tam olmayan, düşük, aşağı mutluluk”, diğeri, “en yüce mutluluk”tur. En yüce mutluluk, insan nefsinin bedenden ayrıldıktan sonra erişeceği tam ve devamlı mutluluktur. Fârâbî’nin, insanda teorik, fikrî, ahlâkî erdemler ve amelî sanatların meydana gelmesiyle ulaşacağını söylediği mutluluk, onun hem bu yaşamı hem de ahiret hayatı için geçerlidir. Bu erdemlere sahip olan insan, bu yaşamında “*düşük mutluluk*”a (Ar. *es-sa‘âdetü’l-dünyâ*), öldükten sonra ise ilk yaşamındaki mutluluğun mükemmel şekli olan *gerçek mutluluk*a (Ar. *es-sa‘âdetü’l-kusvâ*), en yüce mutluluğa erişecektir.⁴⁵⁵

Erdemli şehrin yöneticisinde bulunması gereken özelliklerle İslâm düşüncesindeki peygamberlerin vasıflarının birbirine çok yakın olduğu görülür. Fârâbî, sıraladığı özelliklerin erdemli şehri yönetecek kişide fitrat itibariyle olması gerektiğini söyler; dolayısıyla onların sonradan eğitim ve öğretimle kazanılmış vasıflar olmaması gerekir. Böyle bir şart eklemekle Fârâbî, bir yandan, öğretim ve eğitimle sonradan kazanılan ahlâkî erdem sahibi birisini değil, gerçek (tabiat itibariyle) erdem sahibi birisini yönetime getirmeye çalışmakta, diğeri yandan, yönetici için bir başka özellik (fasl) eklemek suretiyle, bu göreve gelecek kişiyi insan türü içerisinde tekrardan bir ayırıma tabi tutarak, en üstün kişiyi yönetici olarak seçmeye çalışmaktadır.

Görünen o ki, Fârâbî’nin, seçkinler içerisinde en seçkin olan birini erdemli şehre yönetici olarak tayin etmedeki maksadı, toplumun fikrî, ahlâkî ve amelî olarak ıslahıdır. Erdemli şehrin yöneticisi, sahip olduğu üstün fikrî, ahlâkî ve amelî vasıflarla, yönetimi altındaki insanları dünya mutluluğuna ve ölüm sonrası nail olacakları gerçek mutluluğa giden yola kanallize edecektir. Öyle anlaşıyor ki bu noktada erdemli şehrin yöneticisinin kullanabileceği iki temel enstrüman bulunmaktadır. Bunlardan ilki, sahip olduğu erdemleri topluma aktarabilmek için kullanacağı eğitim, diğeri ise toplumu doğru bir istikamete yöneltme ve o istikamet üzerinde tutabilmede kullanabileceği yasalardır.

⁴⁵⁵ Bk. Fârâbî, *Tahsîlu’s-sa‘âde*, 49.

Fârâbî'nin erdemli şehir ve yöneticisi için belirlemiş olduğu özellikler, onun yönetim türleri ve ideal yönetim hakkındaki düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Yönetim biçimlerinden hangisinin erdemli şehrin düzenine ne kadar yaklaştığı, o yönetim şeklinin Fârâbî'ye göre ne kadar muteber olduğunun göstergesidir. Fârâbî, gerçek melik olarak kabul ettiği yöneticinin vasıflarından söz etmektedir. Peki, bu vasıflardaki bir yönetici ve onun yönetim tarzı her toplum için uygun mudur? Bir başka yönüyle, böyle bir kimsenin her toplumda yönetime gelmesi, toplumda arzu edilen dönüşümü gerçekleştirebilmesi mümkün müdür? Şu hâlde bu sorular, Fârâbî'nin yöneticiye dair düşüncelerinin toplum ve yönetim türleri hakkındaki düşünceleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

5. Ereksel Açıdan Toplum-Yönetim İlişkisi

Fârâbî'nin erdemli toplumu, Platon ve Aristoteles'in dar kapsamlı devlet anlayışlarından farklıdır. Bu iki filozofun siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinde söz ettikleri site devletidir. Ne Platon ne de Aristoteles âlemşümül bir siyasal teşkilattan bahseder. Hatta Aristoteles, bir devletin belirli sınırları aşmaması gerektiğini düşünür. Yunan felsefesinde tüm beşeriyete şamil bir devlet düşüncesinin izlerine ancak Stoacı düşünürlerle birlikte rastlamak mümkündür. Yunan düşüncesinde site devleti şeklindeki siyasal düşüncenin onların sahip oldukları millî ilâh anlayışlarıyla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Onların bu anlayışlarının siyasal alanla ilgili düşüncelerini etkilemiş olması muhtemeldir;⁴⁵⁶ dolayısıyla Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, her ne kadar Platoncu, Aristotelesçi, Stoacı ve Yeni Platoncu düşüncenin izleri görülse de ortaya koyduğu öğretisi, Fârâbî'nin kendi öğretisidir.⁴⁵⁷

Fârâbî, devletleri halkların durumuna göre tasnif eder. Bunu yaparken o, halkın kendi aralarındaki ilişkisi, ahlâkî davranışları ve hayatın gayesi gibi kıstasları esas alır. Bunun yanında (halkın durumuyla da ilişkili olarak) devletin idare şeklini de göz önünde bulundurur. Dolayısıyla erdemli şehir tasarımıındaki metafizik ve fizik arasında kurulan ilişkinin bu tasnifte kriter kabul edildiği görülmektedir. Nitekim o, ideal yönetim olarak tasarladığı erdemli şehrin dışında kalan ve ona zıt olan kötü siyasal modelleri, cahil şehir,

⁴⁵⁶ Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 76.

⁴⁵⁷ Arslan, "Sunuş: Farabî Hakkında", XI-XIV.

fâsık şehir, sapık (Ar. *dâlle*) şehir, değiştirilmiş (Ar. *mütebeddil*) şehir olarak sınıflandırmaktadır. Onun bu taksimde kullanmış olduğu *fâsık*, *mütebeddil* ve *dâlle* sözcükleri Kur'an'da yer alan lafızlardır. Bu da Fârâbî'nin toplumlarla ilgili tasnifinde erdemli şehri esas aldığını göstermektedir.

Erdemli şehir, erdemli olmak isteyen bireyler ile erdemli olmak isteyen toplum veya ulusların çabalarını birleştirme işlevi görür. Fârâbî'nin erdemli evrensel devleti, bütün milletlerin mutluluğa erişmesi ve hepsinin aynı amaca yönelmesine bağlıdır.⁴⁵⁸ Yetkin olan toplumları büyük, orta ve küçük olarak üçe ayıran düşünürümüz, büyük toplumların erdemli olabilmesinin küçük toplumların erdemli olmasıyla mümkün olduğunu savunur. Ona göre bütün şehirleri mutluluğa erişmek gayesi ile el ele vererek çalışan bir millet, erdemli millettir.⁴⁵⁹ Erdemli şehirdeki birbirinin yerine geçen yöneticiler ise tek bir nefis gibidir. Onlar, her daim devam eden tek bir hükümdara benzerler. Onların tek bir şehirde ya da ayrı şehirlerde yönetici olmaları önemli değildir.⁴⁶⁰ Önemli olan gayedeki birlikteliktir.

Fârâbî'ye göre, yetkin idarecilerce, yani peygamberler tarafından ve onların belirledikleri ilkelere uygun olarak yönetilen toplum iyi toplum veya erdemli şehirdir. Dolayısıyla ideal yönetim, devletin başında peygamber ve filozof hükümdarın bulunduğu, evrensel ölçekte, monarşi tarzı yönetimdir. İki hükümdarın idaresi ve aristokrasi gibi başka yönetim tarzlarının uygulanabileceğini ifade etmiş olsa da ona göre ideal olan, tek kişinin yönetimidir. Böylesi hem ay-üstü âlemdeki düzene en uygun olandır hem de yöneticiler arasında uyum sorununu barındırmaz.⁴⁶¹

Fârâbî'nin demokrasi konusundaki açıklamalarında Platon'un bu konudaki düşüncelerinin yansımalarını görmek mümkündür. Platon'a göre, oligarşiyi kuran, onun dayandığı iyilik ölçütü olan zenginlik, aynı zamanda onun yıkım sebebidir. Doymak bilmeyen zenginlik tutkusu oligarşinin yıkımıdır. Aynı şekilde demokrasiyi kuran iyi ülküsü, demokrasinin yıkım sebebidir. Aşırı özgürlük anlayışının ailelerin içine kadar

⁴⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 118; Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 67.

⁴⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 118.

⁴⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 134. Fârâbî'nin bu görüşü, İktisadî'nin hilafet ve Müslüman toplumların birliği için söyledikleriyle yakınlık arz etmektedir.

⁴⁶¹ Bk. Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 49.

yayıldığı böyle bir toplumda anarşi ortaya çıkar. Baba, oğlunu kendisine denk saymaya ve çocuklardan çekinmeye başlar. Oğul kendini babasına denk görür. Öğretmen öğrenciden korkar; öğrenci öğretmeni önemsemez. Şu hâlde, bireyde olsun devlette olsun, aşırı özgürlüğün sonu köleliktir.⁴⁶² Fârâbî için de demokratik şehir, insanların arzularının engellenmediği, onların isteklerinin esas alındığı toplumu ifade eder. Demokratik (*cemâiyye*) toplumlarda yönetenler, halkın isteklerine göre hareket ederler. Bu toplumlarda yöneten ve yönetilen arasında fark yoktur.⁴⁶³

Cahil şehir halkları, zenginlik ve özgürlük gibi sahte mutluluk peşinde koşarlar. Cahil şehirlerin bütün çaba ve amaçları en ileri derecede ve en çok demokratik toplumda mevcuttur.⁴⁶⁴ Cahil şehir türlerinden olan demokratik şehir halkı, gerçek anlamda erdemli olan bir kimseyi asla yönetime getirmez. Olur da böyle birisi yönetime gelecek olursa o kimse ya görevinden atılır ya öldürülür ya da onun yönetimi daima sallantıdadır. Çünkü o şehir halkı böyle bir yöneticiyi mutluluk zannettikleri her türlü arzuyu gerçekleştirmeye engel olarak görür. Bununla birlikte Fârâbî'ye göre demokratik ve zaruret şehirleri, erdemli şehirlerin ve erdemli kişilerin yönetiminin kurulma şansının diğer cahil şehirlere nazaran daha fazla olduğu yerlerdir.⁴⁶⁵ Bunun nedeni erdemli şehrin dışındakilerden en çok imrenilen ve mutlu olanının demokratik şehir olmasıdır. Bu sebeple diğer milletlerden oraya göç olur. Zamanla orada farklı milletlerden insanların bir araya gelmesiyle farklı eğitim ve yetişme biçimine sahip nesiller ortaya çıkar. Yerli ve yabancıların birbirinden ayırt edilemez hale geldiği bu şehirde zamanla erdemli kişilerin yetişmeleri de mümkün olur. Bu yönüyle demokratik şehir, cahil şehirler içerisinde iyilik ve kötülüğün en ileri derecesini birlikte barındırandır.⁴⁶⁶ Sonuç itibarıyla, demokratik şehirlerde erdemli kimselerin yetişme imkânı bulunsa da onların toplumu erdemli şehre dönüştürme imkânı yoktur.⁴⁶⁷

Demokratik yönetim, Fârâbî'nin toplum için yaptığı avam ve havas ayrımı açısından da sorunlu görünmektedir. Onun yapmış olduğu tanıma göre avam, halkın çoğunluğunu içeren ve düşünce açısından aşağı konumda olan insanlardır. Bu kimselerin

⁴⁶² Platon, *Devlet*, 562 b-564 a.

⁴⁶³ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 133; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 114.

⁴⁶⁴ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 117.

⁴⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 117.

⁴⁶⁶ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 115-116.

⁴⁶⁷ Şenol Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 1/153.

yönetime talip olmalarını gerektirecek meziyetleri yoktur. Yönetimde yer alabilecek olan havastır. Yönetici olması gereken kişi ise havas içerisindeki en seçkin olandır (Ar. *ehassu'l-havâs*).⁴⁶⁸ Bu açıdan bakıldığında demokratik yönetim, halkın çoğunluğunu oluşturan avamın idaresidir. İnsan için iyilik ve üstünlük sayılabilecek hemen her konuda aklî yetkinliği esas alan Fârâbî açısından ise böyle bir yönetim modeli sorunludur.

6. Mutluluğa Yönelme

Yasalar, bir toplumda, adaletin tesisi, yönetimin ve siyasî organizasyonun şeklini belirlemesi ve o toplumun düşünce ve davranışlarını şekillendirmesi yönüyle siyasal alanın ana unsurlarındandır. Din, yönetici ve yönetim türlerine ilişkin Fârâbî'nin düşünceleri ele alınırken de görüldüğü üzere, toplumun mutluluğa erişebilecek erdemli bir toplum haline gelebilmesi, siyasî erkin, din ve felsefede ortaya konan hakikatler çerçevesinde oluşturduğu yasalarla mümkündür. Erdemli toplum tasavvurundaki başat öge olan ilk yönetici de şartları belirlenmiş, mukayyet görüş ve fiillerle bir toplumu erdemli toplum haline getirmek suretiyle mutluluğa ulaştırabilecektir.

Bir sistem filozofu olan Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili önceki başlıklar altında işaret edilen düşünceleri yasa ve adalet konusundakilerle bütünlük arz eder. Bu nedenle onun düşüncesinde yasa, toplumun mutluluğa erişmesi, erdemli şehrin yöneticisinin sahip olduğu bilgisi ve dolayısıyla erdemli toplumun Zorunlu Varlık tarafından yönetilmesiyle yakından ilişkilidir.

Her şeyden önce Fârâbî açısından yasa, toplumda siyasî birliği tesis eden iki faktörden (sevgi ve adalet) biridir. Erdemli şehirde sevgi, toplumu birleştirirken, adalet, bu birliğin devamını sağlar.⁴⁶⁹ Aynı hedef için birbirleri ile yardımlaşan toplumun fertleri arasında sevgi peyda olmakta ve böylece erdemli toplum meydana gelmektedir. İşte, ortaya çıkan bu durumu koruyabilmenin tek yolu adalettir.

Erdemli toplumda siyasî birliğin devamını sağlayan yasalar, aynı zamanda mutluluğa ulaşmaya vesiledir. Fârâbî, toplumu, en üstün mutluluğu keşfedecek ve onları bu yöne kanalizere edebilecek nitelikte kişilerin yönetmesi gerektiğini düşünmektedir. Sahip olduğu hikmet sayesinde yönetici, gerçek mutluluk olanı keşfeder ve toplumu ona

⁴⁶⁸ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 86-87.

⁴⁶⁹ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 70.

yönlendirecek görüş ve fiilleri onlar için belirler; bu nedenle yöneticiye *kanun koyucu* (Ar. *vâzî 'u'n-nevâmîs*) da denir. Kanun koyucunun bunu yapabilmesi ancak felsefe ile mümkün olduğundan, onun filozof olması gerekmektedir.⁴⁷⁰ Bu anlamda, yönetici için kullanılan *ilk yönetici*, *melik* ve *imam* sözcüklerinin de benzer anlamlar ihtiva ettiği görülür. Melikin muktedir olabilmesi, en büyük güce sahip olmasıyla mümkündür. Bu güç ise büyük bir bilgi gücü, fikrî güç ve ahlâkî erdeme dayanır.⁴⁷¹ Yöneticilerin *gerçek melik* (Ar. *el-melik fi'l hakîka*) ya da *ilk yönetici* (Ar. *er-reîsü'l-evvel*), *en iyi yöneticiler* (Ar. *er-rüesâü'l-ehyâr*), *kanuna göre yönetici* (Ar. *melikü's-sünne*) ve *kanuna göre yöneticiler* (Ar. *rüesâü's-sünne*) olarak isimlendirilmesinde de gerçek bir yöneticinin sahip olması gereken niteliklerin bir veya birden fazla kişide bulunması ve kanunları ihdas etme ya da daha önce *gerçek melik* tarafından ihdas edilmiş kanunlara göre bir yönetim sürdürme esas alınır.⁴⁷²

Erdemli toplumda yasalar, yöneticinin sahip olduğu üstün bilgi ve kavrayışa dayandığı için, ilâhî bir niteliğe sahiptir. Fârâbî, erdemli toplumun ilk yöneticisinin faal akıl ile olan ilişkisi nedeniyle, bu toplumun yönetimini faal akılla, dolayısıyla Zorunlu Varlık'la irtibatlandırmaktadır. Bu durumda Zorunlu Varlık'ın erdemli toplumla ilişkisi, yasalar vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Fârâbî'nin, erdemli şehrin yasalarını yöneticinin sahip olduğu bilgi gücü, fikrî güç ve ahlâkî erdeme dayandırması, bunun da faal akıl ve Zorunlu Varlık'a uzanan bir ilişkiyi gerektirmesi, yöneticinin yasa karşısındaki durumunun ne olduğu sorusunun cevabını da içerisinde barındırır. Gerçek mutluluğa götüren, fikrî güç ve ahlâkî erdemin sonucu olarak ortaya çıkan fiil ve görüşlerden müstağni olmasını düşünmek, erdemli şehrin yöneticisi için mümkün değildir. Diğer yandan Fârâbî'nin ortaya koyduğu düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, esasen yöneticinin toplum açısından önemi, onun kendisi dolayısıyla ya da diğer bir ifadeyle kendi şahsıyla ilişkili değil, daha ziyade insanlar için belirlediği görüş ve fiillerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Fârâbî'nin, erdemli toplum için tasarladığı yönetim şekli bir monarşi olsa da onun konuya yaklaşımı işlevsellik

⁴⁷⁰ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 91-92.

⁴⁷¹ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 92-93.

⁴⁷² Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, 66-67.

açısından. Kaldı ki genel itibarıyla monarşi ve aristokrasideki yöneticinin konumu Fârâbî'nin tasavvurundakinden farklıdır.

Butterworth, Fârâbî'nin, kanun koyucu olarak nitelendirdiği yöneticinin koymuş olduğu kanunların vahiy ya da ilâhî kaynaklı değil, geleneksel ve beşerî kanunlar olduğunu iddia eder. Çünkü Fârâbî'nin ifadelerinden onun bir “şeriat koyucuyu” değil, “kanun koyucuyu” kastettiği anlaşılmaktadır.⁴⁷³ Ayrıca erdemli toplumun yöneticisinin sahip olduğu üstün vasıflar sadece bir uzak görüşlülüğü değil, yönetimde müzakereyi de gerektirir.⁴⁷⁴

Leo Strauss (1899-1973) ise Fârâbî'nin felsefesinde Platon'un eserlerini, özellikle de *Devlet* ve *Yasalar*'ı örnek aldığını belirtir.⁴⁷⁵ Ayrıca Strauss, Fârâbî'nin, kendi öğretisini ortaya koyduğu eserleri ile Platon'un öğretisini açıkladığı eserleri arasında farklılık olduğunu, bu nedenle Fârâbî'nin düşüncelerini tam olarak ortaya koymanın güçlüğünden söz eder. Örneğin, Platon'un kanun koyucu ve filozof kimliği konusunda sessiz kaldığı görülür. Strauss'a göre, Fârâbî'nin bu konudaki sessizliği, bir an için yasa koyucunun bir peygamber, vahyedilmiş bir dinin kurucusu olduğunu düşünmeye izin vermektedir. Ancak erdemli şehrin kurucusu olarak kanun koyucu, mutluluğun gerçekleşmesi için vazgeçilmez koşulu meydana getirdiğinden, mutluluğu vahiy temelinde açıklamak mümkün değildir. Bu nedenle Fârâbî, Platon'un düşüncelerini açıklarken, peygamberi ya da yasa koyucuyu filozofla özdeşleştirerek bu boşluğu kapatmaz. Fârâbî, kendi öğretisini ortaya koyarken, kusurlu şehirlerde sadece filozofların değil, kâmil insanların da olabileceğini açıkça belirtmektedir. Felsefe ve felsefenin mükemmelliği dolayısıyla mutluluk, mükemmel bir siyasî topluluğun kurulmasını gerektirmez; bunlar kusurlu şehirlerde bile mümkündür. Felsefe mutluluğun gerekli ve yeterli koşuludur; bu nedenle Fârâbî'ye göre, mutluluk yalnızca filozofların elindedir.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Charles E. Butterworth, “Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology”, *İslâm, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 67-68; bk. Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 93-94.

⁴⁷⁴ Butterworth, “Alfarabi's Goal”, 68.

⁴⁷⁵ Leo Strauss, “Farabi's Plato”, *American Academy for Jewish Research Louis Ginzberg Jubilee Volume* (1945), 358-359.

⁴⁷⁶ Strauss, “Farabi's Plato”, 380-381; Strauss'un, Fârâbî'nin Platon okumalarıyla ilgili olarak bk. Ali Sertan Beşer, *Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 88-136.

Strauss'un açıklamaları Fârâbî'nin düşüncelerini tam olarak yansıtmamaktadır. Öncelikle, Fârâbî, peygamber ve filozofun sahip olduğu bilgi ve meziyetlerin farklılığından söz etmektedir. Buna göre, peygamberin sahip olduğu, toplumun idaresi açısından filozofun haiz olduğundan daha üstündür. Diğer yandan, Fârâbî düşüncesinde mutluluk, vahiyle değil, vahyin kaynağıyla açıklanabilir. Zira peygamber ve filozof arasındaki benzerliğin sebebi vahyin kaynağı olan faal akıldır. Fârâbî düşüncesi açısından, kusurlu toplumlarda oldukları halde mutluluğa nail olacak insanların durumu da faal akılla ilişkili olarak açıklanabilir.

Strauss, yasa konusunda, İslâm ve Yahudi felsefesi için temel bir husustan bahseder. Ona göre, İslâm ve Yahudilikteki vahyin durumu, Hristiyanlıktakinden farklıdır. Vahiy, Hristiyanlıkta inanç olarak görülüp, dogmalardan oluşurken, İslâm ve Yahudilikte yasa, kanun ya da daha geniş anlamda hukuk olarak görülmektedir. Bu nedenle İslâm ve Yahudilikte din ilmi (Lat. *sacra doctrina*), dogmatik bir teoloji değil, ilâhî yasanın ilmidir. Felsefe, Hristiyan teolojisinde bir araç olarak kullanılırken, İslâm ve Yahudilikte felsefeye ihtiyaç duyulmaz; dolayısıyla Hristiyan teolog olmak için mutlaka felsefe çalışmak gerekirken, Müslüman fakih ya da Yahudi din hukukçusu olmak için buna gerek yoktur. Felsefe, Hristiyan dünyada Kilise otoritesine bağlanmışken, İslâm dünyasında böyle bir otoriteye bağlılığının olmaması, Antik Yunan'daki durumla benzerlik arz eder ki bu, İslâm dünyasında hiçbir sivil ya da dinî otoriteye bağlı olmayan çeşitli felsefe okullarının oluşmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca İslâm ve Yahudilikte vahyin yasa olarak yorumlanması, filozofların dine siyasî bir olgu olarak yaklaşmalarına neden olmuştur. Bu nedenle İslâm ve Yahudi felsefeleri Hristiyan felsefesinden pratik felsefe alanında önemli ölçüde ayrılır; teorik felsefede hepsi aynı geleneğe bağlı olsa da özellikle siyaset ve ahlâk alanında önemli farklılıklar bulunmaktadır.⁴⁷⁷

Strauss'un İslâm, Yahudi ve Hristiyanlıkta vahiy, yasa ve felsefenin konumu hakkındaki tespitleri önemlidir. Durum tespiti açısından önemli noktalara işaret etse de buradan hareketle yapmış olduğu çıkarımı isabetli görünmemektedir. İslâm ve Yahudilikte vahyin yasa olarak değerlendirilmesinden hareketle İslâm filozoflarının dine siyasî bir olgu olarak yaklaştıkları iddiası sorunludur. Zira sadece İslâm felsefesinde

⁴⁷⁷ Beşer, *Strauss'un İslâm Felsefesi Yorumu*, 84-85; Strauss'un İslâm felsefesi hakkındaki düşünceleri ve bunlara yöneltilen önemli itirazlarla ilgili olarak bk. Daniel Townsend, *Leo Strauss and Islam* (Deakin University, Doktora Tezi, 2014), 249-254; Beşer, *Strauss'un İslâm Felsefesi Yorumu*, 224-225.

değil, Antik Yunan felsefesinde de siyaset belli amaçların gerçekleşmesi için gereklidir. Fârâbî'nin erdemli şehri de halkının aynı amaca yöneldiği bir siyasî birliktir. Ancak bu düşüncede önemli olan siyasal değil, amaçtır. Bu sebeptendir ki aynı siyasî birlik içerisinde yer alan nevâbitler erdemli şehrin amacından uzak oldukları için yabancı gibi görülürken, erdemli şehrin zıttı olan yönetimlerdeki insanlar, amaç ve sahip oldukları niteliklerdeki benzerlik sebebiyle erdemli şehrin halkıyla aynı kategoride değerlendirilmektedir. Strauss'un Fârâbî okumalarının, İslâm dini ve İslâm filozofları hakkındaki önyargılı ve kategorik değerlendirmeleri temelinde şekillendiği görülmektedir. Onun, Fârâbî hakkındaki iddiaları ve bunlarla ilgili itirazlar dördüncü bölümde daha detaylı olarak ele alınacaktır.

Fârâbî, hakkında yasa tesis edilecek ve edilemeyecek durumların olduğundan söz eder. Yasalar gelip geçici, kısa süren durumlar için değil, ancak uzun süreli olan ya da kalıcı durumlar için tesis edilebilir. İnsan kavramı bir ve aynı olsa da bir millet veya şehirde kısa ve uzun vadeli yasalar olabileceği gibi, bütün milletler veya bazı milletler için ortak yasaların varlığından ve bunlarda da uzun ya da kısa vadeli yasaların varlığından söz etmek mümkündür.⁴⁷⁸ İnsanın, birçok millet, tek bir millet ya da tek bir şehrin ortak bir erdemli hedefine, hepsini etkileyen bir olay meydana geldiğinde en çok yarar sağlayan şeyi keşfetmesine imkân veren fikrî erdemi, *siyasî fikrî erdem*dir. Keşfedilen şeyin, uzun ya da kısa vadeli olan bir durumla ilgili olması fark etmez; o, *siyasî fikrî erdem*dir. Ancak bir şehrin, bir milletin ya da birçok milletin tümü için ortak olan ve en az on yıl veya daha uzun süren zaman dilimlerindeki değişen şeylerin keşfiyle ilgiliyse bu, daha çok *kanun koyma gücü*ne benzer. Diğer yandan kendisi veya başkaları için gerçekten iyiyi isteyen kişinin ahlâkî karakter ve filleri yönüyle de iyi ve erdemli olması gerekir. İnsanın erdemi, ahlâkî karakteri ve fiilleri fikri kuvvetiyle ilişkilidir. Fikri erdemlerin otoritesi ne kadar tam ve ne kadar çoksa ona eşlik eden ahlâkî erdemler de o oranda otorite sahibi ve güçlü olacaktır.⁴⁷⁹

Oluşturulan yasalarla ilişkili önemli bir başka konu da yasaların ortaya çıkan zorluğu aşma konusunda yetersiz kalabileceği olağanüstü hâl sorunudur. Zira olağanüstü hâlin doğurduğu şartlar karşısında normal zamanlarda uygulanan yasalar yeni durumu

⁴⁷⁸ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 65-67.

⁴⁷⁹ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 68-71.

kapsayamaz. Bu nedenle olağanüstü hâllerde ortaya çıkan zorluğun nasıl aşılabacağı konusu siyasî açıdan önem arz eder. Fârâbî bu sorunu, yöneticiye verdiği yetkilerle aşmaya çalışır. Ona göre, ortaya çıkan olağanüstü durumlarda karar yetkisi yöneticiye aittir. Yönetici, sahip olduğu fikrî erdemi sayesinde, ortak hedefle ilgili en faydalı ve soylu kararları verecek olan kişidir.⁴⁸⁰ Fârâbî'nin, erdemli toplumun yöneticisi için saymış olduğu vasıflar da göz önünde bulundurulduğunda, yöneticinin sadece toplumu mutluluğa yönlendirmekle değil, aynı zamanda onları, mutluluğa engel olacak durumlara karşı korumakla da görevli olduğu anlaşılmaktadır.

Strauss, yasa konusunda Fârâbî'nin Platon ile aynı fikirde olduğunu iddia eder.⁴⁸¹ Bununla birlikte Fârâbî'nin Platon'un düşüncelerini çok sık onaylamaması üzerinde ayrıca durulması gereken bir durumdur. Strauss'a göre, bunun başlıca nedeni, o dönemin siyasî ortamıdır. Fârâbî'nin Platon ile aynı fikirde olmakla birlikte farklı düşünüyormuş gibi gözükmemesinin sebebi, İslâmî yasalarla Platon yasaları arasındaki farkın idrakinde olan Fârâbî'nin, (*Telhîsu nevâmîsi Eflâtûn*'da olduğu gibi) ezoterik yazım tarzı benimsemesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁸² Fârâbî'nin amacı, Platon'un *Yasalar*'ını İslâm'ın hâkim olduğu bir çevredeki genel düşünceye uygun hale getirmek olabilir. Strauss'a göre, bir başka ihtimal de Fârâbî'nin, *Yasalar*'ı yeniden yazmak, Platon'un düşüncelerini farklı bir yolla dile getirmek veya kendisinin oluşturduğu yeni bir versiyonla Platon'un düşüncesini korumayı amaçlamış olmasıdır. Böylelikle kendisinin Platon ile nerede hemfikir olduğu, nerede ondan ayrıldığı, doğrudan aktarımının nerede bitip kendi özgün düşüncesinin nerede başladığını muğlak bırakmak istemiş olabilir.⁴⁸³

Fârâbî, Platon'un *Yasalar*'ı üzerine kaleme aldığı *Telhîsu nevâmîsi Eflâtûn*'da yasaların doğuşu ve bozuluşuna dair tartışmasına yer vermektedir.⁴⁸⁴ Strauss,

⁴⁸⁰ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 24.

⁴⁸¹ Leo Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), 143.

⁴⁸² Strauss'a göre, toplumun kabulleri ile felsefe arasında uyum yoktur. Bu nedenle filozof, halk ile çatışmaktan kaçınmak amacıyla felsefî hakikatleri toplumda kabul gören kanaatlerle ufaktan değiştirme yolunu seçerek kapalı (ezoterik) bir yazım tarzı kullanır. Bk. Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 92-93; Fârâbî'nin ezoterik yazım yöntemini benimsediği iddiasının hatalı olduğu hakkında bk. Esranur Oral, *Leo Strauss'un Fârâbî Yorumu* (Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 84-85.

⁴⁸³ Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", 143-144. Fârâbî'nin, yasa olarak dini ya da İslâm'ı halk için Platoncu siyaset felsefesi olarak görmesi ve Strauss'un, yasalar konusunda Fârâbî'yi okumadaki başarısızlığı ile ilgili olarak bk. Enes Bilgin, *Platon'un Yasalar'daki Öğretisi ve Fârâbî'nin Nevâmîs'i* (İnönü Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022), 190-192.

⁴⁸⁴ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, 44-49.

Fârâbî'nin, yasaların doğuş ve bozuluşu ve yeniden inşası hakkındaki Platon'un işaret ettiği hususların her dönem için geçerli olduğu düşüncesinde olduğundan söz eder⁴⁸⁵ ve bu konuda önemli bir iddiada bulunur. Ona göre, Platon'un ilâhî yasanın doğuşu ve bozuluşuyla ilgili görüşlerinin Fârâbî'yi, benzer bir durumun İslâm için de söz konusu olup olmayacağına dair bir düşünceye sevk etmiş olması ve neticede Fârâbî'nin, Platon'un görüşlerinin İslâm için de geçerli olduğunu kabulüne götürmüş olması muhtemeldir. Ancak *ezoterik yazım* yöntemini kullanması, Fârâbî'nin gerçek düşüncelerini anlamayı güçleştirmektedir.⁴⁸⁶

Strauss'un bu iddiası tarihi gerçeklerle pek uyuşmamaktadır. Nitekim Fârâbî'nin yaşadığı dönemde İslâm dünyasındaki fikri zenginlik bilinen bir gerçektir. Ayrıca Strauss'un, Fârâbî'nin yasa konusundaki görüşüyle ilgili ulaşmış olduğu sonuç da -bunu bir ihtimal olarak zikretse bile- sorunlu gözükmemektedir. Zira sonucun doğru olup olmaması bir yana, Strauss'un bir yandan Hristiyan dünyadakinden farklı olarak İslâm dünyasında felsefenin özgür oluşundan bahsedip, ardından Fârâbî'nin kendi düşüncelerini açıkça ifade etmek yerine ezoterik yazım yöntemini benimsemek zorunda olmasından söz etmesi kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır.

⁴⁸⁵ Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", 145.

⁴⁸⁶ Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", 145; Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 125-126.

III. BÖLÜM

CARL SCHMITT'İN SİYASET FELSEFESİNDE DİN-SİYASAL İLİŞKİSİ

Schmitt, uzun yaşamında Almanya'nın siyasal tarihindeki beş devletten dördüne şahit olmuş, hakkında söylenenlerin değişkenlik arz ettiği, önemli çağdaş düşünürlerdendir. Onu “kamu hukuku ve devlet felsefesinin büyük şahsiyeti” olarak görenlerin yanında, Nazi döneminde yönetimde aldığı görev dolayısıyla canî bir oportünist olarak kabul edenler de mevcuttur.⁴⁸⁷ Din konusunda da onun kendi söylediklerinden ziyade, ona duyulan öfkenin söylemlere yansımaları görülür. Tüm eleştirilere rağmen o, sadece ülkesinde değil, Almanya dışında da büyük yankı uyandırmış, hakkında farklı dillerde eserler kaleme alınmış önemli bir düşünürdür.

Schmitt, siyaset felsefesinde yeni bir yaklaşım tarzı geliştirmektedir. Onun ortaya koyduğu yaklaşım Kilise merkezli olsa da bu, Kilise-dünyevî otorite ilişkilerinde, Kilise tarafında yer alan düşünürlerin görüşlerinden farklıdır. Schmitt'in siyasî düşüncesi bir teokrasi arzusuna dayanmaz. Kaldı ki kendisi mütegayyin bir Katolik de değildir. Siyasî organizasyon için model olarak Katolik Kilisesini gösterir. Ancak bu iddia, dinî bir motivasyondan ziyade onun siyasî alana istikrar kazandırma gayesine dayanır.

Schmitt, insanların Kiliseye herhangi bir zorunluluktan dolayı değil, kendi iradeleriyle tabî olduklarını, devlete tâbiyetin de bu şekilde olması gerektiğini düşünmektedir. Zira salt iktidar gücüne ve siyasî yöntemlere dayanmakla bir devletin siyasî bir birlik tesis etmesi ve bunu uzun süre devam ettirebilmesi mümkün değildir. Bu sebeple devlet için zorunlu olan siyasî birliği sağlamanın yolu teolojiden geçmektedir. Şu hâlde, nasıl Katolik Kilisesi'nde, başta -bulunduğu makamının bir gereği olarak yanılmazlık vasfını haiz- papa, daha sonra kardinaller aristokrasisi şeklinde aşağı doğru genişleyen bir kurumsal yapılanma varsa, devletin de buna göre organize olması gerekir.⁴⁸⁸ Böyle bir siyasî organizasyon, devlete kurumsal açıdan sağlamlık kazandırdığı gibi halkın devlete bakışına da olumlu yönde tesir edecek fikrî temeli sağlayacaktır. Bu amaçla siyasal alanın temel kavramları teolojik alandan kazandıkları anlamlarına yeniden kavuşturulmalıdır. Ancak teolojik alanın kavramlarındaki anlam değişimleri, bu kavramların siyasî alana aktarılan karşılıklarında da tahrifata neden olmaktadır. Nitekim

⁴⁸⁷ Rüthers, “Carl Schmitt”, 135.

⁴⁸⁸ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 61-62.

her şeye kadir Tanrı fikrini tahrif eden deist düşünce, siyasal alanda Tanrı fikrine karşılık gelen egemen fikrinin de zayıflamasına sebep olmuştur.⁴⁸⁹

Schmitt'e göre liberalizm, deist bir Tanrı fikrine karşılık gelen güçsüz bir egemen anlayışının doğuşuna neden olduğu gibi siyasal alanın ihtiyacı olan fikrî temeli sağlamaktan da uzaktır. Liberalizmin sonucu olarak gelişen kapitalizm ve onun siyasî alandaki yansıması olan parlamenter demokrasi de fikrî temelden yoksundur. Nitekim parlamenter demokrasi, iddia edilenin aksine, tartışma, ifade özgürlüğü, toplanma ve basın özgürlüğü gibi kulağa hoş gelen söylemleri gerçekten hayata geçirmekten de uzaktır. Zira tüm bunlar, parlamenter demokratik sistemde ekonomik çıkarlar uğruna heba edilirler.⁴⁹⁰ O nedenle Schmitt açısından iktisadî liberalizm, devlet için bir felakettir; bunu da Almanya, Weimar Cumhuriyeti döneminde yakinen görmüştür. Dolayısıyla devletin kıyameti olan siyasî sorunlar için çıkış yolu, siyasal teolojiden geçmektedir. Devlette istikrarı sağlamanın tek yolu, kadir-i mutlak Tanrı tasavvuruyla örtüşen Hobbesçu çözümdür.⁴⁹¹

Schmitt'in siyaset felsefesinde din ve siyasal konusunun ayrıntılarına geçmeden önce onun yetişmiş olduğu ortama kısaca işaret etmek gerekmektedir. Zira insanların yetiştikleri çevrenin onların düşüncelerini şekillendirmesi yadsınamaz bir gerçektir. Schmitt özelinde düşünüldüğünde, genel geçer bir hakikati ifade eden bu duruma ilaveten, onun yetiştiği dönemden de söz etmenin gerekli olduğu görülür; çünkü bu, Schmitt'in hem din hem de diğer siyasî konulardaki düşüncelerini değerlendirmede bütüncül bir bakış açısı sağlayacaktır.

1971 tarihli bir röportajda Schmitt, memleketini “çok mütevazı”, ailesini, “yoğun bir şekilde Evanjelik, kısmen mezhepçi bir Protestan ortamda” dinî bir azınlık olarak yaşayan “küçük bir yuva” olarak tanımlamıştır.⁴⁹²

1866 yılında Avusturya'yı yenilgiye uğratan Prusya, 1870-1871'de de Fransız İmparatorluğu'na karşı zafer kazandı. Alman Katolikleri, bu savaşta Fransa'yı

⁴⁸⁹ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 51-54.

⁴⁹⁰ Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2017), 75-77.

⁴⁹¹ Bk. Miguel Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 259.

⁴⁹² Brian J Fox, *Carl Schmitt And Political Catholicism: Friend Or Foe?* (The City University of New York, Doktora Tezi, 2015), 79.

desteklemeseler de Prusya militarizmine karşıydılar. Fransa-Prusya Savaşı'nın istenmeyen sonucu, Fransız korumasının Papalık Devletlerinden kaldırılmasıydı. Fransa ve Papalığın yenilgisi, uluslararası arenada Katolikliğin düşüşünün sembolüydü. Bu durum Alman Katoliklerini topluca savunmaya geçirdi. Alman Merkez Partisi de bu Katolik savunuculuğun bir sonucu olarak ortaya çıktı.⁴⁹³

Merkez Partisi, platform olarak şu dokuz noktayı içeren *Soest Programını* kabul etti: Kilisenin bağımsızlığı ve hakları, dinler arasında siyasi eşitlik, evliliğin sekülerleştirilmesine karşı protesto, mezhep okulları için destek, federalizmi sürdürmek, federal idarenin adem-i merkeziyetçiliği, sınırlı vergilendirme ve harcama, orta sınıf çiftçilere ve küçük işletme sahiplerine sermaye, toprak mülkiyeti ve emeği dengelemeleri için destek, işçileri ahlâkî veya fiziksel yıkımla tehdit etmeden sosyal sorunu çözme çabaları için özgürlük.⁴⁹⁴

Merkez Partisi'nin temel ilkeleri Bismarck'ın politikalarıyla uygunluk arz etmiyordu. Bismarck'ın merkezileştirici, militarist ve otoriter yönetimine karşı direnişlerinden dolayı, Merkez Partisi liderleri rutin olarak “isyancılar” olarak adlandırıldı ve radikaller, sosyalistler ve diğer devlet düşmanları ile ilişkilendirildiler.⁴⁹⁵ Bismarck ve Ulusal Liberaller, Katoliklikle açıkça savaşı tercih etmişlerdi. Bismarck, iktidarının hemen başında, Katolik Kilisesi'nin toplumsal ve politik nüfuzuna karşı *Kulturkampf* (Kültürel Mücadele) olarak bilinen (1871-1887 yılları arasında uygulanmıştır) bir mücadele başlattı. Buna göre, okullar Kilise denetiminden çıkarılacak, Kilisenin nikâh kıyma tekeline son verilecek ve rahiplerin siyasal muhalefet olarak kabul edilebilecek girişimleri yasaklanacaktı.⁴⁹⁶ Ancak 1877 seçim sonuçlarının Merkez Partisi'nin kalıcı gücünü teyit ettiğini gören Bismarck, siyasî Katolikliği baltalayabilmek amacıyla, çatışmayı sona erdirmeye ve Kilise ile barışmanın yollarını aramaya başladı.⁴⁹⁷ Bu tarihi arka planın yanında önemli bir diğer husus da bölgenin inanç açısından durumudur.

⁴⁹³ Fox, *Political Catholicism*, 56.

⁴⁹⁴ James Hawes, *Kısa Almanya Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 128-129; Fox, *Political Catholicism*, 57.

⁴⁹⁵ Fox, *Political Catholicism*, 56-58.

⁴⁹⁶ Hawes, *Kısa Almanya Tarihi*, 128.

⁴⁹⁷ Fox, *Political Catholicism*, 64-65.

Rhineland, 1815'ten beri Prusya yönetimi altındaydı ve bölgenin %65'i Katolik olmasına rağmen, Schmitt'in memleketi Plettenberg'te çoğunluk Protestandı.⁴⁹⁸ Rhineland'daki popüler dindarlık üzerine yapılan bir araştırma, 1880'lerde (nüfusun %65'ine tekabül eden) Ren Katoliklerinin, yoğun bir devlet zulmü döneminden geldikleri için, esas olarak ultramontanist (Katolik Kilisesi içinde papanın imtiyazlarına ve yetkilerine güçlü vurgu yapan din adamlarına ait bir siyasî anlayış) himaye altında sıkı bir şekilde birleştiğini ve Kilisenin, benzeri görülmemiş derecede bir halk desteğine sahip olduğunu ortaya koymuştur. Ancak bu genel kuralın istisnaları, özellikle dindarlık modeli olmayan burjuvazi arasında mevcuttu. Rheinland, Katolik burjuvazi üzerinde derin bir iz bırakan, çoğunluğu Protestan olan -ve Protestanlar tarafından yönetilen- Prusya'nın ekonomik olarak en gelişmiş bölgesiydi. Ancak Fransız Devrimi ve masonluğun genel sekülerleşme eğilimlerinin ve ezici bir Protestan üst sınıfın toplumsal baskısı hâkimdi. Aslında, Güneybatı Almanya, o zamanın en açık liberal bölgesiydi ve oradaki Katolikler aynı şekilde tüm Alman Katoliklerinin en laik ve liberalleriydi. Aynı zamanda, Birinci Vatikan Konseyinden sonra şizmatik-liberal "Eski Katolik" (İng. Old Catholic) hareketinin varlığını en çok hissettirdiği bölgedir. Schmitt'in yetişmiş olduğu bölgenin yakın tarihi ve genel özellikleri bu şekildedir. Bu tarihî arka plan ve dinî, kültürel ve siyasî yapı onun düşünceleri üzerinde önemli izler bırakmıştır. Nitekim Brian J. Fox, Schmitt'in düşüncelerinde göze çarpan, oldukça yaygın modern sekülerleşme yolunun izlerini, yetiştiği bu zaman ve ortamla ilişkilendirir.⁴⁹⁹

Bu bölümde, Schmitt'in düşünceleri şu başlıklar altında ele alınacaktır: Din anlayışı, insana bakışı, devlet, adalet, egemen, yönetim şekilleri ve ideal yönetim, sermaye sorunu. Konular ele alınırken, Schmitt'in din ve siyasal alan ilişkisi hakkındaki fikirleri üzerine yoğunlaşılacaktır. Başlıklar, Fârâbî'nin düşüncelerinin ele alındığı bölümdekilerle paralellik arz edecek şekilde tasnif edilmiştir. Böylece her iki mütefekkirin siyasala ilişkin temel konulardaki düşüncelerinde bir mukayesenin imkân ve isabetine dikkat çekilmek istenmiştir. Bu bölümde Schmitt'in bütün bir siyasî düşüncesini ortaya koymak amaçlanmamıştır. Zira bu, çalışmanın sınırlarını aşan ve mukayese unsurlarını dikkate alan bakış açısına göre ikinci plandadır.

⁴⁹⁸ Fox, *Political Catholicism*, 79.

⁴⁹⁹ Fox, *Political Catholicism*, 77-80.

1. Siyaseti Din Bağlamında Okumak

Siyasal teolojinin önemli kuramcılarından olan Schmitt, kendisini “siyaset ilahiyatçısı” olarak tanımlamaktadır. Modern devlet teorisindeki önemli kavramların teolojiden siyasal alana aktarıldığı tezine dayanan siyasal teoloji, din ve siyaset arasındaki ilişki üzerine temellenmektedir. Bu nedenle Schmitt’in din konusundaki düşünceleri hem bu çalışmanın konusu hem de onun siyasî düşüncelerinin anlaşılması açısından önemlidir.

Schmitt din konusunu, bireysel bir inanç olarak ve toplumsal/siyasî açıdan olmak üzere iki yönüyle ele almakla birlikte, konuya daha ziyade sosyal ve siyasî açıdan yaklaşmaktadır. Schmitt için amaç, dinin sosyal ve siyasî yönüdür; çünkü o, siyasî düşüncelerini din ve siyasal alan arasında kurduğu ilişkiye dayandırmaktadır. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde, Schmitt’in din konusundaki düşüncelerinden sosyal ve siyasî boyutla ilgili olanlar üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bu anlamda öncelikle onun dinin bireysel boyutuna ilişkin düşüncelerine kısaca değinilecek, sonrasında Kilisenin konumu, tarihsel süreçte ortaya çıkan teşkilat yapısı ve bu yapıda yer alan unsurların sahip oldukları anlam ilişkilerinin geçmişin ve bugünün siyasî düşüncesine, siyasal alana yansımalarına dair düşünceleri ele alınacaktır.

Franz Blei, Schmitt’e yazdığı bir mektubunda, “... *Bu yüzden ben tanrısız bir din adamıyım. Senin gibi sevgili dostum*” diye yazmıştı.⁵⁰⁰ Schmitt hakkında çok sayıda kitap ve makale kaleme almış ve bu konuda geniş bir arşive sahip Reinhard Mehring ise Schmitt’in yaşantısında gerçek bir Katolik olduğuna dair bir kanıt bulmayı beklemenin hata olacağını, bununla birlikte onun gnostik olduğu yönündeki algı gibi diğer teolojik düşüncelerin de fazlasıyla spekülatif olduğunu ifade eder.⁵⁰¹ Ona göre, Schmitt de kendisinin teolojik konumunu tanımlamaya imkân verecek net bir terminoloji sağlamaz. Dinin uhrevî yönü meselesi, Schmitt’in terminolojisinin dışında da zaten pek kavranamaz. Oysa dinî pratik, kiliseye bağlılık, dindarlık, günah çıkarma, metafizik,

⁵⁰⁰ Fox, *Political Catholicism*, 148.

⁵⁰¹ Reinhard Mehring, “A ‘Catholic Layman of German Nationality and Citizenship’? Carl Schmitt and the Religiosity of Life”, trans. Jillian DeMair, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 85; Gnostisizm, Orta çağ Hristiyan heretiklerinin dini; bu dünyanın kötülükle dolu bir hapisane olduğu, dünyayı bu durumundan kurtarmak için politik eylem gerektiğini savunan öğretidir. Farklı türleri olmakla birlikte temelde gnostisizm antik ve modern gnostikler olarak ikiye ayrılır. Dünyanın kötülüğüne inanan antik gnostikler içlerine kapanmayı tercih edip politik eylemden uzak dururken, modern gnostikler kurtuluş için politikayı araçsallaştırırlar. Bengül Güngörmez, “Modern Mesihler: Gezi Hadisesinin Politik Teolojisi”, *Liberal Düşünce* 72 (2013), 128.

teoloji ve dogmalar, makul bir şekilde kesin olarak ayırt edilmelidir. Çünkü insanlar, herhangi bir manevî duygu yoğunluğu veya inanç olmaksızın dinî pratikleri gerçekleştirebilir ve kiliseye sadece geleneksel teamülle ya da sosyal olmak için gidebilirler. Schmitt açısından bu tür bir dışsal inanç, Hristiyanlığın bir kanıtı olarak yeterli değildir.⁵⁰²

Her ne kadar Hristiyan teolojisinde belirleyici unsur Kilise olsa da Schmitt'in siyasî düşüncesinde dinin konumunu ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma açısından önemli olan, Kilisenin ya da başkalarının onun hakkındaki hükümleri değil, Schmitt'in kendi düşünceleridir. Nitekim Nazi iktidarı hakkındaki düşünceleri ve bu dönemdeki görevi nedeniyle onun hakkındaki hükümler bazen çok acımasız olabilmektedir.

Schmitt siyasal alana ilişkin düşüncelerini dinî alandaki karşılıklar çerçevesinde açıklamaktadır. Onun siyasala dair düşüncelerinin genel çerçevesini anlamak, din ve siyasal arasında yapmış olduğu temel bazı ilişkilendirmelerle mümkündür. Çünkü siyasal alanın diğer temel konuları hakkındaki düşüncelerinin de siyasal ve din arasında kurduğu bu merkezi ilişkiler çerçevesinde örüldüğü görülür. Bu temel noktaları şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. İnsanın sosyal bir varlık olmasının dinî ve siyasal boyutları vardır. 2. Siyasî birliğin temsili tam anlamıyla monarşide kendini gösterir; monarşideki mutlak temsilin siyasal teolojik okumadaki karşılığı, Kilisenin tarihsel süreçte gerçekleştirdiği temsildir. 3. İnsan, Kilise ve siyasaldan her üçü de zıtlıkları barındırmaktadır. 4. Katolik ve Protestan rasyonalizmi arasındaki fark, siyasal alanda da kendisini göstermektedir.

Schmitt, *The Visibility Of The Church* (Kilisenin Görünürlüğü) isimli çalışmasında, Hristiyan inancı ve Kilisenin konumunu tahlil eder. Hristiyan inancına göre görünmez olan Tanrı, Mesih'in bedeninde görünür olmuştur. Bu enkarnasyon inancı, Hristiyanlıkta önemli bir nokta olduğu gibi Schmitt'in din ve siyasal arasında var olduğunu düşündüğü benzerliklerdendir. Ona göre, Mesih nasıl gerçek bir bedene sahipse Kilise de gerçek bir bedene sahip olmalıdır. Keza, Mesih'in bedeni nasıl görünmez olanı görünür kılmışsa, görünür Kilise kavramının kendisi de görünmez bir şeyi ifade eder. Dünya var olduğu sürece görünür bir Kilisenin var olacağına inanmaksızın Tanrı'nın insan olduğuna inanılmaz. Kilisenin görünürlüğünün mistik yorumu, aslında Tanrı'nın oğlunun

⁵⁰² Mehring, "Carl Schmitt and the Religiosity of Life", 83.

insanlığı hakkında şüpheyeye düşmek demektir. Böyle bir yorum, Mesih'in bedene sahip olması tarihsel gerçekliğini mistik ve hayali bir sürece dönüştürerek tahrif etmiştir. Schmitt, Kilisenin görünür varlığı konusunda, varoluşçu fiziksel bir görünürlüğü savunur.⁵⁰³ Onun Kilise konusundaki bu varoluşçu yaklaşımı, siyasala bakışında da kendini gösterir.

Kilisenin görünürlüğü konusunda söylenebilecek her şey şu iki ilkeden kaynaklanmaktadır: “*İnsan dünyada yalnız değildir*”; “*dünya iyidir ve dünyada ne kötülük varsa, insanın günahının sonucudur.*” Ancak bu iki ilke, inanan bir Hristiyan'ın kabul edebileceği şeylerdir; inanmayanları ikna etmek için bunlardan söz edilemez. İnanç kapsamındaki şeyler, ona inananlar açısından, ispata ihtiyaç duymaz. Örneğin, gerçek bir mümin, dünyanın yarın veya yakın bir gelecekte sona ereceğinden şüphe etmez. Bu inanç İsa'dan beri vardır. İnanan Hristiyanların beklentilerine rağmen dünyanın sonunun gelmemiş olması onların inançlarını geçersiz kılmaz.⁵⁰⁴

Tanrı'ya inanmanın kişide meydana getirdiği şeylerden biri de yalnız olmadığı duygusudur. İnsan ya yalnızdır ya da dünyadadır; dünyada olmak ve insan olmak yalnızlıkla bağdaşmaz; çünkü sadece Tanrı için yalnızlıktan söz edilebilir. Tanrı tek olmakla birlikte dünyada her yerdedir. İnsanların Tanrı'ya karşı duydukları hisleri bireyseldir. İnsanın dünyada yalnız olmaması, onun bireyselliğinin olamayacağı anlamına gelir. Yalnız ve bireysel varoluş algısı yanlıştır.⁵⁰⁵ Dolayısıyla Schmitt'e göre insanın hem dinî açıdan hem de sosyal bir varlık olması yönüyle yalnızlığından söz etmek doğru değildir. Toplumun meydana gelişi de bu durumda insanın sosyal varlık oluşuna dayanmaktadır.

Her birey dünyada ve toplumda benzersizdir. Bireyin bu dünyadaki varlığı başkalarıyla birlikte olmayı gerektirir. Tüm bu görünür durum, manevî açıdan, bir toplumun teşekkülü olarak değerlendirilir. Schmitt, topluluğun üyelerinin saygınlıklarını Tanrı'dan aldığını ve bu nedenle topluluk tarafından yok edilemeyeceğini belirtir. Onlar ancak topluluk vasıtasıyla Tanrı'ya dönebilirler. Görünür bir Kilise bu şekilde ortaya çıkar. İnsan, Tanrı'nın onun yanında olması dolayısıyla, manevî olarak yalnız olmadığı

⁵⁰³ Bk. Schmitt, “The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration”, trans. G. L. Ulmen, *Roman Catholicism And Political Form* (London: Greenwood Press, 1996), 51-52.

⁵⁰⁴ Schmitt, “The Visibility”, 47.

⁵⁰⁵ Schmitt, “The Visibility”, 48, 50.

gibi, bedenlen de yalnız değıldir. Zira o, bir toplum içindedir. Böylece birey, toplulukta ve onun aracılığıyla Tanrı ile ilişki içerisinde kalır.⁵⁰⁶ Bu ilişki, Schmitt için bireyin siyasal otoriteye olan itaatine de zemin oluşturur.

Bir Hristiyanın Tanrı'ya olan bağılılığının bir sonucu olarak otoriteye itaati, gerçekte otoriteye değıl, Tanrı'ya itaattir. Schmitt bunu, dünya tarihinde büyük olarak adlandırılmayı hak eden tek devrim olarak nitelendirir. Zira bu inanç, dünyevî otorite için yeni bir temel sağlamaktadır. Bu durum, bazılarına saçma gelebilir. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken, dinin ("Tanrı'nın lütfuyla" adanmışlık formülündeki gurur ve alçakgönüllülük örneğinde olduğu gibi) "*zıtların birlikteliğı*"ni (Lat. *complexio oppositorum*) ihtiva ediyor olmasıdır.⁵⁰⁷ Aynı şekilde her evrensel ideoloji ve imparatorluk da zıtlıkları barındırır. Bu anlamda Kilisenin ihata etmediğı zıtlık yok gibidir.⁵⁰⁸

Schmitt'e göre, Kilise, monarşiler, demokrasiler ve diktatörlüklerle ittifak kurabilen bir "*zıtların birlikteliğı*"dir. Kilise bu özelliğıyle, devletin yirminci yüzyılın çelişkili akımlarıyla kendi mücadelesinde uyarlayabileceğı bir iş birliğı modelidir. Dünya görüşü açısından bakıldığında, tüm siyasî form ve olasılıklar bir fikrin gerçekleşmesi için araçlardan başka bir şey değıldir. Bu da hem Kilisenin çok çeşitli siyasî rejimlerle ittifakları benimseme konusundaki istekliliğini hem de devletin muhaliflerini eşit olarak tanıma kapasitesini açıklar.⁵⁰⁹

Görünen o ki Schmitt, teolojik ve siyasî açıdan zıt özelliklere sahip olduğunu düşündüğü insanla, Kilise ve siyasal alan arasında ilişki kurmaktadır. Buna göre, Kilise, insan ve devletin her üçü de zıtlıkları ihtiva eder. Nasıl ki Kilise zıtlıkları kendi içerisinde bir birlik olarak bir arada tutabiliyorsa devlet de farklı unsurları siyasî birlik içerisinde bir arada tutabilmelidir. Kilise bu anlamda siyasî organizasyon için somut bir örnektir. İnsan ise iyilik ve potansiyel tehlike gibi zıt kutupları barındırmaktadır.

Schmitt, Kilisenin görünürlüğünün doğası ve inanan kişi açısından konumuna dikkat çeker. Kilisenin bir üyesi olmak, ortak bir yaşam vasıtasıyla kişinin bireysel saygınlığını oluşturmaktadır. Kilise insanın kurtuluşu için bir araçtır. Kilisenin

⁵⁰⁶ Schmitt, "The Visibility", 51.

⁵⁰⁷ Schmitt, "The Visibility", 51; Schmitt, *Politik Form*, 19.

⁵⁰⁸ Schmitt, *Politik Form*, 18-19.

⁵⁰⁹ Schmitt, *Politik Form*, 15-20; Bates, "Political Theology and the Nazi State", 431.

görünürlüğü, görünmez bir şeye dayanır. Schmitt bu temellendirmeyi, Hristiyan inancındaki kurtuluş için Tanrı'nın insan haline gelmesi ve Mesih'in gerçek bir bedeninin olması ile ilişkilendirerek yapmak suretiyle, Kilisenin de gerçek bir bedeninin olması gerektiğini ifade eder. Ona göre, görünmezi görünür kılan bir düzenleme, görünmezde kök salmalı ve görünürde ortaya çıkmalıdır. Arabulucu aşağı iner, çünkü arabuluculuk aşağıdan değil, ancak yukarıdan gelebilir. Kurtuluş Tanrı'nın insan olmasında yatar (insanın Tanrı olmasında değil).⁵¹⁰ Teolojideki bu somutlaştırmalar, Schmitt'in siyasal alanla ilgili somut, varoluşçu teorisi için uyarlayabileceği ipuçlarını ihtiva eder.

Kilisenin görünürlüğü konusundaki bir diğer yön ise temsil konusudur. Çünkü temsil etmek, görünmez bir varlığı görünür kılmak, halka açık bir varlık aracılığıyla mevcut hale getirmek anlamına gelir. Schmitt, Hristiyan teolojisinde Kilisenin İsa Mesih'i temsili ile egemenin siyasî birliği temsil etmesi arasında bir benzerlik olduğunu düşünmektedir. Ona göre, temsil ancak üstün olan için yapılabilir. İhtiva ettiği unsurlar açısından temsilin üç yönünden söz edilebilir. Bunlar: temsil olunan, temsil eden ve muhataptır. Temsil, basit bir vekâlet değildir. Zira temsilde, temsil edilen kadar temsil eden de üstünlükten pay almaktadır. Temsil, temsil edenin şahsına kendine has bir asalet katar. Yüksek bir değeri temsil edenin kendisi de değersiz olamaz. Keza kendisine yöneldikleri muhatap taraf da temsilin kattığı değerden pay alır. Bu nedenle otomatlar ve makineler önünde temsilde bulunulamaz. Makinenin geleneksizliği ve temsilden uzak olması nedeniyledir ki Rus Sovyet Cumhuriyeti, bayrağı için proleter dünyasını ifade etmeyip, bin sene önceki tekniğin durumuna karşılık gelen orak ve çekiç kullanmıştır. Oysa modern dönem insanının düşüncesi teknik ve endüstriyel tasavvurla doludur. Bu düşüncede bir makineye dönüştürülen devlet, artık temsil etmekten uzaktır. Bu tasavvurun sonucu ortaya çıkan alanın kendine has değerler hiyerarşisi vardır. Schmitt, Kiliseyi çeşitli siyasî rejimlerle ittifak kurabilen bir “zıtların birlikteliği” olarak tanımlaması nedeniyle, onun bu yeni duruma da adapte olabileceğini düşünmektedir.⁵¹¹ Katolik Kilisesi'ni ideal siyasî organizasyon için örnek olarak gösterdiği için, aksini düşünmek, onun bu temellendirmesini geçersiz kılacaktır.

⁵¹⁰ Schmitt, “The Visibility”, 50-52.

⁵¹¹ Schmitt, *Politik Form*, 32-33.

Yöneticinin toplumdan biri olmakla birlikte onlardan üstün olmasında olduğu gibi Katolik Kilisesi'nde de temsilcinin temsil ettiği insanlardan üstün olmakla birlikte onların temsilcisi olması gerektiği gerçeğinden kaynaklanan bir ikilem söz konusudur. Schmitt bu ikilemi, Kiliseyi, kendisini karmaşık bir karşıtlık olarak anlayan ve siyaseti her zaman “temsil ilkesinin katı bir şekilde gerçekleştirilmesi” olan bir örgüt olarak tanımlamak suretiyle çözdüğünü düşünmektedir. Kilisenin kendisini bu şekilde anlamasının nedeni, onun temsil ettiği şeyin idare eden, hükmeden, “muzaffer Mesih” olgusudur. Gerçek Kilisenin, yani onun gerçek temsilcisinin amacı, görünmez bir kralın krallığını görünür kılmaktır.⁵¹² Schmitt'in temsil hakkındaki bu açıklamaları, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere, siyasetle yakından ilişkilidir.

Schmitt Kilise ile onu temsil edenleri birbirinden ayırır. Onun için esas olan Kilisedir. Tarihsel süreç içerisinde Kiliseyi temsil eden kişiler ile görünen Kilise aynı değildir; fakat temsil edenlere karşı yapılan itirazlar, ilâhî ve görünür Kiliseye yöneltilmiştir. Oysa tarihin belirli bir döneminde temsil yetkisini üstlenen kimseler bu yetkiyi hakkıyla kullanamamış olabilirler. Kaldı ki Tanrı izin verirse deccâlin papa olma olasılığı bile vardır. Ama o, meşru bir papa olmayacaktır; dolayısıyla yeryüzünde İsa'nın vekili de olmayacaktır. Sadece “meşru bir papa”nın olgusal görünümüne sahip biri olacaktır. Somut ve görünür Kilise arasındaki uyumsuzluk o zaman açık bir çelişki haline gelecektir.⁵¹³

Kilisenin zıtlıkları ihtiva etmesi ve bazen Kiliseyi temsil eden kişilerin gerçekte bu vasıftan uzak olmaları, onun rasyonellikten uzak olduğu anlamına gelmez. Schmitt'in siyasal alan okumalarında teoloji ile kurduğu ilişkilerden bir diğeri de Katolik ve Protestan rasyonalizminin siyasal yansımalarına dair tespittir. Ona göre, Kilise irrasyonel değildir; onun kendine has bir rasyonalitesi vardır. Bu rasyonellik, ahlâkî olarak insanın psikolojik ve sosyolojik doğasını kapsar ve endüstri ve teknolojinin aksine maddenin egemenliği ve sömürsüyle ilgilenmez.⁵¹⁴ Katolik rasyonalizmi, ekonomik rasyonalizmden oldukça farklıdır. Protestanlık ve iktisadî liberalizm arasında ilişki kuran Schmitt'e göre, örneğin XVI-XVII. yüzyıllarda Katolik Roma'da deccâli gören Protestanın yaşadığı korku ve dehşeti, Katolik hissiyat, modern ekonomik-teknik cihaza

⁵¹² Schmitt, *Politik Form*, 30, 32, 42; Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, 252.

⁵¹³ Schmitt, “The Visibility”, 53-55.

⁵¹⁴ Schmitt, *Politik Form*, 25.

karşı yaşar. Ancak iktisadî zihniyetin bu Katolik endişeyi anlaması mümkün değildir. Zira bu zihniyet, deccâldan da kıyamet gününden de bihaberdir.⁵¹⁵ Şu durumda, Katolik rasyonalizmin doğaya bakışının Protestan rasyonalizminden farklı olduğunu düşünen Schmitt açısından, Protestan rasyonalizmle ilişkili olan modern teknik düşünce, doğayı tahrip ettiği gibi, bu düşüncenin ekonomik sonucu olan iktisadî zihniyet de siyasal alanda tahribata sebep olmuştur.

Ernest Renan'ın (1823-1892) meşhur “*Roma'nın her zaferi aklın bir zaferidir*” sözü Roma Kilisesi'nin rasyonalizmine işaret eder. Mezhep fanatizmiyle mücadelelerde de Kilise her zaman sağduyudan yana olmuştur. Nitekim Max Weber (1864-1920), Roma rasyonalizminin Roma Kilisesi'nde yaşamaya devam ettiğini ve çeşitli sapkınlıkların üstesinden bu rasyonalizmle mükemmel bir şekilde geldiğini ifade etmiştir.⁵¹⁶ Roma Kilisesi'nin rasyonalitesi onun müesses nizamında yatmaktadır ve esasen hukukîdir. Kilisenin başarısının büyüklüğü, rahipliği -çok özel bir şekilde- resmî bir vazife haline getirmesindedir. Bu yapıda papa, peygamber değil, İsa'nın vekilidir. Makamın karizmadan bağımsız olması, rahibin somut kişiliğinden tamamen ayrı gibi görünen bir konumu desteklediğini gösterir. Bununla birlikte o, cumhuriyetçi düşüncenin memuru ve komiseri gibi değildir. Modern devlet memurunun aksine, konumu kişisel değildir; çünkü görevi, Mesih'in kişisel görevi ve somut kişiliği ile bağlantılı kesintisiz bir zincirin parçasıdır. Bu, gerçekten mükemmel bir “zıtların birlikteliği”ni gerektirir. Bu tür ayrımlarda Katolikliğin rasyonel yaratıcılığı ve insanlığı yatar. Her ikisi de insan ruhunun karanlık irrasyonalizmini sergilemeden insan ruhunun içinde kalır ve ona yön verir. Ekonomi ve teknolojinin akılcılığının yaptığı gibi, maddenin manipülasyonu için hiçbir formül sağlamazlar.⁵¹⁷

Nazi iktidarının ilk yıllarında kaleme aldığı *Hukukî Düşüncenin Üç Türü* (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*) isimli eserinde Schmitt, papalık kurumu ile Almanya'daki yeni siyasî düzen arasında benzerlik olduğunu savunmaktadır.

⁵¹⁵ Schmitt, *Politik Form*, 26-27.

⁵¹⁶ Schmitt, *Politik Form*, 23.

⁵¹⁷ Schmitt, *Politik Form*, 23-24; Schmitt'in, Kilise ve devlete ilişkin “kurumsal” yaklaşımı, kendisi gibi Katolik siyasal düşünceye sahip olan Hauriou'ya dayanmaktadır. Hauriou, kurumları “sosyal varlıklar” olarak, devleti de bir toplumsal çevredeki kurumların birleşip kaynaştığı, böylece şahsileşen birlik olarak değerlendirir. Toros Güneş Esgün, “Sunuş: Kararcılıktan Somut Düzen Kuramına Carl Schmitt ve Hukukî Düşüncenin Üç Türü”, *Hukukî Düşüncenin Üç Türü* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 26; bk. Schmitt, *Hukukî Düşüncenin Üç Türü*, 75-77.

O, Hitler'in (Führer) konumunun papanınkiyle benzerlik arz ettiğini düşünmektedir.⁵¹⁸ Katolik Kilisesi'nin dogması olan papa kararının yanılmazlığı, güçlü *hukukî kararcılık* öğeleri ihtiva eder. Bununla birlikte papanın yanılmaz kararı Kilisenin düzenini ve kurumunu oluşturuyor değildir; aksine, onları önceden varsaydığını gösterir. Papa, Kilisenin başı olarak, yalnızca makamının gücü sayesinde yanılmazdır; değilse, papanın yanılmazlığı Kilisenin gücünü var ediyor değildir.⁵¹⁹ Katolik Kilisesi'ndeki papa kararının yanılmazlığı dogması, siyasî alanı *karar alanı* olarak gören Schmitt için dinî alandan siyasî alana taşıdığı somut bir örneklik sunmaktadır. Papa gibi egemen de bulunduğu konum itibarıyla yanılmazlık vasfını haizdir. Peki, Schmitt bu ilişkilendirmeyle neyi amaçlamaktadır?

Schmitt, hiçbir siyasal sistemin yalnızca güce dayanarak ayakta kalamayacağını düşünür. Siyasî olan, gerçekleştirmeyi hedeflediği ve aynı zamanda onu ayakta tutacak *fikri* ihtiva eder. Otorite olmaksızın siyaset olamayacağı gibi inandırıcı değerler manzumesi olmaksızın da otorite olamaz.⁵²⁰ Dolayısıyla teknik ve endüstriyel düşüncenin devleti mekanikleştiren bakış açısı Schmitt açısından oldukça sorunlu gözükmektedir. Ona göre, bir topluluğun özel kimliği, paylaşılan ruhsal "*fikirlerden*" (Alm. Vorstellungen) gelir. Kurumlar, paylaşılan fikirlere biçim vermek, aynı zamanda bu soyut temel birlik arzusunu korumak ve dile getirmek için oluşturulur.⁵²¹ Şu hâlde Schmitt için siyaset, *fikir* olarak isimlendirdiği değerlere dayanmadığı sürece gerçek anlamından yoksundur. Zira her düşünsel hareketin dayandığı metafizik bir arka plan vardır. Onun egemen ve papa arasındaki ilişkilendirme de egemenin makamına teolojik bir dayanak sağlama düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Siyasal alanda istikrarı esas alan Schmitt'in Roma Katolik Kilisesi'ne duyduğu hayranlık, onda istikrar ve iktidarın somut halini, düzen ve istikrarın en güzel modelini görmesi nedeniyledir. Kilisenin hukukî biçimi ve onun kişisel ve temsili bir otorite kavramı, Schmitt için Almanya'da politik açıdan ihtiyaç duyulan hayati özelliklerdir. Katolik Kilisesi, Orta Çağın temsili figürler yaratma kapasitesinin hayatta kalan çağdaş

⁵¹⁸ Bates, "Political Theology and the Nazi State", 420.

⁵¹⁹ Schmitt, *Hukukî Düşüncenin Üç Türü*, 50.

⁵²⁰ Schmitt, *Politik Form*, 28.

⁵²¹ Bk. Schmitt, *Political Romanticism*, trans. Oakes Guy (London: The MIT Press, 1986), 16-17; Bates, "Political Theology and the Nazi State", 433; Martin Loughlin, "Politonomy", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 578.

tek örneğidir.⁵²² Onun neyi temsil ettiğinin fazla bir önemi yoktur. Schmitt açısından önemli olan, onun temsil kabiliyetine sahip olduğunu kanıtlamış olmasıdır;⁵²³ dolayısıyla Schmitt'in teolojik alana olan ilgisi, Katolik Kilisesi ve Kanon Hukukunda (Kilisenin dinî iç hukuku) kendi siyasal düşüncelerine referans olacak temeli görmesindendir.

Schmitt, devletin değerinin, onun karar vericiliğinde, Kilisenin değerinin ise temyiz olunamayan nihai kararı oluşturmada olduğunu ifade eder. Temyiz olunamayan kararın özünü oluşturan ruhanî düzendeki “yanılmazlık”, devlet düzenindeki “egemenlik”le aynı karakterdedir ve bu yönüyle “yanılmazlık” ve “egemenlik” tamamen eşanlamlıdır. Kilise konusunda ontolojik varoluşçu düşünceye sahip Schmitt, siyasal alanda da aynı yaklaşımı sergiler. Ona göre, hükümetin var olması, onun iyi olması için yeterli sebeptir. Çünkü hükümet otoritesinin salt varoluşunda, bir kararın varlığı içkindir. Karar verilmesi, siyasal açıdan kararın mahiyetinden daha önemlidir. Önemli olan, bir sorunun şu ya da bu şekilde çözüme kavuşturulması değil, gecikmesiz ve temyiz olunmaksızın çözüme kavuşturulmasıdır.⁵²⁴ Schmitt, ruhanî otoritenin devlet düzenindeki egemenle benzerliği ve siyasal için belirlediği temel şartları taşıması nedeniyle Kiliseyi siyasî bir yapı olarak değerlendirir.

Schmitt, siyasal kavramını dost-düşmanın tayin edilmesi üzerinden temellendirir. Herhangi bir dinsel, ahlâkî, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık insanları dost ve düşman olarak etkili biçimde ayırmayı gerektirecek kadar güçlü olduğunda o, politik bir karşıtlığa dönüşür. Dinsel bir topluluk sıfatıyla başka bir dinsel topluluğa karşı din savaşı veya başka türden savaşlar yürüten bir topluluk, dinsel olmaktan ziyade siyasal bir yapıdır.⁵²⁵ Dinsel bir cemaat ya da Kilise, müntesiplerinden inançları uğruna ölmelerini isteyebilir. Şu kadar var ki bunu ancak cemaat üyelerinin yararı için istemelidir. Aksi takdirde Kilise, siyasal bir birim haline dönüşür. Kilisenin yürütmüş olduğu kutsal savaşlar ve Haçlı Seferleri de düşmanın kim olduğunu belirlediği için siyasal nitelik taşır.⁵²⁶

⁵²² Schmitt, *Politik Form*, 30.

⁵²³ Fox, *Political Catholicism*, 219.

⁵²⁴ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 61-62.

⁵²⁵ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 67.

⁵²⁶ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 78.

Teoloji ve siyasal alan arasındaki bir diğer ilişki de Tanrı ve egemen tasavvurları arasındaki yakınlıktır. Schmitt'e göre, bir çağın Tanrı tasavvuru ile egemenin toplumdaki konum ve yetkileri arasında yakın ilişki ve benzerlik vardır. Belirli bir dönemin dünya hakkında çizdiği metafizik resim, siyasî organizasyonun şekli için uygun bulduğu ile aynı yapıdadır; bu nedenle metafizik, bir çağın en güçlü ve en açık ifadesidir.⁵²⁷ Örneğin, XVII. yüzyılda monarkın devletteki konumunun, Kartezyen düşüncedeki Tanrı tasavvuruyla örtüştüğü görülür. Diğer bir deyişle, egemen, siyasal dünyaya aktarılmış Kartezyen Tanrı'dır. Bu dönemin metafiziğine göre, birçok usta tarafından yapılan eserlerin tek bir usta tarafından üretilen kadar mükemmel olamayacağı için bir evi, bir şehri de tek bir mimar inşa etmelidir. Keza en iyi anayasalar tek ve bilge bir kanun koyucunun eseridirler; tek bir kişi tarafından oluşturulmuşlardır. Dünyayı da tek bir Tanrı yönetir. Descartes'in (1596-1650), "*Doğadaki bu yasaları yapan Tanrı'dır, tıpkı kralın kendi krallığındaki yasaları yaptığı gibi*" sözü, o dönem için egemen ve Tanrı tasavvurlarındaki benzerliğin güzel bir özetidir. Nitekim Hobbes'un siyasî düşüncesinde nihai, somut ve kesin bir karar mercii önermesinin, devleti de Leviathanı da muazzam bir kişi olarak adeta mitolojik bir varlık katına yükseltmesinin arkasında yatan gerekçe, XVII. ve XVIII. yüzyıldaki tek egemen düşüncesidir.⁵²⁸

Aydınlanmanın devlete bakışı ile deist metafiziğin kozmosa yaklaşımı benzerdir. Buna göre, bu dünyanın dışında bulunan Tanrı, onu önceden verilen yasalara göre kusursuz bir makine gibi çalışacak şekilde yaratmıştır.⁵²⁹ Deist dünya görüşünde dünyanın dışında da olsa büyük çarkın makinisti olarak kalan egemen, pozitivist düşüncede bir kenara atılır; çark artık kendiliğinden dönmektedir. Leibniz (1646-1716) ve Malebranche'in (1638-1715) metafiziğinde Tanrı'nın özel değil, genel irade beyanında bulunduğu düşüncesi, Rousseau'da "genel irade"nin (Fr. *volenté générale*) egemenin iradesiyle özdeş hale gelmesi şeklinde siyasal düşünceye yansır. Rousseau egemene, filozofların Tanrı için uygun gördükleri vasıfları yakıştırır. Ona göre, egemen, istediği her şeyi yapabilir, ama kötülük isteyemez. Halkın egemen haline geldiği bu düşüncede, o

⁵²⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 51-52.

⁵²⁸ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 51-53.

⁵²⁹ Schmitt, *Dictatorship*, 84.

zamana kadar egemenlik kavramında var olan kararcı (desizyonist) ve personalist unsur kaybolur.⁵³⁰

XVII ve XVIII. yüzyılların devlet felsefesine uygun olarak metafizik düşüncede dünya karşısında aşkın bir Tanrı vardır. Ancak XIX. yüzyıla gelindiğinde her şey giderek artan bir şekilde, içkinlik tasavvurlarının hakimiyetine girmektedir. Bu dönemin devlet kuramının iki karakteristik özelliğinden söz edilebilir. Bunlar: tüm teist ve aşkın tasavvurların bertaraf edilmesi ve tüm açıklığını yitiren geleneksel meşruluk kavramı yerine yeni bir meşruluk kavramının oluşturulmasıdır. Siyasal alan artık tüm kudretini halkın “kurucu iktidar”ından (Fr. *pouvoir constituant*) almaktadır. Başka bir deyişle, demokratik meşrutiyet düşüncesi monarşist olanın yerini alır. Bu dönemde yöneten ve yönetilen özdeşliğine dayanan siyasî düşünce kendisine, Tanrı inancına karşı mücadelenin geliştiği metafizik bir karşılık bulur. Dönemin aydın kesimi arasında, giderek tüm aşkınlık tasavvurlarının yok olmasına ve onlarda ya belirsiz bir içkin-panteizme yakınlık veya her türlü metafiziğe karşı pozitivist bir kayıtsızlığın ortaya çıktığı bir süreç gelişir. Örneğin, Hegelci Alman solcular, insanlığın Tanrı’nın yerine geçmek zorunda olduğunu düşünürlerken, Friedrich Engels (1820-1895), din gibi devletin de özünün insanlığın kendi kendisinden duyduğu korkuyla ilişkili olduğunu iddia eder.⁵³¹

Bugün sekülerleştirilmiş biçimde birçok metafizik tutum mevcuttur. Dünyevi faktörlerin Tanrı’nın yerini aldığı doğrudur. Bunlar, insanlığı, ulusu, bireyi, tarihsel gelişimi, hatta yaşamı tamamen ruhsal boşluğu ve salt dinamiği içinde kendi adına yaşam olarak ele alır. Ancak bu, metafiziğin artık olmadığı anlamına gelmez. Zira insanın düşünce ve hissi her zaman belirli bir metafizik karakter taşır. Metafizik kaçınılmaz bir şeydir. Bununla birlikte insanların mutlak otorite olarak gördükleri değişebilir ve Tanrı’nın yerini dünyevî unsurlar alabilir.⁵³²

Anlaşılan o ki Schmitt’e göre, modern dönemin teknik ve endüstriyel düşüncesi toplumun kimliğini oluşturan değerler sunmaktan yoksundur. Oysa bu değerler siyasal açısından son derece önemlidir. Çalışmanın ileriki bölümlerinde de görüleceği üzere, o,

⁵³⁰ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 53-54.

⁵³¹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 55-56.

⁵³² Schmitt, *Political Romanticism*, 17.

bir toplumu ulus yapan şeyin, sahip oldukları ortak fikirler olduğunu, fikirlerin ise ancak aşkın bir alandan gelebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla bireyin yaşamında somut karşılıklara dönüşen teoloji, siyaset için varlık sebebidir. Zira siyaset, teolojinin temel kavram ve unsurlarının somut karşılığa dönüştürüldüğü alandır; o, gerçekleştirilmesi hedeflenen fikirler için vardır. Siyasetin varlık sebebi olan fikirler için teolojiye ihtiyaç vardır. Bu noktadan hareket eden Schmitt'e göre teoloji, siyaseti modern siyasî paradigmanın dışında okuma imkânı sağlar. Siyaseti insanın varoluşuyla ilişkilendiren Schmitt açısından teoloji, siyasetin varlık sebebi olduğuna göre, siyaset ve teolojinin birbirinden, dolayısıyla bu ikisinin insan ve toplum yaşamından ayrılması mümkün değildir. Nitekim modern dönemde seküler dünya görüşünün hâkimiyetine rağmen, dinin siyasî alana tesiri devam etmektedir. Bu dönemin devlet teorisinin tüm önemli kavramlarının kökeni teolojidedir. Aynı şekilde, hukuktaki bazı kavramların da teolojideki bazı kavramlarla içerik olarak örtüştükleri görülür. Örneğin hukuktaki olağanüstü hâl, bir istisna olması bakımından (Al. *Ausnahmezustand*), teolojideki mucizeye benzer. O nedenle, devlet felsefesine ilişkin düşüncelerin son yüzyıllarda nasıl geliştiği, ancak bu analojinin farkında olarak anlaşılabilir.⁵³³

Schmitt'in işaret ettiği bu durum, onun sekülerleşmeyi onayladığı anlamına gelmez. Bilakis Schmitt için hukukî pozitivizm, tam olarak laik bir devlet teorisi değildir. Çünkü pozitivizmin kapalı ve görünürde kendi kendini temele alan bir kurallar ve normlar sistemine duyduğu güven yersizdir; zira bunların olağanüstü hâl ile rasyonel olarak başa çıkamadığı kanıtlanmıştır. Schmitt açısından sekülerleşme olumlu bir kavram değildir, bilakis şeytanı çağırır. O, Hans Kelsen (1881-1973) ve diğer hukukî pozitivistlerden farklı olarak, teolojinin her zaman haklı olduğu konusunda ısrar eder; çünkü orada kavramların anlamı ve tutarlılığı varken, devlet hukukunda karıştırılırlar. Yapılması gereken, bir hukukçu olarak teoloji aracılığıyla düşündürmektir.⁵³⁴

Schmitt, teoloji ile devlet teorisindeki temel kavramlar arasında kurulan ilişkinin bir benzerinin hukuk alanı için de geçerli olduğunu düşünmektedir. Teolojik ve hukuksal kavramlar arasında sistematik bir benzerlik vardır.⁵³⁵ Kaldı ki Kilise hukukundan doğan rasyonalizm, seküler hukukun rasyonalizmine de alan açmıştır. Bu hukuk,

⁵³³ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 43.

⁵³⁴ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 19-23, 45-48; Ostovich, "Political Theology, and Eschatology", 59.

⁵³⁵ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 47-48, 51-52.

rasyonelleşmeye giden yolda seküler hukuka kılavuzluk etmiştir. Ancak teoloji ve hukuk arasında var olan akrabalık ilişkisi, bu iki kesim arasında anlaşmazlıkların olmayacağı anlamına gelmez. Zira her ikisi farklı efendilere hizmet ederler. Nihai kararları kimin alacağı sorununda seküler devlet, kurumsal Kilisenin rakibi olmuş ve mücadele, seküler devlet lehine sonuçlanmıştır.⁵³⁶ Kilisenin ahlâkî bir otorite veya dolaylı bir güç olarak devleti “tehlikeye atabileceği” zamanın çoktan geçtiğini düşünen Schmitt’e göre, normlar oluşturabilecek tek varlık devletin kendisidir.⁵³⁷

Modern dönem ekonomist devlet tasavvurları, Schmitt’e göre bu dönemin Tanrı düşüncesinin bir yansımasıdır.⁵³⁸ O, ekonominin doğasının hukukta, hukukun doğasının teolojide yattığını düşünmektedir.⁵³⁹ Bununla birlikte ilâhiyatçıların siyasete müdahalesine sıcak bakmaz. Kendisini ilâhiyatçı değil, hukuk ilâhiyatçısı olarak gören Schmitt hem egemenliği gerektiren hem de tanımlayan istisnalara rasyonel bir yanıt vermenin siyasî bir teoloji gerektirdiğini iddia eder. Onun siyasal teolojisi, egemen kararda rasyonel bir ilke bulmaya çalışarak bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamaktadır.⁵⁴⁰

Schmitt, Kilisenin hukukî yaşamın gerçekliğini filozoflardan daha iyi belirlediği kanaatindedir. Bu, sadece Katolik Kilisesi için değil, Protestanlık açısından da geçerlidir. Gerek Katolik Kilisesi’nin kurumsal sağlamlığı gerekse Protestan Almanya’da tesis edilmiş düzenler, hukukî yaşamın gerçekliğini rasyonel hukuktan ve devlet hukukundan çok daha güçlü şekilde belirlediğini gösterir. Örneğin Luther’in somut düzenin soyut normatifliğe üstünlüğüne işaret eden “*Eğer anneysen, sana emredilen ve İsa’nın senden geri almadığı, aksine onayladığı analık hakkı neyse ona göre eyle*” sözü sadece anneler için değil, kraldan askere ve karı kocaya kadar her tür sınıfı kapsamaktadır. Luther için bu hakkın kaynağı, soyut bir normlaştırma veya kural değil, somut bir düzendir.⁵⁴¹

Öyle görünüyor ki Schmitt, Katolik Kilisesi’nin kendi içinde demokratik bir organizasyon yapısına sahip olduğunu düşünmektedir. Zira Katolik Kilisesi, politik

⁵³⁶ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17-18, 47-50, 53-54; Catherine Colliot Thélène, “Carl Schmitt ve Max Weber’e Karşı: Hukukî Rasyonalite ve İktisadi Rasyonalite”, çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay, *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 214-215.

⁵³⁷ Fox, *Political Catholicism*, 144.

⁵³⁸ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 70-71.

⁵³⁹ Schmitt, *Political Romanticism*, 90.

⁵⁴⁰ Bk. Ostovich, “Political Theology, and Eschatology”, 58-59.

⁵⁴¹ Schmitt, *Hukukî Düşüncenin Üç Türü*, 64-65.

olarak, başı kardinaller aristokrasisi tarafından seçilen, demokrasinin olduğu otokratik bir monarşidir. Bu organizasyon yapısında bir rahip bile, doğumundan ve konumundan bağımsız olarak, bu otokratik egemen olma olasılığına sahiptir.⁵⁴² Diğer taraftan, Katolik Kilisesi'nin ruhban sınıfı teşkilatı, bir diktatörlük biçimidir. Schmitt'in diktatörlük kavramına yüklemiş olduğu anlam, bugün siyasî arenada kullanıldığı anlamdaki gibi bir olumsuzluk ifade etmez. Diktatörlük, anormal durumu, özellikle savaş ve isyanı çözmek için herhangi bir yasal kısıtlamadan kurtulmuş devlet gücünün kullanılmasıdır. Diktatörün yasayı askıya alması, Tanrı'nın mucizedeki doğal yasayı askıya almasıyla benzerlik arz eder. Diktatörlük, her zaman olağanüstü durumla ilgilidir.⁵⁴³ Diğer bir ifadeyle diktatörlük, sürekli bir yönetim biçimini değil, istisna durumunda ortaya çıkan krizi aşmak ve devletin varlığını devam ettirebilmek amacıyla gelişen siyasî bir reflekstir.

Schmitt, Machiavelli'nin bir karara varmak ile onun icrası, müzakere ve icra arasındaki ayrımı diktatörlüğü tanımlamak için kullandığından bahseder. Diktatör, kendi başına karar verebilir, herhangi bir danışma veya yürütme organına danışmak zorunda kalmadan tüm önlemleri alabilir ve derhal yasal yaptırımları uygulayabilir. Kısacası diktatör, gerçek şartlarda uygun olan her şeyi yapma hakkına sahiptir.⁵⁴⁴ Diktatöre tanınan bu geniş yetkinin nedeni, olağanüstü durumun doğurduğu acil durumdur. Ancak ona tanınan geniş yetkiler arasında yasama bulunmaz.

Diktatörün sahip olduğu tüm bu yetkiler, hükümetin yasama faaliyetinden ayırt edilmelidir. Diktatör, yasaları değiştiremez ne anayasayı ne de görev örgütlenmesini askıya alabilir; o, yeni yasalar da yapamaz. Diktatörlükte, resmî yönetim bir tür denetim olarak varlığını sürdürür; dolayısıyla diktatörlük, cumhuriyet için anayasal bir araçtır. Hobbes, devletin anayasal olarak, esasen diktatörlük olduğunu düşünür.⁵⁴⁵ Schmitt de Hobbes ile benzer düşüncelere sahiptir. Çünkü Schmitt'e göre, devlet açısından olağanüstü hâl, her an için göz önünde bulundurulması gereken bir ihtimal olarak durmaktadır. Bu çalışmada açısından Schmitt'in fikirlerindeki önemli nokta, bu görüşlerini teoloji ile ilişkilendirmesidir.

⁵⁴² Schmitt, *Politik Form*, 19; Ostovich, "Political Theology, and Eschatology", 60.

⁵⁴³ Schmitt, *Dictatorship*, 4-5.

⁵⁴⁴ Schmitt, *Dictatorship*, 4.

⁵⁴⁵ Schmitt, *Dictatorship*, 4, 17.

Schmitt, olağan ve olağanüstü egemenlik hakkı arasındaki farkın, egemenliğin evrensel insan ve doğal hukuk kurallarına bağlı olduğu anlayışına dayandığını düşünmektedir.⁵⁴⁶ İstisna hakkı sadece *ilâhî kanuna* (Lat. *ius divinum*) tabi olmalıdır; o, diğer tüm yasal sınırlamalardan üstündür. Devletin gücü en iyi şekilde onda ortaya çıkar. İstisna durumu “meşru bir tiranlık” gibidir. Diktatörlük, belirli bir hedefe ulaşmayı amaçlar. Her zaman için özel koşullara bağlıdır. Diktatör, olağanüstü bir durumda, genel normlara uymama hakkına sahiptir. Egemenlik sorunu, olağanüstü haklar (Lat. *iura extraordinaria*) sorunuyla aynıdır. İstisnanın kendisinde bir sınırlamanın olması nedeniyle, diktatörün genel normlara uymama hakkı, yasal bir durumdur. Devlet, muhtemel bir istisna halini her zaman barındırır. Bu nedenle onun kanunları da özünde istisnayı ihtiva eder. İstisnai duruma hükmeden, devlete hükmeder. Çünkü o, istisna durumunun ne zaman ortaya çıkması gerektiğine ve hangi araçların gerekli olduğuna karar verendir.⁵⁴⁷ Genel yasalar, düşmanın planları karşısında çaresiz kalır. Genel yasaların işlevsiz kaldığı bu durumda yetki diktatördedir. Nitekim Papa VI. Urbanus’un halefi olan Papa IX. Bonifacius (papalık dönemi: 1389-1404), Katolik Bölünmesi döneminde, papalık devletlerini yönetmiş ve olağanüstü bir durumda olağanüstü önlemler almak zorunda kalmıştır.⁵⁴⁸

Schmitt, Hristiyan teolojisine yönelik herhangi bir eleştiri yöneltmez ve teolojik tartışmalara girmez. Onun ilgisi, Katolik ya da Protestanlığın siyasal ve toplumsal düzene etkileri üzerinedir. Katolik halkların tabiatla olan münasebeti Protestanlığinkinden farklıdır. Katolik halkların toprağa karşı ayrı bir sevgisi ve düşkünlüğü vardır. Bunun nedeni belki de Katolik halkların Protestanlar gibi büyük endüstriyle tanışmamış zirai topluluklar olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir Katolik için tabiat ve insan arasında bir bütünlük vardır. Bu maneviyattan hareketle inşa edilmiş Katolik şehirler, doğayla uyum arz ederler ve modern bir endüstri şehrinin kesinlikçi mekaniğine kesinlikle kapalıdır. Diğer yandan Protestanlık, tabiat ve inayeti parçalamıştır. Katolikliğin doğallığına karşı Protestanlık, doğaya yabancıdır. Onda sanat ve tabiat birbirinin zıddıdır. Ekonomik-teknik düşünce, sanayileşme ve kapitalizm Protestanlıkla ilişkilidir. Bugün tabiat, muazzam küpler şeklindeki büyük şehirlerin mekanik dünyasının zıt kutbu

⁵⁴⁶ Schmitt, *Dictatorship*, 13.

⁵⁴⁷ Schmitt, *Dictatorship*, 7-8, 13, 14; Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 15.

⁵⁴⁸ Schmitt, *Dictatorship*, 33, 41 Katolik Bölünmesi ya da Büyük Bölünme, Katolik Kilisesi içerisinde 1378-1417 yılları arasında gerçekleşen bölünme olayıdır.

durumundadır. Bu modern büyük şehirlerin sakinleri teknik ve endüstriyel bir düşünceye sahiptir. Bu düşüncenin metafizik yansıması, dünyaya hükmeden Tanrı'nın şuursuzca, kozmik makineyi çalıştıran motor haline dönüşmesidir. Oysa yalnızca teknik üzerine inşa olan toplumlar kendilerini tahrip ederler.⁵⁴⁹ Şu hâlde Schmitt için siyasal teoloji, modern siyasî kültürün dışında düşünmenin bir yoludur.

2. Potansiyel Siyasî Tehlike

İnsan, siyasetin, dolayısıyla siyaset felsefesinin hem fail unsuru hem de konusudur; dolayısıyla, siyaset felsefesine ilişkin tüm tezlerin temelde insana bakışla yakından ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Schmitt'in, insanı, dinî ve siyasal olmak üzere iki yönden ele aldığı görülür. Bu ayrım Schmitt için önemlidir; zira her iki alanın da kendine özgü şartları ve değerleri mevcuttur. O nedenle insanın siyasal bir varlık olarak değerlendirilmesi ile dinî açıdan değerlendirilmesi aynı olamaz.

Schmitt'e göre, insan, Tanrı'nın onun yanında olması dolayısıyla yalnız değildir; diğer insanlarla olan birlikteliği nedeniyle de sosyal ve siyasal bir varlıktır. Tanrı'yla olan ilişkisi açısından, bireyin toplum içinde olması gerekir.⁵⁵⁰ Diğer bir ifadeyle, insan bir toplum içinde olmalıdır; bu, onun hem siyasal bir varlık olmasının bir gereği hem de dinî açıdan tekâmülünün ancak bir toplulukla mümkün olabilmesi nedeniyle.

Hristiyanlıktaki, insanın doğuştan günahkârlığı inancına işaret eden Schmitt, bu günahın derinliğini fark eden kişinin Tanrı'nın enkarnasyonu dolayısıyla insanın ve dünyanın “doğası gereği iyi” olduğuna inanması gerektiğini düşünür. Çünkü Tanrı, hiçbir kötülük istemez. Bu inanca sahip bir Hristiyan, cennet öğretisinin, insanın “doğası gereği” aslî iyiliği öğretisinin, yaşamın ölüme göre önceliği öğretisi olduğunu görür. Organik doğa inorganikten gelişmediği gibi, hayat da ölümden meydana gelmez.⁵⁵¹

Bu dünyanın, Hristiyan anlayışında doğası gereği iyi olması da aynı nedenledir. İnsan ilişkilerinin hukukî düzenlemesi insanın günahının sonucu değildir; zira o, kötülük

⁵⁴⁹ Schmitt, *Politik Form*, 20-25, 38.

⁵⁵⁰ Schmitt, “The Visibility”, 51.

⁵⁵¹ Schmitt, “The Visibility”, 56; Schmitt'in bahsettiği hususlar Hristiyanlıktaki asli günah ve kurtuluş dogmasıyla ilgilidir. Hristiyan teolojisine göre ilk günah, Âdem ve Havva'nın yasak meyveyi yemesinden doğmuştur. Bu günahın bir sonucu olarak tüm insanlar Tanrı'nın gözünde günahkâr ve suçludur (asli günah ya da orijinal günah). Bk. “İlk Günah ve Asli Günah Nedir? Adem'in Suçlarının Sonucu Neydi?”, *KutsalKitap.org* (blog), 08 Eylül 2021.

ve g nahtan önce vardı. Nitekim Saint Augustine, en önemli insan ilişkisi olan ve kutsallığın yanında, yasal bir kurum düzeyine yükseltilmiş olan evliliğin insanın günahından önce olduğuna, kadının erkeğin günahından önce yaratıldığına işaret etmiştir.⁵⁵² Kaldı ki ilk günaha ilişkin dogma, insanın mutlak kötülüğüne dair katiyet ifade etmez; bilakis, onda “tabiî iyi” olasılığına açık kapı bırakılmaktadır.⁵⁵³

Schmitt’in insan doğası hakkındaki teolojik yaklaşımı, XVI. yüzyılın ortalarında gerçekleşen ve Katolik Kilisesi’nin en önemli konsillerinden biri olarak kabul edilen Trent Konsili’ne (Council of Trent) (1545-63) dayanır. O, insan hakkındaki olumsuz görüşlere karşı, orijinal günah ve insan doğası hakkındaki Kilise tarafından kabul edilen Katolik görüşün en iyi XVI. yüzyılın ortalarında Protestan sapkınlıklarla mücadele etmeye çağrılan Trent Konsili’nde açıklandığını düşünmektedir. Konsil, insan için mutlak değersizliği değil, yalnızca çarpıtma, donukluk veya yaralanma olduğunu ileri sürmekte ve “tabiî iyilik” olasılığını açık bırakmaktadır.⁵⁵⁴ Bu nedenle Schmitt, doğal kötülüğü ve insanın değersizliğini abartmanın doğru olmadığını düşünür.

Schmitt, Tanrı’nın kötülüğü istemeyeceği tezinden hareketle insanın doğası gereği iyi olduğunu belirtse de siyasal alanda, Hobbes’un etkisinde kalarak, aksini düşünmektedir. Ona göre siyaset felsefesine dair teoriler, politik-antropolojik olarak esasen şu iki tezd n birine dayanmaktadır: “*İnsan doğal olarak iyi ve barışılıdır*”, “*insan doğası gereği kötü ve şiddete meyyaldır*.”⁵⁵⁵ Schmitt bu tezini temellendirmek için bazı  r nekler sunar. Örneğin Aydınlanma rasyonalizmine göre, insan, doğası gereği eğitilebilirdir. Bu dönem düşünürlerinden Rousseau, insanın bir kanun koyucu tarafından eğitilebileceğini düşünürken, ateist anarşistlere göre, insan kesinlikle iyidir; her tür kötülük, otorite, devlet ve h k metle ilgili tüm tasavvurları içeren teolojik düşünce ve onun türevlerinin sonucudur. Cortes (1809-1853) ise insan doğasının mutlak g nahk rlık ve ahl ksızlığını bir kurama dönüştürür. İnsanın doğal kötülüğüne vurgu yapmakla Cortes, ateist anarşizme ve onun insan hakkındaki düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre insanın k r aklı, zayıf iradesi ve tensel arzuları onu alçaklığın en aşağısına

⁵⁵² Schmitt, “The Visibility”, 56.

⁵⁵³ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 63.

⁵⁵⁴ Fox, *Political Catholicism*, 204-205; Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 63.

⁵⁵⁵ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 62; Claudio Minca - Rory Rowan, “The Question of Space in Carl Schmitt”, *Progress in Human Geography* 39/3 (2015), 272.

dönüştürür.⁵⁵⁶ Schmitt, insana yaklaşım konusunda iyimserlik ya da onun mutlak kötülüğünden hareket eden teorileri siyasî açıdan yanlış bulur. Ona göre, bir siyaset teorisinde insana yaklaşımın siyasî önkoşullardan hareket etmesi gerekir.

İnsanın “doğası gereği iyi” ya da “doğası gereği kötü” olduğu kabulü siyasal bir sorunla ilgilidir. Bu tasnif özel bir ahlâkî ya da etik anlam içermez. İnsanın iyi veya kötülüğüyle kastedilen onun siyasî açıdan riskli olup olmamasıyla ilişkilidir. Nitekim Machiavelli’ye göre, insan, doğası gereği kötü olmadığı halde önlem alınmadığı takdirde onun içinde, arzudan çıkarak kötülüğe dönüşebilecek karşı konulmaz bir potansiyel vardır.⁵⁵⁷ Benzer bir düşünce daha sonra Hobbes tarafından dile getirilmiştir. Hobbes’un, *Leviathan*’da insanın diğer insanlar için taşıdığı riski ifade etmek için kullandığı “*insan insanın kurdudur*” (Lat. *homo homini lupus*) ve devletin teşekkülü öncesi var olan “doğa durumu”nu özetlemek için kullandığı “*herkesin herkesle savaşı*” (Lat. *bellum omnium contra omnes*), siyasî düşünce açısından yol gösterici birer formüldür.⁵⁵⁸ Schmitt’e göre her iki düşünür de insan doğasının temel yapısından hareketle bütün siyasal yaşamın temel yasasını ortaya koymuşlardır.

İnsana dair düşüncelerin değişik alanlarda farklılık arz etmesi, alanların antropolojik önkoşullarının birbirinden farklı olmasından ileri gelmektedir. Mesela bir pedagog, yönetsel olarak, insanın eğitilebilir olduğunu kabul ederken, bir hukukçu “herkesin iyi insan olduğu farz edilir” cümlesini kendine referans alır. Keza bir teolog, insanların günahkâr oldukları ve kurtarılmaları gerektiği inancından hareket eder. Ancak siyasalın alanı temelde düşmana dair gerçek bir olasılık tarafından belirlendiği için siyasal tasavvurların antropolojik bir “iyimserlik” temeline dayanması doğru olmaz.⁵⁵⁹ Örneğin, aralarında Cortes, Maistre (1753-1821) gibi isimlerin de bulunduğu bazı düşünürler, siyasal teorilerle günaha ilişkin teolojik dogmalar arasında bağlantı kurarlar. Bunlara göre, dünyanın ve insanların günahkârlığından hareket eden teolojik dogma, dost-düşman ayrımında olduğu gibi, insanların sınıflandırılması, araya bir mesafe konması sonucunu doğurur. Böylece genel bir insanlık kavramına ilişkin koşulsuz iyimserlik imkânsız hale

⁵⁵⁶ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 62-64.

⁵⁵⁷ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 89-90.

⁵⁵⁸ 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), 972.

⁵⁵⁹ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 94-95.

getirilir.⁵⁶⁰ Siyasal bağlamda insan doğasının kötülüğe meyyal olduğunu kabul eden Schmitt, bu kötülüğün ortadan kaldırılabileceğini de düşünmemektedir.⁵⁶¹ Zira politik alandaki dost-düşman ayrımının varlığı insan doğasının ihtiva ettiği tehlike nedeniyle her zaman var olacaktır. Diğer bir ifadeyle, aslında siyasal olan, insanın “doğal”, aşırılık durumunun sonucudur.

Schmitt'in siyasî açıdan insana yaklaşımı Hobbes'un düşünceleriyle aynı paraleldedir. O, Machiavelli, Hobbes ve Fichte'in siyasî teorilerinin dost-düşman ayrımına dair reel bir gerçekliğe dayanmakta, gerçek bir olasılığı baştan varsaymakta olduğunu düşünür. Bu nedenle Hobbes'un fikirleri, hastalıklı bir fantezinin ürünü olmadığı gibi kendisini serbest rekabet üzerine kuran bir burjuva toplumunun felsefesi olarak da görülemez. Aksine, onun ileri sürdüğü fikirler, özgül bir siyasal düşünce sisteminin aslî önkoşullarıdır. Kötülüğü görmeyip iyilik üzerine yapılan siyasî yaklaşımlar yıkım getirir.⁵⁶² İnsanın iyiliğine dair inanç ne denli radikal ise devletin ve siyasî otoritenin reddi de o denli radikaldir.⁵⁶³ Gerçek politik teoriler, insanın kötü ve tehlikeli olduğunu varsayar. İnsanın iyiliği düşüncesi çelişkilidir. Çünkü insanların iyi olduğunu savunan teoriyi kabul edenler, kötüler üzerinde kendilerinin doğal bir müdahale hakkının olduğunu düşünmektedirler.⁵⁶⁴ Bu nedenle onların, masum bir ön kabule dayandıkları söylenemez.

İnsanın sosyal ve siyasal varlık olmasının doğurduğu bir diğer mesele, bireyin insan olması sebebiyle eşitliği konusudur. Schmitt, insanların eşit olduğu düşüncesinin demokrasiye değil, bir devlet şekli olmayan, apolitik, bireyci-insancıl bir etik görüşe dayanan liberalizmin belirli bir türüne özgü olduğunu iddia eder. Modern kitle demokrasisi, demokrasi ve liberalizmin muğlak bir kombinasyonuna dayanmakta olup, Rousseau onun önde gelen düşünürlerindendir. Onun toplum sözleşmesi (İng. *contract social*) tezi, devletin meşruiyetini özgür bir sözleşmeyle temellendiren liberal bir

⁵⁶⁰ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 95.

⁵⁶¹ Leo Strauss, “Notes on The Concept of the Political”, trans. J. Harvey Lomax, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 99; Can Karaböcek, “Carl Schmitt: Modern Devlet Düşüncesinde Şeytanın Avukatı”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi* 21 (2012), 228.

⁵⁶² Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 96, 99.

⁵⁶³ Qi Zheng, *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition* (New York: Palgrave Macmillan Press, 2015), 68.

⁵⁶⁴ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 106-109; Murat Ertan Kardeş, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 76-77.

düşünceye dayanmaktadır. Schmitt, Rousseau'nun steril bir toplumdan devlet kurmayı tasarladığı kanaatindedir. Zira Rousseau, gerçek devletin yalnızca halkın esas olarak oybirliğinin hüküm süreceği denli türdeş olduğu durumda var olduğunu düşünmektedir. Onun bu görüşüne Schmitt, aralarında bu denli büyük bir mutabakatın olduğu yerde bir sözleşmenin akdedilmesine neden ihtiyaç olduğu sorusuyla itirazda bulunur. Zira sözleşme, farklılıkların ve zıtlıkların olduğu ön kabulünü varsayar.⁵⁶⁵ Öte yandan liberallerin bu talepleri, kendilerinin ekonomik alanda vermedikleri eşitliği siyasal alanda talep etme gibi bir tutarsızlığı barındırır. Oysa öze ilişkin eşitsizlikler, belki siyasal alandan başka bir alana kayacak, ama dünyadan da devletten de asla silinmeyecektir.⁵⁶⁶

İnsanlığın siyasetten arındırılması mümkün değildir; çünkü siyaset, insan hayatının temel bir özelliğidir. Bu anlamda siyaset, insan için bir kaderdir, ondan kaçamaz. Siyasetin insan hayatının temel bir özelliği olması dolayısıyla insanın politik olmaktan çıkması, insan olmaktan çıkması demektir.⁵⁶⁷ Bu nedenle siyasal, sadece mümkün değil, aynı zamanda bir gerçek, insanı insan kılan bir gerekliliktir.

Siyasî olmak insan türünün ortak özelliği olsa da Schmitt'e göre bu, herkesin insan olması dolayısıyla siyasî olarak eşit olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu, bir devlet biçimi ya da yönetim biçimi için temel oluşturamaz. Genel bir eşitlik anlayışı, demokratik eşitlik kavramı için yeterli değildir; insan suretine sahip her şeyin eşitliği, bir devlete, bir devlet biçimine ya da bir yönetim biçimine temel oluşturmaya yetmez. Eşitlikten hiçbir ayırt edici ayırım ve sınırlama türetilemez; sadece ayrımların ve sınırların ortadan kaldırılmasını ortaya çıkarır. İnsan yaşamının ve düşüncesinin, dinin, ahlâkın, hukukun ve ekonominin her birinin kendi alanı olduğu gibi politikanın da kendine özgü farklılıkları vardır. Dinî ya da ahlâkî açıdan, politik ya da ekonomik olarak ayırt edici hiçbir şey, tüm insanların insan olmasından kaynaklanamaz. Zira herkes için ortak insan eşitliğinin tek kesin ve belirleyici düşünce olması gerektiğinde, bazı ayırt edici farklılıklar uygulamak artık mümkün olmaz. İnsanın eşitliği fikri, hukukî, politik veya ekonomik bir kriter içermez.⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, 30-32.

⁵⁶⁶ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, 28-30.

⁵⁶⁷ Strauss, "Notes on The Concept of the Political", 104-105.

⁵⁶⁸ Schmitt, *Constitutional Theory*, trans. Jeffrey Seitzer (London: Duke University Press, 2008), 257-258.

Siyasalı mücadele temelinde değerlendiren Schmitt, tek başına tüm insanlar için ortak olan eşitlikten başka içeriği olmayan bir eşitliğin, ona karşılık gelen eşitsizlik olasılığından yoksun olduğu için politik olmayan bir eşitlik biçimi olacağını savunur. Herhangi bir eşitlik biçimi, önemini ve anlamını, karşılık gelen eşitsizlik olasılığından alır. Karşısındaki eşitsizlik büyüdükçe bu eşitlik daha da yoğunlaşır. Eşitsizliğin mümkün olmadığı bir eşitlik biçimi, kişinin münhasıran sahip olduğu ve hiçbir şekilde kaybedilmesi mümkün olmayan bir eşitlik, değersiz ve anlamsızdır. Demokratik eşitlik kavramı da siyasî bir kavramdır ve her hakiki siyasî kavram gibi, bir ayırım olasılığını içerir; dolayısıyla siyasal demokrasi, kişiler arasında ayırım yapmama üzerine değil, yalnızca belirli bir halka ait olma niteliğine dayandırılır. Bir halka ait olmanın bu niteliği, çok farklı unsurlarla (ortak ırk, inanç, ortak kader vb.) tanımlanabilir. Nitekim Weimar Anayasasında olduğu gibi İsviçre ve Japonya Anayasalarında da kanun önünde eşitlik, sadece kendi milletlerinden olan kişilerle sınırlandırılmıştır.⁵⁶⁹

İnsana dair bu bakış açısı, XVII. yüzyılda bilimsel paradigmadaki değişim sonucunda merkezi alan olan teolojiden giderek uzaklaşılmasıyla birlikte değişmiştir. Schmitt, Avrupa tarihinin tinsel anlamda en önemli dönüm noktasının XVII. yüzyılda geleneksel Hristiyan teolojisinden “doğal” bilim sistemine geçiş olduğunu belirtir. Atılan bu adım, sonraki bütün gelişmelerin yönünü tayin etmiştir. Comte’un “*üç hâl yasası*”, Spencer’in (1820-1903) askeri yüzyıldan sanayi yüzyılına geçişi açıklayan teorisi gibi birçok tarihsel-felsefi teori, teolojinin dünyasından çıkma yönünde atılan bu adımın etkisi altındadır. Bu dönüm noktasındaki temel güdü, tarafsız bir alana ulaşma arayışıdır. XVI. yüzyılın teolojik tartışma ve kavgalarından sonra Avrupa’daki çoğunluk, kavganın sona erdiği, insanların birbirini anladığı ve ikna edebildiği, tarafsız bir bölge arayışındaydı. Bu sebeple geleneksel Hristiyan teolojisinin tartışmalı kavram ve argümanlarından vazgeçilerek teolojiye, metafiziğe, ahlâka ve hukuka dair “doğal” bir sistem kurgulanmıştır.⁵⁷⁰ Diğer bir ifadeyle, tartışmalı olduğu gerekçesiyle, o zamana değin merkezî alanı oluşturan teolojik alan terk edilerek başka, tarafsız bir alan arayışına girilmiştir. Böylece merkezî alanın merkezîliğini yitirmesiyle bir nötrleştirilmenin

⁵⁶⁹ Schmitt, *Constitutional Theory*, 258.

⁵⁷⁰ Bk. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 118-119; Nunan, “Translator’s Introduction”, 22-23.

başladığı görülür. Yeni alanda güvenlik, belirlilik, anlaşma ve barışı mümkün kılacak minimum bir uzlaşma ve ortak önkoşulun bulunması umulmaktadır.

Gelinen noktada, teolojik düşüncenin yüzyıllar boyunca geliştirdiği kavramlar ilginçliğini yitirmiş, Tanrı'nın kendisi bile XVIII. yüzyılın deist metafiziğiyle dünyadan dışlanmış, gerçek yaşamın kavga ve çekişmeleri karşısında tarafsız bir mevkiye dönüştürülmüştür. Örneğin Kant'ta Tanrı, bir kavrama dönüşmüş ve bir varlık olmaktan çıkmıştır. XIX. yüzyıla gelindiğinde, önce monark, akabinde devlet tarafsız bir birim haline gelirken, buna paralel olarak liberal öğretide, tarafsız iktidar (Fr. *pouvoir neutre*) ve tarafsız devlet (İtal. *stato neutrale*) şeklinde bir siyasal teoloji icra edilmektedir. Tüm bu gelişmeler ve ulaşılmak istenen hedef ile sonuçta ortaya çıkan durum, birbirinden farklı olmuştur. Başlangıçta tarafsız olduğu varsayılan yeni alanda da derhal insanlara ve çıkarlara dayalı karşıtlıklar baş göstermiştir.⁵⁷¹ Netice itibarıyla doğa bilimleri de barışı getirmekte başarısız olmuştur. Din savaşlarının yerini XIX. yüzyılda yarı kültürel, aslen de ekonomik kaynaklı ulusal savaşlar ve en nihayetinde de ekonomik savaşlar almıştır.

Görünen o ki siyasî bir varlık olarak insana yaklaşımında Hobbes'tan etkilendiği anlaşılan Schmitt için, teolojide insanın doğası gereği iyi olduğunu kabul esas olsa da siyasî alanda insanın kötülüğe meylinin olduğunu varsaymak, siyasal düşünce sisteminin aslî ön kabulü olmalıdır. İlk günaha ilişkin dogma, mutlak kötülüğe ilişkin katıyet ifade etmeyip tabîi iyiliğe kapı aralasa da sosyal bir varlık olarak insan, önlem alınmadığı takdirde başkaları için her zaman bir tehlike taşır. İnsana dair siyasî yaklaşımların da bu ihtimalden hareket etmesi gerekir. İnsanın iyi olduğu ön kabulünden hareket eden teorilerin yanlışlığını, başlangıçta tarafsız olduğu kabul edilen yeni alanlarda ortaya çıkan insan kaynaklı çıkar mücadeleleri ortaya koymuştur. İnsanın doğal iyiliği kabulünden hareket eden siyasî teoriler, siyasî olarak tarafsız ve etkisiz bir otoriteyi doğururken, Schmitt'in insan doğasıyla ilgili düşüncelerinin, aynı zamanda devlet ve bir devlette egemenin hak ve yetkilerine ilişkin tezlerinin de temelini teşkil ettiği görülmektedir.

3. Dost-Düşman Düalizmi ve Siyasal

Schmitt için Kilise, devletin XX. yüzyılın çeşitli akımlarıyla mücadelelerinde uyarlayabileceği bir iş birliği modeli oluşturmaktadır. Schmitt, dünya görüşü açısından

⁵⁷¹ Bk. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 118-119; Nunan, "Translator's Introduction", 22-23.

bakıldığında, tüm siyasi formların ve olasılıkların bir fikrin gerçekleştirilmesi için araçlardan başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Bu, hem Kilisenin çok çeşitli siyasal rejimlerle ittifak kurma istekliliğini hem de devletin rakiplerini eşit olarak tanıma kapasitesini açıklar. Kilise, monarşiler, demokrasiler ve diktatörlüklerle ittifak kurabilen bir “*zıtların birlikteliği*”dir. Bu konuda Kiliseye rehberlik eden, sadece bir yönlendirme fikri değil, aynı zamanda herhangi bir kurumsal düzende mevcut varoluşsal fikir ve rekabet halindeki ve sürekli değişen güçler arasında hayatta kalabilme fikridir. Buradan hareketle Schmitt, temel ilkelerin ve amaçlarının gelişimini mümkün kılmak için tarihsel olarak, değişen koşullar içinde topluluğun birliğini koruma fikri olması yönüyle, modern koşullara uygun siyaset kavramının “*Katolik*” olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁷²

Schmitt’e göre, siyasetin teolojiye ihtiyacı vardır; çünkü teolojik olan kaybolursa ahlâkî de yok olur; ahlâkî ortadan kalkarsa politik fikir de ortadan kalkar. Bu nedenle teoloji, şart koşuldur; o kaybolamaz. İyi bir dünyada, iyi insanlar arasında, doğal olarak yalnızca barış, güvenlik ve herkesin uyumu hâkimdir; burada ilâhiyatçılara da siyasetçilere ve devlet adamlarına da ihtiyaç yoktur. Oysa ilahiyatçılar ve siyasetçiler asla gereksiz değildirler. Zira siyaset sadece bir amacı gerçekleştirmek için değil, kendi gerekliliğine temel sağlamak için de teolojiye ihtiyaç duyar. O nedenle, inanç siyasetin zapt edilemez kalesidir.⁵⁷³

Schmitt, devlete dair düşüncelerini, teoloji ve siyaset arasında var olduğunu düşündüğü bu ilişki üzerinden temellendirmektedir. *Siyasal Kavramı* isimli eserinin girişinde, varoluşçu düşünceyi yansıtan bir ifadeyle, *siyasal* kavramının devlet kavramından önce geldiğini, diğer bir ifadeyle, devlet kavramının *siyasal*ın var olduğu önkoşuluna dayandığından bahsetmektedir. Ona göre, devletin doğasının ne olduğu, onun bir makine mi, organizma mı, kişi mi, kurum mu, bir toplum ya da işletme mi olduğu şeklindeki tüm tanım ve imgeler, devleti yorumlama, anlamlandırma, açıklama, bunların hepsi *siyasal* kavramına ilişkin nitelikler aracılığıyla anlam kazanır.⁵⁷⁴ Ne var ki *siyasal* kavramının net bir tanımına pek değinilmez. Siyasal, genellikle bir biçimde devlete ilişkin olanla eşdeğer kabul edilir ya da en azından devletle ilişkilendirilir. Böylece devlet,

⁵⁷² Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 430-431.

⁵⁷³ Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trans. J. Harvey Lomax (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 54-55.

⁵⁷⁴ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 49.

siyasal bir şeymiş gibi, *siyasal* da devlete ilişkin bir şey gibi görünür.⁵⁷⁵ Oysa *siyasal* kavramının tanımı, ancak özgül siyasî kategorilerin keşfi ve tespitiyle mümkündür. Zira bu kavramın kendine özgü ölçütleri vardır. Nasıl ki ahlâk alanında nihai ayrım iyi-kötü, estetikte güzel-çirkin, ekonomide yararlı ve zararlı ise *siyasal* kavramının da kendine özgü nihai ayrımlarla tanımlanması gerekir.⁵⁷⁶ O hâlde *siyasal* kavramının nihai ayrımı olan nitelik nedir?

Siyasal eylem ve saikler için kullanılabilecek özgül siyasal ayrım, *dost-düşman* (Alm. *Freund und Feind*/İng. *friend and enemy*) ayrımıdır.⁵⁷⁷ Bu ayrım diğer tüm ahlâkî, estetik, ekonomik ayrımlar gibi diğer ayrımların kullanılmasına gerek kalmaksızın pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir. Siyasal düşmanın ahlâkî açıdan kötü, estetik açıdan çirkin, ekonomik olarak rakip olması gerekmez; siyasal düşmanla iş yapmak avantajlı bile gözükabilir. Bu noktada önemli olan, düşmanın öteki ve yabancı olmasıdır. Düşmandan maksat, bireysel olarak hasmımız ya da rakibimiz değildir; düşman kamusaldır. Siyasal anlamda düşmandan bireysel olarak nefret etmemiz de gerekmez. Dost-düşman ayrımı, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini gösterme işlevi görür. Bu iki kavram, normatif ve saf düşünsel karşıtlıkları değil, somut ve varoluşsal bir ayrımı ifade eder. Dost-düşman ayrımı, zaman ve mekân dışı ve ebedî bir ayrıma dayanmaz. Düşman, siyasal birliği tehdit eden her kim ya da her ne ise odur; bu da yere, duruma, koşullara göre değişir.⁵⁷⁸

Schmitt, halkları dost ve düşman olarak ayırmanın barbarlıktan kalma ilkel yaklaşım olarak değerlendirenlerin ve bir gün bu ayrımın yeryüzünde ortadan kalkacağı ümidi besleyenlerin aksine, bugün hâlâ halkların bu ayrım ekseninde gruplandırıldığını ve bu karşıtlığın siyasal açıdan bir gerçeklik olarak varlığını sürdürdüğünü iddia eder.⁵⁷⁹

Tüm insan yaşamı bir mücadele, bu nedenle insan da mücadelecidir; ancak dost-düşman ve mücadele kavramları gerçek anlamlarını gerçek bir öldürme olasılığı ile

⁵⁷⁵ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 50.

⁵⁷⁶ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 56-57.

⁵⁷⁷ Schmitt, kişisel ve kamusal düşman arasında ayrım yapmak için pek çok dilde olduğu gibi Almancada da uygun sözcük olmadığını belirtir. O, bu ayrımı gösterebilmek ve düşmanın kamusal olduğunu vurgulamak için Latince ve Yunanca kelimelere başvurur. Düşmandan (enemy) maksat “hostis”tir, “inimicus” değildir. “Inimicus”, kişisel olarak nefret ettiğimiz kişidir. İki kelime arasındaki temel fark, “inimicus” bizden nefret eden kişidir; “hostis” ise bize saldıran kişidir. Matta 5, 44’te geçen “düşmanlarınızı sevin” ifadesi de siyasal düşman anlamında değildir. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 59-60.

⁵⁷⁸ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 56-60; Çelebi, *Carl Schmitt’in Düşüncesinde Siyasal Kavramı*, 146.

⁵⁷⁹ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 58-59.

kazanırlar. Schmitt, savaşı örgütlü siyasal birimler arasındaki silahlı mücadele olarak tanımlamaktadır. Savaş düşmanlıktan doğar; düşmanlık, ötekinin varoluşsal olumsuzlamasıdır. Savaş, düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış halidir. Savaş, düşman kavramında mündemiç olduğu sürece bir olasılık olarak var olmaya devam edecektir. Ancak bu, savaşın arzu edilen bir durum olduğu anlamına gelmez.⁵⁸⁰ Bu konuda Clausewitz'e (1780-1831) atıf yapan Schmitt, onun, savaşı politikanın başka araçlarla devamı olarak tanımladığından söz eder. Diğer bir ifadeyle savaş, politik mücadelede son çare olarak başvurulacak yoldur.⁵⁸¹ Mücadele konusunda siyasetçi ile asker arasındaki fark, siyasetçinin askere göre daha iyi eğitilmiş olmasıdır. Askerler sadece istisna durumunda mücadele ederken, siyasetçi ömür boyu mücadelenin içindedir. Savaş, asla siyasetin hedefi ve içeriği olamaz; ancak o, gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdüren bir ön koşuldur. Mücadelenin nihai biçimde ortadan kalktığı, dost-düşman ayrımının olmadığı bir dünya, siyasetin de olmadığı bir dünya demektir.⁵⁸² Siyasî olmayan bir savaş düşünülemez. Siyasî olmak, korsanlıkla savaş arasındaki en önemli farktır. Korsan, siyasî güdüden hareket etmez; onun temel motivasyonu, saf bir elde etme arzusudur. Siyasî bir güdüyle hareket ettiğinde, o artık korsan değildir.⁵⁸³

Schmitt'in siyasî alana ilişkin görüşlerinin *siyasal* kavramına yüklediği anlamla yakından ilişkili olduğu ve bütünlük arz ettiği görülür. Ona göre, herhangi bir dinsel, ahlâkî, ekonomik, etnik vb. bir karşıtlık, insanları dost-düşman şeklinde etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise siyasî bir karşıtlığa dönüşür. Ancak kendine özgü teknik, psikolojik ve askerî yasaları olan mücadele, siyasal kavramının kapsamına girmez. Siyasalın anlamı, kendi konumuna ilişkin sarıh bilgide ve dost-düşman ayrımını doğru yapmaktadır. Taşıdıkları bu özellikler dolayısıyla örneğin din savaşları, sınıf savaşları, proleter devlet, kriz anına karar verebilen ekonomik, kültürel ya da dinsel karşıtlıklar siyasaldır. Bu nedenle devletin, savaş ilan etme hakkına (Lat. *jus belli*) sahip olması, düşmanını kendi belirlemesi ve onunla mücadele etmesi, onun tözsel bir birlik olmasının bir gereğidir.⁵⁸⁴ Şu hâlde Schmitt'in dost-düşman ayrımına varoluşçu açıdan

⁵⁸⁰ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 63; Vinx, "Carl Schmitt" (2019).

⁵⁸¹ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 64; Schmitt, *Partizan Teorisi*, çev. Sibel Bekiroğlu (Ankara: Nika Yayınevi, 2017), 40; karşılaştırma için bk. Carl Von Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. Şiar Yalçın (Eriş Yayınları, 2003), 30-31.

⁵⁸² Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 64-65, 81.

⁵⁸³ Schmitt, *Writings on War*, trans. Timothy Nunan (Malden: Polity Press, 2011), 168.

⁵⁸⁴ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 60, 67-68, 74.

yaklaştığı görülmektedir. Siyasala dair diğer konular ancak sarıh bir dost-düşman tayininden sonra gelmektedir. Bu durumda bu belirlemenin onun açısından siyasal için bir arkhe olduğunu söylemek mümkündür.

Dost-düşman ayırımına değinen ve düşman kavramının ayrıntılarını sunan Schmitt, dost ile ilgili net bir tanım sunmaz. *The Concept of the Political (Siyasal Kavramı)* isimli eserinin 1963 baskısına yazdığı önsözde, kendisine yöneltilen, siyasal düşüncesinde düşmanın öncelikli olduğu iddialarını reddeder. Her ne kadar düşman kavramının ayrıntılarını sunup, dost kavramına ilişkin net bir tanım sunmamış olsa da bu onun siyasî düşüncesinde düşmanın önceliğe sahip olduğu anlamına gelmez; zira dost kavramı da onun düşüncesinde en az düşman kavramı kadar önemlidir.⁵⁸⁵ Onun, daha çok kriz durumuna odaklanması ve bu tür durumların ortaya çıkaracağı sorunları aşmaya yönelik çözümler üzerinde yoğunlaşması nedeniyle de vurguyu düşman kavramı üzerine yapması normal karşılanabilir. Schmitt, herhangi bir hukuk kavramının olumsuzlamadan geliştirildiğini savunur. Şu hâlde onun bu tezinden hareketle, dostun, düşman olmayan değil, belirli bir amaç doğrultusunda ve belirli bir zaman için ya da sürekli olarak seçilmiş olan arkadaşı/ortağı ifade ettiğini söylemek mümkündür.⁵⁸⁶ Düşmanı iç ve dış düşman olarak ayıran Schmitt için, aynı şekilde iki tane de dost vardır.⁵⁸⁷

Schmitt, dost-düşman ve savaş konusundaki düşüncelerinin, şiddeti meşrulaştırma olarak anlaşılmaması adına, savaşı, dolayısıyla insanların birbirilerini öldürmelerini meşrulaştırmanın rasyonel, etik, yasal vb. hiçbir meşru amaç ya da normunun olmadığını söyler. Zaten bir savaşı, ahlâkî veya hukukî normlarla da gerekçelendirmek mümkün değildir. Savaş, son çare olarak başvurulacak siyasal süreçtir. Gerçekten varoluşsal anlamda bir düşman mevcutsa ona karşı koymak, onunla savaşmak anlamlıdır. Zaten bir savaş ancak siyasal bir amaca hizmet ettiğinde haklı savaş olabilir. Bir halk, siyasal bir yapı içerisinde var olduğu sürece, dost-düşman ayırımını kendisi tayin etmelidir. Halk bu ayırımı yapmıyorsa ya da yapmak istemiyorsa, siyasal açıdan, o anda varlığı sona ermiştir. Düşmanın kim olduğunu, kime karşı savaşıp savaşılmayacağına başkalarının karar verdiği bir halk için özgürlükten söz edilemez. Bu durumda halk, başka bir siyasal sisteme

⁵⁸⁵ Zheng, *Carl Schmitt, Mao Zedong*, 74; Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 44-45.

⁵⁸⁶ Bk. Kardeş, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 66.

⁵⁸⁷ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 75-80; bk. Zheng, *Carl Schmitt, Mao Zedong*, 74-77.

tabi olmuş demektir. Savaş, anlamını bir ideal veya norm uğruna değil gerçek bir düşmana karşı savaşmakla bulur.⁵⁸⁸

Bu anlamda, Schmitt açısından I. Dünya Savaşı, Avrupa halkları ve rejimleri için, gerçek bir düşman olmaksızın kendilerini içinde buldukları bir savaştır.⁵⁸⁹ Onun gerçek düşmandan kastı, mutlak düşman ve insanlığın nihai düşmanı da değildir. Örneğin Lenin, Clausewitz'in savaş ve siyaset arasında kurduğu ilişkiyi daha ileri taşıyarak gerçek düşmandan mutlak düşman meydana getirmiştir. Mutlak düşmanlık savaşı hiçbir sınır tanımaz. "Mutlak düşman kimdir?" sorusunun cevabı Lenin için, sınıf düşmanı, burjuva, Batılı kapitalist ve onun yönettiği her ülkedeki sosyal düzendir. Lenin'e göre, mutlak düşmanlıktan doğduğu için yalnızca devrimci savaş gerçek bir savaştır. Bunun dışındakilerin hepsi uzlaşmacı bir oyundan ibarettir. I. Dünya Savaşı da Schmitt için düşmanın mutlaklaştırıldığı bir savaştır.⁵⁹⁰ Oysa Schmitt'e göre, düşman, somut olarak var olan, orada olandır. O, devlet anlayışında olduğu gibi soyut, evrensel ölçekte, mutlak bir düşman anlayışına karşıdır.

Schmitt'in, *devletin anlaşılmasının şartı* olarak gördüğü siyasal kavramı ve bu kavramın ayırt edici niteliği olduğunu söylediği dost-düşman ayrımına ilişkin tezi, teolojik bir dogmanın siyasal alana uyarlanmasıdır. Ona göre, politik olanın en derin temeli insana ilişkin aslî günahıdır. Schmitt, siyasî teoriler ile aslî günahın teolojik dogmaları arasındaki bağlantıyı ontolojik-varoluşsal açıdan değerlendirir. "Ontolojik-varoluşsal zihniyet", hem teolojik hem de siyasî bir düşünce çizgisinin özü ile uyumludur. Zira siyasî olanın özü itibarıyla teolojik bir hedefi vardır. Öte yandan siyasî alandaki dost-düşman ayrımının kaçınılmazlığı, teolojik alandaki Tanrı-şeytan arasındaki ayrımın kaçınılmazlığına karşılık gelir. Politik düşmanı reddeden kişi kendini şeytanın yanında konumlandırır; düşmanlığın üstesinden gelmeye yönelik girişimler, Tanrı iradesine karşı yeryüzünde barışı gerçekleştirmek için deccâlin ayartmalarıdır. Teoloji gibi siyaset de insanı bütünüyle varoluşsal olarak kavrar. Siyasî düşünce için kader olan, teolojik bir düşünce çizgisi için de kaderdir. Siyasî ve teolojik düşüncenin önkoşulları arasındaki bağlantı açık olmasına rağmen siyasal kavramlara verilen teolojik destek çoğunlukla kafa

⁵⁸⁸ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 79-80.

⁵⁸⁹ Schmitt, *Partizan Teorisi*, 122.

⁵⁹⁰ Schmitt, *Partizan Teorisi*, 80-82, 120-122; ayrıca bk. Hüseyin Etil, "Sunuş: Carl Schmitt'in Partizan Teorisi", *Partizan Teorisi* (Ankara: Nika Yayınevi, 2017), 17-20; Murat Ertan Kardeş, "Sonsöz: Üçüncü Dünya Savaşı Olacak mı?", *Partizan Teorisi* (Ankara: Nika Yayınevi, 2017), 128-129.

karıştırır. Aslî günah, antropolojik inanç itirafında her şeyin etrafında döndüğü merkezî noktadır.⁵⁹¹ Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken husus, günah vurgusunun ahlâkî anlamda olmayıp siyasal bağlamı ve onun siyasî düşünce için gerekliliğidir. Siyasî alan, teori ve pratikte dost ve düşmanı ayırt edebilme yeteneğinde net şekilde kendini gösterir. Siyasetin doruk noktasını, düşmanın açık ve net şekilde düşman olarak müşahade edildiği anlar oluşturur.

Schmitt'in siyasî düşüncesinde, dost-düşman ayrımı siyasetin kurucu temeli ya da özü değildir. Bu ayrım siyasetin özerkliğini oluşturan bir ölçüttür. Kabile devletinden imparatorluğa kadar bütün devlet düzenlerinin hemen hepsinde siyaset, bir arada yaşama iradesi gösteren dostların bir araya gelmesiyle kurulur.⁵⁹² Peki, insanları bir araya getiren şey nedir? Diğer bir ifadeyle toplumların oluşumunu Schmitt nasıl açıklamaktadır?

Gerçek bir siyaset teorisinin, insanın doğası gereği tehlikeli olduğu önkoşulundan hareket etmesi gerektiğini düşünen Schmitt, insan özgürlüğünden hareket eden sözleşmecî teorilere karşıdır. O, toplumun teşekkülü konusunda, Hobbes'un "doğa durumu" teorisinden faydalanmakla birlikte onu, Hobbes'ta olduğu gibi bireylerin birbirleriyle savaş hali olarak değil, grupların (özellikle ulusların) savaş hali olarak değerlendirir. Hobbes'ta, "doğa durumu"nda herkes herkesin düşmanı iken, Schmitt için tüm siyasî davranışlar dost ve düşmana yöneliktir.⁵⁹³ O, romantik muhafazakâr düşüncede sıklıkla görüldüğünü söylediği "organizmacı" toplum görüşünü, bu düşüncenin Katolik sosyal ve politik teori perspektifinden heterodoks olduğunu belirterek reddeder. Romantik organizmacılık da dayandığı temel duygu veya kapris nedeniyle devlet için yıkıcıdır. Bireyleri toplum yapan bireysel düşünceler değildir; sübjektifin sınırlarını aşmayan bir duygu, bir toplumun temeli olamaz. Keza sosyalliğin sarhoşluğu, kalıcı bir birlikteliğin temeli olamaz. Rastlantı ve entrika da toplumsal kristalleşme noktaları olamayacağı gibi, hiçbir toplum, neyin normal neyin doğru olduğuna dair bir fikir olmaksızın bir düzen keşfedemez.⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Bk. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 94-98; Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss*, 53-59; Matthias Lievens, "Theology Without God: Carl Schmitt's Profane Concept Of The Political", *Bijdragen* 72/4 (2011), 410.

⁵⁹² Çelebi, *Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı*, 145.

⁵⁹³ Strauss, "Notes on The Concept of the Political", 99.

⁵⁹⁴ Schmitt, *Political Romanticism*, 161; Fox, *Political Catholicism*, 143.

Grubu birbirine bağlayan şey paylaşılan ruhsal bir gerçekliktir. Schmitt'e göre, bu ruhsal gerçeklik toplumun kimliğini, siyasetin amacını belirlemekte, siyasî sistemin ayakta kalmasına katkı sağlamaktadır. Zira kişi Kilise ya da devlete zorlamadan dolayı itaat etmez. O, otoritenin kaynağını aşkın bir alana dayandırmak suretiyle, insanların başkaları üzerinde bir güce sahip olduklarını ima eder. Ona göre, siyasî sistemin ayakta kalabilmesi için iktidar gücünün dışında, toplumun özel kimliğini oluşturan ruhsal fikirlere ihtiyaç vardır. Çünkü bunlar olmaksızın siyasetin ihtiyacı olan otorite de sağlanamaz.⁵⁹⁵ “Siyasal olarak var olma bilinçli iradesi”, bir topluluğun kendisini diğerlerinden ayırma iradesidir. Paylaşılan manevî fikirler bir topluluğun kendine özgü kimliğini oluşturur. Kurumların oluşturulmasındaki amaç da paylaşılan fikirlere şekil vermek ve bu soyut temel birlik arzusunu korumaktır. İnsanların başkaları üzerinde sahip oldukları otorite tamamen aşkın bir yerden, yani fikirler alanından gelir. Bir fikrin hayaleti bile var olduğu sürece, maddî şeylerin verili gerçekliğinden öncedir; dolayısıyla otorite, bir toplumu canlandıran fikirden kaynaklanır.⁵⁹⁶

Bates, Schmitt'in düşüncesinin kurumsal karakterinin, siyasal teoloji ile olan bağlantıları göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılamayacağını ileri sürer. Heinrich Meier ise Schmitt'in tüm kariyerini, savaş sonrası metafizik ve teoloji üzerine oldukça aşırı düşünceleri ışığında okuyarak, onun politik teorisinin başından beri örtülü bir teoloji olduğu düşüncesinden söz eder.⁵⁹⁷ Alman düşünürün, kökleri Fransız hukuk teorisine dayanan kurumsalcı düşüncesi, Katolik Kilisesi'nin yasal kurumsal düzeninin somut örnekliğinden yararlanan siyasî bir teolojiye dayanmaktadır.⁵⁹⁸ Bu durumda, sözleşmecî yaklaşımlara karşı çıkan Schmitt'in, Hobbes'un doğa durumu teorisini kabul etmesini de (insanın teolojik kötülüğü sorunu açısından) onun teoloji ile siyasî alan arasında kurduğu ilişkinin doğal sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

⁵⁹⁵ Schmitt, *Politik Form*, 28-30; Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 430.

⁵⁹⁶ Schmitt, *The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*, trans. E. M. Codd (London: Sheed&Ward, 1931), 70; Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 430, 433.

⁵⁹⁷ Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 416-417.

⁵⁹⁸ Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 77; Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 415; Kurumsalcı düşünceye göre, devlet, kendisi bir norm veya normlar sistemi ya da Hobbesçu düşüncede olduğu gibi salt egemen karar değil, kendi düzeni içinde sayısız farklı, özerk kurumun kendi muhafazalarını ve düzenlerini bulabildiği, kurumların kurumudur. Schmitt, kurumsal sözcüğü yerine somut düzen kavramını kullanmayı tercih eder. Bk. Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 76, 78.

Schmitt, Hobbes'un düşüncelerinin siyasî alandaki öneminden ve açmış olduğu çığırda övgüyle söz eder. Hobbes, her öncü kadar yalnız, siyasî düşüncesi kendi halkı tarafından kabul görmeyen herkes gibi yanlış anlaşılmış, büyük bir siyasî deneyimin gerçek bir öğretmenidir.⁵⁹⁹ *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*'ta (Thomas Hobbes'un Devlet Teorisinde Leviathan), Hobbes'un toplumun teşekkülüne ilişkin görüşünü tahlil ederek, Hobbes'a göre, düzen ve ulus (İng. commonwealth) olarak devletin, insan aklının ve onun yaratıcılığının bir ürünü olduğunu ifade eder. Korku, atomize olmuş bireyleri bir araya getirir. Bir akıl kıvılcımı ile en güçlü güce boyun eğmenin gerekliliği konusunda bir fikir birliği ortaya çıkar. Bu teori, devlet açısından bakıldığında, devletin bireyler tarafından yapılan sözleşmeden daha fazlası olduğu anlamına gelir.⁶⁰⁰

Devlette otorite ve manevî alan arasında var olan ya da var olması gereken ilişki, Hobbes'un *Leviathan* isimli eserinde çok güzel resmedilmiştir. Eserin 1651 yılındaki ilk İngilizce baskısının başında yer alan gravürde şunlar yer almaktadır: Sayısız cüceden oluşan, sağ elinde bir kılıç ve sol elinde piskopos asası (*crosier*) tutan devasa bir adam ile dünyevi ve manevî olanı temsil eden her bir kolun altında beş resimden oluşan birer sütun bulunmaktadır. Kılıcın altında, dünyevî alanı göstermek üzere bir kale, bir taç, top, ardından tüfekler, mızraklar, sancaklar ve nihayet bir savaş bulunur. Manevî kol altında ise dünyevî alanla ilgili sütundakilere karşılık gelmek üzere, bir kilise, bir piskoposluk tacı, yıldırımlar, keskin ayrımlar, kıyaslar ve ikilemler için semboller ve en sonda bir konsey yer alır. Schmitt, bu örneklerin dünyevi-manevi anlaşmazlıkları sürdürmek için otorite ve gücü kullanmanın karakteristik araçlarını temsil düşünmektedir. İnsan faaliyetinin her alanını kucaklayan bu temsiller, kaçınılmaz ve bitmeyen dost-düşman anlaşmazlıklarıyla siyasî savaşın, her iki tarafta da belirli silâhları ön plana çıkardığını vurgulamaktadır.⁶⁰¹

Schmitt, siyasal olanın kriz anına odaklandığını düşündüğü için devlet kavramının önkoşulu olarak gördüğü siyasal kavramını ve dost-düşman tayinini bu kavramın ayırt edici ölçütü olarak görür. Bu nedenle o, siyasal birliği de bu paralelde tanımlar. Siyasal

⁵⁹⁹ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, trans. George Schwab - Erna Hilfstein (London: Greenwood Press, 1996), 86.

⁶⁰⁰ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 33.

⁶⁰¹ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 18.

birlik, dost-düşman ayrımını belirleyen, egemen birliktir; eğer bu ayrımı belirlemiyorsa siyasal birlik yok demektir.⁶⁰² Siyasal birlik bir ihtimal olarak dahi yok olursa siyasal olan da ortadan kalkar. Savaş ilan etme hakkına (Lat. *jus belli*) sahip olmak, tözsel siyasal birlik olmanın bir gereğidir. Mücadelenin hangi teknik veya araçlarla yapılacağı önemli değildir. Önemli olan siyasî birliği meydana getiren halkın, varlığı ve bağımsızlığı için savaşılmaya hazır olmasıdır. Tayin edici siyasal bir birlik olması yönüyle devlet, devasa bir yetkiyi kendinde toplamıştır. Savaş ilan etme hakkına sahip olması, onun, insanların yaşamları üzerinde tasarruf yetkisini haiz olduğu anlamına gelir. Zira bu yetki iki anlamı ihtiva eder: düşmanı öldürmeyi, kendi halkından ölümü ve öldürmeyi göze almayı talep etmeyi. Siyasal birlik var olduğu sürece savaş ilan etme hakkı ve düşman tayin etme hakkı başka bir yere devredilmez.⁶⁰³ Diğer taraftan, siyasal alandaki dost-düşman ayrımının teolojik bir karşılığı vardır. Dost-düşman düalizminin yokluğunu kabul etmek, Schmitt açısından, Mesih ve deccâl arasında karar vermenin gereksizliği şeklindeki siyasal teolojinin sonucudur.⁶⁰⁴

Siyasal birlik bağlamında akla gelebilecek sorulardan biri de evrensel ölçekli bir birliğin imkânı ya da diğer bir ifadeyle tek bir dünya devletinin mümkün olup olmadığıdır. Siyasal birlik, dost-düşman ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, var olan başka bir siyasal birliği gerekli kılar. Bundan dolayı devlet kurumu var olduğu sürece yeryüzünde aynı anda birden çok devletin varlığı devam edecektir. Tüm yeryüzünü veya insanlığı kuşatacak çapta bir “dünya devleti”nin imkânından söz edilemez. Zira siyasal birlik, doğası gereği, tüm insanlığı ve tüm yeryüzünü kapsayacak şekilde tekil bir birlik olamaz. Tekil bir birlikten söz edebilmek için tüm halkların, dinlerin, sınıfların ve diğer insan topluluklarının, aralarında çatışmayı imkânsız kılacak şekilde bir araya gelerek tek bir imparatorluk altında birleşmeleri gerekir. Oysa bu, dost-düşman ayrımının ortadan kalkması ve geriye siyasetten arındırılmış bir dünya görüşü, kültür ve medeniyetin kalması olur ki bu durumda geriye ne siyaset ne de devlet kalır.⁶⁰⁵ Dolayısıyla insanlığı kuşatacak çapta bir “dünya devleti”, Schmitt açısından teolojik ve sosyolojik olarak mümkün değildir.

⁶⁰² Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 69.

⁶⁰³ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 74-75, 77.

⁶⁰⁴ Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss*, 48-49.

⁶⁰⁵ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 84.

Schmitt, evrensel tek bir dünya devletinin imkânsızlığını, bu düşünceye temel teşkil eden “*insanlık*” kavramını tahlil etmek suretiyle de ortaya koymaya çalışır. Siyasalın temeline yerleştirdiği dost-düşman düalizmi, onun bu kavram tahlilinde de göze çarpar. İnsancıl insanlık kavramı, XVIII. yüzyılda aristokrat-feodal ya da korporatif düzenine karşı bir reddiye niteliği taşımaktaydı. Ancak “*insanlık*” kavramı emperyal genişleme faaliyetlerine ve ahlâkî insancıl özelliğiyle de ekonomik emperyalizmin kullanımına elverişli, ideolojik bir aygıt niteliğinde olup, kavram, genellikle aldatmanın bir yolu olarak kullanılmaktadır. *İnsanlık*, apolitik olduğu için insanlığın savaşından söz edilemez. Bu bağlamda Milletler Cemiyeti’nin evrensel niteliğine değinen Schmitt, cemiyeti, başta İngiltere olmak üzere, bazı egemen devletlerin güdümünde olmasının yanında, siyasalın ve bir devletin devlet olmasının alametifarikası olan dost-düşman ayrımında savaş hakkının elinden alınması ve cemiyetin kendisinin de bunu üstlenmemesi dolayısıyla eleştirir. Kaldı ki cemiyet, isminden de anlaşılacağı üzere devletlerarası bir kuruluştur ve bu anlamda devletlerin varlığı baştan kabul edilmektedir.⁶⁰⁶ Öte yandan cemiyetin daha etkin bir organizasyona dönüşmesi, dost-düşman ayrımının daha da derinleşmesine ve sonuçta insanlığın nihai savaşına sebep olacaktır. Ayrıca evrenselci genel kavramların, uluslararası hukuktaki tipik müdahale silâhları olduğunun da göz önünde bulundurulması gerekir. Dünyaya dağılmış ve coğrafi olarak tutarsız bir dünya imparatorluğuna ilişkin hukukî düşünce tarzı evrenselci argümantasyon eğilimindedir. Örneğin XIX. yüzyıl İngiliz dünya imparatorluğunun siyasî ve ekonomik çıkarları ile uluslararası hukukun tanınmış kuralları arasında harika bir uyum vardır ve bu uyum XX. yüzyılda da devam etmektedir. Dolayısıyla evrenselci dünya ilgisi, daha ziyade İngiliz dünya imparatorluğunun trafik güzergâhlarının güvenliğine hizmet etmektedir.⁶⁰⁷

Dost-düşman ayrımından hareketle söylemek gerekirse siyasî birlik, dostların bir aradalığını ifade eder. Siyasî varlığın olduğu durumda aileler ve akrabalar arasındaki kan davalarının hiç değilse bir savaş sırasında geçici olarak askıya alınması gerekir. Siyasî varlığın bu sonuçlarından vaz geçen bir grup, artık politik olmaktan çıkmış demektir. Zira bu şekilde, düşmanı tanıma ve nasıl davranılması gerektiğine karar verme imkânından vazgeçmiş olur. Siyasal birlik bir defa kurulduktan sonra toplum içerisinde özerk ya da

⁶⁰⁶ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 85-88; Jean-François Kervégan, “Carl Schmitt ve Dünya Birliği”, çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay, *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 104.

⁶⁰⁷ Schmitt, *Writings on War*, 72, 90-95.

aktarılmış yetkilere sahip ikincil siyasî gruplar bulunabilir. Devletin birliği her zaman toplumsal çoğullukların birliğidir. Başka bir ifadeyle, çoğulluk, ancak devletin birliğine dayanan bir çoğulluktur.⁶⁰⁸ Bu noktada, bireyin kimliğinin siyasî birlik ve devlet içindeki konumunun ne olduğunun belirlenmesi gerekmektedir.

Schmitt, özdeşlik (İng. *identity*) ilkesinin bütünüyle gerçekleştirilmesini savunmaz. Özdeşlik ilkesinin tüm yapısal unsurlarından vazgeçebilecek hiçbir devlet olmadığı gibi hiçbir devlet, temsil ilkesinden de vazgeçmez. Devlet, koşulsuz bir şekilde mutlak bir özdeşliği gerçekleştirmeye çalışsa bile temsil olmaksızın bu gerçekleşemez. Özdeşlik ve temsil birbirini dışlamaz. Bu ikisi siyasî birliğin somut oluşumu için iki karşıt yönelme noktasıdır. Her ikisi de bir halkın siyasî varlığının bir parçasıdır. Özdeşlik ilkesinin yapısal unsurları olmayan devlet yoktur. Temsil biçimi ilkesi, mevcut olan halk görmezden gelinerek asla salt ve mutlak olarak kurulamaz. Çünkü halk olmadan temsil, insanlar olmaksızın halk olmaz. Temsili olmayan hiçbir devlet yoktur. Tam olarak uygulanan doğrudan demokraside, insanların halk olarak aracısız mevcudiyetinde ve kimliğinde hareket ettikleri ve bu nedenle bir temsilden söz edilemeyeceği düşünülebilir.⁶⁰⁹ Rousseau, halkın temsil edilemeyeceğini (çünkü insanlar genellikle ya mevcut ve ilgilidirler veya ilgisizdirler), mevcut olduklarında temsilin mümkün olmadığını, temsilin sadece mevcut olmayan bir şey için söz konusu olabileceğini belirtir.⁶¹⁰ Ancak Schmitt'e göre, halk bir bütün olarak ele alındığında, bu durumda da bir temsilden söz etmek mümkündür. Zira sadece belirli bir zaman ve yerde toplanmış, bir meclisten biraz daha geniş bir topluluğun, siyasî birliği temsil etmesi söz konusudur; dolayısıyla iddia edilenin aksine, hiçbir demokratik devlet mutlak olarak temsilden vazgeçemez. Doğrudan demokrasi hiçbir zaman var olmamıştır ve olmayacaktır. Bu anlamda, mutlak monarşi aslında mutlak temsildir ve siyasî birliğin ilk olarak temsil edildiği fikrine dayanır. “*Ben devletim*” (Fr. *L'Etat c'est moi*) ifadesi, ulusun siyasî birliğini yalnızca benim temsil ettiğim anlamına gelir.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago: The University of Chicago, 2007), 47-48; Zheng, *Carl Schmitt, Mao Zedong*, 84.

⁶⁰⁹ Schmitt, *Constitutional Theory*, 239-241.

⁶¹⁰ Schmitt, *Constitutional Theory*, 272, 289; Ulrich K. Preuß, “Carl Schmitt and the Weimar Constitution”, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 480.

⁶¹¹ Schmitt, *Constitutional Theory*, 239-241; Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary* (New York: Cambridge University Press, 2008), 154.

Birey, devleti inşa eden fail unsur değil, devletin varlığı içerisinde onun bir bileşeni durumundadır. Devlet var olduğu için bireylerin hakları vardır. Bu sebeple devletin amacı, bireylerin haklarını değil, öncelikle kendi varlığını korumaktır.⁶¹² Hobbes'ta olduğu gibi Schmitt için de devlet, topluma göre önceliklidir. İnsanlar, devletin ve kurumların birleştirici eylemine tabidir.⁶¹³ Bu nedenle örneğin, devlet bireyden bir devlet düşmanıya savaşmak için hayatını feda etmesini isteyebilir.⁶¹⁴

Temsilin olmadığı devlet yoktur; devlet, temsil olmaksızın devlet formunu kazanamaz. Form, siyasî birliğin sunumudur. Temsil, mevcut olan “*genel irade*” (İtal. *volonte generale*) olarak siyasî birliği ve onun temeli olan halkın homojenliğini görünür kılar. Bir devletin hususi kalitesi, devlet kavramında değil, temsilde yatar. Homojen bir halkın iradesi, bireylerin iradelerinin toplamından (İtal. *volonte de tous*) farklıdır. *Volonte de tous*, birey kavramı üzerinden liberal teoriyi sembolize eder. Oysa Rousseau'nun kullandığı “*volonte generale*”de kamu yararı ve vatandaşlık vurgusu öne çıkmaktadır. Liberal bir temele dayanmakla birlikte Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* isimli eseri, bir sözleşmeye değil, homojenliğe vurgu yapar. Rousseau'ya göre, devlet, halkın homojenliğine ve kendini tanımlamasına dayanır ki demokratik düşüncenin en güçlü ve en mantıklı ifadesi budur.⁶¹⁵ Buradan hareketle Schmitt, Rousseau'nun, gerçek devletin yalnızca halkın oybirliğinin hüküm sürebileceği şekilde türdeş olduğu bir durumda var olduğunu düşündüğünü ve devlet içinde partilerin, özel çıkarların ve dinsel farklılıkların varlığının onun *toplum sözleşmesi* (İng. *contrat social*) teorisiyle uyuşmadığını belirtir.⁶¹⁶

Temsil ve demokrasinin temel karakteri hakkındaki ifadelerden hareketle söylemek gerekirse Schmitt'e göre, demokrasinin temsili olamaz, çünkü demokrasi kimliği gerektirir ve temsil, (genellikle anlaşıldığı gibi) demokrasinin temeli olarak kabul ettiği kimlikle her zaman çelişki içindedir. O nedenle, bir hükümet ya demokratik ya da temsili

⁶¹² Rüthers, “Carl Schmitt”, 138; Bünyamin Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 81-82, 83-84.

⁶¹³ Fox, *Political Catholicism*, 321.

⁶¹⁴ Zheng, *Carl Schmitt, Mao Zedong*, 65; Bu noktada Schmitt, Hobbes'tan ayrılmaktadır. Çünkü Hobbes, egemene olağanüstü yetkiler verse de bireyin hayatını tehlikeye attığı durumda devlete direnme hakkını saklı tutarken, Schmitt, devletin gücünü daha da genişleterek bireye bu hakkı tanımaz. Zheng, *Carl Schmitt, Mao Zedong*, 65-66.

⁶¹⁵ Schmitt, *Constitutional Theory*, 239, 241, 247, 260; Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 128.

⁶¹⁶ Schmitt, “Parlamentarizm İle Modern Kitle Demokrasisi Arasındaki Tezat Üzerine”, çev. A. Emre Zeybekoğlu, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 64/1 (2006), 371.

olabilir; ancak temsili demokrasi, -kavramın çoğulcu anlamında- her zaman bir çelişkidir.⁶¹⁷

Devlet içinde ulusal homojenliğin olması gerekir. Homojenlikten yoksun bir devlette barış tehdit altındadır. Bu sebeple ulusal ilke, barışın önkoşuludur. Devletin siyasî anlamda homojen olmadığı, çeşitli uluslardan oluştuğu veya ulusal azınlıklar içerdiği durumlarda da devletler homojenliği sağlamanın yollarını ararlar. Bunun için genellikle iki yola başvurulur. İlki, barışçıl asimilasyon olarak adlandırılabilir olan, iktidardaki millete barışçıl katılımdır. Bu durumda ulusal azınlık bir ulus olarak korunmaz. Bir ulus olarak, iktidardaki ulusa karşı siyasî haklara sahip olunamaz, aksi takdirde ulus ilkesi ve demokratik devlet ilkesi bile ortadan kalkar. Daha hızlı ve daha etkili olan diğer yöntem ise heterojen nüfusun bastırılması veya sürgün edilmesi gibi radikal yollarla yabancı bileşenin ortadan kaldırılmasıdır. Bu yöntemin en önemli örneği 1923'te imzalanan Türk-Yunan Lozan Antlaşması akabinde gerçekleşen tehcidir.⁶¹⁸

Schmitt, siyasî birlik olarak devletin iki karşıt biçimlendirici ilkenin bağlantısına dayandığını düşünür. Bunlar: özdeşlik ilkesi (özellikle kendi politik bilinci ve milli iradesi sayesinde, dost-düşmanı ayırt etme kapasitesine sahipse o zaman var olan insanların siyasî bir birlik olarak öz kimliği olup, halkın kurucu iktidarın öznesi olduğu yerde baskındır) ve temsil ilkesidir.⁶¹⁹ Kendisi bir forma sahip olmayan halk, devleti kurduktan sonra politik olarak kalmaz. Çünkü politik olanın toplumsal olanda devam etmesi aslında çoğulcu parçalanmışlığın göstergesidir.⁶²⁰ Halk, egemen ve anayasa meydana geldikten sonra siyasî alandan kaybolan ve yerini hukukî, anayasal bir mekanizmaya bırakan genel iradedir. İstikrarlı bir anayasal düzen içinde kurucu güç (Fr. *pouvoir constituant*) olan

⁶¹⁷ Bk. Jeffrey Seitzer - Christopher Thornhill, "An Introduction to Carl Schmitt's Constitutional Theory: Issues and Context", *Constitutional Theory* (London: Duke University Press, 2008), 39.

⁶¹⁸ Schmitt, *Constitutional Theory*, 262; ayrıca bk. Mouffe, "Liberal Demokrasinin Paradoksu", 61; Ulrich K. Preuss, "Siyasî Düzen ve Demokrasi: Carl Schmitt ve Etkisi", çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 230.

⁶¹⁹ Schmitt, *Constitutional Theory*, 247-248; Preuß, "Carl Schmitt and the Weimar Constitution", 480; Schmitt'e göre, siyasî birliği temin etmenin birden fazla yolu vardır: Yukarıdan birlik (emir ve güçle) ve aşağıdan birlik (halkın tözsel homojenliğiyle); toplumsal gruplar arası kalıcı bir birliktelik ve uzlaşmayla ya da başka bazı araçlar vasıtasıyla kurulan denge yoluyla; işlevsel olarak bütünleşmiş birlik; zoraki birlik ve mutabakat yoluyla elde edilen birliktir. Sonuncusunu açıklarken, gücün mutabakat ürettiğini, diğer taraftan mutabakatın da güç ürettiğini belirtir. Bk. Schmitt, "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 282.

⁶²⁰ Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 145; bk. Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, 159.

halk, normal siyasetten kaybolur ve görünmez bir referans haline gelir.⁶²¹ Şu hâlde devlet kurulup halk politik alanda görünmez olduğunda temsil ilkesi devreye girer; böylece halk, politik alanda temsille yeniden görünürlük kazanır.

Temsil unsurları olmadan hiçbir devlet var olamaz. Modern büyük devletlerde halk iradesi, doğrudan demokrasinin uygulandığı geçmiş toplumlarda olduğu gibi artık doğrudan alkışlarla (İng. acclamation) değil, kendini kamuoyu olarak gerçekleştirir. Schmitt, parlamentolarla ilgili olarak olumlu düşüncelere sahip olmasa da siyasi partileri demokrasinin unsurları olarak kabul eder. Ona göre, partisiz demokrasi olmaz, çünkü kamuoyu olmadan ve her zaman halk olarak var olan bir halk olmadan demokrasi olmaz.⁶²²

Tarihsel olarak temsil gücünü somutlaştırmayı başaran tek örgüt olarak kabul ettiği Katolik Kilisesi ve görünmezi başarıyla enkarne eden tek kişi olan papa, siyasî alandaki temsil sorununun üstesinden gelmek için Schmitt'e gerekli ipuçlarını verir. O, Katolik dinî temsili, siyasî temsili temellendirmede referans olarak kullanır. Ona göre, Kilise, liberalizm ve sosyalizmle tam anlamıyla karşıtlık içinde, kararlar alabilen, dost ve düşman arasında ayırım yapabilen ve daha da önemlisi, maddî akıl ve maddî olmayan fikirleri somutlaştıran, görünen ile görünmeyen arasında sembolik olarak köprü kuran, somut, kişileştirilmiş bir siyasî kurumdur.⁶²³ Bununla birlikte Schmitt, modern dönemde kuşatıcı ve bütünleştirici bir birlik fikrinin Kilise tarafından değil, devlette gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Onun liberal devlet anlayışına yöneltmiş olduğu eleştirilerin nedeni de sahip olduğu bu devletçi düşüncedir.⁶²⁴

Schmitt, Katolik Kilisesi'ndeki biçim, öz ve somutluğun birlikteliğine hayrandır. Onda “güç” (Lat. *potestas*), “yetki”den (Lat. *auctoritas*) türetilmiştir. Sağladığı düşünsel temelden dolayı Katolik Kilisesi'nin siyasî düzen sorununa verdiği yanıt, sıkça atıf yaptığı Hobbesçu çözümden daha üstündür. Schmitt, modern devlet teorisinde metafizik bir boşluk olduğunu düşünmektedir. Hobbesçu devlet, özü olmayan soyut bir biçim iken, Katolik mitolojisi, siyasî düzenin sadece istikrarlı ve dayanıklı değil, aynı zamanda

⁶²¹ Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, 154.

⁶²² Schmitt, *Constitutional Theory*, 272-273; Preuß, “Carl Schmitt and the Weimar Constitution”, 481.

⁶²³ Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, 152-153; Schmitt, *Politik Form*, 18-20.

⁶²⁴ Karaböcek, “Carl Schmitt: Modern Devlet Düşüncesinde Şeytanın Avukatı”, 221.

kültürel olarak da anlamlı olmasını sağlamayı vaat eden gerçek bir içerik bolluğuna sahiptir.⁶²⁵

Schmitt'e göre, devlet otoritesinin en net şekli, -ilâhiyattaki mucizeyle benzerliğinden söz ettiği- olağanüstü hâlde (Alm. *ausnahmezustand*) ortaya çıkar. Olağanüstü hâlde karar, hukukî normdan ayrılır ve otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar (hukukî düzen Schmitt'e göre, norma değil, karara dayanır). Normal olan tanımlanabilir olandır; oysa olağanüstü hâl, sınırlandırılmayandır. Olağanüstü hâl, genel kodifikasyondan uzak olmakla birlikte aynı zamanda spesifik hukukî form unsuru olan kararı açığa çıkarır. Her norm, homojen bir ortamı esas aldığı için kaos durumunda uygulanabilecek hiçbir norm yoktur. Bu nedenle istisna, kuraldan daha önemli olabilir. Bir şeyin içyüzünü anlayabilmek, tekrar edenden çıkarılan net genellemelerden daha fazla bir derinlik gerektirdiğinden, istisna, normal olandan daha fazla önem arz edebilir. Normal olan hiçbir şeyi kanıtlayamazken istisna, her şeyi kanıtlar. Diğer bir ifadeyle istisna hem tümeli hem de kendisini açıklar.⁶²⁶ Bu açıklamalarından Schmitt'in siyasî bir varlık olarak kabul ettiği insan ve politikanın idealde değil, gerçek hayatta yaşam sürdüğünü düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda olağanüstü hâl, yasanın evrensel soyutluğu karşısında, gerçek yaşamın somutluğunu ifade eder.

Olağanüstü hâlden söz edebilmek için sınırsız yetkinin söz konusu olması gerekir. Böyle bir durumda hukuk tamamen askıya alınır, hukuk geri adım atarken, devlet baki kalır. Bu durumun hukuk devleti anlayışıyla uygunluk arz eden yönü, Weimar Anayasasının 48. maddesinde olduğu gibi, sadece olağanüstü yetkilerin ön şartının düzenlenmesidir.⁶²⁷ Bu yönüyle olağanüstü hâl, anarşi ve kaostan farklıdır.

Alman devletinin derin problemleri ve I. Dünya Savaşı sonrasında liberal demokrasiyle ilgili sıkıntılı tecrübesi dikkate alındığında Schmitt için, düzenin kurulması

⁶²⁵ Jens Meierhenrich, "Fearing the Disorder of Things: The Development of Carl Schmitt's Institutional Theory, 1919-1942", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 190; bk. Schmitt, "Devlet", 979-980; Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 85.

⁶²⁶ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17, 19-21; Schmitt'in İngilizceye Political Theology olarak çevrilen eserinin mütercimi George Schwab'a göre, (onun yazdıklarından hareketle) bir olağanüstü hâl, olağanüstü önlemlerin uygulanmasını gerektiren her türlü ciddi ekonomik veya siyasi rahatsızlığı içerir. Olağanüstü hâl, düzeni ve istikrarı yeniden tesis etmek için krizlerle nasıl başa çıkılacağına dair prensipler sağlayan bir anayasal düzeni varsayarken, olağanüstü halin referans noktası olarak mevcut bir düzene sahip olması gerekmez, çünkü zorunluluğun kanunu yoktur. Bk. Schmitt, *Political Theology*, 5.

⁶²⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 19.

özel bir önem arz etmektedir. Bu nedenle Alman düşünürün siyasal düşünceye önemli katkıları bu tarihsel ve siyasal kriz bağlamında şekillenmiştir. 1920-1930'ların başlarına kadarki döneme ait çalışmaları, Weimar devletinin krizine ve onu baltaladığını düşündüğü bu güçlerin eleştirisine odaklanmıştır. Bunlar: içkinliğin metafiziği, pozitivist ve teknolojik düşünce, sosyalizm ve hepsinden önemlisi, liberalizmdir. Ona göre, liberal çoğulculuk, devlet ve toplum arasındaki tüm ayrımları çökertmiş, devleti toplumsal yapı içinde çatışan grupların üzerinde durma, birliği ve toplumsal düzeni sağlamak için gerekli olan kararları almaktan aciz hale getirmiştir. Bu durum, devlet bütünlüğünün düşmanlar ya da iç savaş tarafından tehdit edildiği olağanüstü durumlarda özellikle acil bir endişe kaynağıdır.⁶²⁸ Schmitt'in savunduğu fikirlerin tarihsel arka planında Weimar döneminin siyasî ve ekonomik kargaşasının ortaya çıkardığı acil durum yatmaktadır. Bu nedenle o, otoriter bir egemen güç anlayışını savunmuştur.

XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadarki zaman zarfında devlet tasavvurundaki değişmeyi, Schmitt, her dönemin kendine has hâkim düşünsel merkezî alanındaki değişikliğe dayandırır. Ona göre, son dört yüz yıldır tinsel yaşamın merkezi sürekli yer değiştirdiği için buna bağlı olarak kavram ve sözcükler de sürekli değişime uğramışlardır. Her yüzyılın özgül kavramları karakteristik anlamlarını o yüzyılın merkezî alanları aracılığıyla kazanırlar.⁶²⁹ Buna göre, XVI. yüzyılda merkezî alan teoloji, XVII. yüzyılda metafiziktir. XVI. yüzyıl teolojisinden XVII. yüzyıl metafiziğine geçiş sadece metafizik açısından değil, bilimsel açıdan da Avrupa'nın en muhteşem zamanına tekabül eder. Bu dönemin matematiksel, astronomik ve doğa bilimlerindeki bilgi metafizik ile ilişkilendirilmiştir. Bu çağın tüm düşünürleri aynı zamanda metafiziğin büyük üstatlarıdır. XVIII. yüzyılda deistik felsefi tasarımın yardımıyla metafizik bir kenara itilmiştir. Bu yüzyıl, XVII. yüzyılın büyük olaylarının yazınsal alanda insanileştirilmeye ve akılcılaştırılmaya çalışıldığı dönemdir. Örneğin, Kant'ın sisteminde Tanrı, etiğin bir asalağından öteye gitmez. XIX. yüzyıl, estetik-romantik ve ekonomik-teknik eğilimlerin ilk bakışta melez ve imkânsız ilişkilerinin görüldüğü bir çağdır. XIII. yüzyılın ahlâkçılığı ile XIX. yüzyılın ekonomizmi arasındaki geçiş basamağını, beşerî tüm alanların estetikleştirilmesi oluşturur. Çünkü metafizikten ekonomiye giden yol estetikten

⁶²⁸ Minca - Rowan, "Space in Carl Schmitt", 272; Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 73-74.

⁶²⁹ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 115.

geçmektedir. XX. yüzyıla gelindiğinde ise sadece tekniğin değil, ona karşı dinsel bir inancın da geliştiği görülür.⁶³⁰

Bir alan merkezî alan haline geldikten sonra, artık diğer alanlardaki sorunlar da bu merkezî alan ekseninde çözülmeye çalışılır. Schmitt'e göre, merkezî alanın dışındakiler tali alanlar olarak kabul edildiği için, merkezî alandaki sorunlar çözüldüğü oranda tali alanın sorunlarının da çözüme kavuşacağı kabul edilir. Mesela, teolojik bir bakış açısından, teolojik sorunlar hallolduğunda, diğer sorunlar kendiliğinden çözülecektir. Keza insancıl-ahlâkî dönem için aslolan, insanların ahlâkî açıdan terbiye edilmesidir. Ekonomik dönemde malın üretim ve paylaşımı sorunu hallolduğunda bütün sorunlar çözülecekken, teknik düşünce, sorunların çözüm merkezi olarak yeni teknik buluşları görmektedir. Dolayısıyla Tanrı, özgürlük, ilerleme, insan doğasına dair antropolojik tasavvurlar vb. tinsel alana ait tüm kavram ve tasavvurlar, tarihsel içeriklerini merkezî alan çerçevesinde kazanırlar ve ancak bu yolla anlaşılabilirler.⁶³¹

Aynı şekilde, devlet de gerçekliğini merkezî alandan almaktadır. Çünkü dost-düşman ayrımına dair belirleyici nitelikteki tartışma konuları bu merkezî alana göre belirlenir. Örneğin, teolojik olanın merkezde olduğu dönem için “*kim yönetiyorsa onun dini*” (Lat. *cujus regio ejus religio*) cümlesinin siyasal bir anlamı varken, teolojik olanın merkezî alan olmaktan çıktığı sonraki dönemlerde bu cümle pratik önemini yitirmiştir. “*Kim yönetiyorsa onun ulusu*” (Lat. *cujus regio ejus natio*) cümlesi ekonomik dönem hâkim düşüncesinin en veciz ifadesidir. XIX. yüzyıl liberal Avrupa devlet düşüncesini ifade edebilecek cümle, “*tarafsız ve bilinemezci devlet*”tir (Lat. *stato neutrale ed agnostico*). Bu yüzyıldaki tarafsız devlet öğretisi, son yüzyılların Avrupa tarihi için karakteristik özellik taşıyan tinsel tarafsızlık eğiliminin bir parçasıdır. Tekniğin yüzyılı olarak kabul edilen şeyin açıklaması da burada yatmaktadır.⁶³² “*Teknikten başka hiçbir şey*” ilkesinin hâkim olduğu teknik düşünce, manevî yaşamın diğer merkezî alanlarından elde edilen hiçbir çıkarsamaya müsaade etmez. Oysa salt teknik ilkelerden ve teknik bakış açısından hiçbir siyasal soru ve siyasal yanıt elde edilemez.⁶³³ Temsili, bir devletin temel unsuru kabul eden Schmitt için, modern devlet, kelimenin teknik ve araçsal anlamında

⁶³⁰ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 112-114.

⁶³¹ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 115.

⁶³² Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 116-117.

⁶³³ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 120-121.

giderek daha fazla “rasyonel” hale gelmekte ve böylece temsil gücünü azaltmaktadır. Oysa Kilise, paradigmatic kurumsal düzen olarak, temsil fikrini uzun tarihi boyunca en eksiksiz şekilde geliştirmiştir.⁶³⁴

4. Önder ve Üstün Güç Olarak Egemen

Schmitt’in devlete dair düşünceleri, egemen hakkındaki düşüncelerine temel oluştururken, egemen hakkındaki düşünceleri, dost-düşman ayrımına kimin karar vereceği, olağanüstü hâlin ne zaman başlayıp ne zaman biteceğini kimin tayin edeceği gibi, devletin dinamik yapısına ilişkin akla gelebilecek bazı sorulara cevap niteliğindedir.

Bir önceki bölümde görüldüğü üzere, Schmitt’in devlet düşüncesi, yaşadığı dönemde Alman devletinin içine düştüğü siyasî bunalımların etkisiyle, kriz anına odaklandığı için egemene dair düşünceleri de bu çerçevede şekillenmektedir. *Political Theology* isimli eserinin *Egemenliğin Tanımı* (İng. *Definition of Sovereignty*) başlığını taşıyan birinci bölümü, egemenin alametifarikası olarak gördüğü vasfa işaret eden “egemen, olağanüstü hâle karar verendir” cümlesiyle başlamaktadır.⁶³⁵ Tanımda yer alan olağanüstü hâl ifadesinden de anlaşılacağı üzere, egemenlik, rutin bir durumla değil, sınırdaki bir durumla ilişkilidir. Olağanüstü hâl ile kastedilen, herhangi bir olağanüstü hâl kararnamesi ya da sıkıyönetim hali değil, devlet teorisindeki genel bir kavrama atıf yapmaktadır. Olağanüstü hâl, egemenliğin hukukî tanımına gerçekten uygundur ve bu iddia, sistematik, yasal-mantıksal bir temele dayanmaktadır. Olağanüstü hâl kararı, kelimenin tam anlamıyla bir “karar”dır. Zira genel bir norm hiçbir zaman istisnayı kapsamaz; bu nedenle gerçek bir istisnanın var olduğu karar, genel normdan çıkarılamaz.⁶³⁶

Olağanüstü hâlde hukuk devleti anlayışına uygun bir yetkiye yer yoktur. Bu durumun anayasa ile ilişkisi, böyle bir durumda kimin müdahaleye yetkili olduğunu belirlemektir.⁶³⁷ Böylece olağanüstü hâlde egemenin durumu, sahip olduğu yetkiler bakımından, genel norm kapsamında olmadığı için bir yönüyle hukuk dışı iken, diğer taraftan (Weimar Anayasasının 48. maddesinde olduğu gibi) anayasada olağanüstü hâl

⁶³⁴ Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 430.

⁶³⁵ Bk. Schmitt, *Political Theology*, 5.

⁶³⁶ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 13-14.

⁶³⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 14.

kimin yetkili olduğunun düzenlenmesi yönüyle hukukîlik arz eder. Fakat bu noktada temel problem, olağanüstü hâlin ne zaman başladığının tespitidir.⁶³⁸ Çünkü ancak olağanüstü hâlde hukuk askıya alınmaktadır; onun dışındaki zamanlarda mevzu hukuk yürürlükte olacağına göre, normun, kendisinin ilga edildiği bir durumu tanımlaması ve onu kodifike etmesi mantiken geçersizdir. Schmitt bu güçlüğü, egemene hem hangi durumda acil durumun söz konusu olduğuna hem de onu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar yetkisini vermek suretiyle aşmaya çalışır.

Egemen ve olağanüstü hâl arasındaki bu ilişki çok önceleri Bodin tarafından da dile getirilmiştir. Egemenliğin, bir devletin mutlak ve daimî iktidarı olduğunu düşünen Bodin, egemenin kanunlara ne ölçüde bağlı olduğu ve halkına karşı ne ölçüde sorumlu olduğu sorusu üzerinde durmuştur. Benzer düşünceler ondan önce başkaları tarafından da ifade edilmiştir; ancak Schmitt için Bodin'deki orijinallik, onun, egemenliği bölünmez bir birlik olarak değerlendirmesi ve devlet içindeki iktidar sorununu nihai çözüme kavuşturmasındadır. Başka bir ifadeyle, onun başarısı, “*karar*”ı egemenlik kavramının içine yerleştirmiş olmasındadır.⁶³⁹

Egemenlik sorunu, esasen olağanüstü hâlde karar verme sorunudur. Aslında devletin, kriz zamanında kamu düzeni ve güvenliğinin ne olduğu, ne zaman bozulduğu vb. belirlemekle ilişkisi konusunda bir fikir birliği vardır. Her düzen bir *karara* dayanır. Keza, tüm düzenler gibi hukukî düzen de norma değil *karara* dayanır; dolayısıyla Tanrı'nın mı (gerçek dünyada onun temsilcisi olarak davrananın mı), imparatorun mu, prens ya da halkın mı egemen olduğu sorusu, *kararın* somut kullanımıyla alakalıdır. Egemen olmak, işaret edilen bu yetkilere sahip olmak anlamına gelir. 1919 Weimar Anayasasının 48. maddesine göre de olağanüstü hâl kararı devlet başkanının yetkisindedir; ancak o, dilediği zaman bu yetkinin askıya alınmasını talep edebilen parlamentonun (*Reichstag*) kontrolü altındadır.⁶⁴⁰ Schmitt açısından, egemenin yetkilerinin parlamento kontrollü altına alınması, yetkilerin paylaşımı ve karşılıklı denetimi aracılığıyla egemenlik sorununu bastırmaya yönelik modern liberal anayasal

⁶³⁸ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 14-15.

⁶³⁹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 15-17.

⁶⁴⁰ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17-18.

devlet teorisinin bir sonucudur.⁶⁴¹ Bu, siyasal olmaktan çıkaran, devletin gücünü azaltan ve egemenliği soruna dönüştüren bir durumdur.

Schmitt, “devlet” ve “egemenlik” vasıtasıyla din savaşlarından kurtulmayı ve iç zorlukları aşmayı başaran ilk ülkenin Fransa olduğundan ve egemenlik kavramının ilk kez Fransız hukuk geleneğinin temsilcisi olarak Bodin tarafından geliştirildiğinden söz eder. Bodin’in bu kavramı, XVI. yüzyılda Avrupa’nın ulusal devletlere ayrılması ve mutlak hükümdarlıkla sosyal sınıflar arasındaki mücadeleden doğmuştur.⁶⁴² Ancak bu kavramın XVI. yüzyıldan sonra ilerleme kaydettiği söylenemez. Emer de Vattel (1714-1767) tarafından geliştirilen uluslararası hukuk kuramı ise XVIII. yüzyılda yeni kurulan devletlerin özgüveninin bir yansımasıdır. Her iki teorisinin de ana teması, egemenliğin en yüksek, yasal olarak bağımsız, aslî güç olduğudur.⁶⁴³

Saf hukukçu düşüncenin egemenlik konusuna yaklaşımı ise Bodin ve Vattel’inkinden farklıdır. Schmitt, Kelsen ve ondan önce benzer görüşler ileri süren Hugo Krabbe’nin (1857- 1936), devleti hukukî düzenle özdeşleştiren teorisine karşı çıkar. Devletin değil, hukukun güce sahip olması gerektiğini savunan bu hukukî pozitivist düşünce,⁶⁴⁴ Schmitt için devletin etkisizleştirilmesi ve egemenlik kavramı sorununun inkârı anlamına gelmektedir.⁶⁴⁵

Egemenlik konusu bağlamında Schmitt, kararçı (İng. *decisionist*)⁶⁴⁶ hukuk bilimi olarak tanımladığı teorisinin egemen anlayışına da değinir. Hobbes’un, “*yasayı yapan otoritedir, hakikat değil*” düşüncesi,⁶⁴⁷ egemen ve yasa arasındaki ilişki konusunda Schmitt’in esin kaynağıdır. Hobbes’a göre, her devlette mutlaka, bir kimsenin sahip olabileceği güçten daha büyük ve insanın yaratabileceği en büyük güç olan egemen bir

⁶⁴¹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 19; Mehmet Fevzi Bilgin, “Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi”, *Doğu Batı* 8/30 (2004), 166-167.

⁶⁴² Schmitt, “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, çev. Bertil Emrah Oder, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 246; Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 25-26.

⁶⁴³ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 25-26.

⁶⁴⁴ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 27-31; ayrıca Kelsen’in devleti, hukukî düzenle özdeşleştiren görüşleri için bk. Hans Kelsen, “Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği”, çev. Cemal Bali Akal, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi, 2005), 425-426.

⁶⁴⁵ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 37.

⁶⁴⁶ Desizyonizm, kelime anlamı itibarıyla kararçılık demektir. Kararçı düşünceye göre hem norm hem de düzeni ilk kuran karardır. Bu anlamda egemen karar mutlak başlangıçtır (arkhe anlamında). Karar, egemeni egemen yaparken, yasa ve düzeni de mümkün kılar. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 74-75; bk. Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 52.

⁶⁴⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 40; bk. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY, 2017), 208.

güç mevcuttur. İnsanların bir kişiye devredebilecekleri bu güç, *mutlak güç*tür. *Mutlak güç*, dokunulmazlığa sahip, kendi kararları doğrultusunda yasalar koyabilme, anlaşmazlıkları çözüme kavuşturma ve ceza verebilme yetkilerini içerir.⁶⁴⁸ Bireylerin ve barışın güvenliği ve cezalandırmalar için kılıcın kullanımının bir kişi veya meclise devredilmesi gerekir. *Kılıç hakkı* olarak tanımladığı bu hak, onu elinde tutana kılıcı kendi isteğine göre kullanma yetkisini verir. Bu da yetkiye sahip olan kişinin onu doğru bir şekilde kullanabilmesini, aynı zamanda karar verme ve yargıda bulunma hakkına sahip olmasını gerektirir. Eğer yargıda bulunma gücü bir kimsede, yürütme gücü bir başkasında ise yargılamanın hiçbir etkisi olmaz; çünkü bu şekilde buyrukların yerine getirilmesini sağlayacak bir durum olmayacaktır.⁶⁴⁹ Yönetimde yetki paylaşımının doğuracağı bu tür sorunlar nedeniyle, devlette tüm kararlar kılıçların sahibi olan egemen güce ait olmalıdır.

Hobbes'un egemene vermiş olduğu yetkiler, Schmitt'in olağanüstü hâlde egemene tanıdığı yetkilerle benzerlik arz eder. Olağanüstü hâlde egemen, mevcut kanuni normlaştırma sisteminin tamamına müdahale etme ve bu sistemi kendi tasarrufuna almada sınırlandırılmaz. Ayrıca devlet başkanı, genel normlaştırma yapabilir ve bunların tatbiki ve icrası için yeni müesseseler ihdas edebilir; olağanüstü icra makamları oluşturabilir. Weimar Anayasasının 48. Maddesinde de belirtildiği üzere, bu tür durumlarda devlet başkanı, temel hakları sınırlandırabilir.⁶⁵⁰

Political Theology'deki olağanüstü hâl tahlili ve bu durumda egemene tanıdığı yetkiler, Schmitt'in günümüz siyasî jargonundan farklı olarak, tarihsel bağlamıyla ele aldığı *diktatörlük* okumasıyla ilişkilidir. O, siyasî düzen, devlet ve hukuk konularının bu kavram çerçevesinde yeniden ele alınması gerektiğini ileri sürerek, farklı bir *diktatörlük* okuması yapar.⁶⁵¹ *Dictatorship* (Alm. *Die Diktatur*) isimli eserinde bu konuyu analiz eder.

Roma tarihi üzerine yapılan çalışmalar, diktatörlüğün Roma Cumhuriyeti'nin bir icadı olduğunu göstermektedir. *Diktatör*, cumhuriyet dönemi Roma'da, kralların sınır dışı edilmesinden sonra ortaya çıkan güvensizlik zamanlarında, devlet otoritesinin devamını

⁶⁴⁸ Thomas Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Cihan Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 95.

⁶⁴⁹ Hobbes, *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, 91-92.

⁶⁵⁰ Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet*, çev. Mehmet Cemil Ozansü (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 88-89.

⁶⁵¹ Bk. Kardeş, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 24; Duncan Kelly, "Carl Schmitt's Political Theory of Dictatorship", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 237.

sağlamak amacıyla getirilen olağanüstü Roma sulh yargıcıydı. Senatonun talebi üzerine konsül tarafından atanan diktatör, görevlendirildiği tehlikeli durumu savaarak ya da kargaşayı bastırarak çözme yetkisine sahipti. Sonraki zamanlarda belirli amaçlar için de diktatör ataması yapıldı. Bu göreve getirilen kişi, kanuna bağlı değildi; o, yaşam ve ölüm üzerinde mutlak güce sahip bir tür kraldı. Bu kimselerin görev süreleri altı ay olsa da genellikle görevlerini tamamladıklarında bu süre dolmadan istifa etmişlerdir.⁶⁵² Romalılarda politik bir araç olan diktatörlük, *komiseryal diktatörlük* ve *egemen diktatörlük* olmak üzere iki türdür. Komiseryal diktatörlük, belirli bir zaman ve kurallara tabi iken, egemen diktatör, senatonun da üzerinde yetkilere sahipti.⁶⁵³

Schmitt, papalığın örgütsel yapılanmasının komiseryal diktatörlük olduğunu iddia eder. Ona göre, Orta Çağdan modern devlet kavramına geçiş, papalık *plenitudo potestatis* (tam güç/her şeye kadir) nosyonunun, Kilisenin tüm teşkilatlanmasını yeniden yapılandıran büyük bir reformun temeli haline gelmesiyle açıklanabilir.⁶⁵⁴ Tüm dünyevi gücün nihai kaynağı olan Tanrı, yalnızca güçlü bir şekilde oluşturulmuş bir organizma olan kilise aracılığıyla faaliyette bulunur. İsa-Mesih'in temsilcisi sıfatıyla papa, sekülerleştirilmiş bir konsepte uygun olarak değiştirildiğinde bile (yetkileri belirli bir bölgeyle sınırlı olan, ancak yine de "Tanrı benzeri" olan bir efendiye dönüştürüldüğünde), tüm dünyevi gücün kaynağı hâlâ oluşturulmuş bir organ fikrine bağlıydı. Ancak Protestanlık, mevcut toplumsal düzende kırılmaya neden olmuştur. Püriten Devrimi, devlette mevcut düzenin devamlılığındaki bozulmanın en bariz örneğidir.⁶⁵⁵

Egemen diktatörlük, demokratiktir. İstisna durumu önceki anayasanın ortadan kalktığı, yenisinin ikame edilmesinden önceki dönemdir. Egemen diktatörün rolü bu dönemdedir. Neyin normal veya neyin istisna olduğuna karar veren egemen diktatör, yasaların meşru uygulanabilirliği için önkoşul olarak kabul edilen homojen ortamı tesis eder.⁶⁵⁶ Güçler ayrılığı ilkesini benimseyen düşünce açısından bakıldığında da diktatörlük, demokrasinin antitezi değil, bilakis, kuvvetler ayrılığının ilga edilmesi, yasama ve yürütme arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasıdır.⁶⁵⁷

⁶⁵² Schmitt, *Dictatorship*, 1-2.

⁶⁵³ Schmitt, *Dictatorship*, 2, 5, 121; Kardeş, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 25.

⁶⁵⁴ Schmitt, *Dictatorship*, 34.

⁶⁵⁵ Schmitt, *Dictatorship*, 112-113.

⁶⁵⁶ Vinx, "Carl Schmitt" (2019).

⁶⁵⁷ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, 64.

Schmitt, en çok tanınan kitabı *Political Theology (Siyasî İlahiyat)* ile *Roman Catholicism and Political Form (Roma Katolikliği ve Politik Form)* isimli eserlerini aynı dönemde kaleme almıştır. Bates, *Political Theology*'i, Schmitt'in hem kurumsal bir karar hiyerarşisi hem de yasal bir ethos olarak Katolik düzen kaynaklarını modern siyasal biçimleriyle konumlandırma çabası olarak okumanın mümkün olduğunu ifade eder. Schmitt'e göre, egemen, "istisna" konusunda karar verendir. Onun istisna kavramını kullanması, egemenliği mevcut bir düzene bağlamasına izin verir. Ancak egemen, mevcut hukuk sistemini gerçek özgüllüğünde korumakla yükümlü klasik bir "komiser diktatörü" değildir. Egemen, toplumun krizden önce sahip olduğu normalliği geri getirmek için ne yapılacağına karar verendir.⁶⁵⁸ Diğer bir ifadeyle, normal hukukî mekanizmalar (olağanüstü hâl hukuku hükümleri de dâhil) yetersiz olduğunda, birliği yeniden kurmak için müdahale edebilen kişidir. O, hukukun ötesinde olmadığı için siyasî topluluğun varlığının savunulması, tüm yasallığın kökenindeki temel tözel düzenin savunulmasıdır.

Political Theology'de egemenliğin metafizik yorumlarının eleştirisi için büyük bir çaba harcamakla birlikte Schmitt, böyle bir meşrulaştırmanın, kavramsal veya pratik herhangi bir sınırlamadan bağımsız bir güce yol açabileceğinden çekinmektedir. Bu nedenle o, egemeni hukukî düzene bağlayarak (egemen, sadece zaten var olan bir düzenin istisnalarına karar verir), siyasî topluluğun "yönetici fikrinin" gerçek içeriğine değil, herhangi bir siyasî topluluğa özgü varoluşsal mantıkla tanımlanan bir tür "makam"ın ana hatlarına vurgu yapar.⁶⁵⁹

Schmitt'e göre, çağdaş hukukun bütünsel resmî, devletin değişik kılıklarla ama aynı görünmez kişi olarak rol aldığı bir dramdır. Modern kanun koyucunun kadir-i mutlaklığı (İng. omnipotenz), teolojiden sadece dilbilimsel bir devşirme değildir. Bilimsel rakibini teolojik ve metafizikle ilgisi olmakla suçlamak, pozitivist çağın moda yöntemidir. Oysa egemenlik kavramının dogmatik tarihinde esaslı bir anlamı olan, bir hakkın özü ve kullanımının ayırt edilmesi, pozitif bilimlerin kavramlarıyla anlaşılamaz. Örneğin demokrasi, siyasî göreceliğin, mucize ve dogmadan arındırılmış insan aklı ve eleştirinin şüpheciliği üzerine kurulmuş bilimselliğini ifade eder. Egemenlik kuramını kavramanın yolu, hukukî kavramların sosyolojisini kavramaktan geçer. Zira hukukî kavramlarla

⁶⁵⁸ Bates, "Political Theology and the Nazi State", 432.

⁶⁵⁹ Bates, "Political Theology and the Nazi State", 432.

teolojik kavramlar arasında sistematik bir bağ vardır. Örneğin, Restorasyon Çağının siyasal teolojisi -Max Weber'in, Stammlerci hukuk felsefesini eleştirdiği yazısında da çok net bir şekilde ortaya koyduğu gibi- radikal materyalist bir tarih felsefesinin karşısına aynı şekilde radikal spiritualist bir tarih felsefesinin konabileceğini göstermektedir.⁶⁶⁰

Bir önceki bölümde işaret edilen, Schmitt'in çağlara ait devlet tasavvurları ve metafizik düşünce arasında kurduğu ilişki, aynı şekilde onun egemen hakkındaki düşüncesi için de geçerlidir. Ona göre, bir dönemde hâkim olan metafizik tasavvur ile siyasî organizasyon arasında uyum vardır. Böyle bir özdeşlik, kendisini en güzel egemen kavramının sosyolojisinde gösterir. Bu da metafiziğin bir çağın en güçlü ve en açık ifadesi olduğunun göstergesidir.⁶⁶¹

Schmitt, egemen tasavvurunun çağlara göre nasıl değişiklik arz ettiğini, *Leviathan* üzerine yazılarında ortaya koymaya çalışır. Bu anlamda, kabalist yazını bilen Bodin'in *Daemonomania* isimli eserinde Leviathandan, gücüne kimsenin karşı koyamayacağı ve yalnız bedenler için değil, ruhlara da tuzak kurması için çağrı yapılan şeytan olarak söz ettiğini belirtir. Kabalistlere göre ise Leviathan, Musevî Tanrı'nın her gün birkaç saat oynadığı dev bir hayvan olup, bin yıllık krallığın ilk günü kesilerek eti krallığın sakinleri tarafından yenip bitirilecektir. Hobbes ise Leviathan için böyle şeylerden bahsetmez. Ona göre, Leviathan portresi, barış ve güveni getiren bir Tanrı'yı tasvir eder. (Egemeni sembolize eden) Leviathan, *ölümsüz Tanrı*'nın altındaki, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz *ölümlü Tanrı*dır.⁶⁶² Doğa durumunun verdiği dehşet, korkuyla dolu bireyleri bir araya getirir; duydukları korku son raddeye ulaştığında akıldan (İng. *ratio*) kaynaklanan bir kıvılcım, yeni Tanrı'nın birden ortaya çıkmasını sağlar. O, insanları doğa durumundan çıkararak, kurtları yurttaş kılan bir mucizeye sahip, ölümlü bir Tanrı'dır.⁶⁶³ Hobbes, devletin özünün, çok büyük bir güç ve yetkiyi elinde tutan bu kişide toplandığını

⁶⁶⁰ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 45, 48-49.

⁶⁶¹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 51-52.

⁶⁶² Schmitt, "Devlet", 973-074; Hobbes'un eserleri, Leviathan'da yer alan, Roma Katolik Kilisesi'nin, karanlıklar imparatorluğu; kilise mensuplarının, hayalet; papanın, Roma İmparatorluğu'nun mezarı üzerine oturan, papalık resmi başlığı ile taçlanmış dev bir hortlak şeklinde tasvirleri nedeniyle, 1653'ten itibaren Katolik Kilisesi tarafından yasaklanmıştır. Schmitt, "Devlet", 973.

⁶⁶³ Schmitt, "Devlet", 970; karşılaştırma için bk. Hobbes, *Leviathan*, 136; Leviathan, Kitab-ı Mukaddes'te geçmektedir. Eyüp Kitabı 41:33'te Leviathandan, "yeryüzünde onun benzeri yoktur" şeklinde söz edilmektedir. Schmitt, ayette geçen ifadedenin, Hobbes'un, insanların kendi hayatlarından duydukları korkunun doğurduğu yeni güç olarak tasvir ettiği Leviathan için söyledikleriyle uygunluk arz ettiğini ifade eder. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 19-20.

söyler.⁶⁶⁴ Ancak burada bir hususun gözden kaçırılmaması gerekir. Hobbes'un ölümlü Tanrı olarak adlandırdığı temsili kişinin ruhu, toplumsal bir mutabakattan neşet ettiği için insan yapımıdır; bu nedenle bir *Tanrı-insan* olmaktan ziyade *insan-Tanrı*'dir.⁶⁶⁵

İnsanların kendi hayatlarından duydukları korku, yeni bir gücü doğurur; ancak bu korku, yeni Tanrı'yı yaratmaktan ziyade onu davet eder; dolayısıyla yeni Tanrı, sözleşmenin tüm tarafları ve hatta bunların toplamı karşısında aşkındır; fakat bu aşkınlık, metafizik anlamda değil, hukukî anlamdadır.⁶⁶⁶ Hobbes'un, Tanrı ve insan, hayvan ve makinenin birleşimi olan Leviathanı, ölümlü Tanrı olması nedeniyle koşulsuz itaat talep eder. Ona karşı ne daha yüksek ne de farklı bir hak ileri sürerek direnme hakkı yoktur. O, tek başına cezalandırabilir veya ödüllendirebilir.⁶⁶⁷

Schmitt'e göre, Hobbes'un amacı -yaşadığı dönemin ortaya çıkardığı kargaşa dolayısıyla- devlet aracılığıyla feodal, sınıfsal ve ruhani direnme hakkının ortaya çıkardığı anarşinin önüne geçmek ve Orta Çağ çoğulculuğuna, hesaplanabilir şekilde işleyen, merkezî bir devletin rasyonel birliği ile karşı koymaktır. Bu noktada eğer bir totallikten söz edilecekse bunun, total bir devlet gücünün, yurttaşların korunması ve güvenliklerinin sağlanması noktasında total bir sorumluluğa karşılık geldiği söylenebilir. Koruma ve itaat arasındaki ilişki, Hobbes'un devlet teorisinin belkemiğidir.⁶⁶⁸

Descartes'in, insan bedenini bir mekanizma olarak kabul etmesinin insana özgü olan her şeyin özünü değiştirdiğini söyleyen Schmitt için bu düşünce, yaklaşmakta olan teknik-endüstriyel devrimin habercisiydi. Devletin yapay bir mekanizma olarak kabulü, elbette insanı makineleştirmeden de mümkündür. Ancak devlet, Hobbes'ta olduğu gibi, makineleştirilmiş insan vücudunun dev aynasındaki yansıması olarak tahayyül edildiğinde yaratacağı etki çok daha korkunç olacaktır.⁶⁶⁹

Hobbes'un, Leviathan portresiyle yaptığı şey, Descartes'in mekanik insan anlayışını büyük makine haline getirmek suretiyle devlete aktarmaktır. Hobbes'un gerçekleştirdiği bu dönüşüm gerçekten devrimci bir karakter taşımaktadır. Onun bu

⁶⁶⁴ Hobbes, *Leviathan*, 136.

⁶⁶⁵ John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (Cambridge University Press, 1999), 282.

⁶⁶⁶ Schmitt, "Devlet", 977.

⁶⁶⁷ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 55.

⁶⁶⁸ Schmitt, "Devlet", 975.

⁶⁶⁹ Schmitt, "Devlet", 969-970.

devrimci karakterini ilk sezen kişi A. Comte'tur. Hobbes'un Leviathanı, Comte'ta, devlet felsefesinin teknik endüstriyel devrim bağlamındaki çıkış açıcı etkiyi ortaya çıkarmıştır. XVII. yüzyılda ortaya çıkan ve Avrupa kıtasına hâkim devlet, gerçekte bir insan eseridir ve önceki tüm siyasal birliklerden farklıdır. Devlet, teknik çağın ilk ürünü, geniş çaplı ilk modern mekanizma veya makinelerin makinesi olarak görülebilir. Devletin gelişimi ile teknik-endüstriyel çağın entelektüel veya sosyolojik durumu arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Bu nedendir ki devletin ortaya çıkışıyla hukuk, yasa ve kamusal alanın tüm kavramlarında bir değişim görülür. Artık pozitif olan, nihai gerçeklik temeline dönüşmüştür. Hukuk, pozitif yasaya, yasallık, meşruluğa, meşruluk da devlet mekanizmasının pozitivist işlev mekanizmasına evrilmiştir.⁶⁷⁰

Schmitt'e göre, teknik-endüstriyel çağdaki devletin bu şekilde mekanizma olarak tasarımı ile nihai metafizik adımlar atılmış oldu. Bu aşamadan sonra her şey, tekniğin ve pozitivist düşüncenin devam eden gelişimi ile kendiliğinden ortaya çıkar ve yeni metafizik karara ihtiyaç duymaz. Hobbes'un atmış olduğu adım, aynı zamanda insanın antropolojik anlamı konusunda da Descartes'ı geride bırakarak pek çok sonuca yol açmıştır. İlk metafizik karar, Descartes tarafından, insan bedeninin bir makine, beden ve ruhtan müteşekkil insanın, bütün olarak bir makine üzerinde yer alan bir *akıl* olarak tasavvur edilmesiyle verilmiştir. Bu tasarımın büyük insana aktarımı için gereken son aşama Hobbes tarafından tamamlanır. Ancak bu aşamayla birlikte, büyük insanın ruhu da makinenin bir parçası haline dönüşmektedir. Son safha olan bir sonraki adımda, tersine aktarım mümkün hale gelmekte ve küçük insan da bir makine-insana dönüşebilmektedir. Böylece insanın antropolojik resminin makineleştirilmesi ancak devlet tasarımının mekanikleştirilmesiyle tamamlanmaktadır.⁶⁷¹

Hobbes'un kitabında üç tür Leviathanın varlığından söz edilebilir. Bunlar: efsanevi canavar, temsilci kişi ve makinedir.⁶⁷² Schmitt'e göre, XVIII. yüzyıl ile birlikte devletin tanrısal egemen kişisi (Lat. *magnus homo*) olarak Leviathan yok edilmiştir. Devlet, iyi örgütlenmiş bir yürütme, ordu ve polisin yanı sıra idarî ve adli aygıtlar ve iyi çalışan, profesyonelce eğitilmiş bürokrasi şeklinde hayatta kalmıştır. Artık devlet, giderek artan

⁶⁷⁰ Schmitt, "Devlet", 977-978.

⁶⁷¹ Schmitt, "Devlet", 978.

⁶⁷² McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, 282; Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 19-20.

ölçüde bir mekanizma ve makine olarak algılanmaktadır. Bu algının yaygınlaşmasıyla hak ve hukuk kavramlarının gelişimi de yaygınlaşmıştır. Mutlak hükümdarın devleti, hukuka bağlı olduğundan ve bir güç ve polis devletinden “anayasal devlete” (Alm. *Rechtsstaat*) dönüştüğünden, hukuk da değişmiştir. Hukuk artık Leviathanı evcilleştirmenin, onun burnuna kanca takmanın teknik bir aracı haline gelmiştir. *Yasa koyucu insan* (Lat. *legislator humanus*), bir *makine yasa koyucu* (Lat. *machina legislatoria*) haline dönüşmüştür. Fransız Devrimi’nin etkisinin bir sonucu olarak, ilâhi-hak monarşisinin meşruiyeti tüm siyasî güçlerden yoksun bırakılmıştır. Meşru hükümdar, *potestastan auctoritasa* (güçten yetkiye) çekilmiştir. (Fransız ordusunun, koalisyon orduları tarafından yenilgiye uğratılmasını müteakip, Avrupa’daki sınırları ve güçler dengesini yeniden belirlemeye yönelik kararlar almak üzere gerçekleştirilen) 1815 Viyana Kongresi’nden bu yana “hanedan meşruiyet ilkesi” olarak kabul edilen şeyin sağlam temeli, devlet memurluğunun ve ordusunun yasallığında yatmaktadır.⁶⁷³

Hobbes’un düşüncesi XIX. yüzyılın pozitivist hukuk devletinde egemendir; ama onun teorisinin ruhuna uygun değildir. Pozitivist hukuk devletinin dayandığı liberalizmin kurum ve kavramları, en gaddar güçlerin elinde silâh ve iktidar mevzileri haline gelmiştir. Böylece parti çoğulculuğu, liberal hukuk devletinin doğasında var olan yöntemler vasıtasıyla devletin yıkımını gerçekleştirmiştir. Devletin “*dev makine*” olduğu miti anlamında Leviathan, devlet ile bireysel özgürlük arasında bir ayrım yapıldığında çökmüştür. Bu da bireysel özgürlük örgütlerinin bireycilik karşısı güçler tarafından Leviathanı kesmek ve onun etini kendi aralarında bölmek (Kabalist inançtaki Leviathanın kesileceği zamana göndermede bulunmaktadır) için bıçak gibi kullanıldığı zamana tekabül eder.⁶⁷⁴

XVIII. yüzyılda siyasî birliği sağlayan Leviathan, XX. yüzyılda, artık bir mekanizmadan ibaret olduğu için siyasî birliği sağlayamaz. Mekanizma olarak Leviathan, devletin toplumdan özerkleşmesi safhasıdır. Ancak XX. yüzyılda devletin, bir yandan var olan özerkliğini korurken, diğer yandan toplumuna doğru otoritesini genişletmesi de gerekir. Bu anlamda Schmitt’in devlet telakkisinin en açık karşılığı teslis inancında

⁶⁷³ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 65.

⁶⁷⁴ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 73-74.

yatmaktadır. Tesliste, Tanrı üç olarak görünmesine rağmen tektir.⁶⁷⁵ Devlet-toplum ilişkisi açısından düşünüldüğünde de devlet, tek olmakla birlikte iki gibi görünmektedir.

Bu noktada değinilmesi gereken bir diğer husus da Schmitt'in egemenlik teorisinin, Nasyonal Sosyalist rejimle ilişkisidir. Schmitt, 1933'ün başlarında Nasyonal Sosyalist rejimin “*yeni düzen*”ini kabul etme kararı alır. Yeni hükümet, en azından teoride, yasal bir hükümetti. Devlete bir güvenlik kaynağı olarak değer veren biri için bu önemliydi ve bu noktada başvuracak bariz bir alternatif de yoktu. Üçüncü Reich nihayetinde uluslararası olarak Almanya'nın meşru hükümeti olarak tanındı ve hatırı sayılır bir halk desteğine sahipti.⁶⁷⁶ İktidara seçimle geldikleri halde, parlamenter demokrasiyi tamamen ortadan kaldırarak Weimar Cumhuriyeti'ndeki tüm muhalif kesimleri bertaraf etmişlerdi. Weimar dönemi tartışmalarda, (Alman Protestanların koordinasyonu yönünde hareket etmiş ve siyasi Katolikliği ortadan kaldırmaya çalışmış olan) Nazilerden ziyade Katolik-muhafazakârların yanında yer alan Schmitt, yaşanan süreci, olağanüstü hâl teorisi ve siyasal kavramıyla ilgili düşüncelerinin bir doğrulaması olarak görmüştür.⁶⁷⁷ Nazilerle yakınlaşmasının temel nedeni budur.

Schmitt, 23 Mart 1933'te kabul edilen ve Şansölye Adolf Hitler'in hükûmetine parlamentonun müdahalesi olmaksızın kanun çıkarma yetkisi tanıyan beş maddelik “*Yetki Kanunu*”nun, tipik bir acil durum önlemi olmayıp, tamamen yeni bir hükümet biçiminin temeli olduğunu fark etti. Bu dönemde kaleme aldığı ilk büyük teorik metni *Staat, Bewegung, Volk* (Devlet, Hareket, Halk), ortaya çıkmakta olan Nasyonal Sosyalist devlete bir yapı kazandırmaya yönelik birçok çağdaş girişimden biriydi. Ona göre - Hobbes'un doğa durumu dediği şeyle benzer kabul ettiği- Weimar Cumhuriyeti artık resmen ölmüştü ve yepyeni bir kavram dizisine ihtiyaç vardı.⁶⁷⁸ O, devlet ile toplum arasındaki sınırın bulanıklaşmasını, modern çağın büyük tehlikesi olarak gördüğü için, yeni devlet yapısında hükümet işlevlerinin tamamen yeniden düzenlenmesiyle bu sorunun üstesinden gelinebileceğini düşünüyordu.

⁶⁷⁵ Schmitt, “Devlet”, 978-979; Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 151-152.

⁶⁷⁶ Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 434.

⁶⁷⁷ Esgün, “Hukuki Düşüncenin Üç Türü”, 23.

⁶⁷⁸ Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 434-435; McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, 278.

Schmitt'in buradaki amacı, salt politik devleti, devlet ve toplumun en yakından iç içe geçtiği alan olan idarî alandan çıkarmaktır. Bu modern devletin görevi, ulusun siyasî birliğini oluşturmak ve korumaktır. O, kelimenin tam anlamıyla “*karar*” alanıdır. Bu devlet, liberal parlamenter anlamda, hiçbir şekilde temsili bir yapı olmadığı için “toplumsal” çatışmadan korunmuştur. Bu arada Schmitt, partinin sivil topluma “*rehberlik*” rolünü üstlenmesi gerektiğinden söz eder. Başka bir deyişle, o, modern bir devlet rejiminin idarî kurumlarını denetleme sorumluluğuna sahip olacaktır. Schmitt, bu dinamik “*hareket*”in, parti üyelerinin toplumun tüm kesimlerinden seçilmiş bir elit olması bakımından, kendi tarzında temsili olduğunu savunur. Diğer taraftan, “*halk*”a (Alm. *Volk*), yalnızca basit onaylamalar veya reddetmeler ifade edebilen tamamen pasif bir siyasî rol yükler.⁶⁷⁹ Onun bu üçlü birlik (devlet, hareket, halk) tasnifi teslis prensibi ile yakından ilişkilidir.

Schmitt, yeni rejimin temel kavramını “*rehberlik*” (Alm. *führung*) ilkesi olarak tanımlar. Çünkü bu aktif güç, bütünleşmeyi üretmek ve yeniden üretmek için gereklidir. O hâlde *führer*, liderliğin temel ilkesinin yalnızca bir ifadesidir. Bu nedenle Schmitt, kararın nihai sorumluluğunun her zaman *führer*de olduğunu söylemeye  zen gösterirken, aynı zamanda bir “*führerrat*”ın (liderin danışma konseyi), bir uzman tavsiyesi ve rehberlik kaynağı olan bir “kurum”un (Alm. *Einrichtung*) oluşturulması çağrısında bulunur. Bu organ seçilmeyecek olsa da üyelerinin *führer* tarafından “belirlenmiş ilkelere göre” seçilmesi gerekir. O, böyle bir kuruma örnek olarak, 1933’te Goering tarafından atanan Prusya Devlet Konseyi’ni gösterir.⁶⁸⁰ Bezci, Schmitt’in savunmuş olduğu bu devlet nizamını *führer demokrasisi* olarak tanımlamaktadır.⁶⁸¹

En kötü şöhretli yazısı olan “*Führer Hukuku Korur*” isimli makalesinde Schmitt, Hitler’i Almanya’nın sonsuz güvenli ve üniter devlet arzusunun temsilcisi olarak tanımlar.⁶⁸² Egemeni kurucu özne olarak kabul eden⁶⁸³ Schmitt’in gözünde Hitler, devletin c kt ğ  ve kanunsuzluğun, iç savaşın ortaya c kardığı kriz anının hâkim olduğu Alman tarihinin uyarısına kulak vermiştir. Hitler, yeni bir devlet ve yeni bir düzen kurmak

⁶⁷⁹ Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 435-436; bk. Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, 255.

⁶⁸⁰ Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 436; Ceren Tuğlu Olpak, *Carl Schmitt’in Politik Felsefesinde C g lculuk Eleştirisi* (Ankara: On iki Levha Yayıncılık, 2021), 35.

⁶⁸¹ Bk. Bezci, *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi*, 7.

⁶⁸² Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 437.

⁶⁸³ Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, 94.

için Schmitt'in "adalet" dediği şeye sahipti; çünkü o, Alman halkının yeni lideri olarak tehlike zamanında siyasî düzeni üretmiştir. Hitler, devletin düşmanlarını belirlemeye ve yok etmeye devam ederek, en başta düzeni garanti eden somut siyasî birliğin yıkımı olan yasayı en kötü suiistimalden korumuştur.⁶⁸⁴

Aslında Schmitt'in Hitler için söylediklerinde asıl amacı, uzun süredir devam eden tarihsel bölünmeler tarafından tehdit edilen bir ulusun siyasî birliğini korumak için müdahale edebilecek egemen bir siyasî varlık fikrini savunmaktır. Ona göre, gerçek kalıcı istikrar, yalnızca Katolik Kilisesi gibi organlar tarafından örneklenen karmaşık kurumsal birlikleri yansıtacak (teslis prensibine uygun) bir üçlü birlik içinde siyasî düzenin uygun bir şekilde kurumsallaştırılmasından ortaya çıkacaktır. Schmitt'in 1933 ve 1934'te Nazi devletini kurumsallaştırma çabasını, bir hukukçunun görevinin mevcut toplumsal ve siyasî düzeni tanzim etmek ve kalıcı kılmak duygusuyla ilişkilendirerek okumak mümkündür. Yine onun, güçlü, kararlı devlete duyduğu sempati de böyle bir devletin kurumsal düzenleri koruma yeteneğiyle ilişkilendirilebilir.⁶⁸⁵ Nazi döneminde yaşanan şiddet olaylarını eleştirmemesinin sebebi de bu bakış açısıdır.

Schmitt'e göre, kritik dönemlerde herkes iktidarın uygun gördüğü sürece düşman olarak ilan edilebilir; dolayısıyla bertaraf edilmesi her zaman ihtimal dâhilindedir. 1934'te vuku bulan ve tarihe Röhm Skandalı olarak geçen olayda Schmitt'in eski siyasî dostları Hitler tarafından iç düşman ilan edilerek öldürülmüştür. "İntikam gecesi" anlamına gelen "Uzun Bıçaklar Gecesi", 1934'ün 30 Haziran'ını 1 Temmuz'a bağlayan gece gerçekleştirilen politik cinayetlerle yapılan tasfiyenin adıdır. Olağanüstü hâli, egemenlik anlayışı için ölçü olarak alan ve zaruret halinin her şeyi mubah kılacağını düşünen Schmitt'in (Hitler'in Uzun Bıçaklar Gecesi hakkındaki 13 Temmuz 1934 tarihli meclis konuşması üzerine kaleme aldığı yazıda) yaşanan bu duruma cevabı, "*Führer (önder) Hukuku Korur*" olmuştur. Bu yazısında Schmitt, önderin tehlike anında önderliğine dayanarak, "en yüksek yargıç" olarak hukuku uygulayacağını, hukuku istismarlardan koruyacağını ve onun aynı zamanda yargıç olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ Schmitt, "Führer Hukuku Korur", çev. Toros Güneş Esgün, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 86.

⁶⁸⁵ Bk. Bates, "Political Theology and the Nazi State", 439.

⁶⁸⁶ Rüthers, "Carl Schmitt", 138, 140; Schmitt, "Führer Hukuku Korur", 86-87.

Öyle anlaşıyor ki Schmitt için, XX. yüzyılın temel krizlerinden biri olarak gördüğü parlamentarizm krizinde çözülmesi gereken sorun, kitle demokrasisi ile birlikte yeni oluşan talepleri kimin karşılayacağıdır. Demokrasi toplumsal homojeniteye dayandığına göre, politik gücü elinde tutan, homojeniteyi tehdit eden yabancıyı, diğer bir deyişle, benzer töze sahip olmayana siyasal alandan uzak tutmalı ya da gerektiğinde yok edebilmelidir. Modern parlamentolar bu işlevi yerine getirmekten uzak olduklarından, onların plüralist parçalanmışlıklarını aşarak, halkın birliğini, siyasal bir birlik olarak gerçekleştirebilecek tek kişi, yine halkın bütününün temsilcisi olan *führer*dir. Bu nedenle Schmitt, yürütmenin hareket yeteneğini artırarak muhafazakâr bir değişimi düşünmektedir.⁶⁸⁷

XIX. yüzyıldan beri hüküm süren pozitivist hukuk devleti teorisinin doğurduğu devlet ve devletten kopuk bir toplum yapısı, günümüz devletinde artık mümkün değildir. Schmitt'e göre, bugünün devlet ve toplumu bu şekilde ayrılamaz; bilakis o, devlet, hareket ve halka bölünmüş üç düzen sırası üzerine bina olunabilir. Devlet, siyasal birliğin içindeki özel düzen sırası olarak siyasal olanın tekeli değil, o, artık sadece hareketin *führer*inin bir organıdır. Bu yeni devlet ve idare hukuku, güçler ayrılığı ilkesine dayalı pozitivist kural-yasa düşüncesini bertaraf edecektir. Siyasal birlik artık üç düzen sırasından (devlet, hareket, halk) oluşmaktadır.⁶⁸⁸

Bates'e göre, Schmitt'in egemenlik savunması, otoriter yönetime yönelik basit bir arzunun işareti değil, modern devletin temel birliğini (terimin Katolik anlamında) temsil edebilecek figürleri bulma girişimi ve devletlerin elde ettiği düzeni sürdürme çabasıdır.⁶⁸⁹ Bu anlamda onun, egemeni papa figürü üzerinden tasarladığı görülmektedir. Somutlaştırıcı karar, aynı şekilde onu gerçekleştirme yetisini haiz, kesin ve yanılmaz bir örneğe ihtiyaç duyar. Katolik öğretilerdeki papanın yanılmaz konumu bu ihtiyacı karşılamaktadır. Ancak siyasî ve dinî alan arasında görülen bu paralellik, papanın, egemenin kararlarının yargıcı olduğu anlamı taşımamaktadır.⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 141-143.

⁶⁸⁸ Bk. Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 82-84.

⁶⁸⁹ Bates, "Political Theology and the Nazi State", 434.

⁶⁹⁰ Grigoris Ananiadis, "Carl Schmitt ve Max Adler: Siyasetle Demokrasinin Uzlaşmazlığı", çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 188-189.

Görünen o ki, Hobbes'un doğa durumu dediği hal, egemenin, (ancak bir egemenin varlığıyla mümkün olabilecek) yasa ve düzenin var olmadığı, sürekli bir olağanüstü durumdur. Bir devletin, fiili olarak, her daim olağanüstü durumda olması söz konusu değildir; ancak devletin siyasî organizasyonunun ve yasalarının mutlak suretle olağanüstü hâl dikkate alınarak düzenlenmesi gerekir. Schmitt'in, insan doğasının tehlikeli oluşu ve bununla ilişkili olarak siyasalın dost-düşman ayrımını gerektirdiği düşüncesinden hareketle, olağanüstü hâlin, bir devletin devlet olmasının sınıandığı kriz anı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla devlet için böylesi kriz anlarının potansiyel varlığı daima göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan istisna durumu, hem egemenin varlık amacının somut olarak ortaya çıktığı hem de -Tanrı'nın mucizede doğal yasayı askıya almasında olduğu gibi- devleti baki kılmak için normal olanı tanımlayabilen yasayı askıya alarak ve böylece olağanüstü duruma el koyarak, egemenliğini tescillediği bir hali ifade eder. Schmitt, egemene verdiği yetkilerle, devletin doğa durumuna dönmesine engel olmaya çalışmaktadır. Bu nedenle onun kendine, Hristiyan öğretilerdeki “*katekon*” (İng. *katechon*) (engelleyici)⁶⁹¹ rolü atfettiğini söylemek mümkündür.

⁶⁹¹ Katekon, Hristiyan öğretilerde ilk olarak Pavlus tarafından, Mesih'in ikinci gelişinin yakın olduğu şeklindeki yanlış düşünceye karşı Selaniklileri uyarmak için yazdığı ikinci mektupta geçmektedir. Bu ikinci geliş, deccâlin ortaya çıkışından önce gerçekleşecektir. Bu durum İncil'de şu şekilde anlatılmaktadır: “Önce irtidat gelmedikçe ve Tanrı denilen yahut ibadet edilen her şeye karşı duran ve Tanrı'nın mabedinde oturup kendisinin Tanrı olduğunu göstermek suretiyle kendini yükselten fesat adamı, helak oğlu ortaya çıkmadıkça o gün gelmez. Daha yanınızda iken bu şeyleri size söylediğimi hatırlamıyor musunuz? Kendi vaktinde izhar olunması için şimdi mâni olan şeyi bilirsiniz. Çünkü zaten fesat sırrı işliyor; ancak mâni olan var.” (2. Selanikliler 2:2) Pavlus'un neyi veya kimi ima ettiği konusunda -inanç, Tanrı'nın kendisi, müjdenin ilanı ve hatta Roma İmparatorluğu gibi- birçok farklı hipotez öne sürülmüştür. Hristiyanlığın tarihi boyunca, Kilise babalarından Luther ve Calvin'e kadar çok çeşitli güçler veya kişiler katekon olarak kabul edilmiştir. Ancak Reform'dan sonra unutulma eğilimindeki katekon kavramının Katolik tarih anlayışında yeniden önem kazanmasında Schmitt'in önemli rolü vardır. Ancak daha önce ortaya atılan hipotezlerde olduğu gibi Schmitt'in metinlerinde de kavrama ilişkin anlam birliğinden söz etmek mümkün değildir. Katekon kavramı üzerine yaptığı çalışmasında Felix Grossheutschi, Schmitt'in dokuz metninin her birinde kavramın farklı bir anlamda kullanıldığını tespit etmiştir. Grossheutschi, Schmitt'in bu kavramla bazen, yasanın işlevselleştirilmesini kısıtlayan bir güç, bazen İngiltere'yi Almanya'nın yükselişini engelleyen katekontik güç olarak görmektedir. Keza, bazen katekon gerçek bir tarihsel figür olarak görünür; bazen Schmitt bunu daha kişisel olmayan bir şekilde anlar. Bazen bir kişidir, bazen bir kolektivedir (örneğin bir devlet veya Roma İmparatorluğu). Katekon küresel veya yerel bir güç olabilir; hatta merkezileşme eğilimini sınırlandıran anarşist kaos bile olabilir. Kara ve Deniz isimli eserinde ise Bizans'ı, (herhangi bir tarih imgesine atıfta bulunmaksızın) İslam'ın yükselişini durdurduğu için katekon olarak görmektedir. Bk. Matthias Lievens, “Carl Schmitt's Concept of History”, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 415-416; Schmitt, *Kara ve Deniz: Bir Dünya Tarihi İncelemesi*, çev. Gültekin Yıldız (İstanbul: VakıfBank Kültür, 2018), 24-25; Oliver Simons, “Carl Schmitt's Spatial Rhetoric”, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 797; Schmitt, orijinal Hristiyan inancı için Katekon'dan daha uygun bir tarihi kavramın olmadığını düşünmektedir. Schmitt, *Nomos*, 60; Mesih'in tekrar gelişine kadar dünyanın düzene girmeyeceğine inanan Schmitt'e göre, Mesih'in ikinci gelişine kadar yalnızca Hobbesçu çözümün gerçek barışı sağlama şansı vardır. Bk. Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, 255; Schmitt, *Writings on War*, 10.

5. Yönetim Türleri ve Katolik Organizasyon

Carl Schmitt'in siyasal sistem üzerine yazılarında yoğun bir parlamentarizm ve onunla ilişkilendirdiği liberalizm eleştirisi göze çarpar. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde Alman düşünürün parlamentarizm konusuna yaklaşımı ve ideal kabul ettiği yönetim konularına işaret edilecektir.

Leon D. Epstein (1919-2006) tarafından yapılan tanıma göre parlamentarizm, yürütme iktidarının yasama iktidarından kaynaklandığı ve ona karşı sorumlu olduğu anayasal demokrasi tipidir. Bu sistemin geçmişi uzun bir gelişim dönemine sahip olsa da esasen XVIII. yüzyıl İngiltere'sine dayanır. İngiltere'de Lordlar Kamarası ile Avam Kamarası şeklindeki yapılar, kralın iktidarına eşlik etmeye başlamış, zamanla onu silikleştirerek denetler hale gelmiştir. Günümüzde ise pek çok egemen devletin yönetim sisteminin parlamenter demokrasi olduğu görülmektedir.⁶⁹²

Schmitt, XIX. yüzyılın demokrasinin zafer alayı olarak kabul edildiğini belirterek, sosyalizmin bile onunla ittifak yaptığından söz eder. Aynı şekilde, liberal burjuvazi, proleter kitleler ve muhafazakâr monarşinin ortak düşmanı olması dolayısıyla pek çok kişi demokrasiyi mevcut monarşilerle birleştirmeye çalışmıştır. Demokrasi, kendisinden taviz vermeksizin militarist veya pasifist, mutlakiyetçi veya liberal, merkeziyetçi veya yerinden yönetimci, ilerici veya gerici ve farklı zamanlarda bunlardan herhangi birisi olabilir.⁶⁹³ XIX. yüzyılda demokrasi ve parlamentarizmin birbiri yerine kullanılabilecek kadar yakın bir ittifak içinde olmasından hareketle demokrasi ve parlamentarizm arasında zorunlu bir ilişki olduğunu düşünmek yanlıştır. Demokrasi, modern parlamentarizm olmaksızın da var olabileceği gibi, parlamentarizm de demokrasisiz var olabilir. Keza, diktatörlük ve demokrasi de birbirlerinin zıttı değildirler.⁶⁹⁴

XIX. yüzyılda parlamentarizm ve demokrasi aynı anda ve çok yakın bir ilişki içinde gelişim göstermiş, ikisi arasında bir ayrım yapılmamıştır. Ancak günümüzde aralarında zıtlık olduğu ortaya çıkmıştır. Bugünkü parlamenter işleyişin kötünün iyisi olduğu, Bolşevizm ve diktatörlüğe nispetle daha tercihe şayan olduğu ve ortadan kaldırılmasının

⁶⁹² Olpak, *Çoğulculuk Eleştirisi*, 36.

⁶⁹³ Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, 38-39, 41.

⁶⁹⁴ Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, 49.

öngörülemez sonuçlar doğuracağı gibi birtakım mülahazalar doğru olsa bile, özgün bir amaca sahip bir kurumun düşünsel temelini oluşturamazlar.⁶⁹⁵

Parlamente demokratik sistemin ideal yönetim biçimi olduğu varsayımıyla birlikte, tüm toplumlar için uygulanabilirliği tartışmalıdır. Örneğin Montesquieu, ideal yönetim biçiminden ziyade toplumlara uygun yönetim biçiminden söz eder.⁶⁹⁶ Schmitt ise parlamente demokrasinin zaman içerisinde geçirdiği dönüşüme işaret ederek bu dönüşümün olumsuz yanlarına dikkat çekmektedir.⁶⁹⁷ Onun eleştirilerinin tarihsel arka planında, Weimar dönemi Almanya'sının yaşamış olduğu (on dört yılda on altı parlamento ve dört başkanlık olmak üzere en az yirmi kabinenin görev yapması, bozulan ekonominin ortaya çıkardığı -1922'nin sonunda başlayıp 1923'te devam eden, bir ABD dolarının 4 trilyon Mark'ın üzerine çıktığı- hiperenflasyon gibi) olumsuz parlamente demokrasi tecrübesi vardır.

Parlamentarizmin, siyasî lider seçiminin en iyisini garantilediği şeklindeki yaygın düşünce, Schmitt için artık geçerliliğini yitirmiştir. Bazı ülkelerde parlamentarizmin, bütün işlerin, partilerin yandaşlarının ganimet ve taviz konusu haline gelmesi ve siyasetin, seçkinlerin işi olmaktan çıkarak bayağı insanların mesleği haline gelmesi, ona duyulan güveni boşa çıkarmaktadır.⁶⁹⁸ Tartışma yoluyla yönetim (İng. *government by discussion*) olarak tanımladığı parlamentarizme duyulan güven, demokrasinin değil, liberalizmin düşünce dünyasına aittir. Tartışmayı, bir şeyin doğru ve adil olduğu konusunda karşı tarafı rasyonel argümanlarla ikna etme ya da ikna edilmeye hazır olarak, fikir teatisinde bulunmak olarak tanımlayan Schmitt, günümüz parlamente sistemdeki sorunun, rakibi ikna etmek değil, hükmedebilmek için çoğunluğu elde etmeyi amaçlamak olduğunu düşünür. Bugün parlamenteolar, görünmez güç sahiplerinin büroları veya komiteleri önünde yer alan dev bir sofa görünümüne bürünmüştür; dolayısıyla parlamentodaki tartışmalar, kamusalıktan ziyade ticari tartışma niteliği taşımaktadır.⁶⁹⁹

Ortaya çıkan durum, parlamentarizmin zihinsel temelini yitirdiğini göstermektedir. İfade, toplanma ve basın özgürlüğü, kamuya açık toplantılar vb. gerçek anlamlarını

⁶⁹⁵ Schmitt, *Parlamente Demokrasinin Krizi*, 17.

⁶⁹⁶ Bk. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 9.

⁶⁹⁷ Olpak, *Çoğulculuk Eleştirisi*, 37.

⁶⁹⁸ Schmitt, *Parlamente Demokrasinin Krizi*, 19.

⁶⁹⁹ Schmitt, *Parlamente Demokrasinin Krizi*, 20-23.

yitirmiştir. Partilerin ve koalisyonların oluşturduğu küçük komiteler kararlarını kapalı kapılar ardında almaktadır. Bu sistemde büyük çıkar gruplarının temsilcisine dönüşmüş parlamenterlerin oluşturduğu küçük komitelerde alınan kararlar, milyonlarca insanın günlük yaşamı için belki de her türlü siyasal karardan daha önemlidir. Oysa modern parlamentarizm düşüncesi, kontrolün sağlanmasına yönelik talep ile aleniyete ve kamusalığa duyulan inanç, mutlak monarkların gizli siyasetine karşı yürütülen mücadele sırasında ortaya çıkmıştır. Özgürlük ve adalet konusundaki duyarlılıklar, insanların gizli kararlarla halkların kaderlerini tayin eden gizlilik pratiğine duyulan isyana neden olmuştur. Oysa bugünkü durumla karşılaştırıldığında, modern parlamentarizm düşüncesinin ortaya çıktığı XVII. ve XVIII. yüzyılın kabine politikasının konuları çok daha saf ve masumanedir. Öte yandan, tartışma ve kamusallık ilkelerinin ortadan kalkması, günümüz parlamentarizminin yeni temelini ne olacağı ve parlamentonun hâlâ doğru ve adil olarak nasıl kabul edilebileceği sorularını beraberinde getirecektir.⁷⁰⁰ Bu nedenle modern parlamentolar ahlâkî ve manevî temelini kaybetmişlerdir.

Görünen o ki Schmitt, modern kitle demokrasisinin heterojen yapısının anlaşılabilmesi için liberalizm ve demokrasinin birbirinden ayrılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, gerçek demokrasi, sadece eşit olanlara eşit muamele değil, eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesine dayanır. Bu durumda önce türdeşlik, daha sonra heterojen olanın elenmesi veya imhası, demokrasi kavramına içkindir. Demokrasinin siyasal gücü, yabancı ve eşitsiz olanı, türdeş olmayanı bertaraf edebilme ya da uzak tutabilme becerisindedir. Eşitlik meselesi, soyut, mantıksal-aritmetik bir oyun değil, eşitliğin tözüdür. Bu töz de belirli fiziksel ve ahlâkî niteliklerde bulunabilir. Eşitlik, öncelikle bir ulusa ait olmayı, yani ulusal türdeşliği gerektirir. İngiltere örneğinde olduğu gibi koloniler iç hukuka göre yurtdışı iken, uluslararası hukuka göre, yurda dâhildir.⁷⁰¹

Genel ve eşit oy hakkının her şeyin temeli yapıldığı her devleti demokratik olarak kabul eden görüşten hareketle, tüm sakinlerin genel ve eşit oy hakkına sahip olduğu bir İngiliz İmparatorluğu'nun (dört yüz milyonun üzerinde bir yerleşimcinin üç yüz küsur milyonunun yabancı uyruklardan oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda) ayakta

⁷⁰⁰ Bk. Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, 16, 75-77; Dušan Dostanić, "Parliamentarism Versus Democracy - Carl Schmitt's View", *Political Science, International Relations And Security Studies International Conference Proceedings*, ed. Stelian Scăunaş vd. (Sibiu: Lucian Blaga University Of Sibiu, 2013), 26.

⁷⁰¹ Bk Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, 25-28.

kalması mümkün değildir. Bu nedenle İngiliz İmparatorluğu bir demokrasi olmasına rağmen genel ve eşit oy hakkını tanımaz. Eşit haklar yalnızca türdeşliğin olduğu yerde anlamlıdır. Kaldı ki her yetişkin insanın, insan olması dolayısıyla diğer tüm insanlarla eşit haklara sahip olduğu düşüncesi demokratik değil, liberal düşünceye aittir. Tarihi realitedeki tözsel ve türdeşlik tasavvurundan farklı olarak, liberal düşüncenin savunduğu türden bir *insanlık demokrasisi*, geçmişte olmadığı gibi bugünün dünya devletlerinde de mevcut değildir.⁷⁰² Dolayısıyla insan türünün tözsel eşitliği iddiasındaki bu düşünce, realiteden uzak, kuru bir söylemden ibarettir.

Schmitt'e göre, bugün devlete dair en yaygın ve hâkim değerlendirme Ernest Barker'e (1874-1960) aittir. Onun 1915 tarihli yazısının başlığı "*İtibarsız Devlet*" idi. İngiltere gibi siyasî gücü ve siyasî düzeni tehdit altında olmayan çok güçlü devletlerde bile savaş sonrası devlete ilişkin, onun egemen birlik ve bütünlük olması gerektiğine yönelik geleneksel anlayış sarsılmıştır. Almanya'da ise kriz, Bismarck'ın katkılarıyla kurulan Alman İmparatorluğunun (1871-1918) çöküşüyle başlamıştır. 1919'dan itibaren düşünce dünyası ciddi bir krizle karşı karşıyadır. Weber'in *The Crisis of European Thought* (Avrupa Düşüncesinin Krizi) başlığını taşıyan eseri de buna işaret eder.⁷⁰³

Devleti sarsmak devlet etiğini de sarsmak anlamına gelir. Bunun nedeni, devlet etiğine dair tüm geleneksel anlayışların, daima somut devletin kaderini paylaşması ve itibarsızlığa sürüklenmesidir. "Dünyevî Tanrı" tahttan indiğinde, nesnel aklın ve etiğin krallığı bir "hırsızlar çetesine" dönüştüğünde, siyasî partiler Leviathanı katleder ve her biri onun bedeninden kendisi için bir et parçası koparır. Devlet, aşkın bir birlik ve güç olarak anlaşılmadığı sürece Kantçı devlet etiği anlaşılamaz. Kant, devleti rasyonel bir biçimde görelileştirdiği halde, direnme hakkına -devletin birliği fikriyle çeliştiğini düşündüğü için- karşı çıkmıştır. Oysa yakın zamanlarda ortaya çıkan Anglosakson devlet teorileri, devleti toplumsal kuruluşlardan bir kuruluş (ama asla onların üstünde değil) konumuna indirgemektedir. Bunun etik sonucu, bireyin belli bir düzene sahip olmayan, eşit derecede geçerli toplumsal yükümlülükler ve sadakat ilişkileri içinde yaşamasıdır. Sadakat ve bağımlılık her yerde bulunur. Her yerde bir etik türeyiverir: kilise etiği, sendika etiği vb. Devlete bağlılığın hiçbir önceliği kalmamıştır. Artık devlet etiği de diğer

⁷⁰² Bk Schmitt, *Parlamente Demokrasi Krizi*, 25-28.

⁷⁰³ Schmitt, "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", 273-274.

etikler gibi bir etiktir.⁷⁰⁴ Oysa Schmitt için devletin somut varlığı her şeyden öncedir; zira devlete dair diğer şeylerin varlığı ancak devletin somut varlığıyla mümkündür.

Çoğulcu toplum kuramcılarında Laski (1893- 1950), siyasî birliği bir çoğulluk içinde eritmek amacıyla, evrenin tekçi birliğinin çoklu bir evrende çözülmesine ilişkin bir tartışmanın işaret fişğini ateşlemiştir. Schmitt'e göre, Laski'nin devlet yorumu, kendisinin “*siyasî ilâhiyat*” olarak isimlendirdiği, olguların entelektüel ve tarihsel düzenine aittir. Teolojik ve metafizik dünya resimleri ile devlet resimleri arasındaki tekabülün anlamının en güzel yolu, insan düşüncelerinin tarihine bakmaktır. Monarşi ve monoteizm, anayasacılık ve deizm arasındaki yapısal ilişki buna örnektir.⁷⁰⁵

Schmitt, çoğulculuk tartışmalarının yeni olmadığını, bu tartışmaların daha çok devlet felsefesinin eski teorilerine dayandığını ve bu nedenle büyük bir geleneğe ait olduğunu ifade eder. Kilisenin devletle olan mücadelesindeki rasyonel tezler, devlet etiğini sarsan teoriler için referans teşkil eder.⁷⁰⁶ Örneğin Laski'nin düşünceleri, Kilise Babalarından Aziz Athanasios'a (Ö. 373) dayanmaktadır. Ancak çoğulcu yorum bugün sanayi devletlerinin çoğundaki fiili durumla örtüşmektedir. Çoğulcu teoriye göre, devlet, toplumsal müzakerede verilen bir ödündür. Devlet, eğer hâkim bir sınıf ya da partinin aleti olmamışsa çatışan gruplar arasındaki bir denge unsuruna; tarafsız bir aracı, tarafsız bir güce (Fr. *pouvoir neutre*) dönüşmüştür. Oysa Schmitt için, devletin değeri, onun somut gerçekliğinde yatar. Sadakat, bağlılık gibi etik ilişkiler sadece somut yaşamın gerçekliği ile olanaklıdır, kurgularla değil. Keza hiçbir norm boşluk içinde geçerli değildir. Her norm, normal bir durumun varlığına bağlıdır. Locke ve Kant'ın devleti en yüksek yargıç olarak kabul etmesinin nedeni de budur. Normallik durumunu belirleyen

⁷⁰⁴ Bk. Schmitt, “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet”, 274-275.

⁷⁰⁵ Schmitt, “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet”, 276.

⁷⁰⁶ Schmitt, bu ilişkiyi şu şekilde açıklar: Thomas Aquinas'ın tekçiliği, tektanrıcılığı nedeniyle meşhurdur. O, tekçiliğin değerini devletin birliğinde bulur. Ona göre, barış ve birlik, aynı şeydir. Bütün Katolik filozoflar gibi Aquinas da Kilisenin, devletin yanında bağımsız bir mükemmel birlik (*societas perfecta*), devletin de aynı şekilde mükemmel birlik olduğunu düşünür. Bu düşünce bir ikilikle sonuçlanmakta ve çoğulculuğa doğru genişleyen birçok tartışmaya kapı aralamaktadır. Schmitt'e göre, Roma Katolik Kilisesi ile sendikalist federalizm arasındaki tarihsel kesişme bu özel tutum ve yorumdan hareketle aydınlatılabilir. Laski'nin devlet teorisinin temeli, Katolik devlet felsefesinde yatmaktadır. Roma Katolik Kilisesi çoğul bir yapı değildir ve çoğulculuk, devlet-Kilise mücadelesinde devlet tarafındadır. Schmitt, “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet”, 279-280.

devlet değil de toplumsal gruplardan biri olduğunda, devletin sadakat ve bağlılığa yönelik etik talebi azalır.⁷⁰⁷

Platon'dan Hegel'e, tüm devlet düşünürleri devletin birliğine vurgu yapmaktadırlar. Devletin birliği her zaman için toplumsal çeşitliliğin birliğidir.⁷⁰⁸ Homojenlik, devletin birliğinin şartıdır ve güçlü ve birleşik bir devlet, çoğulculuk ve bireysel özgürlüğün ön koşuludur. Devletin homojenliği korunmadıkça, devlet içinde çoğulculuk ve bireysel özgürlük imkânı yoktur. Bireysel özgürlük temeli üzerine kurulacak bir devlet, çoğul gruplar arasındaki ihtilaf alanıdır ve fiili iç savaş çoğulculuğuna yol açacaktır.⁷⁰⁹ Schmitt'in savunduğu, toplumdaki tüm çeşitliliği ve farklılığı yok eden bir homojenlik değildir. O, devlet birliğinin her zaman toplumsal çoğullukların birliği olduğunu savunur.⁷¹⁰ Bu nedenle onun, demokratik bir politik topluluk içinde çoğulculuğa yer olmadığı ya da çoğulculuktan nefret ettiğini, homojenliği savunup farklılık ve çeşitliliğe karşı çıktığını iddia eden değerlendirmeler doğru değildir.⁷¹¹ Onun önerdiği şey, devletin birliği ön koşuluna dayanan bir çoğulculuktur. Bu homojenlik, tüm farklılıkları ortadan kaldıran bütüncül bir homojenlik olmak zorunda değil, daha ziyade siyasî kimliği yapılandıran ve düzen için temel sağlayan tek önemli nokta perspektifinden bir homojenliktir.

Schmitt, partiler arasında homojen bir karar olduğu sürece parti siyasetine karşı değildir. Ona göre, anayasada homojen kararın korunduğu bir devlet, birliği hâlâ korunabilen bir devlettir. Onun eleştirdiği, homojenliğin çözülmesi ve anayasanın karşıt değerleri temsil eden farklı toplumsal güçler arasında bir sözleşmeye dönüşmesidir. Devletin görevi, halk arasında devlet birliğini ve homojenliği kurmaktır. Devletin birliği azalıp, egemenliğin toplumsal grupların kontrolünde olduğu bir durumda tekil bireylerin özgürlük ve özerkliği yok olur.⁷¹²

Schmitt'in, devletin homojenliği ve bireysel özgürlük hakkındaki düşünceleri Hobbes'un düşünceleriyle örtüşmektedir. Hobbes'a göre, insanlar, canları dâhil tüm

⁷⁰⁷ Schmitt, "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", 276-278; Schmitt, *Constitutional Theory*, 312.

⁷⁰⁸ Schmitt, "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", 279, 282.

⁷⁰⁹ David Dyzenhaus, "Devlete İtibarını İade Etmek", çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 119.

⁷¹⁰ Schmitt, "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", 282.

⁷¹¹ Bk. Mouffe, "Liberal Demokrasinin Paradoksu", 73.

⁷¹² Zheng, *Carl Schmitt, Mao Zedong*, 84; Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, 31-32; Schmitt, "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", 281, 289, 290.

haklarının tehlikede olduğu doğa durumundan kurtularak, haklarının güvencede olduğu bir duruma geçme gayesiyle, hak ve özgürlüklerinden biraz feragatte bulunarak meydana getirdikleri devlet sayesinde daha fazlasına nail olabilmektedirler. Schmitt'in, devlet ve bireysel özgürlük konusundaki söyledikleri de bu minvaldedir. Yani bireysel özgürlük esası üzerine kurulacak bir devlette, ihtilafların ve fiili iç savaşın önüne geçmek mümkün olmayacaktır. Doğa durumuna benzer bir hâlin ortaya çıktığı böyle bir ortamda, daha fazlasına erişilmek istenen özgürlüğün azına da erişmek güçleşecektir. Dolayısıyla birey ve toplumun yararı açısından, siyasî birlik ve devletin homojenliği her şeyden önce gelmektedir.

Schmitt'in devlet anlayışı, radikal biçimde çatışan değerlere sahip olanların siyasî güç için rekabet etmelerine izin veren liberal çoğulculuktan farklıdır. O, amacı Bolşevizm ve faşizm gibi yeni bir siyasî biçim oluşturmak olan partilere eşit şans tanımada devletin tarafsızlığını şiddetle eleştirmektedir. Diğer bir ifadeyle, resmî yasallık yoluyla siyasî iktidar için rekabet etmelerine izin verilmesine karşı çıkmaktadır. Schmitt'in homojenliğin gerekliliğine dair vurgusu, bir birlik olarak devletin belirli bir aslî değere sahip olması gerektiği anlamına gelir. Devlet, farklı değerlere karşı tamamen tarafsız değildir. Aslında demokratik bir homojenliğin oluşmasından kasıt, düşmanın yasallığa erişiminin engellenmesidir. Zira demokrasi her zaman ayırım yapma ve homojenlik oluşturma ilkesine dayanır. Her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlerin eşit olduğu değil, aynı zamanda eşit olmayanların da eşit muamele görmeyeceği ilkesine dayanır. Bu nedenle demokrasi, ilk olarak homojenliği, daha sonra -gerekirse- siyasî olarak tehdit edici heterojenliğin ortadan kaldırılmasını veya elenmesini gerektirir.⁷¹³

Çoğulculuk eleştirisi yapmış olsa da Schmitt'in çoğulculuğa karşı olduğunu söylemek doğru olmaz. Onun karşı olduğu çoğulculuk, gruplar arası iç savaşı körükleyen, devleti yalnızca öteki kurumların yanında bir kuruma dönüştüren ve devletin, siyasî birliği temin etme rolünü elinden alan çoğulculuk anlayışıdır.⁷¹⁴

Modern parlamentoların seçkinlerin buluştuğu mekânlar olmaktan çıktığını düşünen Schmitt'e göre, bireysel çıkarların arenasına dönüşen parlamentolar, kamu yararı

⁷¹³ Bk. Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, 25, 34-36; Zheng, *Carl Schmitt, Mao Zedong*, 85; Dyzenhaus, "Devlete İtibarını İade Etmek", 116; Ananiadis, "Carl Schmitt ve Max Adler: Siyasetle Demokrasinin Uzlaşmazlığı", 193.

⁷¹⁴ Dyzenhaus, "Devlete İtibarını İade Etmek", 115.

kavramını önceleyen temsil kabiliyetini de kaybetmiştir. Halk iradesi birbirine zıt siyasî düşüncelere sahip partiler tarafından parçalanmaktadır. Halkın gerçek iradesini temsil ettiğini iddia eden partilerin parlamento çatısı altında bir araya getirilmesi siyasî birliği sağlamamaktadır.⁷¹⁵

Halk, bir kamu hukuku kavramıdır ve ancak kamusal alanda var olabilir. Yüz milyon kişinin oybirliği ile savunduğu görüş ne halk iradesi ne de kamuoyudur. Modern politik teoride halkın temsilinin gerçekleştiği parlamentolar geçmişte devlet ve halk arasındaki bağları politik toplum kurumu olarak icra etmiş olsalar da artık aradaki ayrımı derinleştiren kurumlar haline gelmişlerdir. Siyasal partiler ve sivil toplum kuruluşlarının devlete denk güçler haline gelmiş olmaları toplumsal parçalanmışlığa hizmet etmekten öteye gitmemektedir. Halkın iradesini dile getirmenin tek yolunun her bireyin oyunu büyük bir gizlilik içinde kullanmasını sağlamak ve koruyucu tedbirler altında bu oyların kaydının ve hesaplanmasının yapılmasından geçtiği varsayımı, XIX. yüzyılda liberal prensiplerle karışım sonucunda ortaya çıkan anti-demokratik bir anlayıştır. Oysa diktatörce ve sezarca yönetimler dahi doğrudan demokrasi karşısında, sadece halkın alkış ve tezahüratını arkasına almakla kalmayıp, demokratik özün ve kudretin doğrudan ifadesi olabilirken, liberal teorideki parlamento sun'î bir mekanizma gibi kalmaktadır.⁷¹⁶ Bu nedenle Schmitt, siyasal katılımın ortaya çıkaracağı parçalanmışlığın karşısına kamuoyunun yaratacağı istikrarı yerleştirir. Bu noktada devlet, tekniğin sağladığı imkânlarla halkın gerçek iradesini öğrenmeye muktedirdir. Dolayısıyla halk iradesiyle devletin kararı arasında aracı görev atfedilen parlamentolara gerek yoktur; kaldı ki zaten bu görevi yerine getirmekten de uzaktırlar. Yapılması gereken, siyasî birliği sağlama işlevinin parlamentolardan alınarak, bu görevi devlet başkanının üstlenmesini sağlamaktır. Böylece devlet başkanı sadece tarafsız, arabulucu ya da toplumsal gruplar arasında sadece denge unsuru olmanın ötesine geçerek, onlardan bağımsız “üstün üçüncü” güç olmaktadır. Bu durumda, devlet başkanı toplumsal çıkar gruplarıyla bürokrasi arasında tam merkezde yer almakta ve bu nedenle devlet başkanının kaderi devletin kaderi haline gelmektedir. O, aynı zamanda anayasanın bekçisi ve icracısı olmaktadır.⁷¹⁷

⁷¹⁵ Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 135.

⁷¹⁶ Schmitt, “Parlamentarizm İle Modern Kitle Demokrasisi”, 373-374.

⁷¹⁷ Bk. Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 183-184.

Schmitt'in, tüm siyasî tartışmalardan uzakta, siyasetin erişim alanının dışında gördüğü ve kirlenmesini istemediği şey "fikir"dir (Tanrı, dünya, insanlık gibi evrensel tekçi kavramlar). Bunlar, dolaylı ya da doğrudan güçlerden yoksun, sadece düzenleyici fikirlerdir. Fikir, (ister aşkın adalet olsun ister aynı derecedeki halk iradesi) çatışan kendine mal etme iddialarının ya da pazarlıkların nesnesi olamaz. O, sadece açığa çıkarılabilir ya da temsil edilebilir. Yukarıdan bir otoritenin gerekliliği bundan dolayıdır.⁷¹⁸ Schmitt, proletaryaya da örgütlü olmakla birlikte biçimsiz olması nedeniyle karşıdır.

Schmitt'in parlamenter demokrasi ve çoğulculuk eleştirisinde hareket noktası olan siyasî birlik, egemenlik ve temsil, monarşi hakkındaki değerlendirmelerinde de ana noktalar. *Siyasî Teoloji II*, siyasal teolojinin sonuna geldiği efsanesini dolaşıma sokan Erik Peterson'un (1890-1960) 1935 tarihli *Monotheism as a Political Problem*'e (Siyasî Bir Sorun Olarak Monoteizm) gecikmiş bir yanıt olarak yazılmıştır. Peterson, Hristiyan teolojisinin, Schmitt'in yapmaya çalıştığı gibi, siyasal bir teoloji şeklinde sekülerleştirilemeyeceğini savunmaktadır. Ancak Schmitt'e göre, Peterson, siyasal teolojiyi ilâhî monarşi sorununa indirgemekle büyük bir hata yapmaktadır. Çünkü bunu yapmakla o, siyasal teolojinin demokratik özünü en aza indirmektedir.⁷¹⁹

Siyasal teolojideki temel paralellik, tek Tanrı ile tek kral arasında değil, tek Tanrı ile tek halk arasındadır. Siyasal teolojinin, bir egemenlik teorisi olarak bir monarşizm doktrinine değil, siyasî birliğe ve onun varlığına veya temsiline yönelik olması gerekir. Başka bir deyişle, Hristiyan siyasal teolojisinin sorunu, bir halkın siyasî birliğini kimin temsil ettiği sorusudur; nihai otorite ile görevlendirilen, halkın temsilcisidir. Monarşizm ilkesi, aslında, fiziksel kralların tanrılaştırılmasını gerektirir. Miguel Vatter'e göre, Schmitt, Orta Çağ hukukundaki önemli gelişmenin tam tersi yönde, yani fiziksel kralın bedeninin insanlaştırılmasına ve politik beden ve onun temsilcisinin tanrılaştırılmasına (yüceltilmesine) doğru gittiğinin tamamen farkındadır. Ancak siyasî bedenin tanrılaştırılması (siyasî liderin tanrılaştırılmasının aksine), yalnızca bu bedenin, onun başının, İsa Mesih'in kurtuluş eylemlerine bağlayan ayinler sayesinde bir şekilde "ebedi" olduğu varsayımı altında anlamlı olan bir fikirdir. Tanrı'nın, İsa'nın şahsında

⁷¹⁸ Schmitt, "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", 286-287; Ananiadis, "Carl Schmitt ve Max Adler: Siyasetle Demokrasinin Uzlaşmazlığı", 194.

⁷¹⁹ Bk. Vatter, "The Political Theology of Carl Schmitt", 256, 258.

enkarnasyonu sayesinde inananların bedenine bahşedilen sonsuz yaşam, siyasal teolojinin bu demokratik olarak bükülmüş okumasında belirleyici nokta haline gelir. *The Nomos of the Earth*'de Schmitt, Kilisenin, imparatorluktan ayrılmasına izin vermeyen şeyin ne olduğunu açıklar. Buna göre Hristiyan bir kral, kutsal düşmanla savaşmak için imparatorluk makamına yükseldiğinde onun görevi, deccâla karşı katekon ya da dizginleyicinin işlevi ile aynıdır.⁷²⁰

Peterson, *Monotheism as a Political Problem*'de, Aristotelyen kutsal hükümdarı, anayasal monarşinin XIX. yüzyıl liberal sloganını kullanarak karakterize eder: “*Kral hüküm sürer ama yönetmez*”. Peterson için bu, ilâhî monarşinin gnostik damarını uygun bir şekilde gösterir: kral olarak iyi Tanrı, dünya işlerine karışmaz; dünyevî işlerin yönetimini kötü arkonlara (Demiurge tarafından yaratılmış, dünyayı yöneten güçlerden herhangi biri) bırakır. *Siyasal Teoloji II*'de Schmitt, formülü çağdışı ve düzene karşı bir nefretin göstergesi olarak, ama hepsinden öte, egemen temsilcide devlet ve hükümetin birliğinin tipik bir liberal yanlış anlaşılması olarak reddeder.⁷²¹

Kültürel geçmişi ve üniversite yıllarında edindiği deneyimler, Schmitt'in devlet düşüncesinin temelinde yatan parlamento sistemine karşı tutumunun nedenlerindendir. O, Katolik Kilisesi'nin bir devlet kuramına öncülük edebilecek biçimsel mükemmelliği haiz otokratik yapısına hayrandır. Ona göre, en ideal anayasal düzen, Roma Katolik Kilisesi'nin yapısıdır. Bu nedenle Schmitt, otoriter bir devlet yapısını destekleyerek, parlamento sistemine, liberalizme ve plüralizme karşı çıkmaktadır. Onun, İspanyol siyaset felsefecisi Donoso Cortes'in antidemokratik devlet öğretisine beslediği sempatinin nedeni de buradan kaynaklanır.⁷²² Ancak unutulmaması gereken şey, Schmitt'in Katolik Kilisesi'ne olan hayranlığının Kilisenin akaidi ile değil, onun kurumsal yapısı ile ilişkili olduğudur.

⁷²⁰ Bk. Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, 258, 259.

⁷²¹ Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, 261; Monarşi teorisi için bk. Schmitt, *Constitutional Theory*, 308-310; Schmitt, sübjektifliği, Katolik sosyal ve politik teori perspektifinden heterodoks olması ve dayandığı temel duygu veya kapris nedeniyle, devlet için yıkıcı kabul ettiği Romantik düşüncenin devlet anlayışını da eleştirir. Bk. Schmitt, *Political Romanticism*, 161; Fox, *Political Catholicism*, 143.

⁷²² Bk. Rüthers, “Carl Schmitt”, 135, 145.

6. Norm ve Düzenin Kaynağı Olarak “Karar”

Schmitt, akademisyen kimliği yönüyle bir hukukçudur. Nazi iktidarı döneminde de bir teorisyen ve danışman olarak kendisinin bu yönünden istifade edilmek istenmiştir. Çalışmanın bu bölümünde onun, anayasa, yasa ve uluslararası hukuka ilişkin teknik açıklamaları değil, hukuk-devlet ilişkisi bağlamındaki düşünceleri ve bu düşüncelerini besleyen dinî temeller üzerinde durulacaktır.

Schmitt, başlangıcından itibaren hukukî düşüncede, *normativizm* (saf hukuk teorisi) ve *hukukî kararcılık* (desizyonizm) olmak üzere, hâkim iki hukuk teorisinin tahlilini yaptıktan sonra kendisinin de benimsediği üçüncü bir teori olarak *kurumsalcı* teoriden söz etmektedir. O nedenle bu bölümde sırasıyla, Schmitt’in üç hukuk teorisine ilişkin düşünceleri ele alınacaktır.

Schmitt, her hukuk bilimi düşüncesinin hem kural hem karar hem de somut düzenler ve yapılarla çalıştığını, ancak her birini hukukî olarak kendisinden çıkaran ve nihai olarak kapsayan tasarımın bir tane olduğunu ifade eder. Bu da ya bir norm ya bir karar yahut bir düzendir. Ona göre, Orta Çağın Aristotelesçi-Thomasçı doğal hukuku düzen düşüncesine, XVII. ve XVIII. yüzyılın rasyonel hukuku kısmen soyut normativizme, kısmen de kararcılığa dâhildir. Diğer yandan hangi hukukî düşüncenin hangi zamanda ve hangi halk için geçerli olduğu da önemlidir. Zira farklı halklar ve ırklar için farklı hukukî düşünceden söz edilebilir. Mesela, topraksız, devletsiz, kilisesiz olan ve sadece “yasa”da mevcut olan halklar için normatif düşünce tek rasyonel hukuk düşüncesidir. Orta Çağın Germanik düşüncesi ise somut düzen düşüncesine dayanmaktaydı; ancak Roma hukukunun iktibasıyla birlikte XV. yüzyıldan itibaren Almanya’da hukukçular somut düzen düşüncesinden uzaklaşarak soyut normativizme yönelmişlerdir.⁷²³

Normativist hukuk düşüncesinin kökenini Antik Yunan’a dayandıran Schmitt’e göre, tüm çağlarda insanların değil, yasaların yönetmesi gerektiği arzusu hep var olmuştur. Bu arzunun izlerini en eski ve en güzel şekilde Pindaros’un (MÖ IV. yüzyıl) “*nomos basileus*” (kral olarak nomos) ifadesinde bulmak mümkündür. Normativist hukukçunun yapmış olduğu şey, onun bu ifadesini yeniden canlandırmaktır. Buna göre,

⁷²³ Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 33, 35.

birilerinin çıkarları, sürekli değişen durum ve hatta insanların iradeleri değil, hükmetme ve emretme yetkisi yalnızca yasaya aittir. Diğer bir deyişle, “insanların değil, yasanın yönetimi” (İng. *government of law, not men*) geçerlidir. Bu noktada Schmitt, Pindaros’un “*nomos basileus*” ifadesindeki *nomos* sözcüğünün anlamına dikkatleri çekmektedir. Zira bu sözcük sadece yasa, kural veya norm değil, karar ve düzen anlamlarını içkin bir hukuku (Alm. *Recht*) ifade eder.⁷²⁴ Ancak normativist düşüncede düzenin tamamı, hak ve yasaların boş toplamına ve onlara ilişkin formel bir kavrama dönüşmektedir. Dolayısıyla normativizmde somut düzen, yasa kurallarına indirgenmekte, böylece tüm hukuk ve düzeni, hukuk kurallarının aslî kavramı olarak tanımlayan kavram belirlenimleri ortaya çıkmaktadır. Oysa somut düzen düşüncesindeki “düzen” kavramı, hukukî açıdan da kural veya kuralların toplamı olamaz. Aksine, kural, düzenin sadece bir parçası ve aracıdır. Normativist düşüncede kral, *führer* (lider), yargıç, devlet gibi kavramlar saf normun işlevleridir. Bu merciler arası ilişkilerde hiyerarşinin bir üst basamağı sadece daha yüksek bir başka normdur.⁷²⁵ Sonuç, norm ya da yasanın siyasal-polemiksel olarak *führer*in karşısına konulmasıdır. “Yasaların hükümdarlığı”, somut kral veya *führer* düzenine zarar verir; yasanın (Lat. *lex*) efendileri, kralı (Lat. *rex*) boyunduruk altına alır. Yasayı kralın karşısında konumlandıran normativizmin somut siyasî niyeti de zaten çoğunlukla budur.⁷²⁶

Schmitt’in hukuk teorileri arasında saydığı ikinci hukukî düşünce ise kararcılıktır. Kararcı teori de en az normativist teori kadar kadim olsa da kendi saf formu itibarıyla normativizmden daha sonra (klasik biçimi ilk olarak Hobbes’ta görülür) ortaya çıkmıştır. Nitekim Tanrı’nın, bir şeyi iyi olduğu için mi emrettiği, yoksa onun emrettiğine mi iyi dendiği sorusuna, Herakleitos (MÖ 535?-475), “*Yasa, bir’in kararına uymaktır*”, cevabıyla bir tek insanın iradesini takip etmenin de *nomos* olarak adlandırılabilceğini belirtmiştir.⁷²⁷ Bu düşüncedeki hukukçular için emir, emir olarak var olmaz; bilakis tüm hukukun kaynağı, emirle ortaya çıkan nihai kararın otoritesi veya egemenliği, diğer bir deyişle, emri takip eden tüm normların ve düzenlerin kendisidir. Hukukçu ve teolog Tertullian’ın (MS 160-225), bir şeyle, o şey iyi olduğu için değil, Tanrı emrettiği için yükümlü olduğumuzdan söz etmesi, bir çeşit kararcılık olarak değerlendirilebilir. Keza

⁷²⁴ Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 39-40.

⁷²⁵ Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 37-39, 40.

⁷²⁶ Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 40-41.

⁷²⁷ Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 49, 51.

Roma Katolik Kilisesi'nin dogması olan papa kararının yanılmazlığı da güçlü hukukî kararcılık öğeleri ihtiva eder.⁷²⁸ Schmitt'in normativizme karşı kararcı düşüncüyü savunmasında varoluşçu düşüncenin yansıması görülür. O, normativizmin soyutluğu yerine kararcı düşüncedeki somutluktan yanadır. Ona göre, soyut olan norm tek başına bir anlam ifade etmez; yasa, onu uygulayacak somut bir karar vericinin varlığına ihtiyaç duyar.

Kararcı düşünceye göre, bir toplumda huzur ve güvenliği sağlayan kim ise egemen olur ve otoriteyi de elinde tutar. Hobbes'ta egemen karar, yasa ve düzeni kuran devlet diktatörüdür ki onun doğa durumu adını verdiği kaos ve anarşinin hâkim olduğu ortamdan güvenlik ve huzurun hâkim olduğu duruma bu egemen irade aracılığıyla geçilir. Schmitt'in, “*Egemen, olağanüstü hâle karar verendir*” ifadesi, Hobbes'un kararcılık düşüncesiyle örtüşür. Schmitt'e göre, insanın tehlikeli doğası nedeniyle toplumsal yaşam sürekli tehdit altındadır. Devlet, toplumda farklı gruplar arasındaki fikir çatışmalarına “egemen bir kararla” son vererek toplumsal birliği sağlayan güçtür. Toplumsal birliğin amacı, insanın yıkıcı güçlerinin dizginlenerek toplumsal barışın sağlanmasıdır.⁷²⁹ Bu görüşleri nedeniyle, karar kavramının onun düşüncesinde önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Schmitt, önceleri savunduğu Hobbesçu kararcılığı Nazi iktidarından sonra eleştirmeye başlamıştır. *Siyasî İlahiyat*'ın 1922 tarihli basımında savunduğu “Egemen, olağanüstü hâle karar verendir” önermesi, 1934 tarihinde yayınlanan *Hukukî Düşüncenin Üç Türü*'nde yerini, olağanüstü hâlin bir karar değil, kararı ve normu kapsayan bir fiili durum olduğu düşüncesine bırakmıştır. Nitekim *Siyasî İlahiyat*'ın 1933'teki yeni baskısının önsözünde Schmitt, kendisinde kararcılıktan “*somut düzen*” kuramına doğru bir düşünsel değişimden söz eder.⁷³⁰ *Hukukî Düşüncenin Üç Türü*'nün, onun kararcı dönemi ile son dönem eserlerini birbirine bağlayan bir geçiş işlevi vardır. Schmitt'in geliştirmiş olduğu somut düzen anlayışı aslında tamamen kararcı düşünceden kopuşu ifade etmez. Onun somut düzen düşüncesi kararcı pozisyonu da temsil eder.⁷³¹ O, normativizm ya da karacılığın iki uç kısmına da karşıdır. “*Kurum*”, hem egemen kararın

⁷²⁸ Schmitt, *Hukukî Düşüncenin Üç Türü*, 49-50.

⁷²⁹ Bk. Schmitt, *Siyasî İlahiyat*, 74-75; Schmitt, *Hukukî Düşüncenin Üç Türü*, 52.

⁷³⁰ Esgün, “Hukukî Düşüncenin Üç Türü”, 19-20; Schmitt, *Siyasî İlahiyat*, 10-11.

⁷³¹ Esgün, “Hukukî Düşüncenin Üç Türü”, 27, 28.

sınırını hem de herhangi bir normatifi kısıtlamanın temelini tanımlayan “*somut düzen*”in yasal biçimine işaret eder. Schmitt, hukuku en geniş anlamda kanun (Alm. *Recht*) olarak düşünmek gerektiğini, yani kararcı, normatif ve kurumsal fikirlerin birleşimi olarak düşünmeyi önerir.⁷³²

Schmitt’teki bu düşünsel değişimde, kendisi gibi Katolik siyasal düşünceyi benimseyen Fransız kurumsalcı düşünür Maurice Hauriou’nun (1856-1929) etkisi vardır.⁷³³ Hukuku siyasal ontoloji perspektifinden ele alan Hauriou, hukukun kurumları değil, canlılar gibi, doğan, yaşayan ve ölen kurumların, hukuku var ettiğini iddia eder.⁷³⁴ Hauriou’dan etkilenen İtalyan hukukçu Santi Romano’ya (1875-1947) göre ise hukuk, norm değil, kurumdur ve halkın öz örgütlenmesiyle kolektif bir şekilde kurulmuştur. Devlet, tüm bu kurumları bir araya getiren ve aralarındaki çatışmayı bitiren kurumların kurumudur. Schmitt’e göre, Romano’nun düşüncelerinin kökeni Alman devlet kuramında mevcuttur. Orta Çağ Germen hukukundaki lonca sistemiyle başlayıp Katolik inancındaki aile telakkisinden, Fitch ve Hegel’in devlet kuramlarına kadar devam eden bu düzen düşüncesi Nasyonal Sosyalizm ile birlikte tam olarak gerçekleşmiştir.⁷³⁵

Kurumsalcı düşüncede devlet, kendisi bir norm veya normlar sistemi ya da Hobbesçu düşüncede olduğu gibi salt egemen karar değil, kendi düzeni içinde sayısız farklı, özerk kurumun muhafaza edildiği ve kendi düzenlerini bulabildiği, kurumların kurumudur.⁷³⁶ Katolik Kilisesi’nin kurumsal sağlamlığı ve Katolik ülkelerdeki Kilise tarafından kurulan tinsel yaşam ya da Protestan Almanya’da “doğal yaratılmış düzenler”, hukukî yaşamın gerçekliğini, filozoflarca tasarlanan rasyonel hukukun devlet ve hukuk kuramlarından çok daha güçlü şekilde belirlemiştir.⁷³⁷

Yaşadığı dönemin siyasî bunalımlarının doğurduğu acil durum motivasyonu, Schmitt’in hukukî düşüncelerinin şekillenmesinde ve bazı konulara yapmış olduğu özel

⁷³² Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 423; bk. Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 39-40.

⁷³³ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 10.

⁷³⁴ Esgün, “Hukuki Düşüncenin Üç Türü”, 26.

⁷³⁵ Esgün, “Hukuki Düşüncenin Üç Türü”, 25; Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 64-67.

⁷³⁶ Schmitt, kurum sözcüğü yerine, Almanlara özgü yeni bir kavram bulmak için somut düzen (konkrete ordnung) kavramını kullanmayı tercih eder. Bates’e göre, kökleri Fransız hukuk teorisine dayanan Schmitt’in kurum kavramı, aslında onun hukuk ve devlet üzerine kaleme aldığı önceki yazılarının da merkezinde olmuştur. Onun kurum kavramı, nihayetinde devlete metafizik bir yaklaşımdan ziyade Katolik Kilisesi’nin yasal kurumsal düzeninin somut örneğini kullanan bir siyasal teolojiyi temellendirmiştir. Bk. Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 415; Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 76, 78.

⁷³⁷ Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 64.

vurguda etkili olmuştur. 1919’da Weimar Cumhuriyeti ile birlikte Wilhelmine monarşisinden demokratik cumhuriyete devrimci bir geçiş, Schmitt için, toplumun istikrarını baltalayan, siyasî düzenin derin bir kırılmasıdır. Weimar Anayasası halkın birliğinin aşınmasına kapı aralamaktadır.⁷³⁸ Ona göre, Weimar Anayasası ne modern bir liberal demokrasi tipine yönelik devrimci bir atılımı ne de Bismarckçı-Wilhelm rejiminin, “İkinci Reich”ın değiştirilmiş bir devamıydı. Weimar Anayasası, 1848 liberal hareketini XX. yüzyıla nakleden, bu nedenle kaçınılmaz olarak zamanın gereklerinin gerisinde kalan bir anayasadır.⁷³⁹ Schmitt’in hukuk teorisinde önemli yer tutan olağanüstü hâl sorununa odaklanması da bu dönemdedir.

Die Diktatur’u (Diktatörlük) kaleme aldığı 1920, Weimar döneminin ilk büyük krizinin yaşandığı yıldır. Freikorps askerleri, Almanya’nın Ruhr bölgesi ve diğer bölgelerde kitlesel grev ve ayaklanmaların ardından darbeye teşebbüs etmişti. Schmitt, bu kaosa ancak Weimar Anayasası’nın 48. maddesinde devlet başkanına (Alm. *Reichspräsident*) tanınan olağanüstü yetkilerin kullanımıyla son verileceğini savundu. Onun, diktatörlük yetkileri ve kullanımları hakkındaki söyledikleri “*Reichspräsidentin* diktatörlüğü” (devlet başkanının diktatörlüğü) olarak anlaşılmıştır. Diktatörlük sorununa anayasal açıdan yaklaşan *Die Diktatur*, Almanya tarihindeki ilk demokratik anayasanın yaşayabilirliği hakkında bir açıklama olarak değerlendirilebilir. Schmitt açısından diktatörlük, kendi başına anormal bir siyasî statü değil, bir amaç için yasal engellerden arındırılmış devlet otoritesini uygulayarak anormal durumun üstesinden gelme biçimiydi.⁷⁴⁰ Ancak Schmitt’in yöneticiye olağanüstü yetkiler tanıyan düşünceleri dikkat çekiciydi. Onu bu konuda asıl üne kavuşturan ise 1930’da koalisyon hükümetinin istifası üzerine Hindenburg’un, Heinrich Brüning’i şansölye olarak ataması ve onu partiler üstü bir hükümet kurmakla görevlendirmesi üzerine yaşanan hükümet krizi idi.

Yaşanan bu gelişmeler, Alman Federal Meclisi (Reichstag) oturumunda değilken hükümetin olağanüstü hâl kararlarıyla yönetip yönetemeyeceği sorusunu doğurdu. Sorunun acil doğası Schmitt’i gerçek bir üne kavuşturdu. Yeni başkanlık rejimi için teorik bir temel arayan Brüning hükümeti, tartışmalı cumhurbaşkanlığı olağanüstü hâl kararlarının yasallığı konusunda Schmitt’ten bir danışman raporu talep etti. Schmitt,

⁷³⁸ Preuß, “Carl Schmitt and the Weimar Constitution”, 478.

⁷³⁹ Preuß, “Carl Schmitt and the Weimar Constitution”, 473.

⁷⁴⁰ Preuß, “Carl Schmitt and the Weimar Constitution”, 473-474.

başkanlık acil durum yetkilerinin bu şekilde kullanılmasının uygun olduğunu, hükümetin kararnameleri Reichstag oturunda değilken çıkarabileceğini ve bir sonraki seçimlere kadar çoğunluk olmadan yönetmeye devam edebileceğini savundu.⁷⁴¹

Schmitt'e göre, Brüning hükümeti örneğinde olduğu gibi, olağan ya da olağanüstü durumu tayin eden ve kriz dönemlerinde devletin bekası için yasayı askıya alma hakkını elinde tutan egemen, kanunla sınırlandırılmaz.⁷⁴² Egemenin kanunla sınırlanıp sınırlanmayacağına karar verecek olan da -eldeki somut duruma bağlı olduğu için ve bir durumun olağanüstü ya da olağan olarak adlandırılması da egemene ait olduğuna göre- yine egemenin kendisinden başkası değildir.

Schmitt, devlet ile hukuk arasındaki ilişkiyi siyasal kavramıyla farklı bir şekilde ilişkilendiren yeni bir hukuk kuramı oluşturmayı hedefler.⁷⁴³ Hobbes'un "yasayı yapan hak değil, otoritedir" düşüncesine farklı eserlerinde atıf yapan Schmitt'e göre de hukuk ancak siyasî bir otorite olduğu zaman mümkündür.⁷⁴⁴ Bu nedenle devletin somut varlığı mantıksal ve zamansal olarak yasadan öncedir. Devlet konusunu ele alırken işaret edildiği üzere, "siyasal"ın devlete olan önceliğinden söz eden Schmitt için, siyasal, hukuktan da önce gelmektedir.

Devlet düşüncesindeki siyasal-teolojik yaklaşım, Schmitt'in hukuk-devlet ilişkisi açıklamasında da görülür. Tanrı, doğa ve devlet hukuk düzeninden ayrıldığında kişileştirmenin hipostazı, ampirik dünyadaki haliyle görünür olmayan tözü mevcut kılmak için bir temsil kavramını gerekli kılar. 1922'de yayınlanan "*God and the State*" (*Tanrı ve Devlet*) isimli makalesinde Schmitt, bu ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

"Tanrı, kendisini dünyaya ya da onun temsilcisi olan insana dönüştürür, çünkü ilâhi olan esasen iki kişiye, Baba-Tanrı ve Oğul-Tanrı'ya bölünür... Tanrı'nın dünyadaki enkarnasyonuna ilişkin bu teori, teolojide Tanrı'nın kendini sınırlaması ya da kendi kendini yükümlü tutması boyutunda ileri sürülmüştür"⁷⁴⁵

⁷⁴¹ Seitzer - Thornhill, "Carl Schmitt's Constitutional Theory", 21.

⁷⁴² Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 20-21; Ananiadis, "Carl Schmitt ve Max Adler: Siyasetle Demokrasinin Uzlaşmazlığı", 180.

⁷⁴³ Esgün, "Hukuki Düşüncenin Üç Türü", 13.

⁷⁴⁴ Bk. Schmitt, *Constitutional Theory*, 9.

⁷⁴⁵ Vatter, "The Political Theology of Carl Schmitt", 248.

Schmitt, egemen ve hukuk arasındaki ilişkiyi açıklamak için de aynı yapıya tekrar başvurur: “Devlet, hukukun yapıcısı ve koruyucusudur ve bu nedenle hukukun üzerindedir; ama diğer yandan yine yasayla aynı niteliktedir, yasaya tabidir.”⁷⁴⁶

Devlet konusunda merkezî otoriteyi ve siyasî birliği esas alan Schmitt’in anayasaya ilişkin düşünceleri de aynı paraleldedir. Ona göre, anayasa, siyasî birliğin göstergesidir.⁷⁴⁷ Onun devlet anlayışı, devleti hukukla bir sayan Kelsen’in saf hukukçu görüşünden farklıdır. Egemenlik kavramı sorununu inkâr eden ve dışlayan Kelsen, bir normun geçerliliğinin sebebini yine bir norma dayandırır. Bu nedenle devlet, hukukî açıdan anayasasıyla özdeştir; o, nihai bir atıf noktasına ve nihai bir temel norma atıf yapan bir atıf sistemidir. Devleti hukuktan farklı telakki eden Schmitt, bu normativist görüşe karşı çıkar. Zira ona göre, hukuk idesi, kendisini kuvveden fiile çıkaramaz.⁷⁴⁸ Siyasî karar, anayasa yapma gücünün öznesidir. Anayasa, halkın ya da insanların siyasî iradesini ifade etmelidir. Bu nedenle bir devletin anayasası, öncelikle yasal değil, politik olmalıdır.⁷⁴⁹ Yasa tek başına meşruiyet oluşturamaz ve belirli bir siyasî irade ile bildirilmeyen yasaların her zaman siyasî düzenin meşruiyetini baltalama ihtimali vardır. Devletin anayasası, devlet üzerinde bir önceliğe veya belirgin bir saygınlığa sahip bir yasal düzen değildir. Aksine, anayasa, devletle birleşmiş, resmî veya özerk hukuk ilkelerine indirgenemeyecek tek tip bir siyasî iradeyi temsil eden bir yapıdır.⁷⁵⁰

Yeni anayasaların genellikle kriz dönemlerinin ürünü veya bir tür istisnai durumun ardından yazıldıklarını söyleyen Schmitt’e göre, egemenlik de ancak istisnai durumlarda, bir anayasanın yıkılıp bir başkası doğduğunda görünür hale gelmektedir. Bu koşullarda egemenlik, kurucu iktidar kisvesi altında tezahür eder. Anayasa yapımı sırasında, iki an arasında bir kopukluk, bir yerinden çıkma meydana gelir; bu da sadece halkın kurucu gücünün yeniden harekete geçmesini değil, aynı zamanda yeni siyasî sistem için demokratik meşruiyetin oluşmasını da mümkün kılar.⁷⁵¹ Bu nedenle halk iradesinin

⁷⁴⁶ Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, 248.

⁷⁴⁷ Schmitt, *Constitutional Theory*, 59-60.

⁷⁴⁸ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 28, 30, 38.

⁷⁴⁹ Schmitt, *Constitutional Theory*, 125, 136; Seitzer - Thornhill, “Carl Schmitt’s Constitutional Theory”, 9-10.

⁷⁵⁰ Seitzer - Thornhill, “Carl Schmitt’s Constitutional Theory”, 9-10.

⁷⁵¹ Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, 118-119.

kurucu gücünü yasa dışı olmaktan çok hukuk dışı olarak tanımlamak daha doğrudur, çünkü orijinal anayasal yaratım sırasında yerleşik bir yasalar sistemi yoktur.

Anayasa, kendiliğinden ve denetimsiz olağanüstü gücün düzenlenmiş ve organize bir yasal güce dönüştürülmesini amaçlar. Biçimsiz egemen iktidarı, oluşturulmuş bir yasal otoriteye dönüştürür. Anayasa, demokratik egemenliğin somut ve güvenli bir kurumsal forma kavuşması için tek olasılıktır. Diğer yandan anayasa, anayasa dışı alandan kurumsal devlete geçişi engeller. Kurucu egemen, anayasayla birlikte (Tanrı'nın enkarnasyonla kendisini sınırlaması dogmasında olduğu gibi) her şeye kadirliğini sınırlar. Normal zamanlarda egemenlik görünmez olur. İstikrarlı bir anayasanın tesisiyle egemen, somut ve fiziksel bir kamusalılıktan görünmezlik durumuna geçer. Siyasal olandan çıkar ve toplumsal olana çekilir.⁷⁵² Başka bir deyişle anayasa, egemeni görünmez kılar; o, prosedürlerin, kuralların ve yasal normların arkasına gizlenmiştir; dolayısıyla bir temsile ihtiyaç vardır. Egemen, görevini yerine getirdiğinde, siyasî alandan çekilir ve siyaseti seçilmiş temsilcilerine, yeni kurulan normlara ve ardından gelen devletin yasallığına bırakır.

Schmitt'in kendisini içine yerleştirdiği hukuksal gelenek, Avrupa'yı XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar harap eden din savaşlarından doğan *jus publicum Europaeum*dur (Avrupa uluslararası hukuku). Agamben'e göre, bu hukuk biliminin babası, "yeniden doğmuş Roma hukuku", anası ise Roma Kilisesi'dir. Schmitt, kendisinin *jus publicum Europaeum*'un son temsilcisi olduğunu, onu temel anlamda öğreten ve araştıran son kişinin de kendisi olduğunu düşünmektedir.⁷⁵³

7. İktisadî Liberalizm ya da Tanrı'yı Dünyadan Dışlamak

Liberalizm, Schmitt'in eserlerinde yoğun bir şekilde üzerinde durulan konuların başında gelir. Onun, devletin yönetim şekli, yöneticinin konumu ve siyasal kavramıyla ilgili dile getirdiği pek çok husus, liberalizmle doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilidir. O nedenle Schmitt'in bu konu ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce liberalizm ve onun ekonomiye dair teorisi olan iktisadî liberalizm hakkında kısaca bilgi vermek gerekir.

⁷⁵² Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, 95, 132-133.

⁷⁵³ Giorgio Agamben, "A Jurist Confronting Himself: Carl Schmitt's Jurisprudential Thought", *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford University Press, 2016), 459.

Liberal düşüncenin esas kökleri Rönesans ve Reformasyona dayandırılır. Modern dünyanın temel politik ideolojilerinden biri olan liberalizmin sağlam temellere dayanan felsefî bir akım olarak ortaya çıkışı ise XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyıldır. Bu düşüncenin temel özelliği, bireyin sivil ve politik haklarına yaptığı vurgudur.⁷⁵⁴

Descartes ve Hobbes tarafından geliştirilen yeni bir rasyonalist felsefeden türeyen ve Fransız Aydınlanması filozofları sayesinde nüfuzunu artırmış olan liberalizmin en önemli düşünürleri Voltaire ve Rousseau’dur. Bu iki düşünürün başını çektiği akımın esası, genel bir aklı tutum, rasyonel bir şekilde haklı çıkarılamayan bütün önyargı ve inançlardan azade olmak ve “rahiplerin ve kralların” otoritesinden kurtuluştur. Fransız liberal düşünce, Britanya’dakinin aksine çok fazla politik özellik arz etmez. Hayek’e göre, Spinoza’nın “*O yalnızca aklın emirlerine göre yaşayan hür bir adamdır*” sözü, bu düşüncenin temel karakterini en güzel şekilde özetler.⁷⁵⁵

XVIII. yüzyılda genel hukuk kuralları ve icrai yetkileri üzerine ağır kısıtlamalarla sınırlandırılmış hükümet doktrini, Britanya liberal doktrininin ayırıcı vasfı haline gelmiştir. Özellikle Montesquieu’nun *Kanunların Ruhü* ve Voltaire’in eserleri vasıtasıyla dünyaya tanıtılan liberal teori, Britanya’da entelektüel düzeyde, bilhassa Hume, Adam Smith (1723–1790) ve onların halefleri tarafından daha ileri taşınmıştır. Hume, *History of England* (İngiltere Tarihi) isimli çalışmasıyla bu düşüncüyü ülke sınırları ötesine taşıırken, Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Araştırma) isimli çalışmasında liberal kavramını ilk defa kullanması nedeniyle modern liberalizmin başlangıcında yer alır. Bu kitabında Smith, hükümet yetkilerine yönelik, bütün keyfi yetkilere büsbütün itimatsızlıktan kaynaklanan bu sınırlamaların Britanya’nın iktisadî refahının temel nedeni olduğunu savunmaktadır. Liberal düşüncenin Britanya’daki gelişimi ile ilgili diğer önemli bir nokta da onun, Calvinist Protestanlık ile arasındaki yakın bağlantıdır.⁷⁵⁶

Aydınlanma döneminde, özellikle Adam Smith tarafından geliştirilen ve devletin ekonomiye müdahalesinin sınırlandırılmasını savunan, klasik liberalizmin ekonomi teorisi olarak ortaya çıkmış olan iktisadî liberalizm, ekonomik alanda kendiliğinden

⁷⁵⁴ Bk. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 599; Friedrich August von Hayek, “Liberalizm”, çev. Ünsal Çetin, *Liberal Düşünce* 14/55 (2009), 197.

⁷⁵⁵ Hayek, “Liberalizm”, 198.

⁷⁵⁶ Hayek, “Liberalizm”, 201-202.

oluşan doğal bir düzenin varlığı tezine dayanır. İktisadî liberalizme göre insan, kendisine en fazla özgürlük tanınması gereken iktisadî karar birimidir. İktisaden liberal insan, *homo economicus*dur, yani en az zahmetle en fazla kazanç sağlamaktan başka bir gayesi olmayan rasyonel varlıktır. Devlet birtakım müdahalelerle bireyler arasında var olan rekabetin serbestçe işlemlerini engellemekten kaçınmalıdır.⁷⁵⁷

Siyaset felsefesi yazılarında yoğun bir liberalizm eleştirisi göze çarpan Schmitt, liberalizmin ortaya çıkış sürecini Batı’da geleneksel teolojik düşünceden uzaklaşmayla ilişkilendirir. Bunda en büyük rolü XVII. yüzyılda doğal bilim sistemine geçiş oynamıştır. Sonrasında geliştirilen birçok felsefî teori bu gelişmenin sonucudur.⁷⁵⁸ Bu dönüşüm, sonraki gelişmelerin yönünü tayin etmiştir. Dinî ve siyasal alan arasındaki yakın ilişki nedeniyle teolojiden uzaklaşmanın siyasal düşüncede de yansımalarının olması kaçınılmazdı. Nitekim deist metafizikte dünyadan dışlanan Tanrı anlayışına uygun bir siyasal teoloji, XIX. yüzyılda kendisini önce monark, daha sonra devletin tarafsız bir birim haline gelmesi ve buna paralel olarak liberal teoride, tarafsız iktidar ve tarafsız devlet şeklinde göstermiştir. Bu tarafsız alan günümüzde tekniktir; bu da teknikte mutlak ve nihai tarafsız alanın bulunduğu dair inançtan kaynaklanmaktadır. Ancak teknik, sanılanın aksine, tarafsız alan olmaktan uzaktır.

Bilimsel sahadaki bir gelişmenin, teknik buluşun siyasal sahada nasıl bir sonuca neden olabileceğini kestirmek zordur. XV. ve XVI. yüzyıllardaki buluşlar da ilk önceleri özgürlükçü, bireyselci ve isyankâr gözükmekteydi. Mesela matbaanın bulunması basın özgürlüğünü beraberinde getirdi. Oysa bugün teknik buluşların kitleler üzerinde iktidar kurmanın aracı haline geldiği görülmektedir. Örneğin radyo tekeli, radyonun ayrılmaz bir parçası iken filmlerin sansürü de filminden ayrılamaz. Özgürlük ya da uşaklığa dair karar, teknikte yatmaz. Teknik, onu elinde tutanın arzusuna göre, özgürlüğe de baskı altına almaya da hizmet edebilmektedir. Sonuç olarak, salt teknik ilkelerden ve bu bakış açısından siyasal bir soru ya da siyasal bir yanıt elde edilemez.⁷⁵⁹

Liberal teorisinin savunduğu merkezî alan ve bu merkezî alan doğrultusunda benimsediği görüşler, Schmitt’in siyasala dair daha önceki başlıklar altında değinilen

⁷⁵⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 600.

⁷⁵⁸ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 121.

⁷⁵⁹ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 121.

görüşlerindeki merkezî noktaların pek çoğuyla tezat oluşturmaktadır. Schmitt, gerçek bir siyasî düşüncenin insanın tehlikeli olduğu ön şartından hareket etmesi gerektiğini kabul ederken, liberal teori insanı iyi olarak kabul eder. Oysa böyle bir düşünce, Schmitt'e göre, devlet için felaket getirir.

Liberalizmin önemli isimlerinden Kant'a göre, doğa, insanlara dünyanın her ikliminde yaşayabilme imkânı sunmuştur. Ancak dünyanın her bölgesi, insanın hayatını idame ettirebilmesi açısından, aynı yaşanabilirlikte değildir. Bu anlamda bazı bölgeler daha rahatken bazıları daha meşakkatlidir. Doğa, insanları savaş yoluyla, en barınılmaz bölgeleri bile yurt edinmek ve yerleşmek üzere, dünyanın dört bir yanına dağıtmıştır. Savaş, insanları hukukî ilişkilere de yöneltmektedir. Diğer bir ifadeyle doğa, ereğini savaş vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Özel bir gereksinimi olmayan savaşın kökleri sanki insanın doğasının içine uzanmış gibidir.⁷⁶⁰ Bir arada yaşayan insanlar arasında var olan doğal durum bir barış durumu değil, her zaman patlak vermesi muhtemel bir savaş durumudur. Bu yüzden kalıcı barışın tesis edilebilmesi ancak yasal düzenlemelerle mümkündür. Benzer bir durum devletler için de geçerlidir.⁷⁶¹ Doğa, son zaferin hukukta olmasını istiyor gibidir. Doğanın bir başka ereği de ulusları birbirinden ayırmaktır; bunu da dil ve din farklılıkları aracılığıyla yapar. Bu farklılıklar aynı zamanda savaş ihtimalini tetikleyen durumlardır. Ancak insanoğlunun kültür seviyesi yükseldikçe ve insanlar ilkeler üzerinde uzlaşmaya yaklaştıkça bu farklılık onları, bütün güçlerin kurdukları denge ile oluşturulan ve güvence altına alınan bir anlaşmaya götürecektir. Böylece sanki doğa, farklılık ve savaşlar vasıtasıyla ayırdığı ulusları, bilge bir davranışla, aralarındaki çıkar ortaklığı yoluyla yine birleştirmektedir. Burada en etkili unsur ticarettir. Zira para gücü, ahlâkî etkenlerin dizginleyemediği devletleri, soylu bir barış yapıtı için çalışmaya ve bir savaş tehdidinin oluşması durumunda arabuluculukla onu önlemeye sevk eder.⁷⁶² Sonuç itibarıyla, savaşın köklerini insan doğasında gören Kant, ebedî barışın imkânını, liberal teoriye uygun olarak, ticarete görmektedir.

Liberalizm, kendine özgü bir devlet formuna da sahip değildir; onun yaptığı, siyasal olanı ahlâka bağlamaya ve ekonomiye tabi kılmaya çalışmaktır. O, kuvvetler ayrılığı ve

⁷⁶⁰ Immanuel Kant, "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 346-347.

⁷⁶¹ Kant, "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", 333, 338.

⁷⁶² Kant, "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", 350-351.

dengesi esasına dayanan bir düzen kurmuştur; ancak Schmitt, devletin sınırlanması ve denetlenmesine dayanan bu sistemin, bir devlet teorisi ya da siyasî bir kuruluş ilkesi geliştiremediğini düşünmektedir.⁷⁶³

Liberalizm kavramından özgül bir siyasal fikir çıkarmak mümkün değildir. Zira bireyselciliğe içkin olan, siyasal kavramının reddi olgusu, akla gelebilecek her türden siyasal iktidara ve devlet biçimine yönelik bir güvensizlik pratiğine yol açar. Hâlbuki siyasal kavramının reddi, devlet ve siyasete ilişkin kendine özgü bir siyasal teori meydana getiremez. Sonuç itibarıyla, devlet ve kilise gibi bireysel özgürlükleri kısıtlayan kurumlara karşı ticaret politikası, kilise ve eğitim politikası gibi polemikçi liberal bir karşı siyasetten söz edilebilir. Ancak bu şekilde bile bütünüyle liberal bir siyasetten ziyade siyasetin liberal eleştirisinden bahsetmek daha doğrudur. Liberalizmin sistematik teorisi, devlet gücüne karşı iç politikada yürütülen mücadeleye ilişkindir.⁷⁶⁴

Schmitt'in devlet ve egemen merkezli düşüncesine karşı liberalizm, devleti ve siyaseti dikkate almaz. Liberalizme göre, bireysel özgürlüklerin ve özel mülkiyetin korunması için devlet gücü sınırlandırılmalıdır. Devlet ve siyaseti teğet geçen liberalizm, iki heterojen alanın tipik iki ucu arasında hareket eder: Ahlâk ve ekonomi, tin (Alm. Geist) ve iş, eğitim ve mülkiyet. Schmitt, devletin gerektiğinde bireyden yaşamını feda etmesini isteyebileceğini, oysa liberal düşüncenin bireyselliğinin bu talebi dile getiremeyeceğini belirtir. Zira bireyin kendisi açıkça istemediği sürece, onun salt birey sıfatıyla, bir ölüm-kalım meselesi olarak savaşılabileceği bir düşmanı yoktur. Kaldı ki birey için düşünüldüğünde, onu istemediği bir kavgaya zorlamak esaret ve şiddet demektir.⁷⁶⁵

Liberalizmin devlet olarak tanımladığı şey, silâhlardan arındırılmış ve depolitize kavramlar sistemidir. Liberalizmin vurgu yaptığı devlet kavramı (aslında özel hukukun devletidir), siyasalî zapt etmeyi ve yok etmeyi hedeflerken, özel mülkiyet evrenin merkezini oluşturur. *Siyasalın* merkezinde yer alan *düşman* dolayısıyla siyasal nitelik taşıyan *kavga kavramı*, liberal düşüncenin ekonomi tarafında *rekabete*, onun manevî tarafında ise *tartışmaya* dönüşür. *Savaş* ve *barış* gibi siyasal nitelikli iki kavram yerini

⁷⁶³ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 91.

⁷⁶⁴ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 100-101.

⁷⁶⁵ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 101.

sonsuz rekabetin ve sonsuz tartışmanın dinamiğine bırakır. Bu düşüncede devlet, *topluma* ve *insanlığa*, siyaseten birleşmiş *halk*, bir yandan kültüre meraklı bir *kamuoyuna*, diğer yandan *işletmenin personeline*, kısmen de *tüketici kitlesine* dönüşür.⁷⁶⁶ Liberalizm apolitiktir. Zira siyasî olanın ayırıcı ölçütü, somut bir dost-düşman tayinindedir. Oysa ekonomik alanda düşmandan değil, rakipten söz edilebilir.

Schmitt, Karl Marx'ın (1818-1883) formüle ettiği burjuva-proleter antitezinin, siyasal kavramının ölçütü olan dost-düşman diyalektiğiyle benzerliğinden söz eder. Marx, dünya tarihindeki tüm mücadeleleri insanlığın son düşmanına karşı yürütülen tek ve nihai bir mücadelede toplamaya çalışmıştır. Buna göre, bütün burjuva ve işçilerin her biri tek bir kavram olan burjuva ve işçi kavramı altında toplanmaktadır. Böylelikle siyasal alandaki dost-düşman ayrımı ekonomik alana taşınmış olur. Marx'ın bu antitezinin önemi, düşmanı kendi cephesinde, kendi silâhıyla vurmasında yatmaktadır. Öte yandan, Marksist sistem de her şeye rağmen son tahlilde ekonomik bir sistemdir.⁷⁶⁷

XIX. yüzyıl liberal düşüncenin öncü isimlerinden Benjamin Constant (1767-830), bir savaşın, savaşın galibi için bile olsa kötü bir ticaret olduğunu söyler. Ona göre, bugün savaş artık tüm yarar ve cazibesini kaybetmiştir. Eskiden savaşçı halklar tüccar halkları egemenlikleri altına alırlarken, bugün tam tersi bir durum geçerlidir.⁷⁶⁸ Walter Rathenau (1867-1922) ise “*Bugün kaderimiz siyaset değil ekonomidir*” der. Oysa Schmitt'e göre, eskiden olduğu gibi bugün de kaderimiz olan, siyasettir; değişen, ekonominin de siyasal bir unsura dönüşmüş olması, dolayısıyla kaderimiz haline gelmesidir. Ekonomi temelli emperyalizmin savaş dışı olduğunu söylemek doğru değildir. Savaş dışı olan, sadece liberal düşüncenin doğasına içkin terminolojisinden ibarettir. Gerçekte ise ekonomik temelli emperyalizm, kendisi için bir dünya düzeni kurmaya çalışır. Bunun için de normalde daha sert; ama ekonomik nitelik taşıyan, aynı terminoloji gereği apolitik, (Milletler Cemiyeti'nin 2. Genel Kurulu'nun 1921 tarihli kararının 14. bendinde olduğu gibi) özünde barışçıl baskı araçlarını kullanır. Bununla birlikte, gerektiğinde bu amaç doğrultusunda fiziksel şiddet yoluyla öldürmeye hizmet edecek araçlara da sahiptir.

⁷⁶⁶ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 102.

⁷⁶⁷ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 104-105, 114; Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, 109.

⁷⁶⁸ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 105-106.

Evrensellik iddiası taşıyan bu sistemde karşıt olanın adı *düşman* değil, *hukuk dışı* ya da *insanlık düşmanıdır*.⁷⁶⁹

Liberal düşünce ile Protestanlık arasında yakınlık olduğunu düşünen Schmitt, ekonomik zihniyetin Katolikliğin siyasî fikrine karşı olduğunu iddia eder. Ekonomik rasyonalizm, Katolik rasyonalizmden, kendisine karşı Katolik nefret uyandıracak kadar uzaktır. İktisadi zihniyetin inşa ettiği modern büyük şehirlerdeki yapı, dindar bir Katoliği ürkütebilmektedir. Bu zihniyetin doğa anlayışı Katoliğin doğaya bakışından oldukça uzaktır. Modern büyük şehir sakinlerinin, son zerresine kadar teknik ve endüstriyel tasavvurla dolu muhayyilesi bunları kozmik veya metafizik olana yansıtır. Bu düşüncenin siyasal-teolojik resmi, devletine hükmeden kral gibi, dünyaya hükmeden Tanrı'nın şursuzca kozmik makineyi çalıştıran motor haline getirilmesidir. Böyle bir düşüncenin Katolik endişeyi anlaması düşünülemez. Katolik Kilisesi'nin, kapitalist endüstriyalizmin bugünkü şekliyle uyuşması da mümkün değildir. Zira iktisadî zihniyetin tanıdığı tek form, teknik kesinliktir.⁷⁷⁰

Heinrich Meier, Schmitt'in liberalizmle siyasal adına yüzleşmeye başladığını, sonra bunu din uğruna sürdürdüğünü söyler.⁷⁷¹ Schmitt'e göre, çağdaş parlamentarizmin temel varsayımı, gerçeği oluşturmanın temeli olarak müzakereci tartışmadır ki bu, aslında metafizik bir duruşun yansımasıdır. Liberalizmin tutarlı, kapsamlı bir metafizik sistem olarak anlaşılması gerekir.⁷⁷² Liberal burjuvazinin arzuladığı Tanrı ve monark birbirleriyle örtüşür: faal olmayan Tanrı, iktidarsız monark. Özgürlük ve eşitlik talebi, eğitim ve mülkiyetin yasama üzerindeki etkisini garanti altına almak içindir. Liberal burjuvazi, seçme hakkının mülk sahibi sınıflarla sınırlandırılması gerektiğini savunur. Bir yandan soy aristokrasisini ortadan kaldırırken diğer yandan para aristokrasisinin hâkimiyetine izin verir. O ne kralın egemenliğini ne de halkın egemenliğini arzu eder. Liberalizm, bir monark, yani kişisel bir devlet otoritesi, bağımsız bir irade ve eylem istese de arzu edilen sistemde kral, basit bir yürütme organına dönüşürken, onun eylemleri kabinenin onayına tabidir. Böylece kişisel unsur bir defa daha uzaklaştırılmış olur. Kral partilerin ve dolayısıyla parlamentonun üzerinde olmalıdır; ancak o aynı zamanda

⁷⁶⁹ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 108-109; bk. Vinx, "Carl Schmitt" (2019); Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss*, 73.

⁷⁷⁰ Bk. Schmitt, *Politik Form*, 24, 25-26, 32, 35.

⁷⁷¹ Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss*, 30.

⁷⁷² Fox, *Political Catholicism*, 245; Dostanić, "Parliamentarism Versus Democracy", 22.

parlamentonun iradesini icra etmekten başka bir şey yapamayacaktır. Kralın şahsı dokunulmazdır; fakat ona anayasa üzerine ant içirilir ki böylece bir anayasa ihlali mümkün, ancak kovuşturulamaz hale gelir. İnsan zekâsı, liberalizmin bu tezadını kavramsal olarak çözmeye yetecek yeterliliği haiz değildir.⁷⁷³

Schmitt, Fransız Devrimi ile tarih sahnesine çıkmış olduğu kabul edilen ve aynı zamanda feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini belirleyen ulus devletlerin ortaya çıktığı dönemin başında bir devletler hukukçusunun, her iki mezhebin teologlarına yönelerek “*teoloji sussun!*” (Lat. *silete thelogi!*) dediğinden bahseder. Ancak çağın sonuna gelindiğinde bu sözü söyleten gururlu özgüven, hukukçularda büyük oranda kaybolmuştur. Bugün artık pek çok hukukçu düşüncelerini desteklemek için moral-teolojik bir doğa hukukuna, hatta değerler felsefesine yönelme ihtiyacı duymaktadır. XIX. yüzyılın yasa pozitivizmi de artık yeterli değildir.⁷⁷⁴

Schmitt’in siyaset felsefesinde devlet için esas olan siyasî birlik, erken liberalizmdeki devlet-bireysel özgürlük karşıtlığının çağdaş liberal teoriyle birlikte devlet-toplum karşıtlığına dönüşmesiyle sarsılmıştır. Modern devlette bütüncül irade ve bütüncül tinin zorunlu olduğunu düşünen Schmitt için XVIII. yüzyılda siyasî birliği sağlayan Leviathan’dır. Siyasî birliğin o dönemki düşmanları, masonlar, dinden ayrılanlar, Yahudiler ve edebiyat çevreleri idi.⁷⁷⁵ XX. yüzyılda Leviathan siyasî birliği artık sağlamaktan uzaktır. Zira Leviathan bu dönemde bir mekanizmadan ibarettir. Mekanizmanın bütünselliği yakalaması mümkün değildir. Bir mekanizmaya dönüşen Leviathan, devletin toplumdan özerkleşmesini ifade eder. Hâlbuki XX. yüzyılda devlet toplumdan özerk duramaz. Devlet bir yandan toplumuna doğru özerkliğini genişletirken diğer yandan var olan özerkliğini korumalıdır. Devlet, dünyevî mükemmel toplum olarak gücünün erişmediği alan ve yer bırakmamaya çalışır. Bu anlamda her gerçek devlet aslında total devlettir.⁷⁷⁶

⁷⁷³ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 65-66.

⁷⁷⁴ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 45-46; Ayrıca ulus-devletlerin doğuşu, modernite kavramı ile ilişkisi ve bu kavramın ihtiva ettiği tarihi ekonomik ve seküler anlam için bk. Abdulvahap Akıncı, “Modern Ulus Devletlerin Doğuşu”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2012), 61-62.

⁷⁷⁵ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 61-62; Bezci, *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi*, 151.

⁷⁷⁶ Bezci, *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi*, 151-152.

Çağdaşları hakkında çok az yazan ve çok azıyla açıkça tartışan Leo Strauss için Schmitt de o isimlerdendir. Schmitt'te Strauss'un ilgisini çeken, “*Siyasal Kavramı*”; özel ilgisini uyandıran ise her şeyden önce, “Schmitt'in çabaladığı liberalizmin radikal eleştirisidir”.⁷⁷⁷ Strauss, liberalizm eleştirisi yapanlar içerisinde Schmitt'in ayrı bir yere sahip olduğunu söyler.⁷⁷⁸ Liberalizmin bireyseliğine karşı, Alman düşünürün, siyasî birliği öne çıkarması nedeniyle, onu anti-liberal olarak kabul etmek mümkündür. Strauss'un da dikkat çektiği üzere, en önemli liberalizm eleştirmeni olması da Schmitt'in anti-liberalliğine hükmetmek için yeterli kanıt sunmaktadır. Ancak onun hepten bir liberalizm karşıtı olmayıp, eleştirisinin liberal teorinin Aydınlanmacı ve evrenselci köklerine yönelik olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Buna göre, Schmitt'i anti-liberal değil, liberalizm eleştirmeni olarak görmek daha doğrudur. Liberal teoriye yönelttiği radikal eleştirilere rağmen onun esas sorunu, bir form olarak liberal demokrasiyledir. Liberal demokrasi Schmitt için, devlet organizasyon formu olarak yetersizdir. Onun amacı, (demokrasi-liberalizm özdeşliğinin yanlışlığına dikkat çekerek, demokrasi üzerindeki) liberalizm örtüsünü kaldırmaktır.⁷⁷⁹ Dyzenhaus ise Schmitt'in siyasî düşüncesinin birçok açıdan siyasal liberalizmi andırdığını iddia eder.⁷⁸⁰

Schmitt'in siyaset felsefesinde iktisadî liberalizm eleştirisinin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Liberalizmin bir felsefî akım olarak ortaya çıkmaya başladığı XVII. yüzyıl, aynı zamanda Batı'da geleneksel teolojik düşünceden uzaklaşıldığı dönemi ifade eder. Klasik liberalizmin ekonomiye ilişkin teorisi olan iktisadî liberalizme göre, ekonomik sahada ekonominin kendi kuralları hâkimdir; bu alana devlet müdahalesi sınırlandırılmalıdır. İktisadî liberalizm, devleti hukukla sınırlandırmaya çalışırken, devletin ekonomik sahaya müdahalesini olabildiğince kısıtlar. İktisadi liberalizmin bu tezi, kararcı ve kurumsalcı görüşü savunan Schmitt için devletin felaketidir. Ona göre, bu siyasî teorinin dayandığı bir tarihi arka plan olduğu gibi, iktisadî liberalizmin arzu ettiği siyasî resme karşılık gelen bir de düşünsel metafizik gerçeklik vardır; siyaseten ekonomik sahadan uzaklaştırılan egemenin metafizik karşılığı, dünyadan dışlanmış Tanrı'dır. Tanrı ve egemen arasında kurulan ilişki dolayısıyla bu resmî tersten okumak da mümkündür.

⁷⁷⁷ Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss*, 11.

⁷⁷⁸ Strauss, “Notes on The Concept of the Political”, 93.

⁷⁷⁹ Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 124-125; Strauss, “Notes on The Concept of the Political”, 92-93; Fox, *Political Catholicism*, 244-245.

⁷⁸⁰ Dyzenhaus, “Devlete İtibarını İade Etmek”, 125.

IV. BÖLÜM

FÂRÂBÎ VE CARL SCHMITT'İN SİYASET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Çalışmanın bu bölümünde Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerinde din ve siyasal ilişkisine dair düşüncelerinin tahlilleri yapılacaktır. Filozofların düşüncelerindeki benzerlikler ya da benzer gözüken hususlarda varsa ayrıldıkları noktalar önceki iki bölümdeki başlıklarla paralellik arz edecek şekilde ele alınacaktır. O nedenle filozofların düşüncelerinin mukayesesi siyasal teoloji, egemen ve yetkileri, halk ve siyasî birlik, yasa ve ideal yönetim bağlamında yapılacaktır. Siyasal teoloji konusunun diğer başlıklardan önce ele alınması, konunun kendisinden kaynaklanan bir öncelik nedeniyledir. Diğer başlıklar arasında bir takdim-tehir söz konusu olsa da bu başlığın (en azından tekrara düşmemek açısından) diğerlerinden önce olması daha uygun olacaktır. Zira diğer başlıklarda ele alınan hususlar siyasal teoloji konusu ile doğrudan ilişkilidir.

Fârâbî ve Schmitt, yaşamış oldukları zaman, coğrafya ve dinî mensubiyet açısından iki farklı dünyayı ifade ederler. Bu farklılıkların yanında onları birbirine yaklaştıran bazı hususlar vardır. Her şeyden önce, her iki ismin de yaşadıkları dönem siyasî istikrarsızlık ve buhranlı bir zaman dilimine tekabül eder. Her ikisi de kriz döneminin çocuklarıdır; bu nedenle düşüncelerinin temel motivasyonu yaşadıkları dönemdeki krize çare bulmaktır. Fârâbî'nin yaşadığı dönemde siyasî bir boşluk ve nübüvvet konusunda tartışmalar mevcutken, Schmitt, ulusal ve küresel kriz dönemlerinde yaşamış bir düşünürdür. Yaşadıkları dönemlerin sıkıntılı süreçlerindeki benzerliklerin yanında her iki düşünürün sorunların çözümüne yönelik siyasal düşüncelerinde de bazı benzerlikler göze çarpar. Ancak aralarında oldukça uzun bir zaman farkının olması ve Schmitt'in de işaret ettiği üzere, siyasalla ilgili düşüncelerin bu zaman zarfında uğradığı değişim dolayısıyla konuların değerlendirilmesinde bu noktanın göz önünde bulundurulması, anakronizm açısından önem arz etmektedir. Bu önemli husus göz önünde bulundurulmak şartıyla, Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerinin ele alındığı ikinci ve üçüncü bölümdeki bilgilerden hareketle, bu iki filozofun düşüncelerinde bazı benzerliklerin olduğunu söylemek mümkündür.

1. Siyasal Teoloji ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefesini Tanımlama Sorunu

Bu bölümde, Fârâbî ve Schmitt'in görüşlerinin tahlili açısından öncelikle siyasal teolojinin (İng. *political theology*) ne olduğu, neyi amaçladığına işaret edilecektir. Daha sonra Schmitt'in siyasî düşüncesi çerçevesinde konu tahlil edilecek ve en sonunda da Fârâbî'nin siyasî düşüncesinin siyasal teoloji açısından nasıl değerlendirileceği, bu konudaki tartışmalar çerçevesinde ele alınacaktır.

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.⁷⁸¹ Bunlar arasından çalışmanın konusu ile ilgili olanlar siyasal teoloji ve doğal teolojidir.

Doğal teoloji fizikle, dolayısıyla filozofun felsefî 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 hale getiren manevî bir temele işaret eder. Burada esas olan *polis*'in kutsal varlığı ya da siyasal iktidarın hukuk ve düzenini güvencede tutan ilâhî kaynaktır; bu nedenle kavramları büyük ölçüde Kutsal Kitap'a dayanır. Felsefedeki soyut ve insanî özelliklerden uzak Tanrı tasavvuru yerine, siyasal teolojide insanî vasıflarla donatılmış olan Tanrı, toplumsal yaşamın hemen her yönüne hükmeder.⁷⁸² Aralarında bu şekilde yapısal bir farklılık olmakla birlikte her iki disiplin de aynı konuyu ele alır. Felsefe ve onun uzantısı olan politik felsefe, devletin doğası, işleyişi gibi siyasî 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

⁷⁸¹ 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 ayrım 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.

⁷⁸² Gewirth, "Siyaset Felsefesi", 351; Yelkenci, "Din ve Devlet", 62.

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.⁷⁸³

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 çözümlemeler modern kültür krizine çare olmaktan uzaktılar; XX. yüzyıl sonunda görülen teolojideki paradigma değişimi, bu yetersizliğin sonucudur. Şu hâlde siyasal teoloji, söz konusu bu sorunu çözümlemenin adıdır.⁷⁸⁴

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,⁷⁸⁵ modern devlet teorisinin tüm önemli kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğunu savunur. Örneğin teolojideki, her şeye gücü yeten Tanrı (İng. *omnipotent God*), her şeye gücü yeten kanun koyucuya dönüşmüştür.⁷⁸⁶

⁷⁸³ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 4.

⁷⁸⁴ Aliye Çınar, "Politik Teoloji", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 211-212; Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 3.

⁷⁸⁵ Clayton Crockett, "The Wake of Liberalism: What is Political Theology and Why Does it Matter?" (Erişim 09 Ağustos 2023).

⁷⁸⁶ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 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.

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.⁷⁸⁷ Heinrich Meier, Schmitt'in siyasal teoloji kavramını Rus düşünür Mihail Bakunin'den (1814-1876) aldığını, fakat ona (Tanrı'nın varlığını reddeden ve devletin ortadan kaldırılması gerektiğini savunan) Bakunin'den farklı olarak olumlu bir anlam yüklediğini belirtir.⁷⁸⁸

Schmitt, modern devlet teorisine ait kavramlarının kökeninin teolojiye dayandığını söylemekle birlikte siyasal teolojinin net bir tanımını vermediği gibi Schmitt'ten sonra da tam bir tanımlı yapılmamıştır.⁷⁸⁹ 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 siyasî kavramların kökeninin teolojide olduğu tezini temellendirmek için yaptığı açıklamalar da iki alan arasındaki kesişmeye işaret etmektedir.

Schmitt'in siyasî 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.⁷⁹⁰ 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.

⁷⁸⁷ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, trans. Marcus Brainard - Robert Berman (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011), 99. Schmitt'in düşüncelerinin tasvirinin yapıldığı önceki bölümden hareketle, onun siyasal alan ve teolojik alan arasında başlıca şu ilişkilendirmeleri yaptığını söylemek mümkündür. **Devlet**-Leviathan; **egemen**-Tanrı, katechon; **dost-düşman düalizmi**-Tanrı-şeytan düalizmi; **yasa**-enkarnasyonla Tanrı'nın kendisini sınırlandırması; **egemenin yasayla sınırlandırılmayacağı**-papanın yanılmazlığı; **egemenin, kriz anında yasayı askıya alması**-Tanrı'nın mucizede doğal yasayı askıya alması; **egemene itaat**-Tanrı'ya itaat; **siyasî organizasyonun şekli**-Katolik Kilisesi'nin kurumsal yapısı; **führer, danışma kurulu, parti, halk**-Papa, kardinaller aristokrasisi, rahipler, halk.

⁷⁸⁸ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 201.

⁷⁸⁹ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 2.

⁷⁹⁰ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 5.

Dinin siyasal alan üzerinde önemli bir etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Çalışmanın birinci bölümünde Hristiyanlık ve İslâm bağlamında bu ilişkinin boyutlarına işaret edilmiştir. İngiliz siyaset felsefecisi John Gray, tarihte dönüştürücü bir olay olarak değerlendirilebilecek olan devrim düşüncesinin kaynağının din olduğunu ifade eder. Ona göre, modern devrimci hareketler dinin başka yollarla devamıdır.⁷⁹¹ Ayrıca Karl Löwith (1897-1973), Eric Voegelin (1901-1985), Norman Cohn (1915-2007), Igor Shafarevich (1923-2017), Jacob Taubes (1923-1987) ve Schmitt gibi isimler, Orta Çağ ve antik dönem merkezli çalışmalarında modern siyaset ve modern devrimci hareketlerin soy kütüğüne dair araştırmaları sonucunda, modern siyasî ideolojilerin köklerinin Orta Çağ Hristiyan heretik tarikatlarında olduğunu görmüşlerdir. Buradan hareketle, bazıları Voegelin gibi, bu hareketlerin gnostisizmin sekülerleşmesiyle ortaya çıkan hareketler olduğunu savunurken, Yahudi filozof Löwith'te olduğu gibi, Hristiyan teslisçi yaklaşımın sekülerleşmesi neticesinde ortaya çıktığını savunanlar da olmuştur. Schmitt gibi bir kısım düşünür ise modern devlet teorisine ait önemli kavramların teolojiden aktarıldığını iddia etmişlerdir. Tüm bu görüşlerden hareketle, Otuz Yıl Savaşları sonrasında Batı'da son bulunduğu sanılan din savaşlarının hâlâ devam etmekte olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁹² Ayrıca XVIII. yüzyıldan itibaren deist düşüncenin birey ve toplum yaşamındaki giderek artan nüfuzuyla birlikte zayıfladığı zannedilen dinin, günlük yaşamın farklı veçhelerinde kendini farklı şekillerde hissettirdiğini, modern sanılan siyasî düşüncelerin de aslında dinî bir temele dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla dinin her dönemde güncelliğini koruduğundan söz edilebilir.

Dinin geçmiş çağların siyasî dünyası üzerindeki etkin rolünün inkârı mümkün olmadığı gibi modern dünyanın çeşitli siyasî akımları üzerindeki açık ya da dolaylı etkilerinin varlığı da yadsınamaz. Modern siyasî ve ideolojik hareketler, heretik Hristiyan tarikatlardan edindikleri düşünce ve formlar ile Katoliklikten “sol”a geçmiş teolojik sembollerini kullanmak suretiyle, dinlerin modern hayatta gerçekleştiremeyip ahirete erteledikleri dinsel vaatleri, siyaset marifetiyle bu dünyada gerçekleştirmeyi kitlelere telkin etmektedirler. Komünizmdeki komünal toplum, sınıflı toplum ve sınıfsız toplum tasnifi, yine Nasyonal Sosyalizmdeki birinci, ikinci ve üçüncü Reich'in ya da İtalyan faşizminin birinci, ikinci ve üçüncü Roma'sı, Hristiyanlıktaki teslisçi yaklaşımın bir

⁷⁹¹ Güngörmez, “Modern Mesihler”, 127-128.

⁷⁹² Güngörmez, “Modern Mesihler”, 128.

tezahürüdür. Nitekim Albert Camus'un (1913-1960), Marksizmi “*bilimsel mesihçilik*” olarak isimlendirmesi⁷⁹³ de dinin, bugünün modern dünyasındaki siyasî hareketler üzerine etkisine işaret etmesi yönüyle önemlidir.

Siyasî düşüncede sıklıkla dile getirilen dünyevî bir cennetin mümkün olduğu iddiasındaki devrimci umut da aslında Hristiyan teolojisinden devşirilmiş bir umuttur; o, Hristiyanlıktaki İsa Mesih'in yeniden geliş umudunun siyasî alana aktarılmasından (politik mesihçilik) başkası değildir. Schmitt'in ifadesiyle bu, siyasal teolojidir. Modern siyasî hareketleri tanımlarken “din” yerine “ideoloji” kavramının kullanılması, ikincisinin seküler olması hasebiyle siyaset bilimciler tarafından daha fazla tercih edilmesi nedeniyledir. O halde modern siyasî 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 ilâhî bir kurtuluşu değil, dünyevî kurtuluşu amaçlar. “Politik mesihçilik”, Hristiyan teolojisinden aldığı kurtuluş öğretisini sekülerize ederek, Tanrı krallığını politik olarak bu dünyada tesis etmeyi vaat eder.⁷⁹⁴ 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.⁷⁹⁵

Güngörmez, bilimin mutlaklaştırılmasıyla ortaya çıkan dünyevî 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.⁷⁹⁶ Şu hâlde Batıda, 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 manevî boşluğun doldurulması çabası olarak okumak mümkündür.

⁷⁹³ Güngörmez, “Modern Mesihler”, 128.

⁷⁹⁴ Güngörmez, “Modern Mesihler”, 129; Bengül Güngörmez, “Re-Thinking on Modern Political Theory: Political Theology and Political Messianism”, *Kaygı* 24 (2015), 48.

⁷⁹⁵ Bk. Lievens, “Theology Without God”; Gavin Rae, “The Theology of Carl Schmitt's Political Theology”, *Political Theology* 17/6 (2015), 555, 557, 570.

⁷⁹⁶ Güngörmez, “Re-Thinking on Modern Political Theory”, 49.

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 hareketler şeklinde gösterdiğine işaret ederek, aslında tam bir sekülerizmin hiçbir zaman gerçekleşmediğini iddia etmektedirler.⁷⁹⁷

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, teolojinin siyasal ve toplumsal bağlamını hesaba katan eleştirel hermeneutiği, siyasette aşkın olanın keşfi, siyasal düşüncenin eleştirel hermeneutiği vb. gibi konunun farklı yönleri göz önünde bulundurulmak suretiyle yapılabilir.⁷⁹⁸

Siyasal teolojinin düşünsel şemasının ortaya konulabilmesi 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. Zaten 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 merkezî 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. Schmitt'in düşüncelerinin tasvirinin sunulduğu önceki bölümde de görüldüğü üzere, onun siyasî 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 aslî günah inancından

⁷⁹⁷ Güngörmez, "Re-Thinking on Modern Political Theory", 48-49.

⁷⁹⁸ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 3.

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 *arkhede*n söz edilemez.⁷⁹⁹ Ancak Hobbes'un 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, *arkhe*dir. Siyasal olan ve olmayan 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.⁸⁰⁰

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 hâle karar verendir. Onun bu düşüncesi, işaret edilmesi gereken üç önemli noktayı içinde barındırır: 1. Egemenin konumu 2. Yasa açısından olağanüstü hâl 3. Olağanüstülüğün (mucizeyle ilişkisi açısından) tanrısallığı.

Siyasal teolojide egemen, kutsal bir gücü ifade eder. Deist dünya görüşünün bir sonucu olarak, teolojideki kavramların modern devlet teorisine aktarılırken geçirdiği seküler dönüşümde mucize, hukukta olağanüstü hâle karşılık gelmektedir. 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. Hukukî açıdan bakıldığında ise olağanüstü hâl, hukukî olan ile siyasî olan arasında, siyasî olay ile kamusal hukuk arasında bir dengesizlik noktası durumunun ortaya çıkışıdır.⁸⁰¹ Olağanüstü halde karar, hukukî normdan ayrılır ve otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar. Hukukî düzen, norma değil, karara dayanır. Normal olan,

⁷⁹⁹ Bk. Murat Ertan Kardeş, “Politik Felsefe Nedir?”, *Felsefe Arkivi* 51 (2019), 405.

⁸⁰⁰ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 74-75; Schmitt, *Hukukî Düşüncenin Üç Türü*, 52.

⁸⁰¹ Çınar, “Politik Teoloji”, 221, 222-223.

tanımlanabilir/sınırlandırılabilir olanı ifade ederken, olağanüstü hâl, genel kodifikasyondan uzaktır.⁸⁰² Bu nedenle normatiflik açısından, istisna durumunda “egemen kararı” bir hiçten doğmaktadır. Olağanüstü hâli kaos ve anarşiye dönüşmekten ya da Hobbesçu ifadeyle, doğa durumuna dönüşten koruyacak olan egemendir. Karar yetkisini elinde bulunduran egemen, olağanüstü halde, mevcut hukuku askıya alarak, hukuka geri adım attırmış olsa da siyasî birliği ve devleti muhafaza eder.

İstisnaî durumda egemenin sahip olduğu karar yetkisine dayanarak almış olduğu olağanüstü tedbirler siyasî olayların bir sonucu olduğu için bunun hukuk perspektifinden 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.⁸⁰³ Hukuk soyut ve tümeli ifade ederken, olağanüstü hâl somut bir durumdur. 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 almış olduğu kararlar nedeniyle sorumlu değildir. Egemen, hukukun üstünde bir konuma sahiptir. Olağanüstü hâlin kural haline gelmesi siyasal sistemin iflası anlamına gelir; dolayısıyla Schmitt’e göre, 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*. Çünkü Schmitt, siyasalın temel niteliğinin dost-düşman ayrımında olduğunu savunur. Bu ayrımı yapacak olan da egemendir. Onun dost-düşman ayrımına ilişkin düşünceleri, Hristiyan teolojisindeki aslî günah ve Tanrı-şeytan düalizmi ile ilişkilidir. Schmitt’e göre, siyasî olanın özü itibarıyla teolojik bir hedefi vardır; bu nedenle teolojik ve siyasî düşünce çizgisi arasında bir uygunluk bulunur. Bundan dolayı siyasî düşünce için kader olan, teolojik bir düşünce

⁸⁰² Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17, 19-21.

⁸⁰³ Çınar, “Politik Teoloji”, 221.

çizgisi için de kaderdir. Teolojideki aslî günah, siyasî düşüncede göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husustur. Zira insanın tehlikeli doğasına işaret eden teolojik dogma, gerçek bir siyaset teorisinde hareket noktası olmalıdır.⁸⁰⁴ İnsan doğasının kötülüğe meyyal olduğunu ve bu kötülüğün ortadan kaldırılmasının da mümkün olmadığını düşünen Schmitt, Kant'ın ebedî barış düşüncesine sıcak bakmaz. Bununla birlikte onun dost-düşman ayrımı, bireysel bir nefreti ya da ahlâkî, etik, normatif ve saf düşünsel karşıtlıkları değil, somut ve varoluşsal bir ayrımı ifade eder.⁸⁰⁵ Devlet kavramından önce geldiğini söylediği *siyasal* kavramının 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, bunların teoloji ve siyaset arasında kurmuş olduğu bağla da ayrılmaz bir ilişki içinde olduğu görülür.

Schmitt'e göre, insan mücadelecisi olduğu gibi siyaset de bir mücadele alanıdır. Mücadele esası üzerine temellenen bu siyasî düşüncede en merkezî 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.⁸⁰⁶ Bu ayrım, siyasal teoloji açısından önemli bir ilişkinin varlığını ifade etse de kitle-lider ilişkisi açısından değerlendirildiğinde, siyasî ve teolojik sorunları barındırmaktadır. Zulme uğramışlık duygusu bir kitlenin iç yaşamında önemli bir motivasyona sahiptir. Bu duygu kitlede, bir kez ve sonsuza dek düşman ilan ettiği insanlara karşı kendine özgü bir öfke doğurur. Bu ruh hali, 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 olmanın ötesine geçer. O, siyasî bir Mesih, kutsal ve kişileşmiş bir genel irade, mutlu ve yeni bir dünyanın müjdecisidir. Bu ilişkilendirmede liderin siyasî bedeni ile teolojik bedeni eşzamanlı olarak yeniden inşa olur.⁸⁰⁷

Schmitt, “egemenlik” ve “olağanüstü hâl” gibi modern devlet kavramlarının (içlerinin boşaltılıp sekülerleştirilmesiyle) teolojiden siyasî alana aktarıldığını

⁸⁰⁴ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 94-98; Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss*, 53-59.

⁸⁰⁵ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 57, 60.

⁸⁰⁶ Çınar, “Politik Teoloji”, 225.

⁸⁰⁷ Türk, “Kitle ve Lider İlişkisi”, 14.

belirtmektedir. Oysa Grek düşüncesinde de teoloji, bir tanrısal sistemden ziyade siyaset bilimiyle neredeyse aynı anlamı taşımaktadır.⁸⁰⁸ Modern toplumlarda din ve siyaset alanının en açık özdeşliğini, kralın Tanrı gibi saygı görmesi gerçeğinde görmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle krallık bir nevi ilâhî kraliyet kurumu kisvesine bürünür. Eski Mısır’da dinî-politik birlikteliğin asırlarca süren en güzel örneğinin yanında Elizabeth İngiltere’inde de kralın iki bedeninin olduğu kuramına rastlamak mümkündür. Modern dönemde hızla yükselen sekülerleşmeye rağmen siyasete hasredilen kutsal gücün hem hukuk kuramlarında hem de siyasî makamlara atfedilen yaygın kavramlarda yansımaları görülür.⁸⁰⁹

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 siyasî tarih göz önünde bulundurulduğunda “güç” kavramı ön plana çıkar. Kutsal olan, bir yandan korku verici iken diğer yandan cezbe etme ve kendini feda etme duygularını barındırır. Yöneten-yönetilen ilişkisinde gücün ve korkunun dışı vurumu göze çarpar. Siyasî gücün sembollerinin taşıdığı korku yaratan heybeti, sadece Tanrıların dehşet veren gücünün yansımasıdır; dolayısıyla din ve siyasete karşı insanların tutumu paralellik arz eder.⁸¹⁰ 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 itaatin 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.⁸¹¹ Egemen, içimizden biri olmakla birlikte üstün olandır. Onun üstünlüğünün kaynağı dışsal olanla irtibatıdır. Hobbes, Leviathana benzettiği egemene karşı koşulsuz itaatin gereğinden söz eder. İnsanların kendi hayatlarından duydukları korkunun davetiyle ortaya çıkmış, ölümlü Tanrı olan egemen, koşulsuz itaat talep eder. Schmitt, koşulsuz itaatin siyasî

⁸⁰⁸ Çınar, “Politik Teoloji”, 226.

⁸⁰⁹ Çınar, “Politik Teoloji”, 226.

⁸¹⁰ Çınar, “Politik Teoloji”, 227.

⁸¹¹ Çınar, “Politik Teoloji”, 227.

enstrümanlarla değil, Kiliseye itaatte olduğu gibi içten gelmesi gerektiğini düşünür.⁸¹² 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.⁸¹³ 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, doğaüstülüğün makamla ilişkili olmanın ötesine geçerek egemenin şahsıyla ilişkili hale gelmesi ihtimalidir. Yöneten ve yönetilenler arasındaki temsil ilişkisi, Hobbes'ta 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,⁸¹⁴ siyasal teolojide meşruiyet, seçime dayalı temsilin ötesine geçmekte, liderin aşkın, karizmatik yönüne güçlü vurgu yapılarak, teolojik ve siyasî sorunları 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, siyasî 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 hali 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

⁸¹² Schmitt, “Devlet”, 977; Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 55.

⁸¹³ Schmitt, “The Visibility”, 53-55.

⁸¹⁴ Türk, “Kitle ve Lider İlişkisi”, 15, 16.

mümkündür. Nitekim Maduro, halkın sonsuza kadar ona sahip olması için Chavez'in cesedinin mumyalanmasını teklif etmiştir.⁸¹⁵ Günümüz siyaset dünyasında görülen bu örneklerin de gösterdiği üzere, siyasal teolojide egemene makamı dolayısıyla yüklenen doğaüstülük, daha sonra makamdan 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.

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 karşılaşılacak güçlüklerin başında anakronizm gelir. Diğer taraftan, sistemleşerek müstakil hale gelen bilimlerin ilk nüvelerine bazen önceki düşünürlerin fikirlerinde rastlamak da mümkündür. Dolayısıyla geçmiş ve bugün 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.⁸¹⁶

Campanini'ye göre, Fârâbî'nin siyaset felsefesi siyasal teolojiyle mükemmel bir şekilde uygunluk arz eder.⁸¹⁷ O, Fârâbî hakkındaki bu iddiasını temellendirmek için

⁸¹⁵ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 17.

⁸¹⁶ Her iki yazara ait makaleler Fârâbî'nin düşüncelerinin ele alındığı, aynı eserde (*Islam, the State, and Political Authority*) yer almaktadır.

⁸¹⁷ Campanini, "Political Theology in İslâm", 35.

öncelikle siyasal teolojinin İslâm'la olan ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Ona göre, siyasal teoloji ile siyasî iktidarın ve temsilcilerinin kutsallığının bir teyidi olarak ve belirli bir siyasî düzende Cennet Krallığının gerçekleşmesi öngörülüyorsa 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. İlâhî 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.⁸¹⁸ Çünkü en azından Sünni İslâm'da, ilâhî olanın insanlarda veya siyasî 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. Peygambere nispet edilmiştir. Kur'an ya da sünnetten de doğrudan bir İslâm devleti değil, herhangi bir siyasî yapı biçimi çıkarmak mümkün olmadığı gibi, İslâm tarihinde Peygamber dönemi Medine'si dışında da bir İslâm devleti tecrübesinden söz edilemez.⁸¹⁹

Campanini'nin bu iddiası sorunlu gözükmetedir. Çünkü çalışmanın birinci bölümünde de geçtiği üzere, İslâm düşünce tarihinde devlet yönetimine dair farklı teoriler geliştirilmiş ve hemen hepsinde referans noktası Kur'an ve sünnet olmuştur. İslâm düşünürleri tarihsel süreçte yönetimle ilgili bazı problemlere dikkat çekse 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 değildir. Çünkü en azından Ehl-i Sünnet açısından, Hz. Peygamberden sonraki hulefâ-yi râşidînin yönetiminin İslâmî bir yönetim olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Bu dönemle ilgili tartışmalar da yaşanan hadiselerle ilgilidir. Modern dönem İslâm 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

⁸¹⁸ Campanini, "Political Theology in İslâm", 36.

⁸¹⁹ Campanini, "Political Theology in İslâm", 36.

siyasal teoloji biçimi ise İslâm'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.⁸²⁰ Ancak aynı şey Batı ve Hristiyanlık için söylenemez. St. Augustine, *Tanrı Devleti*'nde (*City of God*), dünyevî otorite ile Tanrı devletini birbirinden ayıran düalist bir görüş benimser.⁸²¹ Dünyevî otoriteyi günah ve düşüşün sonucu olarak gören bu düşünce açısından tüm dünyevî iktidar gayrı 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 düşünmesi Tanrı'nın varlığını dolaylı olarak reddetmektir. İslâm'da güç ve din arasında bir düalizm yoktur. Şu hâlde Batı ve Hristiyan düşüncesinde siyasal teoloji olumsuzken, İslâm düşüncesinde olumludur. Hristiyanlık açısından, iktidar (İng. power) kötü olduğundan, Tanrı'nın varlığını inkâr etmeliyiz; İslâm düşüncesi açısından ise iktidar, Allah'ın bir ihsanıdır, şu hâlde Allah'ın varlığını kabul etmeliyiz şeklindedir. Campanini, ümmetin manevî ve siyasî bedenini kurmak için Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye yapmış olduğu hicretin de bu durumu desteklediğini ifade eder.⁸²²

Campanini, siyasal teolojinin İslâm 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.⁸²³ Seyyid Kutub gibi modern 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 ile; gazabına uğrayanların ve sapmışların yoluna değil!*" (Fatiha, 1/6) ayetinde de geçtiği üzere, İslâmî mesaj, aslında bilhassa siyasette aktiftir.⁸²⁴ Ancak Campanini'nin bu

⁸²⁰ Campanini, "Political Theology in İslâm", 36.

⁸²¹ Bk. Augustinus, "Tanrı Devleti", 1/312-316, 324, 326, 328-329.

⁸²² Campanini, "Political Theology in İslâm", 37.

⁸²³ Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/265, 270; Maverdî, *El-Ahkâmü's Sultaniye*, 29.

⁸²⁴ Campanini, "Political Theology in İslâm", 37.

ifadeleri yukarıdakilerle uygunluk arz etmemektedir. Zira bir yandan Kur'an ve sünnetten herhangi bir siyasî yapı biçiminin çıkarılamayacağını söylerken diğer yandan tamamen itikadî ve ahlâkî bir duruma işaret eden bir ayeti zorlama bir yorumla siyasî okumaya tabi tutmaktadır.

Campanini, İslâm'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 siyasî bir düzen olarak öne sürmenin bir yolu olarak kabul edilirse, tüm İslâm siyasî düşüncesini bu kapsamda değerlendirmek ve bunun başlangıcını da Maverdî ya da İbn Teymiyye'ye kadar götürmek mümkündür.⁸²⁵

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 İslâm düşüncesi ile siyasal teoloji arasında yakınlık kurduğu bir diğer nokta da Schmitt'in teolojik ve hukukî kavramlar arasında kurduğu yapısal analogik ilişkidir. Ona göre, içtihat İslâm'da önemli bir yere sahiptir ve din, teolojiden ziyade içtihatla şekillenir. Bununla birlikte İslâmî siyasî dil de her zaman dinden alınan metafor ve imgelere başvurur. Ancak bu, İslâm'da siyasal teolojinin, aşkınlığın unsuru olan bir politika yorumlaması, siyasetin yorum bilimi (hermenötik) olduğu anlamına gelmez. Bilakis politikanın aşkınlığın bir boyutu olduğunu söylemek daha doğrudur.⁸²⁶ Ancak sorun şu ki, Schmitt'in siyasal teolojisi, Campanini'nin ifade ettiği gibi, "Tanrı'nın iradesinin siyasî bir düzen olarak öne sürme" amacı gütmeyiz. Zira Schmitt'in siyasal 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

⁸²⁵ Campanini, "Political Theology in İslâm", 38.

⁸²⁶ Campanini, "Political Theology in İslâm", 38.

hakikat teşkil ederken, Schmitt için bu karar sadece hukuku hayata geçirme kararı olarak kalır ve önemsizdir. Schmitt, de Maistre'nin uğruna mücadele ettiği ahlâkî ve dinî amaçları savunmaz.⁸²⁷ Dolayısıyla Schmitt, Campanini'nin ifade ettiği şekilde bir siyasal teoloji anlayışından uzaktır. Schmitt'in siyasal teolojisindeki temel kaygı, zannedildiği gibi teoloji değil, siyasaldır.

Campanini, siyasal teolojinin İslâm düşüncesi açısından değerlendirmesini yaptıktan sonra, bu öncüllerden hareketle, konuyu Fârâbî açısından iki noktadan tahlil eder. Bunlar: a- siyasî bir düzenin teolojik meşruiyetini sağlamak; b- Tanrı'nın yasa aracılığıyla nasıl bir siyasî düzeni onayladığını ve emrettiğini belirlemek. Fârâbî'nin düşüncelerine siyasal teoloji perspektifinden bakmak onu anlamada önemli katkı sağlayacaktır. Çünkü Campanini'ye göre, Fârâbî, İslâm'da siyasal 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 kapsamalarını da ortaya koymaya çalışmıştır. Fârâbî'nin fikirlerinde siyasal 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.⁸²⁸ Campanini, siyasal 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 → ← siyasî birliklerin ve toplulukların hedefleri şeklinde düzenlenmiştir. *Tahsîlü's-Sa'ade*'de ise siyaset bilimi, "siyasal canlı" olan insanları mutluluğa ulaşmak amacıyla iş birliği 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

⁸²⁷ Lievens, "Theology Without God", 413, 415; Jonathan Cole, "Carl Schmitt and the True German Origins of Political Theology", *The New Polis* (2018).

⁸²⁸ Campanini, "Political Theology in İslâm", 39.

Allah ve melekler katına ait ise bu durumda siyaset biliminin ilâhî argümanlarla ilgili olacağını söyler. Sonuç olarak, siyaset ve din arasında bir ayırım yapmak mümkün değildir. Bu, Fârâbî'nin fıkıh ve kelam gibi dinî ilimleri neden siyaset biliminin sonuçları olarak tartıştığını da kısmen açıklamaktadır. Ancak Fârâbî'nin siyaseti İslâmî terimlerle ve İslâm'ı da siyasî terimlerle tartıştığı aşîkârdır. Şu hâlde Campanini'ye göre cevap bekleyen soru, “Yunan felsefesi, Fârâbî tarafından İslâmî terimlerle mi ifade edilmektedir, yoksa İslâm, Yunan siyaset felsefesi terimleriyle mi anlaşılmalı?” sorusudur.⁸²⁹

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 siyasî sonuçları olmak üzere siyasal teolojinin konusundan hareketle yapılabilecek muhtemel iki tanımıyla da uygunluk gösterir.⁸³⁰ Fârâbî'nin eserlerinden hareketle söylemek gerekirse, eğer felsefe Tanrı ile ilgileniyorsa ve İslâm'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 maddîliğin ötesine geçmenin yolu olduğunu gösterir. Felsefe; Tanrı, evren ve insan ile ilgili doğru kavramları formüle ederken, din onları, toplumu ve devleti yönetmenin sosyal ve siyasî 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.⁸³¹ Campanini'nin, Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki dinin konumu noktasındaki tespiti sorunlu gözükmemektedir. Fârâbî'nin teorisinin İslâmî değerlerle uygunluk arz ettiği aşîkardır; 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 siyasî otoritenin kaynağını akıl ve erdemde aramaktadır.

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

⁸²⁹ Campanini, “Political Theology in İslâm”, 39-40.

⁸³⁰ Bk. Campanini, “Political Theology in İslâm”, 35, 42.

⁸³¹ Campanini, “Political Theology in İslâm”, 44-45.

Mehdi, tıpkı 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.⁸³² Campanini, Mehdi'nin *Kitâbu'l-Mille* üzerine yazmış olduğu açıklamadaki bu düşüncesinin yanlış olduğunu, İbn Haldun, Salisburyli John, Padovalı Marsilio ve başka bazı önemli isimlerin bu genellemeyi geçersiz kıldığını belirtir. Ayrıca İslâm felsefesinin özünde politika felsefesi olduğunu söylemek de tartışmalıdır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*'de, Mehdi'nin iddiasının aksine, siyasal teolojinin temelini atmaktadır.⁸³³ 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* (Ar. *milletün müştereke*) adını verir.⁸³⁴ 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.⁸³⁵

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 siyasî 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 güçlüğüne ifade eden Campanini'ye göre, Fârâbî, siyasî 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 hakikatin yalnızca soluk bir

⁸³² Campanini, "Political Theology in İslâm", 45.

⁸³³ Campanini, "Political Theology in İslâm", 45-47.

⁸³⁴ Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 66.

⁸³⁵ Campanini, "Political Theology in İslâm", 48.

görüntüsü olduğu ve felsefenin hakikatle tek başına doğru bir şekilde ilgilenebileceği yönündeki argümanlarının bir reddini temsil etmektedir.⁸³⁶

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.⁸³⁷ Schmitt'in bu görüşünü, "Tanrı iradesinin siyasî 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 siyasî birliği muhafaza edebilmenin bir aracı olarak siyasî 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* (İng. *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

⁸³⁶ Campanini, "Political Theology in İslâm", 49.

⁸³⁷ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17-18, 47-50, 53-54; Thèlène, "Hukuki Rasyonalite ve İktisadi Rasyonalite", 214-215; Fox, *Political Catholicism*, 144.

anlamışlardır. Strauss ve 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 siyasî 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.⁸³⁸

Butterworth'e göre, bu ilkelere karşı çıkmanın bir yolu, Fârâbî'nin başlı başına bir politka felsefesi değil, (Campanini ve onun gibi düşününlerin yaptığı gibi) siyasî 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 haline gelir. Butterworth, Campanini'nin, bir yandan siyasal teolojinin geçen yüzyılın başında Schmitt tarafından bir araştırma alanı haline 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, İslâm geleneğine siyasal teolojiyi sokmaya en yakın kişi olduğu iddiasında bulunmuştur.⁸³⁹

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. İctihada sınırlı bir rol vermeye istekli olsa da erdemli din tarafından yönetilen bir rejimde teolojiye tanınan haklar büyük ölçüde sınırlanmıştır. Onun yazılarının hiçbirisinde bir siyasal

⁸³⁸ Butterworth, "Alfarabi's Goal", 54, 68; Fârâbî'nin siyaset felsefesini politika felsefesi kapsamında değerlendiren Leo Strauss'a göre, her siyasî eylem, kendi içinde iyyinin 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, siyasî yaşamla ilgili olması amaçlanan bir tarzda siyasî şeyleri konu edinir. Bu nedenle onun konusu, politik eylemin hedefiyle (iyyinin 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.

⁸³⁹ Butterworth, "Alfarabi's Goal", 54-55.

teoloji ortaya koymaya çalıştığı söylenemez. Fârâbî'nin gayesi daha ziyade, Platon ve Aristoteles'in izinden giderek kendi zamanında çöküşe uğramış olan felsefeyi yeniden canlandırmaktır.⁸⁴⁰

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,⁸⁴¹ 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.⁸⁴²

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 ilâhî kaynaklı değil, geleneksel ve beşerî kanunlar olduğunu gösterir.⁸⁴³ 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, ahlâkî erdemin yanı sıra müzakereyi de gerektirdiğinden, onun adaletsiz olacağından endişe etmeye gerek yoktur.⁸⁴⁴

⁸⁴⁰ Butterworth, “Alfarabi's Goal”, 54, 67.

⁸⁴¹ Bk. Campanini, “Political Theology in İslâm”, 45.

⁸⁴² Butterworth, “Alfarabi's Goal”, 67; bk. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, 93-94.

⁸⁴³ Butterworth, “Alfarabi's Goal”, 67-68; bk. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, 93-94.

⁸⁴⁴ Butterworth, “Alfarabi's Goal”, 68.

Butterworth'un, Campanini'nin siyasal teoloji tanımına herhangi bir eleştiride bulunmadığı görülür. Bunun sebebi olarak, hem siyasal teolojinin tam bir tanımının olmaması 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",⁸⁴⁵ "siyasetin bir fikre dayanması gerektiği", "kurumların paylaşılan fikirlere şekil vermek için oluşturulduğu"⁸⁴⁶ 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 anlaşılabilir, 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 siyasî düşüncelerinin de dâhil olduğu politika felsefesiyle uygunluk arz eder.⁸⁴⁷

⁸⁴⁵ Schmitt, *Dictatorship*, 112-113.

⁸⁴⁶ Schmitt, *Politik Form*, 28-30; Schmitt, *The Necessity*, 70; Bates, "Political Theology and the Nazi State", 430.

⁸⁴⁷ Bk. Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, 32-33.

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 ilişkin Straussçu yorum ve Campanini'nin iddiasındaki farklılığın kökeninde Fârâbî'nin din anlayışının olduğu görülmektedir. Din konusu, Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki tartışmalı konuların başında geldiği gibi, bu konu aynı zamanda Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki diğer konulara dair yapılan yorumları da şekillendiren merkezî bir öneme sahiptir. Şu hâlde, Campanini'nin düşünceleri, -her ne kadar Fârâbî'nin siyasî 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 ağırlığının 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 fark edememesi ve Sokrates ve onun Atinalılar tarafından öldürülmesi üzerine yazdığı eserden etkilenmesi nedeniyle söz konusu girişi, filozofların Sokrates ile aynı akıbeti paylaşmamak korku ve endişesiyle, düşüncelerini açıkça söylemedikleri şeklinde yanlış yorumlamıştır. Dahası, Fârâbî'nin eserlerine dair analizlerinden hareketle ezoterik yazım yöntemini bütün Müslüman filozoflara teşmil etmiştir.⁸⁴⁸ 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

⁸⁴⁸ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 174.

zorluktan da söz etmektedir.⁸⁴⁹ O sebeple Strauss'un bu çıkarımı isabetli görünmemektedir.

Gutas, Strauss'un Arap felsefesine dair yorumunun iki faraziye dayandığını ifade eder. İlki, Arapça yazan filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve bu nedenle düşüncelerini İslâm 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 yazıldığı özel ortamı göz önünde bulundurmaktır; bu da din ve felsefe arasındaki çatışmayı dikkatle tahlil etmek suretiyle elde edilebilir. Gutas'a göre, bütün bir Arap felsefesini din ve felsefe arasındaki çatışmaya 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 tarihi gerçeklerle de asla örtüşmez. Zira bırakın öldürülmeyi, felsefî düşüncelerinden ötürü baskıya maruz kalmış hiçbir filozoftan söz etmek bile mümkün değildir.⁸⁵⁰

Strauss, İslâm siyaset felsefesinde *her zaman*, İslâm toplumu tarafından kabul edilen vahiy ve sünnete aykırı düşmemeye azami derecede özen gösterildiğini iddia etmektedir. Vahiy ve sünnet, toplumun dinî hayatını şekillendiren emir ve yasaklar koyduğu gibi, din dışı davranışlara yönelik de kural ve prensipler koymuştur.⁸⁵¹ Gutas'a göre, tarihle ilgilenmeyen kimseler ancak böyle bir iddiayı kabul edebilir. Strauss'un, gayriaklî bir tabiata sahip olması sebebiyle İslâm'da felsefenin gelişemeyeceği savı, taraflı oryantalist bir yaklaşımın sonucu olup, Orta Çağ Yahudi âlimlerinin sözde hermenötiklerinden seçilen yanlış yorumların eklenmesiyle ulaşılmıştır. İslâm'ın rasyonel felsefî düşünceye düşman olduğu anlayışı, temelinde İslâm ve Sami ırkı karşıtı

⁸⁴⁹ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, 26-27.

⁸⁵⁰ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 174-175; Oliver Leaman, İslâm filozoflarının zaman zaman ezoterik yazım yöntemine başvurduklarını, ancak metinlerde gizli bir siyasî anlam aramanın her metin için gerekli olmadığını söyler. Ona göre, mantık gibi, teknik konularla ilgili içeriklerin arkasında siyasî bir anlam aramak zorlama bir yaklaşımdır. Bk. Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 221-222.

⁸⁵¹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 175; Ayrıca İbn Sînâ'nın, ilm-i medenînin 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.

bir önyargıya ve tarih boyunca İslâm toplumlarında yaşanan sosyal gerçekliklerden habersiz olan oryantalistik bir tasavvura dayanır.⁸⁵²

Strauss'un iddia ettiği gibi filozoflar gerçek amaçlarını metinde gizleyebiliyorlar ve bunu da yalnızca diğer filozoflar anlayabiliyorsa bu, İslâm toplumlarında on asrı aşan zaman diliminde sadece birkaç düzine filozofun bunu başarabildiği, geri kalan binlerce din âliminin (Gazâlî çapındaki bir İslâm âlimi dâhil) satır aralarını okumaktan aciz, aptal kimseler olduğu anlamına gelir ki böyle bir iddia çok saçmadır.⁸⁵³ Diğer taraftan Straussçu düşüncenin önde gelen isimlerinden Mehdi, Arap filozofların asıl düşüncelerini gizlemelerinin nedeninin siyaset hakkında yazmaları ve yaptıkları şeyin de özde siyaset felsefesi olduğu, dolayısıyla İbn Rüşd'e kadarki bütün Arap felsefesinin siyasî olduğunu iddia eder. Mehdi'nin bu savına Gutas, İslâm dünyasındaki gerçek ilk siyaset filozofu olarak kabul ettiği İbn Haldun'un görüşüne başvurarak cevap verir.⁸⁵⁴ Gutas, Mukaddime'den konuyla ilgili şu pasajı aktarır:

"Filozoflar 'şehir yönetimi' (es-siyasetü'l-medeniyye) ile kısacası, bir sosyal teşekkülün her bir üyesinin sahip olması gereken ruh ve karakter idaresini/düzenini kastetmektedirler. Neticede insanlar bunu tam anlamıyla gerçekleştirirlerse, herhangi bir yöneticiye ihtiyaçları kalmaz. Onlar, bu gereklerin yerine getirildiği sosyal teşekküle 'erdemli şehir' (el-medînetü 'l-fâzıla) demektedirler. Bu ilişkide dikkate alınan kurallara ise 'şehir yönetimi' denmektedir. Onlar bununla, bir sosyal teşekkülün üyelerinin kamu yararına yönelik kanunlar yoluyla idare edildiği yönetim şeklini kastetmemektedirler. Bu ondan farklı bir şeydir. Filozofların 'erdemli şehri', nâdir olarak gerçekleşen ve gerçekleşme (vukû) ihtimali uzak olan bir şeydir."⁸⁵⁵

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 kullanılabilecek hermenötik araçlar sunacak bir konumda olmadığını gösterir. Onun, Orta Çağ İslâm düşüncesi hakkında yanıltıcı genellemeler yaptığı görülmektedir. Strauss için İslam, felsefî olmayan veya felsefe karşıtı bir hukuk dini, silahlı bir peygamber tarafından, zorla ve fetihle yayılan bir dindir.⁸⁵⁶ Strauss, Fârâbî'den

⁸⁵² Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 176; Benzer görüşler için bk. Townsend, *Leo Strauss and Islam*, 249.

⁸⁵³ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 177.

⁸⁵⁴ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 178, 179.

⁸⁵⁵ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 180; Karşılaştırma için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/404.

⁸⁵⁶ Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 221, 222, 225; Townsend, *Leo Strauss and Islam*, 249, 250.

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.⁸⁵⁷

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.⁸⁵⁸ Ona göre, İslâm 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 yönelik çalışmaları engellemişse, Straussçu yorum da Fârâbî çalışmaları üzerinde yanlış bir etki yapıp bilhassa Mehdi'nin yorumlarıyla hegemonya kurmaktadır.⁸⁵⁹ Gutas'ın bu tespiti diğer iki teoriye göre daha makul gözükmektedir. Zira Fârâbî'nin erdemli şehrinde amaç, mutluluğa erişmektir. Toplum erdemli şehir teorisinin en temel unsurudur. Yönetimin şekli, siyasî organizasyon, yasalar vb. siyasale 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 yönelten Butterworth'un benimsediği Straussçu yorumun da eleştiriden nasibini aldığı görülmektedir. Straussçu düşünceye, ilmî yöntem ve yetkinliğin yanında objektiflikten de yoksun olduğu yönünde,

⁸⁵⁷ Townsend, *Leo Strauss and Islam*, 249, 250, 252, 253-254.

⁸⁵⁸ Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 229.

⁸⁵⁹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 180-181.

Gutas ve Townsend tarafından daha ağır eleştiriler yöneltilmiştir. Fârâbî'nin, din, felsefe ve siyaseti toplumu mutluluğa ulaştıracak görüş ve fiilleri kazandıracak unsurlar olarak görmesi göz önünde bulundurulduğunda, onun öğretisine yönelik bu üç yorum tarzı içerisinde makul olanın, (İbn Haldun'un da benimsemiş olduğu) etik öncelikli okuma olduğunu söylemek mümkündür. Şu hâlde, Fârâbî ve Schmitt'in siyasî düşüncelerindeki bu temel farklılık dikkate alındığında, bazen ilk bakışta benzer gibi gözüken noktaların, aslında farklılık arz ettiği görülmektedir. O nedenle, bundan sonraki başlıklar altında ele alınacak konuların, bu önemli nokta dikkate alınarak değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

2. Halk ve Siyasî Birlik

Toplum konusunun siyaset felsefesinde genellikle şu açılardan ele alındığı görülür: Birey olarak insan açısından; insanın sosyal bir varlık olması dolayısıyla insanların bir araya gelmeleriyle ortaya çıkan, fakat bireylerin tek tek güçlerinin toplamından daha fazla bir güç olması ve devletin aslî unsuru olması yönüyle. Fârâbî ve Schmitt, toplum konusunu ayrıca din açısından da ele alırlar.

Toplumun ortaya çıkışı ya da insanın toplum içinde olması, Fârâbî'ye göre, insanın hem kendi kendine yetemeyişi hem de yetkinliklerin en üstününe erişebilmesi, diğer bir ifadeyle insanın tekâmülü için zaruridir.⁸⁶⁰ O, insan ve toplum için asıl gaye olarak gördüğü mutluluğun elde edilmesini erdemli toplumun varlığıyla ilişkilendirir. Hakiki mutluluğun elde edilmesi, ancak kâmil bir siyasal toplum sayesinde gerçekleşebilecektir. İnsan için mutluluk şu iki yolla mümkündür: Birincisi, mutluluğun nasıl bilineceğini ve elde edileceğini gösteren siyaset ilmi, diğeri ise bu ilmin tatbik edilebileceği mekândır.⁸⁶¹

İnsanın bir toplum içerisinde olmasının gerekliliğini savunan Schmitt ise bunun, insanın hem siyasal bir varlık olması hem de teolojik tekâmülünün ancak bir toplulukta mümkün olabilmesi nedeniyle olduğunu belirtir. Ona göre birey, Tanrı'yla olan ilişkisi için bir toplumda olmalıdır.⁸⁶² Fârâbî'de mutluluğun yolunu gösteren, ona ulaşmaya vesile olan siyaset, Schmitt için, insan olmanın doğal bir gereğidir. Siyasetin insan

⁸⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 117; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 53; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 73.

⁸⁶¹ Yıldırım - Çaylak, "Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit", 75.

⁸⁶² Schmitt, "The Visibility", 51.

yaşamından çıkarılması, onun insan olmaktan çıkarılmasıyla eşanlamlıdır. Bu nedenle insanlığın siyasetten arındırılması mümkün değildir.⁸⁶³

Fârâbî'nin mutluluğun kazanılmasına vesile olan erdemli şehri, halkının belirli amaçlar doğrultusunda birbiriyle tesanüt içerisinde olduğu toplumu ifade eder. Bu şehir, erdemli olmak isteyen bireyler ile erdemli olmak isteyen toplum veya ulusların çabalarını birleştirme işlevi görür. Onun erdemli evrensel devletinin gerçekleşmesi, bütün milletlerin mutluluğa erişmesi ve hepsinin aynı amaca yönelmesine bağlıdır.⁸⁶⁴ Bütün şehirleri mutluluğa erişmek gayesi ile el ele vererek çalışan bir millet, erdemli millettir.⁸⁶⁵ Bu toplum, başında peygamber ya da filozof kralın yer aldığı, yöneticinin faal akıldan aldığı bilgiler doğrultusunda o toplumu gerçek mutluluğa ulaştıracak amaç ve kurallar (erdemli fiiller) belirlediği, halkın da bu doğrultuda birbiriyle yardımlaştığı toplumdur. Faal aklın *ilk yöneticinin* aklı üzerinde yaptığı etki ve bu sayede onun erdemli toplum için belirlediği kurallar ve toplum nizamı (toplum ay üstü âleme göre tasarlanmıştır), aslında faal aklın (her şeyin ilk ve gerçek sebebi olması dolayısıyla Allah'ın) o toplumu tanzim etmesi anlamına gelir.⁸⁶⁶ Bu yönüyle erdemli toplum, Tanrısal nitelik taşır. *İlk yönetici* tarafından tesis ve tanzim edilen toplum, bu çizgi üzere kaldığı sürece bu niteliği taşımaya devam edecektir.⁸⁶⁷

Kilise, Hristiyan teolojisinde önemli bir konuma sahiptir. Kilisenin Hristiyan teolojisinde ve Batı siyasî tarihinde oynadığı önemli rol, Schmitt için, toplumun siyasî organizasyonu ve istikrarın temini için eşsiz bir modeldir.⁸⁶⁸ Katolik Kilisesi'nin ve onun başındaki papanın Hristiyan teolojik dogmasından mütevellit konumu Tanrısal bir nitelik arz eder. Schmitt, Katolik Kilisesi'nin biçim, öz ve somutluğu kendinde toplamasına hayrandır. Ona göre, Katolik Kilisesi'nin siyasî düzen sorununa verdiği yanıt, düşüncelerinin etkisinde olduğu Hobbes'un getirdiği çözümden çok daha üstündür. Modern devlet teorisini de metafizik yoksunluğu nedeniyle eleştirir.⁸⁶⁹ Schmitt, dinin siyasal için gerekliliğini savunmuş olsa da onun için Katolik Kilisesi'nin örnekliği

⁸⁶³ Strauss, "Notes on The Concept of the Political", 104-105.

⁸⁶⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 118; Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, 67.

⁸⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 118.

⁸⁶⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 64.

⁸⁶⁷ Bk. Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 92; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 49-50.

⁸⁶⁸ Schmitt, *Politik Form*, 30; Kardeş, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 34-35.

⁸⁶⁹ Schmitt, "Devlet", 979-980; Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 85; Meierhenrich, "Fearing the Disorder of Things", 190.

Fârâbî’de olduğu gibi espistemik bir temele ya da nedene dayanmaz. Onun hayran olduğu, Katolik Kilisesi’nin teolojik temeli ve bu temel üzerine bina edilen kurumsal yapısıdır.

Fârâbî’nin erdemli şehrinde siyasî birlik en bariz özelliştir. Bu şehrin halkı belirlenmiş ilkeler doğrultusunda hareket eden, tıpkı bir beden azaları gibi birbirini tamamlayan bir siyasî yapılanmaya sahiptir.⁸⁷⁰ Siyasî birlik, sadece toplumu oluşturan kesimler arasındaki teşkilatlanmadan ibaret değildir. Erdemli şehrin mutluluğu amaçlaması, mutluluğa giden yolun da onun ne olduğunu, nasıl kazanılacağını öğreten bilgi ve onu kazandıracak erdemli fiillere bağlı olması nedeniyle bu toplumun bireyleri arasında düşünsel açıdan da bir insicamın olması gerekir. Erdemli toplumda birliği bozan, bu birliğe muhalif olan nevâbitler hakkında siyasî erk, gerekli tedbirleri almalı, gerektiğinde (sürgün etmek dâhil) çeşitli yaptırımlar uygulamalıdır.⁸⁷¹

Siyasî birlik, Schmitt’in siyaset felsefesinde en fazla vurgulanan husustur. Ona göre, bir grubu birbirine bağlayan, paylaşılan ruhsal bir gerçekliktir. İnsanlar başkaları üzerinde egemenlik kurabilmek için otoritelerinin kaynağını aşkın bir alana dayandırma ihtiyacı duyarlar. Çünkü insanların devlet otoritesine itaati zorlamadan kaynaklanmaz. Zaten sadece iktidar gücüne dayanarak bir siyasî sistemin uzun süre ayakta kalabilmesi mümkün değildir. Siyasetin ihtiyacı olan otoritenin kaynağı, toplumun sahip olduğu ortak değerlerdir.⁸⁷² Bir topluluk kendine özgü kimliğini paylaşılan manevî fikirlerle kazanır. Kurumlar da paylaşılan bu fikirlere şekil vermek ve soyut birlik arzusunu korumak için oluşturulur.⁸⁷³ İnsanları bir arada tutan, onları kitle olmaktan çıkararak, siyasal olarak ayırt edici bir bilinçle, onlara (siyasî birlik anlamını mündemiç) *ulus* olma vasfı kazandıran sahip oldukları ortak fikirlerdir.⁸⁷⁴

Schmitt’in egemene vermiş olduğu olağanüstü yetkiler, siyasal kavramına yüklemiş olduğu anlam, parlamenter sistem eleştirisi ve (liberal teorinin aksine) devletin karşısında, ona alternatif olabilecek hiçbir gruba, yalnızca devlete ait olması gerektiğini düşündüğü yetkilerin verilmemesi gerektiği gibi devleti merkeze alan düşüncesinin temeli de onun

⁸⁷⁰ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 118, 120.

⁸⁷¹ Fârâbî, *Kitâbu’s-Siyâse*, 99-100, 123.

⁸⁷² Schmitt, *Politik Form*, 28-30; Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 430.

⁸⁷³ Schmitt, *The Necessity*, 70; Bates, “Political Theology and the Nazi State”, 430, 433.

⁸⁷⁴ Schmitt, *Constitutional Theory*, 261-262; Bezci, *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi*, 128.

siyasî birliği koruma kaygısına dayanır. Onun siyasî birlik düşüncesi, toplumdaki tüm çeşitliliği ve farklılığı yok eden bir homojenlik anlamına gelmez. Devletin birliği her zaman toplumsal çoğullukların birliğidir.⁸⁷⁵ Devlette homojenlik tesis edilmediği sürece devlet içinde çoğulculuk ve bireysel özgürlük imkânı yoktur. Bireysel özgürlük üzerine kurulacak bir devlet, çoğul gruplar arasındaki ihtilaf alanıdır.⁸⁷⁶ Devletin görevi, halk arasında birliği ve homojenliği sağlamaktır. Devletin birliği azalıp, egemenliğin toplumsal grupların kontrolünde olduğu bir durumda tekil bireylerin özgürlük ve özerkliği yok olur.⁸⁷⁷ Devlet içinde ulusal homojenlik olmazsa olmaz koşuldur. Homojenlikten yoksun bir devlette barış tehdit altındadır. Bu nedenle ulusal ilke, barışın önkoşuludur. Devletin çeşitli uluslardan oluştuğu veya ulusal azınlıklar içerdiği durumlarda bile devletler homojenliği sağlamanın yollarını ararlar. Bunun için iktidardaki millete barışçıl katılım (asimilasyon) ve heterojen nüfusun bastırılması veya sürgün edilmesi gibi daha radikal şekilde yabancı bileşenin ortadan kaldırılması yollarına başvurulur.⁸⁷⁸ Toplum ve siyasî birlik hakkındaki düşüncelerinden hareketle, siyasî birliğin yokluğunun Schmitt için, Hobbes'un doğa durumunu çağrıştırdığını söylemek mümkündür.

Siyasî birlik konusuyla ilgili bir diğer husus da düşman konusudur. Her iki düşünür açısından da düşman, yabancı olandır. Fârâbî'de, erdemli şehrin kısımları birbirine sevgi ile bağlıdır. İnsanlar arasında sevgi genellikle üç sebepten peyda olur ki bunlar: erdeme iştirak, menfaat ve zevktir. Şehrin sakinleri önce birbirlerine komşu olmak, bazılarının başkalarına muhtaç olması, yine bir kısmının diğerleri için yararlı olmasında olduğu gibi çıkara dayalı bir sevgi peyda olur. Daha sonra onların erdem olan şeylere iştiraklerinden, bazılarının diğerine faydası ve bazılarının diğerlerinden zevk almaları dolayısıyla zevke dayalı sevgi hâsıl olur. Bu sevgi sayesinde onlar birleşir ve birbirlerine bağlanırlar.⁸⁷⁹

Fârâbî, halkı belirlenmiş ilkeler doğrultusunda hareket eden, birbiriyle tesanüt içerisinde olan, bir beden azaları gibi birbirini tamamlayan bir siyasî yapılanmaya sahip toplumun düşmanı barındırmayacağı düşüncesindedir. Bu nedenle onun erdemli şehrinde

⁸⁷⁵ Schmitt, "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", 282.

⁸⁷⁶ Dyzenhaus, "Devlete İtibarını İade Etmek", 119.

⁸⁷⁷ Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, 31-32; Schmitt, "Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet", 281, 289, 290.

⁸⁷⁸ Schmitt, *Constitutional Theory*, 262; bk. Mouffe, "Liberal Demokrasinin Paradoksu", 61; Preuss, "Siyasi Düzen ve Demokrasi", 230.

⁸⁷⁹ Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 87-88.

iç düşmana yer yoktur. Düşman, erdemli şehrin dışından olandır; şehre dışardan gelendir. Savaş da bu dış düşmana karşı yapılır.⁸⁸⁰ Yöneticinin, kendi buyruklarının geçerli olması, kendisine itaat, emirlerine rıza gösterilmesini sağlamak, zafer ya da gazap gibi nedenlerle alacağı savaş kararı, *haksız savaştır*. Eğer savaşla en üstün mutluluk hedefleniyorsa böyle bir savaş, *erdemli savaştır*. *Erdemli savaş*, dışardan olana karşı yapılır; amaç, şehrin sahip olduğu hakların ondan alınmasını önlemektir.⁸⁸¹ Fârâbî'nin, erdemli şehir halkıyla uyuşmayan nevâbitleri ve onlara karşı yöneticinin alacağı tedbirleri ise iç düşman ve savaş kavramları ile değil, asayiş ya da polisiye tedbirler kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Schmitt ise siyasî birlik ile dost-düşmanın tespiti arasında ilişki kurar. Dost-düşmanın tayini ancak siyasî birliğin varlığı ile mümkündür. Düşman, siyasal birliği tehdit eden her kim ya da her ne ise odur; bu da yere, duruma, koşullara göre değişir. Düşman, iç ve dış düşman olmak üzere iki türdür.⁸⁸² Schmitt'in iç düşman ve ona karşı alınacak tedbirler hakkında söyledikleri, Fârâbî'nin nevâbitler konusundaki düşünceleriyle yakınlık arz eder. İç düşman, hemen her devlette bir biçimde rastlanabilen, daha çok asayiş tedbirleri kapsamında değerlendirilebilecek bir konudur. Devlet bu konuda sürgün, hukukun korumasından çıkarma gibi, yerine göre sert ya da yumuşak tedbirler alabilir.⁸⁸³

Her ne kadar düşmanı iç ve dış düşman olarak ikiye ayırsa da Schmitt'in bu konuda üzerinde durduğu daha çok dış düşmandır. Düşmandan kasıt, ahlâken kötü olan, estetik olarak çirkin ya da ekonomik olarak rakip olan değildir. Düşman, bireysel olarak hasmımız ya da rakibimiz değil, somut olarak var olan, öteki ve yabancı olandır. Düşmanın tespiti siyasî birlik açısından önemlidir. Bir halk, siyasal bir yapı içerisinde var olduğu sürece, dost-düşman ayrımını kendisi tayin etmelidir. Böyle bir ayrımı yapmayan ya da yapmak istemeyen bir halkın siyasal açıdan varlığı son bulmuş demektir. Savaş, düşmanlığın, ötekinin varoluşsal olarak olumsuzlaması olduğu için düşmanlıktan doğar. Diğer bir ifadeyle savaş, düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış halidir. O nedenle savaş

⁸⁸⁰ Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 95-96.

⁸⁸¹ Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", 96; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 36.

⁸⁸² Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 75-80.

⁸⁸³ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 75.

da siyasal bir anlam ifade eder ve o, ancak siyasal bir amaca hizmet ettiğinde *haklı savaş* olarak meşruiyet kazanabilir.⁸⁸⁴

3. Egemen ve Yetkileri

Egemen, her iki düşünürün de siyasî düşüncelerinin merkez noktasını teşkil eder. Fârâbî'nin erdemli şehrinde topluma gerçek mutluluk olan şeyi ve ona ulaşmayı sağlayacak yolu gösteren egemendir. Organizmacı bir toplum tasavvuruna sahip olan Fârâbî için melik, bedendeki kalp gibidir. Keza Schmitt'e göre de egemen, siyasal sistemin kalbidir; devleti krizden çıkarıp istikrara kavuşturacak olan odur.

Fârâbî'nin erdemli toplumunda güçlü bir metafizik vurgu hâkimdir. Varlığın kaynağını Zorunlu Varlık'ın bilgisine dayandıran Fârâbî'de, hem ideal şehri için *ilk yönetici* (Ar. *er-reîsü'l-evvel*) olarak belirlediği kimsede bulunması gereken vasıfları sayarken hem de onu diğer insanlardan ayıran özelliklerden söz ederken temel kriter olarak bilgi öne çıkar.⁸⁸⁵ Ona göre, melik olan kişinin gerçek anlamda melik olabilmesi, en büyük güce sahip olmasıyla mümkündür. Bu güç, büyük bir bilgi gücü, fikrî güç ve ahlâkî erdeme dayanır. Bu vasıfları taşımayan kimse gerçek anlamda güçlü ve hâkim olamaz. Bu sebeple gerçek melik, filozof ve kanun koyucu aynı kişidir.⁸⁸⁶ Tanrısal şehir tarzına uygun olarak tanzim edilen erdemli şehirde yönetici, tıpkı Tanrı gibi en yüksekte yer alır. Yöneticinin Zorunlu Varlık'a olan benzerliği sadece rütbe ve otoritesinden kaynaklanmaz; o, aynı zamanda Zorunlu Varlık'la irtibat halinde olup, ilmi ondan almaktadır.⁸⁸⁷

Fârâbî, millet ve şehirleri oluşturan insanları avam ve havas olarak iki kısma ayırır. Avam, halkın çoğunluğunu oluşturan insanlardır. Avam, sadece bilgi ve düşünce yönüyle aşağıda olanları değil, aynı zamanda siyasî bir görev üstlenmeyi sağlayacak meziyete sahip olmayan kimseleri ifade eder. Aynı şekilde havas da sadece aklî düzey açısından bir üstünlüğü değil, siyasî bir görevi olan ya da böyle bir göreve talip olmasını sağlayabilecek bir sanata sahip olan insanlardır; dolayısıyla ideal olan, yöneticinin bir

⁸⁸⁴ Bk. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 56-58, 59, 63, 75-80.

⁸⁸⁵ Fârâbî, *et-Tenbîh*, 193; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 24; bk. el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 445-446.

⁸⁸⁶ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 92-93.

⁸⁸⁷ el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 454-455.

toplum içerisindeki en seçkin kişi (Ar. *ehassu'l-havâs*) olmasıdır.⁸⁸⁸ Bu tanıma en uygun kişi, peygamber ve filozoftur. Fârâbî, ideal şehrin yöneticisi olarak peygamber ve filozofu işaret ederek, her ne kadar farklı yöntem kullansalar da aynı hakikatin iki farklı ifadesi olarak gördüğü din ve felsefeyi teorik erdemlerin pratiğe geçmesi olarak kabul ettiği siyaset çatısı altında birleştirir. Zira ona göre siyaset, din ve felsefe, birey ve toplum için asıl erek olan mutluluğa erişmenin yegâne şartıdır. Böylece birinci bölümde işaret edilen, din açısından devletin gerekli olup olmadığı tartışmasında Fârâbî'nin, devletin gerekliliğini savunan tarafta yer aldığı görülmektedir; ancak bu konuda onun hareket noktası görüşlerine yer verilen diğer düşünürlerinkinden farklıdır.

Temellendirmede hareket noktası farklı olsa da Fârâbî'de olduğu gibi Schmitt'e göre de kurucu güç olan halk siyasî alandan uzak olmalıdır. Metafizik temellendirmeden hareket eden Fârâbî'den farklı olarak Schmitt, konuya siyasî birlik açısından yaklaşır. Ona göre, kendisi bir forma sahip olmayan halk, devlet kurulduktan sonra siyasî olarak kalamaz. Zira siyasî olanın toplumsal olanda devamı aslında çoğulcu parçalanmışlığın göstergesidir. Egemen ve anayasa ortaya çıktıktan sonra toplumun siyasî alandan kaybolması ve yerini hukukî, anayasal mekanizmaya bırakması gerekir. Bu aşamadan sonra halkın siyasî alanda görünürlüğü temsil vasıtasıyla.⁸⁸⁹

Fârâbî'de, toplumda en yüksek konumda yer alan egemen, Schmitt'in siyasî düşüncesindeki -Batı Hristiyan siyasal düşünce tarihindeki egemenin otoritesinin Tanrı'dan geldiği anlayışıyla da örtüşen- Tanrı'yla benzerlik arz eder. *Devlet, egemenlik* ve *meşruiyet* gibi modern devlet teorisine ait önemli kavramların aslında sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğunu iddia eden Schmitt'e göre, örneğin teolojide her şeye gücü yeten Tanrı, her şeye gücü yeten kanun koyucu olmuştur. Aynı şekilde, hukuktaki olağanüstü hâlin teolojideki mukabili mucizedir. Siyasal ve teolojik kavramlar arasındaki bu ilişkiyi bilmek, kavramların sosyolojisini anlamak açısından önemlidir.⁸⁹⁰ Modern kanun koyucunun kadir-i mutlaklığı, teolojiden sadece dilbilimsel bir devşirme değildir. Egemenlik kavramının dogmatik tarihinde esaslı bir anlamı olan, bir hakkın özü ve kullanımının ayrt edilmesi, pozitif bilimlerin kavramlarıyla

⁸⁸⁸ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 86-87.

⁸⁸⁹ Bk. Bezci, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*, 145; Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, 154, 159.

⁸⁹⁰ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 43; Ostovich, "Political Theology, and Eschatology", 59.

anlaşılamaz. Egemenlik kuramını kavramanın yolu, hukukî kavramların sosyolojisini kavramaktan geçer. Zira hukukî kavramlarla teolojik kavramlar arasında sistematik bir bağ vardır.⁸⁹¹ Örneğin diktatörün yasayı askıya alması, Tanrı'nın mucizede doğal yasayı askıya alması gibidir.⁸⁹²

Siyasal ve teolojik alan arasındaki bu ilişki, Schmitt'e göre, siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerin son yüzyıllarda nasıl geliştiğini anlamaya katkı sağlar.⁸⁹³ Her yüzyılın özgül kavramları karakteristik anlamlarını o yüzyılın merkezî alanı aracılığıyla kazandığı için son dört yüz yıldır tinsel yaşamın merkezindeki sürekli yer değişimi, buna bağlı olarak kavram ve sözcüklerde de anlam kaymalarına neden olmuştur.⁸⁹⁴ Merkezî alan XVI. yüzyılda teoloji, XVII. yüzyılda metafizik, deistik felsefi tasarımın yardımıyla metafiziğin bir kenara itildiği XVIII. yüzyılda ahlakçılık, ekonomizmin etkin olduğu XIX. yüzyılda estetik ve XX. yüzyılda tekniktir.⁸⁹⁵ Merkezî alandaki bu değişim siyasî alanın temel kavramlarının anlam içeriklerinde de değişimlere neden olmuştur. Bunun en belirgin örneği egemen kavramındaki anlam yitimidir.

Bir çağın Tanrı tasavvuru ile egemenin konumu ve yetkileri arasında paralellik vardır. Dünya hakkında belirli bir dönemin hâkim metafizik tasavvuru ile siyasî organizasyonun şekli birbiriyle uygunluk arz eder. Bu nedenle metafizik, bir çağın en güçlü ve açık ifadesidir.⁸⁹⁶ Devlet felsefesine ilişkin düşüncelerdeki değişim, teolojik kavramlardaki anlam değişimiyle paralellik arz eder.⁸⁹⁷ Şu hâlde Schmitt'in siyaset felsefesi açısından, Fârâbî'nin metafizik temelli siyasal tasarımı, her şeyin varlık sebebi olan, her şeye gücü yeten bir Tanrı (İng. *omnipotent God*) anlayışıyla örtüşen, mutlak bir melikin idaresine denk gelmektedir. Schmitt, çağının ve ait olduğu toplumun siyasî sorunlarına çare olarak kadir-i mutlak Tanrı anlayışına uygun bir egemen tasavvur eder. Fârâbî'deki Allah-faal akıl-yönetici ilişkisi, Schmitt'in arzu ettiği egemen motifine teolojik değil, siyasî açıdan uygundur. Kilisedeki kurulu somut düzen ona bu konuda örneklik sunar. Katolik Kilisesi'nin yapısını siyasî istikrarın sağlanması ve devamı için

⁸⁹¹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 45, 48-49.

⁸⁹² Schmitt, *Dictatorship*, 4-5.

⁸⁹³ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 43; Ostovich, "Political Theology, and Eschatology", 59; Bilgin, "Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi", 163.

⁸⁹⁴ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 115.

⁸⁹⁵ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 112-114.

⁸⁹⁶ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 51-52.

⁸⁹⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 43; Bilgin, "Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi", 163.

eşsiz bir örnek olarak gören Schmitt'e göre, egemenlik ile Katolik Kilisesi'nin ruhani düzeninde papanın yanılmazlığı arasında benzerlik vardır. Temyiz olunamayan kararın özünü oluşturan ruhani düzendeki "yanılmazlık", devlet düzenindeki "egemenlik"le aynı karakterdedir. Hükümet otoritesinin salt varoluşunda, bir kararın varlığı içkindir. Kararın kendisi, siyasal açıdan kararın mahiyetinden daha önemlidir. Önemli olan, bir sorunun nasıl çözüme kavuşturulduğu değil, gecikmesiz ve temyiz olunmaksızın çözüme kavuşturulmasıdır.⁸⁹⁸

Fârâbî'de, faal akıl (dolayısıyla Zorunlu Varlık) yöneticinin düşüncesine tesir ederek, dolaylı olarak toplumu, devleti yönetirken, Schmitt'e göre, Orta Çağ düşüncesinde, tüm dünyevi gücün nihai kaynağı olan Tanrı, güçlü bir şekilde oluşturulmuş bir organizma olan Kilise vasıtasıyla faaliyette bulunur. Bu organizasyonun başında bulunan papa, İsa-Mesih'in temsilcisidir.⁸⁹⁹ Modern devletin temel birliğini temsil edebilecek figürleri bulma ve onun elde ettiği düzeni sürdürme çabasında olan Schmitt, egemeni papa figürüne göre tasarlar. Somutlaştırıcı karar, onu gerçekleştirme yetisine sahip, kesin ve yanılmaz bir örneğe ihtiyaç duyar. Katolik öğretilerdeki papanın konumu bu ihtiyacı karşılamaktadır.⁹⁰⁰ Katolik Kilisesi'nin sunduğu örneklik, ideal bir siyasî organizasyonun somut modelidir.

Egemen konusuyla ilgili bir diğer önemli nokta ise olağanüstü hâldir. Hem egemenin varlık amacının somut göstergesi olması hem egemenin egemenliğinin tescillendiği an olması hem de bir devletin devlet olmasının sınıandığı kriz anı olması dolayısıyla, Schmitt'in siyasî düşüncesinde önemli bir yer tutan olağanüstü hâl konusu Fârâbî'nin eserlerinde çok fazla yer işgal etmez. Ancak Fârâbî'nin düşüncesinde ilk yönetici, asıl hedefin belirlenmesinden eğitim, savaş, siyasî organizasyon ve siyasî birliğin tesisine kadar toplumla ilgili hemen her konuda yegâne söz sahibidir. *Tahsilü's-Sa'ade*'de olağanüstü hâl konusuna kısaca yer veren Fârâbî'ye göre, toplumda ortaya çıkan olağanüstü durumlarda karar yetkisi yöneticiye aittir. Yönetici, sahip olduğu fikrî erdemi sayesinde ortak hedefle ilgili en faydalı ve soylu kararları verecek olan kişidir. Bu sebeple yöneticinin fikrî ve ahlâkî erdem olarak en üst seviyede olması gerekir.⁹⁰¹ Özetle

⁸⁹⁸ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 61-62.

⁸⁹⁹ Schmitt, *Dictatorship*, 112-113.

⁹⁰⁰ Ananiadis, "Carl Schmitt ve Max Adler: Siyasetle Demokrasinin Uzlaşmazlığı", 188-189.

⁹⁰¹ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 24.

söylemek gerekirse Fârâbî'ye göre, yönetici yalnız olağanüstü hâle değil, toplumun her haline hâkimdir.

Fârâbî ve Schmitt, egemene dair düşüncelerinde farklı noktalardan hareket etmiş olsalar da her iki düşünür için de egemenliğin kaynağı aşkın bir alanla ilişkilendirilir. Fârâbî bunu metafizik bir temele dayandırmak suretiyle yapar. Bu nedenle onun siyaset felsefesinde otoritenin kaynağı epistemolojik bir temele dayandırılır. Yönetici düşünsel anlamda en yetkin kişidir; gücünü gerçek anlamda fikrî ve ahlâkî erdemden almaktadır. Bu vasıfları taşımayan kişi gerçek yönetici olamaz. Schmitt ise egemene olağanüstü güç ve yetkiler atfetmekle birlikte, otoritenin kaynağını ancak aşkın bir alana dayandırmak suretiyle insanların başkaları üzerinde bir güce sahip olabileceklerini düşünmektedir. Zira hiçbir siyasî iktidar sadece güce dayanmak suretiyle ayakta kalamaz. Her düşünsel hareketin dayandığı metafizik bir arka planı vardır.⁹⁰²

İrk, ortak inanç, ortak kader veya gelenekler gibi paylaşılan fikirler bir topluluğun özel kimliğinin kaynağıdır. İnsanlar Kiliseye olduğu gibi devlete de herhangi bir zorlamayla değil, bile isteye itaat etmelidirler; dolayısıyla Schmitt, egemenin sahip olduğu otorite için dinî bir dayanak arayışındadır ve bunu da egemeni papa figürü üzerinden tasarlayarak yapar. İki düşünürün egemene ilişkin düşüncelerindeki temel farklılık, Fârâbî, egemen için (dinî anlayışa da uygun) çeşitli kriterler belirleyip, bu kriterlere uygun birisinin yönetici olması gerektiğini düşünürken, Schmitt, hâlihazırda egemenlik makamında bulunan bir kimsenin bu durumunu devam ettirebilmesinin imkânına odaklanmakta ve bunun ancak teolojik bir temele dayandırılmak suretiyle mümkün olduğunu öngörmektedir. Şu hâlde, Fârâbî'de dinî temellendirme egemen üzerine yoğunlaşmakta ve süreç siyasî otoritenin elde edilmesinden önce başlayarak yönetim süresince ve sonraki gelecek yöneticilerle devam etmektedir.⁹⁰³ Oysa Schmitt'te mevcut siyasî otorite için dinî bir çerçeve oluşturulmakta, diğer bir ifadeyle, toplumda siyasî istikrarın tesisi ve devamı için siyasî organizasyonun nasıl oluşturulması ve halkın siyasî otoriteye (teolojide olduğu gibi) nasıl bakması gerektiğine vurgu yapılmaktadır (bir Hristiyan'ın Tanrı'ya bağlılığının bir sonucu olarak siyasal otoriteye itaatinin gerçekte

⁹⁰² Schmitt, *Political Romanticism*, 16-17.

⁹⁰³ Bk. Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 134.

Tanrı'ya itaat olduğu inancı Schmitt'e göre, dünya tarihinde büyük olarak adlandırılmayı hak eden tek devrimdir; bu inanç, dünyevi otorite için yeni bir temel sağlamaktadır).⁹⁰⁴

Varoluşçu düşüncüyü benimseyen Schmitt'in siyaset teorisinde egemen somutlaştırıcı unsurdur. Soyut ve tümeli ifade eden yasaya karşı somut tekil durumu ifade eden olağanüstü hâl, egemen bir kararla ortaya çıkar. Hobbes'un, "*yasayı yapan otoritedir, hakikat değil*" sözü, Schmitt açısından, yasanın geçerliliğinin kararla olan ilişkisine işaret etmesi bakımından anlamlıdır. Karar, egemenin varlığıyla somutluk kazanabilir. Varoluşçu düşünce açısından söylendiğinde, egemenin varlığı, karardan ve yasadan öncedir. Egemen, siyasî birliğin temsili açısından da somutlaştırıcı işleve sahiptir.

Öyle anlaşıyor ki Schmitt, kendi siyasî tasavvuruna uygun kadir-i mutlak bir egemen anlayışının bugünün toplumunda kabul görmesini ve siyasî organizasyonun buna uygun yapıya kavuşturulmasını ancak böyle bir siyasî tasavvura uygun teolojik kabul ile mümkün görmektedir. Çünkü teoloji ve siyasî alan arasında güçlü bir bağ ve benzerlik mevcuttur. Eğer siyasî alanın ihtiyaç duyduğu kavramlar ve bu kavramların taşıdığı sosyolojik içerik kaynağını teolojik alana borçluysa, bu durumda önce teolojide bu kavramların mukabili olan kavram ve olguların, merkezî alanın teoloji olduğu dönemlerde sahip olduğu içerik ve öze yeniden kavuşması gerekir.

4. Yasa ve Kaynağı Sorunu

Fârâbî ve Schmitt'in yasa konusunda hareket noktalarının birbirinden farklı olduğu görülür. Fârâbî'de erdemli şehri erdemli şehir yapan temel özellik olan metafizik temellendirme, yasalar için de geçerli iken, Schmitt'in hareket noktası Katolik Kilisesi'nin öğretileri ve kurumsal organizasyonudur. Ancak onun temel gayesi devletin devamı ve istikrarın sağlanması olduğu için dinî alana yaklaşımı siyasî ve pragmatisttir.

Fârâbî'ye göre, erdemli şehirde halkı birbirine bağlayan temel faktörler sevgi ve adalettir. Bunlar olmaksızın mutluluğa ulaşılamaz. Sevgi, toplumu birleştirirken, adalet, bu birliğin devamını sağlar. Erdemli şehirdeki sevgi ve adalet anlayışı cahil şehrin

⁹⁰⁴ Schmitt, "The Visibility", 51; Schmitt, *Politik Form*, 19.

halkınınkinden farklıdır. Çünkü cahil şehirde adalet kuvveti, mutluluk da başkalarına boyun eğdirmeyi ifade eder.⁹⁰⁵

Erdemli şehrin nihai amacı olan mutluluğa sevk eden din ve felsefeden her ikisinin de hem pratik hem teorik yönü vardır. Siyaset, her ikisinin pratik yönünün bir araya gelebileceği ortak alanı oluşturur.⁹⁰⁶ Erdemli din (Ar. *milletün fâzile*) ve felsefe, aynı kaynaktan beslenen, aynı hakikatin farklı ifadeleridir. Din ve burhanî hale gelmiş olgun felsefe (Ar. *felsefetün kâmile*) birbiriyle uyum içindedir.⁹⁰⁷ Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisinin yasaya bağlı olup olmadığı ya da nereye kadar bağlı olduğu konusunu tartışmaz. Ancak onun erdemli şehir için konan yasaları sadece toplumun idaresi ve istikrarının ötesinde mutlulukla ilişkilendirmesi, mutluluğu da dünya mutluluğunun yanında gerçek mutluluk (Ar. *es-sa'âdetü'l-kusvâ*) dediği ölüm sonrasıyla irtibatlandırması dolayısıyla yasaya tâbiyyetin en çok yöneticiye yakışması gerekir. Zira bu kurallar, mutluluğa götüren, faal akıl tarafından çizilmiş olan bir yoldur. O sebeple erdemli şehrin yöneticisinin bu yasalara uymaması söz konusu olamaz.

Fârâbî'nin din anlayışında dinin hükümleri, tümel hakikatlerin zamana ve mekâna göre misallerle ifadeleridir. O nedenle temel amaç ve özünü kaybetmeksizin dinin hükümlerinin zaman ve şartlara göre uyarlanması mümkün ve gereklidir. Nitekim peygamberlerin yaşadıkları zaman ve mekâna bağlı olarak şeriatlarında bazı farklılıklar bulunmaktadır ki bu da gayet normaldir. Eğer önce gelmiş olan peygamber daha sonra gelenin yaşadığı zaman ve şartlarda gelecek olsaydı, önce gelenin bizatihi kendisi bunları yapacaktı.⁹⁰⁸ Öte yandan, erdemli şehir için gerekli şartları taşıyan, diğer bir ifadeyle daha önce konulan hükümleri maksatlarına uygun olarak yorumlayıp güncelleyecek bir yöneticinin bulunmadığı durumda, öncekilerin koymuş olduğu yasa ve uygulamalar devam ettirilir.⁹⁰⁹

Hakikat, Fârâbî'nin olgun felsefe olarak isimlendirdiği insan aklının burhanî yöntemle ulaştığıdır. Onun, dindeki teorik ve pratik hakikatlerin tümellerinin kendisinde mevcut olduğunu söylediği felsefe de bu şekildeki burhanî nitelik taşıyan felsefedir.

⁹⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 157; Aydın, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, 20.

⁹⁰⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 46-47.

⁹⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 153-157.

⁹⁰⁸ Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 49.

⁹⁰⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 129-130; Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, 83.

Görüşleri hatabî, cedelî ve sofistlik delillere dayanan bir felsefe, erdemli din ile uyuşmadığı gibi burhanî felsefeyle de uyuşmaz.⁹¹⁰ Din, felsefede mutlak olarak, salt akıl tarafından ortaya konulan hakikatlerin tümellerinin özelleştirilmesi, diğer bir ifadeyle evrensel olanın sınırlandırılması, uyarlanması ve lokalizasyonu⁹¹¹ olduğu için dinin hükümlerinin zamana ve mekâna uygun olarak anlaşılması ve tatbiki ancak felsefeyle mümkün olacaktır. Fârâbî'nin felsefe ve din (felsefe ve din ilişkisi aynı zamanda, her birinin diğerindeki sapmanın tespiti için ölçü olduğu bir ilişkiyi de içermektedir) arasında kurmuş olduğu bu ilişki (felsefeyi erdemli dinin anlaşılması ve bozuk ve cahil dindeki bozukluğu ortaya çıkarmadaki işlevi dolayısıyla bir kıstas olarak görmektedir),⁹¹² faal akıl ve onun insan aklı üzerindeki etkilerine dair açıklamalarından hareketle, ilâhî hükümlerin yeryüzünde süreklilik kazanmasının mantıkî temellendirmesi olarak görülebilir. Fârâbî, faal aklın insan düşüncesi üzerindeki epistemik tesiri nedeniyle insan aklının ürünü olan olgun felsefeye ve ondaki hakikatlere ilâhî nitelik atfetmekte, böylece olgun felsefe vasıtasıyla Allah'ın hükümleri yeryüzünde her daim yürürlükte kalmaktadır. Zira faal aklın yönlendirdiği filozof, daha önce ilk yöneticinin kendisinden vahiy aldığı kaynakla (faal akıl) irtibatı sayesinde, toplumun dinin amacı doğrultusunda yürümesini sağlamakta; dolayısıyla faal aklın bu faaliyeti vasıtasıyla yaratıcının hükmü yeryüzünde süreklilik kazanmaktadır. Zira o, vahyin Zorunlu Varlık'ın katından ilk yöneticiye nazil olmasını ve ilk yöneticinin, toplumu almış olduğu vahiyle tanzim etmesini Allah'ın toplumu yönetmesi olarak değerlendirmektedir.⁹¹³

Nebi ve filozofun her ikisinin de sahip oldukları hakikatlerin kaynağı faal akıldır. Filozof, faal aklın Allah'tan kendisine taşan şeyi, müstefâd akıl aracılığıyla münfail aklına taşıdığı kişidir; eğer bu taşma kişinin mütehayyile gücüne olursa o kişi nebi olur.⁹¹⁴ Fârâbî'nin filozof ve peygamberin sahip olduğu bilgi üzerine yoğunlaşmasını, toplumun her ikisine itaatının sebebini aklî bir çerçeveye yerleştirme çabası olarak okumak mümkündür. Her ikisi de sahip oldukları bilginin aşkınlığı nedeniyle toplum için en iyiyi tayin edecek olan kimselerdir. Erdemli toplum için peygamber ve filozofun yönetici olması, yönetimde hikmetin hâkim olması demektir. Melik olan kişinin muktedir

⁹¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 153-157.

⁹¹¹ Aydın, *Fârâbî*, 160; Gürsoy, "Fârâbî'de Felsefenin Dine Önceliği", 422-423.

⁹¹² Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 153-157.

⁹¹³ Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 64.

⁹¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 125.

olması gerektiğini ve bunun da en büyük güç olarak tanımladığı büyük bilgi ve fikrî güce sahip olmakla mümkün olduğunu söyleyen Fârâbî, gerçek ve ideal bir yönetimin hikmete dayanması gerektiğini belirtir.⁹¹⁵ Şu hâlde Fârâbî'ye göre, bir toplumun yasaları din veya olgun felsefeye dayandığı sürece kaynağı aşkın bir alana dayanıyor demektir.

Schmitt'e göre, "yasa"nın kendisi, mahiyet itibariyle Hristiyan teolojisindeki enkarnasyonla benzerlik arz eder. Enkarnasyon, Tanrı'nın kendisini dünyaya ya da onun temsilcisi olan insana dönüştürmesi ve sınırlamasıdır. Enkarnasyonla Tanrı'nın kendini sınırlamasında olduğu gibi, bir yandan hukukun yapıcısı ve koruyucusu olan ve bu nedenle hukukun üzerinde olan devlet, diğer yandan yasayla aynı nitelikte ve ona tabidir. Bu bağlamda Schmitt, siyasal teolojinin ancak devleti veya Tanrı'nın şahsını kimin veya neyin temsil edeceği sorusuna bir cevap vermekle mümkün olacağını belirtir. Zira siyasal teoloji temsile dayanır ve onsuz imkânsızdır.⁹¹⁶

Hobbes'un, tek tek bireylerin birleşmesiyle oluşandan daha üstün, dünyevi ve manevî güçleri elinde tutan, aşkın bir gücü temsil eden Leviathanı, Schmitt için devleti tasvir açısından en güzel figürdür. Ancak bu güç, XVIII. yüzyıl ile birlikte, daha önceki dönemlerdeki hâkim merkezî alanın değişmesinin bir sonucu olarak,⁹¹⁷ giderek artan ölçüde bir mekanizma ve makine olarak algılanmaya başlanmış, devletin tanrısal egemen kişisi (Lat. *magnus homo*) olarak Leviathan yok edilmiştir. O zamana kadar hâkim merkezî alana uygun olarak mutlak hükümdarın devleti, yerini anayasal devlete bırakmıştır. Bu dönüşümde hukuk, Leviathanı evcilleştirmenin aracı haline gelmiştir. Fransız Devrimi'nin etkisiyle, *ilâhî hak* monarşisinin meşruiyeti, tüm siyasî güçlerden yoksun bırakılmıştır. Meşru hükümdar, güçten yetkiye (*potestastan auctoritasa*) çekilmiştir.⁹¹⁸

Schmitt, siyasî alan için teolojinin şart olduğunu, teolojinin kaybolmayacağını savunur. Teolojinin kaybolması demek, ahlâkî ve de politik fikrin ortadan kalkması demektir. O nedenle siyasetin teolojiye her zaman için ihtiyacı vardır. Bu, dünyevi

⁹¹⁵ Fârâbî, *Tahsîlu's-sa'âde*, 92-93.

⁹¹⁶ Vatter, "The Political Theology of Carl Schmitt", 248.

⁹¹⁷ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 112-114.

⁹¹⁸ Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 65.

otoritenin hem bir amacı gerçekleştirmek hem de kendi gerekliliğine temel sağlamak için teolojiye duyduğu ihtiyaç dolayısıyladır.⁹¹⁹

Siyasî alanın teolojiye duyduğu ihtiyaç hukukî alanda da geçerlidir. Schmitt, Kelsen'in başını çektiği hukukî pozitivist düşüncenin kendi kendini temele alan bir kurallar ve normlar sistemine duyduğu güvenin olağanüstü hâl ile rasyonel olarak başa çıkamayacağını iddia eder ve bir hukukçunun teoloji aracılığıyla düşünmesi gerektiğini söyler. Zira teolojide kavramların anlamları ve tutarlılığı varken, devlet hukukunda aynı şey yoktur.⁹²⁰ Devleti bir norm veya normlar sistemi olarak gören normativist düşünceye karşı çıkan Schmitt, önceleri egemen kararı esas alan Hobbesçu kararcı düşünceyi benimserken, daha sonra kendisi gibi Katolik siyasal düşünceyi benimseyen Fransız kurumsalcı düşünür Hauriou'un etkisiyle, (kararcılığı da bir yönüyle içeren) kurumsalcı (somut düzen) teoride karar kılmıştır. Bu teoriye göre, hukuk kurumları değil, canlılar gibi, doğan, yaşayan ve ölen kurumlar, hukuku var eder.⁹²¹ Devlet, kararcı anlayıştaki gibi salt egemen karar değil, kendi düzeni içinde sayısız farklı, özerk kurumun kendi muhafazalarını ve düzenlerini bulabildiği, kurumların kurumudur.⁹²² Schmitt'in, normativist düşünceye soyut bir evrensellik arz etmesi nedeniyle sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. O, siyasala dair diğer konularda olduğu gibi yasa konusunda da somutlaştırıcı bir yaklaşım benimser. Hukukta, önceleri kararcı düşünceyi, daha sonra kurumsalcı yaklaşımı kabul etmesindeki temel sebebin de bu olduğu anlaşılmaktadır.

Schmitt'in kurumsalcı düşüncesi, devlete metafizik bir yaklaşımdan ziyade Katolik Kilisesi'nin yasal, kurumsal düzeninin somut örneğini kullanan bir siyasal teolojiyi temellendirme çabasıdır.⁹²³ Ona göre, Katolik Kilisesi'nin kurumsal sağlamlığı ve Katolik ülkelerde Kilise tarafından kurulan tinsel yaşam, hukukî yaşamın gerçekliğini filozofların tasarladığı rasyonel hukuk devleti ve hukuk kuramlarından daha güçlü bir şekilde belirlemiştir.⁹²⁴ Ayrıca Kilise hukukundan doğan rasyonalizm, rasyonelleşme yolunda, seküler hukuka kılavuzluk etmiştir.⁹²⁵

⁹¹⁹ Schmitt, "The Visibility", 51; Schmitt, *Politik Form*, 19; Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss*, 54-55.

⁹²⁰ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 19-23, 45-48; Ostovich, "Political Theology, and Eschatology", 59.

⁹²¹ Esgün, "Hukuki Düşüncenin Üç Türü", 26.

⁹²² Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 76, 78.

⁹²³ Bates, "Political Theology and the Nazi State", 415.

⁹²⁴ Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 64.

⁹²⁵ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17-18, 47-50, 53-54; Thèlène, "Hukuki Rasyonalite ve İktisadi Rasyonalite", 214-215.

Schmitt'e göre, hiçbir siyasî sistem dayandığı bir fikir olmaksızın, yalın bir güç iddiasıyla ayakta kalamayacağı gibi, kuru bir rasyonalite de hukuk için bir temel sağlayamaz. Bu noktada, Katolik Kilisesi, kurumsal sağlamlığı yönüyle kamusal düzenin somut örnekliğini sağlarken, teoloji, dünyevi otoritenin bir amacı gerçekleştirmek ve kendi gerekliliğine temel sağlamak için duyduğu ihtiyacı karşılar. Bazılarına saçma gelse de bir Hristiyan'ın Tanrı'ya bağlılığının bir sonucu olarak otoriteye itaati, dünyevî otorite için yeni bir temel sağlar ki herhangi bir zorlama olmaksızın gönüllü yapılan bu itaat, siyasî açıdan çok büyük bir anlam ifade eder. Aynı şekilde, dünyevî otorite için temel sağlayan ve onsuz siyasetin olamayacağını söylediği teoloji ile hukuk arasında da akrabalık ilişkisi vardır.

Her iki düşünür de yasanın kaynağını aşkın bir alana dayandırma düşüncesindedirler. Ancak bu düşüncelerini temellendirmede birbirinden ayrılırlar. Fârâbî bunu burhanî nitelik taşıyan insan düşüncesine ilâhî bir değer atfetmek suretiyle yaparken, Schmitt, teolojiden uzak, yalın bir rasyonalitenin hukuk için bir temel oluşturamayacağı tezinden hareket eder. Fârâbî'de, yöneticinin faal akıldan aldığı bilgi, erdemli şehirle ilgili hemen tüm hususların temeli iken, teolojiyi siyasetin olmazsa olmaz şartı olarak gören Schmitt'te toplum ve devlete dair tüm esasların yegâne modeli olan Katolik Kilisesi ve Katolik ülkelerdeki Kilise tarafından kurulan tinsel yaşam, hukukî yaşamın gerçekliğini belirlemektedir. Bu nedenle hem Kilisenin yegâne örnekliği hem de hukukî kavramların anlam ve tutarlılığı açısından, hukukî düşüncede teolojinin mutlaka göz önünde bulundurulması gerekir.

5. İdeal Yönetim

Bir filozofun toplum için ideal yönetim olarak benimsediği yönetim şekli, ideal toplumun nasıl olması gerektiği, toplumun ortaya çıkış nedeni olarak gördüğü amaca uygun bir yöneticinin nasıl olması gerektiği, yöneticinin toplumdaki fonksiyonunun ne olacağı ve devletin sınırlarının genişliğiyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle Fârâbî ve Schmitt'in ideal yönetime ilişkin görüşlerinin de bu konular çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.

Fârâbî, beş grupta topladığı toplumlardan cahil şehri kendi içerisinde tekrar bir tasnife tabi tutar ve onların özelliklerinden söz eder. Onun cahil toplum türlerine ilişkin

söylediklerine bakıldığında, genel bir tanımlama ile söylemek gerekirse, hemen hepsinde gerçekte mutluluk olmadığı halde mutluluk kabul edilen ya da diğer bir ifadeyle sahte mutluluk olan geçici, maddî hazların amaç edinildiği, siyasî organizasyona atfedilen misyonun da bu doğrultuda olduğu toplumlar olduğu görülür.⁹²⁶ Ona göre, yönetim türleri de temel amaçlarının ne olduğuna göre farklı şekillerde isimlendirilir. O sebeple, gayelerinin sayısı kadar riyaset türleri vardır. Mutluluk olmadığı halde mutluluk olarak addedilen şeylerin elde edilmesi gayesiyle tesis edilmiş yönetim, cahilane bir yönetimdir. Eğer yönetimden maksat zenginlik ise *hasislik/bayağılık (hisse)* yönetimi, cömertlik arzu ediliyorsa *cömertlik yönetimi (riyâsetü 'l-kerâme)* olarak isimlendirilir.⁹²⁷ Cahil şehirlerin halklarının çabası, zenginlik ve özgürlük gibi sahte mutluluğa erişmektir. Bu çaba ve amaçları en ileri seviyede barındıran cahil şehir türü ise demokratik toplumdur.⁹²⁸

Demokrasinin farklı uygulama şekilleri mevcuttur. Antik Yunan'da doğrudan demokratik yönetim uygulanmıştır. Ancak orada bile toplumun her kesimi arasında tam bir eşitlikten söz edilemez. Örneğin devlet görevlilerini seçmede yoksullara belli oranda katılım hakkı tanınsa da karar alma sürecinde zenginler etkilidirler. Nitekim Platon'a göre, zengin sınıfın alabildiğine zengin olma isteği demokratik düzene geçişte etkili olmuştur. Fârâbî, yönetim türlerinden söz ederken kendisinden önceki düşüncelerin bir derlemesini yapmaktadır. Demokratik toplumdaki söz ederken de insanların arzularının yönetime yansımalarına vurgu yapar. Bu da onun ideal toplum tasavvuruyla uyuşmaz. Bu noktada onun, cahil toplum türlerinden demokratik toplum konusunda söylediklerinin, Schmitt'in liberal toplum ve parlamenter demokrasi için söyledikleriyle benzerlik arz ettiği görülür. Fârâbî'nin liberal demokrasi ya da liberal toplumdan söz ettiğini söylemenin, anakronizme düşmek olacağı aşîkârdır. Zira çağdaş bir düşünür olarak Schmitt'in demokrasi ile kastettiği, Fârâbî'nin ifade ettiğinden çok daha geniş kapsamlı ve farklıdır. Ancak Fârâbî'nin demokratik toplumlarla ilgili söylediklerinin Schmitt'in liberal toplum ve parlamenter demokrasi hakkındaki düşünceleriyle benzerlik gösterdiği de aşîkârdır.

⁹²⁶ Bk. Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 132-133, 141-142.

⁹²⁷ Fârâbî, *İhsâu 'l-'ulûm*, 81.

⁹²⁸ Fârâbî, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, 117.

Fârâbî'ye göre, demokratik şehir, dilediklerini yapabilme ve hiçbir şeyde arzuları engellenmeden yaşayabilme gayesiyle bir araya gelmiş halkın oluşturduğu toplumdur.⁹²⁹ Erdemli bir kimsenin yönetime gelme ihtimali diğer cahil şehir türlerine nispetle demokratik şehirde daha yüksek olsa bile onda da erdemli bir melikin başa geçmesi mümkün değildir. Bu toplumda yönetici olan kişinin diğer insanlardan farkı olmadığı için makam ve mevkiler satın alınabilir. Yönetici, toplumun istek ve arzularının karşılanabilmesi için gerekli tedbirleri almalı, onları korumalı, fakat mallarına dokunmamalıdır.⁹³⁰

Fârâbî'nin demokratik şehir hakkındaki söylediklerinden, onun bu yönetim şekline dair olumsuz düşüncesinin, insanların bireysel arzu ve menfaatlerinin yönetime yansımalarının ortaya çıkaracağı sorunlardan kaynaklandığı görülmektedir. Zira bireylerin arzularının ön planda tutulduğu bir yönetimde erdemli bir melikin yönetime gelmesi, erdemli toplumun yasalarını bu toplumda uygulaması mümkün gözükmemektedir. Böyle bir toplumda erdemli melik, bir şekilde yönetime gelecek olsa bile uzun süre o makamda kalması ve toplumun erdemli şehre dönmesi mümkün değildir. Yönetimde toplumun en seçkin kişisini (Ar. *ehassu'l-havâs*) görmek isteyen birisi için demokratik yönetim avamın yönetimidir.

Fârâbî'nin, bireysel menfaatlerin yönetimde oluşturacağı olumsuz etkiler nedeniyle demokratik şehir hakkında söyledikleri, Schmitt'in günümüz parlamenter sistemi için söyledikleriyle benzerlikler arz eder. Onun parlamenter sisteme yönelttiği eleştirinin temelinde de ekonomik çıkarların siyasî sistem üzerindeki tahakkümü vardır. Ona göre, ekonomik çıkar kaygıları ve çatışmaları, parlamenter sistemi yönetimde tercih sebebi kılan en temel özelliklerinden yoksun bırakmaktadır.

Schmitt'e göre, tartışarak yönetim olarak tanımlanan parlamentarizm ve ona duyulan güven demokrasiye değil, liberalizme dayanır. Tartışmada, tartışan taraflar rasyonel argümanlarla karşı tarafı kendi savunduğu fikirlerin doğruluğuna ikna etmeye çalışırlar; dolayısıyla taraflar, tartışmada ikna etme ya da ikna edilmeye hazır olarak fikir teatisinde bulunurlar. Oysa günümüz parlamenter sisteminde karşı tarafı ikna etmek değil, hükmedebilmek için çoğunluğu elde edebilme amaçlanmaktadır. Parlamento görünmez

⁹²⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 133.

⁹³⁰ Bk. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâse*, 14-17.

güç sahiplerinin büroları veya komiteleri önündeki dev sofabı andırmaktadır.⁹³¹ Normalde dış politika, ekonomi gibi konularda farklı siyasî görüşlere sahip partiler, karşılıklı çıkar ve iktidar hesapları nedeniyle uzlaşarak koalisyon kurabilmektedir.⁹³² Tüm bunlar, modern parlamentolardaki ahlâkî ve manevî yoksunluğun göstergesidir.

Parlamente sistemdeki bu bozulmanın arkasında liberalizmin ekonomik sahadaki yansıması olan kapitalist düşünce vardır. Bu teoriye göre, bireylerin siyasal kavramı dışında kalan bütün alanlarının özerk olması gerekir. Özerk alanlardan en ön plana çıkanı, ekonomik özerkliliktir. Liberal iddia, ekonominin kural ve yasalarının bağımsız olduğunu, onun etik, estetik, din ve siyasetin etki alanının dışında olduğunu savunur. Siyasî olanın ayırıcı ölçütü olan somut bir dost-düşman tayini, ekonomik alanda rakibe ve tartışmanın karşı tarafına dönüşür. Bu nedenle, liberalizm apolitiktir,⁹³³ onun kendine ait bir devlet formu yoktur. Liberalizm, siyasal olanı ahlâka ve ekonomiye bağlamaya çalışır. Devleti reddetmemekle birlikte, bireysel özgürlüklerin ve özel mülkiyetin korunması adına devletin sınırlandırılması ve denetlenmesini amaçlayan ve kuvvetler ayrılığı prensibine dayanan düzen, bir devlet teorisi ya da siyasî bir kuruluş ilkesi geliştirmekten uzaktır.⁹³⁴ Liberal teoride, bir devlet teorisi yerine, devlet ve kilise gibi bireysel özgürlükleri kısıtlayan kurumlara karşı ticaret politikası, kilise ve eğitim politikası gibi polemikçi liberal bir karşı siyasetten söz edilebilir.⁹³⁵ Ayrıca Schmitt, bireysel özgürlük ve eşitlik kaynaklı liberal çoğulculuğun da devlet ve toplum arasındaki tüm ayrımları yok ettiğini, devleti toplumsal yapıdaki çatışan grupların üzerinde durmaktan, birliği ve toplumsal düzeni sağlamak için gerekli olan kararları almaktan aciz bıraktığını belirtir.⁹³⁶ Bu da ona göre, özellikle siyasî birlik ve olağanüstü durumlar açısından, endişe vericidir.

Görünen o ki Fârâbî'nin demokratik toplum, Schmitt'in ise liberalizm ve parlamente sistem ile ilgili açıklamalarındaki ortak vurgu, insanın bireysel arzularına dayanan ekonomik çıkarların siyasal alanda hâkim olmasının toplum ve siyasî yönetimde ortaya çıkaracağı olumsuzluklardır. Her iki filozofun yönetimle ilgili düşüncelerinde işaret edilmesi gereken bir diğer husus ise yönetilecek toplumun sınırları sorunudur. Bu

⁹³¹ Schmitt, *Parlamente Demokrasinin Krizi*, 20-23.

⁹³² Schmitt, *Parlamente Demokrasinin Krizi*, 22.

⁹³³ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 58-59, 103.

⁹³⁴ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 91.

⁹³⁵ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 100-101.

⁹³⁶ Minca - Rowan, "Space in Carl Schmitt", 272; Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 73-74.

konuda, Fârâbî'nin erdemli şehri evrensel ölçüğe ulaşabilirken, Schmitt, evrensel bir devlet düşüncesine sıcak bakmaz.

Fârâbî, bütün milletlerin mutluluğa erişmesi ve hepsinin aynı amaca yönelmesi şartıyla, evrensel erdemli bir devletin varlığını mümkün görür. Ona göre, yetkin toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayrılır. Büyük toplumların erdemli toplum olabilmesi, onu meydana getiren küçük toplumların erdemli olmasına bağlıdır. Zira ancak bütün şehirleri mutluluğu elde etme gayesiyle birbiriyle yardımlaşan bir millet erdemli millettir.⁹³⁷

Fârâbî'nin, erdemli şehirle ilgili açıklamalarından, onun amacının erdemli bir toplumun sınırlarının ölçüsü veya tek ya da birden fazla şehirden meydana gelip gelmediğinden ziyade, gerçek mutluluğa götürecek görüş ve eylemlerin (*ârâ ve ef'âl*) yeryüzünde hâkim kılınması olduğu anlaşılır. O nedenle görüş ve fiillerinde aynı gayeye yönelen topluluklar farklı siyasî yönetimler altında yaşasalar bile aynı şehrin mensupları gibidirler. Bu anlamda Fârâbî, erdemli şehirdeki nevâbitleri o şehre ait görmediği gibi birbiri ardından gelen ve toplumu aynı istikamet üzere yöneten melikleri de tek bir melikmiş gibi kabul etmektedir.

Schmitt için bir devlette olmazsa olmaz şart siyasî birliktir. Siyasî birlik de dost-düşmanın tespitine bağlı olduğu için, bu tespitin yapılabilmesi ancak başka bir siyasî birliğin varlığıyla mümkündür. O sebeple devlet kurumu var olduğu sürece yeryüzünde her daim birden fazla devlet olacaktır. Tüm yeryüzünü ve insanlığı kuşatacak çapta bir siyasal birlik ve dolayısıyla dünya devleti mümkün değildir. Böyle bir şeyin imkânı ancak tüm halkların, dinlerin, sınıfların ve toplulukların aralarında çatışmayı imkânsız kılacak şekilde bir araya gelerek tek bir siyasî yönetim altında toplanmalarıyla mümkündür.⁹³⁸ Dost-düşman ayrımının ortadan kalktığı böyle bir durum, Schmitt'e göre, bir milleti o millet yapan dünya görüşü, kültür, medeniyet gibi farklılıkların yok olması, en nihayetinde siyasalın ortadan kalkması demektir. Milletler Cemiyeti gibi evrensel nitelikli bir üst oluşum da zaten devletlerarası bir kuruluş olması, birden fazla devletin varlığına dayanması nedeniyle evrensellikten uzaktır. Ayrıca bir devletin devlet olmasının en önemli sonucu, dost-düşman tayin eden kararı vermesindedir; oysa Milletler Cemiyeti,

⁹³⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ*, 118.

⁹³⁸ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 84.

devletin bu hakkını ve bunun gereği olan savaş ilanı hakkını devletlerin elinden almaktadır. Kaldı ki cemiyet, bazı egemen devletlerin güdümünde olması ve onların çıkarlarına hizmet etmesi sebebiyle de arzu edilenin aksine evrensel tek bir devlet formu oluşturmaktan uzaktır.⁹³⁹

Siyaset felsefesinde bir filozofun toplum için tercih ettiği yönetim şekli, yöneticinin toplumdaki rolü, yetkilerine dair söyledikleri, yöneticinin sahip olması gereken vasıflarla ilgili düşünceleriyle ilişkilidir. Zira hem yönetimin şekli hem de yöneticinin sahip olması gereken vasıflar, filozofun siyasî düşüncesinde, toplumun ortaya çıkış nedeni ve birey ve toplumun hedefleriyle ilişkilidir.

Fârâbî gerek toplumun teşekkülünü gerekse yönetimin varlık sebebini mutluluğa erişmek olarak belirler. Birey ancak bir toplumda yetkinliğe ulaşabilir; toplum da ancak gerçek mutluluğun ne olduğunu bildiğinde ve ona ulaştıracak davranışlarda bulunmakla mutluluğa erişebilir. Yöneticinin rolü bu noktada başlar. Yönetici, topluma hem mutluluğun ne olduğunu gösterme hem de koymuş olduğu yasalarla toplumun mutluluğa erişmesini sağlamada onlara rehberlik eder.

Fârâbî gibi Schmitt de bireyin tekâmülünün ancak bir toplum içerisinde gerçekleşebileceğini düşünür. Schmitt, devletin ortaya çıkışını, Hobbesçu bir yaklaşımdan hareketle, kaos halinden kurtuluş gayesiyle açıklar. Bu nedenle modern devletin görevi, ulusun siyasî birliğini tesis etmek ve korumaktır. Devlette bunu gerçekleştirecek olan önderdir (Alm. *führer*). Yöneticinin konumu, tıpkı Katolik Kilisesi hiyerarşisindeki papanın konumu, yetkisi de Hristiyan teolojisindeki papa kararının yanılmazlığındaki gibidir. Siyasal alan tam anlamıyla “karar” alanıdır; kararın nihai sorumluluğu da her zaman führerdedir.

Schmitt’e göre, Weimar Cumhuriyeti sonrası oluşturulan yeni rejimin temel kavramı “*rehberlik*”tir (Alm. *führung*). Kararın nihai sorumluluğu kendisinde olan Führer, (seçimle değil) kendisi tarafından seçilen bir *danışma kurulu* (Alm. *führerrat*) oluşturur. Yeni rejimde, liberal parlamenter anlamda hiçbir temsili yapı olmadığından, karar alanı olan siyasal alan toplumsal çatışmalardan korunmuştur. Partinin görevi, sivil toplumu yönlendirmedi; modern devlet rejiminin idarî kurumlarını denetleme görevi de

⁹³⁹ Bk. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 85-88; Schmitt, *Writings on War*, 72, 90-95.

ona aittir. Parti, üyelerinin toplumun tüm kesimlerinden seçilmiş elitlerden oluşması dolayısıyla kendi tarzında bir temsil niteliği taşır. Halk, yalnızca basit onaylamalar veya reddetmeler ifade eden tamamen pasif bir siyasî role sahiptir. Schmitt'in yeni rejimin organizasyonunu ele aldığı *Staat, Bewegung, Volk* (Devlet, Hareket, Halk) isimli çalışmasındaki üçlü terkip -kendisi bunu açıkça ifade etmemekle birlikte- Hristiyan teolojisindeki üçlü birliğin (teslis) siyasî alana uyarlanmasıdır.⁹⁴⁰

Hem Fârâbî hem de Schmitt'te ideal yönetim monarşi olmakla birlikte bu iddialarını temellendirmede hareket noktaları birbirinden farklıdır. Fârâbî, farklı yönetim şekillerinin uygulanabileceğinden söz etmiş olsa da onun erdemli toplum tasavvuruna uygun ideal yönetim şeklinin, tek bir hükümdarın yönetimi olduğu görülür. Bunun nedeni, hem onun erdemli şehir için yapmış olduğu siyasî organizasyonun ay-üstü âleme benzerliği hem de yönetimdeki uyum açısındandır.

İdeal yönetim, Fârâbî'ye göre, devletin başında peygamber ve filozof hükümdarın bulunduğu, evrensel ölçekte, monarşi tarzı yönetimdir. Siyaset, din ve felsefenin bulunduğu ortak zemindir. Din ve felsefenin ikisinin de hem teorik hem de pratik olmak üzere iki yönü vardır. Siyaset pratik bir alan olsa da teorik bir temele dayanması gerekmektedir. Siyasetin ihtiyaç duyduğu teorik temeli ona sağlayacak olan din ve felsefe iken, din ve felsefe açısından insanı mutluluğa götürecek olan, aklî erdemlerle birlikte pratik erdemlerdir; bu da ancak erdemli bir toplumu, dolayısıyla siyaseti gerekli kılar.

Fârâbî'nin, aklın işleyişi, bilgi edinme süreçleri ve bu süreçteki faal aklın rolü ile ilgili açıklamalarından yola çıkarak, insanın, mantığın kurallarına uygun bir yolla ulaştığı doğru bilgisinin ilâhî bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Ona göre, peygamberin vahiy yoluyla faal akıldan aldığı bilgi, insanı nasıl doğru yola ulaştırıyorsa burhanî düşünce de insanı hakikate ulaştırır. Akıl, dinin naslarını anlamada, onlardan ilkeler çıkarmada insanın sahip olduğu yegâne sermayesi durumundadır. Akıl, dindeki hakikatin misallerini anlayarak onların tümellerini kavrayabilir. Bu aşamaya ulaşan akıl, dinin misal yoluyla bildirdiklerini gerçek manada idrak ettiği için buradan tümel kaidelere ulaşır ve Allah'ın mesajlarını gerçek gayelerine uygun olarak zamana ve mekâna göre uyarlar ki bu da içtihatır. Kur'an'daki düşünme üzerine yapılan yoğun vurgu, (Kur'an'ın evrenselliği ve ebediliği göz önünde bulundurulduğunda) insanların, Kur'an'ın göstermiş

⁹⁴⁰ Bk. Bates, "Political Theology and the Nazi State", 435, 436.

olduğu delillerden hareketle yapacakları burhani düşüncenin onları hakikate götüreceği şeklinde anlaşılabilir. Böyle bir yorum, Fârâbî'nin din ve felsefe hakkında söyledikleriyle uygunluk arz eder. Öte yandan özellikle Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, politeist bir toplumda yaşamış filozofların sırf akıldan hareketle ulaştıkları hakikatler de onun din ve felsefe hakkındaki bu düşüncelerinde etkili olmuş olması muhtemeldir.

Fârâbî'nin varlık, bilgi ve siyasete dair düşünceleri birlikte ele alındığında onun felsefesinde şu soruların cevabının birbiriyle ilişkili olduğunu görmek mümkündür: Siyaset neden gereklidir? İdeal toplum için yönetici neden peygamber ya da filozof olmalıdır?

Schmitt'e gelince, o, devlette istikrarı sağlamak ve devam ettirebilmek için Katolik Kilisesi'nin kurumsal yapısının yönetimde bir model olarak alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu yapı, başı kardinaller aristokrasisi tarafından seçilen (bu nedenle kendi içinde demokratik), otokratik bir monarşidir. Bu sistemde bir rahibin bile otokratik bir egemen olması mümkündür. Kilisenin ruhban sınıfı teşkilatı aynı zamanda bir diktatörlük biçimidir. Diktatörlük uygulamasında diktatörün yasayı geçici olarak askıya alması, Tanrı'nın mucizede doğal yasayı askıya almasına benzer.⁹⁴¹

Kilisenin çok uzun geçmişe dayanan somut ve sağlam kurumsal yapılanması, devlette istikrar ve siyasî birlik arayan Schmitt için, siyasî organizasyonda eşsiz bir model sunmaktadır. Ona göre, bu modele uygun olarak yeni rejimde, başta tek bir lider (führer); onun altında, yönetici tarafından seçilen bir *danışma kurulu* (führerrat) vardır. Tanrı'nın mucizede doğal yasayı askıya almasında olduğu gibi, siyasî alanda kararın tüm sorumluluğunu üzerine alan lider de devletin ve toplumun yararını gözeterek, olağanüstü hâlde yasayı geçici olarak askıya alabilir. Yönetimin halk adına karar verdiği, yöneticinin bütün siyasî yetkileri tek başına elinde tuttuğu ve yasalara karşı herhangi bir sorumluluğunun olmadığı otokratik yönetim tarzında olduğu gibi, Schmitt de lidere bu tarz bir yetki atfeder.

Fârâbî'nin ideal toplum modelini tasvir eden erdemli şehri, monarşi tarzı, evrensel ölçüğe ulaşabilme imkânına sahip bir nitelik arz ederken, Schmitt, ulus devlet modeli taraftarıdır. İki filozofun siyasî düşüncesindeki bu farklılığın nedeninin farklı dinî

⁹⁴¹ Schmitt, *Politik Form*, 19; Schmitt, *Dictatorship*, 4-5; konu ile ilgili açıklamalar için bk. Ostovich, "Political Theology, and Eschatology", 60.

mensubiyet ve yaşadıkları dönemin siyasî düşünce ve siyasî pratiklerindeki farklılık olması mümkündür. Fârâbî hem İslâm'daki ümmet anlayışının bir gereği hem de imparatorlukları ulus ölçekli devletlerden daha üstün tutan siyasî düşüncenin benimsendiği bir dönemde yaşamış olmanın ve Müslümanların farklı ulus, din ve kültürlere mensup toplumları tek bir siyasî yapı altında başarıyla tutabilmede gösterdikleri tarihsel siyasî tecrübelerin de bir sonucu olarak, evrensel bir siyasî yapı ve toplum modelini benimser. Ayrıca Fârâbî açısından önemli olan erdemli bir dünya devletinin fiili olarak gerçekleşmesi değil, bunun mantıken imkânıdır. O, din ve felsefeyi insan ve toplumu iyiliğe ve mutluluğa götüren görüş ve fiilleri içeren hakikatin iki farklı ifadesi, siyaseti de din ve felsefedeki bu görüş ve fiillerin toplumda yerleşmesini ve sürekliliğini sağlayan bir ilm-i medenî olarak görür. Şu hâlde Fârâbî nazarında her üçünün de gayesi ilâhî adaletin ortaya çıkmasını sağlamaktır; bu da yeryüzünde sadece bir toplum ve milletle sınırlandırılmaz.

Schmitt ise Fransız İhtilali sonrası imparatorlukların parçalandığı, ulus devletlerin ortaya çıktığı dönemde yaşamış olması, özellikle Protestanlığın doğuşuyla birlikte Batı Hristiyan dünyasında yaşanan siyasî ve sosyal sorunların tarihi tecrübesinin de etkisiyle, ulus ölçekli bir devlet modelini kabul eder.

SONUÇ

Din ve siyaset, tarih boyunca birey ve toplum üzerinde etkili olmuş iki unsuru, her toplum ve dönem için geçerli iki gücü ifade eder. Bu çalışmada Fârâbî ve Carl Schmitt'in siyaset felsefelerinde din-siyasal ilişkisi ele alınmıştır. Çalışmada elde edilen verilerden hareketle konu ile ilgili şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür.

I

Hristiyanlığın devlet tarafından resmî olarak tanınmasıyla başlayan süreç, kiliselerin teşekkülü, akabinde örgütlü bir yapıya kavuşması ve nihayetinde dünyevî otoritenin üzerinde bir güce ulaşmasına kadar gitmektedir. Tarihî süreçte Kilise ve dünyevî otorite arasında yaşanan gelişmelerin izdüşümlerini entelektüel alanda görmek mümkündür. Din ve dünyevî otorite ilişkisinde önceleri merkez, Kilise/din iken, zamanla dünyevî otoriteye doğru bir kaymanın olduğu görülür. Örneğin St. Augustinus dünyevî hiçbir otoriteyi Tanrı devletine dâhil etmezken, Luther'de din esas, siyaset ikinci plandadır. Hobbes ise dine araçsal bir işlev atfederek, devletin ona olan ihtiyacı dolayısıyla dinin devletin hizmetinde olması gerektiğini savunur. Schmitt, siyasal merkezli yaklaşımda Hobbes'tan daha ilerdedir. O kadar ki Hobbes, devlete itaati yaşam hakkının söz konusu olduğu noktada bitirirken Schmitt, devletin bireyden hayatını feda etmesini isteyebileceğini düşünür.

İslâm düşüncesinde, Hristiyanlıkta olduğu gibi, Tanrısal ve dünyevî iktidar ayrımı yoktur. Müslümanların henüz Hz. Peygamber hayattayken devlet kurmuş olmaları ve Resulullah'ın aynı zamanda bu devletin başkanı olarak siyasal alanla ilgili kendisinden sonrası için referans olacak icraatları, Hristiyanlıktakine benzer bir ayrımı mümkün kılmaz. Ancak bu durum, İslâm düşüncesinde, devletin din için gerekli olup olmadığı tartışmasını doğurmuştur. Devletin lüzumu kabul edildiğinde, ikinci soru, bu gerekliliğin dinî bir hükümden mi, yoksa dinin hükümlerinin uygulanmasının ancak bir devletin var olduğunda mümkün olacağı gibi doğal bir zorunluluktan mı kaynaklandığıdır. Bu konuda dinî referanslardan hareket edenlerin vardıkları sonuçların da aslında ikinci görüşü savunanlarınkine çok yakın olduğu görülmektedir. Zira her iki görüş açısından da sonuç, devletin din açısından gerekli olduğudur. İslâm siyasî düşünce tarihinde önemli bir yeri olan Fârâbî de devletin varlığını gerekli görmektedir. Ulaşmış olduğu sonuç benzerlik arz ediyor gibi gözükse de bu konuda onun hareket noktası diğerlerinden oldukça farklıdır.

Fârâbî açısından siyaset, yalnızca toplumun ihtiyaçlarının karşılanması, ekonomik şartların iyileştirilmesi ya da insanlara daha müreffeh bir yaşam standardı sağlayabilmek amacı taşımaz. Onun ortaya koyduğu öğretilerde siyaset, zikredilen bu hususları temin etmenin yanında, hatta ondan da ziyade, toplumun fikrî dönüşümünde lokomotif görevi görür. Toplum, bilge ve üstün ahlâkî erdeme sahip bir yönetici tarafından, düşünsel ve ahlâkî erdem bakımından ileriye taşınır.

II

Fârâbî’de siyaset toplumun gerçek mutluluğa ulaşması için vasıtaadır. Siyaset aynı zamanda insanı mutluluğa götüren, aynı hakikatin iki farklı ifadesi olarak gördüğü din ve felsefenin buluştukları ortak noktadır. 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 kanallize edecek, koymuş oldukları yasalarla insanların dünya ve ölüm sonrası nail olacakları gerçek mutluluğa ulaşmalarını sağlayacaktır. Toplum erdemli şehrin temel unsurudur. Yönetimin şekli, siyasî organizasyon, yasalar vb. siyasale ait tüm unsurlar toplumun mutluluğa erişmesi için gerekli araçlardır.

Schmitt için önemli olan siyasalın kendisidir. Devletin varlığı, ona dair diğer tüm hususların varlığından öncedir. O, devleti merkeze alan, kamunun menfaatini bireyin çıkarlarına önceleyen bir anlayışa sahiptir ve devlette siyasî istikrarı sağlamanın arayışı içerisinde. Bu noktada Katolik Kilisesi’nin teşkilat yapısının siyasî alan için somut bir örneklik teşkil ettiğini düşünmektedir.

III

Din, Fârâbî’nin siyaset felsefesinde en önemli kavramlardandır. O, “*din*” ve “*mille*” kavramlarının yakın anlamlı olduğunu ifade etmekle birlikte “*mille*”yi kullanmayı tercih eder. Bunun nedeni, “*mille*”nin dinin sosyal ve politik örgütlenmesine işaret etmesi dolayısıyladır. “*Mille*”, toplum için ilk yönetici (Ar. *er-reîsü’l-evvel*) tarafından tasarlanan, toplumun uygulamakla belirli bir amaca ulaşacağı, şartları belirlenmiş, mukayyet görüş ve fiillerdir. Fârâbî’nin bu tanımı, din, felsefe ve siyaset arasında kurmuş olduğu ilişkinin özü niteliğindedir. *Sapkın din* (Ar. *milletün dalâle*) olarak tek bir kategoride toplanabilecek olan erdemli dinin dışındaki dinlerde yanlış ve sahte

mutluluklar, yöneticilerin hikmet ve faziletten uzak kendi yanlış kabul ve arzuları gerçek mutluluk olarak gösterilir. Oysa erdemli din (Ar. *milletün fâzile*), ilk yönetici tarafından, kendisi ve yönetimi altındakileri gerçek mutluluk olan en son mutluluğa ulaştırmak amacıyla tasarlanmıştır.

Bir toplumda insanların bilgi ve muhakeme gücü bakımından aynı seviyede olması mümkün olmadığı gibi mutluluğa eriştirecek fiil, yaşayış biçimi, huylar, iradî melekeler vb. hepsinin tek bir insanda bulunması ve yerine getirilmesi de imkânsızdır. Bu şeyler bir toplulukta ancak bölüştürüldüğünde mümkün olur. Bu da toplumda bir *ortak din* (Ar. *milletün müşterake*) sayesinde gerçekleşebilir ki böylece insanların görüş, inanç ve fiilleri bir araya gelir; toplumun bölümleri uyumlu, ilişkili ve düzenli, fiilleri en son mutluluğa (Ar. *es-sa'âdetü'l-kusvâ*) ulaşmada birbirine yardımcı olur. Fârâbî'nin *ortak din* olarak adlandırdığı paylaşılan bu evrensel ortak doktrin, toplumda siyasî birliği tesis eden temeldir.

Schmitt, modern dönem siyaset felsefelerindeki hâkim seküler düşüncelerden farklı olarak, siyasala teolojik bir bakış geliştirmektedir. Devlete tâbiyyetin tıpkı kiliseye itaatte olduğu gibi dıştan gelen bir zorunlulukla değil, insanların kendi iradeleriyle ve gönüllü olması gerektiğini savunur. Salt iktidar gücüne dayanan yöntemlerle devletin siyasî bir birlik tesis etmesi ve bunu uzun süre devam ettirebilmesi mümkün değildir. Devlet için olmazsa olmaz şart olan siyasî birliği sağlamanın yolu teolojiden geçmektedir. Katolik Kilisesi'nin uzun bir geçmişe dayanan teşkilat yapılanması, siyasî organizasyon için mükemmel bir örneklik sunar.

Her iki düşünürün de siyaset felsefelerinde din önemli bir yere sahip olmakla birlikte aralarında oldukça büyük bir fark vardır. Fârâbî'de erdemli şehir ancak erdemli bir toplumla mümkündür. Erdemli toplum, fikrî ve amelî erdemleri taşıyan insanların birlikteliğiyle meydana gelir. Din, bu erdemlerin toplumda oluşmasında önemli rol oynar. Schmitt içinse din, siyasalı anlamlandırmak için gereklidir. Fârâbî, dini erdemli şehri meydana getiren erdemli toplumun oluşmasında önemli bir faktör olarak görürken, Schmitt'in teorisi oldukça seküler bir nitelik arz eder.

IV

Siyasal teoloji, dinin siyasetle ilişkisini inceleyen ve dinin siyasî otoriteyi nasıl etkilediğini veya etkilemesi gerektiğini ele alan bir disiplindir. Siyasal teoloji, belli bir dinin veya dinî akımın siyasî görüşlerini savunur veya eleştirir. Siyasal teoloji, 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 siyasî yaklaşım söz konusudur. Burada esas olan din değil, siyasaldır. Schmitt modern dönem sekülerleştirilmiş önemli siyasî kavramların kökeninin dinî alanın kavramlarında olduğunu iddia eder. Bu, dikkate değer bir okuma şeklidir. Ancak o, bununla teolojinin siyasal alanda hâkim olmasını kastetmediği gibi, siyasal teolojiden hareketle yeniden inşa çabası da gütmeyiz. Schmitt'in 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, onun için politik düşünceye en yakın analojiyi bulduğu yerdir.

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 İslâm'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. Siyasî otoritenin esas becerisi, külli kaidelerden hareketle tikel durumlar için uygulanacak pratikleri geliştirebilmedir. 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, siyasî otoritenin kaynağını akıl ve erdeme dayandırmaktadır.

V

Fârâbî'nin siyaset teorisinde siyasal, metafizikle ilişkili olarak dizayn edilir. Bu siyasal organizasyonda siyasala ait her bir unsur ideal bir nitelik arz eder. Erdemli şehirde üstün fikrî ve amelî erdemlere sahip yönetici, siyaset vasıtasıyla toplumu en uzak hedefe (Ar. *es-sa'âdetü'l-kusvâ*) ulaştırmak için onlara rehberlik ve liderlik eder. Siyasî örgütlenme, yasalar, toplumun teşkilatlanması ideal bir düzene göre tanzim edilmiştir. Dolayısıyla siyasal, Fârâbî'nin idealist düşüncesinin bir yansıması olarak, üstün nitelik arz edecek şekilde tasarlanmaktadır. Bir yöneticinin ya da herhangi bir yasanın var olması değil, ideal bir yönetici ve yasaların olması istenir.

İdealist ve varoluşçu düşünce arasındaki farklılık, esasen Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerindeki en temel ayrımdır. Bu ayrım onların devletin boyutu ve siyasala dair diğer konulardaki düşüncelerine yansımaktadır. Örneğin, Fârâbî'nin ideal devleti evrensel ölçüğe ulaşabilirken, Schmitt ulus devletçi bir düşünceye sahiptir. Schmitt için önemli olan siyasalın varlığıdır. Onun var olması, iyi olması için yeterlidir. Siyasal alan aynı zamanda karar alanı olduğu için, kararın verilmesi, siyasî açıdan kararın mahiyetinden önemlidir. Aynı şekilde, bir sorunun gecikmeksizin ve temyiz olunmaksızın çözüme kavuşturulmuş olması, onun nasıl çözüldüğünden önemlidir. Uzun bir geçmişe dayanan, biçim, öz ve somutluğun birlikteliğini kendinde toplayan Roma Katolik Kilisesi, Schmitt'in somutlaştırıcı düşüncelerini temellendirmek için başvurduğu yegâne referanstır.

VI

Schmitt, kendisini siyaset ilahiyatçısı olarak tanımlamaktadır. Oysa teoloji ve siyasal arasında bir ilişkinin kurulduğu onun siyasal teolojisinde teolojik bir zayıflık göze çarpar. Zira o, bir yandan teolojik sorunlardan söz ederken diğer yandan bu sorunlar için çözümü siyasalda görmektedir. Schmitt, Hobbes'un *Leviathan*'ında metafizik yoksunluktan söz ederken, kendisinin siyaset teorisinde teoloji, siyasal alanı okumada sağladığı faydadan öteye gitmemektedir. Hobbes'un eserlerinde göze çarpan dinî referanslara yapılan atıflara Schmitt'in eserlerinde rastlanmak da mümkün değildir.

Ayrıca siyasal alanla ilişkilendirdiği papa kararının yanılmazlığı, onun için sadece hukuku hayata geçirme kararı olarak kalır ve önemsizdir. Tüm bunlar, onun düşüncelerinin Tanrısız teoloji olduğu şeklindeki değerlendirmeleri haklı kılmaktadır.

Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerinde dinin yeri, siyasala ilişkin düşüncelerindeki hareket noktalarındaki ve amaçlarındaki farklılıklar, düşüncelerindeki görünürdeki benzerlikleri farklı kılmaktadır. Egemen, siyasî birlik, yasa gibi, siyasî alanın temel unsurlarıyla ilgili düşüncelerinde, görünürde benzerlikler olsa da hareket noktalarındaki farklılıklar sebebiyle ayrılırlar. Bu nedenle her iki düşünürün siyasî bağlamda din konusuna yaklaşımı farklıdır. Fârâbî, başlangıcından itibaren erdemli bir toplum inşa etmenin ve inşa edilen toplumu bu hâl üzere muhafaza edebilmenin yolunu aramaktadır. Bu sebeple onun, etik öncelikli bir siyasî düşünceyi benimsediği görülmektedir. Schmitt ise var olan toplum ve sistemin devamını sağlamanın yollarını arar. Amaçlardaki bu farklılıkla ilişkili olarak Fârâbî açısından din (*mille*), toplumu dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmanın aracı ve bu anlamda bir ilm-i medeni iken, Schmitt'te din, mevcut siyasî iktidarı ve istikrarı devam ettirebilmenin aracıdır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî. *Keşfu'l-hafâ*. Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1421.
- Agamben, Giorgio. "A Jurist Confronting Himself: Carl Schmitt's Jurisprudential Thought". *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 457-470. Oxford University Press, 2016.
- Ağaoğulları, M. Ali vd. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. ed. M. Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Ağaoğulları, M. Ali - Köker, Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 1998.
- Ağaoğulları, M. Ali - Köker, Levent. *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 1419.
- Akarsu, Bedi. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1979.
- Akıncı, Abdulvahap. "Modern Ulus Devletlerin Doğuşu". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2012), 61-70.
- Alatlı, Alev. *Batı'ya Yön Veren Metinler*. der. Alev Alatlı. çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti. 4 Cilt, 2010.
- Altıntaş, Ramazan. "Din, Medine ve Medeniyet İlişkisi". *Memleket*. 20 Nisan 2018. Erişim 05 Aralık 2020. <https://www.memleket.com.tr/din-medine-ve-medeniyet-iliskisi-25636yy.htm>
- Ananiadis, Grigoris. "Carl Schmitt ve Max Adler: Siyasetle Demokrasinin Uzlaşmazlığı". çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay. *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*. der. Chantal Mouffe. 169-195. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 21/432-445. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Ariöz, Zeynep - Özekin, Muhammed Kürşad. "Olağanüstü Hal Çerçevesinde Hukuk ve Siyaset İlişkisi: ABD'nin Teröre Karşı Savaşı ve İstisna Halinin Mekânsal Temsilleri Olarak Guantanamo ve Ebu Gureyb". *Güvenlik Çalışmaları Dergisi* 23/2 (2021), 178-199.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 19. Basım, 2017.

- Arslan, Ahmet. “Sunuş: Farabî Hakkında”. *İdeal Devlet*. V-XXII. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 13. Basım, 2021.
- Arslan, Uğur. “Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Hindistan’da Kurulan Türk Devletlerinde Kanunname ve Zevâbitler”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 26 (2017), 7-22.
- Asma Afsaruddin. “Theologizing about Democracy: A Critical Appraisal of Mawdudi’s Thought”. *İslâm, the State, and Political Authority*. ed. Asma Afsaruddin. 131-154. New York: Palgrave Macmillan, 1. Basım, 2011.
- Ateş, Ahmet. “Fârâbî’nin Eserlerinin Bibliyografyası”. *Belleten* 15/57 (1951), 175-192.
- 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.
- Aydın, Hasan. “Dinî-Felsefî Temelleri Işığında Fârâbî’nin Eğitim Ütopyası”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 123-150.
- Aydın, Mehmet. “Fârâbî’nin Siyasî Düşüncesinde Sa’âdet Kavramı”. *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât*. 13-34. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet. “Kilise”. *DİA*. 26/11-14. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 145-178. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Aydınlı, Yaşar. “Önsöz”. *El-Medînetü’l-Fâzıla*. 11-18. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
- Bates, David. “Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt’s Concept of the Institution”. *Modern Intellectual History* 3/03 (2006), 415-442.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbî’de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Bayraklı, 3. Basım, 2008.
- Berkes, Niyazi. “Dünya Politikasında Halifelik”. *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*. ed. Vecdi Akyüz. 113-118. İstanbul: Ayışığıkitapları, 1999.
- Beşer, Ali Sertan. *Leo Strauss’un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

- Bezci, Bünyamin. *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Bilgin, Enes. *Platon'un Yasalar'daki Öğretisi ve Fârâbî'nin Nevâmîs'i*. İnönü Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Bilgin, Mehmet Fevzi. "Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi". *Doğu Batı* 8/30 (2004), 161-171.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Dini ve Felsefî Ahlâk Lûgatçesi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Fârâbî ve Mutluluk". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 5/723-740. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bodin, Jean. "Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Parçalar". çev. Özer Ozankaya. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 2/165-179. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1986.
- Bozyiğit, Ahmet. "Fârâbî'nin El-Medinetü'l-Fâzıla ve Es-Siyasetü'l-Medeniyye (Mebâdiü'l Mevcûdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması". *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 0/37 (2018), 481-501.
- Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1423.
- Butterworth, Charles E. "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology". *İslâm, the State, and Political Authority*. ed. Asma Afsaruddin. 53-74. New York: Palgrave Macmillan, 1. Basım, 2011.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Ahlakî Akli*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *İslâm'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Calvin, Jean. "Hristiyan Dininin Kurumları". çev. Mete Tunçay. *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*. ed. Yavuz Abadan. 217-221. Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1959.
- Calvin, Jean. "Hristiyan Dininin Öğretisi'nden Seçme Parçalar". çev. Şahin Alpay. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 2/84-95. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1986.
- Campanini, Massimo. "Alfarabi and the Foundation of Political Theology in İslâm". *İslâm, 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.
- Cerr, Halil. "Farabî Fûsusü'l-Hikem'in Yazarı mıdır?" çev. Kifayet Özaydın. 133-143. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 4. Basım, 2000.
- Clausewitz, Carl Von. *Savaş Üzerine*. çev. Şiar Yalçın. Eriş Yayınları, 2003.
- 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>
- Çelebi, Aykut. *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2008.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Felsefe Tarihi Ortaçağ ve Yeniçağ*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Medîne, Medeniyet ve İslâm Medeniyeti –Medîne'den Medeniyete-". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2010), 5-50.
- Çınar, Aliye. "Politik Teoloji". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 211-230.
- Çifçi, Osman. *Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012.
- Çifçi, Osman - Erdem, Hüsameddin. "İslâm Siyaset Tarihinde Din ve Devlet İlişkisi". *İstem Dergisi* 22 (2013), 117-129.
- Çilingir, Lokman. *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Çolakoglu, Nuri. "Salisbury'li John". *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1/333-334. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1985.

- Dağ, Mehmet. “Giriş”. *Felsefenin Temel Önergeleri & Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları*. 9-58. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Dante. *Monarşi*. çev. Begüm Yiğit. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Davutoğlu, Ahmet. “Devlet”. *DİA*. 9/234-240. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Demirci, Kürşat. “Hıristiyanlık (Giriş, Tarih)”. *DİA*. 17/328-340. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah. *İslâm Düşünce Rehberi: Hüccetullâhi’l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2003.
- Dostanić, Dušan. “Parliamentarism Versus Democracy - Carl Schmitt’s View”. *Political Science, International Relations And Security Studies International Conference Proceedings*. ed. Stelian Scăunaş vd. 13-28. Sibiu: Lucian Blaga University Of Sibiu, 7. Basım, 2013.
- Durak, Necdet. “Voltaire Felsefesi ve Etkileri”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 3/293-322. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Dyzenhaus, David. “Devlete İtibarını İade Etmek”. çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay. *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*. der. Chantal Mouffe. 111-133. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Ebu Dâvud. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâdî. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, 1. Basım, 1416.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam’da Siyasî, İtikadî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Şura Yayınları, ts.
- Esgün, Toros Güneş. “Sunuş: Kararcılıktan Somut Düzen Kuramına Carl Schmitt ve Hukuki Düşüncenin Üç Türü”. *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*. 13-30. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Esin, Pars. “Niccolo Machiavelli”. *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 2/35-36. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Etil, Hüseyin. “Sunuş: Carl Schmitt’in Partizan Teorisi”. *Partizan Teorisi*. 9-32. Ankara: Nika Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 5. Basım, 2000.

- Fârâbî. “Akıl Anlamları (Risâle fî Meâni’l-Akl)”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 127-137. İstanbul: Klasik Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Fârâbî. *Eflâtun Kanunlarının Özeti*. çev. Fahrettin Olguner. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Fârâbî. “el-Fusûlü’l-hamse”. *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî*. thk. Refik El-Acem. 1/63-73. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *El-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
- Fârâbî. “el-Mesâilü’l-felsefiyye ve’l-ecvibetü anhâ”. *el-Mecmû’*. 90-113. Mısır, 1. Basım, 1907.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *Fusûlün müntezea*. thk. Fevzi Mitri Neccar. Beyrut: Mektebetü’z-Zehra, 2. Basım, 1405.
- Fârâbî. “Fusûsu’l-hikem”. *el-Mecmû’*. 114-176. Mısır, 1. Basım, 1907.
- Fârâbî. *Fusûsü’l Hikme: Hikmetin Özleri*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı: Kitâbu’l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Fârâbî. “‘Uyûnü’l-mesâil”. *el-Mecmû’*. 65-75. Mısır, 1. Basım, 1907.
- Fârâbî. *İhsâu’l-‘ulûm*. thk. Ali Bu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilal, 1. Basım, 1996.
- Fârâbî. *İhsa’ül-Ulum: İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Fârâbî. *Kitâbu Ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla*. ed. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Daru’l-Meşrik, 2. Basım, 1986.
- Fârâbî. *Kitâbu Tahsîlu’s-sa‘âde*. thk. Cafer Âl Yasin. Beyrut: Daru’l-Endelüs, 2. Basım, 1983.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Hurûf*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 2. Basım, 1986.

- Fârâbî. *Kitâbu'l-Mille ve nusûsun uhrâ*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1991.
- Fârâbî. *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*. thk. Ali Bu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1994.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Fârâbî. “Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ade)”. çev. Hüseyin Atay. *Farabi' nin Üç Eseri*. 21-70. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Fârâbî. “Mutluluk Yoluna Yönelme”. çev. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri*. 141-170. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Fârâbî. *Risâle et-tenbih 'alâ sebîli's-sa'ade*. thk. Sehban Halifat. Amman, 1. Basım, 1987.
- Fârâbî. “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”. çev. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri*. 39-127. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Fazlurrahman. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet S. Aydın. Ankara: Ankara Okulu, 6. Basım, 2000.
- Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Ankara Okulu, 4. Basım, 1999.
- Fazlurrahman. *İslâmî Yenilenme (Makaleler III)*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, 2. Basım, 2015.
- Fox, Brian J. *Carl Schmitt And Political Catholicism: Friend Or Foe?* The City University of New York, Doktora Tezi, 2015.
- Fukuyama, Francis. “Savaşların Geleceği”. çev. Kadir Koçdemir. *Medeniyetler Çatışması*. ed. Murat Yılmaz. 204-217. İstanbul: Vadi Yayınları, 10. Basım, 2006.
- Gauchet, Marcel. “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset”. çev. Ozan Erözden. *Devlet Kuramı*. der. Cemal Bali Akal. 34-67. Ankara: Dost Kitabevi, 1. Basım, 2000.
- Gazâlî. *Mülkün Sultanlarına (Nasihatü'l-Mülûk)*. çev. Osman Şekerci. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.

- Gewirth, Alan. “Siyaset Felsefesi”. çev. Ahmet Kesgin. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 349-379.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 30. Basım, 2017.
- Göksoy, İsmail Hakkı. “Güneydoğu Asya”. *İslam Tarihi*. ed. Adnan Demircan - Mehmet Azimli. 2/361-416. Ankara: Fecr Yayınevi-Bilay Yayınları, 2018.
- Gross, Raphael. “The ‘True Enemy’: Antisemitism in Carl Schmitt’s Life and Work”. trans. Joel Golb. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 96-116. Oxford University Press, 2016.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*. çev. ve der. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Gül, Muammer. *Orta Çağ Avrupa Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 1. Basım, 2009.
- 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.
- Gürsoy, Adnan. “Fârâbî’de Felsefenin Dine Önceliği”. *Beytülhikme* 10/2 (2020), 419-449.
- Gürsoy, Adnan. “Fârâbî’nin Erdemli Toplumunda Muhalifler”. *Hikmet Yurdu* 13/26 (2020), 171-194.
- Hafız, Muharrem. “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 5/683-698. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Hamidullah, Muhammed. *İlk İslâm Devleti*. çev. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Anayasa Hukuku*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm’da Devlet İdaresi*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Harman, Ömer Faruk. “Milel ve Nihal”. *DİA*. 30/57-58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Hawes, James. *Kısa Almanya Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2021.

- Hayek, Friedrich August von. “Liberalizm”. çev. Ünsal Çetin. *Liberal Düşünce* 14/55 (2009), 197-224.
- Hegel, G.W.F. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: YKY, 15. Basım, 2017.
- Hobbes, Thomas. *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. çev. Cihan Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Hudgson, Marshall G. S. *İslâm’ın Serüveni*. çev. Alp Eker. 3 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 1995.
- Huntington, Samuel P. “Batı Tek’tir Ama Evrensel Değildir”. çev. Fazıl Osman Yıldırım. *Medeniyetler Çatışması*. ed. Murat Yılmaz. 112-127. Ankara: Vadi Yayınları, 10. Basım, 2006.
- Huntington, Samuel P. “Medeniyetler Çatışması”. çev. Mustafa Çalık. *Medeniyetler Çatışması*. ed. Murat Yılmaz. 23-51. Ankara: Vadi Yayınları, 10. Basım, 2006.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2004.
- İbn Mâce. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1918.
- İbn Manzur. *Lisânül-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.
- İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri & Faslu’l-makâl el-keşf an minhâci’l-edille*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2012.
- İbn Teymiyye. *Siyaset (es-Siyasetü’ş-Şeriyye)*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1999.
- İkbal, Muhammed. *İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş, 5. Basım, 2016.
- İmam Mâlik. *Muvatta*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf - Mahmud Muhammed Halil. haz. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1412.
- İnalcık, Halil. *Devlet-i ‘Aliyye*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 54. Basım, 2014.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2016.

- İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2. Basım, 2005.
- İnalcık, Halil. “Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet”. *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*. haz. Vecdi Akyüz. 103-112. İstanbul: Ayışığıkitapları, 1999.
- İsfâhânî, Rağıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kilani. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- John, Salisbury'li. “Devlet Adamının Kitabı'ndan Seçme Parçalar”. çev. Nuri Çolakoğlu. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1/335-357. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Kant, Immanuel. “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefî Bir Deneme”. çev. Nejat Bozkurt. *Seçilmiş Yazılar*. 323-371. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 5. Basım, 2015.
- Karaböcek, Can. “Carl Schmitt: Modern Devlet Düşüncesinde Şeytanın Avukatı”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Dergisi* 21 (2012), 219-234.
- Karakoç, Sezai. “Medeniyet Kavramı”. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. haz. İsmail Kara. 3/428-435. Kitabevi Yayınları, 1998.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Karatepe, Şükrü. “Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi”. *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*. haz. Vecdi Akyüz. 139-159. İstanbul: Ayışığıkitapları, 1999.
- Kardeş, Murat Ertan. *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Kardeş, Murat Ertan. “Politik Felsefe Nedir?” *Felsefe Arkivi* 51 (2019), 393-410.
- Kardeş, Murat Ertan. “Sonsöz: Üçüncü Dünya Savaşı Olacak mı?” *Partizan Teorisi*. 123-135. Ankara: Nika Yayınevi, 1. Basım, 2017.

- Karlığa, Bekir. *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Karpat, Kemal H. *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. çev. Şiar Yalçın. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Kaya, M. Cüneyt. “Peygamberin Yasa Koyuculuğu’: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 57-91.
- Kaya, M. Cüneyt. “Şukûk alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 29-67.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 12/145-162. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Kelly, Duncan. “Carl Schmitt’s Political Theory of Dictatorship”. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 217-244. Oxford University Press, 2016.
- Kelsen, Hans. “Saf Hukuk Kuramı: Devlet ve Hukuk Özdeşliği”. çev. Cemal Bali Akal. *Devlet Kuramı*. der. Cemal Bali Akal. 425-456. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- Kervégan, Jean-François. “Carl Schmitt ve Dünya Birliği”. çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay. *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*. der. Chantal Mouffe. 81-109. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Khalifat, Sahban. “Fârâbî’nin Risâla al-Tanbîh ‘Alâ Sabîl al-Sa‘âda’sı Üzerine Yeni Işıklar”. çev. Mübahat Türker Küyel. *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. 175-178. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Korkut, Şenol. *Farabi’nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Korkut, Şenol. “Fuat Sezgin Ankara İlahiyat’taydı’ Fuad Sezgin Konferans Tanıtımı”. *İslâmiyât Dergisi Bülteni*-05 5/4 (2002), 11-13.
- Korkut, Şenol. “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu Fârâbî”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/123-175. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Kotan, Cem. “Modern Dünya Sistemi Teorisi Bağlamında Modern Devletin Özellikleri”. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2016), 11-25.
- Kutluer, İlhan. “Medeniyet”. *DİA*. 28/296-297. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

- Küyel, Mübahat Türker. “Kutadgu Bilig ve Fârâbî”. *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. 219-230. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
- Libera, Alain de. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Lievens, Matthias. “Carl Schmitt’s Concept of History”. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 401-425. Oxford University Press, 2016.
- Lievens, Matthias. “Theology Without God: Carl Schmitt’s Profane Concept Of The Political”. *Bijdragen* 72/4 (2011), 408-431.
- Loughlin, Martin. “Politonomy”. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 570-591. Oxford University Press, 2016.
- Luther, Martin. “Hıristiyan Asillerine Söylev”. çev. Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti. *Batı’ya Yön Veren Metinler*. der. Alev Alatlı. 2/540-547. İstanbul, 1. Basım, 2010.
- Machiavelli, Niccolo. *Prens*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 17. Basım, 2017.
- Machiavelli, Niccolo. “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar’dan Seçme Parçalar”. çev. Pars Esin. *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 2/49-79. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Marsilio, Padova’lı. “Barış Savunucusu’ndan Seçme Parçalar”. çev. Mete Tunçay. *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1/393-410. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Maverdî. *El-Ahkâmü’s Sultaniye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018.
- McCormick, John P. *Carl Schmitt’s Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge University Press, 1. Basım, 1999.
- Medkûr, İbrahim. “Fârâbî”. çev. Osman Bilen. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. Mian Muhammed Şerif. 2/49-71. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Mehring, Reinhard. “A ‘Catholic Layman of German Nationality and Citizenship’? Carl Schmitt and the Religiosity of Life”. trans. Jillian DeMair. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 73-95. Oxford University Press, 2016.
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. trans. 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*. trans. Marcus Brainard - Robert Berman. Chicago and London: The University of Chicago Press, Expanded Edition., 2011.
- Meierhenrich, Jens. "Fearing the Disorder of Things: The Development of Carl Schmitt's Institutional Theory, 1919–1942". *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 171-216. Oxford University Press, 2016.
- Merriman, John. *Rönesans'tan Bugüne Modern Avrupa Tarihi*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Mevdûdî. *Hilafet ve Saltanat*. çev. Ali Gencer. İstanbul: Hilal Yayınları, 2018.
- Mevdûdî. *İslâmda Siyasi Sistem*. çev. Ahmet Seçkin. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 4. Basım, 1997.
- Minca, Claudio - Rowan, Rory. "The Question of Space in Carl Schmitt". *Progress in Human Geography* 39/3 (2015), 268-289.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine*. çev. Berna Günen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Mouffe, Chantal. "Carl Schmitt ve Liberal Demokrasinin Paradoksu". çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay. *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*. der. Chantal Mouffe. 59-79. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Müslim. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412.
- Nunan, Timothy. "Translator's Introduction". *Writings on War*. 1-26. Malden: Polity Press, 1. Basım, 2011.
- Olpak, Ceren Tuğlu. *Carl Schmitt'in Politik Felsefesinde Çoğulculuk Eleştirisi*. Ankara: On iki Levha Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Oral, Esranur. *Leo Strauss'un Fârâbî Yorumu*. Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.

- Ostovich, Steven. "Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology". *KronoScope* 7/1 (2007), 49-66.
- Ozankaya, Özer. "Jean Bodin". *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 2/159-161. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1986.
- Özcan, Hanifi. "Önsöz". *Fârâbî'nin İki Eseri*. 7-10. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Özel, İsmet. "Hilafet ve Demokratlaşma". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*. haz. İsmail Kara. 3/676-686. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Özturan, Hümeysra. "Fârâbî ve Ahlâk". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 5/741-751. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Pines, S. "İbni Sinâ ve Risâletü'l-Fûsus Fi'l-Hikme'nin Yazarı". çev. Kifayet Özaydın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 193-196.
- Platon. *Devlet*. çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Polatoğlu, Selahattin. "Beytü'l-Hikme". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/331. Konya: İlem, 3. Basım, 2019.
- Preuß, Ulrich K. "Carl Schmitt and the Weimar Constitution". *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 471-489. Oxford University Press, 2016.
- Preuss, Ulrich K. "Siyasi Düzen ve Demokrasi: Carl Schmitt ve Etkisi". çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay. *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*. der. Chantal Mouffe. 221-252. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Rae, Gavin. "The Theology of Carl Schmitt's Political Theology". *Political Theology* 17/6 (2015), 555-572.
- Roberts, J. M. *Avrupa Tarihi*. çev. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Muammer Sencer. 3 Cilt. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2000.
- Rüthers, Bernd. "20'nci Yüzyılın Siyasi Düşünürü: Carl Schmitt". çev. Muaz Şeker. *Kamu Hukuk Arşivi Dergisi* 9/2 (2006), 135-145.
- Sarı, Mevlüt. *El-Mevarid Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: İpek Yayınları, ts.
- Sarıbay, Ali Yaşar. "Önsöz". *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*. XII-XIII. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Sarıçam, İbrahim. *Hizmet Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2005.

- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 7. Basım, 2011.
- Schmitt. *Constitutional Theory*. trans. Jeffrey Seitzer. London: Duke University Press, 2008.
- Schmitt. “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet”. çev. Hivren Demir Atay - Hakan Atay. *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*. der. Chantal Mouffe. 273-291. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Schmitt. *Dictatorship*. trans. Michael Hoelzl - Graham Ward. Malden: Polity Press, 2014.
- Schmitt. “Führer Hukuku Korur”. çev. Toros Güneş Esgün. *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*. 85-91. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- 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. *Kanunilik ve Meşruiyet*. çev. Mehmet Cemil Ozansü. İstanbul: İthaki Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Schmitt. *Kara ve Deniz: Bir Dünya Tarihi İncelemesi*. çev. Gültekin Yıldız. İstanbul: VakıfBank Kültür, 1. Basım, 2018.
- Schmitt. *Nomos of the Earth: In the International Law of Jus Publicum Europaeum*. trans. G. L. Ulmen. New York: Telos Press, 2006.
- Schmitt. “Parlamentarizm İle Modern Kitle Demokrasisi Arasındaki Tezat Üzerine”. çev. A. Emre Zeybekoğlu. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 64/1 (2006), 359-374.
- Schmitt. *Parlamente Demokrasinin Krizi*. çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 4. Basım, 2017.
- Schmitt. *Partizan Teorisi*. çev. Sibel Bekiroğlu. Ankara: Nika Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Schmitt. *Political Romanticism*. trans. Oakes Guy. London: The MIT Press, 1986.
- Schmitt. *Political Theology*. trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1. Basım, 2005.
- 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. “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”. çev. Bertil Emrah Oder. *Devlet Kuramı*. der. Cemal Bali Akal. 245-254. Ankara: Dost Kitabevi, 2005.
- Schmitt. *The Concept of the Political*. trans. George Schwab. Chicago: The University of Chicago, 2007.
- Schmitt. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. trans. 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*. trans. E. M. Codd. London: Sheed&Ward, 1931.
- Schmitt. “The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration”. trans. G. L. Ulmen. *Roman Catholicism And Political Form*. 44-58. London: Greenwood Press, 1. Basım, 1996.
- Schmitt. *Writings on War*. trans. Timothy Nunan. Malden: Polity Press, 1. Basım, 2011.
- Seitzer, Jeffrey - Thornhill, Christopher. “An Introduction to Carl Schmitt’s Constitutional Theory: Issues and Context”. *Constitutional Theory*. 1-50. London: Duke University Press, 2008.
- Seyyid Bey. “Hilafetin Şer’î Mahiyeti”. *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi*. haz. İsmail Kara. 3/259-300. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Siegel, Paul N. *Dünya Dinleri ve İktidar*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 1. Basım, 2013.
- Simons, Oliver. “Carl Schmitt’s Spatial Rhetoric”. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 776-802. Oxford University Press, 2016.
- Spinoza, Benedictus de. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, 4. Basım, 2016.
- Stefon, Matt. “Christianity, Definition, Origin, History, Beliefs, Symbols, Types, & Facts”. *Encyclopedia Britannica*. Erişim 11 Şubat 2021. <https://www.britannica.com/topic/Christianity>
- Strauss, Leo. “Farabi’s Plato”. *American Academy for Jewish Research Louis Ginzberg Jubilee Volume* (1945), 357-393.

- Strauss, Leo. "How Farabi Read Plato's Laws". *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. 134-154. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.
- Strauss, Leo. "Notes on The Concept of the Political". trans. J. Harvey Lomax. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. 91-119. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?* çev. Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma, 1. Basım, 2000.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Şenel, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*. Ankara: Bilim ve Sanat, 6. Basım, 1997.
- Tekin, Ali. "Fârâbî: Düşünce Tarihinin Felsefî Okunuşu". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 5/651-698. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmağı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Thélène, 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.
- Thomas, Aquinum'lu. "Prenslük Yönetimi Üstüne'den Seçme Parçalar". çev. Mete Tunçay. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1/361-368. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Thomas, Aquinum'lu. "Toplu Dinbilim'den Seçme Parçalar". çev. Mete Tunçay. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1/369-389. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Basım, 2004.
- Toktaş, Fatih. "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12 (2002), 247-273.
- Toku, Neşet. *Siyaset Felsefesine Giriş*. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012.
- Topçu, Nurettin. *İrâdenin Dâvası Devlet ve Demokrasi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2016.

- Torun, Hüseyin. *Siyaset Felsefesi Tarihinde Devlet*. Ankara: Orion Kitabevi, 2. Basım, 2016.
- Townsend, Daniel. *Leo Strauss and Islam*. Deakin University, Doktora Tezi, 2014.
- Toynbee, Arnold. “Medeniyetlerin Karşılaşması”. çev. Ufuk Uyan. *Medeniyetler Çatışması*. haz. Murat Yılmaz. 433-439. Ankara: Vadi Yayınları, 10. Basım, 2006.
- Tunçay, Mete. “Aurelius Augustinus”. *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1/309-310. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Tunçay, Mete. “Dante Aligheri”. *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*. ed. Yavuz Abadan. 141-143. Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1959.
- Tunçay, Mete. “Jean Calvin”. *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*. ed. Yavuz Abadan. 215-217. Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1959.
- Tunçay, Mete. “Padova’lı Marsilio (Marsilius Patavinus)”. *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1/391-392. Ankara: Teori Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Tülücü, Süleyman. “Fârâbî Bibliyografyası’na Bazı İlâveler-IV”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2009), 1-42.
- Türk, H. Bahadır. “Kitle ve Lider İlişisini Politik Teoloji Üzerinden Yeniden Düşünmek”. *Amme İdaresi Dergisi* 52/2 (2019), 1-24.
- Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 603-653. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Uludağ, Süleyman. “Din ve Medeniyet”. *Köprü Dergisi* 81 (2003), 22-30.
- Uludağ, Süleyman. *İslam-Siyaset ilişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Vatter, Miguel. “The Political Theology of Carl Schmitt”. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. 245-268. Oxford University Press, 2016.
- Vinx, Lars. “Carl Schmitt”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2019. Erişim 11 Şubat 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/schmitt/>
- Yazoğlu, Ruhattin. “Martin Luther ve Thomas Hobbes’ta Din-Devlet İlişkisi”. *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 221-235.
- Yelkenci, Taner. “Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza’nın Politik Teoloji Eleştirisi”. *felsefelogos* 40 (21 Mayıs 2020), 61-76.

Yıldırım, Onur - Çaylak, Adem. “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medinetü’l Fazıla’nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 66-82.

Zemahşerî. *el-Keşşaf*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2016.

Zheng, Qi. *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition*. New York: Palgrave Macmillan Press, 1. Basım, 2015.

KutsalKitap.org. “İlk Günah ve Asli Günah Nedir? Adem’in Suçlarının Sonucu Neydi?”, 08 Eylül 2021. <https://www.kutsalkitap.org/adem-ilk-gunah/>

Kitabı Mukaddes. Kitabı Mukaddes Şirketi, 2000.

