

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

LEO STRAUSS'UN FÂRÂBÎ YORUMU

Yüksek Lisans Tezi

ESRANUR ORAL

İstanbul, 2015

T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

LEO STRAUSS'UN FÂRÂBÎ YORUMU

Yüksek Lisans Tezi

ESRANUR ORAL

Danışman: PROF.DR. İLHAN KUTLUER

İstanbul, 2015




T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ESRANUR ORAL'ın LEO STRAUSS'UN FÂRÂBÎ YORUMU adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 30.12.2014 tarih ve 2014/42-46 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 21/01/2015

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER	 İmzası
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. VECDİ AKYÜZ	

ÖNSÖZ

Leo Strauss'un siyaset felsefesi Fârâbi'nin siyaset anlayışıyla aynı temellere dayanmaktadır. Siyaset felsefesi siyasi şeylerin evrensel doğasını araştırdığı için tarihsel olamaz, en iyi ve doğru siyasi yönetimin ölçütünü aradığı için de değerden bağımsız olamaz. Bu çalışma ile bu ortak bakış açısına dikkat çekilmekle birlikte Strauss'un Fârâbi'yi okuyuş ve anlayış tarzı, yorumlar ve eleştiriler bağlamında tartışılmaya çalışılmıştır. Bu çalışma süresince kaynakların temini, planın hazırlanması ve konunun daha derinlikli çalışılması hususunda her türlü yardım ve fedakârlığı sağlayan, bilgi, tecrübe ve nezaketi ile çalışmama ışık tutan, ayrıca bana bu konuyu çalışmamı tavsiye ederek kendimi geliştirmeme yönelik önemli bir adım atmama olanak sağlayan, tez danışmanım, Sayın Hocam Prof. Dr. İlhan KUTLUER'e, çalışmanın redaksiyon aşamasında kıymetli vaktini ayırarak tüm bölümleri gözden geçirip, gerekli düzeltmeleri yapan eşim Hüseyin ORAL'a, tezin her türlü resmi koşuşturmacasını üstlenen kardeşim E. Muhammed DENİZ'e ve tezin hazırlanması sırasında her ihtiyaç duyduğumda beni cesaretlendiren, verimli çalışabilmem için gerekli koşulları oluşturan ve oğlumla sabırla ilgilenen, annem Hatice DENİZ'e manevî desteklerinden dolayı teşekkürü borç bilirim.

Esranur ORAL

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Esranur Oral
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. İlhan Kutluer
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans- 2015
Anahtar Kelimeler	: Leo Strauss, Fârâbî, Siyaset Felsefesi, İslam Felsefesi, Esoterizm

ÖZET

LEO STRAUSS'UN FÂRÂBÎ YORUMU

Alman asıllı Yahudi felsefeci Leo Strauss'un siyaset felsefesinin temelinde pozitivizm ve tarihselcilik eleştirisi yer almaktadır. Siyaset felsefesi siyasi şeylerin evrensel doğasını araştırdığı için tarihsel olamaz, en iyi ve doğru siyasi yönetimin ölçütünü aradığı için de değerden bağımsız olamaz. Bu anlamda Strauss'un siyaset felsefesi tasavvuru, Fârâbî'nin siyaset felsefesi anlayışıyla tam bir uyumluluk içindedir; zira Fârâbî Medîne'yi erdem kriterine göre değerlendirmiştir. Strauss, pek çok antik dönem filozofu gibi Fârâbî'nin de eserlerini kaleme alırken esoterik bir dil kullandığını iddia etmiştir. Bu çalışmanın amacı, Strauss'un siyaset felsefesi tasavvurunun Fârâbî okumalarına yansıyan yönlerini aydınlatmak ve bu okuma tarzının, Strauss'un genel siyaset felsefesi söyleminin gölgesinde ne derece başarılı olduğunu metin mukayesesi bağlamında tartışmaktır. Strauss'un iddiasına göre; felsefenin meşruiyetinin tartışıldığı bir dönemde, İslam toplumu içerisinde yaşayan Müslüman bir filozof olarak Fârâbî, gerçek düşüncelerini hem felsefeyi halk nezdinde meşrulaştırmaya yarayacak hem de asıl söylemek istediğini yalnızca felsefecilere anlaşılır kılacak bir yazım tarzı geliştirmiştir. Buna göre Fârâbî, iki farklı kitleyi muhatap aldığı eserlerinde iki farklı felsefe ortaya koymuştur ve eserlerindeki farklılıklar ilk okuyuşta çelişki gibi görünse de daha titiz bir okuyuşla semboller çözülüp esoterik öğreti açığa çıkacaktır. Böylece hem gerçek felsefesi ehli olmayanın eline geçmekten kurtulmuş olacak hem de filozof, olası toplumsal baskı ve kısıtlamalara karşı kendini güvenceye almış olacaktır. Strauss'un teklif ettiği yöntem, bizce fazlaca sübjektif olup, kolaylıkla maksatlı bir niyet okumaya dönüşebilecek mahiyettedir. Ayrıca Fârâbî'nin eserlerini bu tür bir tasnife tabi tutarak anlamaya çalışmak, felsefesindeki tutarlı bütünlüğü kaçırılmasına sebep olacaktır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Esranur Oral
Field : Philosophy and Religious Studies
Programme : Islamic Philosophy
Supervisor : Prof. Dr. İlhan Kutluer
Degree Awarded and Date : Master-2015
Keywords : Leo Strauss, Al-Fârâbî, Islamic Philosophy, Political
Philosophy, Esoterism

ABSTRACT

LEO STRAUSS'S CONCEPT OF AI-FÂRÂBÎ

Criticism of positivism and historicism takes place on the basis of German-born Jewish philosopher Leo Strauss's political philosophy. Political philosophy cannot be historical because it investigates the universal nature of things, it cannot be independent of the value for the search for criteria of the best and truest political governance. In this sense, Strauss's political philosophy concept is in full compliance with al-Fârâbî's understanding of political philosophy, because al-Fârâbî evaluated the city according to criterion of virtue. Strauss claimed that al-Fârâbî used an esoteric language in his works like any other ancient period philosophers. Aim of this study is to enlighten the reflections of Strauss's political philosophy concept to his al-Fârâbî readings and to discuss how this reading manner succeeded under the shadow of Strauss's general discourse of political philosophy in the context of text comparison. According to Strauss, in a period when the legitimacy of philosophy was argued, al-Fârâbî as a Muslim philosopher who lived in Islamic society improved a writing manner that would legitimate philosophy in the eyes of people and make what he really said understandable just by philosophers. Accordingly al-Fârâbî, revealed two different philosophies in his works which he addressed to two different audiences and although the differences in his works may seem like a contradiction at the first reading, esoteric doctrine would release and the symbols would be solved with a more rigorous reading. So that non-philosopher could not attain his real philosophy and he would secure himself from potential pressures and restraints of society. The method that Strauss offered, according to us, is extremely subjective and in a nature which could easily turn into a purposeful intention reading. Besides, trying to understand al-Fârâbî's works in such a classification will cause to miss the consistent integrity in his philosophy.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

KISALTMALAR..... vii

GİRİŞ..... 1

BİRİNCİ BÖLÜM STRAUSS VE SİYASET FELSEFESİ

I.	ENTELEKTÜEL ŞAHSİYETİ.....	7
A.	AKADEMİK HAYATI	9
B.	KRONOLOJİK OLARAK ESERLERİ	9
II.	SİYASET FELSEFESİNİN İLKELERİ	12
A.	SİYASET FELSEFESİ TASAVVURU	12
B.	POZİTİVİZM VE TARİHSELÇİLİK ELEŞTİRİSİ	20
C.	FELSEFİ YAZIMDA ESOTERİZM-EKSOTERİZM AYRIMI.....	34

İKİNCİ BÖLÜM STRAUSS'UN SİYASET FELSEFESİNDE FÂRÂBÎ'NİN YERİ

I.	STRAUSS VE İSLAM FELSEFESİ	40
A.	FELÂSİFEYE GENEL BAKIŞ	40
B.	İSLAM SİYASET FELSEFESİNE GENEL BAKIŞ	44
II.	STRAUSS VE FÂRÂBÎ	46
A.	FÂRÂBÎ'NİN ARKA PLANI OLARAK PLATON	46
B.	FÂRÂBÎ'NİN FELSEFİ YAZIM TARZI	51
C.	FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM STRAUSS'UN FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİNE BAKIŞI ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR

I.	YORUMLAYICI YAKLAŞIMLAR	69
II.	ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR	73
III.	STRAUSS'UN FÂRÂBÎ OKUMALARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME.....	79
SONUÇ		88

KAYNAKÇA	92
-----------------------	-----------

KISALTMALAR

<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>C.</i>	Cilt
<i>çev.</i>	Çeviren
<i>drl.</i>	Derleyen
<i>ed.</i>	Editör
<i>No.</i>	Numara
<i>s.</i>	Sayfa
<i>vol.</i>	Volume
<i>Yay.</i>	Yayınları
<i>yy.</i>	Yüzyıl

GİRİŞ

a. Tezin Konusu ve Amacı

Geçmişin büyük düşünürlerinin yorumlanması, hakiki düşüncelerinin açığa çıkarılması, tarihin toz içinde bıraktığı sayfaların tekrar parlatılması için derin incelemeler yapan Leo Strauss, siyaset felsefesi tarihini eleştirel bir biçimde sunmak için çaba sarf etmiş, büyük bir fikir tarihçisidir. Hocası Carl Schmitt'in görüşleri ve Strauss'un siyaset kuramı yirminci yüzyılda büyük yankı uyandıran yeni muhafazakarlığı (neo-con) inşa etmiştir ve bu akım ABD siyasetinin uzun yıllar fikri temelini oluşturmuştur. Siyasete ve siyaset felsefesine dair görüşleri batıda mühim bir yer teşkil eden Strauss'u bizim için çalışılmaya değer kılan, bin yıldan fazla bir zaman sonra Fârâbî'nin Eflâtun'un *Kanunlar* isimli eserine yazdığı *Özet* üzerine şerh yazarak yorumlar yapmış çağdaş Fârâbî şarihlerinden olmasıdır. Bu sayede antik siyasi metinler, popüler hale gelmiş ve üzerlerinde araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Strauss'un sunduğu İslam siyaset felsefesi ve Fârâbî algısı Batıdaki İslam felsefesi araştırmalarını, özellikle Fârâbî'ye bakışı büyük ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle Strauss'un Fârâbî yorumunu anlamak, batıdaki İslam siyaset felsefesi alanındaki çalışmaların yönlendirici unsurunu anlamamıza da yardımcı olacaktır. Bu amaca hizmet edeceği düşüncesiyle böyle bir konu belirlemiş bulunmaktayız.

Bu çalışma, öncelikli olarak Leo Strauss'un felâsifeyi ve özellikle Fârâbî'yi anlayış ve yorumlayış şeklini ortaya koymayı hedeflemektedir. Yalnızca Strauss'un Fârâbî hakkında ne düşündüğünü ortaya koymakla kalmayıp bununla birlikte Fârâbî'nin metinlerinin bu türlü düşünmeyi ne kadar mümkün kıldığını tespit etmeye çalışmıştır. Konunun temel problematiği şu sorular etrafında şekillenmiştir: Strauss'un siyaset felsefesinin Fârâbî okumalarına yansıyan yönleri nelerdir? Strauss'un Fârâbî'yi okuma tarzı genel siyaset felsefesi söyleminin gölgesinde başarılı olmuş mudur? Strauss'un Fârâbî'yi okuyuş tarzını Fârâbî'nin metinleri üzerinden temellendirmek mümkün müdür? Strauss'un Fârâbî yorumu üzerine geliştirilen eleştiriler ne kadar isabetlidir? Mesele bu sorular ekseninde ele alınmış ve cevapların ardına düşülmüştür. Ayrıca Strauss'un yorumu üzerine geliştirilen yorumsal ve eleştirel tartışmalara

kısaca değinilerek, sistemini kabul gören ve tenkit edilen taraflarıyla değerlendirmek amaçlanmıştır.

b. Tezin Planı ve Yöntemi

Bu amaca hizmet edecek en iyi yöntemin tezin üç ana bölüm altında yazılması olacağını düşündük. Çünkü Strauss'un Fârâbî yorumu anlamak yalnızca Fârâbî'ye dair ifadelerini değerlendirmekle değil, Strauss'un genel siyaset felsefesine bakışını ve Strauss'un yorumu etrafında şekillenen yorumları da bilmekle mümkün olacaktır. Böylece tez üç ana başlık altında toplanmış oldu: 1. "Strauss ve Siyaset Felsefesi", 2. "Strauss'un Siyaset Felsefesinde Fârâbî'nin Yeri", 3. "Strauss'un Fârâbî'nin Siyaset Felsefesine Bakışı Etrafında Şekillenen Tartışmalar". Konuyu bu başlıklar altında ele alarak Strauss'un siyaset felsefesi düşüncesinde Fârâbî'nin nerede durduğunu ve ne anlam ifade ettiğini aynı zamanda Strauss'un bu yorumunun batıdaki İslam felsefesi çalışmaları içinde nasıl bir ses getirdiğini birlikte değerlendirme imkânı bulduk. Bu bütüncül değerlendirme sayesinde Strauss'un yorumunu bağlamından kopuk olarak ele alınmanın getireceği mahzurlardan sakınılmıştır. Birbirinden bağımsız gibi görünen bu üç ana başlık, nihai planda bir düşünceyi içerisinde doğduğu fikri zemin ve içerisine dâhil olarak çeşitlendirdiği fikri tartışmalar bütünlüğü içerisinde anlatmaya çalışmıştır.

Tezin genel planı, böyle bir bütünlük arz ederken her bölüm kendi içinde ayrı bir konuyu ele almış ve tartışmıştır. Başlığı "Strauss ve Siyaset Felsefesi" olan birinci bölümde önce Strauss'un entelektüel şahsiyeti ele alınmıştır. Akademik serüveniyle birlikte, düşüncesinin seyrini ve evrilişini göstermesi açısından eserleri kronolojik olarak ele alınmış ve eserlerinin içeriklerine dair kısa bir özet verilmiştir. Böylece Strauss'un zihninin hangi meseleyi hangi bağlamda, neden önce ve neden sonra gündemine aldığını görme imkânı bulmuş olduk. Devamında Strauss'un siyaset felsefesine dair genel bir giriş yapmak niyetiyle siyaset felsefesinin temel ilkelerine yer verildi. Strauss'un siyaset felsefesinin çanağını modernizm eleştirisi oluşturur ve bu eleştiri iki ayak üzerinde yürür: pozitivizm ve tarihselcilik eleştirisi. Strauss'un yeniden klasiğe dönüş fikrinin anlaşılabilmesi için moderniz eleştirisi önemlidir. Aynı şekilde klasiğe dönüş yönteminin anlaşılabilmesi klasik siyaset

felsefesi anlayışıyla yakından alakalıdır. Dolayısıyla Strauss'un esoterik- eksoterik ayrımı ancak bu altyapı üzerine sağlıklı bir şekilde temellendirilebilir. Zira Strauss'un klasik siyaset felsefesini ve modern siyaset felsefesini nasıl değerlendirdiğini bildikten sonra böyle bir ayırım ortaya koyuşunu anlamak için zihnimize gerekli fikri malzemeyi temin etmiş oluruz. Bu nedenle bölümün son meselesi olarak esoterizm anlayışı, bu mevzuya has yazdığı eserleri çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır.

İkinci bölüm, Strauss'un İslam felsefesi ve Fârâbî hakkındaki fikirlerine ayrılmıştır. Fârâbî yorumuna geçmeden önce İslam felsefesini bir bütün olarak nasıl değerlendirdiğini aydınlatmak niyetiyle eserlerinde çoğunlukla ortaçağ siyaset felsefesi başlığı altında rastladığımız İslam felsefesine ait görüşlerini toplayıp bir sonuca varmaya çalıştık. İslam felsefesine dair fikirlerine çoğunlukla kendi yansıttığı şekliyle Yahudi ve Hıristiyan ortaçağ felsefesiyle mukayeseli bir şekilde yer verdik.

Bu ana bölümün ikinci kısmı, tezin asıl meselesine, Strauss'un Fârâbî yorumuna ayrılmıştır. Strauss, Fârâbî'yi İbn Meymun'un öncüsü olarak, Platon'u da Fârâbî'nin öncüsü olarak gördüğü için Platon'u Fârâbî'nin arka planı olarak nasıl yorumladığıyla konuya giriş yapıldı. Strauss, Fârâbî'nin Platon'un felsefi meseleleri yazarken kullandığı gizli, sembolik dili benzer gerekçelerle aynı şekilde kullandığını iddia etmiştir. Buna göre Fârâbî'nin metinleri, gerçek felsefi öğretisini yalnızca dikkatle okuyabilecek liyakatte felsefe ehli okuyucularına açarken, sıradan okuyucudan saklayacak şekilde tasarlanmıştır. Özellikle siyaseti konu alan eserleri arasında ciddi üslup farklılıkları vardır, çünkü bu eserler, Strauss'un iddiasına göre, farklı kitleleri muhatap alarak yazılmışlardır. Bu nedenle, Fârâbî'nin gizli öğretisinin açığa çıkarılması için sembollerin açıklanıp, şifrelerin çözülmesi, kapalılıkların giderilmesi gerekmektedir. Strauss'un Fârâbî yorumunun temelinde, bu esoterik öğretinin deşifre edildiği iddiası yer almaktadır. Strauss şifreleri tek tek çözmüş, eserleri kategorize etmiş ve -iddiasına göre- Fârâbî'nin asıl felsefesine ulaşmıştır. Strauss'un Fârâbî'nin siyaset felsefesini anlayışı onun felsefi yazım tarzını yorumlayışının neticesi olduğu için bölümün son başlığında Strauss'un Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair görüşlerine yer verilmiştir.

Tezin buraya kadarki iki bölümünde Strauss'un siyaset felsefesi anlayışı, bu anlayışın izlerini taşıyan İslam felsefesine dair görüşleri ve Fârâbî yorumu ortaya koyuldu.

Bundan sonra gelen üçüncü bölümde ise Strauss'un Fârâbî yorumu etrafında şekillenen tartışmalar ele alındı. Zira Strauss'un ne söylediği kadar Strauss'a ne söylendiği de tezin kapsamına girmektedir. Bu tartışmaların bir kısmı yorumlayıcı özellik taşıırken diğer bir kısmı eleştirel niteliktedir. Strauss'un Fârâbî okumasını benimseyen ve yorumlayarak katkıda bulunan araştırmacılar içinde Erwin J. Rosenthal, Richard Walzer ve Zerrin Kurtoğlu'nun görüşlerine yer verirken eleştirel yaklaşımla katkıda bulunan araştırmacılar içinde Dimitri Gutas ve Oliver Leaman'ın tenkitlerine değinildi. Ve bölümün son kısmında Strauss'un Fârâbî okumalarına metin mukayesesi bağlamında bakılarak, yorumuyla yorumladığı metinler arasında ne gibi farklılıkların, yanlışlıkların, uyuşmazlıkların olduğu değerlendirildi.

c. Literatür

Tezde kullandığımız kaynakları 'birincil literatür' ve 'ikincil literatür' olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Birincil literatür, Fârâbî ve Strauss'un kendi eserleri; ikinci literatür, bu eserlerin şerhleri, yorumları veya onlar üzerine yazılan tenkit makaleleridir. Ancak birincil literatür Strauss'un ve Fârâbî'nin tüm eserleri değil, konumuzla ilgili meseleleri ele alan eserleridir. Strauss'un konuyla ilgili olabileceği tahmin edilen bazı eserleri okunmuş ancak çalışmamıza katkı yapacak içeriğe rastlanmadığı için kaynakçaya dâhil edilmemiştir. Strauss'un eserlerinin çok azı Türkçeye çevrilmiştir. Dolayısıyla çevirisi olan eserlerin Türkçesine başvurulmakla birlikte eserlerinin ekseriyeti İngilizce asıllarından veya İngilizce çevirilerinden incelenmiştir. Fârâbî'nin eserlerinin çoğunlukla Türkçe tercümelerinden faydalanılıp ihtiyaç duyulan durumlarda Arapça asıllarıyla İngilizce neşirleri arasında mukayeseler yapılmıştır ve söz konusu tercümelere kaynakçada yer verilmiştir.

Birincil eserleri kullanırken konudan kaynaklanan bir sınırlama nedeniyle bazı eserler diğerlerine göre daha fazla ön plana çıkmıştır. Doğal olarak dikkatimizi Strauss'un mevzu bahis ettiği eserler üzerine yoğunlaştırdık. Böylece en çok başvuru Fârâbî'nin *Es-Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Fusûlü'l-Medenî* ve *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserlerine yapılmış oldu. Strauss'un eserleri içerisinde ise yalnızca Fârâbî'yi konu edinerek yazılmış olan *Fârâbî's Plato* ve *How Fârâbî Read Plato's Laws* adlı makaleler, bu anlamda Strauss'un Fârâbî yorumunun açıkça göstermesi bakımından tezin en önemli kaynaklarından olmuşlardır. Bunun dışında, esoterizm ile fikirleri *Persecution and The Art Of Writing* adlı eseri, siyasete dair fikirleri *What Is The Political Philosophy?* adlı eseri merkeze alınarak anlatılmıştır.

Strauss üzerine oluşan ikincil literatürün büyük çoğunluğu Strauss'un siyaset kuramı, modernizm eleştirisi, doğal hak ve tarih anlayışı gibi konular üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmaları Batı felsefe ve siyaset dünyasında büyük ses getirdiği için Strauss üzerine çok hacimli bir literatür ortaya çıkmıştır. Biz bu yekûnun içerisinde konumuzla alakalı olarak ulaşabildiğimiz eserleri tezdeki başlıklandırmalara uygun şekilde kategorize ederek değerlendirdik.

Birinci bölümün ilk kısmı, Strauss'un otobiyografik bir eseri olmadığı için, hakkında yazılmış ansiklopedi maddeleri ve tercüme eserlerinin başına mütercim eklediği bibliyografyalar gibi ikincil kaynaklar esas alınarak hazırlanmıştır. Bu ana bölümün, Strauss'un siyaset felsefesine bakışının genel sınırlarını çizmeye giriştiğimiz kısmını, Siyaset felsefesine dair görüşlerinin özeti mahiyetinde olan *What is The Political Philosophy?* ve *Political Philosophy and History* adlı çalışmalarını eksene alarak yazdık. Tabii ki amacımız tüm yönleriyle Strauss'un siyaset felsefesini ele almak olmadığı için genel bir çerçeve çizmekle yetindik.

İkinci bölümü yazarken pek çok kaynağa aynı anda başvurmamız gerekti. Çünkü Strauss'un Fârâbî'ye ve felâsifeye dair görüşleri pek çok eseri içerisinde dağınık halde bulunmaktadır. Bazen Platon'dan bahsederken söz Fârâbî'ye gelmiş, bazen ortaçağ Yahudi düşüncesinden bahsederken İbn Meymun'un nübüvvet anlayışından İbn Sînâ'ya geçilmiştir. Hal böyle olunca Strauss'un pek çok eserini başlığı konuyla alakalı görünmese de aradığımız kavramlar çerçevesinde incelemek gerekmiş ve tüm bu incelemeler tamamlanıp gerekli notlar alındıktan sonra bölüm yazılmaya başlanmıştır. Ancak bizi daha çok yoran şey Strauss'un üslubu olmuştur. Solmaz Zelyüt Hünler'in de *Politika Felsefesi Nedir?*'e yazdığı girişte dikkat çektiği gibi Strauss'un metinlerini bir çırpıda okuyup anladığından emin olarak yazmak bir hayli zordur. Zira her metin, ikinci üçüncü okuyuşlarda karşınıza farklı anlamlar çıkarabilir. Bu durum bize Strauss'un kendisinin de hem okurken hem yazarken esoterik bir dil kullandığını düşündürür. Kanaatimiz o ki; Strauss üzerine derinlemesine çalışan pek çok araştırmacı böyle düşünür. Mesela, biz "*Philosophy and Law*" eserinde "law" kelimesini nerelerde "ilahi yasa", nerelerde "beşeri hukuk" yerine kullandığını çözmekte bir hayli zorlandık. Çünkü kendisi de okuyucuya yol gösterecek ipuçlarını metin arasına gizlemiştir. Aynı zamanda bir eserinde genişçe yer verdiği fikrin temellerini başka bir eserinde attığına

sıklıkla rastladık. Öyle ki, en sık kullandığı “political” terimi ile bile neyi kastettiğinden zaman zaman emin olamadık. Çünkü politik felsefe dediğinde politikayı konu edinen felsefeyi mi yoksa tavır olarak politik olan, yani durum ve koşullara göre argümanını belirleyen ya da değiştiren felsefe etkinliğini mi kastettiğini anlamak kolay olmadı. Bu nedenle islamın politik felsefesine dair görüşlerini bir Strauss uzmanı olmamakla birlikte eserlerinin büyük kısmını incelemiş bir araştırmacı olarak kendisinin önerdiği şekilde esoterik bir okumayla anlamaya çalıştık.

Üçüncü bölümde görüşlerine yer verdiğimiz yazarların kaynaklarının çoğunlukla Türkçe tercümelerinden istifade ettik. Zerrin Kurtoğlu'nun *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku* adlı eseri Fârâbî'yi Straussçu bir bakışla yorumlayan tesadüf ettiğimiz, Türkçe yazılmış tek eserdir. Strauss'un Fârâbî'yi okuyuş tarzını benimsemiş bir yazar olarak Kurtoğlu'nun sorgulayışı, İslam siyaset felsefesine, özgün problemler ve cevaplar kazandırmış niteliktedir. Bu bölümde Oliver Leaman'ın esoterik okuma eleştirilerini konuyla ilgili birkaç makalesiyle birlikte *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* adlı eserine dayandırarak ele aldık. Söz konusu makalelere kaynakçada yer verilmiştir. Dimitri Gutas'ın eleştirileri *İbn Sîna'nın Mirası içinde Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme* isimli makalesine dayanmaktadır. Bu çalışmasında Gutas, Batı'daki İslam felsefesi çalışmalarının hangi ön kabullerden hareket ettiği ve hangi bakış açılarıyla yönlendirildiğini tartışmıştır. Bu nedenle bu eser, Strauss'un esoterik okumasının batıdaki İslam felsefesi çalışmaları arasında nerede durduğunu göstermesi açısından önemli bir role sahiptir.

BİRİNCİ BÖLÜM

STRAUSS VE SİYASET FELSEFESİ

I. ENTELEKTÜEL ŞAHSİYETİ

Büyük siyaset felsefecileriyle ilgili derin incelemeleri, Leo Strauss'a çağımızın en önde gelen siyaset felsefesi tarihçisi ününü kazandırmıştır. Strauss'un yazıları, daha çok geçmişin büyük düşünürlerinin yorumuna yönelik iseler de bu yazılanlardan hareketle, bunların yalnızca tarihe ya da eski yapıtlara duyulan ilgiden esinlendikleri sonucuna varmak hiç de doğru olmayacaktır. Daha önce büyük filozofların çoğunun onun kadar güçlü ve aydınlatıcı yorumunu yapabilen ya pek az kişi çıkmış ya da kimse çıkmamıştır. Strauss'un bu güne dek yaptığı incelemeler, Platon, Aristoteles, Ksenophon, Fârâbî, Maimonides, Padualı Marsilius'u yeniçağ ve yakın çağ düşünürlerinden ise, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Burke ve Nietzsche'yi kapsamaktadır. Onun başkalarından farklı yorum ilkelerini izleyen öğrencileri¹, Batı siyasal düşüncesinin öteki birçok düşünürünün yanı sıra bu düşünürler üzerine de yapıtlar vermişlerdir. Strauss, büyük siyaset felsefecilerinin öz bilinçlerini yansıtan siyaset felsefesi tarihini eleştirel bir biçimde sunabilmek için, tek tek filozofları incelemenin ötesine geçmiş bir fikir tarihçisidir. Onun bu çabası siyaset felsefesi çalışmalarının canlanmasında önemli bir figür olmuştur. Strauss'un fikirleri yaşamı boyunca tartışıldığı gibi bıraktığı miras üzerine ölümünden sonra daha derin tartışmalar yapılmıştır.

¹ Strauss'un düşüncesini takip eden öğrencilerinin en önemlilerinden bazıları ve eserleri: Steven B. Smith, **Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism** Chicago: University of Chicago Press, 2006; Catherine and Michael Zuckert, **The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy** Chicago: University of Chicago Press, 2006; Heinrich Meier, **Leo Strauss and the Theologico- Political Problem**, (çev.) Marcus Brainard Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006; Thomas L. Pangle, **Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy** Baltimore, MD: John Hopkins Press, 2006; Eugene R. Sheppard, **Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher** Waltham, MA: Brandeis University Press, 2006; Daniel Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, (çev.). Christopher Nadon New Haven, CT: Yale University Press, 2007; David Janssens, **Between Jerusalem and Athens: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought** Albany, NY: SUNY Press, 2008.

Çok ateşli savunucuları olmakla birlikte çok ateşli eleştirmenleri de mevcuttur; hatta ismi kendi düşünce ekolünün adı olmuştur: Straussianism/Straussçu Düşünce.²

Strauss, Ortaçağ düşüncesinden, özellikle de Fârâbî ve onun etkisinde kalan ünlü Yahudi filozofu İbn Meymun'dan esinlenerek Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* (Erdemli Şehir/Devlet) tezinden hareketle yeni bir siyaset felsefesi ve politika geliştirmeye çalışmış, bununla da kalmayıp, Talmud'un yorumlarına dayanan bâtinî (esoterik ve eksoterik) açıklamalarla modern düşünceye alternatif bir düşünce geliştirmek istemiştir. Politik rejimler ve tiranlık konusundaki yeni yaklaşımlarıyla dikkat çeken Strauss, bireysel özgürlüklere fazla yer verdiği için modern liberalizmi eleştirmiş ve klasik Platoncu devlet görüşünü savunmuştur.³

İlk kitabını Spinoza üzerine yazan Leo Strauss, ikinci kitabını Endülüslü ünlü filozof İbn Meymun üzerine kaleme almıştır. Emevî devletinin hükümler olduğu ve İslam felsefesinin yeni bir ruhla hayat bulduğu coğrafya olan İspanya ve Mağrip'te yaşayan İbn Meymun'un Leo Strauss üzerindeki etkisi çok ama çok büyüktür. İbn Meymun aracılığı ile keşfettiği ve derinden etkilendiği diğer iki düşünür de yine Müslümandır: Fârâbî ve İbn Rüşd. İbn Meymun, onun üzerinden Fârâbî ve nihayet İbn Rüşd'ün fikirlerinden etkilenen Leo Strauss, kadim felsefenin modern felsefeden üstün olduğuna inanmıştır. Bu filozoflar çerçevesinden Eflâtun'a bakan Strauss, felsefenin Eski Yunan ve İslam klasik döneminde neredeyse doruk noktasına ulaştığına inanır. Strauss'un ilişkili ancak birbirinden ayrı iki entelektüel çizgiden, felsefi anlayıştan etkilendiği söylenebilir. Birinci çizgide kadim filozoflar bulunmaktadır; başta İbn Meymun olmak üzere Endülüs filozofları ve Eflâtun. İkinci çizgide ise modern zamanın filozofları vardır. Strauss'un yer yer eleştirmiş olmakla birlikte fikirlerinden büyük ölçüde etkilendiği modern isimler Nietzsche, Heidegger ve Carl Schmitt'tir. Tıpkı Carl Schmitt gibi nazilere verdiği destek yüzünden eleştirilen ancak felsefeye etkisi de takdir edilen Heidegger ve yine fikirleri ile Nazizm'in felsefi temellerini attığı iddia edilen Nietzsche'nin ortak tarafları "varoluşçu" felsefi geleneği temsil etmeleridir. Kadim felsefe ve modern varoluşçuluk'un yanı sıra Hobbes ve Machiavelli gibi siyaset düşünürleri de Leo Strauss'un düşünce dünyasını şekillendirmiş entelektüel kaynaklardır.

² Steven B. Smith, "Introduction: Leo Strauss Today", **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. Steven B. Smith (ed.). New York: Cambridge University Press, 2009, s.1

³ Bekir Karlığa, Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî, 2014. <http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/pdf/bekir-karliga.pdf> (10.12.14), s. 9

A. Akademik Hayatı

20 Eylül 1889'da, Almanya'nın Hessen eyaletinde Marbourg yakınlarındaki Kirchhain kentinde dünyaya gelmiş olan Strauss, Hugo Strauss ve Jannie David isimli bir Yahudi aileye mensuptur. Strausslar, çocuklarına iyi bir Yahudi din eğitimi vermeye çalışmışlardır. Strauss, Yahudilerin Yahudi olmayanlarla barış içinde komşuluk ettikleri, muhafazakâr bir ortamda büyümüştür.⁴ Gençlik yıllarında Strauss, ilk genel eğitimini aldığı Marburg yakınlarında bir jimnastik salonunda çalışmıştır. 17 yaşında sıkı bir siyasi Siyonizm savunucusu olmuş ve Belçika'da bir yıl askeriye için tercümanlık yaptıktan sonra yeni Kantçı Yahudi filozof Hermann Cohen'in yeni Kantçılığın sağlam bir ekolünü kurduğu Marburg Üniversitesi'nde çalışmalarına başlamıştır. Marburg, Freiburg ve Hamburg üniversitelerinde yüksek öğrenim gördükten sonra, ünlü Kantçı filozof Ernest Cassirer'in yanında Felsefe doktorası yapmış, bu arada Martin Heidegger'in derslerine devam etmiştir.⁵

1932'de Paris'te Marie (Miriam) Bernsohn ile evlenmiş, 1934'de İngiltere'ye gitmiş ve bir yıl sonra da Cambridge Üniversitesi'nde görev almıştır. Hitler Faşizminin Avrupa'yı sarması üzerine 1937'de ABD'ye göç ederek Colombiya Üniversitesi tarih bölümünde çalışmaya başlamıştır. 1938-1948 yılları arasında siyaset bilimi dersi vermiş, 1944'de Amerikan vatandaşı olmuştur. 1949'dan 1968 yılına kadar Chicago Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Profesörü olarak görev yapmış ve 18 Aralık 1973'de burada vefat etmiştir. İlk ve Ortaçağ felsefe geleneğine bağlı olan Strauss, modern düşünceye karşıt görüşleri benimsemiş; özellikle Aristo, Eflâtun, Fârâbî ve İbn Meymun felsefeleriyle yakından ilgilenmiştir.⁶

B. Kronolojik Olarak Eserleri

1921'de Cohen'in öğrencisi olan Ernst Cassirer'in nezaretinde "*The Problem of Knowledge in the Philosophical Doctrine of F.H. Jacobi*," adlı doktora tezini tamamlamıştır. Bu çalışma yalnızca Jacobi'nin ortaya koyduğu fikrî içeriği araştırmaya, problemlerin özünde

⁴ Steven B. Smith, "Leo Strauss The Outlines Of A Life ", **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. Steven B. Smith (ed.). New York: Cambridge University Press, 2009, s.13

⁵ Leo Strauss, <http://plato.stanford.edu/entries/strauss-leo/> 18:20 02.01.13; David Jassens, **Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy and Politic in Leo Strauss's Early Thought**. Albany: University of New York Press, 2008, xi-xiii

⁶ Michael Zank, *Leo Strauss The Early Writings (1921-1932)*, State University of New York Press, 2002, s. 3-33

bulunan bağlantıları açığa çıkarmaya yönelik olarak hazırlanmıştır. Fikirleri sadece Jacobi'nin bakış açısıyla, tarihsel ilişkilerine ve düşünürün kendi gelişim serüvenine fazla girmeden gün yüzüne çıkarmayı amaçlamıştır.⁷

1922'de Freiburg'da Edmund Husserl'in fenomenoloji derslerine katılmış ve kısa sürede, kendisini dönemin düşünürleri içerisinde en çok etkilemiş olan, Husserl'in de öğrencisi olan, Martin Heidegger'le temasa geçmiştir. Takip eden yıl Strauss, Frankfurt'ta Franz Rosenzweig'in kurduğu yetişkinlere eğitim veren merkezin nezaretinde ders vermeye başlamıştır. 1930'da Franz Rosenzweig'in anısına ithaf ettiği ilk kitabı "Spinoza's *Critique of Religion*" yayınlanmıştır. Bu kitabında 19. ve 20.yy Spinoza okurlarının, Spinoza'yı yalnızca 'Tanrı'nın sarhoş ettiği adam' olarak gördüklerini; çünkü bu okurların ilahi vahye ciddi bir şekilde imkan tanımadıklarını iddia etmiştir.

1930 yılında ikinci kitabı olan *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors* yayınlandı. Bu eserinde onun bilimsel takipçiliğiyle örtüşen siyasi pek çok gerçek yer alıyordu. Bu çalışma İbn Meymun'un ve kendinden önceki İslami seleflerinin siyaset felsefeleri hakkında çığır açan bir çalışmadır ve o felsefe adına çok derin bir modern felsefe eleştirisi ortaya koyar. İlk yayınlanışından yaklaşık altmış yıl sonra bile şaşırtıcı tüm canlılığını ve insanların üzerine düşündükleri büyük sorular hakkında doğrudan fikir verme gücünü korur. Strauss'un Felsefe ve Hukuk'taki açık hedefi İbn Meymun'un ortaçağ rasyonalizminin rasyonalizmin gerçek doğal bir prototipi olduğu görüşü lehine bir önyargı uyandırmak ve etkili zıt önyargıya karşı şüphe uyandırmaktır.⁸ Kitabı İngilizceye çeviren Eve Adler bu amacı takdir eder ve 'Felsefe ve Hukuk' başlığının felsefenin de hukukun da aynı gemide yani doğanın alabora olduğu gemide yer aldığı iddiası olduğunu düşünür.

Daha sonra Strauss, dikkatini Hobbes'a çevirmiş ve 1936'da üçüncü kitabı olan *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* adlı eserini yayınlamıştır. Şimdi, Spinoza'nın din eleştirisiyle ilgili olarak daha önceki yaptığı çalışmaları ile felsefe ve siyaset

⁷ Zank, s. 53

⁸ Leo Strauss, **Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors**. Eve Adler (çev.) State University of New York Yayınları, 1995, s.1

arasındaki ilişkiye ilgi duymaya başlamıştır ve bu kitabında Strauss, modern liberalizm ve onun din eleştirisi arasında sıkı bir bağın olduğunu iddia etmiştir.

1937 yılında Strauss, Colombia Üniversitesi tarih bölümünde geçici okutmanlığa başlamış, takip eden yıl sosyal araştırmalar bölümünün pek çok Avrupa göçmenine ev sahipliği yapan yeni fakültesinde misafir araştırmacı olmuştur. Strauss bu fakültede on sene çalışmıştır. Strauss'un burada geçirdiği on sene tartışma götürmez ki kariyerinin en önemli ve en üretken dönemi olmuştur. İlk yılında daha sonra *Persecution and the Art of Writing* adıyla kitaplaşıp 1952 de basılacak olan ufuk açıcı pek çok makalesini yayınlamıştır. Bu makalelerinde Strauss, bazı pre-modern düşünürleri okurken satır aralarını okumak gerektiğini iddia etmiştir. Zulme maruz kalma ihtimali, bu yazarları bir grup okuyucunun - çoğunluğun- belli bir mesaj almasına sebep olurken ikinci bir grup okuyucunun -felsefi elitlerin- başka bir mesaj almasına imkân tanıyan bir yazım tarzına götürmüştür. Bu yazım tarzına genellikle esoterizm denirken, eksoterik olarak anlamak daha doğru olur, zira bu yazımda zahiren bir tür gizli öğretim vardır. Strauss'a göre İbn Meymun, Judah Halevi ve Spinoza eksoterik yazarlardır.

Yeni fakültede geçirdiği zaman süresince Strauss, baskıya maruz kalma ve yazma işinin içeriğini (themes of persecution and writing) ortaya çıkarmak için antik felsefeyi derinlemesine araştırmıştır. 1948 yılında basılan dördüncü kitabı *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*'da Xenophon'un en çarpıcı diyaloglarının retoriğini yakından okumayı önermiştir ve bu diyalogların çarpıcı noktası felsefi anlamda hakikat arayışı ile toplumun gereksinimleri arasındaki gerginliktir.

1949 yılında Chicago Üniversitesi'nde başladığı görevine 1967'de emekli olana kadar devam etmiştir. Üniversite bünyesinde "*Doğal Hak ve Tarih*" konulu pek çok ders vermiş ve nihayet 1953 yılında aynı adı taşıyan eserini yayınlamıştır. Bu eserin temel endişesi siyasi ve ahlaki göreceliliğin zorluklarına cevap verme hususunda yirminci yüzyıl felsefesinin yeteneği hakkında duyduğu ilk şüphelerin uzantısıdır. Akademik sosyal bilimler disiplininin temel kurucularından olan Max Weber'in analizinin olacağı bir kitaba başlar ve Weber'in pozitivizmden tarihselciliğe giden doğrudan bir çizgi varmış gibi gösterme girişimlerini bütün insan düşüncelerinin ve inanışlarının tarihsel olduğu anlayışıyla aynı olarak tanımlar. Daha sonra Hobbes ile başlayan modern doğal hak anlayışı ile Platon'la

başlayan antik anlayışı mukayese eder. Strauss, özellikle tarihsel bağlamları dışında hiçbir ahlaki, siyasi, ya da bilimsel standardın olmayışı demek olan tarihsel rölativizmin bittiğini savunur. *Doğal Hak ve Tarih*, kendi cevap vermiyor olsa da, insan olarak kim olduğumuz ve buna bağlı olarak bazı mutlak ahlaki standartları anlamak için, bazı doğa anlayışlarına dönmenin mümkün olup olmadığı sorusunu sorar.

Strauss diğer iki kitabını ve pek çok makalesini ömrünün son yıllarında yayınladı. 1958 yılında büyük olasılıkla onun en tartışmalı çalışması olan ve kendisinin ‘Machiavelli’nin anti teolojik öfkesi modernizmin kaynağı’ olarak telaffuz ettiği ‘Machiavelli Üzerine Düşünceler’ yayınlanmıştır. Chicago’dan emekli olduktan sonra bir yıl California’daki Claremont Men's College’da ders vermiş ve daha sonra Annapolis’de St. John's College’da çalışmakta olan eski arkadaşı Jacob Klein’e eşlik etmiştir. Strauss, 1973 yılında vefat etmiştir. Ölümünden sonra 1975 yılında *The Argument and Action of Plato's "Laws"* adlı eseri yayınlanmıştır. Öldüğünde Nietzsche, Thucydides, and Xenophon üzerine yarım kalan çalışmaları vardır. Strauss’un yazılarının önemli koleksiyonlarından bir dizi, bazı eski öğrencileri tarafından düzenlenmiş ve yayınlanmıştır.

II. SİYASET FELSEFESİNİN İLKELERİ

A. Siyaset Felsefesi Tasavvuru

Siyaset felsefesi genel olarak siyasi düşünceden ayırt edilmelidir; ancak zamanımızda genellikle aynı kabul edilmektedirler. Siyasi düşünce ile Strauss, siyasi fikirler üzerinde düşünme ya da onları açıklamayı anlamış ve siyasi fikirle, siyasi açıdan önemli bir zihni imaj, kavram, tür ya da siyasetin temelleri hakkında düşünürken zihinde bulunan herhangi bir şeyin anlaşılabilirliğini söylemiştir. Buna göre her siyaset felsefesi siyasi düşüncedir, fakat her siyasi düşünce siyaset felsefesi değildir. Siyasi düşünce bizzat kanaat ve bilgi arasındaki ayırma karşı ilgisizdir; ancak siyaset felsefesi siyasetin temelleri ile ilgili kanaatleri, onlarla ilgili bilgi ile değiştirmeye yönelik bilinçli, tutarlı ve yılmaz bir çabadır.

Strauss siyasal düşüncenin ötekilerden farklı bir türünü belirtmek için ‘siyaset felsefesi’ terimini dikkatle kullanır. *What is The Political Philosophy?* yapıtına adını veren denemesinde, siyaset felsefesini, ‘hem siyasal olan şeylerin, hem de doğru ya da iyi siyasal

düzenin doğasını gerçekten bilmek isteyen bir girişim” diye tanımlar.⁹ Bu tanımlama bir siyasal düşüncenin siyaset felsefesi sayılabilmesi için yerine getirilmesi gereken üç koşulu belirtmektedir.

“Gerçekten bilmek isteyen bir girişim” olarak siyaset felsefesi, bilgi ile kanı arasındaki ayrımı göz önüne almayan bütün özel siyasal düşünce biçimlerinden ayırt edilmektedir. Bu, siyaset felsefesinin, Strauss’un Sokrates’çi geleneği izleyerek, kanı düzeyinden bilgi düzeyine, demek ki, doğru ve sonul olan akılcı bilgiye yükselme girişimi diye anladığı felsefenin bir dalı olduğunu söylemekten başka bir şey değildir.¹⁰

Siyaset felsefesi siyasetin temel nitelikleri hakkındaki kanıların yerine, bunların bilgilerini koymak yolunda bilinçli, tutarlı ve amansız bir çabadır. Tüm siyasi bilgiler siyasi kanaatle kuşatılır ve onu içinde barındırır. Siyasi kanaatle Strauss, siyasi şeylerle ilgili bilgiden ayrılmış kanaati yani hataları, tahminleri, inançları, önyargıları, öngörülerini vs kasteder. Siyasi bilgi ve siyasi kanaatin karışımı ile yönlendirilmek siyasi hayatın özünde bulunur. Böylece tüm siyasi hayata, siyasi kanaati siyasi bilgiyle değiştirmeye yönelik aşağı yukarı tutarlı ve büyük bir çaba eşlik eder. Strauss felsefenin kendisini, her şeyin bilgisini edinme çabası ya da daha kesin olarak, her şeyin doğasının bilgisini edinme çabası olarak tanımlar. Felsefe bütünü bilgisini, yani bir bütün oluşturdukları durumlarıyla şeylerin doğalarının bilgisini edinmeye çalışır. Siyaset felsefesi böyle anlaşılan biçimiyle felsefenin bir dalıdır. O “siyasal olan şeylerin doğasının” ve siyasal olan şeylerin bütün içindeki yerlerinin bilgisini edinme çabasıdır.¹¹

Siyasal şeylerin doğası hakkında bilgi edinme çabası, siyaset felsefesinin var olması için gereklidir, fakat yeterli değildir. Siyaset felsefesi aynı zamanda, doğru ya da iyi siyasal düzenin bilgisini edinmekle ilgilenir. Bu ilgi, kamusal amaçlı ve yarı yarıya uygulamayla ilişkili bir etkinlik olarak siyaset felsefesini, uygulamadan uzak salt kurgusal bir düşünce olan siyasal kuramdan ayırır. Strauss, iyi toplum ya da doğru düzen nedir sorusunun siyasal uygulama alanında kaçınılmaz olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu soru, ilk anda

⁹ Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?** Solmaz Zelyüt Hünler (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 35

¹⁰Eugene F Miller, “Leo Strauss Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanması”, Alaeddin Şenel (çev.). **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**. Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue (drl.). İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981s. 77

¹¹Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?** s. 33,34

kuramsal bir soru olmaktan çok, acil siyasal tasalarla ilgilidir. İster durumu korumayı, ister değiştirmeyi amaçlasın her türlü siyasal eyleme, neyin daha iyi neyin daha kötü olduğu yolunda bir düşünce, hiç değilse üstü örtülü olarak iyi hakkında bir düşünce rehberlik eder. Başka bir deyişle, her siyasal eylem ya muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi amaçlar. Strauss'a göre; muhafaza etmeyi isterken daha kötüye doğru bir değişim engellenmek istenir; değişmeyi isterken ise daha iyi bir şey ortaya konmak istenir. Eylemlerimize yol gösteren iyi hakkındaki kanılarımızın neler olduklarını araştırırken, artık neden iyi olduğu sorulamayacak türden bir iyi düşüncesine, artık kanı değil bilgi olan bir düşünceye yöneltilmiş oluruz.¹²

Siyaset felsefesinin siyasal düşünceden ayrıldığına dikkat çeken Strauss, aynı şekilde onun siyaset teolojisinden de ayrılmasının gerekli olduğunu söyler. Siyaset teolojisi ile ilahi vahye dayanan siyaset öğretilerini kastetmektedir. Bu ayırım gereklidir; zira siyaset felsefesi yardım görmeyen insan zihninin erişebildiği şeyle sınırlıdır. Sosyal felsefeyle olan ilişkisine gelince, o siyaset felsefesiyle aynı konuya sahiptir, ancak meseleye farklı bir açıdan yaklaşır. Siyaset felsefesi birinin ülkesi ya da milleti gibi siyasal birliğin en kapsamlı ya da en otoriter birlik olduğu öncülüne dayanır, oysa sosyal felsefe siyasal birliği toplum terimiyle gösterdiği daha büyük bir bütünün parçası olarak kavrar.¹³

Siyaset felsefesi en iyi yönetim biçiminin ne olduğu sorusunu ortaya atıp yanıtlamaya çalışır. Bununla birlikte bu soruyu, göreneklere ya da insanlar arasındaki uzlaşımara ve hatta tanrısal kaynaklı yetkelere bakarak çözüme bağlamak eğiliminde değildir. Siyaset felsefesi, en iyi ya da en doğru toplum düzeniyle, doğası gereği her yerde ya da her zaman en iyi, en doğru toplum düzeniyle ilgilidir.

Strauss'un sınırlarını bu şekilde belirlemeye çalıştığı siyaset felsefesi başlangıcından nispeten kısa bir zaman öncesine kadar hemen hiç kesintiye uğramaksızın gelişmektedir. Ona göre; bugün siyaset felsefesi eğer tümüyle ortadan kalkmamışsa da, bozulma ve muhtemelen çürüme aşamasındadır. Konusu, yöntemi, işlevleri hakkında tam bir uyuşmazlık söz konusu olmakla birlikte ayrıca onun imkânı da sorgulanmaktadır. Siyaset bilimiyle ilgilenen akademik hocaların uzlaştığı tek nokta siyaset felsefesinin tarihiyle ilgili çalışmanın yararı hakkındadır. Filozoflara gelince, son kırk yılın en büyük dört filozofunun –Bergson,

¹² Strauss, Politika Felsefesi Nedir? s.32

¹³ Leo Strauss, "Siyaset Felsefesi Nedir?", Burhanettin Tatar (çev.). **Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları**. Burhanettin Tatar (drl.). Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s.15-17

Whitehead, Husserl ve Heidegger- çalışmalarını, siyaset felsefesinin nasıl hızlı ve tümüyle gözden düşürülmekte olduğunu görmek için, Herman Cohen'in eseriyle mukayese etmek yeterlidir.¹⁴

İlk çağ siyaset felsefesi doğrudan siyasi hayatla ilgilidir. Ancak klasik filozoflar kendi çalışmalarını bitirdikten sonradır ki siyaset felsefesi tesis edilmiş ve böylece belli bir ölçüde siyasi hayattan uzaklaşmıştır. Bu zamandan itibaren siyaset filozoflarının siyasi hayatla ilişkileri ve onu kavrayışları miras aldıkları siyaset felsefesinin varlığınca belirlenmiştir. Yine bu zamandan itibaren siyaset felsefesi siyaset felsefesi geleneği aracılığıyla siyasi hayatla ilişkiye girmektedir. Siyaset felsefesi geleneği bir gelenek olarak siyaset felsefesinin zorunluluğunu ve imkânını peşinen kabul etmiştir. Antik Yunan'da ortaya çıkan gelenek on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda yeni siyaset felsefesinin lehine reddedilmiştir. Fakat bu “devrim” başlangıçta var olan siyasi hayatla olan doğrudan ilişkiyi onarmamıştır. Yeni siyaset felsefesi siyasi hayatla, miras alınan genel siyaset felsefesi veya siyaset bilimi kuramı aracılığıyla ve yeni bilim kavramı aracılığıyla ilişkiye girmiştir.¹⁵

Başlangıçta siyaset felsefesi siyaset bilimiyle aynı şeydi ve o beşeri ilişkilerle ilgili her şeyi kapsayan bir çalışmaydı. Bugün onu bir solucanın can çekişen parçaları gibi görmekteyiz der Strauss. İlk önce felsefe ile bilim arasındaki ayırım beşeri ilişkilerle ilgili çalışmaya tatbik edilmekte ve buna göre felsefi olmayan siyaset bilimi ve bilimsel olmayan siyaset felsefesi arasında ayırım yapılmaktadır. Bu, hâlihazırda siyaset felsefesinden tüm asalet ve dürüstlüğü alıp götüren bir ayırımdır. Ayrıca siyaset felsefesine ya da siyaset bilimine daha önce ait olan geniş alt bölümler, ekonomi, sosyoloji ve sosyal psikoloji adı altında bağımsızlaşmışlardır.

Strauss siyaset felsefesi tarihini, gerçek siyaset felsefesinin üç ölçütüne göre yorumlar. Bu ölçütleri uygulayarak siyaset felsefesinin antik dünyada Sokrates'in çabasıyla doğduğu yolundaki geleneksel görüşe çok güçlü bir destek sağlayabilmektedir. Sokrates (1) gerçek bilgiyi, (2) siyasal olan şeylerin doğasının gerçek bilgisini ve (3) doğası gereği en iyi olan siyasal düzenin gerçek bilgisini araştıran ilk kişi olarak bilindiği için, siyaset felsefesi alanındaki büyük geleneğin kurucusu olarak görünür. Siyaset felsefesi klasik biçimiyle

¹⁴ Strauss, Siyaset Felsefesi Nedir? s.20

¹⁵ Leo Strauss, “Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine”, Burhanettin Tatar (çev.). **Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları**. Burhanettin Tatar (drl.). Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s.77

Platon, Ksenophon ve Aristoteles tarafından geliştirilmiştir. Daha sonra Stoacılar, Cicero, ortaçağ İslam ve Yahudi siyaset felsefecileri ve Hıristiyan Skolastikçileri gibi düşünürler, siyaset felsefesinin bu klasik çerçevesini benimsemişlerdir.¹⁶

Strauss, insan ve siyasal topluluk hakkındaki klasik öğretilerin, bir şeyin doğasını, onun tamamlanması ya da yetkin biçimine ulaşması ile özdeşleştiren Sokratesci görüşe dayandığını gösterir. Klasik çağ düşünürleri, insanın doğasını, insanın ruhunun kendine özgü düzenine bakarak kavrarlar. Siyasal topluluğun doğasını da, topluluğa özgü düzene yani yönetim biçimine bakarak kavrarlar. İnsan varlığının doğal düzeninde ruh bedenden daha yüksek bir konumda bulunur. Konuşma ve düşünme yeteneği insan ruhunun ayırt edici özelliğini oluştururlar ve insan için iyi ya da doğal olan yaşam, aklın yaşamında ve akla dayanan eylemede yatar. En iyi yönetim biçimi ister doğrudan doğruya bilge kişiler eliyle, ister akli başında insanların uyguladıkları bilgece hazırlanmış yasalar yoluyla olsun, bilgeliğin yönetimidir.

Siyasal olan şeylerin doğasının bilgisi ile en iyi yönetim biçiminin bilgisinin aynı şey olmadığı görüşü, Strauss'un klasik çağ düşünürleri ile ilgili açıklamalarında önemli bir rol oynar. Strauss, son zamanların birçok yorumcusunun siyasal düzen önerileri içeriyor diye gördükleri Platon'un *Devlet*'i gibi bazı yapıtların, uygulamaya yönelik modeller olmaları amacıyla değil, bir bütün olarak ahlak-siyaset alanının sınırları üzerinde az çok kurgusal incelemeler olarak yazıldıklarını ileri sürer.¹⁷ Cicero'nun da farkına vardığı gibi, *Devlet*, kurulması olanaklı en iyi yönetim biçimini değil, daha çok siyasal şeylerin doğasını ortaya koyar. Sokrates *Devlet*'te, insanın en yüksek gereksinimini karşılayabilmesi için kentin nasıl bir niteliğe sahip olması gerektiğini açıkça belirtir. Bize bu niteliğe sahip olabilecek biçimde kurulmuş bir kentin bulunamayacağını göstererek, kentin temel sınırlarını, doğasını göstermiş olur.

Strauss'a göre klasik siyaset felsefesinin yöneliş ve alanını belirleyen şey, onun siyasi hayatla olan doğrudan ilişkisidir. Buna göre, bu felsefeye dayanan ve kendi yöneliş ve alanını muhafaza eden gelenek bu doğrudan ilişkiyi belli bir dereceye kadar muhafaza etmiştir. Bu bakımdan temel değişim, ilk modern dönemin yeni siyaset felsefesiyle başlar ve

¹⁶ Miller, s.80

¹⁷ Miller, s.82

zirveye günümüz siyaset biliminde ulaşır. Klasik siyaset felsefesi ile günümüz siyaset bilimi arasındaki en çarpıcı farklılık, sonrakinin kesinlikle önceki için yönlendirici olan en iyi siyasi düzen sorunu ile ilgilenmemesidir. Diğer taraftan modern siyaset bilimi, klasik siyaset felsefesi için çok az önem arz eden bir soru türüyle, yöntem sorunu ile büyük ölçüde uğraşmaktadır.¹⁸

Siyasi hayatla olan doğrudan ilişkisi nedeniyle klasik siyaset felsefesi esas itibariyle pratiktir. Diğer taraftan modern siyaset felsefesinin sık sık kendini siyaset teorisi olarak adlandırması bir tesadüf değildir. Öncekinin temel ilgisi, siyasi hayatın tasviri veya anlaşılması değil, fakat doğru rehberliktir. Hegel'in siyaset felsefesini bir devletin olması gerektiği şekliyle tasvir etmekten kaçınmak ve mevcut ve gerçek devleti esas itibariyle rasyonel bir şey olarak anlamaya çalışmak istemesi O'nun klasik siyaset felsefesinin varlık nedenini reddetmesi anlamına gelir. Günümüz siyaset bilimi ya da mevcut siyaset biliminin iyi bilinen yorumlarına zıt olarak, klasik siyaset felsefesi pratik amaçları izlemiş ve değer yargıları tarafından yönlendirilmiş, dolayısıyla bunda da zirveye ulaşmıştır.¹⁹

Strauss'a göre en iyi siyasi düzen araştırmasının yerine değer yargılarından kaçınan yalnızca tasviri veya analitik siyaset bilimini koyma çabası, klasiklerin bakış açısından ayakkabı, yani iyi ve uyumlu ayakkabı yapma sanatının yerine, acemiler tarafından yapılan ayakkabı müzesini koymak kadar ya da sağlık ve hastalık arasında ayırım yapmayı reddeden tıp bilimi kadar saçmadır.²⁰

Klasik siyaset felsefesi ile modern siyaset felsefesi arasındaki hiçbir farklılık şundan daha açık değildir: klasik siyaset felsefesinin en yüksek konusu olan felsefi hayat ve bilge hayatı modern zamanlarda neredeyse tamamen siyaset felsefesinin konusu olmaktan çıkmıştır. Klasik siyaset felsefesinin bu nihai adımı her ne kadar yaygın kanaate saçma görünse de felsefe öncesi siyasi hayattan ilham almıştır.²¹

Strauss siyaset felsefesinin bu sorununa yönelik klasik çözümden söz etmenin mümkün olduğunu söylemiştir; zira tüm klasik siyaset felsefecileri arasında temel ve aynı

¹⁸ Strauss, *Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine*, s.78

¹⁹ Strauss, *Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine*, s.86

²⁰ Strauss, *Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine*, s.87

²¹ Strauss, *Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine*, s.89

zamanda özel bir fikir birliği vardır: siyasi hayatın amacı erdemdir ve erdeme en fazla ileten düzen aristokratçı cumhuriyettir veya karışık rejimdir. Ancak modern zamanlarda temelde farklı birçok siyaset felsefelerini görüyoruz. Bununla birlikte tüm modern siyaset felsefeleri birbirlerine aittir zira onlar ortak bir prensibe sahiptir. Bu prensip, klasik şemayı gerçek dışı olarak reddetmedir.²²

Strauss, şu ya da bu biçimiyle ortaçağın ortalarına kadar gelişen klasik siyaset felsefesi ile (yeni ve yakınçağın) modern siyaset felsefesini, kesin bir çizgi ile birbirinden ayırır. Modern geleneğin kendisini de üç döneme böler. İlk çağdaşlaşma dalgası Machiavelli tarafından kurulduğu tarihten, çağdaşlaşma akımının ilk bunalımına girdiği 18.yy'a kadar sürmüştür. Rousseau'nun Hobbes ve Locke'un doğal haklar öğretilerine saldırışı bu bunalımı yaratmış ve ikinci çağdaşlaşma dalgasını Kant'ın ve Hegel'in düşüncesinde en yüksek noktasına ulaşacak olan dalgayı başlatmıştır. Nietzsche'nin Alman idealizmi eleştirisi de bir başka çağdaşlaşma bunalımını, günümüzün bunalımını yaratmış ve üçüncü çağdaşlaşma dalgasını, bugün içinde bulunduğumuz dalgayı başlatmıştır.²³

Modern siyaset felsefesinin kurucusu Machiavelli'dir. O tüm siyaset felsefesi geleneğinden kopmaya çalışmış ve gerçekten de kopmuştur. Strauss bu kopuşu ve devamındaki süreci siyaset felsefesinin ilk çağdaşlaşma dalgası olarak adlandırmıştır. Machiavelli başarısını Columbus gibi adamların başarısıyla karşılaştırmış ve yeni bir ahlak kıtası keşfettiğini iddia etmiştir. İddiasının siyasi öğretisinin tamamen yeni olması gibi bir temeli de vardır. Tek sorun yeni kıtanın insan alışkanlığı ile uyum sağlayıp sağlamayacağıdır. Bununla birlikte başlıca Yahudilik ve Hıristiyanlık ile putperestliğe yönelttiği din eleştirisi orijinal değildir. Klasik siyaset felsefesinin eleştirisiyle özdeş olan ahlakiliğin eleştirisi şu ana noktada ifade edilebilir: “Bir toplumun seçebileceği en yüksek amaç olan erdemi referans almayı bırakalım. Gerçekte tüm toplumlar tarafından izlenen amaçları referans olarak almaya başlayalım.” Machiavelli bilinçli olarak sosyal eylemin standartlarını düşürmüştür. Onun standartları düşürmesi, düşük standartlara uygun olarak inşa edilen şemanın daha yüksek bir ihtimalle gerçekleşmesine yol açmayı amaçlar. Böylece talihe bağlılık azalır, talihe hâkim olunur. Machiavelli, sadece siyasi öğretinin özünü değil, ayrıca onun tavrını da köklü bir biçimde değiştirmiştir. Machiavelli'nin mücadelesi propaganda özelliğine sahiptir. Daha önce

²² Strauss, *Siyaset Felsefesi Nedir?*, s.41-42

²³ Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s.96-97

hiçbir filozof, amacı için özel bir strateji ve bir takım taktikler geliştirerek öğretisinin kendinden sonraki başarısını garanti etmeyi düşünmemiştir.²⁴

Strauss çağdaşlığın ikinci dalgası diye adlandırdığı dönüşümü Rousseau ile başlatır. Rousseau'nun tutkulu ve hala unutulmayan protestosu, Alman idealist felsefesini ve tüm ülkelerde her türden romantizmi doğuran bir dalga olmuştur. Bu büyük ve karmaşık karşı hareket ilk önce çağdaşlık dünyasından modern öncesi düşünme yollarına dönüşle ortaya çıkmıştır. Rousseau, finans dünyasından, ilk önce kendisinin adlandırdığı burjuva dünyasından erdem ve şehir dünyasına dönmüştür. Kant, Descartes ve Lock'un idealar kavramından Platon'un idealar kavramına dönmüştür. Hegel refleksiyon felsefesinden Platon ve Aristo'nun 'yüksek hayafilik'ine dönmüştür. Romantisizm bir bütün olarak temelde kaynaklara dönüş hareketidir. Bütün bu durumlarda, modern öncesi düşünceye dönüş bilinçli ya da bilinçsiz olarak çok daha radikal bir çağdaşlık formuna, klasik düşünceye on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda olduğundan daha yabancı bir çağdaşlık formuna götüren bir hareketin ilk adımı olmuştur. Rousseau her ne kadar gelişmiş olan modern devletten klasik şehre dönmüşse de klasik şehri Hobbes'un şemasının ışığında yorumlamıştır.²⁵

Alman idealist felsefesi, ilk dalga modernizmin neden olduğu alçalmaya karşı koyarken klasik siyaset felsefesinin yüksek seviyesini onardıklarını ve hatta onarmaktan daha fazlasını yaptıklarını ileri sürmüşlerdi. Ancak erdemın özgürlükle yer değiştirmesinden hiç söz etmeksizin ikinci dalga çağdaşlığa ait olan siyaset felsefesi tarih felsefesinden ayrılamaz, oysa klasik siyaset felsefesinde tarih felsefesi yoktur. Alman idealizminin maruz kaldığı güçlükler üçüncü dalga çağdaşlığa yani bugün bizi etkileyen dalgaya yol açmıştır. Strauss bu son dönemin Nietzsche ile başladığını söyler. Nietzsche on dokuzuncu yüzyılın tarihsel bilincine uygun bir görüş olarak gördüğü şeyi muhafaza etmiştir. Ancak o tarihsel sürecin rasyonel olduğu görüşü ile gerçek birey ile modern devlet arasındaki uyumun mümkün olduğu öncülünü reddetmiştir. Aynı zamanda katı ve aşırı istekle sorgulayan ve sorgulanmak isteyen çağrısının, kendisinden sonraki nesiller arasındaki en iyileri gerçekten kendileri olmaya ve böylece dünyayı yönetecek yeni bir sınıf oluşturmaya cezp edeceğini tahmin etmiş veya ummuştur. O dünya aristokrasisi ihtimalini, evrensel, sınıfsız devletsiz toplumla ilgili kabul edilen zorunluluğa karşı koymuştur. Tutkulu ve büyüleyici konuşmasının aşılamaz ve

²⁴ Strauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s.43-47

²⁵ Strauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s.51

tüketilemez gücünün çoğunu, okurlarının sadece sosyalizm ve komünizmden değil, aynı zamanda muhafazakârlık, milliyetçilik ve demokrasiden de nefret etmelerini sağlamak için kullanmıştır. Ancak bu büyük siyasi sorumluluğu benimsedikten sonra okurlarına siyasi sorumluluğa yönelik bir yol gösterememiştir.²⁶

Özet olarak Strauss'un siyaset felsefesi ifadesinden Sokrates ile başlayıp, siyasi şeylerin doğasını konu edinen ve siyasi şeylerin doğasına dair kanaatler yerine kanı düzeyinde bilgileri koymayı amaçlayan bir girişimi anladığını söyleyebiliriz. Onun siyaset felsefesi algısına klasik siyaset felsefesi ve modern siyaset felsefesi arasındaki ayırım temel teşkil eder. Strauss klasik siyaset felsefesinin ana karakterinin siyasi hayatla doğrudan ilişkili olmak olduğunu ve bu ilişkinin doğrudanlığını kaybetmeye başlamasıyla siyaset felsefesi anlayışının değişmeye başladığını söyler. Modern siyaset felsefesinin yok olmayla yüz yüze olduğunu tespit eden Strauss, bu bozulmaya klasik siyaset felsefesinin en temel sorularını terk etmiş olmanın ve dönemin hâkim anlayış tarzlarından olan pozitivizm ve tarihselciliğin sunduğu yöntemlerle meseleye yaklaşmanın sebep olduğunu iddia eder. Bu düşüncenin bir sonucu olarak onun modern siyaset felsefesi eleştirisi pozitivizm ve tarihselcilik eleştirisi üzerinde şekillenmiştir.

B. Pozitivizm ve Tarihselcilik Eleştirisi

Strauss, siyaset felsefesinin kendisini tarihin her döneminde hem siyasal alanda, yani halk önünde hem de kuramsal alanda savunmak zorunda bırakıldığı yolunda bir inanca sahiptir. Siyasal topluluğun önünde, topluluğun iyiliğine katkıda bulunduğunu göstermeliydi. Ayrıca, kendisini bilgi peşindeki rakip adayların saldırılarına karşı da savunmalıydı. Siyaset felsefesinin daha önce benzeri görülmemiş derecede büyük bir tehlike karşısında olduğu günümüzde Strauss'un yazıları, bu yaşamsal görevleri yerine getirmek niyetini taşır. Strauss'un olguculuğa ve tarihselciliğe yönelttiği eleştirileriyle siyaset felsefesine doğrudan, kuramsal bir savunma olanağı sağladığını görürüz.²⁷

Uzun tarihi boyunca siyaset felsefesi siyaset dünyasından ve bilgelik yolundaki rakip adaylardan gelen güçlü bir muhalefete karşın varlığını sürdürebilmiş hatta

²⁶ Strauss, *Siyaset Felsefesi Nedir?*, s.54-55

²⁷ Miller, s.92

gelişebilmiştir. Bununla birlikte Strauss, siyaset felsefesinin günümüzde eğer tümüyle yıkılmamışsa bir çöküş içinde ve belki de kokuşma içinde olduğunu ileri sürer. Onun konusu, metotları, işlevi hakkında tam bir kargaşa yaşanmakta ve bununla kalmayıp onun tam da imkânı, hangi formda olursa olsun varlığını sürdürme olanağı olup olmadığı tartışma konusu yapılabilmektedir²⁸. Başlangıçta siyaset felsefesi, siyaset bilimi ile özdeşti ve insani meseleleri tümüyle kuşatan bir incelemeydi. Bugün ise onu, bir solucanın parçaları gibi kıpırdayıp duran parçalara bölünmüş halde görüyoruz. İlk olarak, felsefe ile bilim arasındaki ayırım insani meselelerin incelenmesine uygulanmış ve buna uygun olarak felsefi olmayan bir siyaset bilimi ile bilimsel olmayan bir siyaset felsefesi arasında ayırım yapılmıştır ki bu ayırım mevcut koşullarda siyaset felsefesinin tüm haysiyet ve namusunu alıp götürür.²⁹ Dahası önceden siyaset felsefesi veya siyaset bilimine ait olan şeyin büyük dilimleri, ekonomi, sosyoloji ve sosyal psikoloji adları altında bağımsız hale gelmişlerdir.

Bu büyük değişimin sebeplerini sorguladığımızda şu yanıtları alırız: siyaset felsefesi bilimsellikten yoksundur veya siyaset felsefesi tarihsellikten yoksundur veyahut da siyaset felsefesi hem tarihsellikten hem bilimsellikten yoksundur. Modern dünyanın iki büyük gücü olan bilim ve tarih, sonunda siyaset felsefesinin imkânını yok etmede başarıya ulaşmıştır.

Strauss zamanımızın siyasal bunalımını siyaset felsefesinin olguculuk ve tarihselcilik akımları tarafından yıkılmasının bir sonucu olarak görür. Siyasal toplumun varlığını sürdürebilmesinin zorunlu bir koşulu olarak siyaset felsefesine gereksinimi olduğunu ileri sürmekle birlikte, bir siyasal toplumun bağlandığı amacın ya da hedefin doğruluğuna inanması gerektiği görüşünde direnir.³⁰

Strauss'un görüşünce bu bunalımın ya da Batı'nın bunalımının hem kurama hem de uygulamaya ilişkin yanları vardır. Bu bunalımın kuramsal yanı, siyaset felsefesinin günümüzde en etkili düşünce akımları olan olguculuk ve tarihselcilik tarafından neredeyse yıkılmış oluşunda görülür. Strauss, pozitivismi 'yalnızca çağdaş doğa bilimince tanımlanan biçimiyle bilimsel bilginin gerçek bilgi olduğu görüşü' olarak tanımlamaktadır. Bu bilgi anlayışı iyi ya da doğru siyasal düzenin bilgisini araştırma çabası olarak siyaset felsefesini gözden düşürmüş ve çabaları onun yerine çağdaş doğa bilimine benzeyen bir toplumsal ya da

²⁸ Strauss, Politika Felsefesi Nedir?, s.42

²⁹ Strauss, Politika Felsefesi Nedir?, s. 43

³⁰ Miller, s.91

siyasal bilimin kurulmasına yöneltmiştir. Çağdaş pozitivizmin Hume ve Kant gibi öncüleri iyi toplumun bilgisini araştırmakta duraksamamışlarsa da, yirminci yüzyıl pozitivizmi insan ve toplum için iyi yaşamın gerçek bilgisine ulaşamayacağı görüşünde direnmiştir. Toplum bilimleri alanında pozitivistler, olgular ile değerler tipik temel ayırımını yaptılar³¹. Sonra toplum biliminin olgularla ilgili bilgilere erişebileceğini, değerlerle ilgili bilgilere erişemeyeceğini ileri sürdüler. Toplum bilimi hiçbir zaman değer yargılarının geçerli ya da geçersiz oldukları yönünde yargılar veremez ve elinden geldiğince böyle yargılarda bulunmaktan kaçınmalıdır. Pozitivizme göre, siyaset felsefesi değerlerin bilgisinin edinilebileceği yolundaki yanlış varsayımdan hareket ettiği için boşuna emek harcayan bir girişimdir.

Strauss, pozitivizmin siyaset felsefesine yönelttiği saldırıyı, onun olgular ile değerler arasında yaptığı ayrımı reddeden ve daha geniş olarak, pozitivizmin bilim öncesi yöntemlerle ya da sağduyu yoluyla kavrayıştan tümüyle ayrılmak yolundaki girişiminin başarıya ulaşabileceğini yadsıyan bir karşı saldırıyla yanıtlar. Değerlerden arınmış bir toplum bilim isteğine karşı çıkarken Strauss, değerlendirmenin toplumsal ya da siyasal olan şeylerin yeterince anlaşılabilmesi için vazgeçilmez olduğunu ileri sürer. O'na göre, değer yargılarında bulunmaksızın sosyal fenomenleri, yani tüm önemli sosyal fenomenleri incelemek imkânsızdır. Değer biçmeksizin ne düşünceyi ne eylemi ne de eseri anlamak mümkündür.³²

Değer yargılarının reddi, farklı değerler veya değer sistemleri arasındaki çatışmaların, özünde insan aklı için çözülemez olduğu varsayımına dayanır. Fakat bu varsayım, genel olarak ona yeterince temellendirilmiş gözüyle bakılmasına rağmen, hiç de kanıtlanmamıştır. Değer yargılarının son tahlilde rasyonel denetime tabi olmadığı inancı, doğru ve yanlış veya iyi ve kötü hakkında sorumsuz iddialarda bulunma eğilimini teşvik eder. Böylece ciddi meseleler basit bir hileyle, değer problemleri olarak geçiştirilir ve bu gibi meselelere dair ciddi bir tartışmadan kaçınılır. Hatta öyle bir izlenim yaratılır ki, bu izlenime göre, tüm önemli insani çatışmalar değer çatışmalarıdır; oysa en kestirme deyişle bu çatışmaların çoğu, insanların tam da bu değerler hakkındaki mutabakatından doğar.³³

³¹ Strauss, Politika Felsefesi Nedir?, s.44

³² Strauss, Politika Felsefesi Nedir?, s. 47,48

³³ Strauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s.25,26

“Değerden bağımsız” siyaset biliminin imkânsızlığı en basitinden aşağıdaki gibi gösterilebilir. Siyaset bilimi siyasi şeyler ile siyasi olmayan şeyler arasındaki bir ayrımı varsayar; böylece o siyasi olan nedir sorusuna bazı cevaplar varsayar. Gerçekte bilimsel olmak için siyaset bilimi, bu tür soruyu ortaya atıp, onu açık ve uygun biçimde cevaplamalıdır. Fakat siyasi, yani ilgili biçimde polis, ülke ya da devlet ile bağlantılı olan şeyi bu tür bir toplumu neyin oluşturduğu sorusuna cevap bulmaksızın tanımlamak imkânsızdır. İmdi, bir toplum amacına atıfta bulunmaksızın tanımlanamaz. Amacına bakmaksızın devleti tanımlamaya yönelik bilinen en iyi teşebbüs modern devlet türünden ve yalnızca bu türe tümüyle tatbik edilebilen bir tanıma ilettiler; o, devleti tanımlamadan önce modern devleti tanımlama teşebbüsüydü. Fakat amacına atıfla bir devlet ya da daha çok sivil toplum tanımlanırken, siyasi eylem ve kurumların ışığında yargılandıkları bir ölçüt kabul edilmektedir.³⁴

Bilimsel bilginin, yani modern bilimin sahip olduğu veya özlem duyduğu bilgi türünün, insani bilginin en yüksek formu olduğu inancı, bilimsellik öncesi bilginin küçümsenmesini içerir. En basit ve aynı zamanda en kat’i örneği verirsek, siyaset bilimi siyasal şeyleri siyasal olmayan şeylerden ayırt etmeye ilişkin bir izahat gerektirir; bu izahat ise, “siyasi olan nedir?” sorusunun sorulmasını ve yanıtlanmasını gerektirir. Bu sorunun sorulması ve yanıtlanması, bilimsel bir şekilde değil, ama yalnız diyalektik bir şekilde mümkündür. Diyalektik ele alış ise, zorunlu olarak bilimsellik öncesi bilgiden başlar ve bu bilgiyi son derece ciddiye alır.

Strauss, toplum bilimciler arasında belki de en çok pozitivistliğe yönelttiği eleştirileri ile tanınıyorsa da, kendisi pozitivistliği en büyük hasımını olarak görmez. Ona göre, pozitivistlik, tarihselciliğin yaptığı eleştiriler karşısında ilkelerini ayakta tutabilecek durumda değildir. Tarihselcilik zamanımızın en güçlü akımıdır. Siyaset felsefesinin ciddi düşmanıdır. Bu nedenle siyaset felsefesini savunurken Strauss’un kafasında Tarihselcilik vardır ve savunmasını daha çok ona karşı kurmuştur.

Siyaset felsefesi tarihsel bir disiplin değildir. Siyasi şeylerin doğasının ve en iyi veya adil siyasi düzenin doğasının felsefi olarak araştırılması tarihsel araştırmalardan farklıdır. Bir şeyin doğasını onu öteki şeylerden ayıran nitelikte aramak, şeylerin öteki şeylerle ortak

³⁴ Strauss, Siyaset Felsefesi Nedir?, s.25

yönlerinin göz ardı edilmesiyle düşünceyi çarpık bir “doğal nitelik” kavramına götürür. Siyasal şeylerin doğasının her zaman ya da her yerde en iyi, en doğru toplum düzeniyle ilgili olduğu söylemek, düşünceyi, doğanın değişmeyeceği gibi metafizik bir doğa ve toplum görüşüne sürükler. Ayrıca, en iyi yönetimi gerçekleştirme yolundaki çabaların uygulamayla bağlarının kopmasına yol açabilir.³⁵ Özellikle siyaset felsefesi, siyaset felsefesi tarihinden özü itibariyle farklıdır. Bu, siyaset felsefesinin tarihten tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmez. Çeşitli siyasi kuruluşların tecrübeleri, farklı zamanlar ve şehirlerin kanaatleri olmadan siyasi şeylerin ve en iyi veya adaletli düzenin doğasının araştırılması asla gündeme gelemez. Bunlar gündeme geldikten sonra yalnızca tarihsel bilgi kişiyi kendi dönemi ve ülkesindeki siyasi hayatın spesifik özellikleri ile siyasal şeylerin doğasını karıştırmaktan korur. Aynı şey siyasi düşünce tarihi veya siyaset felsefesi tarihi için de geçerlidir. En azından on sekizinci yy’ın sonuna kadar siyaset felsefesinin tarihle olan ilişkisine dair bu görüş tartışmasız bir şekilde hâkimdi. Zamanımızda bu görüş genellikle tarihselcilik adına yani tarihsel araştırmalarla felsefi araştırmalar arasındaki temel farkın sürdürülebilir olmadığı iddiası adına reddedilmiştir. Böylece tarihselcilik siyaset felsefesinin imkânını sorgulayabilir olmuştur.³⁶

Strauss’a göre Tarihselcilerin iddia ettikleri gibi felsefe ile tarih arasında bir kaynaşmanın şimdiye kadar sağlanıp sağlanmadığı veya sağlanabilir olup olmadığı şüphelidir ve tarihselcilik diğerlerinden yalnızca biri diyebileceğimiz felsefi bir ekol değildir. Aksine bugünün tüm düşüncelerini bir ölçüde etkileyen güçlü bir ajan gibidir.³⁷ Bütün zamanların bir atmosferinin/ruhunun olduğunu ve bizim zamanımızın ruhunun da tarihselcilik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Tarihsel disiplinler ve her biri arasındaki karşılıklı bağımlılıklar neredeyse her geçen gün artmaktadır. Ayrıca bu tarihsel çalışmalar her zamankinden daha özel binlerce öğrenci tarafından yalnızca araçsal olarak değerlendirilerek ve kendilerine bir değer katmadan taşınmıştır. Ve bizim, öğrenmenin en üst türünün ayrılmaz parçasını oluşturan bu tarihsel bilgiyi sorgulamadan kabul ettiğimizi düşünen Strauss, bu gerçeği doğru perspektiften görebilmek için yapmamız gereken şeyin tarihe bakmak olduğunu söyler. Platon *Devlet*’teki eğitim planını tasarlarken aritmetikten, geometriden, astronomiden

³⁵ Miller, s.101

³⁶ Leo Strauss, “Political Philosophy and History”, **Leo Strauss and The Teologico Political Problem and Other Essential Texts**. Cambridge University Press, 2009, s.30

³⁷ Strauss, Political Philosophy and History, s. 31

bahsederken tarihle alakalı imada bile bulunmaz. Biz Aristo'nun 'şiiir tarihten daha felsefidir' dediğini sıkça unuturuz. Bu tutum tüm klasik filozofların ve tüm ortaçağ filozoflarının karakteri olmuştur. Tarih filozoflar tarafından değil, retorikçiler tarafından övülmüştür ve felsefe tarihi özellikle felsefi bir disiplin olarak değerlendirilmemiştir.

Köklü bir değişiklik kendini sadece ve ilk olarak 16.yy'da hissettirmeye başlamıştır. 17.yy'dan itibaren felsefe tarih yakınlaşması nesilden nesile hızlı bir tempoda devam etmiştir. 17.yy'ın sonlarına doğru dönemin ruhundan bahsetmek adet olmuştur. 18.yy'ın ortalarında tarih felsefesi terimi icat edilmiş, 19.yy'da felsefe tarihi felsefi bir disiplin olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. 18. Ve 19.yy'ların rasyonalizmi özü itibariyle modern öncesi dönemlerin rasyonalizminden daha tarihseldir. 19.yy'ın sıradışı filozofu Hegel'in öğretisi felsefe ve tarihin bir sentezi olarak düşünülmüştü. 19.yy'ın tarihselci ekolü tarihsel hukukun yerine koymak için/onu temsil etmek için tarihsel siyaset bilimi, hukuk için tarihsel ekonomi bilimi, siyaset bilimi, apaçık bir şekilde tarih dışı veya en azından tarihsel olmayan bir ekonomi bilimi terimlerini türetmiştir. Hegel tarafından geliştirilmiş ve yirminci yüzyılda Alexandre Kojève gibi Hegelciler tarafından yeniden ortaya konmuş bir akım olarak kuramsal tarihselcilik, Sokratesci anlamda siyaset felsefesinin, tarihsel süreci akla uygun (rasyonel) ve tamamlanmış bir bütün olarak düşünen tarih felsefesi tarafından aşıldığı görüşündedir. Kuramsal tarihselciliğe göre, iyi toplumsal ya da siyasal düzenin bilgisini arayan siyaset felsefesinin yerine, böyle bir bilgiye sahip olan siyaset bilimi konabilir; çünkü zamanımızda, tarihsel sürecin doruk noktasına ulaşmasıyla doğmakta olan iyi siyasal ya da toplumsal düzen gözle görünür duruma gelmiştir. Bu görüşe karşı çıkarak Strauss, iyi siyasal düzenin tarihte başarıya ermiş bir düzenle özdeşleştirilebileceğini kabul etmez. Özel olarak da, Kojève'nin alkışladığı evrensel ve türdeş yapılı devletin insanın içinde insanlığını yitireceği bir devlet olacağını ileri sürer. Eğer bu devlet kurulmuş olsaydı, insanın yüceliğinin varlığını sürdürebilmesi onun devrilmesi ya da çökmesine, yani tarihin gerçekten sona ermemiş olması olanağına bağlı kalacaktı.

19.yy'ın ilk yarısında spesifik tarihselcilik şiddetli bir saldırıya uğradı; çünkü geçmiş düşüncesinde kendini kaybetmiş gibi görünüyordu. Onun muzaffer rakipleri yerine tarihsel olmayan bir felsefe koymayıp tarihselciliğin daha gelişmiş ve bazı durumlarda daha sofistike bir formunu koydular. 20.yy'ın tipik tarihselciliği her nesilden kendi deneyimleri

çerçevesinde ve kendi geleceğine baktığı yönden geçmişi yeniden yorumlamasını ister. O artık düşünceli ve fakat aktivisttir ve öngörülen geleceğin yönlendirdiği geçmiş üzerine çalışmayı çok önemli felsefi bir anlamlılıkla eşleştirir. Veya bugünün analizinden başlar veya ona geri döner. Ondaki siyasi bir yaşam için nihai rehberlik bekler. Strauss, bugünkü sosyal hayatın eğilimlerinin karakteristiğini ve tarihsel kökenlerini araştırmanın siyasi şeylerin doğasını araştırmanın yerini aldığı ve muhtemel veya arzu edilen geleceğin araştırılmasının en iyi veya adil düzeni araştırmanın yerine geçtiği izlenimine sahiptir. Bu durumun pratik olarak zamanımızın hemen her ders kitabında, müfredatında görülebileceğini söyler.

Eskiden devlet ve doğru yaşam tarzı hakkındaki araştırmaların işgal ettiği yeri modern devlet, modern yönetim, batı medeniyetinin idealleri vb hakkındaki araştırmalar işgal etmeye başlamıştır. Felsefi araştırmalar tarihsel araştırmalara veya daha doğrusu fütüristik karakteri olan tarihsel araştırmalara dönüşmüştür. Zamanımızın bu uyum sağlama özelliği Strauss'a göre yalnızca tarihselcilik tarafından meşru kılınabilir. Çünkü Tarihselcilik çok çeşitli kisvelerde ve çok farklı seviyelerde görünür. Tarihselciliğin bir tipinin övücü olan ilkeler ve argümanlar diğerlerinin taraftarlarının gülüşünü kışkırtır. Tarihselciliğin en yaygın şekli kendini, siyasi şeylerin, devletin ve insanın doğası gibi meselelerin modern devlet, modern hükümet, mevcut siyasi durum, modern insan, toplumumuz, kültürümüz, medeniyetimiz gibi meselelerle değiştirilmesi talebiyle ifade eder. Öncelikle devletin, medeniyetin ve insanın doğasının ne olduğu bilinmeden modern devlet, medeniyetimiz, modern insan hakkında nasıl yeterince konuşulabilir?³⁸ Tarihselciliğin daha düşünülmüş/düşünceli biçimleri geleneksel felsefenin evrensel sorularının terk edilemez olduğunu itiraf ederler. Yine de onlar bu soruların herhangi bir cevabı, bu soruları araştırma ya da aydınlatma teşebbüsleri ve onların kesin olarak formüle edilmesinin tarihsel koşullarla sınırlı olacağını yani spesifik bir duruma bağlı kalacağını iddia ederler. Evrensel soruların bir cevabının ve kesin bir formülasyonunun olmaması evrensel geçerliliklerini yani her zaman geçerli olduklarını iddia edebilir. Diğer tarihselciler geleneksel felsefenin evrensel sorularının felsefenin kendisi o soruları bırakmadıkça bırakılamayacaklarını, felsefenin kendinin de evrensel sorularının da tarihsel şartlara bağlı olduğunu yani aslında spesifik tarihi bir tiple ilişkili olduğunu ilan ederek yolun sonuna giderler. Örneğin Batı insanı veya Yunanlar ve onların mirasçıları.

³⁸ Strauss, Political Philosophy and History, s.33

Tarih felsefesi en iyi yönetim biçiminin ne olduğu sorusuna kesin bir yanıt vermiş değildir. Daha genel olarak Strauss, tarihin akılla kavranabilir bir alan ya da dünya sayılabileceğinden kuşkuludur. Felsefe insan akli tarafından hiçbir zaman tam olarak kavranamayacak olan doğal ya da evrensel bütünle uğraşır. Felsefe, sonsuza dek Sokrates için ne idiye öyle, insanın en önemli sorular hakkındaki bilgisizliğinin bilincine varmasından doğan bir bilgelik arayışı olarak kalmak zorundadır. Felsefe ne düpedüz bilgelikle aşılabilir ne de tam yahut mutlak bilgiye sahip olmakla.

Strauss'a göre bugün geçmişin düşünceleri, çoğunlukla olguculuğun ve tarihselciliğin sağladıkları merceklere göre görüldükleri biçimiyle kavranmaktadır. Bu merceklere bakıldığında, geçmişte ortaya atılan siyasal düşünceler ya folklor (halkbilimine) ya da belirli bir tarihsel dönemin dünya görüşünü yansıtan bir ideolojiye yakın şeyler olarak görünürler. Olguculuk ve tarihselcilik tarihte ortaya atılan düşünceleri, onların kendilerini anlayışlarından daha iyi, yani geçmişin düşünürlerinin bilmedikleri ya da onlarca ortaya çıkarılmadıkları ileri sürülen ilkelere dayanarak anlamaya çalışırlar. Bu tutumun sonucunda, geçmişin büyük düşünürlerini hiç anlayamama durumuna düşmüşlerdir. Strauss siyaset felsefesi alanındaki büyük yazıları, yazarlarının onlarla anlaşılmasını amaçladıkları gibi anlamaya çalışır. Onu bu eski yazıları kılı kırk yararcasına incelemeye iten şey, onlardan öğrenilecek çok büyük önem taşıyan bir şeyin bulunduğu beklentisidir. Geçmişle ne kadar fazla ilgilenirsek, geçmişi daha yeterli anlayabileceğimiz açıktır. Fakat geçmişin üzerindeki en önemli hususun şimdinin olduğunu önceden bilirsek, tutkuyla, ciddi olarak geçmişle ilgilenemeyiz. Bu varsayımdan yola çıkan tarihçiler bizzat geçmişi anlamaya gerek görmediler; onu sadece şimdikiye bir hazırlık olarak anladılar. Geçmişe ait bir doktrini ele alırken, bilhassa onu başlatanın ne bilinçte olduğunu ve bundan kastının ne olduğunu sorgulamadılar. Doktrinin bizim inançlarımıza katkısının ne olduğunu sormayı tercih ettiler. Daha sonra geçmişin düşünürlerini o düşünürlerin kendilerini anladıklarından daha iyi anlamının mümkün ve hatta gerekli olduğu zannına kapıldılar.

Bu yaklaşıma karşı, “tarihsel bilinç” haklı olarak tarihsel gerçekliğin, tarihsel kesinliğin menfaatine bunu protesto etti. Düşünce tarihçisinin görevi geçmişin düşünürlerini kesinlikle onların kendilerini anladıkları gibi anlamak veya onların kendi yorumuna göre onların düşüncelerini yeniden canlandırmaktır. Şayet bu amacı terk edersek, düşünce

tarihindeki tek uygulanabilir “objektiflik” kriterini terk ederiz. İyi bilindiği üzere, aynı tarihsel olgu farklı tarihsel durumlarda farklı ışıklarda görünür; yeni deneyimler eski metinlere yeni ışık tutabilir. Bu tür gözlemler herhangi birisinin yorumunun gerçek yorum olduğu iddiasının savunulamaz olduğunu öne sürebilir; lakin söz konusu gözlemler bu öneriyi yargılamaz. Ortaya konan bir öğretinin görünüşe göre sonsuz çeşitli biçimde anlaşılabilmesi, doktrini başlatan kişinin kafasının karışık, zihninin bulanık olmaması şartıyla, onu sadece tek bir şekilde anladığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Geçmişe ait bir doktrinin bir büyük çeşitlilikte eşit derecede yasal olarak süresiz yorumlanması onun yazarını, o yazarın kendini anladığından, daha iyi anlamak için bulunulan bilinçli veya bilinçsiz teşebbüsler nedeniyledir. Fakat onu, onun kendisini anladığı gibi anlamının tek bir yolu vardır. Tarihselciliğin inancı tarihselci yaklaşımın tarihsel olmayan yaklaşımdan üstün olduğu, fakat pratikte geçmişin bütün düşüncelerinin kökten biçimde “tarihsel olmadığı”dır. Bundan dolayı tarihselcilik, geçmişin felsefesini, onun kendisini anladığından daha iyi anlamaya çalışma ilkesine mecbur edilmiştir. Geçmişin kendisini anlama felsefesi tarihsel olmayan bir biçimdedir, fakat tarihselcilik bunu “tarihsel olarak” anlamalıdır. Geçmişin filozofları gerçeği bulduklarını iddia ettiler, hem de sırf kendi devirlerinin gerçeğini değil. Öte yandan, tarihselci, onların bu iddiada bulunurken yanlış olduklarına inanır ve bu inancı kendi yorumunun temeli yapmaktan kendisini alamaz.³⁹

Ciddi bir öğretiyi anlamak için, onunla ciddi olarak ilgilenmeli, onu ciddiye almalı, bir başka deyişle, onun basitçe doğru olduğu ihtimalini düşünmeye istekli olmalıyız. Tarihselci, geçmişin herhangi bir felsefesiyle ilgili olarak böyle bir olasılığı reddeder. Tarihselcilik doğal olarak felsefe tarihine önceki herhangi bir felsefenin verdiği kadar çok daha büyük bir önem verir. Fakat erken devirlerde ortaya çıkan birçok felsefenin aksine, şayet kendi orijinal maksadına aykırı ise, geçmişin felsefelerinin yeterince anlaşılmasını kendi ilkesiyle tehlikeye atar.⁴⁰

Tarihselciliğin, felsefe tarihinin ve bilhassa siyaset felsefesinin tarihinin önyargısız bir çalışmasının ürünü olabileceğini düşünmek bir hata olur. Tarihçi tüm siyaset felsefelerinin belirli tarihsel ayarlarla bağlantılı olduğunu veya sadece bazı insanların belirli bir tarihsel durumda yaşadıkları şekilde belirli bir siyaset felsefesini kabul etme yönünde doğal bir

³⁹ Strauss, *Political Philosophy and History*, s. 40-41

⁴⁰ Strauss, *Political Philosophy and History*, s.42

eğilimi olduğunu tespit etmiş olabilir. Bundan dolayı belirli bir siyaset felsefesinin tarihsel zaman ve mekânının siyasi gerçeğin keşfedilmesi için ideal şart olduğu ihtimalini göz ardı edemez. Bu durumda tarihselcilik tarihsel kanıtla oluşturulamaz. Onun temeli düşüncenin, bilginin, gerçeğin, felsefenin, siyasi konuların, siyasi ideallerin ve benzeri şeylerin felsefi bir analizidir, felsefi bir analizin düşünce, bilgi, gerçek, felsefe, siyasi konular, siyasi idealler ve benzeri şeylerin, esaslı ve kökten bir biçimde “tarihsel” olduğu sonucuna götürdüğü iddia edilmektedir. Söz konusu felsefi analiz kendisini yüzyılların siyaset felsefesi deneyiminin orijinal bir yorumu olarak ortaya koyar. Geçmişin siyaset felsefecileri en iyi siyasi sistem sorusuna kesin olarak cevap vermeye teşebbüs etmiştir. Her birisi dolaylı olarak veya doğrudan diğerlerinin başarısız olduğunu düşünmüştür. Siyaset felsefecilerinin temel soruların ilk ve son kez cevaplandırılması olasılığını sorgulamaya başlamaları ancak uzun bir deneme ve yanılma sürecinden sonra olmuştur. Bu yansımanın nihai sonucu tarihselciliktir.

Bu sonucun siyaset felsefesini ne kadar etkileyeceğini ele alan Strauss, tarihselciliğin siyaset felsefesinin temel sorularının tarihsel karakterli sorularla yer değiştirmesi gerektiğini akla uygun biçimde iddia edemeyeceğini söyler. Örneğin en iyi siyasi sistemin ne olduğu sorusu geleceğin sisteminin ne olduğu sorusuyla yer değiştiremez. Geleceğin sisteminin ne olacağını kesin olarak bilebilsek dahi, diyelim ki, komünist bir dünya toplumu olsun, komünist dünya toplumunun modern uygarlığın yıkımının tek alternatifi olduğundan daha fazlasını bilmemeliyiz ve hangi alternatifin tercih edilebilir olduğunu hala merak ediyor olmalıyız. Gelecekteki muhtemel sistemin arzulanabilir, sıradan veya berbat olup olmadığıyla ilgili sorudan hiçbir şart altında kaçınmamız mümkün değildir. Aslında, bu soruya cevabımız, gerçekte geleceğin sistemi haline gelen gelecekteki muhtemel sistemin başarı şansını etkileyebilir. Şartlar içinde bizim arzulanabilir saydığımız husus nihayetinde evrensel tercih ilkelerine bağlıdır, o ilkelere bağlıdır ki onların siyasi sonuçları, şayet usulünce detaylandırılırsa, en iyi sistem sorusuna bizim vereceğimiz cevabı temsil eder.⁴¹

Tarihselciliğin önemli bir iddiası evrensel felsefe sorularına dair tüm cevapların mutlaka “tarihsel olarak koşullandırılmış” olduğu veya evrensel sorulara verilen hiçbir cevabın aslında evrensel olarak geçerli olmayacağıdır. Halbuki evrensel bir soruya her cevap

⁴¹ Strauss, *Political Philosophy and History*, s.43

ister istemez evrensel olarak geçerli olma niyetindedir. Bu durumda tarihselci tez şunla eşanlamlıdır ki, felsefenin amacıyla kaderi arasında, felsefi cevapların tarihsel olmayan amacı ve onların kaderi arasında her zaman “tarihsel olarak koşullandırılmış” kalacak kaçınılmaz bir çelişki vardır. Çelişki kaçınılmazdır çünkü bir taraftan, belli sebepler bizi evrensel sorular gündeme getirmeye ve yeterli cevaplara, diğer bir deyişle evrensel cevaplara, ulaşmaya çalışmaya bizi mecbur ederken; diğer taraftan da, tüm insan düşüncesi tarihsel durumdan tarihsel duruma farklılık gösteren fikirlerle ve görüşlerle esir edilmiştir. Herhangi bir cevabı evrensel olarak geçerli olmaktan alıkoyan tarihsel koşulların görünmez duvarlar özelliği vardır.⁴² Eğer bu görüş doğruysa, siyaset felsefesi hala düşünen hiçbir insanın bir kez farkına vardıktan sonra sormaya engel olamayacağı ve onları cevaplamaya çalışacağı temel ve evrensel soruları gündeme getirmek zorunda kalacaktır. Fakat felsefeci çağının önyargılarından kendisini mümkün olduğu kadar özgür kılmak için felsefi çabalarına kendi tarihsel durumuna uygun bir yansımayı eklemelidir. O tarihsel yansıma düzgün felsefi çabanın hizmetinde olur, fakat hiçbir şekilde onunla aynı değildir.

Buradan anlaşılıyor ki Strauss felsefecinin yaşadığı dönem ve siyasi koşullardan bütünüyle bağımsız kalamayacağını farkında olmakla birlikte bu durumun onun felsefesini tarihsel ve spesifik bir özellik taşımak zorunda bırakmayacağını düşünür. Tarihsel bilgiye sahip felsefeci bu bilgisi sayesinde felsefenin evrensel sorularına cevap ararken tarihsel olmaktan kendini koruyacaktır. Strauss tarihselcilikle modern insan arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunu gündeme getirir veya daha açık olmak gerekirse, modern öncesi insandan ayrıldığı şekliyle, modern insanın tarihe dönme tutkusunun altında yatan özel ihtiyaçlarının, niteliklerinin ne olduğu sorusunu sormak zorunda kalır. Ve bu soruyu mevcut bağlamda mümkün olduğunca açığa kavuşturmak için, görünüşe göre en ikna edici olan felsefi ve tarihsel çalışmaların birleştirilmesi lehinde tartışmayı değerlendirir.

Strauss’a göre siyaset felsefesi, onlara dair bilgilerimizle siyasetin temelleri hakkındaki düşüncelerimizi değiştirme teşebbüsüdür. Bundan dolayı eleştirel analize tabi olabilmeleri için siyasi fikirlerimizi tam olarak açıklamamız gerekmektedir. “Bizim fikirlerimiz” sadece kısmen bizim fikirlerimizdir. Bizim fikirlerimizin çoğu kısaltmalardır veya diğer insanların, daha geniş bir ifadeyle, bizim öğretmenlerimizin ve bizim

⁴² Strauss, Political Philosophy and History, s.43

öğretmenlerimizin öğretmenlerinin düşüncelerinin kalıntılarıdır; onlar kısaltmalardır ve geçmişin düşünce kalıntılarıdır. Bu düşünceler bir zamanlar açıktı ve değerlendirmenin ve tartışmanın merkezindeydi. Hatta bir zamanlar mükemmel şekilde açık ve anlaşılır oldukları da farz edilebilir. Sonradan gelen nesillere aktarıldıklarında muhtemelen dönüşüme uğradılar ve dönüşümün bilinçli olarak ve tam bir açıklıkla olduğu kesin değildir. Her ne kadar açık fikirler yozlaşarak şu anda sade imalara ve açık olmayan ön varsayımlara dönüştüyse de, yine de bir zamanlar açık fikirler kesinlikle tutkuyla tartışılırdı. Bundan dolayı, miras aldığımız siyasi fikirleri aydınlatmak istersek, onların geçmişte açık olan imalarını güncelleştirmeliyiz. Bu da, yalnızca siyasi fikirler tarihiyle yapılabilir. Bunun anlamı şudur ki, bizim siyasi fikirlerimizin açıklığa kavuşturulması belli belirsiz bir şekilde dönüşür ve siyasi fikirler tarihinden ayırt edilemez hale gelir. Felsefî çaba ve tarihsel çaba bu dereceye tamamen birleşik gelmiştir.⁴³

Şimdi, siyasi fikirlerimizi açıklığa kavuşturmak için tarihsel çalışmalara bağlanma ihtiyacı bizi ne kadar çok etkilerse, eski çağların siyasi felsefecilerinin kesinlikle böyle bir ihtiyaç hissetmediklerini gözlemlememiz de bizi o kadar çarpacaktır. Örneğin Aristo'nun *Politika*'sına bakıldığında, Aristo'nun kendi devrini yakalarken siyasi fikirlerin aydınlatılmasında mükemmel derecede başarılı olduğunu, bununla birlikte o fikirlerin geçmişine hiç aldırış etmediğini görmemiz bizi ikna etmeye yeterlidir. Bu paradoksal gerçeğin açıklanmasında en doğal, en ihtiyatlı unsur belki de bizim siyasi fikirlerimizin eski çağların siyasi fikirlerinden temelden farklı bir karaktere sahip olduğudur. Bizim siyasi fikirlerimizin belirli bir niteliği vardır ki bu nitelikler tarihsel çalışmaların dışında aydınlatılamaz, hâlbuki geçmişin siyasi fikirleri kendi tarihlerine herhangi bir şekilde başvurmaksızın mükemmel biçimde aydınlatılabilir.⁴⁴ Başka bir deyişle doğrudan izlenimlerden kaynaklanan fikirler tarihe herhangi bir dönüş yapmaksızın aydınlığa kavuşturulabilir; fakat daha ilkel fikirlerin belirli bir dönüşümü sayesinde ortaya çıkan fikirleri düşüncelerin geçmişi olmadan aydınlatılamaz.

Strauss bir taraftan modern felsefenin niteliği ile diğer taraftan modern öncesi felsefenin karakteri arasındaki belirli farklılığa dikkat çeker. Bu temel farklılık Hegel tarafından aşağıdaki sözlerle tanımlanmıştır: “Antik çağlardaki çalışma yöntemi modern

⁴³ Strauss, *Political Philosophy and History*, s. 46-47

⁴⁴ Strauss, *Political Philosophy and History*, s.47

zamanlardakilerden farklıdır, şu kadar ki, eski çalışmalar doğal bilincin hakiki olarak eğitilmesinden ve mükemmelleştirilmesinden müteşekkildi. Sahip olduğu güçleri hayatının her alanında birçok defa deneyerek ve neredeyse karşılaştığı her şeyin felsefesini yaparak, doğal bilinç kendini her şekilde ve her hususta aktif olan evrensel bir soyut anlayışa dönüştürdü. Ancak, modern zamanın bireyi soyut formu hazır bulur.” Klasik felsefe aslında, kendilerini “doğal bilinç”, ki bir ön-felsefe bilincidir, olarak tanımladıkları şekliyle siyasi bir fenomenden başlayarak siyaset felsefesinin temel kavramlarını edinmiştir. Dolayısıyla “doğal bilinç” olarak kabul edildikleri şekliyle fenomene doğrudan başvurularak, bu kavramlar anlaşılabilir ve geçerlilikleri kontrol edilebilir. Klasik çağın felsefi çabalarının nihai sonucu olan ve Orta Çağların felsefi çabalarının temeli olarak kalan kökten kavramlar, modern dönemin felsefi çabalarının başlangıç noktasıydı. Kısmen olması gerektiği gibi oldukları düşünüldü, kısmen de modern siyasi felsefenin kurucuları tarafından değiştirildi. Modern siyaset felsefesi, basitçe “doğal bilinçten” değil, eski çağlara ait bir felsefenin, bir siyaset felsefesi geleneğinin bir şekilde değiştirilmesiyle, hatta ona karşı olarak ortaya çıktığı için, onun temel kavramları ondan alındıkları veya ona karşı olarak alındıkları eski felsefeyi ve edinilmelerine binaen yapılan belirli değişiklikleri bizler anlayana kadar tamamen anlayamazdır.⁴⁵

Bu durum sadece modern felsefenin klasik felsefeye “bağlılığı” değildir, Ortaçağ felsefesi de klasik felsefeye “bağlıydı”, hal böyle olunca kendi felsefi çabalarının ayrılmaz bir parçası olarak felsefe tarihine ihtiyacı yoktu. Bir ortaçağ felsefecisi, Aristo’nun *Politika’sı* üzerinde çalıştığında, örneğin, tarihsel bir çalışmaya bağlanmış olmazdı. *Politika* onun için merkezi önemi olan bir konu idi. Aristo filozoftu, bu yüzden *Politika’nın* öğretilmesi, ilke olarak, gerçek felsefe eğitimi idi. Bununla birlikte detaylarda veya Aristo’nun öngöremediği şartlara dair gerçek öğretimin uygulanmasında Aristo’dan sapabilirdi, ortaçağ filozofunun düşünce temeli Aristocu öğretimde kaldı. Bu temel daima elinin altındaydı, onunla çağdaştı. Onun felsefi çalışması Aristocu öğretinin yeterince anlaşılmasıyla özdeşti. Bu sebepten dolayı kendi düşüncesinin temelini anlamak için tarihsel çalışmaya ihtiyacı yoktu. Bu tam da temeliyle birlikte eşzamanlı felsefi düşüncenin artık modern felsefede yer almamasıdır ve

⁴⁵ Strauss, *Political Philosophy and History*, s.49

onun yokluğu modern felsefenin doğal olarak en sonunda tarihsel felsefeye dönüşümünü açıklar.⁴⁶

Sonuç olarak Strauss'un tarihselciliği şu temel noktalarda eleştirdiğini söyleyebiliriz. Öncelikle Strauss siyaset felsefesinin tarihsel bir disiplin olduğu görüşünü reddeder. Bu, siyaset felsefesinin tarihten tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmez; ancak siyaset felsefesi, siyaset felsefesi tarihinden özü itibarıyla farklıdır. 19.yy'da felsefe tarihi felsefi bir disiplin olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu dönemin tarihselci ekolü tarihsel siyaset bilimi, tarihsel ekonomi bilimi gibi Strauss'un kabul etmediği terimler üretmişlerdir.

Strauss, tarihselcilikle birlikte bugünkü sosyal ve siyasal hayatın tarihsel kökenlerini araştırmanın siyasi şeylerin doğasını araştırmanın yerini aldığı ve muhtemel veya arzu edilen geleceğin araştırılmasının en iyi veya adil düzeni araştırmanın yerine geçtiği izlenimine sahiptir. Ve felsefi araştırmaların tarihsel araştırmalara veya daha doğrusu fütüristik karakteri olan tarihsel araştırmalara dönüşmüş olmasını şiddetle eleştirir. Çünkü öncelikle devletin, medeniyetin ve insanın doğasının ne olduğu bilinmeden modern devlet, medeniyetimiz ve modern insan hakkında yeterince sağlıklı bir şekilde konuşulamayacağını düşünür.

Tarihselcilere göre hiçbir öğretiyi bütün zamanlara hitap edemeyeceği için, her birey, tarihi hadiseleri kendi deneyimleri ışığında ve kendi geleceği açısından yeniden yorumlamalıdır. Tarihselcilik tarihte ortaya atılan düşünceleri, onların kendilerini anlayışlarından daha iyi, yani geçmişin düşünürlerinin bilmedikleri ya da onlarca ortaya çıkarılmadıkları ileri sürülen ilkelere dayanarak anlamaya çalışırlar. Strauss'a göre bu tutumun sonucunda, geçmişin büyük düşünürlerini hiç anlayamama durumuna düşmüşlerdir. Düşünce tarihi üzerine çalışacak her araştırmacının görevi geçmişin düşünürlerini kesinlikle onların kendilerini anladıkları gibi anlamak veya onların kendi yorumuna göre onların düşüncelerini yeniden canlandırmak olmalıdır.

Kuramsal tarihselciliğin iddia ettiği gibi iyi toplumsal ya da siyasal düzenin bilgisini arayan siyaset felsefesinin yerine böyle bir bilgiye sahip olan siyaset bilimi konamaz. Zira iyi siyasal düzen tarihte başarıya ermiş bir düzenle özdeşleştirilemez.

⁴⁶ Strauss, Political Philosophy and History, s.49- 50

C. Felsefi Yazımda Esoterizm-Eksoterizm Ayrımı

Felsefe ile siyasal topluluk ilişkilerinin doğasında saklı gerilim, içinde yerleşmiş kanılara saldırabilecek ilkeleri gizleyen bir felsefi yazım türüne yol açmıştır. Strauss pek çok çalışmasında bu konuya değinmekle birlikte özellikle *Persecutin and The Art of Writing* adını verdiği eserinde esoterik (bâtınî, içrek, satırlar arasında saklı) yazının ne olduğu, neden ortaya çıktığı ve filozofları belirli sınırlar içerisinde yazmaya mecbur bırakan koşulların neler oldukları sorularını ele almıştır. Strauss'un esoterik yazım hakkında söyledikleri, onun siyaset felsefesi alanındaki çalışmalarının kavranması bakımından can alıcı bir önem taşır. O bazı eski düşünürleri incelerken, gerçeğe ulaşma çabası (felsefe ya da bilim) ile toplum arasındaki ilişkinin düşünülmesi gerektiğini fark ettiğini ifade eder.

İnsan uğraşlarının en yücesi olan felsefe ya da bilim, her şeyin kanısının yerine, her şeyin bilgisini koyma girişimidir. Kanı, toplumun asal ögesidir; bu nedenle felsefe ya da bilim toplumun içinde nefes alıp verdiği bu ögeyi dağıtıp yok etme girişimidir ve o nedenle de toplumun varlığını tehlikeye sokar. Bu yüzden ona göre felsefe ya da bilim küçük bir azınlığın tekelinde kalmalı ve filozoflar ya da bilginler toplumun dayandığı temelleri oluşturan kanılara saygı göstermelidir. Kanılara saygılı olmak onları gerçek diye benimsemekten tümüyle farklı bir şeydir. Felsefe ya da bilim ile toplum arasındaki ilişki konusunda böyle bir görüşe sahip olan filozoflar ve bilim adamları, çoğunluğun toplumun dayandığı genel kanılara koşulsuz bağlılıklarını tehlikeye sokmadan, gerçek olarak gördükleri şeyi azınlığa açıklayabilecek özel bir yazış biçimi kullanmak zorunda kalırlar. Bu durumda gerçek öğreti olarak esoterik öğreti ile toplumsal bakımdan yararlı, eksoterik (görünürdeki) öğreti ayrımını yapacaklardır; eksoterik öğreti her okuyucu tarafından kolaylıkla anlaşılacak bir anlam taşırken, esoterik öğreti kendini ancak son derece dikkatli ve iyi yetişmiş okuyuculara, uzun ve yoğun çalışmalar yapmalarından sonra açacaktır.⁴⁷

Sınırsız anlatım özgürlüğünün sözde güvenceye alındığı ve amaçların gizlenerek sunulmasının bütünüyle kötü bir davranış sayıldığı çağdaş liberal toplumlarda esoterik yazış yoluna gereksinim unutulmuş olduğu için, bu yazım biçiminin yeniden keşfedilmesi gerekmiştir. Strauss, siyaset felsefesi tarihinin doğru bir yorumunun büyük filozoflardan

⁴⁷Leo Strauss, "Unutulan Bir Yazma Tarzı Üzerine", Burhanettin Tatar (çev.). **Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları**. Burhanettin Tatar (drl.). Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s.135

çoğunun şu ya da bu ölçüde esoterik yazma yoluna gittikleri gerçeğinin kabul edilmesine bağlı olduğunu gösterir. Esoterik yazın, toplumu düşüncenin şu ya da bu zararlı, çürütücü etkilerine, filozofu da yerleşmiş siyasal, dinsel, ahlaki kanıların doğruluk derecesini araştırmasından alınabilecek olanlara karşı korurken, ona felsefi tartışmalara girme ve nitelikli gençleri felsefeye çekme olanağı verir.

Esoterik yazım tarzının ortaya çıkış nedenlerini araştıran Strauss, bu tarzda yazılmış metinlerin yazıldıkları dönemin toplumsal, siyasal yapısını ve hâkim siyasal otoritenin ve toplumun entelektüel faaliyetlerle ilişkisinin nasıllığını araştırmakla işe başlamış ve ilgisini ilk olarak antik dönem filozoflarının metinlerine ve bu metinlerin erken dönem şerhlerine çevirmiş, bu nedenle ilk Platon'un metinleriyle ve şârihleriyle hesaplaşmak durumunda kalmıştır. İşte tam da bu noktada Fârâbî'nin *Platon'un Felsefesi* adlı şerhi Strauss için mühim bir başvuru kaynağı olmuştur. Bu makalede Fârâbî, Platon'un sorgulamasıyla Sokrates'in sorgulamasını ayrı tutarak bir problemi gündeme getirir. Sokrates'in yöntemi erdemlerin ve adaletin bilimsel sorgulanması vurgusuyla karakterize edilmişken Platon'un sanatı her varlığın özünün bilgisini ve bunun sonucu olarak da özellikle doğal ve ilahi şeylerin bilgisini elde etme amacıyla karakterize edilmiştir. Platon ve Sokrates'in yöntemleri arasındaki fark bu iki kişinin gerçek şehirlere karşı tutumu arasındaki farkı, felsefenin sosyal veya siyasal statüsünün yarattığı önemli farkı gösterir. Platon zamanındaki milletlerde ve şehirlerde eğitim ve araştırma özgürlüğü yoktu. Bu yüzden Sokrates vatandaşlarının yanlış yaşam tarzlarına uymak ve böylece emniyette ve hayatta kalmak ile bu yaşam tarzına uyum göstermeyip ölmek seçeneği arasında bırakılmış ve yanlış yaşam tarzına uymamayı ve ölümü tercih etmiştir. Platon Sokrates'in sonunun ortaya çıkardığı probleme bir çözüm bulmuştur. Fârâbî'ye göre Platon Sokrates'in yöntemini ve kendi döneminde var olan milletlerin ve şehirlerin halkının söylediği şeyi tekrarlamıştır. Sokrates'in yönteminden farklı olarak Platon'un yöntemi Sokrates'in ve Tirasimachus'un yönteminin birleşimidir. Çünkü Sokrates'in cedel uzlaşmaz yöntemi yalnızca filozoflara uygunken Tirasimachus'un bölme yöntemi avama uygundur. Fârâbî'nin önerdiği şey Sokrates'in yöntemiyle Tirasimachus'un

yöntemini birleştirmektir. *Eflâatun'un Felsefesi* böylece halk ile çatışmaktan ve bunun sonucu olarak Sokrates'in akıbetine uğramaktan kaçmıştır.⁴⁸

Özgür düşünce üzerindeki baskı tarihte oldukça sık meydana gelmiştir; ancak daha erken dönemin bugünküne nispetle özgür düşünceye sahip pek çok kişi ürettiğini farz etmek makuldür. Bu nedenle kişi geçmişin en büyük yazarlarından bir kısmının yazım tekniğini zulmün gerektirdiklerine uygun hale getirip getirmediğini ve tüm önemli meselelere dair görüşlerini sınırlar içerisine dâhil olmadan sunup sunmadıklarını merak edebilir. Bu ihtimali ve bununla ilgili soruları değerlendirmek bizim için mümkün değildir. Geçmişin her dönemi kendiliğinden anlaşılmalı olmayı ve yabancı standartlarla değerlendirilmemeyi istemiştir.

Strauss düşünce özgürlüğünün bazı dönemlerde ciddi baskılara maruz kalmakla birlikte tarihin hiçbir döneminde tamamen engellenmediğini düşünür. Pek çok durumda düşünce özgürlüğü olarak tanımlanan şey halk sözcülerinin veya yazarlarının küçük bir kısmı tarafından ortaya konan iki veya daha çok farklı görüşten birini seçme yeteneğidir. Eğer bu seçim engellenirse pek çok insanın sahip olduğu entelektüel özgürlüğün yegâne türü de ortadan kaldırılmış olur. Strauss zulmün özgür düşünceye engel olamayacağını hatta özgür düşüncenin ifade edilmesine bile engel olamayacağını söyler.⁴⁹ Bugünden iki bin küsur yıl önce kişinin gerçeği sorumlu bir arkadaşına veya güvenilir ve hayırsever bir tanıdığına anlatmayı göze alması güvenliydi. Ona göre zulüm halkın inanca veya düzene aykırı görüşleri ifade etmesine de engel olamaz. Çünkü özgür düşünen bir kişi kendi görüşlerini halkın içinde ifade eder ve bundan dolayı zarar görmez ancak yine de ihtiyatlı davranır. Herhangi bir tehlike olmadan onları yazıda da ifade edebilir; zira sınırlar içerisinde yazma kapasitesi söz konusudur. Başka bir deyişle zulüm özgür düşüncenin temelli ortadan kalkmasına ve ciddi bir kesintiye uğramasına değil, yalnızca olduğu gibi ifade edilebilmesine engel olmuştur. Zulmün yazın dünyasına olan etkisi aykırı görüşlere sahip olan bütün yazarları özel bir yazı tekniği geliştirmeye mecbur bırakmıştır. Bu ifade ediş açıkça metaforiktir ve anlamını metaforik bir dille ifade etme teşebbüsü kişiyi yeryüzünde bilinmeyen keşfedilmemiş elmaslarla dolu arazilere yani çok ilgi çekici alanlara ve önemli sorgulamalara götürür.

⁴⁸Leo Strauss, *Fârâbî's Plato*. New York: American Academy Research (Luis Ginzberg Jubilee Volume), 1945, s.383

⁴⁹ Strauss, Leo. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago & London: The University of Chicago Press, s.23

Zulüm, sınırlar içine sokulmadan engellenmiş, bütün önemli şeylerin gerçeği hakkında özel bir yazım tekniği ve bunun sonucunda özel bir edebiyat tarzı doğurmuştur. Bu edebiyat bütün okuyucular tarafından değilse de yalnızca güvenilir ve akıllı okuyucular tarafından ele alınmıştır. O, yazarın yalnızca dostlarına ulaşma en büyük dezavantajına sahip olmaksızın özel bir iletişimin bütün avantajlarına ve yazarın cezalandırılması dezavantajına sahip olmaksızın halk iletişiminin tüm avantajlarına sahipti. Fakat bir kişi konuşmasında rahatlıkla yaptığı şeyi yazılarında okuyucularının çoğunluğuna hissettirmeden az bir kısmı için nasıl yapacaktı? Bu edebiyatı mümkün kılan şey düşüncesiz insanların dikkatsiz okuyucular ve yalnızca düşünceli insanların dikkatli okuyucular oldukları genel kabulünde ifade edilmiş olabilir. Yazar eserinin manasını yalnızca zeki ve çok dikkatli okuyucunun ortaya çıkarmasını diler; ancak buna itiraz edilir çünkü çok zeki ve dikkatli fakat güvenilir olmayan bir okuyucu yazarın kastettiği manayı anlayıp onu hâkim otoriteye ihbar edebilir.

Strauss *Persecution and The Art of Writing* adlı eserinde aynı adı taşıyan ikinci makalesinin ortalarına doğru içerisinde bulunulan dönemin entelektüel faaliyetle olan ilişkisinin yalnızca yazma değil yazılmış olanları okuma ve yorumlama üzerinde de etkili olduğunu ifade eder. Bu durumun pek çok örneği vardır. Siyasi düşünce tarihi şekil değiştirerek, bağlam değiştirerek fakat temel kavramları aynen kalarak değişmeden devam etmektedir. Örneğin; on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar İbn Rüşd'ün bütün dinlere muhalif olduğu düşünülüyordu. Renan'ın başarılı atağından sonra bugünkü âlimler İbn Rüşd'ü samimi bir mü'min olarak değerlendirmişler ve ona ortaçağ efsanesi demişlerdir. Geçmiş yazarlar sihirli (magical) ve dini düşünceyi yürürlükten kaldırmanın Yunan fizikçilerinin tavrının karakteristiğinde olduğuna inanıyorlardı. Daha yakın dönem yazarları ise Hipokrat fizikçilerinin tabiatüstü dogmayı kabul ettiklerini iddia ettiler. Tüm zamanların en büyük hümanistlerinden olan Lessin, söylenemeyecek veya söylenmemesi gereken gerçeklerin olduğuna ve bütün antik filozofların öğretilerinin esoterik ve eksoterik olarak ayrıldığına inanmıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar pek çok filozof ve teolog Hobbes'un ateist olduğuna inanmışlardı, şu anda pek çok tarihçi açıkça söylemeden bu görüşü reddeder. Çağdaş düşünürler, Hobbes'un kesin olmayan bir şekilde dindar olduğunu düşünürken onun yazılarında bir neo-Kantçı felsefenin, bir dinin ana hatlarını tarif ederler. Montesquieu, *Kanunların Ruhu*'nun iyi hatta harika bir planının olduğuna inanmıştır.

Laboulaye⁵⁰ ise onun diğer edebi yetersizlikleri kadar planındaki belirsizliğin de sansürlenme veya zulüm yüzünden olduğuna inanmaktadır. Bugünün en ilginç siyasi düşünce tarihçilerinden biri hakikatte ondaki konuların birbiriyle pek bir bağlantısı olmadığını, konu dışı şeylerin sayısının olağandışı olduğunu ve Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* adlı eserinde herhangi bir düzenin olduğunun söylenemeyeceğini iddia eder.⁵¹ Bu örneklerin seçimi tamamen keyfi değildir ve daha eski görüşler ile bugünkü görüşler arasındaki tipik farkın bütünüyle tarihi kesinlik içerisindeki ilerleme yüzünden değil, ayrıca entelektüel ortamdaki daha temel bir değişim yüzünden olduğunu gösterirler.

Filozoflar toplumun sözcüsü veya bir parçası olmaktan oldukça uzaktırlar. Onlar felsefeye veya başka bir şeye olan ilgilerini savunmuşlardır. Bunu yaparken aslında insanoğlunun en üst düzeydeki ilgisini savunduklarına inanmışlardır. Strauss'a göre esoterik öğretiyeye felsefeyi koruması için ihtiyaç duyulmuştur. O, felsefe için siyasi sebeplerden dolayı ihtiyaç duyulan bir kalkan olmuştur. O felsefenin siyasi toplumda görünebilme formudur. O felsefenin siyasi görünüşüdür/bakış açısıdır. O siyasi felsefedir. Strauss buradan yola çıkarak Fârâbî'nin neden bazen bütün bir felsefeyi siyasi çerçeveye içinde sunduğunu veya neden en kapsamlı kitaplarının siyasi kitapları olduğunu belki anlayabileceğimizi söyler. Fârâbî'nin *Platon ve Aristoteles'in Felsefeleri Üzerine (Felsefetü Eflâtun ve Felsefetü Aristotâlis)* adlı eserini *İki Felsefe* ismiyle adlandırmak mümkündür; çünkü o iki felsefe ve iki doktrin arasındaki içsel ve dışsal ayrımı açıklar. Felsefe ve toplum ilişkisi üzerine mevcut algının çoğu her nasılsa felsefenin daima siyasi veya sosyal statüye sahip olduğunu benimsemiştir. Fârâbî'ye göre; Platon'un zamanında felsefe şehirlerde ve milletlerde kabul görmemişti. O bütün yöntemiyle kendi dönemindeki milletlerde ve şehirlerde yani felsefe bulandıktan veya ortadan kalktıktan sonra felsefe yapma özgürlüğünün eksik/az olduğunu gösterir. Aslında İslam dünyasında felsefe ve filozoflar için inançsızlık ve inançsızlar demek kolay değilse de şüpheli araştırma ve şüpheli insanlar olarak görülmeleri felsefenin meşru görülmediğini ve nasıl güvenilmez bir statüye sahip olduğunu göstermek için yeterlidir.

Strauss İslam siyaset felsefesi tarihinde esoterizmi filozoflar tarafından tercih edilen ve felsefe karşıtı müminler tarafından da desteklenen bir eylem olarak görmüştür. Felâsifeye kendi öğretilerini gizlemede yardım etmenin gerekli olduğu düşüncesine sahip bazı felsefe

⁵⁰ Fransız şair, yazar, mahkeme jüri üyesi ve kölelik karşıtı aktivist.

⁵¹ Strauss, *Persecution and Art Of Writing*, s.28-29

karşıtlarının varlığı, onların ciddi öğretilerini tesis etme teşebbüsünü daha da zorlaştırır. Çünkü onlar bu felâsifeyi takip eden müminlerin imanlarının zayıflayacağından korkarlar.⁵² Bu durumda felâsifenin inanca aykırı öğretilerini toplumun her kesimine açmamaları muhafazakâr Müslümanlar tarafından da gerekli görülmüştür. Haleflerinin yazılarında ortaya çıkan esoterik ve eksoterik öğreti arasındaki felsefi ayırım hakkındaki birkaç düşünce gerçek filozofların yöntemiyle ilgili olarak Fârâbî'nin belirttiği şeyi tasdik eder. Fârâbî'nin Platon'u bize bu unutulmuş çok eski ayrıma neden ihtiyaç duyulduğunun apaçık ve basit sebebini söyler. Felsefe ve filozof ölüm tehlikesi altındadır. Toplum felsefeyi ve doğru felsefe faaliyetini onaylamaz. Toplumla felsefe arasında uyum yoktur.

Sonuç olarak Strauss halkın veya hâkim otoritenin genel kabulüne aykırı gerçekleri dile getirme iddiasında olan filozofların siyasi güçler tarafından, inanca aykırı gerçekleri dile getirme iddiasında olan filozoflarınsa müminler tarafından tarih boyunca hep engellenmek istendiğini ve bu durumun zaman zaman filozofun hayatını tehdit edecek boyuta geldiğini söyler. Ancak bu engellemeler felsefi düşünceyi tamamıyla yok etmeyip kendini korunaklı bir dille ifade etme mecburiyetinde bırakmıştır. Bu nedenle siyaset felsefesi tarihi yorumlarının isabet edebilmesi bu gizli dilin deşifre edilebilmesine bağlıdır. Bu durum Fârâbî için de söz konusudur. Strauss Fârâbî'nin Platon'un felsefesini özetlediği makalesi üzerine yazdığı *Fârâbî'nin Platon'u* adlı çalışmasının ortalarına doğru Fârâbî'nin en ciddi sorunlarla ilgili düşüncelerini, kendi kuramlarını ileri sürdüğü yapıtlarından çok, yorumcuya ya da tarihçiye tanınan özgül dokunulmazlıktan yararlanarak “tarihsel” konuları inceleyen yapıtlarında açıklama yolunu seçtiğini söyler.⁵³ Platon'u yorumlarken böyle bir yol tuturan Fârâbî, kendisinin gerçek bir Platoncu olduğunu ortaya koymuş olur. Çünkü Platoncular yalnızca felsefi (öz) gerçekle ilgilendikleri için, tarihsel “ilineksel” gerçeklikle ilgilenmezler. Gerçek bir Platoncu, başka bir nedenden dolayı değil, yalnızca bir şeyi halka anlatmanın yarı şaka yarı ciddi bir biçimi gerektirmesinden dolayı, ciddi bir öğretiyi, felsefi bir öğretiyi, tarihsel ve bu nedenle de eğlendirici giysiler içinde sunabilir.⁵⁴

⁵² Strauss, *Persecution and Art Of Writing*, s.17

⁵³ Strauss, *Persecution and Art Of Writing*, s.14 ve Strauss, *Fârâbî's Plato* s.375

⁵⁴ Miller, s.76

İKİNCİ BÖLÜM

STRAUSS'UN SİYASET FELSEFESİNDE FARABİ'NİN YERİ

I. STRAUSS VE İSLAM FELSEFESİ

A. Felâsifeye Genel Bakış

Strauss, klasik dönemde yaşamış pek çok filozofun öğretileriyle ilgili, asıl fikirlerine yer verdikleri eserlerini nasıl bir felsefi atmosfer içerisinde ve nasıl bir yazım tarzı kullanarak kaleme aldıklarını ve daha sonraki dönemlerde bu eserlerin nasıl anlaşıldıklarını inceleyen pek çok çalışma kaleme almıştır. Bu çalışmalar içerisinde en önemlisi diyebileceğimiz *Persecution and The Art of Writing* adlı kitabının girişinde, ortaçağdan bugüne değişen İslam Yahudi ve Hristiyan felsefeleri algısını ele almakla işe başlar. Strauss'un ilk iddiası bugünkü Hristiyan skolastisizmini anlama seviyesi ile bugünkü İslam ve Yahudi ortaçağ felsefesini anlama seviyesi arasında belirgin bir zıtlığın olduğudur. Hristiyan skolastisizminin önde gelen araştırmacıları hemen kendi meselelerinin felsefeyle ilişkili olduğuna inanmışlar oysa Yahudi ve İslam felsefesinin önde gelen araştırmacıları kendi mevzularını yalnızca tarihsel bir ilgi olarak görmüşlerdir. Ortaçağ İslam ve Yahudi felsefesinde Hristiyan skolastisizminin yeniden doğuşu felsefi bir ilgi olarak varlığını sürdürmüştü; Thomas Aquinas'ın İslami ve Yahudi bir benzeri/karşılığı olmak için İbn Rüşd ve İbn Meymun ortaya çıkmıştır. Strauss'a göre; eğer İslam ve Yahudi felsefesi adamakıllı anlaşılmış olsaydı yalnızca antik bir ilgi olmayıp felsefi olurlardı ve Hristiyan skolastisizmine eşdeğer sayılırlardı.⁵⁵

Hristiyan skolastisizmi ile ortaçağ İslam ve Yahudi felsefesi arasındaki farkı görmek isteyen kişi en bariz olan farka bakmakla işe başlamalıdır ki bu da klasik metinlerdir yani kaynaklardır. Bu fark özellikle siyaset felsefesi veya pratik felsefe hususunda oldukça belirgindir. Strauss'a göre, Hristiyan skolastisizmi Aristoteles'in Politika'sından, Cicero'dan

⁵⁵ Strauss, *Persecution and Art Of Writing*, s.8

ve Roma hukukundan meydana gelmişken Yahudi ve İslam felsefesi Platon'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ından meydana gelmiştir. Platon'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ı Arapçaya dokuzuncu yüzyılda tercüme edilmişken Batıda ancak on beşinci yüzyılda gündeme gelmiştir. İslam filozoflarından en meşhur ikisi bu eserler üzerine şerhler yazmışlardır; Fârâbî *Kanunlar* üzerine, İbn Rüşd *Devlet* üzerine. Bahsedilen fark yalnızca siyaset felsefelerinin muhtevalarının farklılığından dolayı değil, aksine bilhassa onun felsefe bütünü içerisindeki öneminin farklılığından dolayıdır.

Strasus Yahudi ve İslam siyaset felsefelerinin Yahudi ve Müslüman filozofların vahiy algılarının da etkisiyle şekillendiğini düşünmektedir. Çünkü her iki vahiy de siyaset felsefesinin konusu olan alana dair düzenlemeler içermektedir. Ona göre Yahudilik ve İslam'ın Hristiyanlıkla arasındaki temel fark budur. Çünkü vahiy Yahudiler ve Müslümanlar tarafından inançtan ziyade hukuk (torah, shariat) karakterine sahip olarak anlaşılmıştır. Müslüman ve Yahudi filozofların vahye baktıklarında gördükleri itikad ve akide değil, yalnızca eylemleri değil düşünce ve fikirleri de düzenleyen kapsamlı bir sosyal düzendir. Böylece vahiy, hakikatli filozoflar tarafından mükemmel hukuk, mükemmel sosyal düzen olarak anlaşılmıştır. Filozof olmak, vahiy fenomenini en mükemmel şekilde anlamaya kalkışmak demektir. Tanrı peygamber aracılığıyla insanoğluna vahyeder, bu yüzden felâsife özü itibarıyla insanın yapısal mükemmelliğiyle özdeş veya alakalı olan aslında insanın kemaliyle özdeş veya alakalı olan vahiy sürecini anlamaya teşebbüs etmiştir. Hakiki filozof olmak felâsifeyi ilahi mahkemedен önce kendi felsefi arayışlarını doğrulamaya mecbur bırakmıştır. Bu filozoflar vahiyi mükemmel siyasi nizam olarak yorumlamaya şartlanmışlardır. Çünkü kesinlikle mükemmel olan bu nizam yeterli donanıma sahip tüm kişilerden hayatlarını felsefeye tahsis etme görevini yerine getirmelerini ısrarla ister. Bu nedenle onlar mükemmel nizamın kurucusunun, peygamberi kanun koyucunun, yalnızca en iyi düzenin devlet adamı olduğunu değil aynı zamanda en iyi düzenin filozofu olduğunu da varsaymak zorundadırlar. Onlar peygamberi kanun koyucuyu filozof kral olarak veya en mükemmel filozof kral olarak anlamak zorundadırlar.

Filozof krallar ve filozof kralların yönettiği toplumlar Aristocu değil Platoncu bir siyaseti konu alırlar. İlahi yasalar yalnızca eylemleri değil ilahi şeyler hakkındaki görüşleri de tayin eder. Bu yüzden der Strauss: "İbn Sina'ya göre peygamberlikle ilgilenen felsefi

disiplinin siyaset felsefesi veya siyaset bilimi olmasına ve peygamberlik üzerine standart çalışmanın Platon'un *Kanunlar*'ı olmasına şaşmamak gerekir. İbn Rüşd Peygamberin özel fonksiyonunun, İbn Meymun ise tüm peygamberlerin en büyüğünün özel fonksiyonunun en üst düzeyde kanun yapma olduğunu söylemişlerdir.”⁵⁶

Strauss'a göre; Platon'un *Kanunlar*'ı Platon'un rasyonel yasaları olarak meşhurdur. Felâsife rasyonel yasalar kavramının varlığını kabul etmiş ancak rasyonel buyruk kavramını reddetmiştir. İkinci kavram, İslami teoloji olarak isimlendirilebilecek olan okul (kelam) tarafından kullanılmış ve Yahudi düşünürler tarafından uygun hale getirilmiştir.⁵⁷ Bu kavram Hıristiyanların aklın yasaları ve ahlakın yasalarıyla bir tuttıkları doğal yasa kavramına tekabül eder. Felâsife akli buyruk kavramını reddederek ahlakın ilkelerinin rasyonel olamayacağını; ancak mümkün ve genel olarak kabul edilmiş olabileceğini ima eder. Felâsifenin kabul ettiği rasyonel yasalar zorunlu karaktere sahip olmamakla birlikte akli buyruktan farklıdır. Batı dünyasına geneli Cicero ve bazı Romalı hukukçular tarafından aktarılan Stoacı doğal yasa öğretisi felâsifenin siyasal felsefe veya pratik felsefe anlayışından etkilenmemiştir. Felâsifenin felsefî inatçılığı onların öğretilerinin kabul edilen yorumlarında yeteri kadar değer bulmamıştır. Bu biraz da felâsifenin kendi suskunluğu yüzündendir. Onların niyetlerine dair en iyi ipuçları Yehuda Halevi ve İbn Meymun gibilerinin kitaplarında bulunur. Bu büyük adamların şahitliğinin değeri onların karşısında duran Felâsife tarafından zayıflatılmıştır. En azından Fârâbî'nin bazı yazıları Halevi ve İbn Meymun'un önerdiği yorumları tasdik eder. Bu görüşlerin İslam ve Yahudi düşüncelerinin mayası olduklarında şüphe yoktur.⁵⁸

Strauss'a göre, İbn Rüşd *Faslu'l-Makâl*'de felsefenin özgürlüğü konusunda tematik bir tavır ortaya koyar. Var olan şeylerin yaratıcıları ile ilişkisinin değerlendirmesi olarak tanımlanan felsefenin açıkça şeriat⁵⁹ tarafından zorunlu kılınmış olduğunu tartışır. Felsefe ve şeriat, her ikisi de sahih olduklarında çatışamazlar. Bu yüzden felsefe açıkça vahyin

⁵⁶ Strauss, *Persecution and Art Of Writing*, s.10

⁵⁷ Strauss'un felâsifenin rasyonel yasaların (rational laws) varlığını kabul edip rasyonel buyruk (rational commandment) kavramını kabul etmediklerine dair iddiası kendi metninde herhangi bir kaynağa atıfta bulunularak dayandırılmamıştır. Strauss, *Persecution and Art Of Writing*, s. 10

⁵⁸ Strauss, *Persecution and Art Of Writing*, s. 11

⁵⁹ Strauss, *Philosophy and Law* adlı eserinde bazı bölümlerde herhangi bir kayıt düşmeden “law” kelimesini hukukun karşılığı olarak değil, “vahiy kanunları”nı karşılayacak şekilde kullanmıştır. Biz bu anlamı tek kelimeyle ifade ettiği için bazen “şeriat” kelimesini bazen “vahiy kanunları” ifadesini kullanarak aktardık.

kanunlarından farklı bir şeye ulaştığında bu kanunlar kendisinin yorumlanmasını emreder. Bundan dolayı felsefe yapmanın özgürlüğü şeriatı yorumlama özgürlüğü kadardır. Strauss İbn Rüşd'ün yorumun önündeki beş sözde sınır hakkındaki tartışmasına devam eder ve felsefe yapma özgürlüğünün sınırsız hale gelişini açıkladıktan sonra her birini ortaya koyar. Bu noktada felsefe özgürdür fakat onun özgürlüğü İbn Rüşd'ün şeriat bakımından hatanın iki türü arasındaki ayrımı tarafından şüphe içine atılmış durumdadır. Bu hatanın bir türü o kalitede felsefe yapmanın içinde mazur görülebilir; ancak şeriatın ilkelerini tanımama veya eldeki öğretilerde yenilik yapma olan ikincisi affedilemez. Burada Strauss felsefenin şeriatın hatalı sonuçlara ulaşabilecek olan ilkelerinden ayrılışını kendinin tanımlamasıyla şeriatın bu ayrılışı inkar(küfür) olarak tanımlaması arasındaki farka dikkat çekiyor. Bu ikincisinin anlamı dogmayı inkar veya kabul etme neticesi ve özelliği olan rasyonel doğruları ret veya kabul etmedir ki böylece de felsefe yapma özgürlüğü felsefe dışı, felsefe öncesi bir otorite tarafından sınırlandırılmış olur.⁶⁰

İbn Meymun'a göre felsefe vahiy kanunlarının müsaade ettiği kadar kendi alanında, doğa alanında özgürdür ve fakat insan aklının bilmekte yetersiz kaldığı doğaüstü alanda yine vahiy kanunları tarafından sınırlandırılmıştır. Özellikle İbn Rüşd şeriatın öğretisinin yoruma açık olduğunu kabul etse de İbn Meymun felsefenin bu öğreti tarafından sınırlandırıldığını kabul eder. İbn Meymun için dünyanın yaratılışını Kutsal Kitap'ın beyan ettiği bilinmektedir ve onun için daha önemli olan şudur ki, eğer yaratılış iddiasından vazgeçilirse Yahudilik temellerini kaybeder. Yahudiliğin temellerinin korunması İbn Meymun için Kutsal Kitap'ın yaratılışı açıkladığı gerçeğinden daha önemlidir. İbn Meymun'un insan aklının yetersiz ve vahye bağımlı olduğunu iddia etmesine neden olan en önemli sebep aslında budur. İbn Rüşd'ün insan aklının yaratılış meselesine cevap bulmaya yeterli olduğu düşüncesi onun yaratılış sorununun dogmayla alakasının olmadığı düşüncesine dayanır, yani bu şeriatın yerini sabitleyen veya sallayan bir ilke değildir.⁶¹

Strauss'a göre, böylece İbn Meymun'un insan aklının yeterliliği meselesinde İbn Rüşd ile anlaşmazlık içerisinde olması, vahiy kanunlarının üstünlüğü konusunda onunla tam bir uyum içerisinde olmasına göre ikincil derecededir. İbn Meymun insan aklının yaratılış

⁶⁰Leo Strauss, **Philosophy and Law Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors**. Eve Adler (İngilizceye çev.). United States of America: State University of New York Press, s. 11 (Daha sonraki dipnotlarda bu eserin adı *Philosophy and Law* olarak kısaltılacaktır.)

⁶¹ Strauss, *Philosophy and Law*, s.12

problemine cevap vermede yeterli olmasının şeriatın otoritesini sağlamlaştırma veya sarsmada etkili olacağını reddederek İbn Rüşd'ün şeriatın bu soru üzerine sabitlenmiş veya sarsılmış olduğunu reddederek ulaştığı sonucun aynısına ulaşır.

B. İslam Siyaset Felsefesine Genel Bakış

Strauss, Fârâbî'nin felsefesinin metafizik, mantık, dil gibi teorik kısımlarının çoğunlukla Aristocu bir karaktere sahip olduğunu; siyaset, ahlak, toplum gibi pratik kısımlarının ise Platoncu ve Plotinosçu olduğunu düşünür. Ancak bu düşünce Fârâbî'nin Müslüman bir filozof olması hasebiyle felsefi sisteminin tamamının arka fonunda İslami bir bakış açısına, daha doğrusu hakikate dair üçüncü bir kaynağa sahip olduğu gerçeğinin önüne geçmemiştir. Felâsifenin metinlerini anlamaya çalışırken Strauss, bu gerçeği hep zihninin bir köşesinde bulundurmıştır. Bu nedenle yukarıda da açıkladığımız gibi Müslüman bir filozofun siyaset anlayışının doğrudan vahiy algısıyla ilişkisi olduğunu ifade etmiştir.

Fârâbî'ye göre dinin özü de felsefenin özü de etik-politiktir.⁶² Böylece Fârâbî'de temel amacı etik-politik olduğu düşünülen Platoncu felsefe ile yine ana kaygısı etik-politik olarak algılanan İslam vahyi, pratik felsefe zemininde birbiriyle buluşturulmaya ve birbirine dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Strauss da takdir eder ki; Fârâbî, klasik Yunan siyaset felsefesi ile İslami birbiriyle uzlaştırmaya çalışmış ilk filozoftur ve bu amaçla gerçekleştirmiş olduğu sistemi ile İslam düşüncesini ve kendisinden sonra gelen diğer filozofları derinden etkilemiştir.

Fârâbî'nin Yunan felsefesini, özellikle Platoncu-Aristotelesçi felsefeyi İslam toplumuna sunarken ve bunu da özellikle yeni bir politik düşünce geleneği olarak tesis etmek suretiyle yaparken amaçladığı şey açıktır: o, okuyucularına, şüphesiz eğitim görmemiş sokaktaki insana değil, iyi eğitim görmüş, kültürlü okuyucularına, Walzer'in deyiimiyle "kendileri bizzat felsefe yapmamakla birlikte felsefeyi anlamaya muktedir okuyucuları"na felsefenin temel ilkelerini soruşturma ve bu temel ilkelere götüren yolları, kanıtlamaları bilme gücüne sahip olmamakla birlikte hiç olmazsa temel felsefi kavramlarla tanışık, onlara alışık insanlara kendi dinlerinin bilgeliğini kavramak, tanrısal kanunun ruhunu anlamak,

⁶²Ebu Nasr Fârâbî, **Tahsilu's-Sa'ade**. Ahmet Arslan (çev.), Ankara: Divan Kitap, 2013, s. 93. Ahmet Arslan bu kitabın önsözünde: "Ahlak ve siyaseti birbirine bağlama veya bugün alışık olduğumuz gibi onların özerklik ve bağımsızlığını kabul etmeme geleneği Fârâbî'ye ustaları olan Platon ve Aristoteles'ten mirastır." der, s. 17

şeriat sahibinin nihai amaçlarını bilmek, peygamberin vahyinin sırlarına erişmek ve kendilerini aydınlatmak için en uygun modeli, yani felsefe modelinin ve bu modeli en iyi temsil eden Platoncu-Aristotelesçi öğretinin teşkil ettiğini söylemek istemektedir.⁶³

Strauss, Müslüman bir filozof olmak kadar Müslüman bir toplum içerisinde yazan filozof olmanın da siyaset felsefesine dair eserlerin karakteristiğine yön vereceği fikrindedir. Dönemin İslam ulemasının felsefeye karşı geliştirdikleri olumsuz bakışa dikkat çeken Strauss, ilim camiasında çoğunluğu oluşturan bu kitlenin, müminlerin sahih itikatlarının bozulabileceği endişesiyle dönemin felsefi faaliyetlerinin yaygınlaşmasının karşısında yer aldıklarını ifade eder.⁶⁴ Hıristiyan bir kişi için dini doktrin vahyedilmiş teolojyken Yahudi ve Müslüman için dini doktrin en azından ilk olarak ilahi yasanın hukuki yorumudur. (Talmud veya fıkıh) İkinci algıdaki dini doktrin felsefeyle birinci dini doktrin algısından daha az ortak noktası vardır. Sonuçta bu yüzden felsefe Yahudilikte ve İslam'da Hıristiyanlıktan daha az güvenilir bir statüdedir. Hıristiyanlıkta felsefe dini doktrin eğitiminin gerekli ve resmi olarak onaylanmış mütemmim bir cüzü haline gelmiştir. Bu fark en nihayetinde felsefi araştırmanın İslam ve Yahudi dünyasındaki yıkımını –Batı Hıristiyan dünyasıyla paralel olmayan yıkımını- kısmen açıklamaktadır.

Strauss'a göre, felsefenin İslam düşüncesinde sonradan ortaya çıkan kelimelere borçlu olduğu statü Hıristiyanlıktaki ve Yahudilikteki statüsünün ortasında bir yerdedir. Bir kişi yeterince felsefi eğitim almadan Hıristiyanlığın dini doktrinini anlayamaz; ancak bir kişi hiçbir felsefi eğitim almadan tam anlamıyla ehil bir Talmud öğrencisi olabilir. Yahudiler Halevi ve İbn Meymun'un felsefi yeterliliği hakkında filozof olmasıyla Yahudi olmalarını birbirinden bağımsız olarak kabul etmişlerdir. İlk bakışta İbn Meymun'un *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz'u (Delâletü'l-Hâirîn)* Thomas Aquinas'ın *Summa Teologica'sının* Yahudi karşılığı olarak görünür; fakat *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz* Yahudilikte asla otoriteden bir pay edinmemişken *Summa Teologica* Hıristiyanlıkta beğenilmiştir. Yani onun Yahudi hukukunu düzenlemesi *Summa Teologica'nın* Yahudi karşılığı olarak betimlenmiş olabilir.

Felsefenin Yahudilik ve İslamiyetteki şüpheli konumu Strauss'a göre, onun için her açıdan şanssızlık değildir. Hıristiyan dünyada felsefenin resmi olarak onaylanması felsefeyi

⁶³Fârâbî, Ebu Nasr. **İdeal Devlet**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara:Vadi Yayınları, 2004, s. 9-10

⁶⁴ Strauss, *Persecution and The Art Of Writing*, s.18

kilisenin denetimi altında bir mesele haline getirmiştir. Felsefenin Yahudi ve İslam dünyasındaki şüpheli konumu onun özel karakterini korunmasını ve kontrolden uzak kalmasını garanti etmiştir. Felsefenin İslam ve Yahudi dünyasındaki konumu bu açıdan onun Antik Yunan'daki konumuna benzer. Grek şehri totaliter bir toplumdur ve tragedia'yı, comedia'yı, dini ibadeti ve ahlakı içine almış ve düzenlemiştir. Özü itibariyle özel ve siyasete karşı olan tek aktivite felsefe idi. Felsefi okullar bile yaptırım gücü olmayan özel şahıslar tarafından kurulmuştu. Müslüman ve Yahudi filozoflar bu şeylerin durumu ile kendi dönemlerinde egemen olan kişi arasındaki benzerliği kabul etmişlerdir. Aristoteles'in bazı görüşlerini özenle inceleyince felsefi hayat ile münzevi hayatı kıyaslamışlardır. Fârâbî, Grek şehrinde filozofun ölüm tehlikesi altında olduğu görüşünü Platon'a atfeder.⁶⁵ Bunu yaparak Platon'un kendi söylediği şeyi tekrar etmiş olur. Fârâbî'nin de işaret ettiği gibi Platon'un sanatıyla tehlike büyük ölçüde yön değiştirmiştir. Fakat Platon'un başarısı bizi tehlikenin varlığına karşı kör etmemelidir, bu tehlikenin felsefeyle yaşıt farklılaşmış şekilleri olabilir. Bu tehlikeyi ve başa gelmiş ve gelebilecek olan çeşitli formlarını anlamak felsefe sosyolojisinin önde gelen görevidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Strauss, İslam siyaset felsefesinin Fârâbî ile başladığını, kaynak itibariyle Platoncu olduğu kadar içerisinde bulunduğu çevre itibariyle de İslami bir yönünün olduğunu düşünür. Döneminin mevcut felsefe algısının oluşturduğu sınırlılık içerisinde eserlerini ortaya koyan Fârâbî, siyaset teorisinde genel olarak Platonla hem fikir olmakla birlikte bazen çok keskin çizgilerle ondan ayrılmış, bazen de onun ağzından kendi öğretisini ortaya koymuştur.

II. STRAUSS VE FÂRÂBÎ

A. Fârâbî'nin Arka Planı Olarak Platon

İslâm felsefesini etkileyen dış unsurlar Platon ve Aristo'nun kitapları, İskenderiye okulu ve yeni-Platonculuk olduğundan, Fârâbî'nin siyaset felsefesini okumaya çalışırken Yunan felsefesinden başlamak gerekir. Zira Fârâbî'nin genel anlamda felsefi sisteminin ve özellikle de siyaset felsefesinin Platon'cu ve Aristo'cu köklerini ihmal ederek onu anlamaya

⁶⁵ Ebu Nasr Fârâbî, "Eflâtun Felsefesi", **Fârâbî'nin Üç Eseri Mutluluğu Kazanma Eflâtun Felsefesi Aristo Felsefesi**. içinde, Hüseyin Atay (çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s.79-80

çalışmak doğru bir girişim olmayacaktır. Genel bir kanaate göre müslüman düşünürler, Platon'u İslâmî öğretilere diğer Yunanlı filozoflardan daha yakın bulmuşlardır. Platon'un ilâhî ahlaktan bahsetmesi, Tanrı'nın varlığını ve manalar âlemini ispat etmesi ve ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlaması gibi gerekçeler bu kanaati kolayca temellendirirler. Bundan dolayı "İslâm felsefesi öz itibariyle Eflâtun'un düşünce sisteminden etkilenmiştir" şeklinde bir kanaat oluşmuştur.⁶⁶ Hatta Fârâbî'nin siyasal felsefesinin Platon'a bağlılığının derecesi konusunda De Boer'in "Hz. Muhammed'in elbisesine bürünmüş Eflâtun"⁶⁷ şeklindeki meşhur ifadesi, dikkate şayandır. Fârâbî'yi Platon'un sıkı bir takipçisi veya taklitçisi olarak görmek yerine Strauss'un yaptığı gibi, Platon'u Fârâbî'nin arka planı olarak okumak daha doğru olacaktır.

Fârâbî'nin Platon'u yorumlarken nasıl bir tavır geliştirdiğini ele alan Strauss, der ki: "Fârâbî'nin Platon felsefesi yorumu, onun ana meselelerinin tam bir incelemesi olma iddiası taşır. Platon'un orada bahsedilmeyen meseleleri, Fârâbî tarafından önemsiz ve sıradan olarak değerlendirilir. Onun seçtiği usul asla irca' diye isimlendirilebilir; O sonunda platonik dogmayı ne felsefeyi mantık, fizik ve etiğe ayırarak karşılayan bir projeyi veya başka herhangi bir projeyi takip ederek sunar ne de Platon'un diyaloglarının okunması gereken bir sıra tasvir ederek Symrna'nın Tanrısının usulünü benimser. Öte yandan Platon'un düşüncesinin gelişimi üzerine yapılan tarihsel çalışmaları birbirine bağlamaz, O yalnızca Platon'un neyi içsel addettiğini ve yetişkin Platon'un sorgulayışının zorunlu sıralamasını açıklar."⁶⁸ Strauss Fârâbî'nin *Eflâtun'un Felsefesi* adlı risalesinde Platon'un düşüncesini ele aldığı sıralayışın bu düşüncenin oluşum veya gelişim sırasına göre olmadığını söyler. Ayrıca Fârâbî'nin Platonun tüm meselelerini inceleme iddiasında olduğunu söylemekte da haklıdır; çünkü Fârâbî tüm diyalogları ele aldıktan sonra makalesini "İşte Platon'un felsefesinin bittiği yer burasıdır"⁶⁹ diyerek bitirir.

Strauss, Fârâbî'nin *Eflâtun'un Felsefesi* adlı risalesinin isminden de anlaşıldığı üzere bir siyasi çerçeve içinde doğru olan bütün bir felsefeyi (mantık ve matematik hariç) ele aldığını, bu bağlamda Fârâbî'nin onun ve bizim bildiğimiz herhangi bir Aristocu çalışmayı

⁶⁶ Adnan Ayaz, "Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s.35-36

⁶⁷ De Boer, T.J. **İslamda Felsefe Tarihi**. Yaşar Kutluay (çev.), İstanbul: Anka Yayınları, 2001, s. 37

⁶⁸ Strauss, Fârâbî's Plato, s.360

⁶⁹ Fârâbî, Eflâtun'un Felsefesi, s.84

değil de Platon'un *Devlet*'ini ve yine siyasi bir çerçeve içinde doğru olan tam bir felsefe sunan *Kanunlar* kitabını -*Devlet* kadar olmasa da- model aldığını söyler. Ona göre bu Platonlaşma (platonizing) sürecini açıklamak için belirli Platoncu bir geleneği gözetmek gerekli değildir; zira *Devlet* ve *Kanunlar*'ın Arapça tercümeleri Fârâbî için kolayca ulaşılabilir. Fârâbî Platon'u yalnızca felsefi öğretisini ortaya koyduğu en önemli kitapları çerçevesinde takip etmemiş, aynı zamanda Platon'un felsefesinin doğru felsefe olduğunu kabul etmiştir. Hem Platoncu hem Aristo'ya bağlı olduğu için de her iki filozofun açık öğretilerinin birbirleriyle uzlaştırılabilir olduğunu göstermeye çalıştığı *Platon ve Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması (el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn)* adlı eserini kaleme almıştır. Bu çalışmanın iddiası kısmen *Aristoteles'in Teolojisi*'ne dayanır. Yeni Platoncu temelin bu parçasının Aristoteles'in asıl (genuine) çalışması olduğunu kabul ederek O, her iki filozofun can alıcı konulara dair net görüşleri arasındaki mutabakatı kanıtlamayı kolayca başarabilmiştir.

Eflâtun'un Felsefesi Strauss tarafından esasında mutluluk ve özellikle felsefenin mutlulukla ilişkisi konularıyla ilgili olarak anlaşılmıştır. Mutluluk siyaset biliminin konusu olduğu için Strauss "*Eflâtun'un Felsefesi*" demenin özünde siyasi bir araştırma olduğu yargısına varmıştır.⁷⁰ Siyaset felsefesi bağlamı içinde Fârâbî'nin bu makalesi, felsefenin ana karakteri olan diğer şeyler arasında felsefenin mutlulukla olan ilişkisini tesis etmek için uğraşır ve O öncelikle felsefenin bizatihi ne olduğunu tesis etmek zorundadır.

Eğer felsefenin konusu yalnızca politik şeyler ve özellikle de mükemmel şeyler ve sıradan şeyler olmuş olsaydı felsefe özü itibarıyla politik olurdu. Strauss'a göre Fârâbî'nin anladığı Platon, felsefeyi politik şeylerin sorgulanması olarak daraltmaktan oldukça uzaktır. O felsefeyi, tüm varlıkların özünün bilgisini sağlayan teorik bir sanat olarak tanımlar. Bu nedenle O'nun Platonu siyasî ve ahlakî konular üzerine çalışmayı doğru felsefe alanının dışında bırakır. Onun araştırmaları bilim ile yaşam tarzı arasındaki temel ayırma ve özellikle de bilim ile mutluluk için vazgeçilmez olan hayat tarzı arasındaki temel ayırma rehberlik eder. Arzu edilen bilgi, her bir varlığın özünün bilgisidir veya daha genel olarak söylendiği gibi; hayat tarzlarının bilgisinden ayrılmış olan varlıkların bilgisidir. Varlıkların bilgisi, pratik sanatlardan temelde ayrılan teorik bir sanat olan felsefeyle elde edilir; hâlbuki arzulan

⁷⁰ Strauss, Fârâbî's Plato, s. 363

hayat tarzı en yüksek pratik sanatla yani krallık sanatıyla elde edilir. Felsefe olarak isimlendirilen teorik ilim yani kanıtlama, varlıkların bilgisine ulaştırır tek yoldur. Felsefe özü itibariyle teoriktir ve pratik veya siyasi değildir. Ve yine özü itibariyle ahlaki ve siyasi konularla değil yalnızca teorik bilgiyle ilgilidir.⁷¹

Fârâbî'ye göre; Platon'a mutluluğun kemali veya şahsın kemali sorusu rehberlik etmiştir. O, kişinin kemali ile mutluluğunun kemalinin aynı şeyler olduğunu veya en azından mutlak bilgi ile mutlak yaşam tarzının ayrılamaz olduğunu fark ettikten sonra söz konusu olan bu hayat tarzı ve bilgiyi keşfetmeye çalışmıştır. Bütün bilgilerin ve genellikle kabul edilen yaşam tarzlarının birbirini izleyen tetkiki onu, hiçbirini onun talebini karşılamayan sonuçlara götürür. O, arzulanan bilgi ve hayat tarzını ortaya çıkarmaya kendini mecbur hissetmiş, öncelikle bunlardan ilkinin felsefe tarafından, ikincisinin de kraliyet ve siyaset sanatı tarafından beslendiğini ve filozof ile kralın birbiriyle aynı olduğunu bulmuştur. Bu aynılık erdemın felsefeyle özdeş olmamasıyla birlikte en azından felsefeden ayrılmaz olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlayış, popüler erdem görüşüyle çelişince o, erdemın ilk şeklini sorgulamış ve gerçek erdemlerin şehirlerde meşhur olan erdemlerden farklı olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁷²

Strauss'a göre; Platon insan kemalinin ne olduğu sorusundan sonra tam yanıtlar almış olarak dikkatini mutluluğun tamamen anlaşılması ile mutlulukla ilgili genel olarak kabul edilen görüşler arasındaki fikir ayrılığına başka bir deyişle klasik olarak Sokrates'in akıbetiyle temsil edilen fikir ayrılığına yöneltmiştir ki bu da, filozofun yaşam tarzı ve görüşleri ile felsefi yönü olmayan vatandaşın yaşam tarzı ve görüşleri arasındaki uyumsuzluktur. O filozofun avam içinde asimile olmasını da siyasi yaşamdan soyutlanmasını da reddederek döneminde var olan şehirlerden farklı bir şehir aramak zorundaydı. Devlet'te bir bahiste mükemmel olarak tamamlanmış olan şehri, ve neticeleri çeşitli şekillerde Timaeus, Yasalar, Menexenus ve diğer diyaloglarda tamamlanmış olan şehri. Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* 'sı işte bu şehirdir. Bugün var olmayıp gelecekte var olabilecek olan ve varlığıyla insanı mutluluğun kemaline ulaştırabilecek ve arzu edilen yaşam tarzını sunacak olan şehir.⁷³

⁷¹ Strauss, Fârâbî's Plato, s. 363-364

⁷² Strauss, Fârâbî's Plato, s. 361

⁷³ Strauss, Fârâbî's Plato, s. 363

Fârâbî'nin siyaset felsefesi her ne kadar öncülerinden biri olarak Platon'u sunuyor olsa da aynı zamanda Platon'un felsefesinden ciddi kopuş ve ayrılışlar da içermektedir. Fârâbî'nin idealar ve ruhun ölmezliği hakkındaki sessizliği Platon'un öğretisinin metinlerinden ayrılmaktan çekinmediğini kesin olarak gösterir. Strauss'a göre; Fârâbî Platon'un kendi söz konusu doktrinlerini sırf eksoterik olarak ele aldığına inanmış olabilir. O hakkında konuşması ile olduğu gibi hakkında konuşmamasıyla da Platon'a atfettiği öğretinin kesinlikle doğru öğreti olduğunu kabul ettiği Platon'un öğretisi olduğuna inanmış olabilir de olmayabilir de. Bu yüzden Onun *Eflatûn'un Felsefesi* metni tarihe geçmiş bir çalışma değildir. O Platon'u felsefenin pek çok anlamını tamamen tek başına keşfetmiş biri olarak ortaya koyar. Bu yüzden felsefi herhangi bir öncesinin olmadığını düşünür. Yani felsefi bir selefin halefi değildir. Tabii ki Platon'un ilk filozof olmadığını özellikle de *Metafizik*'ten biliyordu. Bunun bir gereği olarak Platon'dan öncekiler tarafından ihmal edilmiş olan Menexenus'un konusuna –Platon'un yazılı olduğunu büyük bir özenle göz önünde bulundurarak- işaret eder. Strauss bu işaret etmenin yalnızca, eğer diğer bütün Platon diyaloglarının konuları Platon'dan öncekiler tarafından ele alınmışsa anlamlı olacağını düşünür. Çünkü Fârâbî Menexenus'daki konuları özetledikten sonra: “bunlar Meneksenos adını verdiği kitapta bulunurlar. Kendinden öncekilerin bunu gözden kaçırdıklarını anlattı”⁷⁴ ifadesini kullanır. Bu ifade Strauss'u Platon'un diğer diyaloglarının konularının kendinden öncekiler tarafından ele alınmış olması gerektiği sonucuna götürür.

Görüldüğü gibi Fârâbî'nin siyaset felsefesi Platon'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ındaki öğretilerinden ciddi izler taşır. Ancak Platon'un ideal devleti ile Fârâbî'nin erdemli devleti arasındaki organik ilişkiden dolayı, abartılı bir şekilde, Fârâbî'nin çalışmasının doğrudan *Devlet*'ten bir nakil olduğunu söylemek fazlaca ileri gitmek olur. Aynı şekilde Fârâbî'de etkisini gördüğümüz tek filozofun Platon olduğunu söylemek de eksiklik olacaktır. Zira Fârâbî'nin siyaset kuramında, Eflatûn'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ından kaynaklanan etkinin yanında, Aristo'nun *Nikomakos'a Etik*'ini yorumlamasından kaynaklanan etkinin de söz konusu olduğu bilinmektedir. E. Rosenthal'in de ileri sürdüğü gibi, *Devlet*, *Kanunlar* ve *Nikomakos'a Etik*'in yorumlanması müslüman filozofların İslâm şeriatının siyasî yönünü

⁷⁴ Fârâbî, Eflatûn'un Felsefesi, s.84

keşfetmelerini sağlamıştır.⁷⁵ Fârâbî bunu *Tahsîlü's-Sa'âde*'nin sonuç kısmında felsefenin kaynağının Platon ve Aristoteles olduğu düşüncesiyle ifade etmiştir.⁷⁶

B. Fârâbî'nin Felsefi Yazım Tarzı

Fârâbî'nin Platon'un *Kanunlar* adlı kitabına yazdığı özeti (Telhîsü'n-Nevâmîs-i Eflâtun) derinlemesine inceleyen Strauss, bu eserden Fârâbî'nin Platon'u okuyuş ve kendi eserlerini yazış tarzına dair önemli neticelere ulaşır. Bu eserde Fârâbî *Kanunlar*'ın sadece ilk dokuz kitabını özetler. Fârâbî'nin önsözü üç bölümden oluşur: genel ifade, bir hikâye ve genel ifade ve hikâye aracılığıyla ortaya konan dersin Eflâtun'un *Kanunlar*'ının nasıl okunacağına tatbiki. Genel ifadeyi şu şekilde özetleyebiliriz. Yararlı olanı elde etme ve ayırt etme alışkanlığını kazanmış olanları hakîm olarak adlandırır Fârâbî. Hakîmler öteki insanlar arasında, gerçek ve doğru tecrübelerle sahip bulunan kimselerdir. Ancak bazı cüzi müşahedelerine dayanarak külli hükümler vermek bütün insanların tabiatında vardır. Müşahhas bir şeyden herhangi bir fiilin birkaç defa meydana geldiği görülürse, onun bu fiili bütün ömrü boyunca işleyebileceğine hükmolunur. Mesela, bir veya birçok kere doğruyu söyleyen kimsenin tabiatında mutlak olarak doğruluk bulunduğuna hükmolunur. Yalan söyleyenin durumu da böyledir. Kendisinde; korkaklık, cesaret ve buna benzer herhangi bir huya birçok kere rastlanan kimsenin çoğunlukla ve daima böyle olduğuna hüküm verilir. Hakîmler insan tabiatının bu durumunu bildiklerinden, bazen kendi hallerinden birini birçok kere açığa vurup halkın kendilerini daima böyle tanımalarını, daha sonra da o halin aksini yaparak, bunun insanlardan gizli kalmasını ve insanların kendilerini ilk hal içinde düşünmelerini isterler⁷⁷

Fârâbî bu genel ifadeyi bir hikâyeye atıfla örneklendirir. Bir zamanlar tevazu ve zühd için kendisini sınırlayan ya da geri çeken ya da alışkanlıkla ve bilerek acı veren şeyi haz veren şeye tercih eden zâhid biri vardır. O, dürüst, mülayim, zâhid ve âbid biri olarak bilinmektedir. Buna rağmen veya bu nedenle şehrin zorba hükümdarının düşmanlığına yol açmış, hükümdarın korkusundan ötürü kaçmak istemiştir. Hükümdar onun yakalanmasını

⁷⁵ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*. Ali Çaksu (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s.167

⁷⁶ Strauss, *Persecution and The Art Of Writing*, s.12; Ayrıca bkz. Fârâbî, *Tahsîlü's-Sa'âde*, s.100

⁷⁷ Ebu Nasr Fârâbî, *Eflâtun Kanunlar'ının Özeti*. Fahrettin Olguner (çev.). Ankara: Kültür ve turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s.25-26

emretmiş ve kaçmasın diye şehrin tüm kapılarını gözetim altına aldırılmıştır. Zâhid amacına uygun düşen elbiseler elde etmiş ve onları giyip geç saatlerde eline zil alarak ve sarhoş taklidi yaparak ve zil sesiyle uyum içinde şarkılar söyleyerek şehrin kapılarından birine yönelmiştir. Muhafız “Sen kimsin?” sorusunu yönelttiğinde o, taklitçi bir üslupla “Ben aradığımız zahidim” cevabını vermiştir. Muhafız onun kendisiyle eğlendiğini düşünmüş ve gitmesine izin vermiştir. Böylece zâhid yalan söylemeksizin emniyet içerisinde kaçmıştır.

Fârâbî, şöyle devam eder: “Hakîm Eflâtun, bilgileri ortaya dökmek, onları herkese açmak hususunda kendine karşı müsamahalı davranmadı. İlim, ona layık olmayanın, onun değerini bilmeyenin yahut da onu uygunsuz yerde kullanmak isteyenine eline düşüp de horlanmasın diye o, sembolik, gizli kapaklı ve çetin bir ifade yolunu seçti. Ona göre doğrusu budur. Onun böylece şöhret bulduğu bilinip ortaya çıkınca, bütün olarak insanlar onu bu şekilde tanırlar. Artık o, üzerinde konuşmak istediği şeye yönelip onu apaçık bir şekilde ortaya koysa bile onun sözünü duyan ve okuyan kimse, bunun mutlaka bir sembol olduğunu ve onun, burada açıkladığının aksini kastettiğini, bu gerçek mananın yazılanlar içinde gizli olduğunu zanneder. Netice olarak da bu sanatı iyice inceleyenden başkası onun ne açık sözünü ne de sembolik ifadesini anlar. Bu ikisi arasındaki farkı, onun sözünü ettiği ilimde maharet kazanmış olandan başkası seçemez. İşte, onun *Kanunlar*’daki ifade metodu budur. Biz, bu kitabı anlamak isteyeneye yardım olsun, inceleme, araştırma ve derin derin düşünme zahmetine katlanmayı sıkıntıdan kurtarsın diye, onun bu kitapta ima ve işaret ettiği manaları açığa çıkarmaya ve sözlerini derleyip toparlamaya çalıştık.”⁷⁸

Strauss, başlangıçtaki genel ifadeyi hikâyenin ışığı altında değerlendirir. Buna göre, hikâyenin kahramanı bir hakîmdir ve karakterini en sıkı bir ahlak ve din adamı olarak ortaya koymuştur. Onun eylemi kendini koruma isteğiyle ortaya çıkmıştır, o kendisi için neyin yararlı olduğu düşüncesine uygun olarak davranmaktadır. Kendisi korumak ve kaçmak için tanınmaması gerekir, o zahit olarak görünmemekte ve davranmamaktadır. Bu özel durumda o beklentinin dışında ve farklı bir davranış sergilemektedir. Halk bu şekilde davranan birinin zahit olmasının mümkün olmayacağını düşünmektedir ve kesinlikle beklenmeyen bir konuşmayı ortamın alışılmış ve beklenen anlamına bakarak yorumlayacaktır. Bu yüzden bu hikâye Strauss’a göre diğer hususların yanında çok tehlikeli bir hakikatin uygun ortamda

⁷⁸ Fârâbî, Eflâtun Kanunlar’ının Özeti, s.26-27

söylenmesi şartıyla emniyetle ifade edilebileceğini göstermektedir. Eflâtun da hikâyedeki zahit gibi zaman zaman tehlikeli olan hakikatleri ya kendilerine ya da başkalarına söylemek zorunda bırakılmıştır. Her ikisi de yargı adamı oldukları için bu durumlarda aynı şekilde davranmaktadırlar. İşte Eflâtun *Kanunlar*'ı bu şekilde yazmıştır.⁷⁹

Strauss'a göre Fârâbî, Eflâtun'un gizlilik ilkesiyle olan sınırsız hem fikirliliğinin ışığında anlaşılmalıdır. Tıpkı kendisinden önceki Eflâtun gibi, Fârâbî herkese bilgiye erişme konusunda görünüşte cömert yardımda bulunmamaktadır. Fakat beklenmedik ve inanılmaz bir açıklıkla ılımlı veya büyük bir gizlilik türünü kullanmaktadır.⁸⁰ Fârâbî çözümü iki türlü bir yazım tarzı geliştirmekte bulmuştur. Buna göre; Fârâbî'nin *Telhîs*'i, onun düşündüğü şekliyle Eflâtun'un *Kanunlar*'da ima ettiği düşüncelere dolaylı atıflardan oluşmaktadır. Fârâbî'nin dolaylı atıfları, Eflâtun'un imalarının aynı şekilde yardımcı olamayacağı insanlara yararlı olmayı amaçlar. Bunlar Eflâtun'un kimi çağdaşları için kavranabilir olmakla birlikte Fârâbî'nin çağdaşları arasında bazı grup insanlar için aynı şekilde kavranabilir olmayan imalardır. Fârâbî'nin açıkça söylediği şeyi dikkatlice anlama zahmetine katlanmaksızın Onun dolaylı atıfları kavranamaz. Fârâbî'nin bazı konulara sadece bazı eserlerinde değinmiş olması gibi bazı konularda tamamen sessiz kalmış olmasının da onu doğru anlama da önemli bir ipucu olacağını düşünür Strauss ve ilgisini onun söylediği şeyler üzerine olduğu kadar söylemediği şeyler üzerine de yoğunlaştırır.⁸¹

Paralel çalışmalar olan *Telhîs* ile *Eflâtun'un Felsefesi*'ni mukayese eden Strauss, şifreleri tek tek çözer. Her iki eserde hangi konulara hangi kelimelerle değinip hangi konularda suskun kalmayı tercih ettiğini titizlikle inceler ve bu tercihlerin altında yatan amacı açığa çıkarmaya çalışır. Örneğin; *Eflâtun'un Felsefesi*'ne göre mutluluğun ya da insanın nihai kemalinin zorunlu ve yeterli şartı felsefedir. *Telhîs* ise felsefe hakkında suskundur, “felsefe”, “filozof” yahut bunlardan türemiş olanlar bu çalışmada görülmez. *Eflâtun'un Felsefesi*'ne

⁷⁹ Leo Strauss, “Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı”, Burhanettin Tatar (çev.). **Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları**. Burhanettin Tatar (drl.). Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s.140-142

⁸⁰ Strauss, Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı, s.142

⁸¹ İslam düşüncesinin batılı kaynaklarını araştıran Fahrettin Olguner, Fârâbî'nin bu bazı konular hakkındaki sessiz kalışının asıl metnin elinde bulunmayışından dolayı atlanmış intibayı veriyor olabileceği ihtimalini gündeme getirir. Zira Fârâbî 12 bölümden oluşan eserin 9 bölümüne ulaşmıştır. Ve yedinci bölümün özetinde verdiği konular elimizdeki modern neşirli *Kanunlar*'ın yedinci bölümündeki konularla örtüşmemektedir. Burada özetlediği metnin başkası tarafından kendisine yanlış nakledilmiş veya kendisinin Eflâtun'a ait sandığı başka bir risale olma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla özetlediği bölümlerde Fârâbî'nin bazı konulardan bahsetmiyor oluşu metindeki eksikliklerden kaynaklanıyor olabilir. Fahrettin Olguner, “Batı ve İslam Dünyasında Eflâtun Kanunları”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No.6 (1986), s.121

göre, felsefe tüm varlıkların cevheri ile ilgili bilim olduğu için felsefe hakkında suskunlukla nitelenebilecek olan *Telhîs* “varlıklar” terimini tamamen göz ardı eder ve “cevher” terimini sadece bir kez kullanır. “Filozof” zorunlu olarak cumhurun karşısında olarak anlaşıldığı için, felsefe hakkındaki suskunluğu ile nitelenen *Telhîs* cumhur sözcüğünden kaçınır. *Telhîs*’in felsefe hakkındaki suskunluğunu anlamak için *Eflâtun’un Felsefesi*’nin diğer konular hakkındaki mukabil suskunluğunu dikkate almak gerekir. *Eflâtun’un Felsefesi*, felsefenin mutluluğun zorunlu ve yeterli şartı olduğunu öğretir. *Telhîs*’e göre mutluluk daha ziyade ilahi kurallara ya da tanrılara itaatle gerçekleştirilecek gibi görünmektedir. Her halükarda *Telhîs* oldukça sık olarak Tanrı, tanrılar, diğer hayat, şeriat ve ilahi kurallar hakkında konuşurken *Eflâtun’un Felsefesi* bu konular hakkında tümüyle sessizdir. Bu çıkarımdan yola çıkan Strauss, *Eflâtun’un Felsefesi* ile *Telhîs* arasındaki ilişkinin felsefe ile ilahi hukuk arasındaki ilişkiyi birbirinden tümüyle farklı dünyalar arasındaki ilişki şeklinde yansıttığı sonucuna varmaktadır.⁸² Başka bir deyişle Fârâbî, Strauss’a göre felsefe ile dinin muhataplarını, onlara yönelik eserleri, bu eserlerde kullanacağı üslubu, kısacası felsefe ile dini birbirinden bütünüyle ayrı tutmuş bir filozoftur.

Strauss gibi Rosenthal de Fârâbî’nin eserlerini farklı kitleleri muhatap alarak yazdığını düşünmektedir. Örneğin; “Fârâbî’nin savaşın karşılığı olarak *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da “harb”, *Fusûlü’l-Medenî*’de ise “cihâd” kelimesini kullanması, bu iki eserin farklı maksat ve muhataplar için yazılmasıyla açıklanabilir. Her ne kadar Müslümanlar Fârâbî’nin zihninde ilk planda olsalar da *el-Medînetü’l-Fâzıla* felsefeyle ilgilenen daha geniş bir çevreyi muhatap alır ve Müslümanlarla sınırlı kalmaz. *Fusûlü’l-Medenî* ise Müslüman kitle için hatta Fârâbî’nin hamisi Halep emîri Seyfüddevle için kaleme alınmış olabilir. Çünkü *Fusûlü’l-Medenî*’de tanımlanan devlet başkanı Eflâtun’un modelinden çok İslam modeline uygun anlatılmış görünüyor; zira *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da ikinci devlet başkanına karşılık gelen bu kişi *Fusûlü’l-Medenî*’de felsefi niteliğinden arındırılmıştır. *Fusûlü’l-Medenî*’de iki kişinin yönetimi hakkında sessiz kalan Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da eğer biri felsefeciyse ve diğeri de geri kalan hukuki ve askeri nitelikleri taşırsa bu iki kişinin otoriteyi paylaşabileceğinden söz eder. *Fusûlü’l-Medenî*’de devlet başkanında aranan felsefi niteliğin yokluğu da oldukça ilginçtir; çünkü yazar *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da diğer bütün şartlar yerine getirilse bile eğer hükümette hikmet (yani felsefe) yoksa devletin meliksiz olduğunu açıkça

⁸² Strauss, Fârâbî’nin Eflâtun’un Kanunlarını Okuyuş Tarzı, s. 143

belirtir. Eğer otorite sahibi kimseye bir felsefeci bulunmazsa devlet yavaş yavaş çökecektir. Bu demektir ki bir felsefeci yönetimi paylaşmaz, ya da en azından ona danışmanlık yapmazsa ideal devlet hayatını sürdüremez. Fârâbî'nin *Fusûlü'l-Medenî* 'de böyle bir talepte bulunmaması, bu eserin Müslümanlar için yazıldığı ihtimalini güçlendirir; ayrıca ideal devlete karşılık mevcut devlete daha gerçekçi bir yaklaşımı da temsil edebilir. Yazarın devlet başkanındaki cihat yapma yeteneğinde ısrarı da aynı yöne işaret eder. Seyfûddevl'e'nin cihatla iştigali iyi bilinmekteydi.”⁸³

Strauss, özeti ilk okuyuşta Fârâbî'nin Eflâtunun tezini açıkça tasdik ettiğini ve benimsediğini söylemenin pek de mümkün olmayacağı; aynı şekilde açıkça tasdik etmediğini veya onu yararlı veya iyi olarak tanımlamadığını söylemenin de yeterli olmayacağı kanaatindedir. Bir yandan da Fârâbî'nin İslam ya da genel olarak vahye dayalı bir dinin yükselişiyile oluşan duruma bakarak neredeyse *Kanunlar*'ı yeniden yazabileceği ihtimalini dile getirir. Zira Fârâbî, Eflâtun'un amacını, bu amacın ifadesini yeni ortama uyarlamak suretiyle korumaya çalışmış olabilir. Yararlı olan görüşle uyumlu davranmayı isteyerek o, Eflâtun'un öğretisinin gözden geçirilmiş versiyonunu –bu versiyonu ya da genel olarak bilimleri korumak için- müteveffa Eflâtun'a, kendinin Eflâtun'un öğrettiği her şeyle hem fikir olup olmadığı sorusunu özellikle açık bırakmak ve kendi salt raporu ve kendi açıklaması arasında kesin bir çizgi çizmemek suretiyle atfetmeyi istemiş olabilir.⁸⁴ Bir taraftan bu ihtimal Strauss'un aklında dururken o daha kuvvetli bir ihtimalle Fârâbî'nin açıkça tasdik etmediği Eflâtuncu iddialarla hem fikir olduğunu düşünür. Hatta ikinci bir okuyuşla Özet'in ilk okunuşundan daha farklı görüneceğini ve Fârâbî'nin gizli tasdik ve onaylarının daha dikkat çekici hale geleceğini söyler.⁸⁵

Yukarıda kısmen değindiğimiz gibi Strauss, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* 'sını, *Tahsîlu's-Sa'âde*'sini ve *Telhîs*'ini mutluluğuşa götürececek en önemli unsurun “ilahi kanunlar” olduğunu belirterek avam veya Müslüman topluma yönelik yazıldığını; diğer taraftan, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'yi, *Eflâtun'un Felsefesi*'ni mutluluğuşa götürececek en temel

⁸³ Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s.193-194

⁸⁴ Strauss, Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı, s.148

⁸⁵ Olguner, “Eflâtun fikirlerini yer yer sembollerle anlatmış olmakla birlikte çoğunlukla açık ifadeler kullanmıştır” diyen Fârâbî'nin de her iki metodu birlikte kullanarak Kanunlar'ı özetlemeyi başardığını düşünür. Fahrettin Olguner, “İslam Kaynakları Işığında Platon”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, No.24 (1984), s. 166

ilkeyi felsefe olarak belirterek filozoflara ve felsefe öğrencilerine yönelik yazdığını belirtir. Fârâbî'nin eserlerini farklı kitlelere yönelik yazdığı, dolayısıyla halka yönelik olanların daha sade ve anlaşılır, seçkin azınlığa yönelik olanların da daha felsefi olduğu yönündeki anlayış, Muhsin Mehdi'de de vardır. Mehdi'ye göre, Fârâbî halka yönelik kitaplarında kendi görüşlerini gizleyerek, sudur teorisine ağırlık verdiği görüşlerinin halkın genelinin rızasına uygun olarak yazıldığını iddia eder.⁸⁶ Bu nedenle Strauss, bir kişinin yalnızca dilsel bir okumayla ve diğer ilk değerlendirmelerden bağımsız olarak Fârâbî'nin diğer yazdıklarına müracaat ederek *Eflâtun'un Felsefesi'ni* veya onun metinlerinden herhangi bir parçayı yorumlama hakkına/yetkisine sahip olamayacağını savunur. Bu görüşe göre bir kişi *Eflâtun'un Felsefesi'nde* bahsedilmeyen fakat Fârâbî'nin başka yerde açıkladığı doktrinler ışığı altında *Eflâtun'un Felsefesi'ni* yorumlayamaz.⁸⁷ Strauss'a göre *Eflâtun'un Felsefesi* ile mukayese edildiğinde bütün bu diğer yazılar eksoteriktir ve eğer doğruysa, Fârâbî bize Phaedrus'un mesajının aslında yazmanın eksikliğiyle alakalı olduğunu hatırlatarak bütün bu yazılanların aslında eksoterik olduğunu ima eder. Şunu da belirtir ki: *Eflâtun'un Felsefesi* bahsedilen diğer yazılardan daha az eksoteriktir, bu nedenle her ne kadar ilk bakışta göze çarpmasa da *Eflâtun'un Felsefesi'ndeki* her ipucu onun daha eksoterik çalışmalarına en vurgulu şekilde ve en sık ifade edilen doktrinlerine tekaddüm etmeye layıktır.

Strauss'un iddiasının aksine *Telhîs*'in önsözündeki açıklamalarından yola çıkarak, her şeyden önce Fârâbî'nin, Eflâtun'un eserleri üzerine yapılan bu yorum kargaşasından hoşnutsuz gözükteği sonucuna varmak da mümkündür⁸⁸. Zira Fârâbî bu kısa girişte uzunca Platon'u sembolik okumanın onun apaçık anlaşılacak eserlerini anlamayı güçleştirdiğinden, hangi eserin esoterik hangi eserin eksoterik yazıldığıyla ilgili ciddi bir kafa karışıklı ortaya çıkardığından bahsederek anlattığı hikâyenin Eflâtun'un eserlerini yazma ve onların yorumlanma şekliyle ilgili olduğunu söyler gibidir. Bu nedenle Fârâbî'nin, Eflâtun gibi bir yazma tarzını benimsemediği söylenebilir. Eğer, böyle bir durum olsaydı, yani Fârâbî de bu yazma şeklini kabul etseydi, o zaman onun yazdığı *Telhîs* de boşa gidebilecektir. Çünkü, Fârâbî'nin *Telhîs*'ine de insanlar şifrenin sembolleri olarak bakacaklardır. Her şeyden önce, Fârâbî kendini Eflâtun ve Aristo'nun sadık bir öğrencisi olarak gördüğü için, onların

⁸⁶ Muhsin Mahdi, *AlFârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Cornell Paperbacks, 1969, s.4, 6

⁸⁷ Strauss, Fârâbî's Plato, s.375

⁸⁸ Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2005), s.93

felsefelerini dönemindeki düşünce ortamına açıklamayı kendisine bir görev olarak görmüştür. Ayrıca Oliver Leaman'ın da dikkat çektiği gibi Fârâbî'ye böyle bir yazım tarzını nispet etmek için burada yeteri kadar gerekçe mevcut değildir. Üstelik böyle olduğunu farz ettiğimizde Fârâbî'nin anlaşılabilirlik için okuyucudan talep ettiği marifet ve strateji akıl almaz derecede fazlalaşmaktadır. Strauss'a göre bir okuyucunun Fârâbî'yi anlayabilmek için yalnızca *Telhis*'e değil *Kanunlar*'a da nüfuz etmesi gerekir ki Fârâbî'nin özetleyişini değerlendirebilsin. Nitekim Kanunlar da esoterik bir metindir ve ancak yoğun bir bilme arzusu ve derin düşünme zahmetine katlanmakla tam olarak bilinebilir.⁸⁹

Görüldüğü gibi, Fârâbî'nin *Telhis*'in önsözünde Eflâtun'un sembolik ve kapalı bir dil kullanması üzerine yer alan ifadeleri Fârâbî'nin bu tarzı tasdik ettiği ve övdüğü sonucunu çıkarmamıza da bu tarzın ortaya çıkardığı karışıklıktan rahatsız olduğu sonucunu çıkarmamıza da imkân verecek şekildedir.

Fârâbî'nin eserlerini aynı yöntemle okuyan iki yazar olarak Strauss ve Rosenthal'ın çıkarımlarını mukayese ettiğimizde her zaman aynı sonuca varmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Şöyle ki; Strauss, *el-Medînetü'l-Fâzıla* ile *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* mukayese ettiğinde Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* 'da basit Ortodoks görüşleri, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de topluluğun inancına ters düşenleri dile getirdiğini tespit eder ve bu çıkarsamasını bir adım öte götürerek *el-Medînetü'l-Fâzıla* 'nın Müslüman halk için *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'nin felsefeciler için yazıldığını iddia eder.⁹⁰ *el-Medînetü'l-Fâzıla* 'yı *Fusûlü'l-Medenî* ile mukayese eden Rosenthal, yukarıda da bahsettiğimiz gibi Fârâbî'nin *Fusûlü'l-Medenî*'de felsefî niteliklerden yoksun bir devlet başkanını idealize ederken *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da hükümette hikmet(felsefe) olmazsa devletin meliksiz olacağını yazmasından yola çıkarak *Fusûlü'l-Medenî*'nin Müslüman halk için, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın felsefeciler için yazılmış olabileceği⁹¹ iddiasını gündeme getirmiştir.

⁸⁹ Oliver Leaman, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**. Turan Koç (çev.). Kayseri: Rey Yayıncılık,1992, s. 270-271

⁹⁰ Strauss, Fârâbî's Plato, s.372

⁹¹ Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s.193-194. Rosenthal, Müslüman bir felsefecinin bir eser yazarken zihnindeki maksattan başka, muhatap aldığı okuyucu kitlesinin türünü de göz önünde bulundurması gerektiğine inanır. Çünkü bu, onun tartışma ve vurgusunu etkileyecektir. Böyle bir yazarı değerlendirirken vurgu değişiklikleri veya düşüncesindeki gelişmeler mutlaka hesaba katılmalıdır. Bu gerekçelerden dolayı esoterik bir metni okurken Strausscu yöntemi uygulamayı tercih eden Rosenthal, ulaşılan sonuçların doğruluğundan Strauss kadar emin değildir: “kesin konuşmanın güvenli olmayacağına inanıyorum. Ben

Burada olduğu gibi Strauss'un iki farklı araştırmacıyı aynı konu hakkında iki farklı sonuca ulaştırabilecek kadar sübjektif olan bu okuma tarzının çok da bilimsel olduğunu söyleyemeyiz. Bu kadar görece bir ölçüt kolayca maksatlı bir niyet okumaya dönüşebilir. Biz her ne kadar eserlerinde aynı konu üzerinde ciddi ele alış farklılıkları olduğunu fark etsek de bunun yazmanın doğası gereği olduğunu düşünüyoruz. Zira her eserinde aynı konuları aynı açılardan ele alacak olsaydı aynı eseri tekrar yazmış olurdu. Bu farklılıkları parçacı bir tutumla ele alıp kronolojik olarak sıraya koyarak en son yazdığı eserindeki görüşünü en olgun görüşü kabul etmek de, farklı kitleler için farklı üsluplarla yazıldığını söyleyerek eserlerini tasnif etmek de Fârâbî'nin felsefesini bir bütün olarak anlamayı zorlaştıracaktır.

Fârâbî'nin eserlerini zamansal açıdan sıraya koyarak eserlerinde göze çarpan farklılıkları Fârâbî'nin düşüncesinin seyri olarak yorumlayan ve dolayısıyla en son yazdığı eserinde en özgün/olgun görüşüne yer verdiğini düşünen yazarların hepsi ortak bir sıralayıta mutabakata varamamışlardır. Rosenthal Fârâbî'nin önce *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserini, sonra *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserini, en son olarak da *Tahsîlu's-sa'âde*'yi yazdığını belirtmiştir.⁹² Fârâbî'yi yeni bir şuurla okumak gerektiğine inanan Câbirî, filozofun son eserinin ömrünün son yıllarında yazdığı *el-Medînetü'l-Fâzıla* 'nın siyasetle ilgili bölümleri olduğunu iddia ederken⁹³ Dunlop, filozofun son eserinin *Fusûlü'l-Medenî* olduğunu ve Rosenthal'in iddiasının aksine Telhis'in filozofun son eseri olamayacağını ifade eder. Çünkü filozof bu eserde, bu eserden sonra Eflâtun'un Felsefesi ve Aristo Felsefesi adlı eserini yazacağını söyler.⁹⁴ Burada isimlerini zikretmediğimiz daha pek çok araştırmacı bu konuyla

yalnızca bu tutarsızlıkları kaydetmekle yetineceğim. Ben bunları Eflâtun, Aristo ve onların Yeni Eflâtuncu yorumlarının Müslüman bir talebesinin zihnindeki gerilimin ve farklı eserlerin doğrudan maksatlarının bir sonucu olarak açıklıyorum. Tutarsızlıklar var fakat Fârâbî'nin bunların farkında olup olmadığını bilmiyoruz. Genellikle bütün felsefesinde siyasetin merkezi meselesi en yüce iyilik veya mutlulukla ilgilenmesi tutarlıdır. Ancak farklı eserlerinde farklı yönleri vurgular. Vurgu ve konudaki (ve okuyucu kitlesindeki) bu değişimin farklı zamanlarda yazılmaya bağlanıp bağlanılamayacağına ve eserlerinin bir kronolojisini yapmamıza yardımcı olup olmayacağına kesin bir cevap verilemez.” Rosenthal, s. 205-206

⁹² Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s.206

⁹³ Muhammed Âbid el-Câbirî. **Felsefi Mirasımız ve Biz**. A. Sait Aykut (çev.). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003, s.81

⁹⁴ D.M.Dunlop, Giriş, Fârâbî, **Fusûlü'l-Medenî** içinde, Hanifi Özcan (çev.), *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, İzmir, 1987.s.16-17

ilgili farklı görüşler ortaya koyarak Fârâbî'nin son yazdığı eseri üzerinden nihai görüşlerini tespit etmeye çalışmışlardır.⁹⁵

Biz Fârâbî'yi eserlerindeki farklılıklara dikkat çeken bir yöntemle okumak yerine bu farklılıkları bir bütün oluşturacak şekilde birbirine bağlı ögeler olarak değerlendirmeyi ve sistemini bu ögelerin oluşturduğu tutarlı bir bütün olarak ele almayı daha uygun görüyoruz.

C. Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel bileşenlerinin krallık sanatı ile felsefenin ilişkisi, mutluluk ve mutluluğun kemalle ilişkisi ve erdemli şehir anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Siyasete dair görüşlerine yer verdiği üç müstakil eserinin yanında Eflâtun'un Devlet'i üzerine yazdığı kısa özeti bize Fârâbî'nin siyaset düşüncesine dair fikirlerini verir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla* başlığını taşıyan çalışmasında erdemli kentten söz etmekte ve erdemli kentten erdemli topluma, erdemli toplumdan erdemli devlete geçmektedir. *Fusûlü'l-Medenî* başlıklı eserinde site devlet yönetimi konularındaki görüşlerini kısa bölümler halinde aktarmaktadır. Kelimeyi aynıyla kullandığı *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* başlıklı eserinde ise devlet yönetiminin ve bir anlamda uygarlığın metafizik temellerini ele almaktadır.⁹⁶

Strauss, Fârâbî'nin felsefesinin bir bütün olarak anlaşılabilmesinde siyaset felsefesinin doğru olarak anlaşılmasının kilit noktada olduğu kanaatinde. Strauss'u Fârâbî'yi incelemeye götüren saik nedir diye sordüğümüzde karşımıza İbn Meymun çıkar. Fârâbî'nin Platon'un felsefesini özetleyişi üstüne yazdığı dikkate değer denemesinin⁹⁷ başında Strauss, İbn Meymun'un *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz (Delâletü'l-hâirîn)* adlı eserindeki fikirlerinin anlaşılabilmesi için öncelikle filozofların öğretilerinin anlaşılmasının gerekli olduğunu söyler. Çünkü bu öğreti filozofların öğretisinin Musevilere göre düzeltilmiş halidir. İbn Meymun, Samuel İbn Tibbon'a yazdığı bir mektupta felsefede Aristo'dan sonra en büyük otorite olarak neden İbn Sîna, İbn Rüşd veya İbn Bacce'yi değil de Fârâbî'yi nitelendirdiğini genişçe anlatır. O bağlamda Fârâbî'nin eserlerinden yalnızca isim olarak bahseder ve İbn Tibbon'a Fârâbî'yi şiddetle tavsiye eder. Bu nedenle Strauss, onun en önemli

⁹⁵ Bu isimlerin birkaçı Richard Walzer, Fevzi Neccar, İbrahim Medkur, Muhsin Mehdi'dir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2005), s 97 dipnot 13.

⁹⁶ Karlığa, s.2

⁹⁷ Fârâbî's Plato

kitabı olarak nitelendirdiği *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinin analiziyle işe başlanması gerektiğini ve İbn Meymun'un alt yapısının anlaşılabilmesi için bunun kaçınılmaz olduğunu söyler. Buradan anlıyoruz ki Strauss'un Fârâbî üzerine çalışmalar yapmaktaki temel amacı İbn Meymun'un Fârâbî'yi kendi öncüsü olarak sunmasıdır. Yani İbn Meymun'un bazı görüşlerini anlayabilmek için onun öncüsü olan Fârâbî'yi anlamak, Fârâbî'yi tam anlayabilmek için de öncelikle Fârâbî'nin siyaset felsefesini düzgün anlamak gerekir.

Strauss, bahsettiğimiz makalede bu analize kalkışmaz; zira bu kitabı tamamıyla anlayabilmek için Fârâbî'nin iki paralel çalışması olan *Ârâu'l-Ehli'l-Medineti'l-Fazila* ve *Milletü'l-Fâzıla*'yı önceden incelemiş olmak gerekir. İbn Meymun muhtemelen bu iki eser yerine *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'yi tercih etmiştir; ancak Strauss, bu tercihin sebebini açığa çıkarmak veya en azından *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'yi tamamıyla anlamak için bu kitaptaki prensipleri paralel çalışmalardaki prensiplerle mukayese etmek ve bunun için de *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'nin öğretisinin karakteristiğini ortaya çıkarmak gerektiğine inanır. Çünkü bu öğreti bir ölçüde diğer iki çalışmada takip edilen kesin ilkelerin dile getirilmeyen reddinden (silent rejection) oluşur.⁹⁸

Fârâbî'ye göre Platon, felsefenin özü itibariyle siyasi olmadığını kastetmiştir. Bu görüş de, felsefenin siyaset felsefesiyle veya siyaset felsefesinin öncülük ettiği sanat ile kralliyet ve siyaset sanatının aynı olmadığını kasteder. Oysa bu düşünceye Platon'da felsefe çok kesin olarak krallık sanatıdır diye itiraz edilmiş olabilir. Fârâbî'nin Platonun felsefesinin siyasi yorumunu benimsediğine inananların onun Platon'unun felsefeyle krallık sanatını değil, aksine doğru felsefeyle doğru krallık sanatını bir tuttuğunu kabul etmeleri gerekir. Bu, çok kesin değildir. Fârâbî'nin söylediği şey, her şeyden önce, Platon'a göre homo philosophus ile homo rex⁹⁹'in aynı şeyler olduklarıdır. Fârâbî şöyle diyerek devam eder: "Platon'a göre kral ve filozofun her biri tek bir kuvve (function) ve yetenek tarafından kemale ulaştırılmışlardır."¹⁰⁰ Filozof kendi kemaline özel bir kuvve üzerine çalışmayla ve özel bir yetenek üzerine çalışmayla ulaşırken; kral kendi kemaline başka özel bir kuvve üzerine çalışmayla ve başka özel bir yetenek üzerine çalışmayla ulaşır. Platon'a göre kral ve filozoftan her biri arzu edilen bilgiyi ve arzu edilen hayat tarzını daha başlangıçta sağlayan

⁹⁸Strauss, Fârâbî's Plato, s.357-358

⁹⁹ Latince Kral.

¹⁰⁰ Strauss, Fârâbî's Plato, s.367 ve Fârâbî, Eflâtun'un Felsefesi, s.74

bir işleve sahiptir. Filozofun kuvveti/işlevi kendine hem varlığın bilgisini hem de doğru yaşam tarzını sağlar ve böylece hem filozof hem diğer insanlar için asıl mutluluk ortaya çıkar. Kralın kuvveti/işlevi de kendine hem varlığın bilgisini hem de doğru yaşam tarzını temin eder ve böylece hem kral hem diğer insanlar için asıl mutluluk ortaya çıkar.

Strauss'a göre Fârâbî'nin bu konudaki üç önermesinin sonucundan Fârâbî'nin felsefeyi neredeyse kraliyet sanatıyla bir tuttuğu sonucuna varılabilir. Felsefe kraliyet sanatını içerir çünkü o kraliyet sanatıyla elde edilen doğru hayat tarzını temin eder. Kraliyet sanatı da felsefeyi içerir çünkü o da felsefenin ürünü olan varlıkların bilgisini temin eder. Fakat bir kişi son önerme felsefe ile kraliyet sanatı arasındaki temel ayrımı ortadan kaldırmaz derse aynı derecede doğru söylemiş olur. Felsefenin öncelikle ve esas olarak varlıkların bilgisinin arayışı olduğu doğrudur; oysa krallık öncelikle ve esas olarak doğru yaşam tarzıyla alakalıdır. Fârâbî'nin üçüncü önermesi şüphe götürmez bir şekilde felsefe ile kraliyet sanatının aynı alanda, aynı kapsamda örtüştüğü sonucuna ulaşır fakat o kesin bir şekilde ikisinin aynı şey olduğunu söylemez. Strauss bu tür incelikler üzerinde çok güçlü ısrar etmenin doğru olmayacağını ve ortalama bir okuyucunun Fârâbî'nin ikinci veya temel önermesini onun bu konudaki son sözü olarak değerlendireceğinin kesin bir şekilde varsayamayacağını düşünür.

Araştırmasına “Fârâbî felsefeyi krallık sanatıyla bir tutmuş fakat neden bunu açıkça ortaya koymakta tereddüt etmiştir?” ve “Teorik sanatlardan olan felsefe ile pratik sanatlardan olan krallık sanatını bir tutmak nasıl makul görünür?” sorularıyla devam eden Strauss, aslında Fârâbî'nin felsefenin teorik yönünü krallık sanatından ayrı olarak nasıl ön plana getirdiğini anlamaya çalışmalıyız der. Fârâbî, felsefenin, kraliyet sanatının ürünü olan doğru yaşam tarzını aynı yolla elde ettiğini ima ederek bu ayrımı bulandırır. Bu durumda neden felsefenin mutluluğu elde etmek için bir şeylerle tamamlanmış olması gerektiğini anlamaya çalışmalıyız. Aslında Fârâbî, bu felsefenin mutluluğu elde etmek için bir şeylerle tamamlanmış olmaya ihtiyaç duymadığını öğretir. Eğer O, her iki durumda da felsefeden aynı şeyi anlıyorsa düpedüz kendisiyle çelişir. Strauss der ki : “Fârâbî’yi bilen İbn Meymun’dan öğrendiğimize göre; çelişkiler gerçek filozofların normal eğitim araçlarıdır. O halde okuyucu eğer yazarın iki çelişik önermeyi doğru kabul eden imaları rehberlik ederse bunu kendi

tefekkürü ile bulup çıkarmakla yükümlüdür.”¹⁰¹ Eğer O, felsefeden iki durumda da farklı şeyler anlıyorsa bu anlam kapalılığı tarafsız bir şekilde giderilmiş olur.

Fârâbî'nin argümanında felsefenin kraliyet sanatıyla olan ilişkisinin araştırılmasıyla insan kemalinin mutlulukla olan ilişkisinin araştırılması arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Fârâbî toplumsal yaşam ya da devlet düzenini kendi metafizik sistemi dâhilinde açıklamış ve siyaset felsefesini, insanın var oluş gayesi olan mutluluğu elde etmek amacıyla akli ve ahlaki bütün melekelerini yetkinliğe ulaştırması ve böylece, nazari ve ameli erdemleri kendisinde gerçekleştirme çabasından hareketle temellendirmiştir. Bu bağlamda Fârâbî'nin siyaset felsefesinin merkezi problemi olarak, insanı mutluluğa götürecekt en mükemmel siyasi örgütlenme biçiminin ne olduğu sorusu karşımıza çıkmakta, insanın var oluş gayesi olan mutluluk ise bu sorunun çözümünde kilit konumda yer almaktadır.¹⁰² Strauss'a göre Fârâbî, öncelikle şunu öğretir; Platon'a göre felsefe varlıkların bilgisini ve aynı zamanda insan kemalinin bilgisini elde etmez, bu yüzden o mutluluğu üretmek için bir şeylerle tamamlanmalıdır. Onu tamamlayacak olan bu şey krallık sanatıyla elde edilen doğru yaşam tarzıdır. O, filozofun kralla aynı olduğunu iddia ederek felsefenin krallık sanatıyla aynı olduğunu iddia eder gibidir ve böylece felsefenin kendisi mutluluğu üretmede yeterli olur. Hâlbuki o felsefe ile krallık sanatının tam ilişkisini şüphede bırakır ve felsefenin kendisi mutluluğu üretmede yeterlidir dediği ikinci önermesiyle tam olarak netleştirir. Hâlbuki felsefe ile kraliyet sanatının ilişkisini konuşurken neden lafı dolandırıp durması gerektiğini anlamak zor iken çelişkili bir şekilde olsa da felsefenin mutlulukla ilişkisi hakkında neden kaçamak bir şekilde konuşması gerektiğini anlamak kolaydır. Onun Aristo ve Platon felsefelerinin yorumuna giriş yaptığı makalenin (*Tahsilu's-sa'âde*) başında bu hayattaki dünya mutluluğu ile diğer hayattaki en son mutluluğun ayırımını doğal olarak kullanır. Üç bölümden oluşan çalışmanın ikinci ve bu nedenle (etkiye) en az maruz kalmış olan *Eflâtun'un Felsefi*'nde iki mutluluk ayırımını tamamıyla bırakmıştır. Bu sessizliğin anlamı bütün bir Platon (Phaedrus, Phaedo ve *Devlet*'in tamamının özetlerinden oluşan) boyunca ne ölümsüzlükten ne ruhtan bahsediyor oluşunun şüphe götürmez derecede açık olmasıdır. Fârâbî'nin Platon'u Platon'un ölümsüzlük anlayışını sessizce reddeder veya onu eksoterik bir doktrin olarak değerlendirmeyi tercih eder.

¹⁰¹ Strauss, Fârâbî's Plato, s.369

¹⁰² Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s.179 ve Zerrin Kurtoğlu, **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s.95

Strauss, Fârâbî'nin felsefe ve siyaset anlayışını ele alışının ardından mutlulukla ilgili görüşlerini şöyle değerlendirir: “Mutluluğu varlıkların bilgisinden elde edilen kemal ile tanımlamak insanlığın büyük bir çoğunluğunun mutluluk umudunu bitirmekle eş değerdedir. Diğer sebeplerden ötürü değilse bile hayırseverlikten dolayı, Fârâbî filozoflar dışındaki insanların mutluluğunun da mümkün olduğunu göstermek zorundaydı. Bu yüzden O kemal ile mutluluğu ayırır, O teorik bir sanat olan bu felsefenin varlıkların bilgisini ve dolayısıyla insanın en yüksek kemalini sağladığını; ancak mutluluğu üretmek için doğru yaşam tarzıyla desteklenmek zorunda olduğunu iddia eder. Daha genel bir ifadeyle O, kişiyi mutluluğa götürmede felsefenin yetersiz olduğunu söyleyen Ortodoks görüşle başlamayı kabul eder. Sonunda, felsefeye lazım olan desteğin din veya vahiy tarafından değil siyaset tarafından sağlandığını söyleyerek durumu netleştirir. Din yerine siyaseti kullanır. Böylece O entelektüel hükümdar ile filozof arasındaki seküler ortaklığın temelini atmış olur. Bu doğrudur, O daha sonra hemen felsefenin kendi başına doğru hayat tarzını sağladığı ve bunun sonucu olarak da mutluluğu ürettiğine dair kabulünü geri almıştır; fakat şu cümleyi de ekler: “felsefe yalnızca filozoflar için değil diğer tüm insanlar için de mutluluğu üretir.” Bu ölçüsüz/ayarsız hayırseverlik düşüncesi tamamen saçmalık olarak bertaraf edilmiş veya metni değiştirilmiş olmalıdır der Strauss. Hindistan'da herhangi bir yerdeki bir filozofun onunla veya felsefeyle hiçbir ortak noktası bulunmayan Frankistanın en ücra köşesinde yaşayan insanların mutsuzluğu veya mutluluğuna en ufak bir etkisi nasıl olabilir? Felsefe bütün insanların mutluluğunu üretir önermesi Fârâbî'yi kaplama/içine alma zorluğunun tüm boyutlarını gösterme amacına hizmet eder. Böylece o geçici bir çözüm için ve buradan da dolaylı olarak nihai çözüm için hazırlık yapar. Geçici çözüm şudur: felsefe filozofların ve filozofların rehberliğiyle filozof olmayan herkesin mutluluğunu üretir.¹⁰³”

Erdemli hayat tarzı gerçek mutluluğun vazgeçilmezi olan arzu edilen yaşam tarzından temelde farklılaşır. Strauss bu yorumunu Falkera'nın¹⁰⁴ şu çevirisi ile doğrular: “O/Fârâbî erdemli hayat tarzının bu dünyada kendisiyle mutluluğun elde edildiği tek şey

¹⁰³ Strauss, Fârâbî's Plato, s.378

¹⁰⁴ Joseph İbn Falaquera, genellikle Yahudi felsefe tarihinde göz ardı edilen, bu alanda çalışan öğrenciler tarafından bile çok tanınmayan şair ve Yahudi filozof. Şimdiye kadar bir kaç orta çağ Yahudi filozofu onun öğretilerini, yazdıklarını antik yunan, orta çağ İslam ve Yahudi filozofları ile eşlemiştir. Falaqueranın birincil hedefi hem kendi iyiliği için hem de Kutsal kitabın düzgün bir şekilde anlaşılabilmesi için dindaşlarını felsefe ve bilim konusunda eğitmek ve onlarla ilgilenmek olmuştur. Bunları yaparak Yahudi felsefe tarihine önemli katkılarda bulunmuştur.

olduğunu bildirdi.” Bu dünyanın mutluluğu doğal olarak diğer dünyanın mutluluğundan farklıdır, erdemli hayat tarzı diğer dünyada mutluluğa götürmez. Fârâbî arzu edilen hayat tarzının ne olduğunu söylemez yalnızca ne olmadığını söyler. Strauss’a göre Fârâbî arzu edilen hayat tarzının erdemli hayat tarzı olduğunu inkâr ederek zımmen arzu edilen hayat tarzının tefekkür hayatı olduğunu iddia eder. O daha ileride arzu edilen yaşam tarzının kraliyet sanatıyla elde edildiğini söyler bundan hemen sonra kraliyet sanatının felsefeyle aynı şey olduğunu akla getirir gibidir. En üst teorik sanat olduğu halde felsefe ile en üst pratik sanat olduğu halde kraliyet sanatını bir tutmak ancak her iki sanatın da özel ürünleri – varlıkların bilgisi ve arzulanan hayat tarzı- aynı olursa geçerli olabilir, başka bir deyişle, eylemin en üst biçimi kendi üstüne tefekkür ise geçerli olabilir.

Strauss, hem *Eflâtun’un Felsefesi*’ndeki hem *Tahsîl*’deki iki mutluluğu uzlaştıran değerlendirmenin farkına işaret eder ve Fârâbî’nin aslında aynı metodu kullanarak *el-Medînetü’l-Fâzıla* ve *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’de ölümden sonraki hayatla alakalı az çok Ortodoks görüşler dile getirdiğini iddia eder. Yani Strauss’a göre Fârâbî, çalışmalarında kendi doktrinini yorumlar. Şu muhakkak ki *el-Medînetü’l-Fâzıla* ’da basit Ortodoks görüşleri, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’de topluluğun inancına ters düşenleri dile getirir. Fakat *Nicomachos’a Etik*’in şerhinde O, bu dünyada tek bir mutluluğun olduğunu ve diğer tüm ayrık önermelerin deli saçmasına ve koca karı masallarına dayandığını söyler.

Biz Fârâbî’nin mutluluk anlayışının Strauss’un görüşünün aksine esoterik olmadığı kanaatindeyiz. Şöyle ki; insan ruhunun bedenden bağımsız bir suret olarak var olma durumunu ifade eden mutluluk, genel olarak dünyevi varlıkla bir hesaplaşma ve onu anlayarak aşma çabasını gerekli kılmaktadır. Fârâbî’nin ahlak sisteminde maddi olanın aşılması mistik bir yüz çevirme değil, insanın iradi bir varlık olarak bu alana nüfuz etmesi, metafiziksel özü doğrultusunda onu çekip çevirmesi ve ona bir şekilde dâhil olmasıyla mümkün olmaktadır. Mutluluk için zorunlu olan teorik yetkinliğin elde edilmesi, ancak pratik hayata ilişkin yetkinliklerin kazanılmasıyla gerçekleştirilebilir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Fârâbî, ‘bu dünyada kendisiyle mutluluğun elde edildiği tek şey erdemli hayat tarzıdır’ dediği zaman ‘felsefe tek başına mutluluğu elde etmede yeterlidir’ dediğindeki manayla çelişen bir anlam ortaya çıkmaz. Çünkü ona göre erdemli hayat tarzı erdemlerin ve varlıkların bilgisine sahip

¹⁰⁵ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu”, Cüneyt Kaya (ed.), **İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri** içinde (145-181), İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s.154

olmakla elde edilir ve bu teorik bilgiyi temin edecek sanat felsefedir. Fârâbî bunu açıkça şöyle ifade eder: “Mutluluğa güzel şeyler bizde yerleşik hale geldiğinde ulaştığımız ve güzel şeyler bizde ancak felsefe sanatı sayesinde yerleşik hale geldiğine göre, bundan, kendisiyle mutluluğa ulaşılan şeyin felsefe olduğu zorunlu olarak ortaya çıkar. Felsefe ise bizde ancak temyiz yetkinliği ile oluşur.”¹⁰⁶

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bir diğer önemli unsuru da “erdemli şehir” anlayışıdır. O, erdemli şehrin gerçekte nasıl var olacağı sorusunu gündeme getirir ve bu soruyu onun yalnızca o şehrin kanun koyucusu tarafından gerçekleştirilebileceğini söyleyerek cevaplar. Bu yüzden Fârâbî, daha sonra kanun koyucunun nasıl birisi olması gerektiğini incelemiştir. *Eflâtun'un Felsefesi*'den önceki makalede O, kanun koyucu ve filozofun kimliğinden bahsetmiştir. Strauss'a göre, *Eflâtun'un Felsefesi*'nin konu hakkındaki suskunluğu bir anlık o kanun koyucunun vahye dayalı dinin kurucusu olan peygamber olduğunun hayal edilmesine izin verir. Mademki erdemli şehrin kurucusu olarak kanun koyucu mutluluğun gerçekleşmesinin olmazsa olmaz şartını ortaya koyar o halde vahye dayandırılmadan mutluluk mümkün olmaz. Fârâbî'nin bu metni, peygamberi veya kanun koyucuyu filozofla bir tutarak bu açık kapıyı kapamaz. Yani Strauss makalesinde Fârâbî'nin felsefenin insana son mutluluğu sağlamada tek başına yeterli olmadığını ve vahiy veya din ile değil de krallık sanatıyla tamamlandığında mutluluğu sağladığını söylediğine yer verirken Fârâbî'nin felsefesini oluştururken dini referans almadığını ima eder gibidir. Fakat biraz sonra erdemli şehrin kanun koyucusunun niteliklerine bakınca Fârâbî'nin onu veya peygamberi filozofla bir tutarak mutluluğun gerçekleşmesinin ancak vahye dayandırılmakla mümkün olabileceği fikrine kapı araladığını söyler. Buna göre, felsefenin ihtiyacı olan destek yalnızca krallık sanatı da değildir krallık sanatının belirli bir siyasal toplum içerisinde filozoflar tarafından gerçekte uygulanmasıdır. Fârâbî ‘erdemli şehri’ ısrarla ‘diğer şehir’ diye adlandırır, Strauss bu tercihi yalnızca genel anlamda dinin yerine genel anlamda politikayı koymakla kalmayıp ‘öte dünya’ veya ‘diğer hayat’ın yerine ‘diğer şehir’i koymuş olduğu şeklinde yorumlar. Bu ‘diğer şehir’ ‘bu dünya’ ile ‘öte dünya’nın arasında bir yerde durur. Şimdiye kadar gerçekten bir dünyevi şehir olarak var olabilecek olan, ama aslında mevcut olmayan sadece sözde var olan bir şehirdir.

¹⁰⁶ Ebu Nasr Fârâbî, “Tenbih ‘Alâ Sebîli’s-Sa’ade”, **Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme**. içinde (128-170), Hanifi Özcan (çev.). İstanbul: İFAV Yayınları, 2014, s.165

Strauss'a göre; aslında O, kanun koyucunun görevinin en yüksek insan kemali olmadığını açıklar ve çok sayıda erdemli şehrin olabileceğini kabul eder ve böylece tek bir doğru ya da nihai olarak açığa çıkmış din inancına engel olur. Fakat Platon'un Felsefesi'nde kullanılan gerçek çözüm makalenin sonuna doğru çok daha fazla radikaldir. Fârâbî mükemmel olmayan şehirlerde yalnızca filozofların (yani felsefenin amacına ulaşmış filozofların) değil kemale ermiş insanların da olabileceğini kesin bir dille ifade eder. Felsefe, felsefenin kemali ve bunun sonucu olan mutluluk, mükemmel siyasal toplumun kurulmasını gerektirmez. Fakat mükemmel olmayan şehirlerde yani bu dünyada gerçek olan ve her zaman gerçekleşebilecek olan şehirlerde mutluluğa yalnızca filozoflar ulaşır ve filozof olmayanlar şeylerin tabiatı tarafından sonsuza dek mutluluktan engellenmişlerdir. Mutluluk başka bir şeyden oluşmuştur ve felsefe mutluluğun mühim ve gerekli bir şartıdır. Filozof mecburen siyasal bir toplumda yaşar ve bu yüzden filozof olan ve olmayan vatandaşlar arasındaki tabii olarak zor olan ilişkinin oluşturduğu durumdan kaçamaz. Filozof filozoflarca düzenlenmemiş bir toplumda yani herhangi gerçek bir toplumda ciddi tehlike altında yaşar. Fârâbî, kendi çözümünü Platon'un Sokrates'in hayatına verdiği iki kat önemden söz ederek ortaya koyar.

Sonuç olarak, Strauss'un Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair yaptığı değerlendirmeleri şu şekilde özetleyebiliriz. İlk olarak, Fârâbî'ye göre Platon soruşturmasına insan kemalinin ve mutluluğunun özünü araştırmakla başlar ve insan mutluluğunun doğru bilgidir ve doğru yaşam tarzından oluştuğunu fark eder. Söz konusu bilgi/bilim her varlığın özünün bilgisini kanıtlar ve bu bilgiyi sağlayan sanat felsefenin varlığını kanıtlar. Ve söz konusu yaşam tarzı kraliyet veya siyaset sanatının varlığını ispatlayan sanattır. Böylece sonuçta filozof ve kral aynı şeyi kanıtlamış olurlar. Strauss'a göre; Fârâbî mutluluğu üretmek için felsefenin tek başına sadece gerekli değil, aynı zamanda yeterli de olduğunu da düşünür. Felsefe mutluluğu üretmek için başka herhangi bir şeyle veya felsefeden daha üst düzeyde bir şeyle desteklenmiş olmaya ihtiyaç duymaz. Ancak mutluluğu varlıkların bilgisinden elde edilen kemal ile tanımlamak insanlığın büyük bir çoğunluğunun mutluluk umudunu bitirmekle eş değerde sayılacağından filozoflar dışındaki insanların mutluluğunun da mümkün olduğunu göstermek için O kemal ile mutluluğu ayırır ve teorik bir sanat olan bu felsefenin varlıkların bilgisini ve dolayısıyla insanın en yüksek kemalini sağladığını; ancak mutluluğu üretmek için doğru yaşam tarzıyla desteklenmek zorunda olduğunu iddia eder. Böylece felsefenin kendi başına doğru hayat tarzını sağladığı ve bunun sonucu olarak da

mutluluğu ürettiğine dair kabulünü geri almış olur; fakat felsefenin yalnızca filozoflar için değil filozoflar aracılığıyla diğer tüm insanlar için de mutluluğu ürettiğini söyleyerek geçici bir çözüm bulur. Strauss, Fârâbî’yi bu sonuca mecbur bırakan şeyin tüm insanları içine alacak bir mutluluk anlayışı sunmak zorunda oluşu olduğunu söyler ve Fârâbî mutluluğu üretmede felsefeye lazım olan şeyin vahiy ve din ile değil de siyasetle elde edildiğini söylemiştir der. Böylece o entelektüel hükümdar ile filozof arasındaki seküler ortaklığın temelini atmış olur. Değerlendirmelerine devam eden Strauss, onun yalnızca genel anlamda dinin yerine genel anlamda politikayı koymakla kalmayıp ‘öte dünya’ veya ‘diğer hayat’ın yerine ‘diğer şehir’i koymuş olduğunu da ekler.

Biz Fârâbî’nin aynı metinlerini okuduğumuzda, onun, tüm insanları içine alacak bir mutluluk anlayışı sunmak zorunda olduğu için, felsefenin mutluluğu üretmekte yeterli olduğunu söylemesiyle birlikte, aynı zamanda doğru yaşam tarzıyla desteklenmesi gerektiğini söylemiş olduğu sonucuna varmıyoruz. Çünkü Fârâbî’ye göre, insan ahlaki özünün tam anlamıyla tezahür edebilmesi için toplumsal ve siyasal bir yaşama muhtaçtır.¹⁰⁷ İnsan ancak böylece mükemmelliğini tamamlayabilir ve olabilecek yetkinlik sınırını zorlayabilir.

Teorik bilimlerin gerçekleşebilmesi için insanlığa sürekli bir bilgi birikimi, iş bölümü ve bu sahada çalışacak olan insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması gerekmektedir. Bütün bunlar ancak toplumsal bir yaşam ve siyasal bir örgütlenmeyle mümkündür. Dolayısıyla Fârâbî, mutluluğu temin edecek mükemmel siyasal ve toplumsal bir hayatın olabilmesi için yetkin siyasi bir yönetimi ve rejimi gerekli görür. Mutluluk için zorunlu olan teorik yetkinliğin elde edilmesi, ancak pratik hayata ilişkin yetkinliklerin kazanılmasıyla gerçekleştirilebilir.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Ebu Nasr Fârâbî, **İdeal Devlet**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara:Vadi Yayınları, 2004, s.101-102

¹⁰⁸ Atilla Arıkan, “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlak Siyaset İlişkilerinin Analizi”, **Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu**, Sakarya, 18-19 Kasım 2005, s. 390-391 ve Aydın, s.154

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

STRAUSS'UN FARABİ'NİN SİYASET FELSEFESİNE BAKIŞI ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR

Strauss ve takipçileri üzerine yapılan çalışmalar çoğunlukla onun siyaset felsefesini ön plana çıkarıcı ve bu felsefenin Amerika, Fransa ve Almanya siyasetine etkilerini irdeleyici mahiyettedir. Strauss ve öğrencilerinin öğretisi üzerine yazılan pek çok makale Strauss'un Amerika'da sebep olduğu fikri ve siyasi dalgalanmayı, toplumsal, kültürel ve siyasal açıdan incelemeyi hedef alır.¹⁰⁹ Strauss'un fikirleri üzerine oluşan literatürün büyük bir yekûnunu oluşturan bu çalışmalar, bizim konumuzla doğrudan alakalı değildir. Bu nedenle biz, bu bölümde Strauss'un İslam siyaset felsefesi ve özellikle Fârâbî'nin siyasi teorisine dair görüşleri üzerinde şekillenen tartışmalara yer vereceğiz ve bunu yaparken Strauss'un geliştirdiği bu yeni Bakış açısının batıdaki İslam felsefesi çalışmalarını ne ölçüde ve ne yönde etkilediği sorusuna cevap arayacağız.

Strauss'un düşünceleri, Avrupa'da büyük bir etki yapmıştır ve çok ciddi eleştirilere maruz kalmakla birlikte çok samimi savunucuları da olmuştur. Strauss'u eleştiren aydınlar içerisinde tipik bir yeri olması hasebiyle burada Shadia Drury'yi ve ona karşı Strauss'u savunan Peter Minowitz'i zikredebiliriz. The Political Ideas of Leo Strauss adını verdiği çalışmasında Drury, Strauss'u siyasete dair pek çok konuda eleştirmekle birlikte bazı konularda fazlaca Fârâbî'nin etkisi altında kalmakla eleştirir.¹¹⁰ Minowitz, bütünüyle Strauss'un savunmasını yapmaya niyetlendiği Strausophobia Defending Leo Strauss and Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers adlı eserinde genel olarak Drury'yi Fârâbî'nin metinlerini etraflıca ve ayrıntılıca incelemediği ve Strauss'un onu aydınlatmak için tuttuğu ışığı takdir etmediği gerekçesiyle eleştirir. Ayrıca o Drury'nin iddialarının ne

¹⁰⁹Thomas Lee Pangle, **Leo Strauss an Introduction to His Thought and Entellectual Legacy**. The Johns Hopkins University Press, 2006, s. 6

¹¹⁰Shadia B. Drury, **The Political İdea of Leo Strauss**. New York: Palgrave Macmillan (Updated Edition), 2005, s. 27-30

Strauss'un ne de Fârâbî'nin metinleri tarafından desteklenmiş olduğuna da dikkat çeker.¹¹¹ Strauss'un çok sayıda çok ciddi eleştirmeni olmakla birlikte öğretisi geniş bir kitle tarafından da kabul görmüştür. Özellikle İslam felsefesi tarihi alanında çalışan Batılı araştırmacılar için değerlendirilmeden geçilemeyecek derecede öneme sahip olmuştur. Dimitri Gutas'ın da ifade ettiği gibi bu esoterik okumanın özellikle Fârâbî hakkındaki çalışmalara etkisi büyüktür.

I. YORUMLAYICI YAKLAŞIMLAR

Bu başlık altında İslam siyaset felsefesinin klasik kaynaklarını okuma ve değerlendirme yöntemi hususunda Strauss ile görüş birliği içerisinde olan Erwin Rosenthal, Richard Walzer ve Zerrin Kurtoğlu'nun değerlendirmelerine Strauss'la olan paralelliklerine dikkat çekerek yer vereceğiz. Bu yazarlar Strauss'un başlatmış olduğu geleneği takip ederek İslam felsefesi içinde ısrarla siyaset felsefesine vurgu yapmış ve İslam felsefesini siyaset teorisiyle ön plana çıkarmışlardır.

Bu vurgunun nedenini Rosenthal, Strauss'la tam bir uyumluluk içinde anlatmıştır. Müslüman filozoflara göre peygamberin kanunu kusursuzdur, çünkü Allah'tan gelmiştir. Bu, özellikle de akla dayanan genel beşeri kanunla ortak olduğu noktalarda geçerlidir. Bu yüzden, vahiy ve felsefe arasındaki uzlaşmanın siyaset felsefesi alanında sağlandığı iddiası ileri sürülmüştür. Bu, Yunan siyaset felsefesi ile felâsife, en başta da İbn Rüşd arasındaki ortak zeminden dolayıdır. Eflâtun ve Aristo'da olduğu gibi Fârâbî, İbn Sîna ve İbn Rüşd'ün siyaset düşüncelerinde de merkezi bir yeri olan hukuk, bu ortak zemini sağlamıştır. Bu düşünceden yola çıkan Rosenthal, *Kanunlar, Devlet ve Nikomakos'a Etik*'in incelenmesinin Müslüman felsefecileri İslam hukukundaki (şeriat) siyasi karakteri daha fazla kavramaya sevk ettiği sonucuna ulaşmıştır. Bundan dolayı, vahiy onlar için yalnızca Allah'la insan arasındaki doğrudan iletişim, doğru inanç ve akidelerin yayılması, aşk, adalet ve merhamet tanrısı ile kendi suretinde yarattığı insan arasındaki bir diyalog değildir; aynı zamanda ve hepsinden önce, amacını gerçekleştirmek için toplumda yaşamak ve bir devlet ile siyasi olarak örgütlenmek zorunda olan insan için geçerli ve bağlayıcı bir kanundur. Kısacası o, ideal devletin kanunudur. Yüzeysel olarak bakılırsa, Şeriat ile Nomos arasında tam bir amaç özdeşliği kurulmuş görünür. Felâsife bunu görerek Yunan siyaset felsefesini kendi

¹¹¹ Peter Minowitz, **Straussophobia Defending Leo Strauss and Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers**. United Kingdom: Lexington Books Press, 1955, s.113

uygarlıklarına uygulamışlardır. Ancak her iki hukuk arasındaki yakın paralelliği kavradıkları halde nebevi vahiy kanunu ile felsefi beşeri kanun arasındaki temel farkı da keşfetmişlerdir. Devlet, Eflâtun için nasıl felsefecinin ideal devleti idiye, şeriat devleti de onlar için İslam'ın ideal devletidir. Ayrıca en azından İbn Sîna ve İbn Rüşd için, peygamber felsefeciden üstündür.¹¹²

Zerrin Kurtoğlu, İslam filozoflarının¹¹³ siyasi felsefelerinin onların genel felsefelerinin integral bir kısmı olduğunu ve siyaset felsefelerinin teorik felsefelerinin bir uzantısı olduğunu ifade eder. Buna göre, İslam'da felsefenin diğer branşlarıyla beslenen siyaset felsefesi filozofun avamla paylaştığı tek yaşam alanını konu edinir ve üzerinde yükseldiği metafiziksel ard-alanın hâkimiyetini bir kez de bu alanda tesis etme imkânı sunar. Tek farkla ki, İslam'da siyasal alan ilahi yasa tarafından düzenlendiği için, İslam filozofu siyasal sorgulamasına bu ilahi yasayı ve bu yasanın bilinmesine ve uygulanmasına aracılık eden peygamberi de dâhil etmek durumundadır.¹¹⁴ Dolayısıyla Müslüman filozofun zihninde siyasal ve dinsel fenomen bir arada bulunmaktadır.

Strauss'un Fârâbî'nin neden bazen bütün bir felsefeyi siyasi çerçeve içinde sunduğu veya neden en kapsamlı kitaplarının siyasi kitapları olduğunu sorusuna verdiği cevap yukarıda zikredilen görüşlerle aynı doğrultudadır.¹¹⁵ Ancak şu göz ardı edilmemelidir ki; tüm bunlar Fârâbî'nin siyaset felsefecisi olduğu anlamına gelmekle birlikte siyasetçi kimliğine işaret etmez. Rosenthal'in de işaret ettiği gibi, Fârâbî'nin siyaset düşüncesini şu arka planın ışığı altında görmeliyiz. Onun ilgisi büyük ölçüde metafizik ve teoriktir; yönetim sanatıyla ilgilenmediği gibi dönemin siyasetinin bir eleştircisi ya da bir reformcusu bile değildir. İnsanın nihai hedefiyle ve ona nasıl ulaşacağıyla ilgilenmiş ve Eflâtun'un bahsettiği şekliyle en iyi devlet ve çeşitli anayasalar hakkındaki sorular ancak bu yönüyle tartışma konusu olarak onun aklına gelmiştir. Yalnızca bir filozof-kralın ya da en azından felsefe ile hükümetin birlikteliğinin insana tam mutluluğu sağlayacağına kesinlikle inanmıştır; fakat bu, böyle bir felsefi yönetimi meydana getirmeyle aktif olarak ilgilendiği anlamına gelmez.

¹¹² Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s. 167-169

¹¹³ Zerrin Kurtoğlu özellikle ve titizlikle Müslüman filozoflar yerine İslam filozofları ifadesini kullanır. Böylece Fârâbî'nin dini mensubiyetiyle entelektüel mensubiyetini ısrarla birbirinden ayırır. İslami bir zemini olmakla birlikte Fârâbî'nin bir teolog değil bir filozof olduğu vurgusuna, felsefesini doğru anlayabilmek açısından büyük önem verir.

¹¹⁴ Kurtoğlu, s.93

¹¹⁵ Strauss, Persecution and The Art Of Writing, s.18

Bildiğimiz kadarıyla Fârâbî ilmi çalışma ve yazmayla geçen münzevi bir hayat yaşamıştır.¹¹⁶ Bununla birlikte Walzer, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* boyunca ele aldığı siyasi konuların hiçbirinde aktüel durumlara hiçbir atıfta bulunmamakla birlikte¹¹⁷ erdemsiz toplumlardan bahsettiği bölümlerde mevcut siyasi yapıya yönelik eleştirilere yer vermiş olabileceği ihtimalini gündeme getirir.¹¹⁸

Bilindiği gibi Fârâbî, İslam düşüncesinin ilk filozofu değildir; fakat İslam felsefesini sistemleştiren ilk filozof olduğunu hatta İslam siyaset felsefesinin kurucusu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu, İslam'da siyaseti kendisine konu edinen tek düşünce etkinliğinin felâsifeninki olduğu anlamına gelmez. Bildiğimiz gibi Hz. Peygamberin ölümünden itibaren zorunlu bir mesele olarak gündeme gelen siyaset, öncelikle ve özellikle fakihlerin ve kelimcilerin tartışmalarına konu olmuştur. O halde Kurtoğlu'nun da dikkat çektiği şu soru burada gündeme gelir: “Şeriatın siyasal otoritesini kabul etmeleri ya da daha iyi bir deyişle, vahyi ilahi yasa olarak yorumlamaları bakımından İslam hukukçuları ve teologları ile uyuşan felâsifenin siyasal ufku, bu durumda, siyasal teologunkiyle aynı mıdır?”¹¹⁹

Bu soruyu zihnimizin bir köşesinde tutarak öncelikle Strauss'un Fârâbî'nin Müslüman oluşunun, felsefesini nasıl etkilemiş olabileceğini düşündüğünü anlamaya çalışacağız. Strauss bu soruyu doğrudan cevaplandırmaz; ancak bu konuya dair söylediği en açık şey, Fârâbî'nin Müslüman olduğu ve Müslüman bir toplumda yaşadığı için felsefesini gizli bir dilin sınırlılığı içerisinde sunmak zorunda kaldığı ve dönemin Müslüman ulemasının da bunu desteklediğidir.¹²⁰ Strauss'un açıkça söz konusu ettiği sınırlılık, felsefesini, felsefenin dine karşı konumlandırıldığı bir toplumda meşrulaştırmak zorunda oluşunun getirisi olan ifade sınırlılığıdır. Aynı durumun felsefesini üretirken zihninde hâsıl olduğunu ima edip etmediği bu ifadelerinden net olarak anlaşılmamaktadır.

Rosenthal, açık bir şekilde şeriatın kabulünün, filozofun geleneksel inanç ve kanılara felsefi kavramları uygulama özgürlüğünü büyük ölçüde sınırlandırmış, şartlandırmış olduğu kanaatindedir. Ona göre, Yunan siyasal felsefesiyle tanışma, felâsifenin şeriatın önemini daha

¹¹⁶ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, s.179

¹¹⁷ Walzer, s. 285

¹¹⁸ Walzer, s. 239-241

¹¹⁹ Kurtoğlu, s. 91

¹²⁰ Strauss, *Persecution and The Art Of Writing*, s.17

açık görmesini sağlamış olmakla beraber ilahi kanunların kusursuz olarak telakki edilmesi beşeri kanunlar/siyaset ihdas etme faaliyetini sınırlamıştır.¹²¹ Kurtoğlu, Fârâbî hakkında böyle düşünmenin ona yapılacak ciddi bir haksızlık olduğunu ve onu filozoftan çok teologa yaklaştıran bir bakış açısının ürünü olduğunu söyler. Kurtoğlu'na göre; Rosenthal'in bu tavrı, İslam filozoflarının siyasal felsefelerini, onların İslam dinini samimiyetle benimsemiş olduğunun bir göstergesi olarak okumasına, dolayısıyla siyasal öğretilerinin felsefi değerini azaltmasına yol açmaktadır.¹²² Tıpkı Strauss gibi Kurtoğlu da İslam filozofunun İslam diniyle felsefeyi uzlaştırma çabasının esoterik bir çaba olduğunu düşünür.

Fârâbî'nin metinlerini Strauss'un öğrettiği esoterik yöntemle okuyan ancak onun vardıklarından farklı sonuçlara varan Rosenthal'in okuyuşunu Strauss'unkine göre değerlendiren Kurtoğlu, Rosenthal'in Fârâbî'yi dinin lehine esoterik okuduğunu, Strauss'un ise felsefe lehine esoterik okumaya tabi tuttuğunu ileri sürer.¹²³ Kendisi Strauss'un yorumunu Rosenthal'inkinden daha âdil bulmaktadır. Kurtoğlu, Felsefe ile din arasında hep bir çatışma ve rekabet ilişkisi olduğu için ve toplum felsefeye hep kuşkuyla yaklaştığı için bu diyalog kurma çabasının toplum veya dinden felsefeye değil, felsefeden onlara doğru bir çaba olduğunu teslim ederek, İslam filozoflarını esoterik okumanın, onların samimiyetiyle değil felsefi çabalarıyla ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünür.¹²⁴

Kurtoğlu'nun aksine Rosenthal, felâsifeye atfettiği esoterizmin yalnızca felsefi değil aynı zamanda dinsel içerikli olduğunu da düşünmektedir. Buna göre; siyasi liderlik seçkinlerin ayrıcalığıdır ve felâsife az sayıdaki seçkinlerle kitleler arasındaki bu ayrımı kendi konumunun ve kelimacılara üstünlüğünün lehine bir delil olarak Kur'an'ın zâhirî ve bâtinî yorumunu haklı göstermek için benimsemiştir. Üstün zekâları ve ispatla ilgili delilleri kullanmalarını mümkün kılan akli bilimlerdeki eğitimlerinden dolayı bu Müslüman felsefeciler gizli, bâtinî anlamları araştırma hak ve görevini kendilerine saklamışlardır. Onlar bu ayrımı Fârâbî'ye borçludurlar. *Eflâtun'un Kanunları'nı Özeti*'ne girişinde Fârâbî ilimleri halka tanıtmadığı ve açıklamadığı için Eflâtun'u övmüş ve o bilgi kendi içinde saklı kalsın

¹²¹Rosenthal, Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi, s.167-169; Kurtoğlu, s. 88

¹²² Kurtoğlu, s. 127

¹²³ Kurtoğlu, s.126

¹²⁴ Kurtoğlu, s. 128-129

diye mecaz ve kapalılık yolunu takip etmiştir.¹²⁵ Rosenthal, İbn Rüşd'den yola çıkarak Müslüman filozoflara atfettiği bu tavrın şeriatı uygun olan tavır olarak görüldüğünü ve bu sebeple benimsendiğini de iddia eder. Bu görüşe göre; felsefe az sayıdaki seçkinleri, din ise kitleleri eğitir görüşü yanlıştır. Yani felsefe, felsefecinin uzmanlık alanıdır, din ise herkes; hem kitleler hem felsefeciler içindir. İlahi Kanunda bulunan “soyut bilgi” yalnızca burhana dayanan delili kullanan felsefeci tarafından tamamen elde edilir ve anlaşılır; kitleler ise onun istiare ve mesellerinin görünen anlamlarını kabul etmek, yani onları şiirsel ve hitabetle ilgili ifadeler olarak benimsemek zorundadırlar.¹²⁶ Bu açıklamalar neticesinde biz de Strauss'un esoterizminin felsefe yanlısı olup, Rosenthal'in esoterizminin dini içerikli olduğu görüşünde Kurtoğluna katılmakla birlikte Walzer'in esoterizminin ise diğer ikisine nispetle daha tarihsel kaldığını ekliyoruz. Zira *el-Medînetü'l-Fâzıla* yorumu boyunca yoğun bir tarihsel arka plan vurgusu dikkatimizi çekmektedir. Bu açıklamaların çoğu yerinde Walzer, Fârâbî'deki esoterizmin giderilebilmesi için döneminin siyasal ve toplumsal koşullarını bilmenin gereğine vurgu yapar, Fârâbî'nin değişen muhataplarını değerlendirmeye çalışır ve bazı bölümleri belli Müslüman hasımları için yazmış olabileceği gibi faraziyeleri dikkate alarak anlamlandırmak ister.¹²⁷

Sonuç olarak, Strauss'un Fârâbî okumasını olumlu bir bakış açısıyla ele alıp yorumlayan bu yazarlar, siyaseti vahiyle felsefenin ortak zemini kabul ettikleri için Fârâbî'nin tüm öğretisini siyasi bir çerçeve içinde sunduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bu durum yalnızca Fârâbî'nin felsefesi için değil bütün İslam felsefesi için geçerlidir. Fârâbî'nin eserlerini esoterik okumak gerekir; zira Müslüman bir zihnin Müslüman bir toplumda ortaya koyduğu siyaset teorisinin gizli bir dille ifade bulmuş olma ihtimali yüksektir, zaten Fârâbî'nin metinleri ve bu konuda Platon'un başarısını takdir edişi de bu fikri açıkça desteklemektedir.

II. ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

İslam felsefesini ve kaynaklarını okuma ve değerlendirme konusunda Strauss'un ortaya attığı bir teklif olarak esoterizm, İslam felsefesi tarihi çalışan bazı araştırmacılar

¹²⁵ Rosenthal, Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi, s.188; Rosenthal, "Fârâbî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt 18, No.2 (2005), s. 172

¹²⁶ Rosenthal, Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi, s. 188

¹²⁷ Walzer, s. 239-240, s. 259, s. 281

tarafından takdir edilmişse de bazı araştırmacılar tarafından yanlış temellere dayandığı ortaya konularak ciddi anlamda tenkit edilmiştir. Biz bu bölümde Oliver Leaman ve Dimitri Gutas'ın eleştirilerini temellendirmeleriyle birlikte ele almaya çalışacağız.

İslam felsefesini esoterik okuma tartışmalarına farklı bir açı kazandıran Oliver Leaman, bir felsefi sistemi anlamının öncelikle o sistemi oluşturan kanıtların incelenmesi, bu kanıtların ne kadar güçlü oldukları konusunda değerlendirilmeleri ve içerdiği akıl yürütmelerin ele alınmasıyla mümkün olacağını söyler. Dolayısıyla kanıtların ne olduğunu çözmek, kanıtların gerçek görüşleri mi dile getirdiği yoksa belli bir tarzda yazmakla o görüşleri gizlemeye mi çalıştıkları konusunu aydınlatmak gerekmektedir. Felâsife arasında oldukça yaygın olan farklı felsefi üslup ve tekniklerin, özellikle de takiyye olarak telakki edilebilecek farklı yaklaşımların cazibesini takdir eder Leaman; zira felsefede kapalılık hoş giden bir şeydir.¹²⁸

Leaman'a göre; bizzat felâsife, tehlikeli öğretileri gizlemenin ve kendi fikirlerini yığınların inancını rahatsız etmeyecek ve kelimcilerin kuşkusunu uyandırmayacak bir biçimde takdim etmenin öneminden söz etmektedir. Eğer onların düşüncesinin bu yönü görmezden gelinirse bu durumda ne söylenmek istendiği büyük ölçüde kaçırılabilir. Bu durumda felsefe araştırmacısına gerekli olan şey, metnin meydana getirildiği hususi yolu anlamaya yarayacak olan anahtardır; bu anahtar ise metnin belirli bir kültürel ve tarihsel bağlamda din ile inançsızlık arasındaki çatışmaya katılma şekline dikkat etmekle bulunmaktadır. Esoterik yorumun büyük değeri, metni içinden çıktığı bağlama yerleştirmeye çalışmasında yatmaktadır.¹²⁹ Leaman'ın buraya kadar ki yer verdiğimiz görüşleri esoterik kanıtla ters düşmemektedir; fakat onun için son derece önemli olan bir varsayıma oldukça ters düşmektedir. Yani din ile felsefe arasındaki çatışmanın İslam felsefesinin ve felsefedeki tüm kanıtların kurulmasında çok büyük önemi olduğu iddiasına. Bu iddiayı destekleyen Miriam Galston'a göre; Fârâbî çalışan hiçbir öğrencinin es geçemeyeceği, doktrinin köşe taşı meselesi felsefenin din ile ilişkisi problemdir. Leo Strauss, Shlomo Pines, Fauzi Najjar, Majid Fakhry and Richard Walzer gibi pek çok âlim bu meselenin önemini takdir etmiş ve

¹²⁸ Oliver Leaman, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**. Turan Koç (çev.). Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992, s. 252

¹²⁹ Leaman, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, s.257

Fârâbî için felsefenin, bilgisinin yöneldiği hedef ve bilgiyi elde ediş yöntemi açısından dinden daha üstün bir konumda bulunduğu sonucuna varmışlardır.¹³⁰

Leaman'a göre; esoterik yorum daha eski bir yorum tarzına karşı ortaya çıkmış bir tepkidir. Bu eski yoruma göre, felâsife genelde İslam ile felsefeyi uzlaştırmıştır ve eserleri de bu işin ne ölçüde başarılılabildiğini göstermektedir. Esoterik yorum, bu uzlaştırmanın gerçekte bizzat Müslüman filozoflar tarafından, felsefenin öğretilerinin vahye dayalı öğretisi tarafından çelişmediği ve filozofun yaptıklarının, dinin altını kazımaktan uzak, inancın savunmasını görev edinen bir faaliyet olduğu konusunda kendi toplumlarını ikna etmede başarılı olduğu şeklindeki tavrı reddeder. Leaman burada şuna dikkati çeker, hem esoterik yorum hem önceki yorum aynı varsayımı paylaşırlar, yani inançla inançsızlık arasındaki uyumsuzluğun bir yönü olan din ile felsefe arasındaki çatışmanın felâsifenin sürekli ilgisini çeken bir konu olduğu varsayımını. Bu yorumlar, yalnızca felâsifenin bu değişmez konuyu nasıl ele aldıkları sorusuna cevap verirken ayrılığa düşmektedirler; yani dine karşı hakiki felsefi kanaatlerini gizleyerek mi, yoksa dini ve felsefi kanaatlerini gerçek bir uyum içinde bir araya getirerek mi?¹³¹ Buradaki yaygın hata inanç ile inançsızlık arasındaki çatışmanın, tüm İslam felsefesinin can alıcı bir konusu olduğu düşüncesidir. Elbette ki bu mesele Müslüman filozofların tartıştığı bir problemdi; fakat bu olgudan böyle bir konunun bu filozoflar için ana problem olduğu ve her Müslüman filozofun gündeminde yer edindiği sonucuna varmak yanlış olur.¹³²

Strauss, tüm bir felsefe sahasının dini kaygıların hâkimiyetindeki gizli bir mesaj içerdiği görüşündedir ve muhtelif vesilelerle metinler doğru bir tarzda incelendiğinde bu özelliğin açığa çıkacağını ileri sürmüştür. Bu anlayışın sebep olduğu en büyük yanılsama Leaman'a göre; İslam felsefesinin öncelikle bir felsefe olarak görülmeyip daha ziyade filozofların kanaatlerini keşfetmek üzere kırılması gereken bir şifre olarak görülmesidir. Felsefe yapılırken çoğu zaman ilgilenilen filozofun görüşlerinin keşfedilmesi önemlidir; ancak felsefe, felsefe tarihinden çok daha öte bir şeydir. Strauss'un savunduğu yaklaşım, tüm vurguyu İslam felsefesinin tarihî veçheleri üzerine koymaktadır. Leaman, Straussçu bu

¹³⁰Miriam Galston, **Politics and Excellence The Political Philosophy of AlFârâbî**. New Jersey: Princeton University Press, 1946, s.5-6

¹³¹Leaman, Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş, s.262

¹³²Oliver Leaman, "Does The Interpretation of The Islamic Philosophy Rest On A Mistake?", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 12, No. 4 (Dec., 1980), s.529

okumanın ve değersizleştirmenin kendinden sonraki İslam felsefesi çalışmalarını yönlendirdiği kanaatindedir.¹³³

Straussçular İslam felsefesinin esas itibarıyla din ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya ve ardından da müellifin –hakikate ulaştırmada Yunan felsefesinin dinden daha iyi bir rehber oldu şeklindeki- hakiki görüşünü gizlemeye yönelik beyhude bir teşebbüs olduğunu düşündükleri için, İslam felsefecilerinin görüşleri onlar için pek ilgi çekici olmamıştır. Leaman’a göre; tüm bu felsefi ürünlerin –onları esrarlı bir edebi tür olarak görmek suretiyle- bir kenara süpürülebileceği fikri, şarkiyatçılığın en kötü şeklidir. Bu fikir İslam âlemindeki filozofların, gerçekten filozof olarak düşünülemeyeceğini, aksine sadece felsefi dili, özgün olmayan görüşleri müphem ifade tarzları içinde sunmak üzere kullanan, ancak daha aşağı bir faaliyete güç yetirebilen kimseler olarak görülmeleri gerektiğini ima etmektedir. Bu yazarlar, bir metinde bulunan manalardan ziyade metnin dilinin tahliline daha fazla ilgi duyarlar.¹³⁴

Leaman bu düşüncenin yanlışlığını teslim etse de Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş adlı kitabında, bütün kitap boyunca İslam felsefesinin aslında din ile felsefe arasında asırlar boyu devam eden bir kavgadan ibaret olduğu izlenimi oluşturulmaktadır. Bu izlenimin batıdaki İslam felsefesi çalışmaları üzerinde önemli bir etki bıraktığını düşünen Dimitri Gutas, İslam felsefesinin dünya düşüncesine en büyük katkısının, felsefenin din ile olan ilişkisine dair analizleri olduğu yönündeki düşüncenin yerleşmesinde asıl suçlunun Oliver Leaman olduğunu söyler.¹³⁵ Din felsefe karşıtlığı konusunun İslam felsefesinde merkezi bir yere sahip olduğunu söylemek vahim sonuçları olan bir tahriftir. Hâlbuki İslam felsefesini aslına sadık kalarak tarafsız bir şekilde ele alan kişi, din- felsefe karşıtlığının sadece belli zaman ve yerlerde gündeme gelen son derece tali bir konu olduğunun hemen farkına varacaktır.

Yirminci yüzyılda Batıdaki İslam felsefesi çalışmalarını değerlendirdiği bir makalesinde Gutas, İslam felsefesi tarihçilerinin bu alanı dış dünyaya layıkıyla sunmadaki yetersizliklerini, karşılaştıkları zorlukları ve hangi yanlış bakış açıları ve önyargılarla

¹³³ Oliver Leaman, “ Şarkiyatçılık ve İslam Felsefesi”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (ed.), **İslam Felsefesi Tarihi** içinde, (401-407), İstanbul: Açılım Kitap, 2001, s. 403

¹³⁴ Leaman, Şarkiyatçılık ve İslam Felsefesi, s. 404

¹³⁵ Dimitri Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, M.Cüneyt Kaya (ed.), **İbn Sina’nın Mirası** içinde (153-181), İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 162

yönlendirildiklerini ele almıştır. İslam felsefesinin adaletsizlikle ele alınması ve gerek İslami ilimler gerekse felsefe alanındaki diğer uzmanlar tarafından eksik bir şekilde değerlendirilip anlaşılmasının sebeplerini üç yaklaşıma indirgeyerek anlatmıştır: oryantalist yaklaşım, işraki yaklaşım ve siyasi yaklaşım. Bugün halen güçlü ve etkili oldukları için rahatsız edici olan, Henry Corbin'in işraki, Leo Strauss'un siyasi-esoterik yaklaşımıdır.¹³⁶

Gutas, Strauss'u öncelikle İslam felsefesine dair eserleri okuyacak kadar iyi Arapça bilmemekle ve dolayısıyla İslam felsefesi bilmemekle itham eder.¹³⁷ Ona göre; Strauss'un büyük hatası, İbn Meymun üzerinden yaptığı yorumu tüm İslam filozoflarına teşmil etmiş olmasıdır. Üstelik Müslüman filozofların hâkim siyasi yönetimin ve dönemin ulemasının baskısı sebebiyle Sokrates'in akıbetine uğramaktan korkup gizli bir dil kullanmak zorunda kaldıkları iddiası, tarihi gerçeklerle çelişmektedir. Gutas'ın ortaya koyduğuna göre bırakın öldürülmeyi, felsefi görüşlerinden dolayı baskıya maruz kalan hiçbir filozof yoktur; bu genelleme İslam filozofları için söz konusu olmadığı gibi İbn Meymun için de söz konusu değildir.¹³⁸ Onuncu yüzyıl Abbasi dönemi fikri cereyanlarını araştırdığımız pek çok İslam felsefesi tarihi kitabında felâsifeye karşı baskı oluşturacak bir bakış açısının hâkim olduğu yönünde bir delile biz de rastlamadık.¹³⁹ Bundan yola çıkarak Strauss'un iddia ettiği gibi felsefeye İslam toplumlarında düşmanca bakıldığını iddia etmek bize makul gelmemektedir; çünkü felsefe İslam tarihi boyunca farklı zaman ve mekânlar da on asırdan fazla bir süre faaliyetini sürdürme imkânı bulmuştur.

Strauss'un teorisi İslam felsefesi araştırmacıları arasında ciddi taraf bulmuştur. Esoterik okuma yöntemini benimseyen bu araştırmacılar İslam felsefesine ait metinleri okuduklarında bir hernenötik serbestiyet ya da keyfilik elde etmişlerdir. Straussçular her zaman filozofun asıl düşüncelerini ortaya çıkaracak anahtara sahip olduklarını ve satır aralarını doğru bir şekilde okuyabildiklerini iddia etmişlerdir. Ancak onların bu iddiaları ne söz konusu teşebbüslerinin keyfiliği ne de oyunun bir kuralı olmadığı için, herhangi birinin felsefi bir metin hakkındaki yorumunun eşit derecede geçerli olacağı gerçeğini

¹³⁶ Gutas, s. 156; s. 168

¹³⁷ Gutas, s. 174

¹³⁸ Gutas, s.175

¹³⁹ Başvurulan kaynaklardan bazıları: Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi; Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi; Dimitri Gutas, Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu.

gizleyebilmektedir.¹⁴⁰ Bu yaklaşımın bir diğer olumsuz sonucu, filozofların sözde gizli maksatlarını anlamının anahtarının siyaset olduğu varsayımdır. Bu anlayışa göre siyaset, dinin ve beşeri hukukun ortak alanıdır ve bu alana dair en mükemmel son sözü ilahi yasa söylemiştir. İslam filozoflarının asıl düşüncelerini güya gizlemelerinin sebebi, siyaset hakkında yazmaları ve yaptıkları şeyin özde siyaset felsefesi olmasıdır. Bu nedenle tüm İslam felsefesinin siyasi bir çerçeveye sahip olduğu düşünülmektedir.¹⁴¹ Gutas, bu iddiaların temellerini delilsiz bulur; çünkü İbn Rüşd öncesinde siyaset felsefesi üzerine çalışan tek filozof Fârâbî'dir. Hatta İslam felsefesinde siyaset filozofu olarak nitelendirilebilecek başka bir isim yoktur. Dolayısıyla tüm İslam felsefesinin siyasi bir çerçeve içinde sunulduğu iddiası İslam felsefesinin bütününe felsefe ve din ilişkisi bağlamında ele alan oryantalist bakış açısının bir ürünüdür.

Batılı bir araştırmacı olarak İslam felsefesini ve kaynaklarını doğru anlayabilmek için öncelikle dil sorununu aşmak, yani Arapça'yı ileri düzeyde bilmek gerekmektedir. Bu problemi halleden araştırmacıların karşısına ikinci ve aşılması daha güç bir zorluk çıkmaktadır: Fârâbî'nin aynı veya benzer konuları ele alan siyasete dair muhtelif/çok yönlü (multiple) kitaplar yazmış olması. Bu çoklu ele alış tarzının varlığı okuyucuyu Fârâbî'nin siyasi çalışmalarının arasındaki ilişki üzerine kafa yormaya -doğru anlayabilmek için yorumlayıcı prensipleri formüle etmeye ve ayrıca farklı ele alışları uzlaştırmaya- mecbur bırakır. Bunlar ve benzeri zorlukların çokluğu sebebiyle Fârâbî'nin siyaset felsefesinin gerçek tabiatına dair ortaya konan ilmi çalışmalar arasında büyük oranda görüş ayrılıkları söz konusudur.¹⁴² Gutas'a göre; Corbin'in İbn Sina hakkındaki işraki yorumunun hâkimiyetinin uzun süre İbn Sina'ya dair temel araştırmalara engel olması gibi, Fârâbî hakkındaki Straussçu yorumun hâkimiyeti de bu son derece önemli filozof hakkındaki temel çalışmalar üzerinde büyük bir etkiye yol açmıştır. Üstelik bu iki yaklaşımın bütün bir İslam felsefesi çalışmalarını inhisarları altına aldığı görülmektedir. Straussçular klasik dönemle ilgilenirken klasik sonrası dönemi ise işrakilere bırakmaktadırlar.¹⁴³

¹⁴⁰ Gutas, s.176

¹⁴¹ Strauss, *Persecution and The Art Of Writing*, s.18; Kurtoglu s.93; Rosenthal, *Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi*, s.167-169

¹⁴² Galston, s.3

¹⁴³ Gutas, s.181

III. STRAUSS'UN FÂRÂBÎ OKUMALARI ÜZERİNE BİR

DEĞERLENDİRME

Strauss, İslam siyaset felsefesinin Fârâbî ile başladığını, kaynak itibariyle Platoncu olduğu kadar içerisinde olduğu çevre itibariyle de islamî bir yönünün olduğunu düşünür. Strauss'un siyaset felsefesi tasavvuru ile Fârâbî'ye bakışı arasında tam bir tutarlılık mevcuttur. O Fârâbî'yi değerden bağımsız, pozitivist bir siyaset bilimi veya yalnızca siyasal düşünceler tarihi olarak okumamıştır.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde öncelikle ahlakın ve siyasetin birlikteliği vurgusu dikkati çekmektedir. Onun tanımlamış olduğu medîne erdemli ve âdil bir medînedir. Siyasette birey, evren, toplum ilişkilerinde orantılı bir düzen vardır ve bu orantı adalettir. Siyasetin hedeflediği erdemli toplum erdemli insanlarla mümkündür, bu nedenle Fârâbî, ahlakı siyasetin girişi olarak tasarlamıştır. Bu bakımdan İhsau'l -Ulûm'da ilimleri sayarken ahlak ilmini ayrıca zikretmeyip siyasetin bir kolu olarak görmüştür. *El-Medînetü'l-Fâzıla* isimli eseri doğrudan siyasi bir organizasyon olan devletin amacını ahlakî bir kavram olan erdemle ilişkilendirmiştir.

Strauss'un siyaset felsefesi algısı, en iyi siyasî düzen araştırmasının yerine değer yargılarından kaçınan yalnızca tasvîrî veya analitik siyaset bilimini koyma çabası olarak gördüğü modern siyaset felsefesi anlayışlarından oldukça farklıdır. Siyaset felsefesinin ilk çağlarda olduğu gibi doğrudan siyasi hayatla ilgili olması gerekir, bu doğrudan bağ zayıfladıkça siyaset felsefi bozulmaya başlar. Siyaset felsefesi siyasi şeylerin evrensel doğasını araştırdığı için tarihsel olamaz, en iyi ve doğru siyasi yönetimin ölçütünü aradığı için de değerden bağımsız olamaz. Siyaset felsefesini siyasi düşünce, siyaset bilimi ve siyasi kurgudan ayıran fark budur. Siyaset söyleminin en önemli unsurlarından olan pozitivism ve tarihselcilik eleştirisi Strauss'u evrensel ve değerden bağımsız olamayan bir siyaset anlayışına götürmüştür.

Şimdi bu iki siyaset anlayışının birbirleriyle tam bir uyum ve irtibat içerisinde olduklarını görmekteyiz. Fârâbî erdemli toplumun erdemli bireylerle var olabileceğini söylerken ideal siyasi örgütlenmenin temeline erdemi yerleştirmiştir. Strauss modernite

eleştirisiyle siyasetin bilimsel ve tarihsel olabileceği fikrini reddederek siyasi örgütlenmenin temeline değeri yerleştirmiştir.

Strauss'un Fârâbî yorumunun merkezinde duran mesele onun Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair ileri sürdüğü iddialardır. Bu iddiaların ayrıntılı açıklamasına ilgili bölümlerde yer vermiştik. Şimdi bu iddiaların Fârâbî'nin metinlerinde ne kadar karşılık bulduğu, ne kadar isabetli olduğu ve kendi metinlerini dikkate aldığımızda Fârâbî'yi bu türlü yorumlamanın imkânı meselelerini tartışmaya çalışacağız.

Strauss'a göre; mutluluğu varlıkların bilgisinden elde edilen kemâl ile tanımlamak insanlığın büyük bir çoğunluğunun mutluluk umudunu bitirmekle eş değerdedir. Diğer sebeplerden ötürü değilse bile hayırseverlikten dolayı, Fârâbî filozoflar dışındaki insanların mutluluğunun da mümkün olduğunu göstermek için kemal ile mutluluğu ayırmıştır. Buna göre Fârâbî, felsefenin varlıkların bilgisini ve dolayısıyla insanın en yüksek kemalini sağladığını; ancak mutluluğu üretmek için doğru yaşam tarzıyla desteklenmek zorunda olduğunu iddia etmiştir. Yani ehl-i sünnetin görüşüne uygun bir şekilde felsefenin insanı tek başına mutluluğa götürmeyeceğini söylemiştir. Ancak Strauss'a göre, bu, onun söylemek zorunda olduğu şeydir; asıl görüşü ise felsefenin kendi başına doğru hayat tarzını ve mutluluğu temin edebileceğidir. Bu nedenle Fârâbî, esoterik eserlerinde aslında felsefenin mutluluğu elde etmede yeterli olduğunu dile getirirken, eksoterik eserlerinde kemâl ile mutluluğu ayrı tutar ve felsefe en yüksek kemâli sağlarken, mutluluğu üretmek için doğru yaşam tarzıyla desteklenmesi gerektiğini vurgular.

Fârâbî der ki: "Mutluluk her insanın arzuladığı bir amaçtır; ona kendi çabasıyla yönelen herkes ancak bir kemal olmasından dolayı yönelir. Çünkü o çok meşhur bir amaçtır ve bunun böyle olduğunu açıklamaya gerek yoktur.¹⁴⁴ (...) mutluluk iyi şeyler arasında böyle bir derecede bulunduğu ve en son beşeri kemal olduğuna göre (...)¹⁴⁵ Her varlık, varlık düzeni içindeki özel mevkiine uygun olarak gerçekleştirmek imkânına sahip olduğu en yüksek mükemmelliği elde etmek için meydana getirilmiştir. İnsana has olan mükemmelliğe, en yüksek mutluluk denir ve insan düzeni içindeki mevkiine göre her insan, ait olduğu insan

¹⁴⁴ Fârâbî, Tenbih 'Alâ Sebîli's-Sa'ade, s.145

¹⁴⁵ Fârâbî, Tenbih 'Alâ Sebîli's-Sa'ade, s.146

türüne mahsus olan en yüksek mutluluğa sahiptir.¹⁴⁶ İlimler içinde en üstün olanı felsefedir, bu ilmin amacı en yüksek mutluluk ve en yüksek mükemmelliktir.¹⁴⁷ İnsan var oluşundan amaç, insanın mutluluğu elde etmesi ve mutluluk da mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinlik olunca; insanın bu mutluluğu nasıl elde edeceğinin belirtilmesi gerekir.¹⁴⁸”

Fârâbî'nin bu ifadelerini kendi bağlamları içinde değerlendirdiğimizde mutluluk ile kemali ayırmadığı sonucu tüm açıklığıyla ortaya çıkmaktadır. Strauss'a göre Fârâbî filozof olmayan insanların da mutluluğunun mümkün olduğunu göstermek için mutlulukla kemali ayırmıştır; zira bu insanlar ancak felsefenin ulaştıracağı en yüksek kemale erememişlerdir. Hâlbuki Fârâbî, mutluluğu son kemale ulaşıldıktan sonra elde edilecek bir yetkinlik olarak düşünmemektedir. “Siyaset ilmi, şehir insanların her birinin, siyasi toplum vasıtasıyla, *özel tabii yaratılışlarının mümkün kıldığı ölçüde* mutluluğu elde etmesini sağlayan şeylerin ilmidir.¹⁴⁹” Bu ve yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak diyebiliriz ki; tüm insanlar yaratılıştan getirdikleri tabii kapasiteleri ve toplumdaki mevkilerine göre farklı kemal ve mutluluk derecelerine sahiptirler.¹⁵⁰ Her insan kendi şartları içinde en yüksek kemali amaçlamalıdır; fakat her insanın mutluluğu en yüksek kemale erişmesine bağlı değildir.

Fârâbî, der ki: “mutluluk mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son kemaldir. Bu da ancak ilk bilgileri oluşturan ilk düşünülürlerin faal akıl tarafından insana verilmesiyle mümkün olur. Her insan bu ilk düşünülürleri alma yatkınlığında yaratılmamıştır. Bu özellikte olanların insani yaratılışları sağlıklıdır ve yalnızca bunların mutluluğu elde etmeleri mümkündür.¹⁵¹” Strauss, bu ifadeyi Fârâbî'ye göre mutluluğu yalnızca filozofların elde edebileceği şeklinde anlamış ve bu anlayış filozof olmayan çoğunluğu mutluluktan nasipsiz bırakacağı gerekçesiyle Fârâbî'nin bu asıl görüşünden döndüğünü söylemiştir. Biz şöyle anlıyoruz: Fârâbî bu cümlenin öncesinde nefsin kuvvelerini ve faal akıldan bilginin nasıl intikal edeceğini anlatmıştır. Bu kontekst içinde okuyunca bu cümlenin ‘mutluluğu bu türlü, bu yolla yalnızca filozoflar elde edebilir’ anlamını kastettiği düşünülebilir. Çünkü devamında Fârâbî, diğer insanların mutluluğu elde etmek için yapmaları gereken şeylerden bahseder. Bu

¹⁴⁶ Ebu Nasr Fârâbî, **Tahsilü's-Sa'ade**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara: Divan Kitap, 2013, s.85

¹⁴⁷ Fârâbî, Tahsilü's-Sa'ade, s.91

¹⁴⁸ Ebu Nasr Fârâbî, **Es-Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât**. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M.Rami Ayas (çev.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012, s.80

¹⁴⁹ Fârâbî, Tahsilü's-Sa'ade, s.67

¹⁵⁰ Fârâbî, Tahsilü's-Sa'ade, s.85

¹⁵¹ Fârâbî, Es-Es-Siyâsetü'l-Medeniyye, s. 80

insanlar yaratılışları filozoflarınkinden farklı olduğu için mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapılması gerektiğini kendi başına bilemez, bu amaç için bir öğretmen ve kılavuza ihtiyaç duyarlar. “Mutluluğu amaç edinen insanların çoğu, onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinir... İmdi, mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler ‘bilge’ kişilerdir. Bu şeyleri nesflerinde hayal edilmiş şekliyle kabul eden ve amaç edinenler ise ‘inanan/mü’min’ kişilerdir.”¹⁵²

Fârâbî’nin eserlerini incelemeye devam ettiğimizde Strauss’un iddia ettiği gibi, mutluluğu filozof olmayanlara filozof/kral/kanun koyucunun elinden sunduğu doğrudur. Ve felsefenin tek başına mutluluğu etme etmede yeterli olduğunu ifade ettiği gibi, zorunlu olarak başka bir şeye ihtiyaç duyduğunu da dile getirmiştir. Bu açıklamaların değerlendirmesine geçmeden önce Fârâbî’nin her kullandığı yerde felsefe terimi ile aynı manayı mı kastettiğini netleştirmek daha doğru bir zeminde tartışmamızı kolaylaştıracaktır.

Fârâbî, *Tenbih*’te felsefeyi nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırmıştır. İnsanın kendisinin yapamayacağı varlıklarla ilgili bilgi elde etmesini sağlayan, nazari felsefedir, özelliği yapılmak olan şeylerle ilgili bilginin ve onların iyi olanını yapma gücünün elde edilmesini sağlayan felsefe ise ameli/siyasi felsefedir. Fârâbî, bu taksimin ardından sözü felsefe mutluluk ilişkisine getirir ve der ki: “Biz mutluluğa ancak iyi şeyler bizim olunca ulaştığımız ve iyi şeyler de ancak, felsefe sanatıyla bizim olduğuna göre, o halde, felsefenin, zorunlu olarak kendisiyle mutluluğa erişilen şey olması gerekir.”¹⁵³ Fârâbî’nin bu cümlede felsefeyi geniş anlamda kullandığı açıktır. Yani biraz evvel taksime tabii tuttuğu, hem nazari hem ameli felsefeyi içeren anlamıyla felsefe, kendisiyle mutluluğa erişilecek olan felsefedir.

Fusûlü’l-Medenî’de felsefeyi, en son varlığın, en son sebebin bilgisi olarak tanımlar. İnsanın kendisi için var olduğu en son amaç mutluluk olduğuna ve bu amaç o sebeplerden biri olduğuna göre, felsefe, insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir.¹⁵⁴ Burada bu şekilde tanımlanan felsefe, Tahsîl’in tasnifindeki nazari felsefedir. Devamında Fârâbî felsefe ile neden yalnızca nazari felsefeyi kastettiğini açıklar gibidir. Ameli felsefe ile sadece

¹⁵² Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s.84, s.92-93

¹⁵³ Fârâbî, *Tenbih ‘Alâ Sebîli’s-Sa’ade*, s. 165

¹⁵⁴ Ebu Nasr Fârâbî, “*Fusûlü’l-Medenî*”, **Fârâbî’nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme**. içinde, Hanifi Özcan (çev.). İstanbul: İFAV Yayınları, 2014, s. 78

beşeri şeyler elde edildiği için¹⁵⁵ aslında onun felsefe olmadığını, bu adı mecazen veya teşbihen aldığını ifade eder. Bu nedenle olsa gerektir, bizce Fârâbî bazı yerlerde yalnızca felsefe/hikmet diyerek nazari felsefeyi kastetmektedir. Fârâbî'nin devam eden açıklaması da bu görüşü destekler mahiyettedir. “Öyleyse felsefe insana gerçek mutluluğu, ameli felsefe ise mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir. O halde bu ikisi, insanın yetkinliğe erişmesinde iki temel unsurdur.¹⁵⁶”

Tahsîl'de ise Fârâbî, nazari felsefenin ameli felsefe olmadan eksik olacağını belirtir: “hakiki anlamda tam, mükemmel filozof, hem nazari ilimlere sahip olan, hem de onları bütün diğer insanların yararı ile ilgili olarak, bu diğer insanların imkânları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişidir. Bu sonuncuyu yapma gücü ne kadar büyükse, felsefesi o kadar mükemmeldir.¹⁵⁷” Burada ise felsefenin kemali, ameli felsefesinin gücüne bağlanmıştır. Buradan anlıyoruz ki, felsefe terimi ile karşılanan mana nazari felsefedir.

Tüm bu alıntıların bize söylediği ortak bir sonuç var, o da, Fârâbî'nin felsefe/hikmet terimini bazen yalnızca nazari felsefe için bazen de hem nazari hem pratik felsefeyi içine alacak şekilde geniş anlamda kullanmış olabileceğidir. Görmüş olduğumuz gibi felsefenin mutluluğu temin etmede tek başına yeterli olduğunu söylediği yerlerde genellikle felsefe terimini hem nazari felsefeyi hem pratik felsefeyi içine alacak manada kullanmıştır. Felsefe tek başına yeterli değildir, ancak doğru yaşam tarzıyla desteklenirse mutluluğu elde edebilir, dediği yerlerde nazari felsefeyi kastederek kullanmıştır. Dolayısıyla Strauss'un bu konudaki yorumu bu ince ayrımı göz ardı etmesinden dolayı isabet etmemiştir. Strauss'un Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* 'sını, *Tahsîlu's-sa'ade* 'sini ve *Telhis* 'ini mutluluğa götürecek en önemli unsurun “ilahi kanunlar” olduğunu belirterek avam veya Müslüman topluma yönelik yazdığını; diğer taraftan, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* 'yi ve *Eflâtun'un Felsefesi* 'ni mutluluğa götürecek en temel ilkeyi felsefe olarak kaydederek filozoflara ve felsefe öğrencilerine yönelik yazdığı iddiası bu açıklamalar neticesinde temelsiz görünmektedir. Üstelik Fârâbî'nin farklı gibi görünen bu ifadelerinin ardındaki niyeti okuma teşebbüsü, yani Fârâbî'nin sırf büyük bir kitlenin mutluluk ihtimalini yok etmemek için fikir değişikliği yapmış olması

¹⁵⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 78

¹⁵⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 79

¹⁵⁷ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'ade*, s.92

ihtimalini Fârâbî'nin kendi eserleri üzerinden temellendirmek pek mümkün görünmemektedir.

Strauss'un Fârâbî'nin metinlerini okuyuş tarzını, bu konuya ayırdığımız bir bölümde ortaya koyduktan sonra bu yorum tarzı üzerine gelişen müspet ve menfî tartışmalara yer vermiştik. Şimdi bu yorumlayışın ne ölçüde haklılık payının olabileceği ve ne ölçüde aşırılığa ve zorlamaya kaçtığını Fârâbî'nin metinleri üzerinden tespit etmeye çalışacağız.

Strauss'un bu konudaki en genel iddiası, Fârâbî'nin Platon'dan öğrendiği gizli bir yazım dili kullandığıdır. O, bu iddiayı Fârâbî'deki tüm çelişkileri(!) alt alta sıralayarak ve tek tek değerlendirerek temellendirmiştir. Öyle tahmin ediyoruz ki Strauss'u bu düşüncenin ardına düşüren can alıcı ifade Fârâbî'nin Telhis'in önsözündeki Platon değerlendirmesi olmuştur. "Hakîm Eflâtun, bilgileri ortaya dökmek, onları herkese açmak hususunda kendine karşı müsamahalı davranmamıştır. İlim, ona layık olmayanın, onun değerini bilmeyenin yahut da onu uygunsuz yerde kullanmak isteyenine eline düşüp de horlanmasın diye o, sembolik, gizli kapaklı ve çetin bir ifade yolunu seçmiştir. Ona göre doğrusu budur. Onun böylece şöhret bulduğu bilinip ortaya çıkınca, tüm insanlar onu bu şekilde tanırırlar. Artık O, üzerinde konuşmak istediği şeye yönelip onu apaçık bir şekilde ortaya koysa bile onun sözünü duyan ve okuyan kimse, bunun mutlaka bir sembol olduğunu ve onun, burada açıkladığının aksini kastettiğini, bu gerçek mananın yazılanlar içinde gizli olduğunu zanneder. Netice olarak da bu sanatı iyice inceleyenden başkası onun ne açık sözünü ne de sembolik ifadesini anlar. Bu ikisi arasındaki farkı, onun sözünü ettiği ilimde maharet kazanmış olandan başkası seçemez. İşte, onun *Kanunlar*'daki ifade metodu budur. Biz, bu kitabı anlamak isteyeneye yardım olsun, inceleme, araştırma ve derin derin düşünme zahmetine katlanmayı sıkıntıdan kurtarsın diye, onun bu kitapta ima ve işaret ettiği manaları açığa çıkarmaya ve sözlerini derleyip toparlamaya çalıştık."¹⁵⁸ Strauss bu ifadelerden, Fârâbî'nin Platon'a nispet ettiği şeyi kendisinin de aynı tarzda uyguladığı; çünkü burada Platon'u yaptığı işten dolayı takdir ettiği sonucuna varmıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin açıkça söylediği şeyi dikkatlice anlama zahmetine katlanmaksızın onun dolaylı atıflarını kavramak mümkün olmayacaktır. Oysa bu pasaj, kesin olarak Fârâbî'nin bu tarzı övdüğü ve benimsediği anlamına gelmez. Hatta aksine Fârâbî'nin Platon'un bu şekilde yazmış olmasından hoşnut

¹⁵⁸ Fârâbî, Eflâtun Kanunlarının Özeti, s.26-27

olmadığı sonucuna da varılabilir. Çünkü Fârâbî, hem sembolik bir dille hem açık seçik bir dille yazmanın ciddi bir anlam karmaşasına sebep olduğunu açıkça dile getirmiştir.

Tezin ilgili bölümlerinde ayrıntılarına yer verdiğimiz Rosenthal'in *Fusûlü'l-Medenî*'deki devlet başkanının felsefi nitelikten arındırılmış olduğu ve Fârâbî'nin bu eserde iki kişinin yönetimi konusunda sessiz kalmış olduğu iddiasını değerlendirdiğimizde Fârâbî'nin *Fusûlü'l-Medenî*'de erdemli şehir yöneticilerinin dört çeşit olabileceğini açıkladığını görürüz. Fârâbî'nin dört mümkün otorite kaynağı olarak kabul ettiği bu yöneticilerin ilki gerçek sultandır. Fârâbî buna ilk reis der ve bu ilk reisin sahip olması gereken altı şarttan birincisi hikmettir. İkinci durum, kendisinde bu şartların hepsi mevcut olan hiç kimse bulunamazsa, bu şartları sağlayan bir topluluk hep beraber sultanın yerini alır. Üçüncü durum eğer bu şartları sağlayan bir şahıs da topluluk da bulunamazsa ilk imamın kanunlarını bilen, yeni meselelere bu kanunlardan istinbat ile hüküm koyabilen, ameli hikmet sahibi, hitabeti kuvvetli, cihada mahir bir kimse kanuni sultan (melikü's-sünne) olur. Dördüncü durum bu şartları sağlayan birinin bulunmaması halinde bu şartları sağlayan bir topluluğun yönetici olmasıdır.¹⁵⁹

el-Medînetü'l-Fâzıla'da ise Fârâbî bu altı şartın tek şahısta bulunmaması durumunda iki ihtimal ortay koyar. Bir kişinin hakîm olup diğerinin öteki şartlara haiz olduğu iki kişi birlikte reis olurlar. Eğer bu da mümkün değilse bu şartları sağlayan topluluk üstün reis olur. Fakat hikmet riyasetin şartı olmaktan çıkarsa –diğer şartlar sağlanmış olsa da- erdemli şehir meliksiz kalır. Şehri idare eden melik olmayınca şehir tehlikeye maruz kalır, yıkılır.¹⁶⁰

Görüldüğü gibi *Fusûlü'l-Medenî* 'de erdemli toplumun devlet başkanı bütünüyle felsefi niteliklerden arındırılmış değildir. Ancak birinci ve ikinci durum sağlanamadığında yani yönetimde hikmetin varlığı söz konusu olamadığında Fârâbî, reisin veya reislerin hâkim olmadığı yönetimi meşru görmektedir. İlk bakışta bu sonuç bizi Rosenthal'in düşüncesine meylettirebilir; ancak mukayese etmeye devam edersek *Fusûlü'l-Medenî*'deki üçüncü alternatif *el-Medînetü'l-Fâzıla*'daki ikinci reistir. Ancak tek bir farkla, üçüncü alternatifle ilgili olarak hikmet hakkında hiçbir şey söylenmemiştir. Bu reis, Fârâbî'nin ifadesiyle

¹⁵⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s.82-85

¹⁶⁰ Ebu Nasr Fârâbî, **El-Medînetü'l-Fâzıla**. Nazif Danışman (çev.). İstanbul: MEB Yayınları, 1990, s.90

“melikü’s-sünne ”dir¹⁶¹, yani kanun sultanı, kanuna göre sultan. Bunun anlamı; filozof, devlet adamını yani erdemli sultanı taklit ederek, kanuna göre yöneten yönetici, yine felsefeye uygun bir yönetim icra etmiş olur, bu durumda da yine Medine hikmetin yasalarıyla, hikmetle yönetilmiş olur.

Ayrıca Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’de ilk başkanın bu niteliklerini taşıyan yönetici bir topluluğun bir şehirde, bir ulusta veya bir çok ulusta bulunurlarsa; çabaları, amaçları, iradeleri, yaşayışları bir olduğu için bu yöneticiler topluluğunun hepsinin bir tek yönetici gibi olduklarını ifade eder ve ekler: “onlar zaman bakımından ard arda yaşarlarsa, nefleri bir nefis gibi olur, ikincisi birincisinin yaşam biçimini izler; bugünkü geçmişin yolunda yürür...yaşayan yönetici kendinden öncekinin koyduğu yasayı değiştirebilir...fakat bu niteliklerde kimsenin bulunmaması durumunda, öncekilerin koymuş oldukları yasalar yazılır, korunur ve şehir onlarla yönetilir. Böylece, geçmiş yöneticilerden alınan bu yazılı yasalara göre yöneten başkan melikü’s-sünne olur.”¹⁶² Bu pasajın mesajı da açıktır, kendisi nazari hikmete sahip olmayıp eski adetlerin örneğini taklit ederek meseleleri açıklığa kavuşturan melikü’s-sünne, kendinden önceki hikmet sahibi yöneticinin koyduğu yasaları ameli hikmetle uygular. Bizce bu durumda yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Fârâbî söylemini değiştirmiş olmaz, bu yönetimde de Medine hikmete göre yönetilmiş olur ki bu onun meşruluğunun en önemli göstergelerindendir.

Fârâbî’nin *Fusûlü’l-Medenî* ’de iki kişinin yönetimine karşı sessiz kalışı doğrudur; ancak bu, bu eserin Fârâbî’nin hamisi Halep emîri Seyfûddeve için kaleme alınmış olabileceği ihtimalini güçlendirmez. Zira bu eserinde Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da söylediğine paralel bir açıklamada bulunmuş, tek şahsın yönetimine dair özel bir vurgu yapmamakla birlikte eğer tek şahıs belirtilen şartları sağlamıyorsa aynı şartları sağlayan topluluğun yönetiminin meşru olduğunu ifade etmiştir.

Bizim anladığımız kadarıyla Strauss’un zihninde İslami kimliğinden arındırılmış, seküler bir Fârâbî vardır. Strauss bunu pek çok yerde ima etmekle birlikte birkaç yerde açıkça söylemiştir. Örneğin; *Eflâtun’un Felsefesi* ile *Telhis* arasındaki ilişkinin felsefe ile ilahi hukuk arasındaki ilişkiyi birbirinden tümüyle farklı dünyalar arasındaki ilişki şeklinde

¹⁶¹ D. M. Dunlop, bu ifadenin Fusûl dışında başka bir yerde görülmediğini söylemiştir. Halbuki aşağıda görüleceği üzere Es-Es-Siyâsetü’l-Medeniyye’de geçer.

¹⁶² Fârâbî, *Es-Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s.86-87

yansıttığı sonucuna varmıştır.¹⁶³ Başka bir yerde mutluluğu üretmede felsefeye lazım olan desteğin din veya vahiy tarafından değil siyaset tarafından sağlandığını söyleyerek Fârâbî'nin din yerine siyaseti tercih edişine vurgu yapmaktadır. Böylece O entelektüel hükümdar ile filozof arasındaki seküler ortaklığın temelini atmış olur.¹⁶⁴ Ayrıca Fârâbî'nin eserlerini Müslümanlar ve felsefeciler olmak üzere tamamen farklı iki kitleyi muhatap alarak yazdığını söylemenin altında felsefe ile dinin muhataplarını, onlara yönelik eserleri, bu eserlerde kullanacağı üslubu, kısacası felsefe ile dini birbirinden bütünüyle ayrı tutan bir zihniyet söz konusudur. Strauss'un çizdiği Fârâbî portresine göre; o, Müslüman bir toplumda yaşamasaydı, eserlerinde dini bir dil kullanmayacak, felsefeyi ilahi yasaya göre meşrulaştırmaya çalışmayacaktır. İçerisinde felsefesini şekillendirdiği ve yaşamını devam ettirdiği koşullar bu şekilde tezahür ettiği için Fârâbî, bir İslam filozofu olarak ortaya çıkmıştır. Strauss'un görünenin ardındaki hakikati keşfetmeyi sağlayan bir yöntemle okunduğunda doğru Fârâbî algısına ulaşılabileceğini iddia etmesi bundandır. Oysa biz Fârâbî'nin dindarlığının tabî ki sıradan bir müslümanınkiyle bir olmayacağını düşünmekle birlikte, eserlerinin ekseriyetinde göstermelik olmaktan uzak samimi bir İslami arka fon olduğunu kabul ediyoruz.

Yukarıda değerlendirmesini yaptığımız meseleler neticesinde diyebiliriz ki; Strauss Fârâbî'nin metinlerinde saklı olduğunu iddia ettiği gizli öğretiyi açığa çıkarabilmek için ciddi bir mesai harcamıştır. Ancak Gutas'ın da ifade ettiği gibi oryantalist bir bakış açısıyla hareket ettiği için ve Fârâbî'nin metinlerini, felsefî yöntemi, kanıtları, delilleri incelenmesi gereken felsefî metinlerden ziyade üslubunun çözülmesi gereken edebî metinlermiş gibi ele aldığı için, kanaatimiz odur ki doğru bir Fârâbî algısına sahip olamamıştır.

Strauss'un geliştirdiği ve İslam felsefesi üzerine çalışan pek çok batılı araştırmacının da benimsediği bu okuma tarzı, ihtimal olarak zihnimize bir kapı açmış olmakla birlikte parçacı bir tutum sergilediği için Fârâbî'nin sistemini bütüncül olarak anlamayı zorlaştıracığı kanaatindeyiz. Bizce farklılıklara dikkati yoğunlaştırıp bunlardan yola çıkarak bütüne dair fikir edinme yolundan ziyade, bu farklılıkların özündeki ana meseleleri tespit edip, tutarlılığa vurgu yapan bir okuma tarzı Fârâbî'yi kendi bütünlüğü içinde anlamamıza yardımcı olacaktır.

¹⁶³ Strauss, Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı, s.143

¹⁶⁴ Strauss, Fârâbî's Plato, s.378

SONUÇ

Şimdiye kadar ele alınan meselelerin ve ulaşılan neticelerin ışığı altında Strauss'un siyaset felsefesi anlayışı ve Fârâbî'yi yorumlayışının bu genel çerçevede içerisinde nasıl bir yerde durduğu meselesini netleştirmeye çalıştık. Büyük siyaset felsefecilerini derinlemesine inceleyen ve daha önce hiç yapılmadığı kadar güçlü ve aydınlatıcı yorumlarını yapan Strauss, kadim gelenekteki isimleri tek tek incelemenin ötesine geçmiş bir felsefe tarihçisidir. Batı felsefesi tarihinde siyaset felsefesi yorumu ve modernite eleştirisiyle meşhur olmuştur. Onun modernite eleştirisini genel olarak iki başlık altında ele almak mümkündür: tarihselcilik eleştirisi ve pozitivizm eleştirisi. Bu eleştirilerin ortak noktası değerden arındırılmış bir siyaset araştırmasının eksik olacağı ve yanlış sonuçlara götüreceği fikridir.

Strauss, siyaset felsefesini hem siyasal olan şeylerin hem de doğru ya da iyi siyasal düzenin doğasını bilmek isteyen bir girişim olarak tanımlamaktadır. Buna göre siyaset felsefesi, siyaset biliminden, siyasi düşünceden, siyasal kuramdan ve siyasi teolojiden farklı bir uğraştır. Siyaset felsefesi, en iyi ya da en doğru toplum düzeniyle, doğası gereği her yerde ya da her zaman en iyi, en doğru toplum düzeniyle ilgilidir. Bu nedenle tarihsel bir araştırma olamaz ve siyasi düşünceler tarihi gibi okunamaz. Siyaset felsefesi doğrudan siyasi yaşamla ilgilidir, bu ilgi doğrudanlığını kaybederse siyaset felsefesi canlılığını ve dinamikliğini yitirir ve teorik siyaset bilimine dönmeye başlar. İşte bu nedenle Strauss, modern dönemde artık siyaset felsefesinin can çekişmekte olduğunu iddia etmektedir.

Strauss'a göre siyaset felsefesi ilk darbeyi bilim ile felsefe arasındaki ayrımın insanî meselelere dair araştırmalara uygulanmasıyla almıştır. Bunun sonucunda felsefi olmayan bir siyaset bilimi ile bilimsel olmayan bir siyaset felsefesi ayrımı gündeme gelmiştir. Strauss bu büyük değişimin nedenlerini sorguladığında modern dünyanın iki büyük gücü olan bilim ve tarihin bilimsellikten ve/veya tarihsellikten yoksun olduğu gerekçesiyle siyaset felsefesinin imkânını yok ettikleri sonucuna varmıştır. Bu nedenle siyaset felsefesine dair pek çok çalışmada tarihsel ve değerlerden bağımsız siyaset felsefesinin imkânsızlığını göstermeye çalışmıştır.

Siyasal şeylerin doğasının araştırılması anlamında siyaset felsefesi, evrensel bir uğraştır. Bu nedenle Strauss klasik metinlerin tarihsel okumasına karşı çıkmıştır ve bugünkü Hristiyan skolastisizmini anlama seviyesi ile bugünkü İslam ve Yahudi ortaçağ felsefesini anlama seviyesi arasında belirgin bir zıtlığın olduğunu iddia etmiştir. Hristiyan skolastisizminin önde gelen araştırmacıları hemen kendi meselelerinin felsefeyle ilişkili olduğuna inanmışlar oysa Yahudi ve İslam felsefesinin önde gelen araştırmacıları kendi mevzularını yalnızca tarihsel bir ilgi olarak görmüşlerdir. Strauss'a göre; eğer İslam ve Yahudi felsefesi adamaklı anlaşılmalı olsaydı yalnızca antik bir ilgi olmayıp felsefi olurlardı ve Hristiyan skolastisizmine eşdeğer sayılırlardı.¹⁶⁵

Antik dönem ve ortaçağ filozoflarının zamanlarının ve toplumlarının koşulları gereği eserlerini gizli bir dille yazmak zorunda kaldıklarını iddia etmiştir Strauss ve koşullar zorlayıcı olmasa bile felsefenin korunaklı bir dille sunulması taraftarıdır. Nitekim kendisi de eserlerini bu tür anlam kapalılıklarıyla bezemiştir. Bu okuyuş tarzı Strauss'un tüm antik ve ortaçağ metinlerine uyguladığı yöntemdir. Bir filozofun metinlerini esoterik okuyabilmek o filozofun, döneminin koşullarını bilmeyi, tüm eserlerini incelemeyi ve birbirleriyle mukayese etmeyi, kullandığı kavram şemasını doğru bir şekilde tahlil etmeyi, hatta eğer kendinden önce filozofların öğretilerinden bahsediyorsa o filozofların gerçek öğretilerini bilmeyi gerektiren çok meşakkatli bir zihni faaliyettir. Bu açıdan Strauss'un Fârâbî'nin eserlerini yorumlayışını neticeleri itibariyle olmasa da takip ettiği yöntem açısından başarılı bulmaktayız.

Strauss'un Fârâbî'nin metinlerine yaptığı atıflar bahsettiği şekliyle bu eserlerde mevcuttur. Ancak Strauss, bu ifadeleri metnin söylediklerinin söylemediklerine işaret edeceği fikriyle okuduğu için ve bu ifadeleri metindeki gizli öğretiyi açığa çıkaracak ipuçları olarak yorumladığı için bazen, bu söylemlere kast ediyor olabileceğinden fazla anlam yüklemiştir. Fârâbî'nin sisteminin bütünlüğü içerisinde çok rahat uzlaştırılacak farklı önermeleri filozofun metinlerin içine özellikle yerleştirdiği büyük çelişkiler olarak okumuştur. Eserleri arasındaki üslup farklılıklarını bu eserler kaleme alınırken muhatap alınan kitlenin farklı oluşuyla açıklamıştır.

Strauss'un bu okuma tarzını benimseyen araştırmacılar aynı yöntemi kullanmalarına rağmen birbiriyle bütünüyle aynı olmayan sonuçlara ulaşmışlardır. Kurtoğlu'nun da ifade

¹⁶⁵ Strauss, Persecution and Art Of Writing, s.8

etmiş olduğu gibi Rosenthal, Fârâbî'yi dinin lehine esoterik okurken Strauss felsefenin lehine esoterik okumuştur. Yani Rosenthal, Fârâbî'deki esoterik ifadelerin müslüman bir zihinle felsefe yapmanın sınırlılığıyla yorumlarken, Strauss Müslüman bir toplumda yazıyor olmanın sınırlayıcılığından söz edip, Müslüman zihnin özgürce felsefe yapma imkânından söz etmemiştir. Bütün bu tartışmalara dışarıdan bakan bir araştırmacı olarak biz, en nihayetinde, esoterik okumanın sübjektifliğini görüyoruz. Burada ele aldığımız yazarlarda görüldüğü gibi esoterizm, yazarın bakış açısı ve niyetiyle ortak iş gördüğünde, bu amaç doğrultusunda sonuç vermektedir. Nitekim, bu usulle okunduğunda Fârâbî'nin eserlerinde göze çarpan üslup farklılıkları ve ihmaller, felsefe yapma çabasının dindar bir zihinde ortaya çıkardığı gerilimin sonucu olarak anlaşılmış; felsefi serüveninin seyri olarak yorumlanıp, kronolojik bir okumayla anlaşılabilmesi düşünülmüş ve eserlerini farklı kitleleri muhatap alarak yazdığı için kullandığı üstü kapalı dilin bir özelliği olduğu sonucuna varılmıştır. Üstelik bu yazarlar arasında ne eserlerinin kronolojisi üzerinde bir mutabakat sağlanmıştır ne de Fârâbî'nin eserlerinin dindar bir zihnin üretimi olup olmadığı konusunda.

Dimitri Gutas, bu yorum tarzının yanlış bir ön kabul olan İslam felsefesinin felsefe ile din arasında asırlar boyu süren kavganın ürünü olduğu fikrine dayandığını ifade etmiştir. Biz de hem Strauss'un hem takipçilerinin yorumlarında bu ön kabulün yansımalarını görmekteyiz. Straussçu araştırmacılar bu nedenle İslam felsefesini bütünüyle siyasi bir çerçeve içinde sunma eğilimindedirler. Hâlbuki İbn Rüşd öncesinde siyaset felsefesi üzerine çalışan tek filozof Fârâbî'dir. Hatta İslam felsefesinde siyaset filozofu olarak nitelendirilebilecek başka bir isim yoktur. Dolayısıyla tüm İslam felsefesinin siyasi bir çerçeve içinde sunulduğu iddiası İslam felsefesinin bütününe felsefe ve din ilişkisi bağlamında ele alan oryantalist bakış açısının bir ürünüdür.

Strauss'un esoterik yorumu İslam siyaset felsefesini, felsefenin bir kolu olarak algılanmaktan çıkarıp sadece tarihsel bağlarına indirgeyen bir okuma olması gerekçesiyle Oliver Leaman tarafından da eleştirilmiştir. Biz bu eleştirilerin haklılık payının büyük olduğunu düşünmekteyiz; çünkü bir felsefi sistem esoterik bir bakış açısıyla yorumlandığında o sistemi oluşturan kanıtların incelenmesi, akıl yürütmelerinin ve argümantasyonunun değerlendirilmesi ikincil planda kalmaktadır. Dikkat mâna, lafız, üslup üzerine fazlaca

yoğunlaştığında iş, felsefi bir metnin incelenmesinden çok edebi bir incelemeye dönüşmektedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Câbiri, Muhammed Abid. **Felsefi Mirasımız ve Biz**. A. Sait Aykut (çev.). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Corbin, Henry. **İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne**. Hüseyin Hatemi (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Corbin, Henry. **İslam Felsefesi Tarihi İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze**. Hüseyin Hatemi (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- De Boer, T.J. **İslamda Felsefe Tarihi**. Yaşar Kutluay (çev.), İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Drury, Shadia B. **The Political Idea of Leo Strauss**. New York: Palgrave Macmillan (updated edition), 2005.
- Fahri, Macit. **İslam Felsefesi Tarihi**. Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Şa-to Yayınları, 2004.
- Fârâbî, Ebu Nasr. **Tahsîlu's-Sa'âde**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara: Divan Kitap, 2013.
- Fârâbî, Ebu Nasr. **El-Medinetü'l-Fazıla**. Nazif Danışman (çev.). İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Fârâbî, Ebu Nasr. **İdeal Devlet**. Ahmet Arslan (çev.). Ankara: Vadi Yayınları, 2004.
- Fârâbî, Ebu Nasr. **Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât**. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M.Rami Ayas (çev.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Fârâbî, Ebu Nasr. **Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme**. Hanifi Özcan (çev.). İstanbul: İFAV Yayınları, 2014
- Fârâbî, Ebu Nasr. **Fârâbî'nin Üç Eseri Mutluluğu Kazanma Eflâtun Felsefesi Aristo Felsefesi**. Hüseyin Atay (çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974
- Fârâbî, Ebu Nasr. **Eflâtun Kanunlarının Özeti**. Fahrettin Olguner (çev.). Ankara: Kültür ve turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Galston, Miriam. **Politics and Excellence The Political Philosophy of AlFârâbî**. New Jersey: Princeton University Press, 1946.
- Kurtoğlu, Zerrin. **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

- Kutluer, İlhan. **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011
- Leaman, Oliver. **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**. Turan Koç (çev.). Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.
- Minowitz, Peter. **Straussophobia Defending Leo Strauss and Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers**. United Kingdom: Lexington Books Press, 1955.
- Pangle, Thomas Lee. **Leo Strauss an Introduction to His Thought and Entellektual Legacy**. The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Rosenthal, Erwin I.J. **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi**. Ali Çaksu (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Strauss, Leo. **Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors**. Eve Adler (çev.) State University of New York Yayınları, 1995.
- Strauss, Leo. **Doğal Hak Ve Tarih**. Murat Erşen ve Petek Onur (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Strauss, Leo. **Politika Felsefesi Nedir?** Solmaz Zelyüt Hünler (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Strauss, Leo. "Siyaset Felsefesi Nedir?", Burhanettin Tatar (çev.). **Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları**. Burhanettin Tatar (drl.). Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s. 13-55.
- Strauss, Leo. **Persecution and The Art of Writing**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.
- Strauss, Leo. **Philosophy and Law Contributions to the Understanding of İbn Meymun and His Predecessors**. Eve Adler (İngilizceye çev.). United States of America: State University of New York Press, 1995.
- Zank, Michael. **Leo Strauss The Early Writings (1921-1932)**. State University of New York Press, 2002.

Sürelî Yayınlar

- Leaman, Oliver. "Does The Interpretation of The İslamic Philosophy Rest On A Mistake?", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 12, No. 4 (Dec., 1980), s. 525-538

Olguner, Fahrettin. “Batı ve İslam Dünyasında Eflâton Kanunları”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No.6 (1986).

Olguner Fahrettin. “İslam Kaynakları Işığında Platon”, **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, No.24 (1984).

Rosenthal, Erwin I.J.”Fârâbî’nin Felsefesinde Siyasetin Yeri”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt 18, No.2 (2005), s 169-181

Diğer Yayınlar

Arıkan, Atilla. “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlak Siyaset İlişkilerinin Analizi”, **Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu**, Sakarya, 18-19 Kasım 2005.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu”, Cüneyt Kaya (ed.), **İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri** içinde (145-181), İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Gutas, Dimitri. “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, M.Cüneyt Kaya (ed.), **İbn Sina’nın Mirası** içinde (153-181), İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Karlığa, Bekir. Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî, 2014.
<http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/pdf/bekir-karliga.pdf> (10.12.14)

Leaman, Oliver. “ Şarkiyatçılık ve İslam Felsefesi”, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (ed.), **İslam Felsefesi Tarihi** içinde, (401-407), İstanbul: Açılım Kitap, 2001

Leo Strauss. 2010. <http://plato.stanford.edu/entries/strauss-leo/> (02.01.13)

Mahdi, Muhsin. **AlFârâbî’s Philosophy of Plato and Aristotle**. New York: Cornell Paperbacks, 1969.

Miller, Eugene F. “Leo Strauss Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanması”, Alaeddin Şenel (çev.). **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**. Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue (drl.). İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981.

Smith, Steven B. “Introduction: Leo Strauss Today”, **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. Steven B. Smith (ed.). New York: Cambridge University Press, 2009, s.1-12

Smith, Steven B. “Leo Strauss: Outlines of a Life”, **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. Steven B. Smith (ed.). New York: Cambridge University Press, 2009, s. 13-40

Strauss, Leo. “Klasik Siyaset Felsefesi Üzerine”, Burhanettin Tatar (çev.). **Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları**. Burhanettin Tatar (drl.). Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s. 77-92.

Strauss, Leo. "Political Philosophy and History", **Leo Strauss and The Teologico Political Problem and Other Essential Texts**. Cambridge University Press, 2009, s.30-50

Strauss, Leo. "Unutulan Bir Yazma Tarzı Üzerine", Burhanettin Tatar (çev.). **Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları**. Burhanettin Tatar (drl.). Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s.135-138.

Strauss, Leo. "Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı", Burhanettin Tatar (çev.). **Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları**. Burhanettin Tatar (drl.). Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s.139-158.

Strauss, Leo. **Fârâbî's Plato**. New York: American Academy Research (Luis Ginzberg Jubilee Volume), 1945, s.357-393.

Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2005).