

**T.C.**  
**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**LEO STRAUSS'UN İSLAM FELSEFESİ YORUMU**  
**VE ETKİLERİ**

**ALİ SERTAN BEŞER**

**2502100091**

**TEZ DANIŞMANI:**

**DOÇ. DR. M. CÜNEYT KAYA**

**İSTANBUL – 2015**



T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA  
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : ALİ SERTAN BEŞER Numarası : 2502100091  
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE ANABİLİM DALI Danışmanı : DOÇ.DR. M. CÜNEYT KAYA  
Tez Savunma Tarihi : 07.09.2015 Saati : 11.00  
Tez Başlığı : "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

| JÜRİ ÜYESİ                            | İMZA | KANAATİ<br>(KABUL / RED / DÜZELTME) |
|---------------------------------------|------|-------------------------------------|
| 1- Doç Dr. M. Cüneyt KAYA             |      | Kabul                               |
| 2- Doç. Dr. Abdurrahman ALİY          |      | Kabul                               |
| 3- Doç. Dr. Nebi MEHDİYEV             |      | Kabul                               |
| 4- Yrd. Doç. Dr. Cahid ŞENEL          |      | Kabul                               |
| 5- Yrd. Doç. Dr. Chryssi SIDIROPOULOU |      | Kabul                               |

| YEDEK JÜRİ ÜYESİ         | İMZA | KANAATİ<br>(KABUL / RED / DÜZELTME) |
|--------------------------|------|-------------------------------------|
| 1- Doç Dr. Mehmet GÜNENÇ |      |                                     |
| 2- Doç Dr. İshak ARSLAN  |      |                                     |

## ÖZ

### LEO STRAUSS’UN İSLAM FELSEFESİ YORUMU VE ETKİLERİ

Ali Sertan Beşer

Bu tezin amacı Leo Strauss’un İslam filozofları ve özellikle Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd hakkındaki yorumlarını ve bu yorumların “takipçiler” ve “eleştirmenler” tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktır. Modern felsefenin içine düştüğü krizin çıkış noktası olarak İslam felsefesini de içeren geçmiş felsefeye dönülmesi gerektiğini belirten Strauss’un, İslam filozoflarını, din, felsefe ve toplum açısından ele aldığı ve onların farklı kesimlere farklı şekilde hitap ettiklerini ve bunu yazılarına yansıtarak özel bir yazım tekniği geliştirdiklerini düşünmektedir. Temel olarak, baskıya uğrama korkusuyla gerçek öğretileri gizlediklerini düşünen Strauss, İslam filozoflarının metinlerinin asıl amacının siyasî olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar kelimeler: Leo Strauss, İslam Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Modern Felsefe, Ezoterizm, Egzoterizm.

## ABSTRACT

### LEO STRAUSS’S INTERPRETATION OF ISLAMIC PHILOSOPHY AND ITS EFFECTS

Ali Sertan Beşer

The aim of this thesis is to present Leo Strauss’s interpretations about Islamic philosophers, especially Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd, and how these interpretations are evaluated by Strauss’s “followers” and “critics”. In order to get rid of the crisis of modern philosophy, Strauss recommends that it is necessary to turn back to previous philosophies included to Islamic one. Strauss evaluates Islamic philosophers in terms of religion, philosophy and society, but also he points out Islamic philosophers address to different people by different style and they reflect this different style to their writings by developing special art of writing. Basically, Strauss thinks that due to fear of suppression from society, Islamic philosophers hide their writings’ real intention and he claims that their real intention is political.

Keywords: Leo Strauss, Islamic Philosophy, Political Philosophy, Modern Philosophy, Esotericism, Egzotericism.

## ÖNSÖZ

İslam felsefesinin muhtevasına yönelik çalışmalar önem arz ettiği kadar, yakın zamanda İslam felsefesi hakkında yapılmış çalışmalara dikkat çekip ortaya koymak da bir o kadar önem teşkil etmektedir. Bu çalışmanın amacı da İslam felsefesine yönelik yakın zamanda Batı’da yapılmış olan yorumlardan birini takdim etmektir ki, bu yorum Leo Strauss’un İslam felsefesi yorumu ve etkileridir. Leo Strauss’un İslam felsefesi yorumu ve etkileri üzerine yönelik bu çalışmanın, ülkemizde bu konuda ilk doktora çalışması olması sebebiyle, hazırlanması sırasında bazı güçlüklerle de karşılaşmıştır.

Bu çalışmanın yapılmasında karşılaşılan en önemli güçlük, ülkemizde bu konunun hiç ele alınmaması dolayısıyla bu çalışmaya yön verecek Türkçe kaynağın çok kısıtlı olması ve bu konu üzerine bir değerlendirme literatürünün bulunmayışını da beraberinde getirmektedir. Bu sebeple çalışmamız hemen hemen tümüyle İngilizce kaynaklara dayanmaktadır. Ülkemizde Leo Strauss’un İslam filozofları üzerine yorumu hakkında bir değerlendirme literatürünün bulunmayışı, bu çalışmanın içerik ve kapsamının, tamamıyla yazarının kendi araştırmaları ve değerlendirmeleri neticesinde belirlenmesini gerektirmiştir. Çalışma genel kapsamıyla üç bölümden müteşekkil olup Leo Strauss’un İslam filozoflarına yönelik tespit ve yorumları ana bölümde ele alınırken, onu bu yoruma sevk eden gidişat ise ilk bölümde ele alınmıştır. Son bölüm ise bu yorumun bazı takipçileri ve bazı eleştirmenleri tarafından nasıl ele alındığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın içeriğinde Leo Strauss’u İslam felsefesi yorumuna götüren sürece de yer verileceğinden, onun modern felsefe üzerine eleştirilerine de yer verilmeye çalışılacaktır. Strauss’un İslam felsefesi yorumunun arka planını oluşturan bu sürecin göz önüne alınması, onun neden ortaçağ İslam felsefesine yöneldiğinin gerekçelerinin daha iyi anlaşılması açısından gereklidir. Esas amacın Strauss’un tespit ve yorumlarının ortaya konması olduğu ve bununla yetinileceği unutulmamalıdır. Bu yorumların ve tespitlerin haklılığının tespitinin ise ayrı bir çalışma konusu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Benzer şekilde Strauss’un eleştirmenlerinin iddialarına da yer verilip bunların geçerliliğinin incelenmesinin başka çalışmalara vesile olması umulmaktadır.

Bu zorlu ve bir o kadar zevkli çalışmamda, öncelikle deneyimini ve emeğini benden esirgemeyen hocam, Doç. Dr. Cüneyt Kaya’ya şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez kurulumda yönlendirmeleriyle bana fikir veren, Doç. Dr. Abdurrahman Aliy hocama ve lisans yıllarımdan beri desteğini esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Chryssi Sidiropoulou’ya müteşekkirim. Doktora sürecim boyunca deneyiminden faydalandığım çok kıymetli hocam, Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu’na, doktora bitirme sürecimde yardımlarını esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Emre Dağtaşoğlu’na, ayrıca

doktora sürecimde bana desteklerini esirgemeyen, Türkiye Milli Kùltür Vakfı ailesine teşekkürlerimi borç bilirim.

Son olarak, ilim yolundaki zorlu yolculuğumda bana her zaman destek olup anlayış gösteren, hakları ödenmeyecek anne ve babama en derin sevgi ve saygılarımı sunarım. Bundan başka kariyerimi ilgi ile takip eden kız kardeşim ve eşine, ayrıca tüm dostlarıma teşekkürlerimi sunarım.

## İÇİNDEKİLER

|                          | SAYFA |
|--------------------------|-------|
| ÖZ.....                  | iii   |
| ABSTRACT .....           | iv    |
| ÖNSÖZ.....               | v     |
| İÇİNDEKİLER .....        | vii   |
| KISALTMALAR LİSTESİ..... | ix    |
| GİRİŞ .....              | 1     |

### BİRİNCİ BÖLÜM:

#### LEO STRAUSS'UN İSLAM FELSEFESİ YORUMUNUN ARKA PLANI

|                                                  |    |
|--------------------------------------------------|----|
| I. Siyaset Felsefesinin Anlamı .....             | 8  |
| 1. Pozitivizm Eleştirisi .....                   | 14 |
| 2. Tarihselcilik Eleştirisi... ..                | 19 |
| 3. Modern Felsefeden Klasik Felsefeye Dönüş..... | 28 |
| 4. Sokrates Problemi .....                       | 32 |
| II. Akıl-Vahiy Çatışması                         |    |
| 1. Atina-Kudüs ya da Akıl-Vahiy Çatışması.....   | 49 |
| 2. Atina, Kudüs, Roma ve Medine .....            | 66 |

### İKİNCİ BÖLÜM:

#### LEO STRAUSS'UN İSLAM FELSEFESİ YORUMU

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. Ortaçağ Felsefesini Nasıl Çalışmalıyız?                                                   |     |
| 1. Ortaçağ Felsefesi Çalışmalarında Yöntem Sorunu .....                                      | 75  |
| 2. Ortaçağ Felsefesi İçinde İslam Felsefesinin Konumu.....                                   | 82  |
| II. Leo Strauss'un İslam Filozofları ve Maimonides Yorumu                                    |     |
| 1. Fârâbî: Eflatun'un İzinde .....                                                           | 88  |
| A. <i>Felsefetü Eflâtûn</i> Bağlamında Felsefe-Ahlak İlişkileri ve<br>Felsefenin Konusu..... | 110 |
| B. <i>Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn</i> Bağlamında Yasa ve Felsefe .....                          | 116 |
| 2. Maimonides: <i>Felâsîfenin</i> İzinde                                                     |     |
| A. Maimonides'in Dünyası: Genel Bir Bakış .....                                              | 137 |
| B. "Peygamberlik" Açısından Maimonides ve <i>Felasife</i> .....                              | 142 |

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| C. Felsefenin Meşruiyeti Nereden Kaynaklanır? .....                   | 162 |
| D. Siyaset Felsefesi Bağlamında                                       |     |
| İbn Rüşd-Maimonides-Spinoza Hattı .....                               | 168 |
| <b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:</b>                                                  |     |
| <b>LEO STRAUSS'UN İSLAM FELSEFESİ YORUMUNUN ETKİLERİ</b>              |     |
| I. Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumunun Takipçileri .....         | 175 |
| 1. Muhsin Mehdi .....                                                 | 177 |
| 2. Charles Butterworth .....                                          | 212 |
| II. Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumuna Yönelik Eleştiriler ..... | 221 |
| 1. Dimitri Gutas .....                                                | 223 |
| 2. Oliver Leaman.....                                                 | 230 |
| 3. Georges Tamer .....                                                | 240 |
| III. Değerlendirme.....                                               | 246 |
| <b>SONUÇ</b> .....                                                    | 253 |
| <b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....                                            | 258 |
| <b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....                                                 | 267 |

## KISALTMALAR LİSTESİ

|      |                   |
|------|-------------------|
| b.   | : Bin, ibn        |
| bkz. | : Bakınız         |
| c.   | : Cilt            |
| çev. | : Çeviren, çeviri |
| ed.  | : Editör          |
| Inc. | : Incorporation   |
| krş. | : Karşılaştırınız |
| M.Ö. | : Milattan önce   |
| nşr. | : Neşreden        |
| ö.   | : Ölümü           |
| s.   | : Sayfa           |
| sy.  | : Sayı            |
| Yay. | : Yayınları       |

## GİRİŞ

Leo Strauss'un İslam felsefesi yorumunu ve bu yorumun etkilerini sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için, onun nasıl bir yol izleyerek, İslam filozoflarını gündemine dâhil ettiğini dikkate almak gerekmektedir. Strauss'un akademik hayatı boyunca farklı başlıklarla ilgilendiği göz önüne alınırsa, oldukça verimli bir çalışma hayatı geçirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Strauss'un akademik çalışmalarının ana temasının, antiklerle modernler arasındaki gerilim olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu konuyu da theologico-political problem açısından tüm eserlerinde ele almış olan Strauss'un modern öncesi dönem ve antik dönemin devamı olan ortaçağ dönemine değinmesi şaşırtıcı değildir. Ortaçağ döneminde tercihini İslam felsefesinden yana koyan Strauss'un bu konuya yönelik yorumlarını ortaya koymak bu çalışmanın öncelikli hedefidir.

1899 yılında, Kirchhain, Hesse Almanya'da dünyaya gelen Strauss, 1917 yılında Gymnasium'dan mezun olup Birinci Dünya Savaşında Alman ordusuna hizmet ettikten sonra, Marburg Üniversitesinde çalıştığı sıralarda, hayat boyu arkadaşı olacak klasikçi, matematikçi ve filozof Jacob Klein (ö. 1978) ile tanışmıştır. Klein, Strauss'u klasik felsefeye, özellikle Eflatun'la ilgilenmesi konusunda dönmesinde ikna etmiş olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Strauss, Hamburg'da "On the Problem of Knowledge in the Philosophical Doctrine of F. H. Jacobi" adlı doktora tezini Ernst Cassirer (ö. 1945) gözetiminde tamamlamıştır. Post-doktora çalışmasını ise Freiburg'da yapan Strauss, burada Edmund Husserl (ö. 1938) ve Hermann Ebbinghaus'un gözetiminde çalışmış ve Martin Heidegger'in (ö. 1976) derslerine katılmıştır. Ebbinghaus'tan Hobbes üzerine ders alan Strauss, Heidegger'in, Aristoteles'in **Metafizik** eserinin başlangıcına dair yorumundan da, felsefi bir metnin nasıl ele alınması gerektiğini öğrenmiştir.

Akademik kariyeri, Berlin'de Academy for the Science of Judaism'de başlayan Strauss, 1925 yılından 1930 yılına kadar bu kurumda çalışmıştır. 1932 yılında Almanya'yı terk eden Strauss, bir süre Fransa ve İngiltere'de, sosyal bilimlerde Rockefeller Fellow kapsamında çalışmıştır. Bu sıralarda Alexandre Kojève (ö. 1968) ve Ernest Baker (ö. 1960) gibi isimlerle tanışmıştır. İngiltere'de bulunduğu süre

içinde, **Hobbes'un Siyaset Felsefesi (The Political Philosophy of Hobbes)** adlı Almanca çalışmasını İngilizceye çevirmiş ve kitap 1936 yılında Oxford'da basılmıştır. 1938 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne iltica eden Strauss'un, New York'ta, Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School'a katıldığı burada **On Tranny** adlı eserini yazdığı bilinmektedir. 1949 yılında, University of Chicago'da siyaset bilimi profesörü olan Strauss, 1959 yılında "the Robert M. Hutchins Distinguished Service Professor for Political Science" unvanını, 1967 yılında emekli olmasıyla da "Professor Emeritus" unvanını almıştır. Strauss, emekli olduktan sonra da farklı kurumlarda dersler vermeye devam etmiştir. 1973 yılının ekim ayında vefat eden Strauss, ölümünden bir süre sonra öğrencileri Walter Berns, Herbert J. Storing, Harry V. Jaffa ve Werner J. Dannhauser, tarafından "The Achievement of Leo Strauss" adlı bir yazıyı National Review'da (7 Aralık 1973) yayınlamışlardır.<sup>1</sup>

Strauss, genel olarak siyaset bilimi ya da siyaset felsefesi yanında Yahudi düşüncesiyle de ilgilenmiştir. Strauss'un siyaset felsefesi ile ilgili İngilizce eserlerinin birçoğuna bu çalışmada başvurulmuş olup bu eserlerin basım ve yeniden basım tarihleri aşağıdaki gibidir:

- **The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and Its Genesis** (1936, 1963, 1966)
- **Natural Right and History** (1953, 1963)
- **On Tranny** (revised ed. 1963)
- **Toughts on Machiavelli** (1958)
- **What is Political Philosophy and other Studies** (1959)
- **History of Political Philosophy**, ed. Leo Strauss&Joseph Cropsey (1963, 1969)
- **The City and Man** (1964)
- **Socrates and Aristophanes** (1966)
- **Xenophon's Socratic Discourse** (1970)

---

<sup>1</sup> Strauss'un burada aktarılan biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi için; bkz. Alexander Altman, "Leo Strauss (1899-1973)", **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, c. 41/42, 1973-1974, s. xxxiii-xxxvi.

- **Xenophon's Socrates (1972)**

Strauss, kendi düşünce dünyasında önemli bir yer tutan felsefe-yasa ilişkisi meselesini **Philosophy and Law (Philosophie und Gesetz, 1935)** başlıklı eserinde ele almıştır. Bu kitapta Yahudi düşüncesinin yanı sıra felsefe-yasa ilişkisini İbn Rüşd, Maimonides ve Gersonides açısından ele almaktadır. Maimonides'in **Delâletü'l-hâirîn (The Guide of the Perplexed)** eserinden ezoterizmi keşfetmiş olan Strauss, bunun en iyi uygulayıcılarından birinin Fârâbî olduğunu düşünmektedir. İlk başta Yahudi düşüncesini ve Spinoza'nın din eleştirisini ve onun tartışmalarından bir diğer Yahudi düşünür olan Maimonides'i görüp onun üzerine çalışan Strauss, Maimonides'in Fârâbî'yi işaret etmesiyle İslam filozoflarına yönelmiştir. Şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, Strauss'un kitaplarının başlıklarından hiçbiri bir İslam filozofuna veya İslam felsefesine yönelik değildir. Strauss'un İslam filozoflarına dair yorumlarını zaman zaman bazı eserlerinin içerisinde bir anda karşımızda bulmamız mümkündür. Bu sebeple eserler arasında bağlantı kurmak ve İslam filozoflarıyla ilgili yapabileceği yorumları tespit etmek adına Strauss'un eserlerinin hepsini göz önüne almak gerektiği unutulmamalıdır.

Strauss'un özellikle Fârâbî'nin eseri **Felsefetü Eflâtûn (Eflatun Felsefesi)** ve **Telhîsu Nevâmîsi Eflâtun'a (Eflatun Kanunlarının Özeti)** yönelik incelemesini "Farabi's Plato" (1945) adlı makalesinde görmekteyiz. Bunun yanında, **What is Political Philosophy? and Other Studies** adlı kitabında ise Fârâbî'nin Eflatun'un **Yasalar**'ını nasıl okuduğuna dair "How Farabi Read Plato's Laws" adlı yazısı, "Farabi's Plato" ile beraber bu çalışmada Strauss'un Fârâbî üzerine incelemelerinin temel metinleri olacaktır. "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi" adlı makalesi de Strauss'un Maimonides ile Fârâbî'yi karşılaştırdığı bir yazı olup başvuru yapacağımız bir diğer metindir. Strauss'un **Persecution and The Art of Writing** isimli kitabı da Fârâbî, Maimonides ve genel olarak *felâsifeyle* ilgili yorumlarının geçtiği bir diğer eseridir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Strauss'un İbn Rüşd ile ilgili yorumları ağırlıklı olarak **Philosophy and Law** eserinde geçmekle beraber diğer eserlerinde özellikle Spinoza'nın din eleştirisi ve doğal hak kavramı bağlamında İbn Rüşd'ün ele alındığı görülmektedir. Strauss'un İbn Sînâ yorumu ise

daha kısıtlı olup daha çok İbn Sînâ'nın **Nevâmîsi Eflatun (Eflatun Yasaları)** hakkındaki yorumu üzerine olduğu görülmektedir.

Strauss'un İslam felsefesi yorumunu sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için onun bu yoruma nasıl ulaştığını tespit etmek gerekmektedir. İşte bu sebeple, bu çalışmanın birinci bölümünde Strauss'un İslam felsefesi yorumunun arka planını, yani onu bu yoruma getiren süreci ele alacağız. Bu bölümde, Strauss'un modern felsefenin içine düştüğü tıkanıklık ve krizin sebepleri olarak gördüğü pozitivizm ve tarihselcilik akımlarına yönelik eleştirileri ortaya konulacaktır. Pozitivizmin değerlerden bağımsız bir bilim anlayışıyla ortaya çıkıp daha sonra tek değer olarak bilimi kabul etmesiyle kendi tanımından saptığını düşünen Strauss, bilim adamının yaşadığı toplumun değer yargılarından bir şekilde etkilendiğini söyleyerek pozitivizmi eleştirmektedir. Tarihselcilik akımının ise her felsefenin çıktığı toplumun ve zamanın ürünü olduğuna yönelik iddiasına karşı çıkan Strauss, bu iddiadan tarihselciliğin kendisini muaf tuttuğunu düşünmektedir. Strauss'a göre pozitivizm ve tarihselcilik, rölativizmin desteğini de alarak bir değerler kaosu yaratmış ve hakikat kavramını yok etmişlerdir. Sonuç olarak nihilizme düşmüş modern felsefenin bu krizden kurtulması için geçmiş düşünürlere dönülmesi gerektiğini düşünen Strauss, onların hakikate dair görüşlerini inceleyip birşeyler öğrenip öğrenemeyeceğimize bakmamız gerektiğini belirtmektedir.

Strauss'un klasik felsefenin nasıl incelenmesi gerektiğine dair görüşlerine yer verilecek ilk bölümde, onun düşüncesini derinden etkileyen Sokrates problemine de değinilecektir. Sokrates'in akıbetinin felsefe-din-toplum ilişkisi açısından kritik sonuçları olduğunu iddia eden Strauss'un bu yorumları hiç kuşkusuz onun İslam filozoflarını yorumlamasını da etkilemektedir. Strauss'un düşüncesinin arka planını oluşturan ilk bölümün son başlığı ise Strauss'un yorumunun ana eksenini oluşturan ve İslam felsefesiyle ilgilenmesinin de temel sebeplerinden birini teşkil eden Atina-Kudüs veya akıl-vahiy çatışması üzerine olacaktır.

İkinci bölüme geldiğimizde ise ilk olarak, Strauss'un ortaçağ felsefesinin nasıl çalışılmasına dair metodolojik tartışmasına ve neden ortaçağ İslam felsefesiyle yakından ilgilendiğine dair sunduğu gerekçelere yer verilecektir. Strauss'un ortaçağ

felsefesine yönelik bu tartışmalarından sonra, onun, Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** ve **Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn** eserlerine yönelik incelemeler ayrıntılı bir şekilde verilecektir. Buradaki amacımızın, Strauss'un tespit ve yorumlarını ortaya koymak olduğunun, bu tespit ve yorumların doğruluğunu araştırmanın burada hedeflenmediğinin altını çizmek gerekmektedir. Strauss'un Fârâbî'nin eserlerine dair yorumları verildikten sonra, Fârâbî'nin takipçisi olan, İslam medeniyetinde yaşamış ve eserlerini Arapça yazmış olan Maimonides (İbn Meymûn), Strauss'un ezoterizmi keşfettiği düşünür olarak ele alınması gerektiğinden, ayrı bir başlıkta incelenmiştir. Strauss, Maimonides'i *felâsifeyle* karşılaştırırken daha çok "peygamberlik" açısından konuyu ele aldığından, bu çalışmada da odak noktamızı bu mesele oluşturacaktır. İkinci bölümün sonlarına doğru, felsefenin meşruiyeti sorunu bağlamında, Strauss'un İbn Rüşd yorumlarına değinilerek, İbn Rüşd, Maimonides ve Spinoza arasındaki ilişki ortaya konulacaktır. Spinoza üzerindeki İbn Rüşd etkisinin, Strauss'un kaynaklarından doğrudan tespit edilmesinin zorluğu dikkate alındığında, bu konu, ağırlıklı olarak Georges Tamer'in tespitlerine dayanılarak sunulacaktır.

Bu çalışmanın son bölümünde ise Strauss'un İslam felsefesi yorumunun etkileri sınırlı bir çerçevede incelenecektir. Bu sınırlılığının sebebi, takdir edilebileceği üzere, Strauss'un birçok öğrencisinin ve eleştirmenlerinin bulunmasıdır. Bu sebeple, iki ana başlıktan oluşan üçüncü bölümün ilk başlığında Strauss'un takipçilerinden Muhsin Mehdi ve Charles Butterworth'un, Straussçu yorumlarından örnekler verilmeye çalışılacaktır. İkinci başlıkta ise eleştirmenlere yer vererek, Dimitri Gutas, Oliver Leaman ve Georges Tamer'in yorumlarına değinilecek; Strauss'un İslam felsefesi yorumu ve bunun etkileri hakkındaki bir değerlendirmemizi içeren sonuç bölümüyle çalışma tamamlanacaktır.

Leo Strauss'un İslam felsefesi yorumuna dair kaynaklar hemen hemen bütünüyle İngilizce olup Türkiye'de bu konuya hakettiği değerin verilmeyişinden dolayı Strauss'un İslam felsefesi yorumu hakkında Türkçe kaynak olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Strauss'un sadece iki kitabı Türkçe'ye çevrilmiştir.<sup>2</sup> Dolayısıyla

---

<sup>2</sup> Strauss'un **What is Political Philosophy? And Other Studies** ve **Natural Right and History** adlı kitapları dilimize çevrilmiştir; bkz. Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. Solmaz Zelyut

bu konu üzerine Türkçe kaynağın olmaması, Türkiye’de bu alanın ne kadar bakir olduğunu da göstermektedir. Bu sebeple, literatür değerlendirmemizi İngilizce kaynaklar üzerinden yapmamız bir zorunluluktur.

Strauss’un İslam felsefesi yorumunu göz önüne aldığımızda, İngilizce yapılan çalışmalar da henüz çok fazla sayıda olduğu söylenemez. Bu durum, Georges Tamer’in Strauss’un İslam filozoflarını anlayışına dair önemli eserinde belirttiği üzere, İslam filozoflarının Strauss’un düşüncesindeki etkisinin henüz yeterince gösterilemediğine dair yorumunu doğrulamaktadır.<sup>3</sup> Tamer eserinde, Strauss’un felsefesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd etkilerini ele almakta ve Strauss’un modern felsefeye yönelik tartışmalarıyla da zaman zaman bağlantı kurmaktadır. Tamer’den başka Strauss’un İslam felsefesi yorumlarını ön plana çıkaran bir isim de Daniel Tanguay’dır. Tanguay’ın **Leo Strauss: An Intellectual Biography**<sup>4</sup> adlı kitabında Strauss’un İslam filozoflarına yönelik düşüncelerini sunarken, konuyu “Peygamber ve Filozof” başlığı altında ele alarak, Strauss’un düşüncesinde İslam filozoflarının etkisini bu sayede ön plana çıkardığı görülmektedir. Strauss ile ilgili çalışmalara baktığımızda genel olarak onun düşüncesinin farklı konu başlıklarıyla birarada verilen edisyon kitaplarla daha çok karşılaşılmaktadır. Bu tarz eserlerden editörlüğünü Rafael Major’un yaptığı **Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy?**<sup>5</sup> adlı eser son yıllarda yayınlananlardandır. Bu eserde yine Daniel Tanguay’ın “How Strauss Read Farabi’s Summary of Plato’s “Laws”” adlı makalesini, Joshua Parens’in Maimonides’in siyaset felsefesi üzerine ve onu İslam siyaset felsefesiyle de karşılaştıran yazısı takip etmektedir.<sup>6</sup> Bunlardan başka, Joel L. Kraemer’in ortaçağ Arap aydınlanmasını konu

---

Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000. Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen – Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

<sup>3</sup> Georges Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, Brill, Leiden, 2001, s. 323.

<sup>4</sup> Daniel Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, Fransızcadan çev. Christopher Nadon, Yale University Press, New Haven&London, 2007.

<sup>5</sup> **Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy?**, ed. Rafael Mayor, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2013.

<sup>6</sup> Daniel Tanguay, “How Strauss Read Farabi’s Summary of Plato’s “Laws””, **Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy?**, ed. Rafael Major, The University of Chicago Press, Chicago&London, s. 98-115. Joshua Pares, “Strauss on Maimonides’s Secretive Political Science, **Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy?**s. 116-136.

alan makalesi<sup>7</sup> de Strauss'un Maimonides ve *felâsifeye* dair yorumlarını konu edinmektedir.

Strauss'un İslam felsefesi yorumununa dair göze çarpan bir makale de Rémi Brague'a aittir.<sup>8</sup> Bu makalesinde, Brague, Atina-Kudüs gerilimi açısından Strauss'un yorumunu ele alıp işin içine Hristiyan felsefesini, yani Roma'yı da dahil ederken, metaforik olarak İslam inancını ve düşüncesini temsil eden Mekke'yi de koyduğu görülmektedir. Konuyu Atina-Kudüs gerilimi açısından ele alıp İslam felsefesi yorumuna bağlayan bir diğer isim de David Janssens'dir. Janssens'in eserinde<sup>9</sup> Strauss'un düşüncesinin genel gidişatı içerisinde Fârâbî ve *felâsifeye* de değinmesi önemlidir. Bundan başka Strauss'un düşünce gidişatını bir bütün olarak aktaran isimlerden Catherine Zuckert da **Postmodern Platos**<sup>10</sup> adlı kitabında Strauss'un İslam filozofları ve özellikle Fârâbî'yi anlayışı konusuna değinmektedir. Yakın zamanda çıkan ve Strauss'un düşüncesinde İslam filozoflarına dair düşüncelerine yer veren bir eser de Corine Pelluchon'a aittir.<sup>11</sup> Pelluchon, Strauss'un modern felsefenin krizinden klasik felsefeye dönüşünde özellikle Fârâbî olmak üzere, *felasife* ile Maimonides'in etkisine yer verdiği görülmektedir.

---

<sup>7</sup> Joel L. Kraemer, "The Medieval Arabic Enlightenment", **The Cambridge Companion to Leo Strauss**, ed. Steven B. Smith, Cambridge University Press, Cambridge&New York, 2009, s. 137-170.

<sup>8</sup> Rémi Brague, "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's Muslim Understanding of Greek Philosophy", **Poetics Today**, 19: 2, 1998, s. 235-259.

<sup>9</sup> David Janssens, **Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought**, SUNY Series in Thought of Leo Strauss, ed. Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 2008.

<sup>10</sup> Catherine Zuckert, **Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida**, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1996.

<sup>11</sup> Corine Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism: Another Reason, Another Enlightenment**, çev. Robert Howse, State University of New York press, Albany, New York, 2014.

## BİRİNCİ BÖLÜM:

### LEO STRAUSS'UN İSLAM FELSEFESİ YORUMUNUN ARKA PLANI

#### I. Siyaset Felsefesinin Anlamı

Leo Strauss'un İslam felsefesi yorumunu anlamak ve ortaya koymak için, öncelikle onu, İslam felsefesi ya da "felâsife" geleneğindeki filozofları yorumlamaya götüren süreci anlamamız gerekmektedir. Joel Kraemer'in de belirttiği gibi, Leo Strauss'un her eseri bir diğerine bir şekilde bağlı olduğundan, diğer eserlerine bakmadan hali hazırda okuduğumuz bir eserini tam olarak doğru anladığımızdan emin olamayız.<sup>12</sup> Bir düşüncesinin temelini bir başka eserinde attığını görmek, Strauss'un üzerine araştırma yapan bir kişi için hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Dolayısıyla Strauss'un İslam felsefesi yorumundan bahsetmenin ön şartı olarak onun arka planını oluşturan tespit ve eleştirilerini yakından incelememiz gerekmektedir. Strauss'un düşünce dünyasına siyaset felsefesinin anlamı hakkındaki görüşleriyle giriş yapmak en uygun yol görünmektedir. Çünkü Strauss'un düşünce ve yorumlarının merkezinin, siyaset felsefesi olduğu bu çalışma boyunca farkedilecek en önemli unsurlardan biridir. Bu durum İslam felsefesi yorumu için de geçerli olduğundan, öncelikle Strauss için felsefenin ve onun bir parçası olan siyaset felsefesinin ne anlama geldiğini ve onun mevcut problemlerini ortaya koymamız gerekmektedir.

Siyaset felsefesinin anlamının ve onun anlamlı karakterinin Antik<sup>13</sup> dönem Atina'sında ortaya çıktığından bugüne kadar aynı şekilde ortada olduğunu bize hatırlatan Strauss'a göre tüm siyasî eylemler ya korumayı ya da mevcut durumu değiştirmeyi amaç edinir.<sup>14</sup> Strauss'a göre mevcut durumun korunmak istenmesi

---

<sup>12</sup> Bkz. Joel L. Kraemer; "The Medieval Arabic Enlightenment", **The Cambridge Companion to Leo Strauss**, ed. Steven B. Smith, Cambridge University Press, New York, 2009, s. 138.

<sup>13</sup> Strauss'a göre "Antik" kelimesi Antik Yunan dönemindeki felsefeyi, ileride kullanacağımız "Klasik" kelimesi ise Aydınlanma öncesi dönemi, yani hem Antik Yunan hem de ortaçağ dönemini ifade etmektedir.

<sup>14</sup> Leo Strauss, **What Is Political Philosophy? And Other Studies**, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1988, s. 10. Bu metin, Burhanettin Tatar'ın derlediği ve çevirdiği **Siyasi Hermenötik** içinde "Siyaset Felsefesi nedir?" başlığı ile yayınlanmıştır; bkz. Samsun: Etüt Yayınları, 2000, s. 13-55.

daha kötüye gidişin engellenmesi için yapılırken, mevcut durumu değiştirme talebi ise daha iyinin getirilmek istenmesine dayanmaktadır. Daha iyi ve daha kötüye yönelik düşüncelerin ise bir “iyi” düşüncesini ima ettiğini söyleyen Strauss, tüm eylemlerimizi yöneten bu “iyi” düşüncesinin farkında olmanın “kanaat” (opinion)<sup>15</sup> özelliği taşıdığını belirtmektedir. Strauss, bu kanaatlerin ilk başta sorgulanmadığı daha sonra ise sorgulanabilir oldukları ortaya çıktığında, yapılan sorgulamanın bizi artık sorgulanmayacak olana, yani “bilgi”ye götüreceğini, bunun da tüm siyasî eylemlerin özünde bulunan iyinin bilgisine, yani iyi bir hayatın, iyi bir toplumun bilgisine yönelişle gerçekleşeceğini belirtmektedir. Ona göre iyi bir toplum tam olarak gerçekleşen siyasî bir iyiden ibarettir.<sup>16</sup>

Strauss’a göre eğer iyi bir hayat ve iyi bir toplum elde etmeye dair bu yöneliş açığa çıkarsa, siyaset felsefesi de açığa çıkmış olacaktır. Çünkü Strauss’a göre siyaset felsefesinin nihaî amacı, çözmeye çalıştığı problemle ilgilidir ve bu problem, “iyi bir toplum nedir?” sorusuyla tanımlanmaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca Strauss için siyaset felsefesi “bütün”ün yani felsefenin bir dalıdır. “Siyaset felsefesi” ibaresindeki “felsefe” köklere inen ve kapsayıcı bir ele alış tarzını ifade ederken, “siyaset” terimi ise hem konuya hem işleve işaret etmektedir. Siyaset felsefesinin siyasî hayatla ilgisi kurulacak tarzda siyasî konularla ilgilendiğini belirten Strauss, böylece onun, konusunun amacıyla aynı olacağını belirtmektedir.<sup>18</sup> Siyaset felsefesi, Strauss’a göre, insanlığın büyük amaçları, mesela özgürlük, devlet, imparatorluk gibi, insanları sefaletten kurtaracak konularla ilgilenir. Bu anlamda siyaset felsefesi pratiğe dönük olup, insan hayatına en yakın felsefe dalıdır.

Strauss, felsefeyi, bilgelik arayışı olarak, evrensel bilgiyi ya da bütünün bilgisini arayış şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre eğer bütünün bilgisi kolay ulaşılabilir

---

<sup>15</sup> Strauss bu kelimeyi Yunanca “δόξα” (doxa) kelimesinin karşılığı olarak kullanmaktadır. Doxa kelimesi “kanı, kanaat, sanı, fikir, yargılama, hüküm, düşünce, inanç, temelsiz düşünce, öğreti, varsayım, hipotez” gibi içermektedir; bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004; Güler Çelgin, **Eski Yunanca-Türkçe Sözlük**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011.

<sup>16</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 10.

<sup>17</sup> Nasser Behnegar, “Reading ‘What Is Political Philosophy?’”, **Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy?**, ed. Rafael Major, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2013, s. 22-23.

<sup>18</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 10.

olsaydı, böyle bir arayışa da gerek duyulmazdı. Fakat bu bilginin hâlihazırda olmayışı da insanın bütüne dair düşünceleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Dahası, bütüne dair düşünceler belli kanaatleri oluşturmakta ve bilgiye dayanmayan bu kanaatler felsefeden önce gelmektedir. İşte felsefe, Strauss'un tanımında, bütüne dair önceden sahip olunan kanaatlerin, bütüne dair bilgiyle değiştirilme teşebbüsüdür. Temelsiz olan kanaatler yerine artık temellendirilmeye çalışılan, yani bilgiye dayanan düşünceler mevcut olmaya başlayacaktır. Buradan hareketle filozofu da tanımlayan Strauss, filozofun en önemli karakterinin “hiçbir şey bilmediğini bilmesi” olduğunu söyleyerek, Sokrates'in felsefe anlayışını benimsediğini göstermektedir.<sup>19</sup> Strauss siyaset felsefesini şöyle tanımlıyor:

“Siyaset felsefesi böyle anlaşılan felsefenin bir dalıdır. Bu yüzden siyaset felsefesi siyasî konuların doğası hakkındaki kanaati siyasî konuların doğası ile ilgili bilgi ile yer değiştirme girişimidir.”<sup>20</sup>

Burada vurgulamamız gereken husus, Strauss'un felsefe anlayışında Sokrates'in çok önemli bir yere sahip olduğudur. Sokrates'in felsefe anlayışı ise bilgeliği aramaya dayanır. Bu bir arayış olduğu için tamamlanmamış bir süreçtir. Strauss'un felsefe anlayışı da bu tip bir anlayış olan ve “zetetik” (zetetic)<sup>21</sup> olarak adlandırılan bir arayıştır. Daniel Tanguay, hem Strauss'un hem de Fârâbî'nin Eflatunculuğunun zetetik olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup> İlerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak değineceğimiz bu anlayışı şimdilik Strauss'un felsefe anlayışının hareket noktası olduğunu söylemekle yetinelim.

Felsefenin, kanaatin yerine bilgiyi getirme çabası ve buna paralel olarak siyaset felsefesinin, siyasî konuların doğasına yönelik kanaatlerin yerine bilgiyi getirme çabasında olduğunu söyleyen Strauss, siyasî konuların doğasında onaylama ve

---

<sup>19</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 11.

<sup>20</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 11-12.

<sup>21</sup> Strauss'a göre bu kelime, orijinal anlamında “kuşkucu” (**skeptic**) anlamına gelmekte olup, Sokrates'in kuşkuculuğunu belirtmektedir. Bu anlayışta, felsefe, çözümlerden çok mevcut problemlerin farkında oluşu ifade etmektedir. Strauss'un açıklamaları için bkz. Leo Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 115-116; krş. Leo Strauss, **On Tyranny: Revised and Expanded Edition including the Strauss-Kojeve Correspondence**, ed. Victor Gourevitch-Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2000, s. 196.

<sup>22</sup> Bkz. Daniel Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, Fransızcadan çeviren Christopher Nadon, Yale University Press, New Haven&London, 2007, s. 88.

onaylamama, seçim ve reddetme, övme ya da kınama bulunduğunu belirtmektedir. Çünkü siyasî konuların doğası tarafsız değildir. Onlar, insanın sadakatine, bağlılığına ve yargılarına dair iyi veya kötü, adaletli ya da adaletsiz olma anlamında iddialarda bulunur. Siyasî konular bazı iyi ya da adalet standartlarına göre değerlendirilmezlerse, onları siyasî konular olarak anlamak imkânsız olacaktır. Strauss’a göre eğer siyaset felsefesi kendi işini doğru yapacaksa, bu standartların bilgisine ulaşmalıdır. Böylece, Strauss için, siyaset felsefesinin anlamı hem siyasî şeylerin doğasını hem de doğru ya da iyi bir siyasî düzeni bilme teşebbüsü olmaktadır.<sup>23</sup>

Strauss’a göre bir diğer önemli mesele de siyaset felsefenin “siyasî düşünce”den farkının anlaşılmasıdır. Strauss’a göre siyasî düşünce, siyasî fikirler üzerinde düşünme ya da onları açıklama iken, siyasî fikirle anladığımız ise temel siyasî meselelerle ilgili önemli olabilecek her türlü kavram, fikir ve düşüncedir. Böylece, her siyaset felsefesinin siyasî düşünce, fakat her siyasî düşüncenin siyaset felsefesi olmadığını söyleyen Strauss, siyasî düşüncenin kanaat ve bilgi arasındaki ayrıma kayıtsız, siyaset felsefesinin bu ayrımın bilincinde olduğunu belirtmektedir.<sup>24</sup> İnsansoyu kadar geçmişe sahip olan siyasî düşünce; ifadesini kanunlar, kurallar, şiirler, hikâyeler ve birçok halka açık konuşmalarda bulurken, siyaset felsefesinin en uygun sunumu ise bu konudaki bilimsel incelemelerdir (treatise).

Strauss’un yorumlarının önemli bir kısmına konu olan siyasal teoloji (political theology), sosyal felsefe (social philosophy) ve siyaset bilimi (political science) ile siyaset felsefesi arasında da bir ayrım yaptığı görülmektedir. Siyasal teoloji ilahî vahye dayanan siyasî öğretileri ifade ederken, siyaset felsefesi insan aklının kendisi dışında herhangi bir kaynağa başvurmadağı bir alandır. Siyaset felsefesi ile aynı alanla ilgilenen, ancak farklı bir bakış açısından bakan sosyal felsefe ise siyaset kurumunu daha büyük bir bütünün, toplumun, bir parçası olarak ele almaktadır. Siyasî kavramlar içinde en problematik ve Strauss’a göre belirsiz kavram da siyaset

---

<sup>23</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 12. Strauss burada “the right” (doğru) ve “the good” (iyi) kelimelerini kullanmaktadır. Behnegar’ın altını çizdiği üzere, Strauss, her iki kelimeyi adaletle ilişkili olarak siyasî kavramları anlamak için kullanmaktadır. Çünkü filozof felsefeyi siyasî topluluk ve yasa önünde temellendirmek zorundadır; bkz. Behnegar, “Reading ‘What Is Political Philosophy?’” s. 24-25.

<sup>24</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s.12.

bilimi kavramıdır. Çünkü bu tabirdeki “bilimsellik” kaygısıyla beraber siyaset bilimi kendisini siyasî şeylerin gerçek bilgisine ulaştıran bir yol olarak tanımlar. Bu “bilimsel” siyaset biliminin kendisi, Strauss’a göre, felsefî değildir. Siyaset bilimi, mantık ve yöntembilim gibi felsefî disiplinlere ihtiyaç duysa da ancak gerçekte bu disiplinlerin de siyaset felsefesiyle ortak bir yanının olmadığını söyleyen Strauss, “bilimsel” siyaset biliminin siyaset felsefesiyle bağdaşmadığını belirtmektedir.<sup>25</sup> Dolayısıyla, “bilimsellik”, ileride pozitivizm ve tarihselcilik bölümlerinde göreceğimiz üzere, Strauss’un modernite eleştirisinin ve sonrasında kendisini Antik Yunan ve İslam filozoflarıyla ilgilenmeye götürecek sürecin ilk işareti olarak değerlendirilebilir. Zira bilimsellik kaygısı, beraberinde “değerlerden bağımsız” (value-free) olma endişesi taşımakta ve Strauss’a göre bu içerisinde birçok sorun barındırmakta, ayrıca nihilizme yol açmaktadır.<sup>26</sup>

Pozitivizm bölümüne geçmeden önce, Strauss’un kendi döneminde gözlemlediği siyaset felsefesinin durumuyla ilgili tespitlerine değinelim. Strauss bu konuda şöyle demektedir:

“Bugün siyaset felsefesi tamamıyla ortadan kalkmamış olsa bile bir çürüme ya da bozulma içerisinde. Yalnızca onun konusu, yöntemleri ve aslî fonksiyonu hakkında bir fikir birliği olmadığından bahsediyor değilim, onun herhangi bir formdaki imkânı da sorgulanır hale gelmiştir.”<sup>27</sup>

Strauss’a göre bu sorgulama ve bozuluş, modern felsefede pozitivizm ve tarihselciliğin kabulü yanında, klasik “doğal hak” (Natural Right) kavramının terkedilmesiyle açıklanabilir.<sup>28</sup> Siyaset bilimiyle ilgilenen araştırmacıların tek uzlaştığı konunun ise siyaset felsefesi tarihiyle ilgili yapılacak çalışmaların yararı olduğunu belirten Strauss, buna rağmen 20. Yüzyılda, siyaset felsefesinin gözden düşmüş olduğunu ileri sürmektedir. Strauss’a göre başlangıçta siyaset felsefesi ve siyaset bilimi aynı şey olsalar da zamanımızda farklı parçalara bölünmüş durumdadır. İlk önce felsefî olanla bilimsel olan arasında bir ayrıma gidilmiş ve bu

<sup>25</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 13-14.

<sup>26</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 18-19.

<sup>27</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 17.

<sup>28</sup> Stanley Rotman, “The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique”, **The American Political Science Review**, c. 56, sy. 2, 1962, s. 341. Strauss’un klasik doğal hak kavramı ile ilgili tartışmalarına konumuz açısından bağlantılarıyla akıl-vahiy ilişkisi bölümündedeğineceğiz.

siyaset felsefesinin tüm asalet ve dürüstlüğünü alıp götürmüştür. Daha önceden siyaset felsefesine dâhil olan birçok konu, şimdilerde ekonomi, sosyoloji ve sosyal psikolojiye bırakılmış, bilim adamlarının ilgisini çekmeyen tarihî araştırmalar ise siyaset felsefesine terkedilmiştir. Bu değişimin nedeni, siyaset felsefesinin bilimsel olmayan ya da tarihsel olmayan karakteridir ve bu durum, siyaset felsefesinin imkânını ortadan kaldırmıştır.<sup>29</sup>

Görülebileceği üzere Strauss, modern yaklaşımı, özellikle bilimsellik adına siyaset felsefesinin imkânını ortadan kaldırmasına neden olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Onun modern düşünceye yönelik eleştirisi, özellikle bilimsel ilerlemeler sonucunda ortaya çıkmış görecelilik (rölativizm), pozitivism ve sonrasında tarihselci akımların yaklaşımlarına yoğunlaşmaktadır. İşte modern felsefe ve beraberindeki bu yaklaşımlara yönelik eleştirileriyle Strauss, klasiklerin, yani hem Antik Yunan hem de İslam geleneğindeki filozofların düşüncelerinin yeniden ele alınması gerektiğini savunacaktır. Ancak Strauss'un "klasik"lere dair düşüncelerine geçmeden, modern düşüncenin temel özelliklerine yönelik yaklaşımını pozitivismden başlayarak ele almak yerinde olacaktır.

---

<sup>29</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 17-18.

## 1. Pozitivizm Eleştirisi

Strauss, kendi döneminin pozitivist bakış açısının en önemli karakteristik özelliğinin siyaset felsefesini, bilimsel olmadığı gerekçesiyle reddetmesi olduğunu belirtmektedir. Strauss’a göre mevcut pozitivizm, Auguste Comte’un (ö. 1857) dönemindeki şekliyle olmasa da, yine de ana fikir olarak bilimin sunduğu bilginin en yüksek bilgi formu olduğu iddiasını sürdürmektedir. Bu bilgi formu, metafizikte olduğu gibi, mutlak bilginin nedeni yerine, görelî bilgiyle ilgilenmekte ve “nasıl” sorusuna cevap aramaktadır. Strauss, Comte’un pozitivist anlayışının neticesi sosyal bilimin, modern doğa bilimleri temeline oturtulmak suretiyle modern toplumdaki entelektüel anarşinin üstesinden gelebileceği fikrinin, daha sonra terkedildiğini söylemektedir.<sup>30</sup> Strauss’a göre “sosyal bilim pozitivizmi” nihai formuna, olgu-değer arasındaki farkı belirtmesiyle ulaşmıştır. Çünkü değer yargıları bilimsel değildir, öznel yargılardır ve kaçınılması gerektiği düşünülmüştür.

Olgu-değer ayırımına daha ayrıntılı bakmadan önce, Strauss’un bu konuda “ilerleme fikri”ne (the idea of progress) yönelik düşüncelerine değinmeliyiz. Strauss’a göre bir dönüş, yani eskiyi yeniden ele almaya çalışan adamlar, ileriye ve mevcut durumu geçmişe üstün gören “ilerleme” (progressive) şeklinde iki tipolojiden bahsedilebilir. İlerleme, şimdinin geçmişe olan üstünlüğünden emindir.<sup>31</sup> İlerleme fikrinin varsayımına göre bir iyi ya da son vardır ve ilerleme bu iyi ya da sona doğru bir değişimdir.<sup>32</sup> Özellikle akıl-vahiy tartışması bölümünde tekrar ele alacağımız bu ilerleme ve karşıtı durumundaki dönüş (return) fikrine dair, şimdilik ilerleme fikrinin bilimsel düşüncenin ve dolayısıyla pozitivist bakış açısının temelini oluşturduğunu söylemekle yetinelim.

Strauss’a göre sosyal bilim pozitivizminin prensiplerinin tartışılması, siyaset felsefesinin anlamını ortaya koymak için gereklidir. Sosyal bilim pozitivizminin temel özelliği, değerlerden bağımsız olma veyahut etik olarak tarafsız olması gerektiği fikridir. İyi ve kötü karşısında tarafsız olması gereken bilim, iyi ve kötüyü

---

<sup>30</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 18.

<sup>31</sup> Leo Strauss, “Progress or Return?”, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, ed. Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, 1989, s. 229-230.

<sup>32</sup> Strauss, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 234-235.

anlayabilir, ancak bunu her türlü değer yargılarından uzak olarak yapmalıdır. Çünkü iyi ve kötü olana dair ifadeler kişisel düşünceleri belirtir ve değer atfederler.<sup>33</sup> Kişi, öznel değer yargılarından kaçınmalıdır. Bu sebeple ahlakî kayıtsızlığın bilimsel analiz için gerekli bir koşul olduğunun düşünüldüğünü belirten Strauss’a göre değer yargılarına başvurmadan, sosyal ve insanî olgulara bakmanın her durumda olumsuz sonuçları vardır. Bunun anlamı değerlerden kendimizi soyutlamanın her türlü amaca karşı kayıtsızlık geliştirip, bizi amaçsızlığa, yani nihilizme götürdüğüdür.<sup>34</sup> Fakat Strauss’a göre bilim adamı tercihlere karşı kayıtsız değildir; tersine bir insan ve vatandaş olarak belli tercihlerin etkisi altındadır ve bu tercihler onun bilimsel tarafsızlığını sürekli olarak tehdit eder. Tüm bu tehditlere karşın, bilim adamı yalnızca tek bir değere kendini adamaktadır ki, bu hakikat ta kendisidir. Ona göre aslında hakikati bir değer olarak seçmek zorunlu olmadığı gibi sosyal bilimi de bir değer olarak seçmek zorunlu değildir. Ancak, bilim adamlarının sosyal bilimin iyi bir şey olup olmadığını sorgulamadıklarını, onu bir değer olarak kabul ettiklerini söyleyen Strauss, böyle bir değerın kabulünün bizi başka değerler olup olamayacağını sorgulamaya götürdüğünü söyler.<sup>35</sup> Dahası sosyal bilimi bir değer olarak kabul eden bilim adamlarından aynı zamanda demokrasiyi bir değer olarak kabul etmeyi görmediğini de belirten Strauss şöyle demektedir:

“Hakikate ve doğruluğa adanmışlıktan ayrı olarak, bütün kalbiyle demokrasiye kendini hasretmemiş bir bilimsel sosyal bilimci ile asla karşılaşmadım. O, demokrasinin karşıt bir değere üstünlük arz etmeyen bir değer olduğunu söylediğinde, reddettiği alternatif tarafından etkilendiğini ya da kendi başlarına aynı cazibeye sahip olan alternatifler arasında zihninin bölündüğünü kastetmemektedir. Onun “ahlakî tarafsızlığı” düşüncesizlik ve sıradanlık için bir mazeret olmaktan başka bir şey olmayan nihilizm ya da nihilizme giden yol olmaktan çok uzaktır: Demokrasi ve hakikatin birer değer olduğunu söylerken, gerçekte bunların neden iyi oldukları hakkında düşünmenin zorunlu olmadığını ve başkaları kadar kendi toplumu tarafından benimsenen ve saygı

---

<sup>33</sup> Strauss buna ek olarak, pozitivist düşüncenin bilimi bir değer olarak sunduğuna da işaret etmektedir. Bkz. Catherine Zuckert, “Political Philosophy and History”, **Reading What is Political Philosophy?**, s. 43.

<sup>34</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 18-19.

<sup>35</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 19.

duyulan değerleri onaylayabilir. Sosyal bilim pozitivistini, konformizm ya da filistinizm (kültürel kayıtsızlık) kadar nihilizmi teşvik etmemektedir.”<sup>36</sup>

Görüldüğü üzere Strauss, sosyal bilim pozitivistinin temelindeki “ahlakî tarafsızlık” ve “değerlerden bağımsızlık ilkesi”ne pek de bağlı olmadığını, bazı değerleri kabul ettiğini belirtmektedir. Bu anlamda o hiç de nihilist bir bakış açısına sahip değildir ve kendi değerler sistemini oluşturmaktadır. Strauss, buradan sosyal bilim pozitivistinin teorik güçlüklerini tartışmak yerine, ona karşı yöneltilen eleştirilere değinmenin yeterli olacağını savunur. Bunlardan ilki, sosyal bir olguyu çalışırken, değerlerden kaçınmanın mümkün olmadığı eleştirisidir.<sup>37</sup> Strauss’a göre siyaset bilimi, siyasî olanla siyasî olmayan arasında bir ayrımı varsayar ve bununla siyasî olanın ne olduğu sorusuna yanıt arar. Ancak, siyasî olanı ilişkili olduğu şehrin (polis), ülkenin ya da devletin toplumunu oluşturanın ne olduğunu hesaba katmadan açıklamak mümkün değildir. Dolayısıyla toplum, amacı göz önüne alınmaksızın tanımlanamaz. Strauss’a göre amacına bakılmaksızın “devlet”i tanımlamaya çalışan bilinen en iyi teşebbüs, “modern devlet türü”nden türetilen ve sadece bu türe tatbik edilen bir tanımdır. Bunun yanında devlet ya da daha çok sivil toplum tanımlanırken, siyasî eylem ve kurumları yargılayacak bir standart kabul edilmektedir ki, bu da Strauss’a göre, sivil toplumun veya devletin esas amacıdır.<sup>38</sup>

Sosyal bilim pozitivistine yöneltilen ikinci eleştiri ise bu pozitivistin değerler çatışmasının insan aklı için çözümsüz olduğu varsayımı üzerinedir. Strauss’a göre bu varsayım sağlam gibi gözükse de hiçbir zaman kanıtlanmamıştır. Ona göre değerler çatışmasının insan aklı için çözümsüz olduğunu kabul etmek ihtiyatlı davranmak olarak kabul edilebilir. Ancak bu tavrın eksik bakış açısından kaynaklandığını söyleyen Strauss, bir değer diğerleriyle karşılaştırılmasına dair bazı örnekler verir. Örneğin, biri diğerinden daha yüksek ancak zirveleri bulutlarla gizlenmiş iki dağdan hangisinin daha yüksek olduğuna karar veremez miyiz, şeklindedir. Bir diğer örneği ise uzun süre birbirleriyle savaşan iki ülkeden hangisinin savaşının daha haklı olduğuna karar veremez miyiz, diye sorar. Strauss, değerler çatışması ile ilgili tartışmasını ünlü sosyolog Max Weber (ö. 1920) üzerinden ayrıntılı bir şekilde

<sup>36</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 20.

<sup>37</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 21.

<sup>38</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 22.

yapmıştır.<sup>39</sup> Biz konumuz gereği bu tartışmaya daha ayrıntılı girmeden özet olarak şunu söyleyebiliriz: Değerler çatışmasının insan aklı için çözümsüz olduğuna yönelik inanç, Strauss’a göre iyi ve kötüyü ayırmaya yönelik çabaları ve iddiaları imkânsız kılmıştır. Bu sayede ciddi konularla ilgili tartışmaları değer problemleri olarak adlandırılıp, bir köşeye atıldığını söyleyen Strauss, tüm insanî çatışmaların değer çatışmaları olduğuna yönelik izlenim bile verildiğini ileri sürmektedir. Ancak, Strauss, insanî çatışmaların insanların değerler üzerindeki anlaşmazlığından değil, tersine, değerler üzerindeki anlaşmalarından ileri geldiğini belirtmektedir.<sup>40</sup>

Strauss’un sosyal bilim pozitivizmine yönelik üçüncü eleştirisi ise onun modern bilim tarafından ortaya konulan bilimsel bilginin en yüksek bilgi formu olarak kabulüne yöneliktir ki, bu, Strauss’a göre modern bilim öncesi bilgiyi değersizleştirmektedir. Strauss, bilim öncesi diye kabul edilen birçok bilginin, modern bilime temel teşkil edecek şekilde kullanıldığını ve kullanılmakta olduğunu söyler. Ona göre eğer bilim öncesi kabul edilen bu bilgiler, bilgi değilse, o halde bunlara dayanan birçok bilimsel çalışmanın da bilgi olgusundan yoksun olması gerekecektir ki, Strauss açıkça her konunun bilimsel olarak incelenemeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>41</sup>

“Siyaset bilimi siyasî olan konularla siyasî olmayan konular arasında açıklık talep eder. O, “Siyasî olan nedir?” sorusunun sorulmasını ve cevaplanmasını talep eder. Bu soruyla bilimsel olarak değil, ancak diyalektik olarak ilgilenilebilir ve diyalektik inceleme de ancak bilim öncesi bilgiden hareket eder ve onu çok ciddiye alır.”<sup>42</sup>

Strauss’un pozitivism ve özellikle sosyal bilim pozitivizmine yönelttiği bu eleştiriler konumuzun esas başlığı olan İslam felsefesi yorumuna yönelişinde karşısına çıkan iki önemli ve genel algılayışı etkileyen akımlardan birisi olması bakımından önemlidir. Onun bakış açısında, Antik Yunan ve İslam filozoflarında görülen hakikatin ve mutlak olanın bilgisine yönelik araştırma, pozitivism tarafından reddedilip yalnızca modern bilimin bilgi formunun değerli kabul edilmesi ve

<sup>39</sup> Leo Strauss, “Natural Right And The Distinction Between Facts and Values”, **Natural Right And History**, The University of Chicago Press, 1953, s. 35- 80.

<sup>40</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 22- 23.

<sup>41</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 23- 24.

<sup>42</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?** s. 25.

değerlerden bağımsız bir yaklaşımın amaç edinilmesi, modernite krizine sebep olmuş, iyi ve kötü, doğru ve yanlışın ayırt edilmesinde ölçüt bırakmayıp, nihilizme yol açmıştır. Diğer yandan o, pozitivist bakış açısının kendi değer sistemini kurduğunu ve böylece kendi kendisiyle de çeliştiğini düşünmektedir.<sup>43</sup> Değerlerden bağımsız olarak insanî olguların ele alınamayacağını düşünen Strauss, insan aklının değerler çatışması karşısında aciz kaldığına yönelik düşünceye karşı çıkmaktadır. Zira Strauss'a göre pozitivist bakış açısı bu gibi güçlükler sebebiyle zorunlu olarak tarihselciliğe dönüşmüştür. Tarihselci bakış açısı, onun için, siyaset felsefesinin imkânını ortadan kaldıran ve modernite krizine sebebiyet veren ikinci akımdır. Modernite krizini aşmada Antik Yunan ve İslam filozoflarının görüşlerine başvurmamızın bize yarar sağlayabileceğini düşünen Strauss, bunun önündeki engellerden biri olan pozitivistliğe yönelik eleştirilerinin ardından tarihselciliği tartışmanın merkezine yerleştirir.

---

<sup>43</sup> Rothman, "The Revival of Classical Political Philosophy", s. 342.

## 2. Tarihselcilik Eleştirisi

Strauss'un çalışmaları, David Janssens'in belirttiği üzere, üç ana konu başlığı altında açıklanabilir. Birincisi tarihselcilik temelinde modern felsefeye yaptığı eleştiri, ikincisi Sokratesçi felsefe anlayışının tekrar kazanılması ve üçüncüsü de akıl-vahiy tartışmasıdır.<sup>44</sup> İlk konunun temelini oluşturan tarihselcilik meselesi, daha önce belirttiğimiz üzere, Strauss için pozitivistizmin zorunlu sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>45</sup> Strauss'a göre tarihselcilik tam formuna ulaştığında şu karakteristik özelliklerle pozitivistizmden ayrılır: (1) Tarihselcilik olgu-değer ayrımını terk eder, çünkü her anlayış bazı özel değerlendirmeleri içerir. (2) Modern bilimin tek doğru değerlendirme ölçütü olduğunu reddeder. (3) Tarihsel sürecin ilerleyici ya da genel anlamda makul olarak görülmesini reddeder. (4) Evrimci tezin ilgisini, insan olmayandan insanın evriminin insanlığı akıllı yapamayacağını ileri sürerek reddeder.<sup>46</sup>

Tarihselcilik meselesi Strauss açısından klasik ve modern görüş açısı arasındaki farkı ortaya koymak bakımından önemlidir. Strauss, Aristoteles'e işaret ederek, klasik dönemde siyaset felsefesinin, hak kavramlarının çeşitli olmasından dolayı doğal hakkın var olmadığı ya da tüm hakların uzlaşım sal karakterde olduğuna yönelik ihtilafla başlamış göründüğünü ve buna "uzlaşım cılık" (**conventionalism**) adını vereceğini söylemektedir.<sup>47</sup> Strauss'a göre klasik dönemdeki filozoflar en azından şu temel nokta üzerinde anlaş ırlar: Doğa ile uzlaş ım arasındaki ayrım temel bir ayrımdır. Strauss bu ayrım ın bizzat felsefe fikrinde içerildiğini savunur, çünkü felsefe yapmak, mağaranın karanlığından gün ışığına çıkmak, yani hakikatin ışığına ulaşmak demektir.<sup>48</sup> Bu da uzlaş ım ın ötesine geçip, doğaya dönmekle mümkün olur ki, bunu vurgulayan en iyi örnek ünlü "mağara metaforu"dur.

---

<sup>44</sup> David Janssens, "Questions and Caves: Philosophy, Politics, and History in Leo Strauss's Early Works", **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, c. 10, sy. 1, 2001, s. 113.

<sup>45</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 25.

<sup>46</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 26.

<sup>47</sup> Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen - Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 30.

<sup>48</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 31.

Eflatun'un mağara metaforunda, mağara "kanaat" dünyasını temsil etmektedir. Strauss, kanaatin özsel olarak değişken olduğunu ve toplumun mevcut kanaatlerini istikrarlı kılmazsa bir arada yaşanılmayacağını söylemektedir. Bu kanaatler bir şekilde sabitlenip bir dogma ya da **weltanschauung** (dünya görüşü ya da hayat felsefesi)<sup>49</sup> haline gelirler. Felsefe yapmanın, bu kolektif dogmadan bilgiye yükselmek olduğunu söyleyen Strauss'a göre bu dogma hakikate ya da ebedî düzen sorununa gerçek anlamda cevap olamaz. Ebedî düzene dair ancak keyfî ve tesadüfî olan bu yaklaşımları, uzlaşımçılık, felsefe açısından ebedî olanı ya da hakikati anlama girişimi olarak tanımlar. Strauss'a göre modern doğal hak karşıtları bu görüşü reddetmektedirler. Onlara göre tüm insan düşüncesi tarihseldir ve ebedî olanı anlamada acizdir. İşte Strauss'un düşüncesinde felsefe yapmanın klasik dönem ve modern dönemdekiler arasındaki ayrımı böylece ortaya çıkar. Klasik dönem filozoflarına göre felsefe yapmak, mağaradan, yani kanaat dünyasından ayrılıp, hakikate ulaşmak iken, modern filozoflara göre her felsefî faaliyet aslında bir "tarihsel dünya", bir "kültür", bir "medeniyet" ya da bir "weltanschauung" anlamına gelip Strauss'a göre tam da Eflatun'un dediği şeydir. Bu, Strauss'a göre "tarihselcilik" anlamına gelmektedir.<sup>50</sup>

Strauss'a göre siyaset felsefesi, tarihî bir disiplin değildir, ancak bu onun tarihten kopuk olduğu anlamına da gelmez.<sup>51</sup> Siyaset felsefesinin tarihî bir disiplin olmamasının, onun örneğin "İyi toplum nedir?" gibi ebedî sorularla ilgilenmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Ancak Strauss'un belirttiği üzere, tarihselcilik için "İyi toplum nedir?" diye bir soru yoktur. Bu tarz bir soru sorulduğu dönemle ilgilidir,

---

<sup>49</sup> **Weltanschauung** kavramı özellikle Edmund Husserl (ö. 1938) tarafından genç Strauss'a öğretilen fenomenolojik yaklaşımla beraber, Strauss açısından farklı sonuçlar doğuracaktır. Bu fenomenolojik yaklaşıma göre bizim kavramları anlayışımız, buna bilimsel olanlar da dâhil, doğal, yani dünyayı her gün nasıl anlıyorsak o anlayıştan türer. Bu anlamda felsefenin işlevi, kanaatlerin bilgiye dönüştürülmesidir. Strauss felsefenin **weltanschauung** ya da ideolojiden farklı olduğunu kabul etmekle birlikte, bu fenomenolojik indirgemenin (reduction) savunduğu kavramların kendilerine dönüş fikrini radikalleştirecektir. Strauss'a göre kavramların kendisine dönmek basit olarak doğal olamaz. Kavramların günlük anlayışına dönmeyi, siyasî topluluk ekseninde düşünecek olan Strauss, buradan Sokratesçi sorgulamaya dönecektir. Strauss'a göre **weltanschauung** mümkün bir çözüm olarak felsefeye alternatiftir; bkz. Corine Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism: Another Reason, Another Enlightenment**, çev. Robert Howse, State University of New York, Albany 2014, s. 212-213.

<sup>50</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 32.

<sup>51</sup> Leo Strauss, "Political Philosophy and History", **Journal of the History of Ideas**, c. 10, sy. 1, 1949, s. 30.

yani bu sorunun kendisi zorunlu değildir.<sup>52</sup> Dolayısıyla, Strauss’a göre tarihselcilik siyaset felsefesinin imkânını sorgulamaktadır.<sup>53</sup> 20. yüzyılın tipik tarihselciliğinin her neslin geçmişi kendi deneyimine göre yorumlayıp, buradan bir “fütüristik”, yani geçmişi tahmin etmesini talep ettiğini söyleyen Strauss, felsefî soruların tarihî sorulara dönüştürüldüğünü düşünmektedir.<sup>54</sup>

Strauss’a göre tarihselcilik farklı formlarda,<sup>55</sup> açık ve gizli olarak bulunur, ancak en yaygın formu, kendisini siyasî şeylerin, mesela devletin ya da insan doğasına dair soruların, modern devlet, modern hükümet, mevcut siyasî durum, modern insan, toplum, kültür ve modern medeniyet gibi sorularla yer değiştirmesini talep edendir.<sup>56</sup> Burada vurgulanması gereken husus, tarihselcilik açısından bu tip soruların ancak “tarihî koşullar” altında cevaplanacak olmasıdır. Burada tarih biliminin önemine değinen Strauss’a göre, bir bakıma tarih, tarihselcilik lehine yorumlanmaktadır. Tarihselci görüşe göre tarihselci yorumun olgunlaşması için zaman gerekmektedir ve tarihselci olmayan siyaset felsefesinin yanlışlığı ancak bu şekilde görülebilecektir. Klasik filozofların, ki bunların içerisinde İslam filozofları da bulunmaktadır, tüm zamanlar için en iyi siyasî düzeni aradıklarını ifade eden Strauss, bu çabaya yönelik tarihselci eleştiriye şöyle ifade eder: Kadim filozofların bu çabaları, ortaya birçok cevap ve felsefe çıkarmış ve bunlar da birbirlerini çürütmüşler ya da reddetmişlerdir. Yani, tarihselci siyaset felsefesi, tarihselci olmayan siyaset felsefesini birbiriyle örtüşmeyen birçok siyaset felsefesi ürettiği için reddetmektedir. Ancak Strauss’a göre tarih bize onların birbirini çürüttüklerini değil, birbirleriyle çeliştiklerini öğretmektedir.<sup>57</sup>

Tarihselciliğin tarihsel olmayan siyaset felsefesine yönelttiği eleştiriye Strauss’un farklı bir açıdan bakıp, cevap verdiğini söylemeliyiz. Strauss’a göre tarihselciliğin

---

<sup>52</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 16.

<sup>53</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 30.

<sup>54</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 32-33.

<sup>55</sup> Strauss’un özellikle eleştirdiği formun Martin Heidegger’in (ö. 1976) “radikal tarihselciliği” olduğu belirtilmelidir. Radikal tarihselcilik, radikal olmasını yalnızca tüm düşüncelerin bulundukları çağı yansıttıklarını iddia ettiğinden değil, aynı zamanda tüm zamanlar için geçerli bir hakikat kavramını da reddetmesinden almaktadır; bkz. Catherine Zuckert and Michael Zuckert, **The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy**, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2006, s. 35.

<sup>56</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 33.

<sup>57</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 35-36.

tarihî olmayan siyaset felsefelerinin birbirini reddetmesi üzerine kafa yormak yerine, onlardan hangisinin doğru bir yaklaşımı bize sunduğunu belirlemek önemlidir. Örneğin, siyaset felsefesinde bazı siyaset filozoflarının devlet ve toplumu ayırdığı, bazılarının ise bu ayrımı reddettiği belirtilmektedir. Strauss’a göre bu incelemenin aslından bu iki kavram arasındaki ayrımın ne kadar yeterli olduğu sorusuna götürmektedir. Ona göre tarih bize geçmişteki siyaset felsefesinin başarısız olduğunu göstermiş olsaydı bile bu ancak şimdiye dek gelen ve tarihsel olmayan siyaset felsefesinin yanlışlığını dolayısıyla bizim siyasî olguların doğasını bilmediğimizi göstermekten başka bir şeye yaramazdı. Strauss’un “sistemlerin anarşisi” dediği bu birbiriyle çelişen felsefelerin, felsefe tarihinde bir anlamı varsa, o da bizim önemli meseleler hakkındaki cehaletimizi göstermeleridir ki, bunu da tarihselcilik olmadan görmek mümkündür. Bu durumun belki de kesin olarak gösterdiği şeyin felsefenin gerekliliği olduğunu düşünen Strauss, tarihî siyaset felsefelerinin bu anarşisinin, bugün geçmişte olduğundan daha az olmadığının eklenebileceğini ileri sürmektedir.<sup>58</sup>

Strauss’un işaret ettiği bir nokta da doktrin ile onun tarihsel kökeni arasındaki ilişkidir. Ona göre tarihselciliğin iddiası, bir doktrinin doğruluğu ya da yanlışlığının, onun belirli bir tarihsel döneme bağlanarak açıklanabileceğidir.<sup>59</sup> Hiçbir doktrinin modası geçmiş denilip ayrıntılı inceleme yapılmadan reddedilemeyeceğini düşünen Strauss, ancak ayrıntılı bir inceleme ile asırlar önce ortaya atılmış bir siyaset felsefesinin doğruluğu hakkında konuşulabileceğini düşünmektedir. Diğer bir ifade ile o, klasik bir siyaset felsefesinin doğru olma olasılığını dışarıda bırakamayacağımızı ve sırf bulunduğu tarihî dönem ortadan kalktı diye o felsefenin modası geçmiş olduğunun söylenemeyeceğini belirtmektedir. Zira her siyasî durum tüm diğer siyasî durumlar için geçerli olabilecek unsurlar içermektedir.<sup>60</sup>

Strauss’un tarihselciliğin tarihî olmayan siyaset felsefesine yönelik iddialarına verdiği yanıtın özeti şudur: Klasik siyaset felsefesi reddedilmemiştir. İslam felsefesine de önemli ölçüde temel oluşturan klasik siyaset felsefesindeki şehir kavramının, yerini modern devlete bıraktığını söyleyen Strauss, klasik filozofların

---

<sup>58</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 36.

<sup>59</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 38.

<sup>60</sup> Zuckert, “Political Philosophy and History”, s. 49. Ayrıca bkz. Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 38.

şehri en mükemmel form olarak kabul etmelerinin, onların diğer formları bilmediklerinden ya da bilinçsiz bir şekilde kabul ettiklerinden değil, onu klasik dönemde bilinen kabile ve doğu monarşisine üstün görmelerinden kaynaklandığını ifade etmektedir ki, bu üstün görmede özgürlük ve medeniyet temel ölçüttür.<sup>61</sup> Strauss’a göre şehre dair bu tercih bilinçlidir ve tarihî durumla bir ilgisi yoktur. Nitekim o, 18. yüzyıla kadar birçok filozofun şehri özgürlük ve medeniyet açısından, 16. yüzyılda ortaya çıkan devlete tercih ettiğini söylemektedir. Bu tercihin 19. yüzyılda devlet kavramına doğru değiştiğini belirten Strauss, bunun sebebinin, söz konusu devlet kavramının, Antik Yunan’daki şehrin özgürlük ve medeniyet anlayışına sahip olma iddiasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.<sup>62</sup>

Strauss’a göre modern düşüncenin dayandığı bazı temel öğretiler vardır ki, bunlardan biri ilerlemeye olan inançtır. Bu inanç, tüm geçmiş daha iyi bir geleceğin açıklanması için kullanılırken, gelecek geçmişe üstün kabul edilmektedir. İlerlemeye olan bu inanç, medeniyetin daha ileri bir seviyeye geleceğini varsaymaktadır. Burada Strauss açısından önemli olan husus, ilerlemeye olan bu inancın geçmişin yorumlanmasında yanlış sonuçlar vermesi ve dolayısıyla geçmiş anlayışımızın yetersiz olması sonucunu doğurmasıdır.<sup>63</sup> Zira şimdiki zaman ve gelecek, geçmişe üstün kabul edildiğinden, geçmiş olduğu gibi anlaşılmak istenen bir şey olmayıp, ancak şimdiyi anlamak için bir hazırlıktan başka bir şey ifade etmemektedir. Strauss, bu yaklaşımla, geçmişteki bir düşünürün hakikî amacının ne olduğunun araştırılmadığı, sadece şimdiye ne gibi bir katkısının olabileceğinin incelendiğini söylemekte, bunun da geçmiş düşünürlerin onların kendilerini anladığından daha iyi anlaşılabilmesine dair ayrı bir inanç oluşturduğunu kaydetmektedir.<sup>64</sup>

Burada Strauss’un altı çizilmesi gereken bir tespiti de tarihçinin aslî görevine yöneliktir. Strauss’a göre tarihçinin görevi geçmiş düşünürleri onlar kendisini nasıl anlıyorlarsa öyle anlamak veya onların düşüncelerini kendi yorumlarına uygun olarak yeniden canlandırmaktır. Strauss’a göre eğer tarihçi bu görevini yapmazsa,

---

<sup>61</sup> Zuckert, “Political Philosophy and History”, s. 50. Ayrıca bkz. Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 38.

<sup>62</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 39.

<sup>63</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 40.

<sup>64</sup> Zuckert, “Political Philosophy and History”, s. 50-51. Ayrıca bkz. Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 40-41.

düşünce tarihîmizdeki tek pratik ölçüt olan “nesnellik” elimizden gidecektir. Geçmişteki bir öğreti çok farklı şekillerde yorumlanabilirse de Strauss için bir düşünürü anlamamanın tek yolu vardır, o da o kendisini nasıl anlıyorsa öyle anlamaktır.<sup>65</sup> Bunun dışındaki tüm yorumlar, geçmişteki düşünürü kendisinden daha iyi anlamaya yönelik girişimler olacaktır.<sup>66</sup> Doğru anlamayı gerçekleştirmek için ise öncelikli olarak tarihselci olmayan felsefenin tarihselci olmayan bakış açısına ihtiyacımız olduğunu düşünen Strauss’a göre tarihselciliğin tarihselci olmayan, yani kendisinin başlangıç noktasını tarihselciliğin geçerliliği için sorgulanmaz görmeyen bir anlayışa duyduğumuz ihtiyaç da oldukça acildir.<sup>67</sup>

Tarihselciliği bir anlamda gelenekten kurtulmaya çalışan ve Descartes’ten bu yana süren bir yaklaşım olarak gören Strauss, geleneği yıkmaya çalışan bu çabanın başarılı olmadığı kanaatindedir. Gelenekten kurtulma çabası, modern insanı hâlihazırda olan ya da mümkün bir “ilerleme” fikrine bağlamıştır. Bu da Strauss’a göre yeni bir “geleneğin” kurulmasına sebep olmuştur.<sup>68</sup> Bu yeni gelenek temel soruların herkes için cevaplanıp bir çözüme kavuşturulabileceğini ve sonraki kuşakların artık bu temel sorunlarla uğraşmasına gerek olmadığını ileri sürmektedir. Böylece temel sorulara verilen cevaplar sonraki nesiller için bir önyargı oluştururken, her nesil sadece kendinden bir önceki nesle tepki verip, tüm sistemi sorgulama yoluna gitmemektedir. Hegel’in tez, antitez, sentez görüşüyle modern çağın işleyişini özetleyen Strauss’a göre modern düşüncede Descartes’a kadar geri gittiğimizde onun tartışma zemini ve modern felsefenin temel olarak reddettiği Aristoteles felsefesinin aslında yeterince tartışılmadığını iddia etmektedir.<sup>69</sup>

Tarihselcilik tartışmasında belki de en önemli nokta, bu tartışmanın akla değil, tarihe dayandığı yönündeki Strauss’un düşüncesidir. Strauss’a göre tarih, kanaatleri, bizim onları yerleşik hakikatler olarak kabul etmemizle daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir ki, bu kanaatlerin yeniden ele alınması gerekmektedir. Ona göre bu yeniden ele alma, bizim için önceki nesillere göre çok daha büyük bir ihtiyaçtır.

<sup>65</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 41.

<sup>66</sup> Zuckert, “Political Philosophy and History”, s. 51.

<sup>67</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 53.

<sup>68</sup> Heinrich Meier, **Leo Strauss and The Theologico-Political Problem**, Almandadan çev. Marcus Brainard, Cambridge University Press, New York, 2006, s. 123.

<sup>69</sup> Meier, , **Leo Strauss and The Theologico-Political Problem**, s. 123-124.

Çünkü modern düşüncenin gelenek karşıtı özelliği bizi gelenek karşıtı bir geleneğin mirasçısı olarak takdim etmektedir. Ne varki, Strauss, tarihî araştırmalara bakılması durumunda bizim ne kadar ortaçağ Aristoteles ve İncil'e ait geleneğinin etkisi altında olduğumuzun görülebileceğini söylemektedir.<sup>70</sup> Zira modern filozofların kullandıkları fikirler, geçmiş düşünürlerden kısmî olarak aktarılmıştır.<sup>71</sup>

Strauss'a göre tarihsel çalışmalar günümüz modern insanın içinde bulunduğu çıkmazı aşmak için gereklidir. Daha açık olarak o, modern insanın bir sona geldiği ya da çöküş içinde olduğunu, bunun ise tarihî çalışmalar yaparak geçmiş düşünceye dönmek için çok iyi bir sebep olduğunu düşünmektedir. Geçmişe dönmenin ona dair bilgisizliğimizi aşmak ve bir şey öğrenmek için gerekli olduğunu düşünen Strauss açısından hakikat ya da hakikate yönelik doğru yaklaşımın uzak bir geçmişte bulunması ve yüzyıllarca unutulmuş olması mümkündür.<sup>72</sup> Yukarıda belirttiğimiz üzere Strauss, geçmiş filozofların sadece kendi dönemleri için değil, tüm zamanlar için hakikati bulmaya çalıştıklarını belirtmektedir. Bu düşünceye uygun olarak da bu tüm zamanlara ait hakikat arayışı Strauss'a göre geçmişte bir yerlerde olabilir ve bu da modern krizi aşmak için faydalı sonuçlar verebilir. Strauss'un bu yaklaşımının onu önce Antik Yunan ve sonrasında İslam filozoflarını araştırmaya sevk edeceğini tahmin etmek zor olmayacaktır.

Strauss'a göre tarihselcilik tüm felsefî sistemleri reddedip, hakikat arayışı olarak felsefeyi anlamsız hale getirmiştir. Ona göre tarihselcilik ancak bizim cahilliğimizin kanıtı olabilir. Ancak bu kanıt bizim bilgiyi acil olarak aramamız gerekliliğini işaret eden türden bir şey değil, bizim bilgiyi aramamızı engelleyecek birçok dogmatik görüşten biridir. Strauss'a göre "felsefe" terimi orijinal anlamda tarihselcilikten özgürleşmeyi varsaymaktadır.<sup>73</sup> Tarihselcilikten özgürleşmeyi, tarihsel bilincin kendi kendisini kanıtlayan bir öncül olarak görülmesinden çok, onun bir problem olarak algılanması gerektiğini düşünen Strauss için bu problem, tarihsel bir problemdir. Dahası tarihsel bilinç bir fikir ya da fikir grubu olarak belli bir zaman diliminde bulunur ve tarihsel bilincin kendisi de tarihsel bir olgudur. Strauss açısından bu

---

<sup>70</sup> Meier, , **Leo Strauss and The Theologico-Political Problem**, s. 124.

<sup>71</sup> Zuckert, "Political Philosophy and History", s. 54.

<sup>72</sup> Meier, , **Leo Strauss and The Theologico-Political Problem**, s. 125.

<sup>73</sup> Meier, , **Leo Strauss and The Theologico-Political Problem**, s. 132-133.

tarihsel olgu da oluşmuş bir şeydir ve bir süre sonra yerini başka bir olguya bırakacaktır. Son olarak, Strauss’a göre ihtiyacımız olan şey, tarihsel düşüncenin kendisine tatbikidir. Tarihsel bilincin, tarihsel sürecin bir ürünü olduğunu düşünen Strauss, bu sürecin yeteri kadar eleştirel gözle incelenmediğini söylemektedir. Dahası, yapılması gereken, tarihsel bilincin bize dayattığı ve bir anlamda bizi körleştirdiği bakış açısından kurtulmamız gerekmektedir.<sup>74</sup>

Strauss’un Antik Yunan ve İslam felsefesine geri dönüşünde önemli bir problem olarak gördüğü tarihselcilikle ilgili son bir yorum da modern felsefe ve genel olarak ortaçağ felsefesi açısındandır. Strauss, modern felsefenin önemli ölçüde klasik felsefeye dayandığını ve dolayısıyla tarih felsefesine ihtiyaç duyduğunu belirtirken, ortaçağ felsefesinin de klasik felsefeye ihtiyaç duyduğunu, ancak onun felsefi faaliyetlerinin bir parçası olarak bir tarih felsefesine ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. Ona göre, mesela bir ortaçağ filozofu, Aristoteles’in **Politika** adlı eseri üzerinde çalıştığında, tarihsel bir çalışmaya girmemektedir, çünkü **Politika**, o filozof için güvenilir ve yetkin bir metindir. Ortaçağ filozofu için Aristoteles’in öğretisinin doğru olduğunu söyleyen Strauss, ortaçağ filozofunun kendi öğretisini herhangi bir tarihsel çalışmaya ihtiyaç duymadan ve Aristoteles’i yeterli bir anlayışıyla ve onunla uygun olarak yapar.<sup>75</sup>

Özetlemek gerekirse, Strauss modern bakış açısının özellikle “ilerleme” fikrine olan inancıyla geçmiş felsefeyi onların kendisini anladıklarından daha iyi anladığını iddia edip, öncelikle “nesnellik” ilkesini çiğnediğini iddia etmektedir. Dahası tarihselcilik, klasik filozofların felsefelerini onların kendi dönemlerine hapsedip yerlerini başka felsefelerin aldığı iddiasıyla bir anlamda onların geçici olduğunu ilan etmiştir. Hâlbuki Strauss’un belirttiği üzere, klasik filozofların hakikate dair kanaatleri tüm zamanlar için iddia edilmiştir. Aynı zamanda, tarihselciliğin her filozofu kendi dönemiyle sınırlaması, yapılan felsefi faaliyetlerin de anlamının sorgulanmasını gerektireceğini düşünen Strauss’a göre tarihselcilik, modern düşüncenin sahip olduğu bir önyargı veya dogmatizm olarak tanımlanabilir. Bu dogmatizm, modern felsefenin

---

<sup>74</sup> Meier, , **Leo Strauss and The Theologico-Political Problem**, s. 133.

<sup>75</sup> Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 49. Krş. Zuckert, “Political Philosophy and History”, s. 56.

klasik felsefeyi yeterince incelemeyip onu değersizleştirerek, kendisini daha üstün bir konuma yerleştirmektedir. Modern düşünce bu yolla eskiyle olan bağııı kaybedip onu unutmuştur. Ancak, doğru düşünme ya da felsefe Strauss’a göre geçmişte bir yerlerde ortaya konmuş olabilir ve hâlihazırdaki modern krizi aşmamızda bize yardımcı olabilir. Bunun için yapılması gereken geçmiş filozofları onlar kendilerini nasıl anlıyorlarsa öyle anlamak olmalıdır. Aksi halde onların gerçek düşüncelerine erişemeyeceğimizi kabul etmemiz gerekmektedir. Strauss’a göre bunun yolu tarihsel çalışmalarla geçmiş bir filozofu anlamak değil, filozofu kendisinden yola çıkarak anlamaktır. Strauss, tarihi yok saymaz, siyaset felsefesi tarihini bize miras kalan, ancak unutulmuş olanı yeniden ortaya koymak için kullanır. Ancak bunun tarihselcilikle karıştırılmaması gerektiğini düşünür.<sup>76</sup> Strauss’a göre “siyaset felsefesi tarihsel bir disiplin değildir” ve “siyaset felsefesi temelde siyaset felsefesi tarihinden farklıdır.”<sup>77</sup>

Modernite krizini aşmada Antik Yunan ve İslam filozofları, Strauss açısından yararlı olabilecek alanlardır. Çünkü bu filozofların hakikate dair kanaatleri vardır ve gayeleri ona ulaşmaktır. Hakikatin genel bilgisine olan inanç modern düşüncede olmadığından, Strauss hem Antik Yunan hem de İslam filozoflarının eserlerine yönelmiştir. Bilindiği üzere İslam filozofları Antik Yunan felsefesini miras alıp onun üzerine özgün çalışmalar yapmışlardır. Dolayısıyla Antik Yunan filozoflarından bilhassa Sokrates, Eflatun ve Aristoteles’in İslam filozofları üzerinde önemli bir etkisi söz konusudur. Strauss’un İslam felsefesi yorumunda da öncelikle Sokrates’in konumu büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple bundan sonraki aşamada Strauss’un İslam felsefesi yorumuyla ilişkili olarak Sokrates’i incelememiz yerinde olacaktır. Ancak bunun öncesinde ise Strauss’un klasik felsefeye dönüşünü ele almakla başlayabiliriz.

---

<sup>76</sup> Zuckert, “Political Philosophy and History”, s. 57.

<sup>77</sup> John G. Gunnell, “The Myth of the Tradition”, **The American Political Science Review**, c. 72, sy. 1, 1978, s. 125. Krş. Strauss, “Political Philosophy and History”, s. 30.

### 3. Modern Felsefeden Klasik Felsefeye Dönüş

Modern felsefenin içinde bulunduğu krizin, felsefenin ve siyaset felsefesinin anlamlarının değişmesinden kaynaklandığını görmek çok zor değildir. Strauss’a göre bu, siyasî ve ahlakî bir krizdir aynı zamanda, çünkü “felsefenin sonunu” haber verip, genel geçer hakikati reddederek rölativizme ve nihilizme sebep olmuştur. Klasik siyaset felsefesinden, esas itibarıyla Eflatun ve Aristoteles’in siyaset felsefeleri anlaşılmakta ve bunlar, İslam filozoflarının siyaset felsefelerinin de zeminini oluşturmaktadır. Klasik siyaset felsefesinde her ne kadar Sokrates öncesi filozoflar insana dair meseleleri tartışmış olsalar da, felsefeyi ciddi anlamda doğa araştırmasından insana dair meseleleri araştırmaya yönlendiren Sokrates’tir. Strauss, bu anlamda Sokrates’i ilk siyaset filozofu olarak görmektedir. Çünkü klasik siyaset felsefesi insanî şeylerle doğrudan ilgilenir ve hem Sokrates öncesi filozoflar hem de Sokrates doğa ile yasa (**nomos**) arasında ayrım yapmışlardır. Strauss’un burada altını çizdiği husus, klasik siyaset filozoflarının tartışma zemininin herhangi bir geleneğe ya da tarihsel zemine dayanmamasıdır.<sup>78</sup> Klasik dönem sonrasındaysa, filozofların siyaset çalışmalarına geleneğin aracılık ettiğini ve dolayısıyla onların klasikten türemiş bir karakter taşıdığını kaydeden Strauss, bu anlamda klasik siyaset felsefesinin kendinden sonrasını besleyen verimli ve üretken bir karakterinin olduğunu düşünmektedir.

Klasik siyaset felsefesinin ana yönlendirici meselesi “Erdem nedir?” sorusudur. Bu soru; tüm klasik siyaset felsefesinde ve tabii ki İslam filozoflarında da esas meseledir ve erdem, Arapçadaki karşılığıyla “fazilet”in, Fârâbî’nin **el-Medînetü’l-fâzıla** (Erdemli Şehir) adlı eserinde ortaya çıkması hiç de tesadüf değildir. Erdemlilik veya erdemli olma meselesi, klasik siyaset felsefesinin en temel meselesi olarak kendine özgü bir ahlak sistemi yaratmıştır. Bu klasik ahlak sistemi daha sonra, Strauss’un belirttiği üzere, Machiavelli (ö. 1527) tarafından bozulacaktır.<sup>79</sup> Modern felsefenin üç kriz dalgasından ilkinin başlatan Machiavelli, Sokratesçi geleneği değiştirir ve yeni bir ahlak sistemi getirir. Klasik felsefenin temel amacı olan erdem, Machiavelli’de tanım değiştirir. Strauss’un belirttiği üzere, Machiavelli’de erdem ancak toplum

<sup>78</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 27.

<sup>79</sup> Leo Strauss, “The Problem of Socrates”, **Interpretation**, 1995, c. 22, sy. 3, s. 334.

içinde gerçekleştirilebilir. İnsan doğal olarak erdeme yönelmez bu ancak eğitim ile gerçekleştirilebilir. Toplumun genel iyiliği erdemle açıklanamaz, ancak erdem, toplumun iyiliği anlamında açıklanabilir. Dolayısıyla, Machiavelli'ye göre erdem ancak sivil erdem olup, vatanseverlik ve kolektif bencilliğe (**collective selfishness**) bir adanmışlıktır.<sup>80</sup> Strauss açısından Machiavelli, klasik siyaset felsefesi anlayışını sonlandırıp<sup>81</sup>, modern felsefeyi başlatan ilk filozoftur ve siyaset felsefesinin aslı karakterini kaybetmesine sebep olan gidişatı başlatan isimdir.<sup>82</sup>

Klasik siyaset felsefesinde erdemin, ancak en iyi rejim altında gerçekleşebileceğine yönelik düşünce, Machiavelli ve sonrasındaki filozoflarda, yani modern felsefede bir karşılık bulmamaktadır. Machiavelli ile başlayan modern felsefenin süreci, Strauss'un belirttiği üzere, Jean Jacques Rousseau (ö. 1778) ile ikinci kriz dalgasını yaşayacaktır. Daha sonraları Alman idealist felsefesini ve Romantizm hareketini doğuracak olan bu dalga, Strauss'a göre ilk aşamada modern dünyadan modern öncesi döneme dönüşü içermektedir. Örneğin, Rousseau'nun, "burjuva" diye adlandırdığı finans dünyasından, erdem kavramına ve şehir (**citoyen**) dünyasına, Kant'ın (ö. 1804), Descartes (ö. 1650) ve Locke'un (ö. 1704) idea kavramından, Eflatuncu idea kavramına döndüğünü belirtmektedir. Romantizm hareketi ise bir bütün olarak esas kaynaklara dönme hareketidir. Fakat tüm bu eskiye dönüş hareketi Strauss'a göre klasik felsefeye 17. ve 18. yüzyıllarda olduğundan çok daha yabancı bir radikal modernite formunu oluşturma'nın ilk adımı olmuştur.<sup>83</sup>

Strauss'un belirttiği üzere, Rousseau, kendi döneminin modern "devlet" kavramından klasik dönem "şehir" kavramına dönmüştür. Ancak, bunu Thomas Hobbes'un (ö. 1679) şemasından değerlendirmiştir.<sup>84</sup> Burada Strauss, Rousseau'nun sivil toplumun kökeninin, kendini koruma hakkına dayandığını düşündüğünü bize

---

<sup>80</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 40-42.

<sup>81</sup> Edmund Husserl (ö. 1938) tarafından da kabul edilen erdem ve bilimin ayrılması meselesini, Strauss siyaset felsefesinin sonu olarak görmez. Strauss için siyaset felsefesinin sonu, en iyi yaşam tarzı sorununun siyaset tartışmasından çıkarılmasıyla gerçekleşmiştir, bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 212.

<sup>82</sup> Behnegar, "Reading 'What Is Political Philosophy?'" s. 35.

<sup>83</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 50.

<sup>84</sup> Gunnel'a göre Strauss, klasik doğal yasa ve diğer klasik siyaset felsefesi prensiplerinden kopması sebebiyle Hobbes'u modern siyaset felsefesinin kurucusu olarak yücelttiğini söylemektedir; bkz. Gunnel, "The Myth of the Tradition", s. 129.

hatırlatmaktadır. Daha sonra Hobbes ve Locke'a<sup>85</sup> eleştiriler yönelten Rousseau, toplumun nasıl bir hukukla yönetileceği ilkesini genel iradeye bağlayarak daha derin tartışmalara yol açar.<sup>86</sup> Bu tartışmanın ayrıntısına girmeden kısaca şunu söyleyebiliriz ki, Strauss'a göre Rousseau'nun Hobbes ve Locke'dan ayrılması, başlangıçta modern siyaset felsefesinin ilk motivasyonu ile aynıdır. Yani esas ya da orijinal olana dönüş niyetiyle başlayan süreç, çok daha radikal olan modern formun gündeme gelmesiyle sonuçlanmıştır.

Bu, orijinal olana dönüş ve onu yorumlama hareketinin bir diğer örneği de modern siyaset felsefesinin üçüncü dalgasını oluşturan Nietzsche'nin (ö. 1900) yorumudur. Nietzsche'nin 19. yüzyılın tarihsel bilincine uygun olduğunu düşündüğü görüşü muhafaza ettiğini belirten Strauss, tarihsel bilincin ise rasyonel olduğunu ve birey ile devlet arasında uyum olabileceğine dair görüşü ise reddettiğini söylemektedir.<sup>87</sup> Daha çok bireyin kendisini ve onun toplumu değil kendisinin hayatında devrim yapması gerektiğini savunan Nietzsche'nin, okurlarını “sorumsuz bir kayıtsızlık” içinde bırakıp onlara yol göstermemesi, içinde bulunan demokrasiyi tekrar altın çağ gibi gösteren bir ortamın oluşmasına neden olmuştur. Strauss'a göre Nietzsche hem modern hayatı hem insan hayatını güce ulaşma isteğiyle açıklamaya çalışmıştır, ancak bu açıklamanın içerdiği güçlükler sebebiyle Nietzsche'den sonra “ezelilik” kavramı reddedilmiştir. Strauss'a göre ezellilik kavramı böylece modern düşünce tarafından unutulmaya terk edilmiştir.<sup>88</sup> Ezellilik kavramının unutulması, insan ile ilgili en temel konuların da arka plana itilip, önemsizleştirilmesi demektir. Burada altını çizmemiz gereken nokta, Nietzsche'nin klasik filozofları yeniden ele alışıyla çıktığı yola, onların genelde aradığı ezeli hakikati reddederek modern krizi derinleştirdiği ve sonrasında nihilizme yol açtığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu da Strauss'un klasikleri yeniden ele alma çabalarında varılan sonucu ortaya koymaktadır. Her ne kadar Nietzsche klasik filozofları yeniden ele alışının sonucunda radikal modern düşünce formuna yeni bir boyut getirmişse de bu durum

<sup>85</sup> Gunnel'a göre Machiavelli'nin sert eleştirilerini Hobbes hafifletmeye çalışsa da Hobbes'un eleştirileri de hâlâ serttir. Gerçek hafifletmeyi Locke yapar ancak Rousseau ile birlikte tartışmalar yeniden alevlenip, modern felsefenin ikinci kriz dalgası başlar; bkz. Gunnel, “The Myth of the Tradition”, s. 129-130.

<sup>86</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 50-51.

<sup>87</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 54.

<sup>88</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 55.

hem Strauss hem de diğer düşünürlerin Nietzsche'yi klasikleri yorumlama yolunda takipten vazgeçirmemiştir. Catherine Zuckert'ın da belirttiği üzere, Nietzsche tarafından başlatılan Eflatun'a yönelik sürekli geri dönüşler, Antik tarihin yeni bir uygulaması olmayıp, Martin Heidegger (ö. 1976), Hans-Georg Gadamer (ö. 2002), Leo Strauss (ö. 1974) ve Jacques Derrida (ö. 2004) gibi düşünürlerin bu geri dönüşlerde felsefenin gerçekte ne olduğunu ve Batı geleneğini bir bütün olarak kavrama çabalarına yol açmıştır.<sup>89</sup>

Nietzsche'nin Eflatun ve özellikle Sokrates üzerine yorumlarını Strauss dikkatle takip etmiştir. Nietzsche ile birlikte modern felsefenin son krizini tartışan Strauss, modern krizin hem felsefî hem siyasî anlamda klasik felsefeye ve Kitab-ı Mukaddes temelli dine karşı yapılan isyanın sonucunda ortaya çıktığını düşünür. Eğer modernite, problemin kaynağında ise, ona göre buna en iyi verilebilecek karşılık geri çekilerek modern öncesi döneme, klasiklere dönüş yapmaktır. Strauss bu çerçevede ilk olarak "ortaçağ aydınlanmasını" oluşturduğunu düşündüğü Maimonides'e dönüş yapar.<sup>90</sup> Daha sonra Sokrates, Eflatun ve Fârâbî'ye gidecek olan Strauss, bunu tarihsel gelenek aracılığıyla değil, bizzat klasik metinlere giderek yapacaktır. Biz burada Strauss'un takip ettiği yol yerine, yani önce Maimonides'e gitmek yerine, Sokrates ve Eflatun'a gitmeyi tercih edeceğiz. Sokrates'in Strauss'un düşüncesindeki yeri ve özellikle Fârâbî yorumundaki konumu dikkate alınırsa, bu bölümün ardından Sokrates problemini incelemek yerinde olacaktır.

---

<sup>89</sup> Catherine H. Zuckert, **Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida**, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1996, s. 1.

<sup>90</sup> Zuckert ve Zuckert, **The Truth About Leo Strauss**, s. 36.

#### 4. Sokrates Problemi

“Felsefe tarihinin hakkında en çok konuşulan ismi kimdir?” diye sorulsa, cevap olarak Sokrates yanıtını vermemiz abartılı olmayacaktır. Sokrates’in kendisine özgü felsefî metodu kendisinden sonra gelen düşünürlerin dikkatini çekmesine sebep olmuştur. Ancak, bu çok popüler ve üzerine çok konuşulan ismin kendisinin bizlere doğrudan bir eser bırakmaması, onun konumunu başlı başına bir “problem” haline getirmektedir. Bu problem hem Sokrates’in gerçekte neyi savunduğuyla, hem de düşüncelerini öğrendiğimiz kaynaklarla ilgilidir. Bu problemin değerini sorgulamamız, Strauss’a göre zaten onun bir değer taşıdığını önceden varsaydığımız anlamına gelmekte olup, Sokrates problemini tarihsel bir problem haline getirmektedir. Yoksa Sokrates’e ve Antik siyaset felsefesine dönüş, Antik olana romantik bir meraktan ileri gelmemektedir.<sup>91</sup> Strauss şöyle diyor:

“Bu problem aslında Sokrates’in yazmamış olması ve dolayısıyla bizim onunla ilgili bilgimizin, örneğin düşüncesinin, kendileri aynı zamanda dönüştürücü olan araçlara bağlı olmamızdandır. Bu araçlar Aristofanes, Eflatun, Ksenofon ve Aristoteles’tir. Aristoteles sözlü ve yazılı raporlar haricinde Sokrates’i bilmemektedir. Gerçekten Aristoteles’in söyledikleri Ksenofon’un söylediklerinin yeniden ifadesidir. Aristofanes, Ksenofon ve Eflatun Sokrates’i biliyorlardı. Bu üç kişiden yalnız biri, yani Ksenofon, bir tarihçi olmak istedi.”<sup>92</sup>

Strauss’un bahsettiği üzere bu üç kaynaktan Aristoteles, Ksenofon’un söylediklerini yeniden ifade etmiştir. Bu anlamda çok farklı bir kaynak olamamaktadır. Eflatun’un Sokrates’i ise Ksenofon’un Sokrates’ine göre ise ilk bakışta görülmesi ya da anlaşılması daha zordur.<sup>93</sup> Strauss, tarihçi Ksenofon’un yorumunu tercih edebileceğini söylerken, Aristofanes’in Sokrates’inin de göz ardı edilemeyeceğini bilmektedir. Bundan sonra Ksenofon’un Sokrates’i ile Aristofanes’in Sokrates’ini

---

<sup>91</sup> Leo Strauss, **City and Man**, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1964, s. 1. Sokrates’in Antik Yunan siyaset felsefesinde kurucu rolü oynaması da, Antik düşüncede kendisine dönülmesinde bir etkidir. Strauss’a göre Sokrates, siyaset felsefesinde sağduyulu kanaatlere dönüştürme fenomenolojik indirgemenin bir uygulamasıdır, ancak bu, Husserl ve Heidegger fenomenolojisinden farklıdır. Sokrates figürüyle ele alınan problemler, siyaset felsefesine başlangıç oluşturmaktadır. Straussçu siyasî fenomenolojik indirgeme ise Sokrates’e dönüşü şehrin kanaatlere dönüşü olarak alır ve bunu siyaset felsefesinin metodu olarak kabul eder; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 211.

<sup>92</sup> Strauss, “The Problem of Socrates”, s. 330-331.

<sup>93</sup> Strauss, “The Problem of Socrates”, s. 331.

karşılaştırmaya girecek olan Strauss'un, Eflatun'un Sokrates'ini bir kenara bıraktığını düşünmek yanlış olur. Konumuz açısından kritik öneme sahip Eflatun'un Sokrates'ini ayrıntılı incelerken, Strauss'un, Ksenofon tarafından sunulan Sokrates'i de göz önüne alacağını söylemeliyiz.

Sokrates'in felsefesi üzerine en şiddetli tartışmanın henüz Antik dönemde başladığını görüyoruz. Bu tartışma bir tarafta Aristofanes'in sunduğu Sokrates ve ona yönelttiği eleştiriler ile diğer tarafta Eflatun ve Ksenofon'un Sokrates'i ve Aristofanes'e karşı Sokrates'i savunmaları şeklindedir. Bilindiği üzere Sokrates'in en büyük suçlayıcısı Aristofanes'dir. Aristofanes **Bulutlar**<sup>94</sup> adlı eserinde Sokrates'i mizahî yolla eleştirirken, Eflatun da onun bu eleştirilerine **Politeia**, **Şölen** ve **Yasalar** adlı eserlerinde cevap verir. Strauss'a göre Ksenofon ise Aristofanes'e doğrudan cevap vermemiş, ancak Sokrates'e yöneltilen suçlamaları çürüterek Aristofanes'i üstü kapalı olarak çürütmüştür.<sup>95</sup> Aslında bu tartışma, Strauss'un da yakından ilgilendiği üzere, Antik dönemdeki "şiir ile felsefe arasındaki gerilimi"<sup>96</sup> yansıtan en iyi örnek olduğunun altı çizilmelidir. Catherine Zuckert'a göre Strauss'un Antiklerle ilgili çalışmasının odak noktası olan Aristofanes'in mizahî eleştirisi ve Eflatun'un bu eleştiriye dikkate almasıyla açığa çıkan bu gerilim şunu göstermektedir: "Antikler sadece insanî bilginin sınırlarını fark etmekle kalmamış, aynı zamanda bilgiye yönelik arayışın daha felsefe tarihinin başlangıcında insanlığı yok edebileceğini anlamışlardır."<sup>97</sup> Yani, şair Aristofanes, filozof Sokrates'in yüce erdeminin sınırlarına işaret ederken, felsefenin yıkıcı olabilecek sonuçlarına da göndermede bulunmaktadır.

<sup>94</sup> Aristofanes bu eserinde Sokrates'in din, siyaset ve bedenî ihtiyaçlar gibi insanla ilgili şeylere kayıtsız olduğunu, onun sadece âlemin yukarısında ve aşağısında neler olup bittiğiyle ilgilendiğini iddia eder ki, buna Eflatun ve Ksenofon karşı çıkacaktır; bkz. David Janssens, **Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought**, SUNY Series in Thought of Leo Strauss, ed. Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 2008, s. 185.

<sup>95</sup> Strauss, "The problem of Socrates", s. 331.

<sup>96</sup> Corine Pelluchon'a göre şiir ve felsefe arasındaki gerilim, Sokrates ve Sofistler arasındaki gerilimden daha radikaldir. Çünkü bu gerilim, filozof ile Atina yasalarına karar veren çoğunluk arasındaki gerilime işaret etmektedir. Şiir, şehre ait olup, bilimsel anlayıştan uzak çoğunluğa retorik aracılığıyla hitap eder ve onları etkiler: "Şiir, şehrin övdüğünü över, kınadığını kınar." Eflatun, şiirin önemsiz olduğunu düşünmez, aksine felsefenin ulaşamadığı çoğunluğa onun sayesinde ulaşabilme kabiliyeti vardır; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 215.

<sup>97</sup> Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 133-134.

Peki, Aristofanes bu eleştirilerini hangi temelde yapmaktadır? Bu soruyu cevaplamak için önce Sokrates'in neyle suçlandığını belirtmek gerekmektedir. Sokrates iki suçlamayla karşı karşıya kalmıştır: Atina'nın tanrılarını inkâr etmek ve gençleri yozlaştırmak. Bu suçlamaları Strauss, Ksenofon'un **Memorabilia** adlı eserinden aktarır. Strauss, **Memorabilia** eserinin şöyle başladığını söylüyor:

“Birçok defa merak etmişimdir ki, Sokrates'i suçlayan ne türden konuşmalar Atinalıları onun şehir tarafından ölümü hak ettiğine ikna etmiştir. Ona karşı yapılan suçlama şöyledir: Sokrates şehrin tapındığı tanrılara tapınmayarak fakat başka yeni ilahî şeyleri (**daimonia**) getirerek suç işlemiştir; o ayrıca gençleri yozlaştırarak da suç işlemiştir.”<sup>98</sup>

Strauss, Ksenofon'un bu alıntısının kelimesi kelimesine böyle olmadığını kabul etmekte, ancak Strauss'a göre Ksenofon'un ifadesindeki farklılığın, Eflatun'a kıyasla göz ardı edilebileceğini ileri sürmektedir. Burada Ksenofon, “yeni ilahî şeyleri getirmek” anlamında kullanılan, orijinalinin İngilizcesi “leading in” ifadesi yerine “carrying in” ifadesini kullanmıştır. Strauss'a göre bu ifade değişikliği Eflatun'un Sokrates'i ile Ksenofon'un Sokrates'i arasındaki sunum farkına iyi bir örnektir.<sup>99</sup> Ksenofon'un ifadesinde küçük değişiklik yapması bir tarafa, Sokrates'e yapılan suçlama açıktır. Sokrates, Atina'nın tanrılarını reddetmekle, hatta dinsizlikle suçlanmış, dahası onun gençleri yozlaştırarak ahlaklı bir adam olmadığı iddia edilmiştir.

Aristofanes'in iddialarının temeline gelince, onun ilk eleştirisi, Sokrates'in sağduyudan ya da pratik bilgelikten yoksun olduğudur. Bunu **Bulutlar** adlı oyununda Strepsiades ile Sokrates arasında geçen diyalogda açıkça göstermeye çalışır. Burada Sokrates, tanrılar ve özellikle Zeus'un var olmadığını söyler.<sup>100</sup> Bunu söyleyerek Atina yasalarına karşı çıkan Sokrates, Aristofanes'e göre temelde herhangi bir önlem almayı düşünmez, çünkü kendi retorik kabiliyeti sayesinde karşısına çıkan her türlü argümanı çürütebileceğini ve böylece adli soruşturmadan kurtulabileceğini varsayar. Aristofanes'in Sokrates'inin yanılması, onun mantığa ve insanların her zaman mantık

<sup>98</sup> Leo Strauss, **Xenophon's Socrates**, Cornell University Press, Ithaca&London, 1972, s. 3.

<sup>99</sup> Strauss burada Eflatun'un **Politeia (Republic)** adlı eserine atıf yapmaktadır; bkz. Strauss, **Xenophon's Socrates**, s. 3-4.

<sup>100</sup> Aristophanes, “Clouds”, **The Trials of Socrates: Six Classic Texts**, ed. C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis&Cambridge, 2002, s. 103-111.

temeli hareket edeceğini sanmasıdır.<sup>101</sup> Bir anlamda Aristofanes, Sokrates'in, Eros'u görmezden gelip önemsemediğinin altını çizmeye çalışmaktadır.

Aristofanes'in Eros ile ilgili Sokrates'e yönelttiği eleştiri konumuz açısından önemli sonuçları olduğundan bu konuda Strauss'un açıklamaları üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. Strauss **Şölen** adlı eserin açıkça Tanrı'ya adanmış tek Sokratesçi diyalog olduğu kanaatindedir. Bu eserde baş konuşmacı Sokrates'tir ve kendisi yaygın olarak tanrı olarak kabul edilen Eros'un ilahlığını reddeder. Strauss'a göre bu inkâr bize Sokrates'in şehrin tanrılarını reddettiğine yönelik suçlamayı hatırlatmaktadır ve gerçekte de ünlü **Savunma**'sında, bu suçlamayı reddetmemektedir. Strauss'a göre Sokrates kendisine yöneltilen bu suçlamadan iki şekilde kaçmaya çalışır. Strauss şöyle demektedir:

“İlk olarak suçlama çılgın bir söylemle Sokrates'in şeytanî varlıklar getirdiğini söyler. Sokrates sorar: “Şeytan (**demon**) nedir? Şeytan, bir tanrı ve insanın çocuğudur. Dolayısıyla şeytana inanmam tabii ki tanrılara inanmam demektir.” Diğer nokta ise Delfik Apollo'ya yapılan atıftır. Sokrates, yaşamını kendisine adamasını isteyen Delfik Apollo'ya tüm yaşamını adar. Fakat aslında, Sokrates değil genç arkadaşı Chaerophon, “Sokrates'den daha akıllı biri var mı?” diye sormak için Delfi'ye gider. Kâhin, olmadığını söyleyince, Sokrates ona inanmaz. Kâhini çürütmeyi dener. Bu onun Delfik tanrıya bir hizmeti idi. Bu, suçlamayı reddetmek için çok ikna edici değildi.”<sup>102</sup>

Burada Sokrates'in kâhini çürütmek ve kendisinden daha akıllı ve bilge birini aramak için şehre gittiğini söylemeliyiz. Onun Delfik tanrıya hizmeti felsefe yapmasını gerektiriyordu. Bu sayede “bilgiyi” arayan Sokrates, aynı zamanda potansiyel filozofları da aramaktaydı. Ancak, Strauss'un belirttiği üzere, onun bu hizmeti suçlamadan kurtulmasına yetmiyordu. Şehrin yasasına karşı gelmişti. Strauss'a göre bu problemi en iyi işleyen bir diğer metin de Eflatun'un **Yasalar** adlı eseridir. **Yasalar**'ın onuncu kitabında Eflatun'un tanrılarla ilgili teoloji ve siyaset öğretisini bulabileceğimizi söyleyen Strauss, Eflatun'un şehrin tanrıları yerine kozmosun tanrılarını getirdiğini söylemektedir. Buna göre dinsizlik şehrin bir kurgudan ibaret olan tanrılarına karşı yapılan bir şey olmayıp, ancak kozmosun tanrılarına karşı

<sup>101</sup> Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 134.

<sup>102</sup> Leo Strauss, **On Plato's Symposium**, ed. and with a Foreword by Seth Benardete, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2001, s. 38.

yapılabilirdi. Strauss, Eflatun'un burada halka ait teoloji yerine doğal bir teoloji getirdiğini ileri sürmektedir.<sup>103</sup>

Strauss'a göre **Sokrates'in Savunması**'ndan farklı olarak **Şölen**'de tanrı hakkında açık bir ifade vardır ki, o da Eros'un tanrı olduğunun inkârıdır ve yalnızca Sokrates tarafından dile getirilmiştir. Ortam, Strauss'un hatırlattığı üzere, şölendir ve insanlar şarap içerler ya da içmeleri beklenir. Her türden konu, dinsizlik dâhil, konuşulur ve içkinin etkisiyle hakaretler bile edilebilir. Peki, neden Sokrates'in sözleri ciddiye alınmış ve neden özellikle Eros seçilmiştir? Strauss şöyle demektedir:

“Neden Eflatun tanrı Eros'u bu amaç için seçti? Eros, Atina'da ve diğer birçok Yunan şehrinde tapınmanın gayesi değildi. Dolayısıyla Eros, Zeus'un korunduğu gibi yasayla korunmuyordu. Fakat tabii ki diğer bir sebep vardı. Tanrı Eros ile tanrılaştırılan Eros olgusu, doğal bir olgudur ve bilgisi efsanelere dayanmaz. O en yüksek, çok güçlü ve çok samimi bir insanî olgudur, bir çeşit yeni tanrıdır. Size, Sokrates'e yönelik yapılan yeni tanrılar tanıttığı suçlamasını hatırlatırım.”<sup>104</sup>

Strauss'a göre Eros, Zeus gibi insanın üstünde değil, tam da içindedir. Burada modern akılcılıkta olmayan, ancak Yunan akılcılığında sıkça kullanılan ve bazı görüşlerin efsanevî ifadelerle verildiğini söyleyen Strauss'a göre bunun önemli bir anlamı vardır. Çünkü **Şölen**'de konuşanlar efsanelere inanmazlar, ancak kendilerini efsanevî bir dille ifade ederler. Strauss bunun tarihsel olarak ne anlama geldiğini bir yana koyar ve kendisini Sofistlerin tezlerinin karakteristiğinin genel olarak ne olduğuyla sınırladığını söyler. Strauss'a göre cevap doğa ile yasa (**nomos**) arasındaki farkta yatmaktadır. Doğa ile yasa birbirinden ayrıdır ve bir yerde birbirine zıttır. Tanrılar, Eflatuncu anlamda şehrin tanrıları, yasa sebebiyle var olanlardır. Varlık sebeplerinin insanın kabulüne bağlı olduğunu söyleyen Strauss, doğa ile yasa arasındaki bu zıtlığın, doğanın üstünlüğünü ima ettiğini düşünür. Dolayısıyla doğa bu insanlar tarafından ilahî olarak tanımlanır. Bu sebeple Yunan aydınlanmasında insanın hâkimiyeti ve doğanın fethi diye bir şey yoktur. Yasa, antlaşma, sanat, teknoloji hep beraber doğaya bağlıdır.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Strauss, *On Plato's Symposium*, s. 38.

<sup>104</sup> Strauss, *On Plato's Symposium*, s. 39.

<sup>105</sup> Strauss, *On Plato's Symposium*, s. 39.

Her şeyin doğaya bağlı olması durumu ister istemez insanî hâkimiyetin alanını daraltmaktadır. Ayrıca toplumu oluşturan prensipler de insanî olmayacaktır. Dolayısıyla Strauss'a göre tüm insanlar yönetim standartlarının bir şekilde doğal olduğunu kabul ederler, ancak onlar içerikte ayrılığa düşerler. Mesela, Strauss'a göre onlar adaletin doğal olduğunu reddederler. Strauss, sofistlik olarak bilinen Sokrates öncesi akılcılığından zorunlu olarak popüler, yani halka hitap eden bir aydınlanmanın olamayacağı sonucunun çıktığı kanaatindedir. Bu nedenle onların kendilerini ifade ederken efsanevî bir dil kullandığını düşünmektedir. Aristofanes'in Eros'un inkârına yönelik eleştirisini, Strauss'un, insanî şeylerle doğaya ait şeyler arasındaki zıtlık ve gerilim açısından ele aldığını görüyoruz. Bu zıtlık Antik düşünürlerin kendilerini ifade ederken efsanevî bir dil kullanıp, kendilerini sınırlamalarına sebep olmaktadır. Çünkü insanî şeylerle çatışmanın riskleri vardır. Bu nedenle efsanevî dil, onlara düşüncelerini ifade etme olanağı sağlarken diğer taraftan konuşmacılara bir gizlilik ya da gizem katacak, bu da onları koruyacaktı. Bu anlamda Strauss'un andığı **Protagoras** diyalogunun **Şölen** diyaloguyla bir ilişkisi vardır: “**Şölen**'de Sokrates kurnaz bir danışman olarak sunulmaz. Odisseas asla anılmaz. Burada mükemmel bir içtenlikli konuşma, gizemin açığa çıkması vardır. Bu, iki diyalog arasındaki ilişkinin önemli bir parçasıdır.”<sup>106</sup>

Aristofanes'in Sokrates'i ve bir anlamda felsefeyi eleştirisinin ilkinin özetlemek gerekirse, Sokrates sağduyudan yoksundur, yani kanıt gücüne güvenip, şehrin değerlerine ki, kendisi de onlara bağlı olmasına rağmen, saldırmış, böylece gençleri ahlaken kötü etkilemiştir. Sokrates'in kendisini ifade ederken kullandığı dil sembolik, yani efsanevî bir dildir ve bu gizli retorik sayesinde gerçek doktrinlerini korumaya çalışmıştır. Ancak, Aristofanes'e göre Sokrates bunda başarılı olamamıştır. Bu başarısızlığının nedenini Aristofanes, ikinci eleştirisinde anlatmaya çalışır. Aristofanes'e göre Sokrates sağduyudan yoksundur, çünkü kendi eksikliğini anlamada başarısız olmuştur. Sokrates'in kendisi ebedî hakikat ile ilgilenirken, ebedî olmayan, kendisi gibi geçici olanı görmezden gelir. Aristofanes'e göre Sokrates kendisini tanımamaktadır, çünkü kendisinin diğerlerine olan bağlılığını, ihtiyaçlarını

---

<sup>106</sup> Strauss, *On Plato's Symposium*, s. 42.

anlamamaktadır.<sup>107</sup> Dahası, filozofun kendi ruhuna ve onun ihtiyaçlarına karşı bilgisiz olduğunu düşünen Aristofanes'e göre filozofun ruhu aşka, sevmeye ve her şeyden önce zevk ve güzellik sevgisine kapalıdır.<sup>108</sup>

Aristofanes'in ikinci eleştirisinin temelinde, Sokrates'in insan arzularının karmaşıklığını anlamaması yatmaktadır. İnsanoğlunun arzularının karmaşık yapısı, onların tatmin edilemez doğasıyla yakından ilgilidir. Onları tatmin etmeye çalışırken insan, kaçınılmaz olarak diğerlerinin arzularıyla çatışma riskine girmektedir. Bu çatışmadan kaçınmak da ancak insanların bir araya gelip, ortak bir yapıda, yani bir şehir ya da devlette, yasa ile yönetilmesiyle mümkündür. Aristofanes, **Şövalyeler** adlı eserinde insanların, ortak anlaşmanın yasaklarından kaçmak için fırsat kolladıklarından bahseder. İşte, Aristofanes'e göre bu subeple insanoğlunun yasalara bağlılığı üzerinde etkili olacak ve bir nevi yargıç ve gözetmen görevi görecektir insanüstü varlıklara ihtiyaç vardır. Dolayısıyla mesela **Kuşlar** adlı eserinde Aristofanes, Sokrates'in dinsizliğine saldırmaz, hatta Olympos tanrıları yerine başka varlıkları getirmesini önerir. Çünkü bazı tanrılara inanmanın siyasî düzeni sürdürmek ve bunun sayesinde kişinin kendisini muhtemel saldırılardan korumak için gerekli olduğunu, bahsi geçen eserde Peisthetairos aracılığıyla savunur.<sup>109</sup> Dolayısıyla, Aristofanes'e göre tanrıların konumu "antlaşmaya dayalı" bir karakterdedir ve insanlar üzerinde kontrolü ve güvenliği simgeler. İlerde bu ifadelerin öneminin tekrar altını çiziceğiz; zira şehrin dinine inanmanın sağladığı faydalar ve onların reddinîn olası sonuçları, konumuz açısından büyük önem arz etmektedir.

Aristofanes'in eleştirilerinin temelinde Sokrates'in Eros'u hiçe sayması olduğunu söyleyebiliriz. Eros, insanın arzularının simgesi olduğundan, bunların tatminine yönelik ortaya çıkan olası sonuçları görmezden gelmek hata olacaktır. İlk eleştirisinde bu arzular sebebiyle insandan her zaman mantıklı hareket beklemenin bizi hatalı sonuçlara götüreceğini düşünen Aristofanes, ikinci eleştirisinde ise arzuların tatminine yönelik hareketlerin olası çatışma durumuna sebebiyet vereceğinden, tanrılara inancın toplumsal düzen için gerekli olduğunu

---

<sup>107</sup> Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 134.

<sup>108</sup> Leo Strauss, **Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy**, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1986, s. 12.

<sup>109</sup> Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 135.

düşünmektedir. Aristofanes'e göre Sokrates bunu yani akıl ile tutkular arasındaki gerilimi görememiş ve entelektüel bir hata yapmıştır. Aristofanes'in deyimiyle dünya biri temel (doğal) diğeri ise erotik iki kutuptan oluşmaktadır. Strauss bu konuda şöyle demektedir:

“Sokrates hava ya da eter'in önceliğini iddia eder; **Kuşlar**, Eros'un tüm pratik amaçlarının önceliğini iddia eder... Eğer Aristofanes seçmek zorunda olsaydı... o kuşların doktrinini seçerdi, o doktrin ki, Parmenides ve Empedokles'in yardımıyla, felsefi terimlerle kolayca ifade edilebilir. Bu belki bize şunu söylememize izin verir: Aristofanes basitçe felsefeye karşı değildi, fakat o sadece Eros'u görmezden gelen ve şiir ile bir bağlantısı olmayan felsefeye karşıydı.”<sup>110</sup>

Aristofanes'in kuşlar öğretisini seçip seçmeyeceği bir tarafa, kendisinin gerçek resmi daha iyi anlattığını, yani aklın yanında arzuların ya da insanın mantık dışı tarafını ortaya koyduğunu düşündüğü görülmektedir. Ona göre felsefe yıkıcıdır, şiir ise insan için gerçek ve faydalı olanı sunar. Strauss'un belirttiği üzere zaten gerçek suçlamanın dayanağı, felsefenin şiirin aşağısında oluşudur.<sup>111</sup> Aristofanes'in Sokrates'e yönelik eleştirilerine hem Ksenofon hem de Eflatun yanıt verecektir. Strauss'un Sokrates'i incelemede güçlü olarak seçtiği kaynağın Ksenofon olduğunu belirtmiştik. Bu yüzden konumuz açısından önemli olan kısımlarıyla Ksenofon'un açıklamalarına Eflatun ile beraber bakmak faydalı olacaktır.

Aristofanes'in, Sokrates'in insana ait olanı tam olarak anlamayıp, insanî olanla insanî olmayan arasında ayrım yapamadığına yönelik eleştirisine hem Ksenofon hem de Eflatun karşı çıkar. Eflatun ve Ksenofon'a göre Sokrates “... nedir?” sorularıyla insanî olan şeylerle ilgilenmiştir. Strauss'un işaret ettiği üzere Ksenofon, **Memorabilia** adlı eserinde Sokrates'in daima insanî olanla ilgili mesela cesaret nedir, haklı olan nedir, dindarlık nedir gibi sorularla meşgul olmuştur.<sup>112</sup> Ksenofon'a göre bu tarz “...nedir?” sorularıyla tartıştığı kişilere adım adım cevap veren Sokrates, kendisiyle ters düşen birine diyalogun sonunda hakikati göstermektedir. Eğer Sokrates'in kendisi konuşmayı yönlendiriyorsa, o zaman genel olarak kabul gören

<sup>110</sup> Leo Strauss, **Socrates and Aristophanes**, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1980, s. 173.

<sup>111</sup> Strauss, **On Plato's Symposium**, s. 41.

<sup>112</sup> Strauss, **Xenophon's Socrates**, s. 8.

fikirlerden hareket ederek herkesçe kabul gören bir uzlaşmaya varmaktadır. Strauss, Sokrates'in bu ikinci metodunun, Homer tarafından "emniyetli bir konuşmacı" olarak nitelendiğini söylemektedir.<sup>113</sup> Buradan "...nedir?" sorularıyla, Sokrates ortak akla veya sağduyuya dönmüş olmaktadır ki Aristofanes'in, Sokrates'in yoksun olduğunu iddia ettiği şeyde tam olarak buydu.

Diğer taraftan, Strauss, Ksenofon'un Sokrates'in insanî meselelerle ilgili "...nedir?" sorularını nadiren sunduğunu ileri sürmektedir.<sup>114</sup> Bu noktada Strauss'un "Ksenofon'un Sokrates'i üzerine ayrıntılı tartışmasına girmeden, şu hususun altı çizilmelidir: Ksenofon, "...nedir?" soru tarzlarını nadiren anmakta ama **Memorabilia**'da Alkibiades'in Perikles'e "Yasa nedir?" diye sorması, Strauss'a göre Ksenofon'un okuyucuyu "Yasa nedir?" tartışmasına hazırlaması anlamına gelmektedir. Strauss burada Alkibiades'in yasanın ne olduğuna dair sorusunu, eğer biri yasayı bilmiyorsa, yasaya bağlı olamayacağı temelinde sorduğunu belirtmektedir. Dahası Perikles'in Alkibiades'e verdiği cevap, Alkibiades'in Perikles'i kolayca çürütmesine yol açmaktadır. Perikles'in verdiği cevabın sadece demokrasideki yasa için doğru olması sebebiyle Alkibiades, yasanın ne olduğunun rejime bağlı bir şey olduğu ve yöneticinin meşrutiyetinin halkın onun yönetiminin iyi olduğuna olan inancına bağlı olduğunu belirtmektedir.<sup>115</sup> Dolayısıyla Ksenofon, burada yasanın ne olduğunu sorgulayarak, Sokrates'i yargılayanlara karşı aslında onu savunmaktadır.

Strauss'un açıklamalarında Ksenofon'un bir kişiyi yargılarken vatana karşı affedilemez olan suçları işleyip işlemediğine bakılması gerektiği tezini ortaya attığını görülmektedir. Bu vatana ihanet suçları, Ksenofon'a göre ölümü hak eden cezalardır. Sokrates'in durumu söz konusu olduğunda ise, onun bu tip ceza hak edecek bir suç işlemediğini savunmaktadır. Strauss, Ksenofon'un yorumu hakkında şu yorumda bulunmaktadır:

"O, tanrılara tapınmamanın ve gençleri yozlaştırmanın yasa tarafından yasaklanmadığını mı kastediyor? Öyleyse o, Sokrates'in savaş kaybetmeye, silahlı

<sup>113</sup> Strauss, **City and Man**, s. 53.

<sup>114</sup> Strauss, **Xenophon's Socrates**, s. 8.

<sup>115</sup> Strauss, **Xenophon's Socrates**, s. 15.

başkaldırıya, ihanet veya şehre diğer bir kötülüğe sebebiyet vermediğini gözlemler: İhanet yasa tarafından yasaklanmamış mıdır (Krş. **Apology Socrates** 25)? Ksenofon'un yorumu "Yasa nedir?" sorusunu sormanın ne kadar gerekli olduğunu gösteriyor görünüyor."<sup>116</sup>

Ksenofon'un Sokrates'in genel düşünceye göre iyi bir adam olduğu ve suçlu olmadığını, aslında yasanın sorgulanması gerektiği gibi bir resmi sunduğunu Strauss'un açıklamalarından anlamak zor değildir. Sokrates'in diyaloglarda "...nedir?" sorularıyla, dinleyicileri insanî yaşamın her yönünü sorgulamaya teşvik ettiğini ve genel olarak kabul edilen görüşlerden uygun sonuçlar çıkararak, gençleri bilgiyi ve erdemi aramaya ve bunların pratik anlamda faydalı olduğuna inandırmaya çalıştığını yukarıda belirtilmişti. Sokrates'in diyaloglarında herkese aynı şekilde davranmaması da Strauss'un dikkat çektiği bir noktadır. Mesela onun, kendisine karşı çıkanlara, uysal olanlara davrandığından daha iyi davrandığını belirten Strauss, bunun nedenini Ksenofon'un açıkladığını söylemektedir. Buna göre Sokrates'in herkese aynı şekilde davranmaması, onların nasıl bir doğaya sahip olduğuyla ilgilidir. Hakikate yönelebilecek olan bireyler iyi bir doğaya ya da karaktere sahip olup kendilerine o yönde yetenek bahşedilmiştir. Bu yetenekli kimseler hızlı öğrenebilen, iyi hafızaya sahip ve her türlü yeni konuyu öğrenmeye isteklidirler. Strauss'a göre Sokrates'in bu tür yetenekli kimseleri hakikate doğru düşünmeye sevk etmesi, diğerlerini ise faydalı ve herkesçe kabul gören fikirlere yönlendirmesi şaşırtıcı değildir.<sup>117</sup> Strauss'a göre Ksenofon'un Sokrates'i hakikati aramaya yönelik bir uğraşıya sadece arkadaşlarıyla, hatta "iyi" arkadaşlarıyla girişmiş gözükmektedir.<sup>118</sup>

Sokrates'in "iyi" arkadaşlarıyla hakikati aramayı, yani insanî şeyleri sorgulamayı, güvenli bir ortamda yapmayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Arkadaşlarıyla yaptığı bu hakikat arayışı, yani felsefe, Sokrates'in gençleri yozlaştırdığına dair suçlamayla da bağlantılıdır. Strauss, hakikat üzerine konuşma hakkında Eflatun'un da aynı şeyi

<sup>116</sup> Strauss, **Xenophon's Socrates**, s. 17.

<sup>117</sup> Strauss, **City and Man**, s. 53.

<sup>118</sup> Strauss, **City and Man**, s. 54.

düşündüğü kanaatindedir: “Eflatun’un Sokrates’inin dediği gibi aklı başında arkadaşlar arasında hakikati konuşmak güvenlidir.”<sup>119</sup>

Açık konuşmak için güvenli ortamın Eflatun’a göre ne ifade ettiğine bu şekilde işaret eden Strauss, Eflatun’un hakikat üzerine konuşmayı sadece sözlü olanla sınırlamadığını, bunu yazıya da taşıdığını özellikle belirtmektedir. **City and Man** adlı eserinde Strauss, Eflatun’un yazım tarzı üzerine önemli noktalara değinmektedir. İlk olarak okuyucuya hatırlattığı şey, Eflatun’un doğrudan konuşmadığı, diyaloglarında konuşmacı olarak birilerini, örneğin Sokrates’i, ön plana çıkardığıdır. Eflatun’un yazım tarzıyla Aristoteles’in yazım tarzını da karşılaştıran Strauss şu tespitleri yapmaktadır:

“Genel olarak konuştuğumuzda, bir kişinin düşüncesini sadece onun sözel ya da yazılı konuşmasıyla biliriz. Aristoteles’in siyaset felsefesini onun **Politika**’sıyla biliriz. Diğer taraftan Eflatun’un **Politeia**’sı, **Politika**’nın aksine bilimsel eser değil, Eflatun dışında diğer insanlar arasındaki bir diyalogdur. **Politika**’yı okurken her zaman Aristoteles’i duyarız, **Politeia**’ı okurken Eflatun’u asla duymayız. Diyaloglarından herhangi birinde Eflatun herhangi bir şey söylemez. Bu yüzden onlardan Eflatun’un ne düşündüğünü bilemeyiz.”<sup>120</sup>

Diğer taraftan, Eflatun kendi düşüncesini doğrudan belirtmese de **Politeia** adlı eserinde Sokrates’i, **Yasalar**’da ise Atinalı yabancıyı konuşturmaktadır. Bazı yerlerde Sokrates konuşurken, bazı yerlerde o sessizdir, onun yerine bir başkası konuşmaktadır. Örneğin, **Yasalar**’da Sokrates yoktur ve onun olmadığı tek diyalog da budur.<sup>121</sup> Bu farklı kullanımının sebebine dair Eflatun’un bir şey söylemediğini belirten Strauss’a göre küçük bir çocuk bile Eflatun’un, Sokrates’in öğretilerine bütünüyle veya kısmî olarak güvendiğini bilmektedir. Sokrates’in en önemli özelliklerinden birinin “ironi” ustalığı olduğunu belirten Strauss’a göre sessiz kalan Eflatun’un, hiçbir şey iddia etmediği ve bir öğretisinin olmadığı doğru olamaz.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Strauss, **City and Man**, s. 54.

<sup>120</sup> Strauss, **City and Man**, s. 50.

<sup>121</sup> David Janssens’in belirttiği üzere Sokrates’in rolü dikkatle incelenmelidir. Bazı diyaloglarda aktif bir şekilde olan, bazılarında ise katılımcı olan ana figürün **Yasalar**’da olmaması Straussçu okuma açısından tesadüfî değildir. Tüm detaylar dikkatli bir seçimin sonucu olup bu seçimin mantığı ancak dikkatli ve tekrarlı okumayla anlaşılabilir; bkz. Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 179.

<sup>122</sup> Strauss, **City and Man**, s. 50-51.

Çünkü başka birinin ağzından konuşmak bir şey iddia etmemek gibi görünebilir, ancak buna Strauss şüpheyile bakmaktadır.

Strauss’a göre Eflatun’un diyaloglarında en kritik husus “ironi” meselesidir ve birçok husus Sokrates’in ironisine bağlıdır. Peki, ironi nedir? Strauss ironinin bir tür gerçeği gizleme ya da yalancılık olduğunu söylemektedir. Dahası, ironinin sıkça kullanımının Aristoteles tarafından kusur ve kötü bir şey olarak anlaşıldığını bize hatırlatan Strauss’a göre ironi, yine de kötü bir şey olmayıp, aslında iyi veya bilge tavırlardan bir tanesidir. Çünkü ironi yapan kişi övünen kişinin aksine kendi değerini aşağıda tutmakta, yani mütevazı bir tavır takınmaktadır ki, bu da kişinin kendi değerini ve üstünlüğünü gizlemesi demektir. En yüksek üstünlüğün de hikmetteki üstünlük olduğunu söyleyen Strauss, ironinin kişinin hikmetini ya da hikmetli düşüncelerini gizlemek olduğunu söyler. Strauss, bu tarz gizlemenin iki formda olabileceğini ifade etmektedir:

“Bu iki formda olabilir: Ya “bilgelik sahibi” konu üzerine düşünceleri (örneğin genel olarak kabul gören görüşleri) sanki onlar birinin düşüncelerinden daha az hikmetliymiş gibi ifade eder ya da “bilgelik sahibi” konu üzerinde herhangi bir düşünce ifade etmekten kişinin onunla alakalı bilgisi olmamasına dayanarak kaçınır ve bu sebeple sadece sorular sorar ancak herhangi bir cevap veremez. Eğer ironi esasen insanlar arasındaki hiyerarşiyle ilgiliyse, buradan ironinin farklı insanlara farklı konuştuğu anlamı çıkar.”<sup>123</sup>

Kısaca söylemek gerekirse Strauss, Sokrates’in ironisinin insanların tartışılan konu üzerinde bilgisine göre bir işlevinin bulunduğunu, eğer kişinin bahsi geçen konuda bilgisi yoksa sadece sorular sorup cevap vermediğini bize söylemektedir. Strauss’a göre bu, Eflatun diyaloglarının formlarıdır ve eğer biri Eflatun öğretisini anlamak istiyorsa bu formları bilmek zorundadır, çünkü konunun özü forma bağlıdır. Dolayısıyla lafzî (literary) problemle felsefî problem arasında bir bağlantı vardır. Strauss’a göre lafzî problem, sunuş problemi olup, bir çeşit iletişim yöntemidir. Bu konuda Strauss şöyle demektedir:

“İletişim belki beraber yaşamının araçlarından biridir; onun en yüksek formunda, iletişim beraber yaşamaktır. Bu sebeple lafzî problemi çalışmak toplum çalışmasının

---

<sup>123</sup> Strauss, **City and Man**, s. 51.

önemli bir parçasıdır. Dahası, hakikati araştırmak esasen, her yönüyle olmasa da, genel bir arayış, iletişimle gerçekleşen bir arayıştır. Dolayısıyla lafzî sorun üzerine çalışmak, felsefenin ne olduğu üzerine çalışmanın önemli bir parçasıdır. Hakkıyla anlaşıldığında lafzî sorun, felsefe ve toplum arasındaki ilişki sorunudur.”<sup>124</sup>

Böylece Eflatun’un diyaloglarındaki yazımın formundan, insanlar arası iletişimle bağlantı kuran Strauss, lafzî formun felsefe ve toplum arasındaki sorunla olan ilişkisine işaret etmektedir. Bu lafzî sorun yazımla ilgili olup, Eflatun’un **Phaedrus** isimli diyalogunda Sokrates tarafından tartışılmaktadır. Strauss’un işaret ettiği üzere, Sokrates yazıyı kusurlu bir icat olarak görmektedir ve belki de bu yüzden yazmaktan kaçınmıştır. Eflatun ise diyalog formunu tercih etmiştir. Burada Strauss bir farklılığa işaret etmektedir. Yazı kusurludur çünkü herkese hitap eder; onu okuyanın konu hakkında bilgisi olup olmaması ayırımına bakmaz. Bu anlamda Eflatun’un diyaloglarının bu kusurdan bağımsız olduğunu düşünebileceğimizi söyleyen Strauss, diyaloglarda farklı insanlara farklı şeyler söylendiği sonucuna varabileceğimizi ileri sürmektedir. Strauss’a göre Eflatun’un diyaloglarında sözlü iletişim aktarılırken bir esneklik ve uyumluluk vardır. Sokrates’in, **Phaedrus** diyalogunda iyi bir yazının özelliğinden bahsettiğini ifade eden Strauss şöyle demektedir:

“Bir yazı eğer “logografik zorunluluğa”<sup>125</sup> - ki o her yazılı konuşmayı yönetmesi gereken bir zorunluluktur- uyuyorsa, o iyi bir yazıdır: Yazılı konuşmanın her kısmı bütün için zorunludur; her kısmın bulunduğu yerde o kısmın bulunması gerekir. Kısaca, iyi bir yazı kendine özgü işini iyi yapan sağlıklı bir hayvana benzemelidir. Bir yazının kendine özgü işi bazı okuyuculara konuşurken diğerlerine sessiz olmasıdır. Fakat gerçekte her yazı tüm okuyuculara konuşmaz mı?”<sup>126</sup>

Bir yazının tüm okuyuculara konuşması ve aynı şeyi söylemesi beklenirken, daha önceden bahsettiğimiz üzere, bazı konuları “iyi arkadaşlar” arasında konuşmak daha güvenlidir. İşte bu noktada Strauss, hakikat üzerine konuşmanın “iyi arkadaşlar” arasında güvenli olduğuna dair Eflatun’un Sokrates’inden öğrendiğimizi, **Phaedrus**’dan öğrendiğimizle ilişkilendirebileceğimizi söylemektedir:

<sup>124</sup> Strauss, **City and Man**, s. 52.

<sup>125</sup> Logografik zorunluluk, yazının her parçasının bütün için gerekli ve diğer parçalarla uyumlu olması gerektiği bir kural olarak **Phaedrus** diyalogunda tartışılır; Ayrıntı için bkz. Plato, **Phaedrus**, çev. Robin Waterfield, Oxford University Press, New York, 2002, s. 53 -70.

<sup>126</sup> Strauss, **City and Man**, s. 53.

“Bir yazının kendine özgü işi, doğrulukla konuşmak ya da hakikati bazıları için ortaya çıkarmak iken, diğerlerini, kabul gören fikirlere yönlendirmektir. Bir yazının kendine özgü işi, düşünmeyi, ona doğal olarak uygun olanlarda uyandırmaktır; iyi yazı, eğer okuyucusu “logografik zorunluluğu” küçük veya önemsiz görünen her kısmı için dikkatlice göz önüne alırsa, amacına ulaşmış demektir.”<sup>127</sup>

Burada Strauss’un iyi bir yazının nasıl olması gerektiğini anlatmasının yanı sıra, iyi bir okuyucunun da nelere dikkat etmesi gerektiğini Eflatun’un yardımıyla açıkladığını görmekteyiz. Eflatun’un Sokrates’inin tartıştığı, yazının formuna yönelik bu açıklamaları, kuşkusuz Strauss’un felsefî yorumlarının önemli bir kısmını oluşturan ezoterizm ile ilgilidir. Konumuz açısından büyük önem taşıyan ezoterizm, Strauss’un İslam filozoflarıyla ilgili yorumlarında da temel teşkil edecektir. Georges Tamer’in de altını çizdiği üzere, Strauss ezoterizmi Maimonides (İbn Meymun) sayesinde keşfetmiştir.<sup>128</sup> Modern felsefeyi eleştirip klasiğe dönen Strauss, bu ezoterizmin izlerini aramaya başlamış ve kendisine göre bu izleri de bulmuştur.

Eflatun’un neden yazı değil de, diyalog formunda yazdığını da Strauss, yazının herkese açık oluşuna ve dolayısıyla kime konuşup, kime susması gerektiğini ayırt edemeyeceği özelliğine bağlamaktadır. Ancak bu, Strauss’un yazının ezoterik karakterde olabileceğini reddettiği anlamına gelmemektedir. O sadece Eflatun’un Sokrates’inin **Phaedrus**’ta söylediklerinden hareketle Eflatun’a yönelik bir açıklama getirmektedir. Burada altı çizilmesi gereken husus, Eflatun’un kendisini değil, fikirlerini gizlediğine dair Strauss’un yaklaşımıdır.<sup>129</sup> Zaten diyalogları Eflatun’un yazdığı aşikârdır. Burada Eflatun’un doğrudan kendi fikirlerini açıklamayıp konuşmacı kullanmasını Strauss, akıllı arkadaşlara konuşup, diğerlerine ise onların kabul gördüğü görüşlere yönlendirmek şeklinde yorumlamaktadır.

Yazıyı “iletişim” kavramıyla beraber toplumla olan diyalogla ilişkilendirmesi de Strauss’un felsefe-toplum ilişkisi ve bunun kaçınılmaz çatışmasını bize hatırlatmaktadır. Bu anlamda Eflatun’un diyaloglarında Sokrates, felsefe veya akıl tarafını simgelerken, **Politeia** diyalogunda önemli bir karakter olan Thrasyarchus ise toplum, şehir ve buna bağlı olarak yasa tarafını temsil etmektedir. Strauss, diğer

<sup>127</sup> Strauss, *City and Man*, s. 54.

<sup>128</sup> Georges Tamer, *Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne*, Leiden, Brill, 2001, s. 5.

<sup>129</sup> Strauss, *City and Man*, s. 59.

karakterlerin yanı sıra Thrasymachus'un konumunu ayrıntılı olarak tartışmaktadır. İleride Fârâbî bağlamında Sokrates-Thrasymachus ilişkisine dair Strauss'un yaklaşımını ele alacağımız için,<sup>130</sup> burada Thrasymachus ile ilgili olarak şunu belirtmekle yetinebiliriz: Strauss'a göre Thrasymachus şehir gibi davranmakta ve şehre benzemektedir. Şehrin adalet kavramını Sokrates'e karşı savunmaktadır. Sokrates'in şehrin adalet fikrine yönelttiği eleştiri, Thrasymachus'u kızdırmaktadır. Çünkü kendisinin şehir ile ortak bir yanı vardır. Bir retorik ustası gibi davrandığı için sofistlere benzeyen Thrasymachus, bu anlamda da şehre benzemektedir. Thrasymachus'un retoriğinin çoğunluğun kızgın tutkularını simgelediğini düşünen Strauss, Thrasymachus'un kızgın şehri oynadığını belirtmektedir. Diğer taraftan bu kızgınlığın, Strauss'a göre, şehrin bir parçası olmadığı, **Politeia** diyalogunun sonraki bölümlerinde açığa çıkmaktadır.<sup>131</sup>

Eflatun'un **Politeia** diyalogunun önemli bir sonucu da siyaset problemi olarak karşımıza çıkan ve Aristofanes'in filozofun, diyalogda Sokrates'in, siyasî düzenin temelini çürüttüğüne yönelik eleştirisine cevap vermesidir. Catherine Zuckert'in da altını çizdiği üzere Eflatun'un Sokrates'i ancak ve ancak filozofların yönetimi ile siyaset probleminin çözülebileceğini savunmaktadır. Bu anlamda Aristofanes'e karşıt duran Eflatun'un Sokrates'i aynı zamanda "iyi" bir yaşamın siyasî ve felsefî olarak iki ayrı şekilde olabileceğini savunan Ksenofon'a da karşı çıkmaktadır.<sup>132</sup> Bu konuyu Strauss, Fârâbî açısından incelerken, kişinin mutlu olabilmesi için hem teorik hem de pratik bilgiye sahip olması gerektiğinin altını çizecektir.

Eflatun'un siyaset probleminin çözümüne yönelik sunduğu filozof-kral modeli, beklenebileceği üzere pek kolay değildir. Nitekim Strauss, Eflatun'un **Minos**, **Devlet Adamı** ve **Yasalar**'da, Sokrates'in sadece felsefenin yönetime gelemeyeceğini değil, aynı zamanda gelmeyeceğini de söylediğine işaret etmektedir.<sup>133</sup> Strauss'a göre bir filozof değişik şehirlerde ya da rejimlerde yaşamını sürdürebilir, ancak filozof

---

<sup>130</sup> Strauss, Fârâbî'nin, Eflatun'un yazılarının "Sokrates'in yolu" ile "Thrasymachus'un yolu"nun bir bileşkesi olduğunu iddia edeceğini belirtmektedir; bkz. Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 184.

<sup>131</sup> Leo Strauss, **City and Man**, s. 78.

<sup>132</sup> Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 146.

<sup>133</sup> Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 155.

zorunlu olarak şehre ve pazara gidip, potansiyel filozofları avlayacaktır. Bu konuda Alexander Kojève'ye verdiği cevapta şöyle demektedir:

“Onun, filozofun pazar yerine gitmek zorunda olduğu yargısına katılıyorum ya da diğer bir ifadeyle, filozof ve şehir arasındaki çatışma kaçınılmazdır. Filozof pazar yerine gidip, potansiyel filozofları avlamak zorundadır. Onun genç adamları felsefî hayata çevirme teşebbüsü şehir tarafından zorunlu olarak gençleri yozlaştırmak olarak algılanacaktır. Böylece filozof felsefenin amacını savunmak zorunda kalacaktır. Bu yüzden o, şehir ve yöneticiye göre hareket etmek zorundadır. Bu noktaya kadar Kojève klasiklerle mükemmel derecede uyum içindedir.”<sup>134</sup>

Strauss'a göre filozof, şehrin siyasî faaliyetlerine zorunlu olarak katkı yapması gerektiği gibi bir sonucun çıkarılamayacağını da eklemektedir. Strauss'a göre felsefe ve felsefî eğitim en iyi yönetim biçimi dışındaki diğer rejimlerde de mümkündür.<sup>135</sup> Burada Strauss'un onayladığı husus, felsefe ile şehir arasındaki çatışmanın kaçınılmaz olduğudur. Bu çatışmanın bir yönünün de Aristofanes'in bize hatırlattığı Eros ile adalet arasındaki çatışma olduğunu söyleyen Strauss, **Politeia** diyalogunun bu çatışmayı, filozofların kral olmasıyla çözülebileceğini iddia ettiğini belirtmektedir.<sup>136</sup> Strauss'a göre aslında Sokrates, “İyi bir şehir nasıl mümkündür?” sorusuna cevaben felsefeyi **Politeia** diyalogunda cevap olarak ortaya atmıştır.<sup>137</sup> Burada Sokrates'in felsefeyi adaleti gerçekleştirmek için bir araç olarak kullandığını belirten Strauss, felsefenin ve siyasetin rastlantısının zor ama imkânsız olmadığını düşünmektedir. Strauss'a göre filozofun yönetimi için filozof olmayanların “ikna” edilmesi gerekir ki, bu da Thrasymachus'un sanatıdır.<sup>138</sup>

Her ne kadar filozofun yönetimine Strauss şans verse de, bu tarz bir yönetimin gerçekleşmesini kendisi de zor bulmaktadır. Bu zorluk felsefenin şehir ile kaçınılmaz çatışmasında yatmaktadır. Şehir ile çatışmak ise yasalar ile çatışmak anlamına gelmektedir. Sokrates de yargılanmasında şehrin yasalarına hesap vermiştir. Çünkü bulunduğu şehrin vatandaşı olarak onlara karşı sorumludur. Özellikle **Crito** diyalogunda yasaların şehre özgü karakteri yanında, onların geleneksel olan

<sup>134</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 125.

<sup>135</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 126.

<sup>136</sup> Strauss, **City and Man**, s. 112.

<sup>137</sup> Strauss, **City and Man**, s. 122.

<sup>138</sup> Strauss, **City and Man**, s. 123.

inançlarını oluşturup şehrin düzenini sağladıkları hemen görülebilmektedir. Bu anlamda yasalar meşruluğunu ilahî olandan almaktadırlar.<sup>139</sup> Sonuç olarak Sokrates yalnızca insanî yasa ile çatışmamış, insanî yasanın kaynağını ilahî olanda bulması sebebiyle ilahî yasa (theos nomos) yani din ile de çatışmıştır.

Felsefenin ve filozofun şehir ile olan bu kaçınılmaz çatışmasının, Sokrates'in ölüm cezası ile desteklendiğini düşünen Strauss'a göre filozoflar, felsefeyi, kendilerini ve hatta toplum düzenini korumak için öğretilerini gizli olarak yazmayı tercih etmişlerdir. Eflatun'un güvenli ortamda "iyi" arkadaşlarla hakikat üzerine konuşulabileceğine dair düşüncelerine de işaret eden Strauss, hakikati anlayabilecek olanlara konuşmak için Eflatun'un daha güvenli bir form olan diyalog yöntemini tercih ettiğini düşünmektedir. Düz yazının da daha sonraları farklı kişilere farklı şekilde konuşmak üzere kullanıldığını ileri süren ve ezoterizm hakkındaki görüşlerini bu temel üzerine oturtan Strauss, ezoterizm sayesinde filozofların, Sokrates'in başına gelenden korunmak suretiyle, bazı dinî sorularla (örneğin "Tanrı nedir?" gibi) ilgilenebilmişlerdir. Strauss'un Atina-Kudüs gerilimi olarak ifade ettiği felsefe-din çatışması, modern düşünce tarafından içeriği değiştirilmeye çalışılsa da, modern felsefenin de esas kaynağını oluşturmaktadır.<sup>140</sup> Strauss'un İslam felsefesi ve filozoflarıyla ilgili görüşlerini ele almadan önce son olarak onun bu konudaki yorumlarında merkezî bir konumda bulunan bu meseleyi Strauss zaviyesinden ele almamız yerinde olacaktır.

---

<sup>139</sup> Ted V. McAllister, **Revolt Against Modernity; Leo Strauss, Eric Voegelin & The Search for a Postliberal Order**, ed. Wilson Carey Mc Williams and Lance Banning, University of Kansas, Kansas, 1996.

<sup>140</sup> Allan Bloom, **Giants&Dwarfs: essays: 1960-1990**, Simon and Schuster, New York 1990, s. 245.

## II. Akıl-Vahiy Çatışması

### 1. Atina-Kudüs ya da Akıl-Vahiy Çatışması

Leo Strauss'un Atina-Kudüs metaforuyla sık sık kullandığı felsefe-din ya da felsefe-vahiy çatışması onun düşüncesinin önemli yönlerinden birini oluşturmaktadır. Yazılarında “theologico-political problem” olarak da atıfta bulunduğu bu probleme Strauss'un, gençlik yıllarında siyasî Siyonizm'in problemlerine yöneldiği esnada, Thomas Hobbes (ö. 1679) ve ardından Baruch Spinoza'yla (ö. 1677) ilgilenmesiyle iyiden iyiye meşgul olduğunu söylememiz gerekir. Strauss bu konuya şöyle değinmektedir:

“Benim Hobbes ile ilgili çalışmam, 17. yüzyılda Kitab-ı Mukaddes'in eleştirisinin kaynaklarıyla ve özellikle Spinoza'nın *Theologico-Political Treatise* ile başladı. (...) O zamandan beri teolojik-politik problem benim araştırmalarımın konusu olarak kaldı.”<sup>141</sup>

Strauss'un teolojik-siyasî probleminin özetini ise onun en eski arkadaşlarından, Jacob Klein şöyle ifade etmektedir: “O'nun esas ilgisi iki soruydu: Birincisi, Tanrı sorunu, ikincisi ise siyaset sorunuydu.”<sup>142</sup> Strauss'un araştırmalarında karşılaştığı bu iki sorun, aslında Batı felsefesinde, özellikle siyasî teoloji ile siyaset felsefesi arasındaki çatışmanın da temel konularıydı. Avrupa'daki siyasî teoloji, özünde siyaset felsefesini reddediyordu. Siyaset felsefesi siyasî olguların doğasına yönelik kanaatlerin yerine, siyasî olguların doğasına yönelik bilgiyi getirme teşebbüsü iken, siyasî teoloji ise vahye dayalı dinde bulunan siyasî öğretilere dair bir çıkarımdı. Burada altını çizmemiz gereken husus, siyasî teolojinin dayandığı bilginin insan aklına açık olmadığıdır ve dolayısıyla, insanî araştırmaların bir sınırı olduğunu her dem hatırlatır. Siyaset felsefesi ise herhangi bir kısıtlama olmaksızın siyasî olguları araştırmaya yöneliktir. Bu anlamda erken modern felsefenin iki filozofu Hobbes ve

---

<sup>141</sup> Leo Strauss, “Preface to Hobbes' politische wissenschaft”, **Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought**, ed. Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 1997, s. 453. Spinoza'nın *Theologico-Political Treatise* eseri bundan sonra kısaca “Treatise” olarak anılacaktır.

<sup>142</sup> Leo Strauss, “A Giving Accounts,” in **Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity**, s. 458.

Spinoza, felsefenin bu işlevine bağlı kalmışlar<sup>143</sup> ve bu sebeple Strauss bu iki düşünüre büyük önem vermiştir.

Strauss akıl-vahiy çatışması açısından özellikle Spinoza'yı ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Spinoza'nın bu özel konumu, onun vahye dayalı dinin felsefe yapmanın özgürlüğü ve aklın bağımsızlığıyla çeliştiğini savunmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Hatta Eski Ahit'i eleştirmesi sebebiyle Yahudi toplumundan aforoz edilen Spinoza'nın dönemindeki hâkim görüş olan Protestan yorumuna göre Kitab-ı Mukaddes'in geleneksel okuması Hristiyanlığın bozulmasını hazırlamıştır. Bu bozulmayı önlemek için Kitab-ı Mukaddese ait saf ve orijinal öğretiye dönmek gereklidir, çünkü ancak doğrudan bir yüzleşme ile Kitab-ı Mukaddes'in inanç ve dinî prensiplerine ulaşılabilirdi. Bu sebeple Spinoza'nın eleştirisinin asıl amacı kavramsal olarak herhangi bir değeri olmayan Kitab-ı Mukaddes öğretisinin, bağımsız akıl üzerinde herhangi bir gücü olmadığını göstermektir.<sup>144</sup> Bir başka ifadeyle, Spinoza'nın "kaynağa dönüş"ten kastı aslında kaynağın kendisini eleştirip aklı yüceltmek ve dini eleştirmekten ibarettir. Strauss'a göre Spinoza'nın aklı özgürleştirmeye çalıştığı bu çabası, sadece Yahudiliğe değil, aklın bağımsızlığını reddeden tüm vahye dayalı dinlere karşı bir tutumdur. Bu genel yaklaşım, Strauss'a göre Spinoza'yı aydınlanmanın da kurucusu yapmaktadır.<sup>145</sup>

Burada amacımız, Spinoza'nın din eleştirisi üzerinde durmak olmasa da Strauss'un akıl-vahiy çatışmasına dair incelemelerinde Spinoza'nın eleştirilerine yönelik yaptığı yorumlara yer vermemiz gerekmektedir. Çünkü Strauss'un Spinoza çalışmaları, onu, dinî öğreti yerine, öncelikle Maimonides ve ortaçağ aydınlanmasına, ardından da hem Yahudi hem de İslam filozoflarına yöneltmiştir. Bunun en önemli sebebi ise Strauss'un ortaçağ filozoflarının vahye dayalı dine karşı gelen argümanlara nasıl cevap verdiklerini öğrenmek istemesidir. İslam ve Yahudi filozoflarının akıl ve vahyi uzlaştırmaya çalışmalarını bir tarafa bırakan Strauss, vahyedilmiş yasanın ve peygamberliğin siyasî yorumuyla daha çok ilgilenmeye başlayacaktır.<sup>146</sup> Dolayısıyla, Strauss'un yola Spinoza'nın din eleştirisi üzerinden çıkmış olması sebebiyle bu

<sup>143</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 5.

<sup>144</sup> Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 33.

<sup>145</sup> Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 36.

<sup>146</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 6.

mesele, onun İslam filozoflarıyla ilgili tartışmasını anlamak bakımından da önemlidir.

Spinoza'nın akıl-vahiy çatışmasını aşmak için Kitab-ı Mukaddes'in saf ve orijinal haline dönüş yönünde bir çabasının olduğunu yukarıda belirtmiştik. Strauss'a göre Spinoza açısından "orijinale dönüş" bambaşka bir amaç taşımaktadır. Strauss'a göre Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes biliminin (**Bible Science**), yorum (**hermenötik**) açısından tercihi, Kitab-ı Mukaddes'i lafzî olarak değerlendirip genel olarak metinlere yapılan lafzî eleştirinin ona da uygulanabileceğini varsaymasıdır.<sup>147</sup> Spinoza, diğer metinlere yönelik edebî yaklaşımdan farklı olarak, Kitab-ı Mukaddes'e yönelik yorumlarda onun vahyedilmiş olduğunun varsayıldığını düşünmektedir. İşte Strauss, Spinoza'nın yaptığı eleştiriyle bu varsayımın gücünü yıkmak istediğini belirtmektedir. Strauss, Spinoza'nın bu eleştirisinin, şöyle özetlenebileceğini söylemektedir: "Kitab-ı Mukaddes, insanlar tarafından düşünülmüş ve yazılmış, prensipte her insan tarafından anlaşılabilir ve kaynağı dikkate alındığında insan doğasını yöneten yasalar tarafından açıklanabilecek, bir insan kitabıdır."<sup>148</sup>

Strauss'a göre Spinoza'nın "varsayımlardan bağımsız" Kitab-ı Mukaddes bilimi aslında Kitab-ı Mukaddes'ten daha az varsayıma sahiptir. Strauss'un burada vurguladığı, Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes'e diğer kitaplar gibi yaklaştığıdır. Spinoza'ya karşı olacak birinin Kitab-ı Mukaddes'in insanüstü yanını göstermesi gerekecektir ki, bu, Strauss'a göre, tıpkı mucize konusunda olduğu üzere, Spinoza gibi pozitif bir akıl için imkânsızdır. Yani Strauss'a göre Spinoza'nın en büyük varsayımı, vahyin imkânsız olduğu üzerinedir. Strauss için "Kitab-ı Mukaddes insan kitabıdır" cümlesi Spinoza'nın tüm varsayımlarını özetlemektedir. Buradaki "insan" ifadesinin, Spinoza'nın **Ethika** kitabında somut bir şekilde tanımlandığını da Strauss bize hatırlatmaktadır.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 38.

<sup>148</sup> Leo Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, çev. Elsa M. Sinclair, Shoken Books, New York, 1965, s. 263.

<sup>149</sup> Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, s. 263.

David Janssens'in belirttiği üzere, Spinoza'nın **Ethika** kitabındaki merkezî öğretiden, vahyin imkânsız olduğu mantıkî olarak takip edilmektedir.<sup>150</sup> Spinoza'nın **Treatise** adlı eserinde ise Tanrı, değişmez ve anlaşılabilir bir doğa düzeni olarak tanımlanıp bu düzeni bozabilecek her şey dışarıda bırakılır. Dolayısıyla vahiy, yoktan yaratma ve hatta mucizelerin imkânından söz etmek mümkün değildir. Ebedî ve değişmez olan ilahî yasalar doğanın yasaları olup, Tanrı'nın faaliyeti bu yasalarla uyumludur. Bu yasalara aykırı herhangi bir mucizevî faaliyet, Spinoza'ya göre mantıkî bir çelişki oluşturacaktır.<sup>151</sup> Spinoza'nın çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu doğa düzeni tartışmasında, Strauss, Maimonides'e atıfta bulunmaktadır. Strauss'a göre Maimonides açıkça görülen düzen temelinde âlemin yaratılmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışarak, bir taraftan Yahudiliğe aykırı felsefeyi reddetmiştir. Arap Aristocuların Maimonides'in doktrininin tam tersine âlemin ebedî olduğu sonucuna vardıklarını belirten Strauss, böylece inanç ve inançsızlık arasındaki çatışmanın Aristocu bilim ekseninde gerçekleştiğine de işaret etmektedir. Burada on 12. yüzyıl teleolojik metafiziğiyle 17. yüzyıl mekanik fiziği arasındaki farkı göz ardı edebileceğimizi ifade eden Strauss şöyle demektedir: "İbn Rüşd'ün doktrini kabul ederek Spinoza, hâlihazırda Maimonides tarafından çizilen sınırı aşmış oldu. Tıpkı Arap filozofları gibi Spinoza da vahyedilmiş din tarafından getirilen yaratılış doktrinine karşı olarak, âlemin ebedîliğini ileri sürdü."<sup>152</sup>

Spinoza'nın İbn Rüşd'e Maimonides'den daha yakın olduğunu açıkça belirten Strauss'un bu düşüncesine, Strauss'un İbn Rüşd üzerine düşüncelerini incelerken, özellikle İbn Rüşd, Spinoza ve Epikürcülük ekseninde tekrar döneceğiz. Burada Spinoza'nın, Strauss'un ifadesiyle, Arap filozoflarıyla ve özellikle İbn Rüşd gibi düşündüğünü belirtmekle yetinelim. Özetle, Spinoza, mucizevî nitelikte olabilecek olayları kendi Tanrı tanımından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Spinoza'nın Tanrı tasavvurunda irade ve akıl aynı şey olup,<sup>153</sup> bu da aynı zamanda doğal bir zorunluluğu ifade eder ki, bu da her şeyde etkin olan bir unsurdur. Spinoza bu doğal

<sup>150</sup> Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 38.

<sup>151</sup> Strauss burada Spinoza'nın şu eserine atıf yapmaktadır; Baruch Spinoza, **Tractatus Theologico-Politicus**, ed. printed in Spinoza, Opera/Werke, Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1979, s. 51.

<sup>152</sup> Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, s. 151.

<sup>153</sup> Spinoza, **Tractatus Theologico-Politicus**, s. 48.

zorunluluğu en aşırı formda her şeyin önceden belirlendiği ilkesine götürerek, günah kavramını bile reddetmiştir.<sup>154</sup> Dolayısıyla, Spinoza'nın kendi belirlediği bu sistemdeki temel tanım ve önermeleri kabul ettiğimizde, Strauss'a göre, Tanrı ve peygamberler hakkındaki Kitab-ı Mukaddes iddialarının hatalı olduğu sonucuna varacağımız neredeyse kesindir.

Strauss'un da belirttiği üzere mucizeler, vahyedilmiş dinin temelini oluşturmaktadırlar. Strauss, geleneksel görüşte mucizelerin Tanrı'nın doğrudan eylemleri olarak anlaşıldığını belirtmektedir.<sup>155</sup> Tanrı'nın bu eylemleri, dünyayı yaratan olarak doğaya müdahale gücünü de vurgulamaktadır. Spinoza'nın döneminde mucizelerin gündeme gelmesinin nedeni, David Janssens'e göre dönemin Protestan teoloji ve siyaset iddialarına deneysel temel oluşturma çabasıydı.<sup>156</sup> Dolayısıyla mucizelerin deneysel olarak bilinip bilinemeyeceği, aslında temel sorunu teşkil ediyordu. Eğer Tanrı'nın doğaya doğrudan müdahalesi gösterilebilirse, bu nesnel bir kanıt teşkil edebilirdi. Bu yüzden Spinoza da bu kanıt üzerine gitmiştir. Spinoza'nın bu yaklaşımı bilimsellik ve dolayısıyla nesnelliği ön plana aldığından, pozitif bir akıl ve onun yaptığı eleştiriyi de pozitif eleştiri olarak niteleyen Strauss'un vurguladığı gibi, "mucizelerin eleştirisi pozitif eleştirinin merkezî ve en ağır bölümüdür."<sup>157</sup>

Spinoza, yukarıda belirttiğimiz üzere, mucizelerin imkânını kabul etmemektedir. Ona göre mucizeler, gerçekleştikleri dönemdeki doğa bilgisinin yetersiz olması sebebiyle anlaşılamamıştır.<sup>158</sup> Dahası, Strauss'un işaret ettiği gibi, Spinoza'ya göre mucizeler Antik dönem insanların ön yargılarından ibarettir. Belli bir bilim kültürüne sahip olmayan bu insanların, açıklayamadıkları olayları mucize olarak adlandırdıklarını düşünen Spinoza, mucizelerin bize bazı kişiler tarafından anlatıldığını, bunların kaynaklarına ise güvenmemizin zor olduğunu düşünmektedir.<sup>159</sup> Strauss ise Spinoza'nın bu eleştirisini başarılı bulmamaktadır.

---

<sup>154</sup> Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 38.

<sup>155</sup> Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, n. 166, s. 291.

<sup>156</sup> Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 39.

<sup>157</sup> Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, s. 212. Krş. Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, s. 177.

<sup>158</sup> Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 47. Krş. Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, s. 187.

<sup>159</sup> Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, s. 141.

Strauss'a göre Spinoza sadece mucizelerin imkânsız olduklarına hâlihazırda ikna olmuştur. Strauss şöyle demektedir:

“Şu not edilmelidir ki Spinoza’da eleştiri mucizelerin imkânsızlığı üzerine kurulu olup bu da onun mucizelerin imkânsızlığını gösterebileceği inancına dayanmaktadır. Fakat bu eleştiri metafizik bir desteğe dayanmamaktadır. Sadece kendisi göz önüne alındığında, eleştiri mucizelerin imkânsızlığını kanıtlamaz ve kanıtlayamaz. O sadece mucizelerin inanca açık olmayan bir zihin tarafından tanınamayacağını gösterebilir.”<sup>160</sup>

Strauss'a göre Spinoza'nın eleştirisi sadece mucizelerin bilinemeyeceğini, çünkü onların kanıtlanamadığını, ancak mucizelerin kanıtlanamamasının, onların çürütüldüğü anlamına gelmeyeceğini düşünmektedir. Spinoza'nın, doğanın sınırsız gücüne işareti de Strauss'a göre insan bilgisinin hiçbir zaman sonlanmayacağı ve dolayısıyla doğa ve mucizeler hakkında tam bir açıklamaya kavuşamayacağımız anlamına gelmektedir.<sup>161</sup> Kısaca Strauss, Spinoza'nın vahiy ile olan savaşında galip çıkmadığını düşünmektedir. Spinoza'nın **Treatise** adlı eserinin temel amacı, mucize olarak bilinen, ancak aslında aklî olarak açıklanabilecek olayların gerçek nedenlerini bulmak ve böylece insanı doğaüstü güçlerin gazabının korkusundan kurtarmaktır. Spinoza'ya göre din, felsefî olarak yetenekli olanlara korku vererek huzurlarını bozar ve gerçek mutluluğu aramalarını engeller ve onları kontrol eder.<sup>162</sup> Burada Strauss'un Spinoza ile Epikürcü öğreti arasında paralellik kurduğunu görebiliriz. Strauss, özellikle İbn Rüşd ile ilgili yorumlarında, Spinoza'ya ve Epikürcü öğretiye değinecektir. Dolayısıyla, Strauss'un Epikürcü öğreti ile ilgili açıklamalarına bu noktada değinmek faydalı olacaktır.

Strauss'a göre din eleştirisinin klasik formunu Epikür'ün öğretisi oluşturmaktadır. Epikürcülüğün hedonizm ilkesini benimsediğini söyleyen Strauss, Epikürcü düşüncenin Yahudilikte Tevrat'a karşı teorik ve pratik hareketlerin, ilham kaynağı olarak düşünüldüğünü belirtmektedir. Epikürcülüğün çıkar gözetken bir ahlak anlayışı olduğunu belirten Strauss'a göre Epikürcülük öyle radikal olarak çıkar gözetir ki, kendi teorik öğretilerini, zihni, din korkusunun, ölüm korkusunun ve doğal zorunluluğun dehşetinden özgürleştirmenin bir aracı olarak anlar. Karakteristik

<sup>160</sup> Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, s. 136.

<sup>161</sup> Strauss, **Spinoza's Critique of Religion**, s. 132.

<sup>162</sup> Janssens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 67.

olarak, modern inançsızlık gerçekte artık Epikürcü değildir. O artık dikkatli ya da içine kapanık ve korkak da değildir, fakat cesur ve aktiftir. Epikürcülük dinî “yanılgı” ile onun berbat karakterde olması sebebiyle savaşıırken, modern inançsızlık, dinin kötü karakterde olup olmadığına bakmadan, insanı hayatla ilgili yanıltmasından dolayı, örneğin hayattan gerçek anlamda zevk almasını engellediği için, onunla savaşımaktadır.<sup>163</sup>

Spinoza’da ve daha sonraki modern din eleştirisinde ve dolayısıyla akıl-vahiy çatışmasında, akıl cephesinin iddialarının altında Yunan felsefesinin bir öğretisi olan Epikürcülük, farklı bir formda, Strauss’a göre aktif olarak, devam etmektedir. Burada temel fikir, din kavramının korkutucu ve insanları kontrol edici olduğu ve böylelikle hem felsefe yapmanın hem de gerçek mutluluğun önünde engel teşkil ettiği yönündedir. Dahası, Strauss’a göre Epikürcü vecize olan “Gizlice yaşa”, anlamını kaybetmiş, ancak modern eleştiride, “mutluluk isteği” haline gelerek dine, ön yargıya, batıl inanca, özgürlük adına karşı çıkan bir “siyasî hedonizm” haline gelmiştir.<sup>164</sup> Belirttiğimiz gibi Strauss’un Epikürcülük ile ilgili yorumlarına İslam felsefesiyle, özellikle İbn Rüşd ile ilgili bölümde tekrar değineceğiz.

Vahyin bilgisini savunan ve metaforik olarak Kudüs olarak sembolize edilen tarafla aklın ilkelerini savunan ve Atina olarak sembolize edilen iki taraf arasındaki gerilim, Kim Sorensen’in belirttiği üzere, her iki tarafın “hakikî bilgelik” (**wisdom**) iddialarıyla ilgilidir.<sup>165</sup> Strauss’a göre de bu iki tarafın bilgelikten ne anladığını ortaya koymamız gerekmektedir. Strauss, Kitab-ı Mukaddes’e göre bilgeliliğin başlangıcının “Tanrı’dan korku” olduğunu, Yunan felsefesine göre ise “merak” olduğunu belirtmektedir. Bu iki iddianın birbiriyle uzlaşmaz olduğunu düşünen Strauss’a göre her iki tarafı dinlememiz bir zorunluluktur.<sup>166</sup> Diğer taraftan o, bilgeliliği aramaya yönelik bir araştırmanın bizi hâlihazırda Atina’dan, yani Yunan felsefesi lehine tavır takındığımız anlamına geldiğini de eklemektedir. Atina’dan

---

<sup>163</sup> Strauss, *Spinoza’s Critique of Religion*, s. 29.

<sup>164</sup> Janssens, *Between Athens and Jerusalem*, s. 69.

<sup>165</sup> Kim Sorensen, “Revelation and Reason in Leo Strauss”, *Review of Politics*, 2003, c. 65, sy. 3, s. 384. Krş. Strauss, *Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy*, s. 149.

<sup>166</sup> Strauss, *Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy*, s. 149.

yana tavır belirlemek ise hem tarihsel hem de eleştirel bir Kitab-ı Mukaddes eleştirisini de kabul etmek demektir.<sup>167</sup>

Spinoza bağlamında kısaca ifade etmeye çalıştığımız Kitab-ı Mukaddes eleştirisinde vurgulanması gereken husus, Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes üzerine anlatılanları “tarihler” (**histories**) olarak değil, “antik tarihlerin hatıraları” (**memories of ancient histories**) olarak tanımlayarak Machiavelli'nin ifadesini kullanmasıdır.<sup>168</sup> Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin Spinoza'da ilk tepe noktasını yaptığını düşünen Strauss, Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes yanında Talmud ve Kur'an-ı Kerim'i de okuduğunu belirtmektedir. Strauss'a göre Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes eleştirisi şöyle özetlenebilir:

“Kitab-ı Mukaddes önemli ölçüde kendisiyle çelişen iddiaları, Antik önyargıların veya batıl inançların kalıntılarını ve hayalî gücün kontrol edilemez taşmalarını içermektedir; buna ek olarak o kötü bir şekilde derlenmiş ve korunmuştur. O (Spinoza) bu sonuca mucizelerin imkânsız olduğunu varsayarak ulaşmıştır.”<sup>169</sup>

Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes eleştirisinde mucizelerin imkânsızlığını varsayması yanında, onun eleştirisinin özellikle kendisinden sonraki din eleştirileriyle bir farkı vardır. Strauss'a göre bu fark, Spinoza'nın “hayalî güc”e (**imagination**), ki peygamberlerin deneyim tarafını simgeler, dair değerlendirmesidir. Strauss, Spinoza için hayalî gücün aklî olanın altında olduğunu, ancak kendisinden sonraki zamanlarda bu güce daha yüksek bir değer verilip, onun dinî veya ruhanî deneyimin bir aracı olarak görüldüğünü kaydetmektedir.<sup>170</sup>

Spinoza'nın mucizeleri imkânsız olarak görmesinin yanında, onun akıl ötesi (**supra-rational**) deneyimleri ve dolayısıyla peygamberlik (**prophecy**)<sup>171</sup> kavramını da kabul

<sup>167</sup> Strauss, **Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy**, s. 150.

<sup>168</sup> Strauss, **Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy**, s. 150. Kim Sorensen'a göre Strauss burada Machiavelli'nin Kitab-ı Mukaddes eleştirisini kapsayan eseri **Discourses** II.5'i düşünmekle beraber **Discourses** I.16'ya atıf yapmaktadır; bkz. Sorensen, “Revelation and Reason in Leo Strauss”, s. 385.

<sup>169</sup> Strauss, **Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy**, s. 150. (Parantez içindeki ‘Spinoza’ açıklaması bana aittir.)

<sup>170</sup> Strauss, **Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy**, s. 150.

<sup>171</sup> Strauss, Spinoza'nın “prophecy” ve “Bible” (Kitab-ı Mukaddes) terimlerini eş anlamlı olarak kullandığını söylemektedir. Ayrıca, Strauss'a göre Spinoza, Kitab-ı Mukaddes'in peygamberliğe dair bilimizin tek kaynağı olduğunu da iddia etmektedir; bkz. Leo Strauss, “How to Study Spinoza's

etmediğini Strauss bize söylemektedir. Ancak Spinoza, **Treatise** adlı eserinin başında ve sonunda ise vahiy ya da peygamberlik yoluyla gelen hakikate ait bazı bilgilerin ise insan aklını aşabileceğini söyleyerek Strauss’a göre kendisiyle çelişmektedir. Strauss, Spinoza’nın birçok yerde bu tür çelişkilerine rastlamanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bizim ihtiyacımız olan, Spinoza’nın çelişkili iddialarından hangisinin onun gerçek düşüncesi olduğunu anlamamızı sağlayacak bir kuraldır.<sup>172</sup> Hiç kuşkusuz Strauss burada Spinoza’da ezoterik-egzoterik yazım tarzına işaret etmektedir ve Spinoza’nın farklı yerlerdeki çelişkili ifadelerine örnekler vermektedir. Strauss’a göre Spinoza açısından bu çelişkiler, en azından bir kısmı bilinçli yapılmış olup bunlar çok barizdir ve Kitab-ı Mukaddes’in lafzî anlamından çok daha derin ve gizemli bir anlam ihtiva etmektedir. Strauss, Spinoza’nın Kitab-ı Mukaddes’in bu ezoterik-egzoterik yorumuna işaret etmesinin, aynı zamanda kendi ezoterik-egzoterik yorumuna da işaret sayılabileceği kanaatindedir.<sup>173</sup>

Spinoza’nın çelişkilerini genele hitap eden, egzoterik ve daha seçkin kesime, yani filozoflara hitap eden ezoterik yazım açısından açıklayan Strauss’un, bu yazım tarzları üzerine yorumlarını özellikle İslam filozoflarını incelerken daha ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Burada vurgulamamız gereken, felsefenin yeni bir çeşit dile sahip olduğudur. Norman Brown’un da belirttiği üzere **Tractatus Theologico-Politicus**’ta filozof yorumcu haline gelmektedir. Pratik ve siyasî anlamda etkili olmak, aynı zamanda barışı ve özgürlüğü sağlamak için felsefe kendini hermenötik haline getirmektedir.<sup>174</sup> Filozofun yorumcu olduğunu düşünen Spinoza için peygamber de bir yorumcu mudur? Spinoza’ya göre peygamber Tanrı’nın vahyini yorumlayan ve bu gelen vahyi basit formda anlayabilecek olanlara ileten kişidir.<sup>175</sup> Burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus ise Spinoza’nın peygamberlik kavramına yönelik doğal ya da bilimsel bir açıklama aradığıdır. Strauss bu konuda şunları söylemektedir:

---

‘Theologico-Political Treatise’, **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, c. 17, (1947-1948), s. 99.

<sup>172</sup> Strauss, “How to Study Spinoza’s ‘Theologico-Political Treatise’”, s. 97-98.

<sup>173</sup> Strauss, “How to Study Spinoza’s ‘Theologico-Political Treatise’”, s. 107-108.

<sup>174</sup> Norman O. Brown, “Philosophy and Prophecy: Spinoza’s Hermeneutics”, **Political Theory**, c. 14, sy. 2, 1986, s. 196.

<sup>175</sup> Brown, “Philosophy and Prophecy: Spinoza’s Hermeneutics”, s. 196.

“O bazı insanların, peygamberlerin, öğretilerinin kısmî ya da tümüyle aklın üzerinde olduğuna ancak hiçbir zaman akla karşı olmadıklarına dair doğal bir açıklama aramak zorunda kaldı. Tek mümkün açıklama, peygamberlerin mükemmel filozoflar, hatta mükemmel filozoflardan öte olmalarıydı. Bu peygamberlik görüşü açıkça kısmî olarak belirtilmiş ve kısmen Maimonides tarafından ileri sürülmüştür.”<sup>176</sup>

Felsefenin kendini hermenötik haline döndürmesi ve yazılı metinleri bilimsel olarak inceleyip doğanın otoritesini ortaya koymak istemesi, tarihi yorumlamak anlamına gelmektedir. Çünkü Tanrı’nın ve O’nun evrensel yasalarını sorgulamak için felsefenin yapması gereken, geleneği yorumlamaktan ibarettir. Bu sebeple “felsefî hermenötik” aynı zamanda tarihsel hermenötik demektir. Spinoza’ya göre peygamberlik, kendisini nesilden nesile tarihî hikâyelerle aktarmaktadır. Yukarıda, peygamberlikle ilgili olarak Spinoza’nın “tarihler” (**histories**) ifadesini kullandığını belirtmiştik. Norman Brown’un da işaret ettiği üzere, Spinoza kendi çabasını “peygamberlik tarihinin sentezini yapmak” şeklinde tanımlamıştır.<sup>177</sup> Spinoza’nın bir yöntem olarak kullandığı bu tarihsel hermenötik, aslında geçmişin, yani Tanrı’nın kurallarının geçerli olduğu otoriteden kurtulup felsefe ve filozofu özgürlüğüne kavuşturmayı amaçlamaktadır. Dahası felsefe, Spinoza açısından, peygamberlik tarihinin yeni ve daha aydınlık bir faslını oluşturmaktadır.<sup>178</sup> Çünkü Strauss’un belirttiği gibi Spinoza’ya göre peygamberler mükemmel hatta mükemmelden öte filozoflardır.

Spinoza açısından felsefe, insanın doğayla ilgili anlayışına katkı yapacaksa, bunu ancak karşıtlıklar (**antinomies**) arasında bir arabuluculuk (**mediation**) sağlamasıyla gerçekleştirebilir. Bu karşıtlıklarla onun kastettiği ise felsefe ve gerçek dünya, teori ve pratik, özgürlük ve bağımlılık olduğu gibi, akıl-vahiy ilişkisi içinde geçerlidir. İşte felsefe, akıl ve vahiy arasında bir barış sağlamalıdır; çünkü Spinoza’ya göre akıl barıştan yanadır. Dahası Spinoza için kutsal metin ya da Kitab-ı Mukaddes doğal aklın (**natural reason**) öğretisiyle aynı hakikati öğretmektedir. Bunu Spinoza, “Hakikat hakikatle savaştırmaz” (**veritas veritati non repugnat**)<sup>179</sup> diyerek özetler. Burada arabuluculuk yapacak olan, tarihsel hermenötik olarak işlev görecektir.

<sup>176</sup> Strauss, “How to Study Spinoza’s ‘Theologico-Political Treatise’”, s. 130.

<sup>177</sup> Brown, “Philosophy and Prophecy: Spinoza’s Hermeneutics”, s. 197.

<sup>178</sup> Brown, “Philosophy and Prophecy: Spinoza’s Hermeneutics”, s. 198.

<sup>179</sup> Brown, “Philosophy and Prophecy: Spinoza’s Hermeneutics”, s. 200.

felsefedir. Çünkü felsefe akıl ve hayalî güç arasındaki arabuluculuğu gerçekleştirmek ve bu sayede mükemmelliğe ulaşmak için tarihsel düzleme ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple peygamberlik felsefeye bir hazırlık süreci anlamına gelmektedir. Medeniyetlerin ilerleme sürecinde öncelikle peygamberlik ve hayalî güç rol alırken, bunlar daha sonra yerlerini felsefe ve akla bırakmaktadır.<sup>180</sup>

Spinoza'nın düşüncesinde peygamberliğin ve hayalî gücün önce gelmesi bilimin olmadığı dönem için kaçınılmaz bir olgudur. Peygamberlikte hayalî güç aktif olarak işlemektedir. Ancak daha önemlisi, peygamber Tanrı'ya ait ilk bilgi formuna sahipken aynı zamanda doğa durumundan, din ve yasaya dayalı ilk insan topluluğunu da oluşturmaktadır. Peygamber zaman içinde mükemmelleşerek felsefeyi de kullanır hale gelmektedir. İşte peygamberin aynı zamanda filozof olması böyle bir tarihsel sürece dayalıdır. Dahası, mükemmel bir hayalî güce sahip peygamberin filozof olması yanında yasa koyucu özelliği de vurgulanmaktadır. Peygamberin özellikle Spinoza'da gördüğümüz bu özellikleri bize ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız Fârâbî'nin peygamber, yasa koyucu ya da ilk başkan ve filozof olarak tanımladığı erdemli şehrin hükümdarını hatırlatmaktadır.<sup>181</sup>

Felsefenin akıl ile hayalî güç arasındaki arabuluculuğunda tarihsel düzleme ihtiyaç duyduğunu belirtmiştik. Strauss'a göre bu tarihsel zeminde felsefe yapmayı engelleyen ve kendisinin “sahte felsefeler” (**pseudo-philosophies**) diye adlandırdığı bir problem söz konusudur. Strauss'a göre bu sahte felsefeler akıl-vahiy ya da felsefe-din arasındaki gerçek çatışmayı ya gizlerler veyahut bu çatışmanın unutulmasına çabalarlar. Bu sahte felsefenin günümüzdeki şekli, bizim daha önce

---

<sup>180</sup> Brown, “Philosophy and Prophecy: Spinoza's Hermeneutics”, s. 200-201.

<sup>181</sup> Norman Brown'a göre burada İslam felsefesi, özellikle de Hz. Muhammed açısından öğretici bir kıyas vardır. Fârâbî'ye göre felsefe dinden önce gelir ve din felsefenin bir taklididir. Hem felsefe hem din varlık düzeniyle ilgili açıklama getirir. Din bu açıklamayı tahayyüle (**imagination**) dayalı olarak yaparken, felsefe bunu doğrudan ve gösterilebilir bilgi üzerinden yapmaya çalışır. Ancak tümüyle teorik mükemmellik eksik bir mükemmellik olup, yönetici ve yasa koyucunun, aynı zamanda mükemmel filozof olan peygamberin ulaştığı mükemmelliği halka anlayabilecekleri formda anlatması gerekir. Bu amaç için filozofun bilgiden çok ikna ile koruma altına alınmış dine ihtiyacı vardır. Dolayısıyla bu mükemmel insan teorik bilgiyi retorik ve şiir sanatlarındaki ustalığıyla birleştirmiş olan hem filozof hem de peygamberdir. Brown'a göre Hz. Muhammed, Eflatun'un yazılarında tarif edilmiş bu mükemmelliğin somutlaşmış halidir. Felsefe ile peygamberlik arasındaki arabuluculuk meselesinin İslam felsefesinde merkezî bir problem olduğunu söyleyen Brown, Spinoza'nın bu geleneği Maimonides aracılığıyla miras aldığını ileri sürmektedir; bkz. Brown, “Philosophy and Prophecy: Spinoza's Hermeneutics”, s. 201.

incelemeye çalıştığımız tarihselcilik akımıdır.<sup>182</sup> Strauss’a göre felsefenin bütüne dair açıklaması inanca dayalı sistemler tarafından sorgulandığında felsefe doğal durumundadır, fakat sahte felsefeler işin içine girdiğinde felsefe doğal durumundan çıkmaktadır.<sup>183</sup>

Strauss felsefeyi doğal durumundan çıkaran sahte felsefelerle savaşmak için klasik metinleri yeniden ele alıp okumamız gerektiğini vurgulamaktadır. Bu klasik metinler bize felsefenin doğal durumuna erişmemizi sağlayıp, nerede felsefenin özgür bir araştırma olmaktan çıktığını da gösterebilirler. Bu noktada Strauss’un Eflatun’un mağara alegorisiyle ilgili anlatımına değinmek gerekmektedir. Bu alegoride, bilindiği üzere, güneşe çıkıp gerçek dünyayı gören filozofun, mağarada gölgelere takılıp kalmış olanları zincirlerinden kurtarmakla uğraşır. Strauss’a göre bu durum felsefenin doğal durumudur. Ancak biz artık bu doğal durumda bulunmamaktayız. Bugün biz bu mağaranın altında ikinci bir mağarada bulunmaktayız ki, bu mağara tarih ya da daha özel ifadeyle tarihselcilik doktrini olup ikinci mağaradan Eflatun’un mağarasında geçmemizi engelleyen de odur. Tarihselciliğin iddiası olan her düşüncenin kendi dönemi olduğu iddiasını Strauss’a göre tarihselciliğin kendisine karşı kullanıp tarihsel arka planın olmadığı Eflatun diyaloglarına dönmemiz gerekmektedir. Bu metinlere önyargısız yaklaşmamız, Strauss’a açısından, bize esas cahilliğimizin nerede başladığını gösterebilecektir.<sup>184</sup>

Bu ikinci mağaradan çıkmak için Strauss hiç kuşkusuz aydınlanmanın tartışmasız gördüğü fikirleri analiz etmemiz gerektiğini ileri sürecektir. Bu fikirlerden belki de en kökleşmiş olanı, modern felsefenin vahyi çürüttüğü görüşüdür. Strauss’a göre bu düşüncenin doğruluğunu test etmek için din eleştirisi ile ilgili klasik metinleri yeniden okumamız gerekmektedir. Bu yeniden okuma, yani geri dönüş, bizim vahyin kendisini nasıl anladığını anlamamız için nesnel bir temel sağlayabilecektir. Bu geri dönüşün de ancak entelektüel dürüstlikle sağlanabileceğini düşünen Strauss,

---

<sup>182</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 44.

<sup>183</sup> Leo Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, The University of Chicago Press, New York, 1988, Originally published in 1952, s. 156.

<sup>184</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 44-45.

böylelikle aydınlanma ve dinî ortodoksi arasındaki çatışmanın köken olarak nerede gerçekleştiğinin anlaşılabilirliğini düşünmektedir.<sup>185</sup>

Akıl-vahiy çatışmasının modern formunun temelleri, göstermeye çalıştığımız üzere, Spinoza tarafından atılmıştır. Daha sonra Machiavelli ve Hobbes tarafından geliştirilen din eleştirisi veya Kitab-ı Mukaddes eleştirisi Strauss'a göre dinî ortodoksiyi yani vahyi çürütememiştir. Spinoza'nın eleştirisi, dinin temel öncülleriyle Kitab-ı Mukaddes'in sunduğu kanıtlar arasındaki zıtlığı göstermesi bakımından başarılıdır. Ancak Strauss'a göre Spinoza'nın işaret ettiği, bu zıtlık dinî prensiplerle alay etmekten öteye geçmemekte, dinî prensiplerin kendisini etkilememekte, dahası onları doğrudan bir argümana göre reddetmemektedir.<sup>186</sup> Dolayısıyla aydınlanmanın dinî ortodoksiye yönelik zaferinin alaycı bir tavra dayandığını düşünen Strauss, aydınlanmanın gerçek bir zafer için Tanrı'nın kadir-i mutlaklığını reddedecek bir argüman sunması gerektiğini düşünmektedir. Ancak Strauss'a göre aydınlanma, Tanrı'nın kadir-i mutlaklığını reddeden bir argüman sunamamaktadır.<sup>187</sup> Dahası aydınlanmanın talep ettiği entelektüel dürüstlüğü - ki daha sonra ateizme dönmüştür - inanç ve inançsızlığa yönelik yaklaşımı, teorik olmaktan çok, Strauss'a göre, ahlakîdir.<sup>188</sup>

Strauss'a göre Spinoza'nın ve aydınlanmanın vahyi çürütmeye yönelik iddiaları yetersiz ve ön yargılı kaldığından, ortaçağın aydınlanmasına dönülerek, yeni veya daha önceden duyulmamış ya da unutulmuş bir fikir bulunabilir ve teolojik-politik gerilimin daha iyi anlaşılması için ortaçağ aydınlanmasının nasıl bir katkı yapabileceği tespit edilebilir. Daniel Tanguay'a göre Strauss'un modernite öncesi rasyonalizme dönüşü iki karakteristik özelliğe sahiptir. Tanguay şöyle demektedir: "Bu her şeyden önce ortaçağ Yahudi rasyonalizmine ve onun Arap ve Yunan kaynaklarına bir dönüştür ve teolojik-politik problemin veya vahyedilmiş din ile felsefe arasındaki ilişkinin daha genel bir yapıda değerlendirilmesidir."<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 46.

<sup>186</sup> Janseens, **Between Athens and Jerusalem**, s. 70-71.

<sup>187</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 46.

<sup>188</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 47.

<sup>189</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 48.

Strauss için “dönüş”<sup>190</sup> Batı uygarlığını oluşturan temele dönüşü ifade etse de bu uygarlığı, kendi metaforik ifadesiyle, hem Atina hem de Kudüs oluşturmaktadır. Birbiriyle sürekli çatışma halinde olan bu iki tarafı uzlaştırmaya yönelik her deneme Strauss’a göre başarısızlığa mahkûmdur. Çünkü Atina olarak isimlendirdiği Yunan felsefesi aklın bağımsız konumunu ve tam bir anlamayı hedeflerken, Kudüs yani Kitab-ı Mukaddes ise itaatkâr bir Tanrı aşkına işaret etmektedir. Yine de bir uzlaşma alanı ve sentezin mümkün olabileceğini düşünen Strauss’a göre eğer felsefe itaatkâr Tanrı aşkına hizmet eden bir fonksiyonda ve Kitab-ı Mukaddes de felsefeyi kendisine bağlı bir araç olarak kullanırsa bir uzlaşmadan söz edilebilir. Ancak bu geçici bir durumdur. Her iki durumda “hizmetkâr” durumunda olanın diğerine isyan edip radikal bir çatışmanın ortaya çıkması Strauss için kaçınılmazdır.<sup>191</sup>

Bu noktada Strauss, Yunan felsefesi ile Kitab-ı Mukaddes (ya da Atina-Kudüs veya felsefe-din) arasında bir anlaşma alanından bahsetmektedir. Bu alan, Strauss’a göre ahlak (**morality**) olup, onun içeriği, önemi ve hatta yetersizliği konusunda her iki taraf hem fikirdirler. Onların ayrıldıkları nokta ise ahlakın temelini neyin oluşturduğu meselesidir.<sup>192</sup> Strauss, Kitab-ı Mukaddes ile Yunan felsefesi arasındaki diğer bir anlaşma unsurunun da “adalet” kavramı olduğunu, iki tarafın da adalet ile yasaya kayıtsız şartsız bağlı olmayı anladığını belirtmektedir. Bu yasa sadece sivil ya da anayasada olan yasa olmayıp, aynı zamanda ahlakî ve dinî (ilahî) yasayı da ifade etmektedir. Dolayısıyla yasa ve adalet aynı zamanda ilahî yasa ve adalet olarak anlaşılmaktadır. Yasanın yönetimi, Tanrı’nın yönetimi olup, insanın buna karşı gelmesi ilahî cezaya sebebiyet verecektir. Burada Strauss, Kitab-ı Mukaddes ile Yunan felsefesinin adalete verdikleri önemin yanı sıra, her ikisinin de adalet ve yasa, yasanın karakteri ve ilahî ceza arasında bağlantı kurduklarını vurgulamaktadır.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Tanguay’ın da ifade ettiği üzere “dönüş” fikri aynı zamanda mükemmel ve saf olan kaynağa, yani henüz insanın Tanrı’ya isyan etmediği döneme geri dönüştür ve Tevrat’ın indirildiği zamandaki doğruluğa yeniden kavuşmak demektir; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 152.

<sup>191</sup> Strauss, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 245-246.

<sup>192</sup> Strauss, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 246.

<sup>193</sup> Strauss, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 247- 248. Strauss; burada Eflatun’un **Yasalar** adlı eserinin onuncu kitabında bahsedilen insanın ilahi cezadan kaçamayacağına dair söylediklerinin, Kitab-ı Mukaddes’in **Amos** ve **Psalm** 139’daki bazı bölümlerle kelimesi kelimesine aynı olduğunu söyleyerek, Yunan felsefesi ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki benzerliklere işaret

Ona göre ilahî yasa problemi ortak bir zemin olup, bu problemi Kitab-ı Mukaddes ve Yunan felsefesi birbirlerine zıt biçimde çözmektedirler.<sup>194</sup>

Strauss'un Kitab-ı Mukaddes ile Yunan felsefesi arasındaki benzerliklere dair örneklerini artırmak mümkündür. Burada asıl mesele, iki taraf arasındaki çatışmayı oluşturan farktır. Bu fark Strauss'a göre Maimonides tarafından **Delâletü'l-hâirîn** adlı eserinde açıklanmıştır. Buna göre felsefe, âlemin sonsuzluğunu öğretirken, Kitab-ı Mukaddes yoktan var etmeyi öğretir. Strauss'a göre Kitab-ı Mukaddes'in öğretisi temelde Tanrı'nın kadir-i mutlaklık sıfatına dayanır ve bu sıfat Yunan felsefesiyle bağdaşmaz.<sup>195</sup> Yunan felsefesinde, Strauss'un belirttiği gibi, doğa ya da doğalar vardır ve bu kelimenin Kitab-ı Mukaddes'te bir karşılığı bulunmamaktadır.<sup>196</sup> Yunan felsefesi doğayı araştırmaya yönelirken doğaya dair bilgi edinme ve kendi kendine gözlem söz konusudur. Kitab-ı Mukaddes eleştirisinden hatırlayacağımız üzere felsefe, Spinoza'nın terimiyle "tarihler" ve "anılar" üzerine dayanmak yerine, aklın gösterdiği yolda doğayı anlamaya çalışmaktadır.

Strauss açısından Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ortaya koyduğu tarihler ve anılar türünden vahiyle ilgili açıklamalar çok güçlü değildir. Nitekim Strauss özellikle Machiavelli, Spinoza ve sonraki düşünürlerin ortaya koyduğu Kitab-ı Mukaddes eleştirisine cevap vermekten de geri durmamıştır. Bu konuda o, özellikle ilahî olana yönelik düşüncelerinde, Aristoteles, Eflatun ve Kitab-ı Mukaddes'i inceleyerek benzerliklerine işaret edip Kitab-ı Mukaddes eleştirisine cevap verir. Bir yerde Strauss, Aristoteles'in Tanrı'sıyla Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sını karşılaştırır. Buna göre Aristoteles'in Tanrı'sı Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı gibi düşünen bir varlıktır, ancak sadece düşünen bir varlıktır. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sı gibi yaratıcı, emirler verip yasalar koyan bir Tanrı değildir.<sup>197</sup> Strauss tıpkı Kitab-ı Mukaddes gibi Aristoteles'in de her şeyden önce dinin doğruluğuyla ilgilendiğini bize ayrıca

---

etmektedir. Strauss'a göre benzer durum **Genesis**'in ilk bölümü ile Eflatun'un **Timaeus** diyalogu arasında da söz konusudur.

<sup>194</sup> Strauss, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 248.

<sup>195</sup> Strauss, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 252.

<sup>196</sup> Strauss, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 253.

<sup>197</sup> Sorensen, "Revelation and Reason in Leo Strauss", s. 387. Krş. Strauss, **Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy**, s. 165.

hatırlatmaktadır.<sup>198</sup> Buna mukabil Eflatun'un yaratma kavramının ise Aristoteles'inkine göre Kitab-ı Mukaddes'teki yaratmaya daha yakın olduğunu belirtmektedir.<sup>199</sup>

Strauss'a göre Eflatun ve Aristoteles için ortak olan olgu ise görünen âlemin gözlem ve deneye dayanarak anlaşılmaya çalışılıp felsefî ve bilimsel analizin konusu olmasıdır. Burada âlemin başlangıcı problemi ilahî yasa tarafından Tanrı'nın yaratımı ile açıklanırken, daha sonra felsefede doğal yasa ve Strauss'un işaret ettiği üzere doğal ahlak kavramına dönüşmüştür. Burada başlangıç noktasının ilahî yasa olduğunu söyleyen Strauss, tarihsel süreçte bunun terkedildiğini, Yunan felsefesinde ise sadece siyasî amaçlı kullanıldığını belirtmektedir: "Ve eğer o (ilahî yasa) Yunan felsefesince kabul edilirse, o sadece siyasî olarak kabul edilir, bu da şu anlama gelir ki çoğunluğu eğitmek için yoksa kendi başına bir şey olarak değil."<sup>200</sup>

Gördüğümüz üzere ilahî yasa, siyasetin toplum üzerindeki aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten Strauss'un düşüncesinde akıl-vahiy çatışmasının bir boyutu da siyasî karakterlidir. Akıllı esas alan felsefe bir tarafta kendisini özellikle Sokrates'in kişiliğinde biçimlendirirken, diğer taraftan kendisini "şehirde" konumlandırmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te bahsedilen saf ve temiz yaşam, yani dindarlık ise daha çok şehirden uzak kırsal yaşama dair bir olgudur. Felsefe ve din arasındaki bu çatışma, özellikle dinî ve siyasî otoritenin nasıl paylaşılacağı ile de ilgili bir problemdir. İlahî yasa birleştirici bir unsur olarak toplumların kuruluşunda aslî bir görev üstlenmiştir. Bu durumu özellikle ideal olarak nitelendirilen rejimlerde devletin din adamları tarafından yönetilmesi ya da kralın güçlü bir dinî yanı olmasında görülebilir.<sup>201</sup> Strauss'a göre burada en büyük problem, farklı ilahî yasalar arasındaki süregelen ya da olası çatışmadır.<sup>202</sup>

İlahî yasa nın özel konumu, onu daha da karmaşık hale getirmektedir. Özellikle farklı ilahî yasa öğretilerinin de işin içine girmesiyle ilahî yasanın nasıl anlaşıldığı ve

---

<sup>198</sup> Strauss, **City and Man**, s. 34.

<sup>199</sup> Sorensen, "Revelation and Reason in Leo Strauss", s. 387.

<sup>200</sup> Strauss, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 256.

<sup>201</sup> Steven B. Smith, **Reading Leo Strauss, Politics, Philosophy, Judaism**, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2006, s. 26.

<sup>202</sup> Strauss, **The Rebirth of Classical Political Rationalism**, s. 256.

felsefeyle ilişkisi Strauss'un düşüncesinde önemli bir meseledir. Şöyle ki, Strauss, bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere, özellikle Hıristiyanlığın ilahî yasa anlayışıyla İslam ve Yahudilikteki ilahî yasa anlayışı arasında bir ayrım yapmaktadır. Akıl-vahiy çatışmasının hem âlemin açıklanmasında hem dinî ve siyasî otoritenin paylaşımında farklı açıklamalar sunup birbirine alternatif iki yaşam tarzı sunduğunu Strauss'un açıklamalarında görmekteyiz. Strauss'a göre akıl, felsefe ya da Atina tarafının, vahye, inanca ya da Kudüs'e yönelik, özellikle Spinoza ve sonrasındaki diğer aydınlanmacı ve modern düşünürlerin araçlığıyla yaptığı saldırıları pek tatmin edici olamamıştır. Bilimsel ve felsefî olmak gayesiyle yapılan eleştiriler varsayımlara dayalı kalmış, vahyi reddedememiştir. Bu eleştirilerin bir kısmında, daha önceden belirttiğimiz üzere, Strauss'a göre alay yoluyla vahyin akıl dışı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan vahiy de felsefenin iddialarını çürütememiştir.<sup>203</sup> Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes ya da din eleştirisi bazı çelişkileri gösterse de dinin temel prensiplerinin doğru olabileceği imkânını ortadan kaldıramamıştır.

Strauss'a göre akıl-vahiy çatışması hiç bitmeyen bir çatışmadır ve bu alanda sentez mümkün değildir. Ancak böyle bir sentezi deneyen Batı dünyasında bir tek kişi vardır: Thomas Aquinas (ö. 1274). Özellikle Hıristiyan ilahî yasa kavramı ve onun felsefeyle ilişkisi bakımından önemli bir yeri olan Aquinas'a bu açıdan değinmemiz gerekmektedir. Bu bize, Strauss'un İslam ve Yahudi ilahî yasa anlayışları ve felsefeyle ilişkileri üzerine yaptığı yorumları anlamamıza ve neden ortaçağ aydınlanmasında İslam felsefesine aslında o dönemin genel adıyla "felsefe"ye döndüğü sorusunun da cevabını verecektir.

---

<sup>203</sup> Meier, **Leo Strauss and The Theologico-Political Problem**, s. 161-164.

## 2. Atina, Kudüs, Roma ve Medine<sup>204</sup>

Akıl-vahiy çatışmasının ya da Atina-Kudüs geriliminin, Strauss'un çalışmalarının daha ilk dönemlerinden itibaren ana meselesi olduğunu belirtmiştik. Yine yukarıda ifade ettiğimiz üzere, bu gerilimin, zayıfladığı ya da modern felsefe tarafından ortadan kaldırıldığı iddia edilse de Strauss'a göre aslında devam etmektedir. Dahası, Atina-Kudüs arasında bir çözüm ya da sentezin mümkün olmadığını düşünen Strauss, her sentez denemesinin bir diğerini yüceltmek ve birini diğerine tabi kılmak anlamına geleceğini belirtmiştik. Buna rağmen ortaçağ düşünce tarihinde, hem Avrupa'da hem de İslam dünyasında, bu iki ucu uzlaştırma çalışmaları yapılmıştır. Avrupa'da bu sentez işini Thomas Aquinas yapmaya çalışırken, İslam dünyasında bu uzlaşım çabasının baş aktörü Fârâbî'dir.

Thomas Aquinas felsefe ile din (ya da akıl ile vahiy) arasındaki çatışmanın ve felsefe tarafından gelen eleştirilerin ciddiliğinin farkındaydı. Bu problemlerin önüne geçmek için Aquinas felsefeyi farklı bir açıdan ele aldı. Bu farklı ele alış Anton Pegis'e göre felsefenin "doğası" ile ilgiliyken, Strauss'a göre bu ancak felsefenin, Hristiyanlığın hizmetinde kullanılabilecek faydalı bir araç olması anlamındadır. Böylece Aquinas, Aristoteles ve Eflatuncu felsefe anlayışından tamamıyla farklı bir felsefe anlayışı ortaya koymaktadır.<sup>205</sup> Strauss daha sonra Aquinas ile İslam felsefesi (özellikle Fârâbî) arasındaki ayrıma ilişkin şöyle demektedir: "Thomas, klasik filozoflar ve onların İslam dünyasındaki en büyük takipçisinden (Fârâbî) farklı olarak, mutluluğun kazanılması için felsefenin tek yol olduğu ya da esasen felsefenin içinde olduğu görüşünden ayrılmıştır."<sup>206</sup>

Aquinas'ın felsefeyi mutluluğun kazanılması için tutulan yol olmaktan çıkarması, hiç kuşkusuz felsefenin "bir yaşam biçimi" (**as a way of life**) karakterini de elinden alması demektir. Aquinas'ın burada yapmaya çalıştığı, felsefeyi tehlikeli bir unsur

<sup>204</sup> Rémi Brague İslam inancını ve düşüncesini metaforik olarak Mekke'nin temsil ettiğini düşünmektedir; bkz. Rémi Brague, "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's Muslim Understanding of Greek Philosophy", **Poetics Today**, cilt 19, sy. 2, 1998. Ancak bize göre İslamın yasası bir devlet ve siyaset sistemi olarak daha çok Medine'de karşılık bulduğunu düşünmekteyiz.

<sup>205</sup> Christopher Nadon, "Philosophic Politics and Theology: Strauss's 'Restatement'", **Reading What is Political Philosophy?**, s. 87. Krş. Strauss, Criticism: Sixteen Appraisals, **What is Political Philosophy?**, s. 285.

<sup>206</sup> Strauss, **What is Political Philosophy?**, s. 285.

olmaktan çıkarıp Hristiyan düşüncesinin hizmetine sunmak ve tabii ki Hristiyanlığın otoritesi olan Kitab-ı Mukaddes'in (ya da Hristiyan dünyası için İncil'in) ortaya koyduğu ilahî yasa ile Antik Yunan felsefesini uzlaştırmaktı. Görülebileceği üzere bu sentez çalışmasının siyasî amaçları olduğu açıktır. Strauss'a göre akıl ile vahiy ya da felsefe ile din arasında bir sentez mümkün olmadığından, Aquinas'ın bu iki taraf arasındaki sentez girişimi de vahyin ya da inancın zaferiyle sonuçlanmıştır.<sup>207</sup> Çünkü Strauss'a göre, vahiy en iyi hayat yolu olabilecek bir diğer alternatif olarak durduğundan, apaçık bilgiyi arayıp aramamak seçime kalmış olup bu da sonunda inanca dayanmaktadır.<sup>208</sup>

Strauss'un belirttiği üzere, 12. ve 13. yüzyıla gelindiğinde akıl-vahiy çatışmasında akıl tarafını Aristoteles temsil etmekteydi.<sup>209</sup> Aquinas'ın akıl ve vahiy arasında yapmaya çalıştığı bu sentez, onun Aristoteles'in "doğal hak" konusunu kendine göre yeniden ele almasıyla ortaya çıkar. Strauss'un düşüncesinde önemli bir yeri olan doğal hak kavramı, insan aklı tarafından ayırt edilen ve evrensel olarak tanınan bir hak olduğunu ifade etmektedir.<sup>210</sup> Strauss, Aristoteles'in doğal hak öğretisinin tematik işlenişinin onun **Nikomakhos'a Etik**'in ancak bir sayfasını kapladığını, orada da kaçamaklı bir tarzın olduğu ve doğal hakkın hiçbir zaman tam olarak aydınlatılmayıp herhangi bir örneklendirmeye açıklanmadığını belirtmektedir. Ancak, Strauss'a göre şu açıkça söylenebilir: "Aristoteles'e göre doğal hak ile siyasî toplumun gerekleri arasında temel bir orantısızlık yoktur veya aslında doğal hakkın hafifletilmesine de ihtiyaç bulunmamaktadır."<sup>211</sup> Yani, Strauss'un da açıkladığı üzere, Aristoteles için siyasî bir toplumu aşan bir hakkın, doğası gereği siyasî bir hayvan olan insan için doğal bir hak olamayacağını düşünür. Diğer taraftan, Strauss, Eflatun'un, her zaman Sokratesçi bir soru olan "Doğru yaşam tarzı nedir?" sorusunu göz önüne aldığını ve doğal hak konusunu araştırırken de aynı yöntemi izlediğini

---

<sup>207</sup> Nadon, **Reading What is Political Philosophy?**, s. 87.

<sup>208</sup> Leo Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", **The Independent Journal of Philosophy**, c. III, 1979, s. 118.

<sup>209</sup> Strauss, **Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy**, s. 165.

<sup>210</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 29.

<sup>211</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 183.

belirtmektedir. Eflatun'un doğal hakkı, gerçekten adil olan tek yaşamın felsefecinin yaşamı olduğu olgusuna atıf yaparak tanımladığını Strauss bize hatırlatmaktadır.<sup>212</sup>

Strauss'a göre basitçe belirtmek gerekirse Aristoteles için doğal hak, siyasî hakkın bir parçasıdır. Fakat Strauss açısından Aristoteles'in doğal hak üzerine söylediği ikinci bir iddia oldukça şaşırtıcıdır ki, buna göre her doğal hak değişkendir. Aquinas buna, doğal hakkın belirli kurallarının türetildiği evrensel aksiyomlar doğru ve değişmez iken, değişken olanların daha özel kurallar olduğu cevabını vermektedir.<sup>213</sup> Thomasçı doğal hak yorumunda **habitusu**<sup>214</sup> ve **synderesis**<sup>215</sup> kavramlarının bulunduğunu ifade eden Strauss'a göre bu kavramlar Aristoteles'in düşüncesine yabancı olup kilise babalarına dayanmaktadır. Bu kavramları Aquinas'ın, doğal hakkın pratik meselelerde nasıl açıklanabileceğini göstermek için kullandığını söyleyebiliriz. Aquinas'ın doğal hak meselesinde ortaya koymaya çalıştığı değişken-değişmez ilkeler durumunun Aristoteles'te bulunmadığını tekrarlamak, bu noktada yerinde olacaktır.

Strauss'a göre Aristoteles'in doğal hak konusundaki alternatif ortaçağ yorumu İbn Rüşd'e ya da *felâsîfeye* (Strauss bunları İslam Aristotelesçileri olarak niteler) ve Yahudi Aristotelesçilere aittir. Bu görüşün Hristiyan dünyasına Padualı Marsilius (ö. 1343) ve muhtemelen diğer Hristiyan veya Latin İbn Rüşdçüler tarafından sokulduğunu söyleyen Strauss, İbn Rüşdçü yorumu şöyle açıklamaktadır: “İbn Rüşd'e göre, Aristoteles doğal hak ile “yasal doğal hakkı” anlamıştır. Veya Marsilius'un ortaya koyduğu gibi, doğal hak sadece doğal benzeridir (**quasi-natural**); aslında insanî kurumlara veya uzlaşımaya dayanır; ama pozitif haktan aynı anda her yerde mevcut olan uzlaşımaya dayandığı gerçeği ile ayrılır.”<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 183.

<sup>213</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 184.

<sup>214</sup> Strauss bu kavramın, Aristoteles'teki “hexis” kavramının Latince karşılığı olup, kararlı, dengeli hal, durum, alışkanlık, yatkınlık, huy, iyelik gibi anlamları olduğunu ifade etmektedir. Kabaca **habitusu**, bir durum karşısında gösterdiğimiz tavır ve davranışlarımızı belirleyen, öğrenilmiş ama hayli içeri gömülmüş yatkınlıklar olarak erdemleri açıklamaktadır; bkz. Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 185.

<sup>215</sup> **Synderesis**, Skolastik ahlak felsefesinde, pratik aklın, insanî eylemin evrensel ilk ilkelerini sezgisel olarak kavrama yönünde sahip olduğu doğal kapasite ya da yatkınlıktır. Bkz. Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 185.

<sup>216</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 185.

Şehirde belli bir yasal düzen kuran insanın, bu yasalara belli bir uzlaşmayla vardığını, yukarıda, özellikle Sokrates’in şehrin yasalarıyla yaşadığı deneyimden bahsederken belirtmiştik. İnsanlar arasında doğabilecek muhtemel çatışmaları engellemek için bazı değişmez kurallar koymak gerekmektedir. Örneğin, Strauss’un işaret ettiği üzere, her toplumda adaleti neyin belirlediğine dair benzer kurallar gelişir.<sup>217</sup> Fakat Strauss’a göre değişmez kurallar ister istemez toplumun değişken yapısıyla uyumsuz olacaklardır. Çünkü belli durumlarda toplumun güvenliğini (kamu güvenliğini) korumak her şeyden önce gelebilir ve toplumun güvenliği sebebiyle bazı genel ve değişmez kurallar göz ardı edilebilir. Yine de normal şartlar altında toplumların bu genel kuralları doğru ve uyulması gereken kurallar olarak öğrettiklerini belirten Strauss, bu genel kuralların sanki istisnai bir durum yokmuş gibi yani mutlak olarak anlatıldıklarını söyler. Strauss’a göre kuralları daha etkin kılan kayıt ve sınırların kaldırılması onları yanlış kılacaktır. Strauss bu konuda şöyle devam ediyor:

“Kayıtsız kurallar doğal hak değil uzlaşımalsal haktır. Bu doğal hak görüşü tüm adalet kurallarının değişken olduğunu kabul ettiği ölçüde Aristoteles’le bağdaşır. Ama asıl anlamıyla doğal hakkı inkâr ettiği ölçüde Aristoteles’in görüşünden ayrılır. Öyleyse bu iki amansız rakip arasında, yani İbn Rüşd ile Thomas arasında nasıl bir güvenli orta yol bulabiliriz?”<sup>218</sup>

Strauss’un bulmaya çalıştığı bu orta yola ulaşmak pek kolay değildir. Çünkü bir tarafta İbn Rüşd’ün işaret ettiği üzere, Aristoteles’in doğal hakla “yasal doğal hakkı” anlaması dolayısıyla doğal hakkı şehrin sınırlarında düşünüp pratik ya da somut olan durumlarla doğal hakkı açıklaması yer almaktadır. Bu durum ister istemez doğal hakkın değişken karakterinin de vurgulanması demektir. Diğer taraftan Aquinas, somut olan durumlarla değişmez ve evrensel olan kurallar arasında ayrıma gitmiş ve sonuçta hepsini ilahî yasaya bağlamıştır. Strauss’a göre Aquinas’ın doğal hak yorumu, hem doğal hak ile sivil toplum arasındaki uyuma hem de doğal hakkın temel iddialarının değişmez karakterine dair bir şüphe bırakmamıştır.<sup>219</sup> Aquinas’ın ortaya koyduğu bu uzlaşım ya da sentez, felsefenin Antik Yunan felsefesinde anlaşıldığı

<sup>217</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 185.

<sup>218</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 186.

<sup>219</sup> Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 190.

anlamdaki “hayat tarzı olma” karakterini bırakmasına ve skolastik düşüncenin benimsediği hayat tarzını temellendirmede bir araç durumuna gelmesine sebep olmuş ve onu daha çok bir öğreti haline getirmiştir.<sup>220</sup> Bu tam da Strauss’un işaret ettiği, birinin diğerine tabi olma durumunu göstermekte, ayrıca Strauss’un en temel iddialarından biri olan felsefenin doğasının değişmesine götüren ve onun modern felsefede gördüğü halinin de başlangıcı olmaktadır. Dolayısıyla, felsefenin Hristiyan dünyasındaki konumu teolojiyi gerekçelendirme amacıyla resmî bir nitelik kazanıp her ne kadar karakteristik özelliği değişse de güvenli bir konum elde etmesini sağlamıştır.

Felsefenin Hristiyan dünyasındaki bu meşru konumu, Aquinas’ın çok fazla dinî bir direniş görmeden çalışmasını sağlamıştır. Hâlbuki İslam dünyasında, örneğin Fârâbî, felsefenin meşruluğunu din otoritesi önünde kanıtlamaya çalışmıştır. Bu anlamda Fârâbî’nin konumu, kendi toplumuna felsefeyi kanıtlamaya çalışan Eflatun’un durumuna benzemektedir.<sup>221</sup> Dahası Aquinas’ın çalışmalarında teoloji, akıl (reason) önünde hesap vermekte ve onun meşhur çalışması **Summa Theologiae**’de bir disiplin olarak felsefenin gerekli ya da izin verilen bir şey olup olmadığı değil, kutsal öğretinin felsefenin yanında gerekli olup olmadığı tartışılmaktadır. Felsefenin Hristiyan dünyasındaki bu meşru konumu, İslam dünyasında olduğu gibi, belli felsefî hakikatlerin, örneğini Maimonides’te bulan, çoğunluktan gizlenmesi yani ezoterizmi de gerektirmemiştir. Aquinas, felsefî hakikatleri Tanrı’nın doğaüstü hakikatler yanında insan aklı için de tamamlayıcı bir etken olarak açıklamış, dolayısıyla Aristoteles’in düşüncesine paralel olarak felsefe ile şehir arasında bir çatışma görmemiştir.<sup>222</sup>

Christopher Nadon’un işaret ettiği üzere Aristoteles’in doğal hak ve siyasî toplumun talepleri arasındaki sentezinin, Aquinas’ın akıl ve vahiy arasındaki sentezini öncelediğini kabul edersek, bu durumda Strauss, her iki sentezin de Eflatun’dan ilham almış olabileceğini söylemektedir.<sup>223</sup> Yani Hristiyan düşüncesinde tek başına

---

<sup>220</sup> Nadon, **Reading What is Political Philosophy?**, s. 87.

<sup>221</sup> Ernest L. Fortin, “St. Thomas Aquinas”, **History of Political Philosophy**, Third edition, ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1987, s. 249-250.

<sup>222</sup> Ernest L. Fortin, “St. Thomas Aquinas”, **History of Political Philosophy**, s. 250.

<sup>223</sup> Nadon, **Reading What is Political Philosophy?**, s. 89.

Aristoteles'in etkisindem bahsetmek güçtür ve nitekim birçok kilise babası da Eflatun'un felsefesini takip etmiştir. Burada sorulması gereken şudur: Ne oldu da Aristoteles Hristiyan düşüncesinde baskın hale geldi? Benzer şekilde neden ortaçağ İslam siyaset felsefesinde Eflatun baskındır? Hiç kuşkusuz bu tercihler bu farklı dinî toplulukların o dönemdeki siyasî koşulların gerektirdiği tercihleridir.<sup>224</sup> Buradaki belki de en önemli mesele, neden Hristiyan dünyasında felsefenin kabul edilip İslam ve Yahudi dünyasında reddedildiğidir. Felsefenin meşruluğunun birinde (Hristiyanlık) kabul edilip diğer taraflarda (İslam ve Yahudi) reddedilmesinin sebebinin Strauss, iki tarafın vahyi nasıl anladıklarında yattığını belirtiyor:

“Yahudi ve Müslümanlar tarafından anlaşıldığı şekliyle vahiy, inançtan çok yasa karakterine (Tevrat, Şeriat) sahiptir. Dolayısıyla, İslam ve Yahudi filozoflarının vahiy üzerine düşüncelerinde ilk göze çarpan inanç veya dogmalar dizisi değil, tüm eylemlerin yanı sıra düşünce ve kanaatleri de düzenleyen kapsamlı bir düzen, sosyal bir düzendir. Böylece vahiy, kendisini yorumlayan sadık filozoflarca mükemmel yasa (**perfect law**), mükemmel siyasî düzen (**perfect political order**) olarak anlaşılır.”<sup>225</sup>

İslam ve Yahudilikte vahiy en yüksek formda yasa olarak anlaşıldığından, bu dinlerde en değerli ilmî disiplin felsefe değil, fıkıhtır. Fıkıh ilmiyle ilahî yasanın yorumu ve uygulanması sağlanırken, teoloji yani kelâm ikincil sıradadır. Buna mukabil, Hristiyanlıkta teoloji ilk sırada olup toplum iki farklı yasayla yönetilir. Biri kiliseye ait olan yasa (**ecclesiastical** ya da **canonical**) diğeri ise sivil yasadır.<sup>226</sup> Siyasî yapıdaki bu farklılık, ister istemez konuyu din ile felsefe arasındaki ilişkiye getirmektedir. Aquinas'ın din ile felsefe arasındaki gerilime dair çözümü her iki tarafın iddialarını göz önüne almakla başlar. Ancak, ilahî yasanın üstünlüğünü kabul eden İslam filozoflarından farklı olarak Aquinas, felsefeyi vahyi değerlendirebilecek tek disiplin olarak görür. Bu anlamda o, Augustine (ö. 430) ve diğer Hristiyan yorumculardan da farklıdır.<sup>227</sup> İslam filozoflarının felsefeyi ilahî yasa önünde

<sup>224</sup> Ernest L. Fortin, “St. Thomas Aquinas”, **History of Political Philosophy**, s. 249.

<sup>225</sup> Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 9-10. Krş. Fortin, “St. Thomas Aquinas”, **History of Political Philosophy**, s. 251.

<sup>226</sup> Fortin, “St. Thomas Aquinas”, **History of Political Philosophy** ., s. 251.

<sup>227</sup> Fortin, “St. Thomas Aquinas”, **History of Political Philosophy**, s. 252.

temellendirmeye çalışmaları, din ve felsefenin Hristiyanlık ve İslam dünyasındaki yerini de göstermektedir.<sup>228</sup>

Aquinas'ın, felsefenin Hristiyan dünyasındaki yerini, onu teolojinin hizmetine sokarak meşrulaştırdığını söylemiştik. Aquinas, özellikle Aristoteles'in felsefesini Hristiyan düşüncesine bir anlamda uyarlamıştır. Ancak bu uyarlamanın Aristoteles'in felsefesini tabiri caizse bozduğu da söylenebilir.<sup>229</sup> Felsefenin anlamında ve işlevinde yaşanan bu değişim, Rémi Brague'a göre Strauss açısından, Hristiyan düşüncesinin ya da Roma'nın, Atina-Kudüs eksenine gerçek anlamda bir alternatif olması demektir.<sup>230</sup> Rémi Brague bu yorumunu Strauss'un şu sözlerine dayandığını belirtmektedir:

“Antik düşünceden kopuşu Kitab-ı Mukaddes veya Kur'an değil, fakat belki Yeni Ahit ve kuşkusuz Reform ve modern felsefe sağlamıştır. Yunanlıların ve Yahudilerin hemfikir oldukları öncü düşünce ilahî yasa fikrinin eşsiz ve tamamıyla kuşatıcı bir yasa olarak hem dinî, hem sivil ve hem de ahlakî olduğu şeklindedir. Gerçekten ilahî yasa - ki Tevrat veya Şariat olup Müslüman ve Yahudi felsefelerinin temelidir – bir Yunan felsefesidir: İbn Sînâ'ya göre Eflatun'un **Yasalar**'ı peygamberlik ve Şariat üzerine standart bir çalışmadır.”<sup>231</sup>

İslam ve Yahudi filozoflarının Antik Yunan döneminin “yasa” kavramını her şeyi kapsayan bir bütün olarak kabul etmeleri de Rémi Brague'a göre Strauss açısından onların Hristiyanların değil, Eflatun'un çırakları olduklarını göstermektedir. Hristiyan düşüncesi ya da Roma, Atina-Kudüs eksenine bir alternatif ise İslam felsefesi ya da metaforik olarak Rémi Brague'a göre Mekke'nin, bize göre ise ilahî yasanın devlet düzeni olarak teşekkül ettiği Medine'nin konumu nedir? İlahî yasanın anlamı ve felsefenin konumu açısından bakıldığında göreceğiz ki İslam felsefesi Antik Yunan dönemine bezemektedir. Yine, Brague'a göre Atina-Kudüs, Mekke ile

<sup>228</sup> Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 10.

<sup>229</sup> Clark, A., Merrill, “Leo Strauss's Indictment of Christian Philosophy”, **The Review of Politics**, c. 62, sy. 1, Christianity and Politics: Millennial Issue II, Cambridge University Press, 2000, s. 79. Merrill burada Aquinas'ın Aristoteles felsefesini deforme ettiğini, onun modern bir düşünür olmadığı halde yaptığı bu deformasyonla kendisinden sonraki modern düşünürlerin Antik düşüncüyü anlamasını engellediğini belirtmektedir.

<sup>230</sup> Brague, “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's Muslim Understanding of Greek Philosophy”, s. 252.

<sup>231</sup> Leo Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**, çev. Robert Bartlett, c. 18, sy. 1, 1990, s. 4-5. Krş. Brague, “Athens, Jerusalem, Mecca”, s. 252.

dengede iken Roma ile bu denge bozulmaktadır. Çünkü hem ilahî yasa anlayışı hem de felsefenin anlamı artık Antik Yunan'daki gibi değildir. Dolayısıyla, Hristiyan düşüncesinde, özellikle Aquinas'ın yaptığı dönüşümle orijinal karakterinden uzaklaşmış felsefenin Strauss için ilgi çekici olamayacağını söyleyebiliriz.<sup>232</sup> Felsefenin Antik Yunan'daki halinin İslam ve Yahudi dünyasında da devam ettiğini düşünen Strauss bunu şu sözlerle açıkça belirtmektedir:

“Yahudilikte ve İslam'da olduğu gibi felsefenin şüpheli konumu her açıdan bir şanssızlık olmamıştır. Felsefenin Hristiyan dünyasında resmî olarak tanınması felsefeyi kilise denetimine tabi kılmıştır. Felsefenin İslam ve Yahudi dünyasındaki şüpheli konumu, onun özel karakterini ve manevî olarak denetimden özgürlüğünü garanti etmiştir. Bu bağlamda felsefenin İslam ve Yahudi dünyasındaki konumu klasik Yunanistan'daki konumuna benzemektedir.”<sup>233</sup>

Özetlemek gerekirse Strauss, felsefenin konumunu Atina-Kudüs gerilimi açısından tartışırken bunu Antik Yunan'dan gelen bir olgu olarak göz önüne sermiştir. Felsefenin bir “yaşam tarzı” olarak anlaşıldığı bu dönemin ardından, Hristiyan düşüncesinin felsefeyi teolojiye tabi kılmasıyla felsefe aslî anlamını kaybetmiştir. Özellikle Aquinas'ın mutluluğa ancak felsefe ile ulaşabileceğine dair Antik düşünceden vazgeçmesi, Strauss tarafından kendinden sonraki modern felsefeye yol açan bir etken olarak görülmektedir. Buna mukabil, İslam dünyasında, örneğin Fârâbî'nin, felsefeyi mutluluğa ulaşmada olmazsa olmaz olarak görmesi, Strauss'un Antik Yunan felsefesinin İslam dünyasında devam ettiğine dair bir örnek olarak verilebilir. Dahası, Strauss için felsefenin, İslam ve Yahudi dünyasında kilise gibi bir kurumun denetimine tâbi olmaması onun aslî karakterini sürdürmesini sağlayan bir başka etkidir. Bu bölümün başlangıcından itibaren bahsettiğimiz üzere, modern felsefenin içinde bulunduğu buhranı aşmak için Strauss, felsefenin aslî karakterine dönülerek antiklerin ve onların ortaçağdaki çiraklarına bakmayı önermektedir. İşte bu yüzden, Strauss'un felsefenin aslî karakterini yani Antik Yunan'daki halini sürdürdüğünü düşündüğü ortaçağdaki İslam felsefesine ve İslam filozoflarına (felâsife) bakmak gerekmektedir. Bu konuya özel önem veren Strauss'un İslam

<sup>232</sup> Brague, “Athens, Jerusalem, Mecca”, s. 252-253.

<sup>233</sup> Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 21.

felsefesine dair görüşlerini incelemeye başlamadan önce, onun, İslam felsefesinin nasıl çalışılması gerektiğine dair düşüncelerine değinmek uygun olacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM:

### LEO STRAUSS'UN İSLAM FELSEFESİ YORUMU

#### I. Ortaçağ Felsefesini Nasıl Çalışmalıyız?

##### 1. Ortaçağ Felsefesi Çalışmalarında Yöntem Sorunu

Leo Strauss'un İslam felsefesi yorumunu bir bağlam içinde anlamak ve ortaya koymak için onun düşüncesinin hareket noktalarını göstermeye çalıştığımız birinci bölümün ardından ortaçağ felsefesine ve özellikle de İslam felsefesine yönelişi ve onu ele alış tarzını incelememiz gerekmektedir. Birinci bölümde vurguladığımız üzere, Strauss'un siyaset felsefesine yönelip özellikle klasik dönem metnlerinin içeriğini anlamaya çalışması, klasik döneme yönelik bir hayranlık veya romantizmden ileri gelmemektedir.<sup>234</sup> Onun gözünde, modern felsefenin (hatta liberal demokrasinin) pozitivizm ve tarihselcilik akımlarıyla rölativizmi öne çıkarıp değerleri göreceli hale getirmesi ve ardından da nihilizme sebep olmasıyla büyük bir krizin içine düştüğünü belirtmiştik. Strauss'a göre bu modern kriz siyaset felsefesinin düşüşünün doğrudan bir sonucu olup bu düşüşün sebeplerini anlamak için tarihsel çalışmalar yapmak gerekmektedir.<sup>235</sup> Ancak bu tarihsel çalışmalar tarihselcilikle karıştırılmamalıdır. Siyaset felsefesinin kendisinin tarihsel bir disiplin olmadığını söyleyen Strauss, siyaset felsefesinin siyasetle ilgili tarih ötesi hakikatleri aradığı kanaatindedir.<sup>236</sup> Bu anlamda siyaset felsefesi tarihi, modern krizin sebeplerini anlamak ve bugün kayıp ya da unutulmuş olan klasik dönemin siyaset felsefesi ve bilgi anlayışını yeniden ortaya koymak için gereklidir.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> Strauss, **City and Man**, s. 1.

<sup>235</sup> John G. Gunnell, **Political Theory: Tradition and Interpretation**, Winthrop Publishers, Inc., State University of New York at Albany, Cambridge, Massachusetts, 1979, s. 38. Krş. Strauss, **Natural Right And History**, s. 7.

<sup>236</sup> Gunnell, **Political Theory: Tradition and Interpretation**, s. 38. Krş. Strauss, **Natural Right And History**, s. 31.

<sup>237</sup> Gunnell, **Political Theory: Tradition and Interpretation**, s. 38.

Strauss, modern felsefenin içine düştüğü krizi bütünüyle bir olumsuzluk olarak görmez. Şöyle ki, ona göre bu kriz tarihsel çalışmalarla birlikte geleneğe (**tradition**) yeniden bakmak için bir fırsattır.<sup>238</sup> Buradaki temel sorun, geçmişin tekrar nasıl ele alınacağı, mesela ortaçağ felsefesi söz konusu olduğunda bu dönemi çalışmamız gerektiği meselesidir. Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”<sup>239</sup> adlı makalesinde bu konuyu etraflıca tartışmaktadır. Strauss’a göre ortaçağ felsefesinin nasıl çalışılacağı sorusu, tüm modern ve genel olarak erken dönem düşünce tarihinin nasıl çalışılması gerektiği sorusundan ayrı düşünülebilecek bir soru değildir. Konumuz açısından ortaçağ dönemini esas aldığımızda ortaçağ felsefesinin nasıl çalışılması gerektiği meselesi hakkında Strauss şunları söylemektedir:

“Herkes şunu kabul eder ki, eğer ortaçağ felsefesi çalışmamız gerekirse, biz onu mümkün olduğunca harfi harfine ve akli başında olarak çalışmak zorundayız. Mümkün olduğunca harfi harfine demek, en dikkatli gözlemimizle, herhangi bir detayı önemsiz ya da değersiz sayamayız anlamına gelmektedir. Mümkün olduğunca akli başında çalışmalıyız demek ise tüm ayrıntıları harfi harfine ele alınan çalışmamızda, bütünün görünüşünü asla kaybetmemeliyiz; asla bir an bile ormanı görmezden gelip, ağaca bakmamalıyız.”<sup>240</sup>

Strauss’un dikkatli ve titizce çalışmayı vurguladığı bu cümleler, onun, özellikle klasik metinleri okurken nasıl bir yöntem takip etmemiz gerektiğine dair görüşlerinin anahatlarını bize sunmaktadır. Strauss’un ortaçağ felsefesi çalışırken üzerinde önemle durduğu mesele de metinlerin nasıl anlaşılacağı sorusudur. Onun, modern bakış açısından sıyrılıp klasik metinlere modern önyargıdan bağımsız bir gözle bakmamız gerektiğini düşündüğünü yukarıda ifade etmiştik. Bu farklı bakış açısı, ona göre, ancak geçmişteki bir düşünürü tarihsel anlayış (**historical understanding**) ile ele aldığımızda mümkün olabilir. Fakat Strauss’a göre bu tarihsel anlayış özellikle aydınlanma döneminden itibaren değişmiş ve tarihsel olmayan anlayışa (**unhistorical understanding**) dönüşmüştür: “Kant’ın deyişine göre bir filozofu

<sup>238</sup> Leo Strauss, “Political Philosophy and the Crisis of Our Time”, **The post-behavioral era: perspectives on political science**, ed. George J. Graham, JR., George W. Carey, David McKay Company, Inc., New York, 1972, s. 228.

<sup>239</sup> Leo Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, **Interpretation**, 1996, c. 23, sy. 3 (Eser Strauss tarafından ders olarak 16 Mayıs 1944 yılında The Fourth Institute of Biblical and Post-Biblical Studies’de verilmiştir.).

<sup>240</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 321.

onun kendisini anladığından daha iyi anlamak mümkündür. Şimdi bu tarz bir anlayışın da faziletleri olabilir; fakat o açıkça tarihsel bir anlayış değildir. Eğer onun şu ana kadar doğru anlayış olduğu iddia edilirse de, o kesin olarak tarihsel olmayan bir anlayıştır.”<sup>241</sup>

Strauss’un da işaret ettiği gibi, geçmişini yorumlamaya ve anlamaya yönelik tüm girişimler, geçmiş filozofları, bizzat kendilerinden daha iyi anlayabileceğimize dair bir diğer modern önyargıyla karşı karşıya kalmaktadır. Hiç kuşkusuz bu yaklaşımın arkasında, şimdinin geçmişe üstün olduğu fikri bulunmaktadır. Ancak bu, klasik felsefeyi gerçek anlamda anlamamızın önünde bir engeldir. Peki, tarihsel anlayış nedir? Strauss bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: “Tarihsel anlayışın anlamı, geçmişteki filozof, kendisini tam olarak nasıl anlıyorsa, öyle anlamaktır.”<sup>242</sup>

Tarihselcilik bağlamında da ifade edildiği üzere, geçmişteki bir filozofu, o kendisini nasıl anlıyorsa öyle anlamak, Strauss’a göre tarihçinin işidir ve eğer bu bırakılırsa, nesnellikten söz edilemez. Strauss’a göre bir metni yorumlamanın çok farklı yolları olabilir, ancak geçmişteki bir filozofu anlamının gerçek anlamda tek bir yolu vardır ki, o da onun kendisini anladığı şekildedir.<sup>243</sup> Diğer taraftan Strauss’un belirttiği üzere, tarihçiler geçmişteki filozofları onların kendilerini anladıkları gibi anlamının nesnel temelde mümkün olduğuna ihtimal vermemektedirler. Strauss’a göre bundan dolayı onlar, geçmişteki filozofları günümüz açısından değerlendirip onların felsefelerini onların kendisinden daha iyi anlama iddiasıyla yola çıkmakta, onların felsefeleri hakkında yaptıkları yorum ve eleştiri ile karışık, şüpheli bir yaklaşım ortaya koymaktadırlar. Strauss açısından tarihçi perspektifinin başlangıç noktası, geçmişte bir yerlerde hakikati bulmak ve geçmiş ya da klasik siyaset felsefesinin doğru olabileceğine imkân tanımaktır.<sup>244</sup> Ancak bu imkân tanındığında doğru bir ortaçağ felsefesi anlayışına sahip olabileceğimizi düşünen Strauss şöyle demektedir:

---

<sup>241</sup> Strauss, sözü geçen tarihsel olmayan anlayışa veya yoruma en çarpıcı örneğin Hermann Cohen’in (ö. 1918), Maimonides’in **Ethics**’i üzerine yazdığı yazının örnek olduğunu söylemektedir; bkz. Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 321-322.

<sup>242</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 322. Krş. Strauss, **City and Man**, s. 9.

<sup>243</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 324.

<sup>244</sup> Gunnell, “The Myth of the Tradition”, s. 126-127. Krş. Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 324; **On Tranny**, s. 25; **What is Political Philosophy?**, s. 67-69.

“Böylece eğer yeter derecede bir ortaçağ felsefesi anlayışıyla ilgileniyorsak, ortaçağ felsefesinin basitçe doğru olduğunu veya daha az paradoksal konuşursak, onun, birçok açıdan modern filozoflardan öğrendiklerimizden üstün olduğu olasılığını kabul etmeye hazır olmak zorundayız. Ortaçağ felsefesini sadece ortaçağ filozofları hakkında bir şey öğrenmek istediğimizde değil, ancak onlardan bir şey öğrenmeye hazır olduğumuzda anlayabiliriz.”<sup>245</sup>

Doğru bir ortaçağ felsefesi anlayışının, onun, hakikati öğrettiğini kabul etmekten geçtiğini düşünen Strauss, bunun eleştiri ile karşılaşacağını bilincindedir. Örneğin, ortaçağ felsefesi genel anlamda Aristoteles’in doğa bilimine dayanmaktadır. Bu doğa bilimi anlayışı, Galileo, Descartes ve Newton tarafından reddedildiğinin hâkim bir görüş olduğunu belirten Strauss, ayrıca ortaçağ felsefesinin pratikte dinî toleransın prensiplerine, parlamenter sisteme, insan haklarına ve bizim anladığımız anlamda demokrasiye yabancı olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle modern dünya açısından kabul gören bu görüşler, yine bir modern insan olan araştırmacı tarafından nasıl bir tarafa konulup ortaçağ felsefesinin hakikati öğrettiği varsayılacaktır? Tabii Strauss için modern düşüncenin ortaçağ felsefesini çürüttüğü iddiası şüphelidir.<sup>246</sup> Dahası, modern felsefenin ortaçağ felsefesine üstünlüğü, birkaç nesil öncesinde olduğu kadar kesin de görünmemektedir.<sup>247</sup>

Strauss’a göre modernlerin klasiklere veya klasiklerin modernlere üstünlüğü sorunu, geçmişte olduğu gibi yine yalnızca tarihsel bir zorunluluk olarak değil, felsefi bir zorunluluk olarak da gündemimize gelmiş olup ortaçağ felsefesi çalışılmasını gerekli kılmaktadır.<sup>248</sup> Sonuçta modern felsefe bir anlamda klasik felsefeye dayanmaktadır, ama belli noktalarda onunla çatışma<sup>249</sup> içine girdiğinden, modernlerle klasikler arasındaki bu çatışmanın - ki siyaset felsefesinin düşüşüne ve modern krizin başlamasına sebep olan da budur - yeniden açılması, Strauss açısından klasik bilgi

---

<sup>245</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 324.

<sup>246</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 325-326.

<sup>247</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 328.

<sup>248</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 329.

<sup>249</sup> John G. Gunnell’a göre Strauss’un modernlerle klasikler arasındaki çatışmayı açmasının pratik bir amacı vardır. Gunnell, Strauss’un modern felsefenin gizli amacını ortaya dökmek ve onun güvenilirliğini ortadan kaldırmak için Batı’nın krizinin sebepleri olarak düşündüğü liberalizm, komünizm ve diğer doktrinlerin temellerine saldırmaktadır. Modern felsefenin türetilmiş olan karakterinin yanında, klasik felsefenin saf ve bozulmamış karakterini göstermeye çalışarak Strauss, modern felsefenin siyaset anlayışının ve uygulamalarının sorgulanması yönünde çağrıda bulunmaktadır; bkz. Gunnell, “The Myth of the Tradition”, s. 127.

anlayışını ortaya koymak için gereklidir.<sup>250</sup> Modern felsefe ile klasik felsefenin bilime ve felsefeye bakışındaki farklılığın niçin ortaçağ felsefesi çalışmamız gerektiğini açıkça ortaya koyduğunu düşünen Strauss, felsefe ve bilimin bir zamanlar sosyal eylemin en iyi rehberi olduğunu ileri sürmektedir. Modern düşüncede felsefenin ve bilimin sosyal öneminin sorgulanır hale gelmesiyle, “Neden felsefe?” ve “Neden bilim?” sorularıyla yeniden karşı karşıya olduğumuzu ileri süren Strauss’a göre bu sorular, ortaçağ filozofları için felsefenin veya bilimin şehrin yasaları ve din önünde (Tevrat veya Kur’an) meşrutiyyetini kanıtlaması açısından cevaplanması gereken sorulardır. Ancak bu sorular modern felsefe için önemini yitirmiş ve felsefe ve bilimin gerekliliği sorunu sorgulanmaz hale gelmiştir. Sadece bu durumun bile modern felsefe ile ortaçağ felsefesinin derin farkını gösterdiğini düşünen Strauss şöyle demektedir:

“Sadece bu durum bile ortaçağ felsefesinin başlangıcının felsefî bir radikalizmle - ki modern felsefe bundan yoksundur – ayrıştığı hususunda emin olmamızı sağlamaktadır. O halde modern filozoflardan ortaçağ filozoflarına, onlar hakkında değil de onlardan bir şey öğrenebilmemiz için dönmek tümüyle saçma olmayacaktır.”<sup>251</sup>

Strauss’un farkında olduğu üzere, ortaçağ felsefesine yapılacak dönüş ve çalışmalar pek de kolay değildir. Çünkü ortaçağ felsefesini çalışacak öğrencinin her şeyden önce kendisi modernidir ve modern düşüncenin etkisi altındadır. İşte bu sebep, Strauss’a göre onun, ortaçağ felsefesini doğru bir şekilde anlamasını çok zor hatta belki de imkânsız kılacaktır. Modern felsefenin ortaçağ felsefesi çalışan kişi üzerindeki bu kaçınılmaz etkisi, hiç şüphesiz tarihsel olmayan bir ortaçağ felsefesi anlayışına sebep olacaktır. Ortaçağ felsefesini doğru bir şekilde anlamak ve çalışmak için Strauss şunları söylemektedir:

“Ortaçağ felsefesine dair anlayış böylece modern felsefenin etkisinden kurtuluşu gerektirmektedir. Bu kurtuluş da modern felsefenin karakteri üzerinde ciddi, sürekli ve sonu gelmeyen bir düşünme olmadan mümkün olamaz. Yalnız bilgi insanı özgür

<sup>250</sup> Gunnell, **Political Theory: Tradition and Interpretation**, s. 39. Krş. Strauss, “Political Philosophy and the Crisis of Our Time”, s. 217-218.

<sup>251</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 329.

yapabilir. Biz modern insanlar ortaçağ felsefesini ancak kendine has özelliğinde modern felsefeyi anladığımız ölçüde anlayabiliriz.”<sup>252</sup>

Görüldüğü üzere Strauss, ortaçağ felsefesi çalışırken modern düşüncenin kaçınılmaz etkisinin altını çizmektedir. Peki, bu durumda ortaçağ felsefesini modern düşünceden bağımsız olarak anlamak mümkün müdür? Yahut soruyu başka bir şekilde sorarsak, ortaçağ felsefesini doğru olarak anlamak mümkün müdür veya doğru olarak anladığımızı nasıl anlayabiliriz? Strauss buna yönelik olarak, bir ortaçağ eseri ile onu model almış, ancak kendisi taklit olan bir modern eser karşılaştırılmalı ve aradaki farkların tespit edilmesi gerektiğini belirterek önerisinde şunları söylemektedir:

“Bir kişi stratejik noktaları ayrıntılı gözlemlerle başlamak zorundadır. Bazı durumlarda bir ortaçağ çalışması modern bir çalışma için bir model işlevi görebilir: taklidin modeliyle yakından bir karşılaştırılmasıyla, ortaçağ yaklaşımı ile modern yaklaşımın arasındaki karakteristik farkın açık ve ilk elden canlı izlenimine ulaşabiliriz.”<sup>253</sup>

Strauss’a göre ortaçağ felsefesi ile modern felsefe arasındaki bir diğer farklılık ise “din felsefesi” olarak adlandırılan disiplinin ortaçağ felsefesinde olmaması meselesidir. Modern felsefedeki “din felsefesi” yerine ortaçağ felsefesinde “teoloji” (kelâm öğretisi) disiplininin olduğunu belirten Strauss, bunun önceleri “doğal teoloji” (**natural theology**) olduğunu bize hatırlatmaktadır ki, doğal teolojiyle, Tanrı’nın öğretisinin felsefesi anlamına gelen ve insanın Tanrı’ya karşı tavrını analiz eden din felsefesi arasında büyük farklar vardır. Strauss bu farkların ne anlama geldiğinin, ortaçağ felsefesine dair doğru bir tarihsel anlayışa ulaşmak için büyük önemi olduğunu altını çizmektedir:

“Bu farkın anlamı nedir? Ortaçağ Hristiyanlığının en büyük eserinin başlığı **Summa Theologica** iken Reformasyonun en büyük eserinin başlığı **Institutio Christianae**

<sup>252</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 329-330.

<sup>253</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 330. Strauss taklit ve model eser açıklamalarına örnek olarak İbn Tufeyl’in **Hayy b. Yakzan** eseriyle Defoe’nun **Robinson Crusoe** adlı eserinin karşılaştırmasının verilebileceğini söylemektedir. Her iki eser de yalnız bir insanın toplum ve medeniyet olmadan kendi doğal güçleriyle ne başarabilecekleri sorunuyla ilgilenmektedir. Ortaçağ adamı mükemmel bir filozof haline gelirken, modern adam teknik bir medeniyetin temellerini atar. Strauss’a göre bir diğer karşılaştırma örneği de felsefenin ve bilimin bölümlere ayrılması konusunda ortaçağ ve modern dönem arasındaki farkta yatmaktadır. Günümüzde bu konuda kolayca oluşturulabilen bir listeyle veya 19. ve 20. yüzyıldan alınacak felsefe başlıklarıyla, Fârâbî’nin veya İbn Sînâ’nın felsefeyi bölümlendirmesi karşılaştırılabilir. Strauss’a göre aradaki fark oldukça büyük ve barizdir ve en tembel öğrencinin bile gözünden kaçamayacaktır; bkz., Leo Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 330-331.

**Religionis** olmasının anlamı nedir? Ve Maimonides'in dinî konuları **Delâlet**'in dışında bırakması ne anlama gelmektedir? Bu tip sorular, ortaçağ felsefesinin tam ve doğru tarihsel anlayışına ulaşmak isteyen biri için, başlaması gereken yerdir.<sup>254</sup>

Özetle Strauss, ortaçağ felsefesini doğru anlamak için modern felsefenin bizim üzerimizdeki etkisinden kurtulup ortaçağ düşünürlerini onlar kendilerini nasıl anlıyorlarsa öyle anlamamız gerektiğini, ancak bu sayede doğru bir tarihsel anlayışa ulaşabileceğini, aksi durumda tarihsel olmayan bir anlayışa sahip olacağımızı ısrarla belirtmektedir. O, modern felsefenin içine düştüğü krizden bir çıkış yolu olarak gördüğü klasik felsefeyi yeniden ele alma projesinin çok kolay olmadığını da farkındadır. Çünkü modern insanlar olarak hepimiz modern düşüncenin bir şekilde etkisi altında olduğumuzdan, ortaçağ felsefesini doğru olarak kavrayabilmemiz için ortaçağın felsefî eserleriyle modern çağinkileri karşılaştırmamız gerektiğini belirten Strauss, ancak bu şekilde aradaki büyük farkları görüp ortaçağ felsefesi ile modern felsefe arasındaki farkı görebileceğimizi düşünmektedir. Strauss'a göre bu farkın ortaya çıkarılması, tıkanıklık içinde bulunan modern felsefe için bir ışık olabilir. Strauss'un ortaçağ felsefesini çalışma metodolojisi hakkındaki düşüncelerini belirttikten sonra, onun ortaçağ İslam ve Yahudi filozoflarını nasıl çalışmamız gerektiğine dair yorumlarıyla devam edebiliriz.

---

<sup>254</sup> Strauss, "How To Study Medieval Philosophy", s. 331.

## 2. Ortaçağ Felsefesi İçinde İslam Felsefesinin Konumu

Daniel Tanguay'a göre 1930-1938 yılları arasında Strauss şu üç başlıkla ilgilenmiştir: Hobbes'un siyasî düşüncesi, Sokrates problemi, ortaçağ İslam ve Yahudi aydınlanmaları.<sup>255</sup> Strauss'un ilk başlarda ana çalışma konusu Hobbes ve özellikle onun din eleştirisidir. Bu çalışmalarla daha sonra Spinoza'ya yönelmiş ve felsefe-din ilişkisi üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak Strauss üzerinde en çok etkiyi yapan isim Sokrates'tir. Spinoza'nın din eleştirisi ve modern felsefenin krizine çıkış yolu bulma kapsamında Strauss, Sokrates ile beraber Eflatun'un siyaset felsefesiyle ilgilenmeye başlamış, ortaçağ İslam ve Yahudi felsefelerini de bu kapsamda incelemiştir.

Strauss'un ortaçağ İslam ve Yahudi felsefelerine dönüşte iki ana amacının olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, modern felsefeyle olan tartışmasını, ortaçağ İslam ve Yahudi felsefelerine dönerek antiklerle modernler arasındaki çatışma bağlamında ortaya koymaktır. İkincisi ise antiklerle modernler arasındaki esas araştırmasının sonuçlarını felsefe ve yasa açısından değerlendirmektir. Felsefe-yasa ilişkisi, felsefenin konumunu ciddi bir şekilde etkilemektedir. Nitekim İslam ve Yahudi dinlerinin yasa merkezli karakteri, felsefenin gerekliliğini tartışmaya dahi açmamaktadır. Diğer taraftan yasa da felsefeden etkilenmektedir. Tanguay'ın belirttiği üzere: "O burada yasanın felsefenin temelini nasıl oluşturduğunu, fakat aynı zamanda yasanın nasıl felsefeye dayanabildiğini açıklamaya çalışmaktadır."<sup>256</sup>

Strauss, antiklerle modernler arasındaki çatışmanın, ilk olarak aydınlanmanın ortodoksluk (orthodoxy) düşüncesine saldırmasıyla başladığını düşünmektedir. Aydınlanmanın ortodoksluğun temel iddialarını reddetmeye çalışması, kaçınılmaz olarak aydınlanmanın ateist karakterini ortaya çıkarmaktadır. Eve Adler'in belirttiği üzere, "Aydınlanma modern veya ateist bir aydınlanma olmak zorunda mıdır?" sorusu karşısında Strauss, ortaçağ Yahudi aydınlanmasından ve onun en önemli temsilcisi olan Maimonides'ten yardım alacak ve uzun süre unutulmuş olan "yasa

---

<sup>255</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 49.

<sup>256</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 50.

fikrini” yeniden gündeme getirecektir.<sup>257</sup> Bu sayede aydınlanmanın, ortodoks anlayışın yasasına yönelttiği eleştirinin, hakikî anlamına ulaşabileceğimizi düşünen Strauss’a göre yalnızca bu amaç için bile, bir metot olarak felsefenin tarihselleşmesi, yani felsefe tarihine olan ihtiyacımız temellenmiş olmaktadır.<sup>258</sup>

Bu doğrultuda önce Maimonides’e yönelen Strauss’un, ortaçağ Yahudi felsefesi üzerinden İslam filozoflarıyla ilgilenmeye başlaması kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Strauss’a göre Yahudi felsefesi iki dönemde gerçekleşmiş olup, biri eski dönemde, yani İslam ortamında gelişen,<sup>259</sup> diğeri ise daha yakın dönemde ve Hristiyan ortamında gelişen olmak üzere iki çeşit Yahudi felsefesinden söz edilebilir. Strauss açıkça kendi metodolojik sorunu açısından daha ilginç olan eski dönemle kendisini sınırladığını söylemektedir.<sup>260</sup> Ancak Strauss’a göre Arap-Yahudi felsefesi ve dayandığı İslam felsefesini anlamamız önünde de bazı engeller bulunmaktadır. Çünkü bu dönemi çalışmamızın aracı olan felsefe tarihi, modern düşünce tarafından oluşturulduğundan, ortaçağ İslam ve Yahudi felsefesini hakikî manada anlamamız güçleşmektedir. Üstelik bu felsefe tarihi üzerinde Hristiyan düşüncesinin de etkisi söz konusudur. Dolayısıyla ortaçağ felsefesi çalışan modern bir araştırmacının karşılaştığı sorunun aynıysa, İslam ve Yahudi felsefesi çalışacak olan araştırmacı da karşılaşacaktır. Strauss bu konuda şöyle demektedir:

---

<sup>257</sup> Leo Strauss, “Translator’s Introduction”, **Philosophy and Law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors**, çev. Eve Adler, ed. Kenneth Hart Green, State University of New York, Albany, New York, 1995, s. 4.

<sup>258</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, not 2, s. 136.

<sup>259</sup> Özellikle 10. yüzyılda İslam coğrafyasında Yahudi filozoflardan söz etmek mümkündür. Ancak o dönemde “felsefe” adıyla uğraşılacak disiplin vardı ve filozoflar kendilerini “Yahudi” veya “Müslüman” filozof olarak adlandırmazlardı. Maimonides, Gersonides (ö. 1344) hatta modern dönemden Mendelssohn (ö. 1786) bile kendilerini Yahudi filozoflar olarak düşünmemişlerdir. Onlar kendilerini Kitab-ı Mukaddes’i ve Rabbinik geleneği felsefî kategorilere göre yorumlayan filozoflar olarak görmüşlerdir. Fakat bu gelenekleri yorumlamaya “Yahudi felsefesi” demek güçtür. Klasik Yahudi filozofları Yahudiliğin felsefesini yapmışlar ve geleneği yorumlamışlardır. Genel meseleler üzerine, mesela ilahî dil, yaratma, kader ve peygamberlik üzerine felsefe yapmışlardır. Ancak bu konular üzerine felsefî yorumlar, Yahudiliğe özgü meseleler değildir. Maimonides açısından bakarsak, o, Yahudi bir filozof olmasına rağmen “Yahudi felsefesi” diye bir başlıkta çalışmamış ve onun meşhur çalışması **Delâletü’l-hâirîn**, (kısaca **Delâlet**) bir Yahudi kitabı değildir. O bir Yahudi tarzıyla felsefe yapmamış, geleneğe ait metinler üzerine felsefî anlamda çalışma yapmıştır. Ayrıntı için; bkz. Daniel H. Frank, “What is Jewish Philosophy?”, **History of Jewish Philosophy**, Routledge History of World Philosophies, c. II, ed. Daniel H. Frank & Oliver Leaman, Routledge Taylor&Francis Group, Routledge, London, 2003, s. 3-4.

<sup>260</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 332.

“Benzer şekilde Batı kaynaklı gelenekte bulunan İslam ve Yahudi felsefesi araştırmacısı eğer Hristiyan skolastisizmi ile İslam ve Yahudi felsefesi arasındaki fark üzerine tutarlı olarak düşünmezse, bu gelenek onun İslam ve Yahudi felsefesini anlamasını engeller.”<sup>261</sup>

Strauss, İslam ve Yahudi felsefesi çalışacak olanın, bir tarafta İslam ve Yahudilik ile diğer tarafta bunların Hristiyanlık ile arasındaki farktan başlaması gerektiğini ileri sürmektedir. Akıl-vahiy ilişkisi bölümünde de bahsettiğimiz bu fark, din anlayışıyla ilgilidir. Strauss, Hristiyanlıkta vahyin inanç olarak görülüp, bunun da dogmalardan oluştuğuna işaret ederken, İslam ve Yahudilikte vahyin yasa, kanun (veya geniş anlamıyla hukuk) olarak görüldüğünü belirtir. Buna bağlı olarak bu iki dinde, din ilmi (**sacra doctrina**) dogmatik bir teoloji olmayıp ilahî yasanın ilmidir (halachah veya fıkıh). Hristiyanlık teolojisinde bir araç olarak kullanılan felsefeye, İslam ve Yahudi inancında ihtiyaç duyulmaz. Hristiyan bir teolog olmak için muhakkak felsefe çalışılması gerekirken, bir İslam fakihi ya da Yahudi din hukukçusu olmak için felsefe bilmek gerekmez. Strauss bu durumun daha ileri dönemde felsefi çalışmaların, Batı’da olmadığı şekliyle, İslam dünyasında tamamen bitmesini açıkladığını belirtmektedir. Felsefenin özellikle İbn Rüşd sonrası dönemde bitip bitmediği tartışması bir tarafa, Strauss’un işaret ettiği, felsefenin Hristiyan dünyasındaki meşru konumu ile İslam ve Yahudi dünyasındaki şüpheli konumudur. Bu yüzden, örneğin, Strauss’a göre Thomas Aquinas’ın **Summa Theologica** eserinin felsefe açısından sahip olduğu özel konuma ya da otoriteye, Maimonides’in **Delâlet** eseri hiçbir zaman sahip olamamıştır.<sup>262</sup> Strauss şöyle demektedir:

“Thomas’ın büyük **Summa**’sının ilk yazısı teolojinin felsefi disiplinler yanında ya da ayrı olarak gerekli olup olmadığını tartışır: Thomas teolojiyi felsefenin mahkemesi önünde savunur. Maimonides’in **Delâlet**’i ise açıkça yasanın ilmine hakikî bir ilim olarak adanmıştır; o bir bakıma Kitab-ı Mukaddes üzerine geniş bir yorumla başlar. O, geleneksel Yahudi ilmini felsefenin mahkemesi önünde savunmak yerine, felsefeyi geleneksel Yahudi ilminin mahkemesinde savunarak başlar. Biri Maimonides’in **Delâlet**’de Yahudi din hukukunun (halachah) felsefi disiplinlere ek olarak gerekli olup olmadığını sorguladığını hayal edebilir mi? Maimonides’in bu yöntemi onun çağdaşı İbn Rüşd’ün eserinde, açık bir amaç olarak felsefenin yasal temellendirmesini gösterir:

<sup>261</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 333.

<sup>262</sup> Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 333.

O, yasal terimlerle felsefenin İslam hukuku açısından izin verilen, yasaklanan veya emredilen olup olmadığını tartışır.<sup>263</sup>

Strauss'un altını çizdiği üzere, felsefenin bir tarafta Hristiyan ve öte yanda İslam ve Yahudi dünyasındaki farklı konumu, İslam ve Yahudi dünyasındaki felsefe açısından bütünüyle şanssızlık değildir. Hristiyan dünyasında kilise otoritesine bağlanan felsefenin, İslam dünyasında böyle bir otoriteye bağlanmamış olmasını Strauss, Antik Yunan'daki durumuna benzettiğini önceki bölümde belirtmiştik. "How to Study Medieval Philosophy" adlı makalesinde Strauss buna bir kez daha ve farklı tespitlerle değinmektedir. Strauss'a göre İslam dünyasında tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi hiçbir sivil ya da dinî otoriteye bağlı olmayan çeşitli felsefe okulları açılmıştır. Bunların en önemli özelliği "özel" (private) karakterde olmasıdır.

Strauss'un İslam ve Yahudi inancının dinî yorumlaması üzerine yaptığı dikkat çekici bir yorum da bu dinlerin vahyi yasa olarak yorumlamaları ve bu sebeple dinin filozofların gündemine siyasî bir olgu olarak girmiş olmasıdır. Strauss'a göre vahyin siyasî bir olgu olarak gündeme girmesinden dolayı, din ile uğraşan felsefî disiplin, din felsefesi olmayıp, siyaset felsefesi veya siyaset bilimidir.<sup>264</sup> Bir ilahî yasa olarak İslam ve Yahudi yasası Tanrı'dan insanlara bir aracı, yani peygamber (**prophet, mediator**) aracılığıyla insanlara ulaştırılır. Bu sebeple Strauss özellikle Maimonides'te peygamber ilmi (**prophetology**) üzerine araştırma yapmaya başlar. Tanguay'ın belirttiği üzere Strauss'un peygamber ilmi üzerine çalışması, onu önce Maimonides'ten Fârâbî'ye ardından da Eflatun'a götürecek ve bu sayede ortaçağ İslam ve Yahudi felsefesini siyasî olarak yeniden yorumlamasını sağlayacaktır.<sup>265</sup>

Strauss'a göre Hristiyan ve İslam-Yahudi felsefeleri arasındaki en açık fark, pratik felsefe alanında bulunmaktadır. Teorik felsefede hepsinin aynı geleneğe bağlı olduğunu düşünen Strauss, özellikle siyaset ve ahlak alanında farklılıkların çarpıcı olduğunu düşünür. Akıl-vahiy ilişkisi bölümünde ele aldığımız doğal yasa kavramı bu farklardan biridir. Hristiyan skolastisizminin önemli bir karakteristiği olan doğal yasa kavramının, İslam ve Yahudi felsefesinde olmadığını belirten Strauss, ancak

<sup>263</sup> Strauss, "How To Study Medieval Philosophy", s. 333-334.

<sup>264</sup> Strauss, "How To Study Medieval Philosophy", s. 335. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 51.

<sup>265</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 52.

bazı Yahudi yazarların Hristiyanlık etkisi ile bu kavram üzerine konuştuğunu ifade etmektedir. Bazı İslam kelâmcıları (**mütekellimûn**) birtakım aklî yasaların doğal yasalarla pratikte eşit olduklarını iddia etseler de bunun İslam ve Yahudi filozoflarınca reddedildiğini kaydeden Strauss, Hristiyan düşünürlerin “doğal yasalar”, İslam kelâmcılarının “aklî yasalar” olarak belirttiği davranış kurallarının, İslam ve Yahudi filozoflarınca “genel olarak kabul edilmiş kanaatler” (generally accepted opinions) olarak adlandırıldığını, bu görüşün ortaçağ Hristiyan dünyasında sadece Marsilius Padua’da (ö. 1343) görüldüğünü ileri sürmektedir.<sup>266</sup>

Strauss’a göre İslam-Yahudi felsefeleri ve Hristiyan skolastik felsefesi arasındaki diğer bir fark ise özellikle Latin İbn Rüşdçülüğü ile ilgilidir. Strauss, İslam felsefesinden derinden etkilenen Hristiyan skolastik felsefenin, bu akımı doğurduğunu düşünmektedir. “Çifte hakikat” öğretisini savunan Latin İbn Rüşdçülüğünün iddiası, bir tezin felsefede doğru olabilecekken teolojide (kelâm) yanlış olabileceği ya da tersi durumun söz konusu olduğu yönündedir. Bu çifte hakikatin İbn Rüşd’ün kendisinde olmadığını söyleyen Strauss, bunun yerine İslam felsefesinde göreceli olarak ezoterik ve egzoterik uygulama arasında farka işaret eden çok sayıda çalışma bulunduğunu belirtmektedir. Retorik argümanlara dayanan egzoterik öğreti ile bilimsel argümanlara dayanan ezoterik öğreti, İslam ve Yahudi felsefesinin önemli bir farkıdır ve Strauss’un İslam felsefesi çalışmalarında yön verici bir unsurdur. Strauss, bugüne kadar İslam felsefesi araştırmacılarının bu ezoterik-egzoterik ayrımı dikkat etmediğini belirterek şunları söylemektedir: “Eğer bilimsel öğretinin ezoterik, yani gizli bir öğreti olduğu doğruysa, İslam filozoflarının, bildiğimiz halka açık öğretilerinin, onların gerçek öğretileri olduğundan emin olmaya hakkımız yoktur.”<sup>267</sup>

Strauss, İslam filozoflarının gerçek öğretilerini anlamak için özel bir okuma tekniğine ihtiyacımız olduğunu düşünmektedir. Bu teknik, ona göre, özellikle Eflatun’un **Phaedrus** diyalogunda, **Politeia** ve **Yasalar**’da aranmalıdır. Eflatun’un bu eserlerinde özel bir teknik kullandığını düşünen Strauss, İslam filozoflarının Eflatunculuğunu hakkıyla çalışmadan İslam felsefesi anlayışımızın oldukça zayıf

<sup>266</sup> Leo Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 335-336.

<sup>267</sup> Leo Strauss, “How To Study Medieval Philosophy”, s. 336.

temellerde olacağı iddiasındadır. Bu durumun önemli ölçüde İslam felsefesine dayanan Yahudi felsefesi için de geçerli olduğunu ekleyen Strauss,<sup>268</sup> Maimonides çalışmaları sırasında ezoterik içeriğin ipuçlarını bulmuş - ki Maimonides'in kendisi **Delâlet**'i ezoterik yazdığını belirtmektedir - daha sonra Maimonides ile İslam Aristotelesçileriyle, özellikle de Fârâbî ile benzer görüşleri olduğunu fark etmiştir.<sup>269</sup> Ardından Fârâbî'nin Arap-Yahudi felsefesinin Eflatunculuğunda temel bir rol oynadığını gören Strauss, Fârâbî sayesinde hakikî Eflatunculuğun izlerini sürmüştür. Tanguay'ın "Fârâbîci Dönüş" (Farabian Turn) olarak adlandırdığı bu yönelişle Strauss, ortaçağ felsefesi anlayışına yönelik iki yönlü etki geliştirmektedir. Biri Strauss'un teolojik-politik problemi düşünmesini sağlayan yeni bir bakış açısı iken, diğeri ezoterik yazım sanatının keşfidir.<sup>270</sup> Bu yeni bakış açısıyla Strauss, Maimonides'ten sonra İslam filozoflarına, öncelikle Fârâbî'ye dönüp buradan da Eflatun'a gidecektir. Strauss'un bu çalışmaları aslında birbirlerine paralel ve karşılaştırmalı olarak yaptığını söyleyebiliriz. Fârâbî'nin Strauss'un ortaçağ felsefesi yorumundaki merkezî konumu dikkate alındığında, öncelikle onun Fârâbî'ye dair okumasını ele almak yerinde olacaktır. Strauss'un Fârâbî yorumunu ayrıntılı olarak ortaya koymak, onun Eflatun ve Maimonides ile ilgili düşüncelerini de anlamamızı sağlayacak, aynı zamanda bu düşünürlerle Fârâbî arasında karşılaştırma yapmamıza da olanak sağlayacaktır.

---

<sup>268</sup> Strauss, "How To Study Medieval Philosophy", s. 336.

<sup>269</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 52.

<sup>270</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 53.

## 2. Leo Strauss'un İslam Filozofları ve Maimonides Yorumu

### 1. Fârâbî: Eflatun'un İzinde

Ebû Nasr el-Fârâbî, İslam felsefe geleneğindeki temel problemleri tespit edip bunlara yönelik çözümleri belli bir çerçevede sunması bakımından gerçek bir “kurucu”<sup>271</sup> olarak kabul edilir. Dahası, Kindî’de ilk defa gün yüzüne çıkmaya başlayan İslam filozofu tipinin, Fârâbî’de mükemmel formuna ulaştığını ve onun etkilerinin İbn Rüşd’e kadar sürdüğü söylenebilir.<sup>272</sup> Fârâbî’nin İslam felsefesindeki özel ve “kurucu” konumu bir tarafa, onu Strauss açısından önemli kılan husus, Antik Yunan felsefe geleneğinin yöntem ve kavramlarını kendine özgü bir şekilde kullanmasıdır.<sup>273</sup> Dahası Strauss açısından Fârâbî’nin öneminin diğer bir boyutunu ise onun Maimonides’in öğretilerini anlamak için temel teşkil etmesidir.<sup>274</sup> Strauss, Fârâbî’nin öneminin Maimonides’in Samuel İbn Tibbon’a yazdığı mektupta açıkça belirttiğini söylemektedir.<sup>275</sup>

Strauss, Maimonides’in İbn Tibbon’a yazdığı mektupta Fârâbî’nin **es-Siyâsetü’l-medeniyye (Political Governments)** adlı eserinin üzerinde ısrarla durduğunu, bu

<sup>271</sup> Georges Tamer’in belirttiği üzere Fârâbî, ortaçağda Arap dünyasında felsefeyi yeniden gündeme getirmesi sebebiyle, Leo Strauss açısından çok önemli bir yere sahiptir. Bkz. Tamer, **İslamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 209. Muhsin Mahdi’ye göre Fârâbî’nin klasik geleneği ele alıp onu vahyedilmiş dinlerle yepyeni bir içerikle yeniden ele alması, onun siyaset felsefesinin öneminin en temel gerekçesidir; bkz. Muhsin Mahdi, “AlFarabi”, **History of Political Philosophy**, ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey, University of Chicago Press, Chicago&London, 1963, s. 160. Krş. Muhsin Mahdi, “The Editio Princeps of Farabi’s Compendium Legum Platonis”, **Journal of Near Eastern Studies**, 1961, c. XX, sy. 1, s. 2.

<sup>272</sup> Mahmut Kaya, “Fârâbî”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, cilt 12, 1995, s. 145-162. Krş. Yaşar Aydın, **Fârâbî**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 13.

<sup>273</sup> Aydın, **Fârâbî**, s. 14. Joshua Parens da Fârâbî’nin özellikle Eflatun hakkındaki görüşünün, Martin Heidegger’in (ö. 1976) Hristiyan Batı geleneğinden aldığı Eflatun anlayışından tamamıyla farklı olduğunu belirtmektedir. Bu farklılıklardan biri, daha sonra Strauss’ta da göreceğimiz üzere, “idealar”dan yoksun bir Eflatun anlatımının yanında, Fârâbî’nin siyaset çalışmalarında herhangi bir metafizik varsayımın bulunmamasıdır; bkz. Joshua Parens, **Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi’s Summary of Plato’s “Laws”**, State University of New York Press, Albany, 1995, s. xii.

<sup>274</sup> Strauss, Maimonides’in öğretilerini, “filozofların” öğretilerini anlamadan anlayamayacağımızın genel bir kabul olduğunu belirtmektedir. Maimonides’in filozofların öğretilerine “düzeltme” (correction) yaptığını ifade eden Strauss, “filozoflar” tabiriyle İslam Aristotelesçilerine atıfta bulunmakta ve bunların sahip oldukları öğretilerin ise hakikî Aristotelesçiliğin, Yeni-Eflatunculuk ve İslam inancıyla harmanlanmış şekli olarak tanımlanabileceğini kaydetmektedir; bkz. Leo Strauss, “Farabi’s Plato”, **American Academy for Jewish Research**, Louis Ginzberg Jubilee Volume, New York, 1945, s. 357.

<sup>275</sup> Strauss bu mektupta Maimonides’in felsefede Aristoteles’ten başka en büyük otoritenin ne İbn Sînâ (Avicenna), ne İbn Rüşd (Averroes) ne de İbn Bacce (Avempace) olup, Fârâbî’nin bu büyük role sahip olduğunu belirttiğini vurgulamaktadır; bkz. Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 357.

sebeple eğer Maimonides'in felsefî arka planını anlamak istiyorsak bu eserden başlamamız gerektiğini belirtmektedir.<sup>276</sup> Fakat Strauss'a göre bu aşamada Fârâbî'nin bu eserinin analizine kalkışmak pek makul değildir; çünkü elimizde bu eserin uygun bir edisyonu bulunmamaktadır. Dahası bu eseri tam olarak anlamak için Fârâbî'nin diğer iki eseri, yani **Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla (The Principles of the Opinions of the People of the Virtuous city)** ve edisyonu yapılmayan **The Virtuous Religious Community**<sup>277</sup> ile karşılaştırma yapmak gerektiğini vurgulayan Strauss, Fârâbî'nin **es-Siyasetü'l-medeniyye** kitabının, onun felsefesinin omurgasını oluşturan bir özelliğini göz önüne alacağını söylemektedir. Strauss'a göre bu özellik, Fârâbî'nin siyaset felsefesi merkezinde bir felsefe ortaya koyduğudur.<sup>278</sup> Burada altını çizmemiz gereken bir husus ise Strauss'un Fârâbî'nin felsefesinde model olarak Aristoteles'in değil, Eflatun'un eserlerini, özellikle de **Politeia** ve **Yasalar**'ı, örnek aldığını düşünmesidir.<sup>279</sup> Zaten Strauss'un Fârâbî yorumunda ilerleyen sayfalarda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, düğüm noktasının, Fârâbî'nin Eflatun'u nasıl yorumladığı ve Arapça tercümelerine sahip olduğu Eflatun'un bahsi geçen bu iki eserini nasıl okuduğu olacaktır.<sup>280</sup>

---

<sup>276</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 357.

<sup>277</sup> Charles Butterworth'un belirttiği üzere, Strauss'un **The Virtuous Religious Community** olarak belirttiği eser, **Kitabü'l mille**'dir; bkz. Charles E. Butterworth, "How to Read Alfarabi", **More Madoque**, ed. Pál Fodor, Gyula Mayer, Martina Monostori, Kornél Szovák ve László Takács, Forschungszentrum für Humanwissenschaften der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Budapeşte, 2013, s. 340, dipnot 15. Eser daha sonra Muhsin Mehdi tarafından neşredilmiştir; Fârâbî, **Kitabü'l mille**, nşr. Muhsin Mahdi, Dar El-Machreq Publishers, Beyrut, 1968.

<sup>278</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 358. Steven J. Lenzner'e göre Fârâbî'nin felsefesinin ayırt edici özelliği siyaset felsefesi olmasıdır. Ancak Strauss'un felsefesi Fârâbî'nin felsefesinden daha siyasîdir. Bkz. Steven J. Lenzner, "Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics", **Perspectives on Political Science**, Routledge, 1999, c. 28, sy. 4, s. 195.

<sup>279</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 358.

<sup>280</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 359. Fârâbî'nin Eflatun'un **Yasalar** adlı eserine erişiminin olup, olmadığı veya sadece **Yasalar**'ın özetine mi erişiminin olduğuna yönelik tartışmalar vardır. Strauss, **Yasalar**'ın özetine ilişkin yaptığı analizde, Fârâbî'nin yasalara erişiminin olduğunu belirtmektedir. Strauss bu analizinde, Fârâbî'nin **Yasalar**'ın ilk dokuz kitabını gördüğünü diğerlerini ise görmediğini belirttiğine işaret etmektedir; bkz. Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", **What is Political Philosophy?**, s. 134. Steven Harvey ise Strauss'un bu analizinin Fârâbî'nin **Yasalar**'a erişiminin olduğu varsayımına dayandığını belirtmektedir. Bu konudaki tartışmalar için; bkz. Steven Harvey, "Did AlFarabi read Plato's Laws?", **Medioevo** 28, 2003, s. 51-68.

Strauss'un Fârâbî yorumunun doğrudan görüldüğü makalesi "Fârâbî's Plato"<sup>281</sup> daha çok Fârâbî'nin Eflatun felsefesini nasıl anladığıyla ilgilidir. Bu makalede Strauss, Fârâbî'nin yaklaşımını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Strauss'a göre Fârâbî için Eflatun, yalnızca kitaplarında kendi felsefî öğretilerini sunarken edindiği bir rehber değildir. Fârâbî, Eflatun'un felsefesini "hakikî felsefe" olarak görmektedir.<sup>282</sup> Strauss, Fârâbî'nin Aristoteles felsefesi ile Eflatun felsefesini üç yolla uzlaştırmaya çalıştığını söylemektedir. Fârâbî bu uzlaştırmayı Aristoteles ile Eflatun felsefelerini uzlaştırmak üzere kaleme aldığı **el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn (Concordance of the opinions of Plato and Aristotle)** adlı eserinde gerçekleştirmeye çalışırken, bu eserdeki iddiasını büyük oranda Yeni-Eflatuncu karakterdeki, Aristoteles'in Teolojisine<sup>283</sup> dayandırmaktadır. Strauss'a göre Fârâbî bu metindeki argümana dayanarak Aristoteles ve Eflatun'un açıkça belli olan öğretilerinin arasında bir uyum olduğunu söyleyebilirdi. Ancak ona göre, Fârâbî bu çalışmasını "egzoterik" olarak kabul etmekte,<sup>284</sup> yani Fârâbî'nin hakikî öğretisini yansıtmamaktadır. Diğer yandan, Strauss'a göre Fârâbî, Aristoteles ve Eflatun'un "ezoterik" öğretilerinin aynı olduğunu da gösterebilirdi. Son olarak, onun, her iki filozofun "amaçlarının" aynı olduğunu gösterebileceğini belirten Strauss, Fârâbî'nin bunu tam edisyonu yapılmayan **The Aims of the Philosophy of Plato and Aristotle**<sup>285</sup> adlı eserinde kullandığını ifade etmektedir. Bu eserin Eflatun ile ilgili kısmı üzerinde çalışmamız durumunda hem Fârâbî'nin Eflatunculuğunun hem de Fârâbî'nin kendi felsefesini anlayabileceğimizi söyleyen Strauss, bunun da bizi Maimonides'in felsefî arka planını anlamaya götüren ilk adım anlamına geleceğini söylemektedir.<sup>286</sup>

<sup>281</sup> Strauss, Fârâbî'nin **Eflatun Felsefesi** adlı eserinin şu ediyonunu kullanmaktadır: Plato Arabus, v.II Alfarabius: De Platonis philosophia, ed. F. Rosenthal and R. Walzer, London (Warburg Institute) 1943 (kısaca Farabi, Plato olarak Strauss'un yazılarında gösterilmektedir).

<sup>282</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 359. Krş. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 112-113.

<sup>283</sup> Teoloji adlı eserin, Aristoteles ve Eflatun'dan hangisine daha yakın olduğu üzerine tartışmalar için; bkz. Paul E. Walker, "Platonisms in Islamic Philosophy", **Studia Islamica**, published by Maisonneuve & Larose, sy. 79, 1994, s. 18. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Aristo", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, cilt 3, 1991, s. 376.

<sup>284</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 359. Strauss açısından Fârâbî, **el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn** eserini egzoterik, **Felsefetü Eflâtûn (Eflatun felsefesi)** eserini ise ezoterik olarak kabul etmektedir; bkz. Walker, "Platonisms in Islamic Philosophy", s. 12.

<sup>285</sup> Strauss burada Fârâbî'nin Üç Eseri olarak bilinen, **Felsefetü Eflâtûn, Felsefetü Aristûtâlîs ve Tahsîlü's-sa'âde**'yi kastetmektedir.

<sup>286</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 359-360.

Strauss’a göre Fârâbî’nin Eflatun sunumu, Eflatun felsefesini tüm yönleriyle ele almayı hedeflemektedir. Ancak Fârâbî’nin anlatımında yer almayan başlıklar, Strauss’a göre Fârâbî açısından ya önemsiz görülmüş veya “egzoterik” olduğu düşünülmüştür.<sup>287</sup> Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Nedir bu “egzoterik” ve “ezoterik” anlamlar? Bu kavramları biraz açmanın konumuzun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Ezoterizmden başlarsak, “Ezo” (**Eso**) içeri, içerde gibi anlamlara gelirken, “ter” ise bir zıtlığı çağrıştırmaktadır. “Eso-thodos” ise bir metot ve yol olarak içeriye yönelmek demektir. Ezoterizm gizlilik, mistik (gnosis), ruhanî gibi kavramları da çağrıştırdığından, farklı anlam ve kullanımları bulunmaktadır. Ezoterizmin konumuz açısından önemli olabilecek bir yönü de “sınırlandırılmış” özel bir bilgi ve öğreti kavramlarını da içermesidir.<sup>288</sup> Ezoterizmin aksine egzoterizm ise dışarıya yönelen ve yüzeyde olan anlamına gelmektedir. Peki, tüm farklı kullanımları bir tarafa bırakırsak, Strauss için ezoterizm ve egzoterizm ne anlama gelmektedir?

Strauss, “On a Forgotten Kind Of Writing” adlı makalesinde ezoterizm ve egzoterizmin ne anlama geldiğini ve gerekliliğini anlatmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz üzere, Strauss için hakikati arayış, yani felsefe veya bilim ile toplum arasında kaçınılmaz bir çatışma vardır. Çünkü felsefe veya bilim mevcut kanaatler yerine bilgiyi getirmeye çalışırken, kanıtlanmamış kanaatler toplumun temel unsurudur.<sup>289</sup> Bu çatışmadan kaçınmak için felsefe veya bilim küçük bir azınlığa ait olmalı ve toplumun kanaatlerine saygılı görünmelidir. Strauss’a göre felsefe veya bilim toplumla olan bu ilişkisini göze alarak özel bir yazım tarzı geliştirir.<sup>290</sup> Filozofların ve bilim adamlarının bu sayede toplumun kanaatlerine saygılı olduğunu, ancak bunun onları kabul etmek anlamına gelmediğini belirten Strauss, filozofların ve bilim adamlarının ezoterizm ve egzoterizmi nasıl anladıklarını şöyle anlatmaktadır:

“Onlar hakikî öğretiyi ezoterik öğreti ve toplumsal olarak faydalı öğretiyi egzoterik öğreti olarak ayıracaklardır. Egzoterik öğreti her okuyucunun erişimine açık iken

<sup>287</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 360. Krş. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 114.

<sup>288</sup> Antoine Faivre, **Access to Western Esotericism**, ed. David Appelbaum, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 4-5, s. 20

<sup>289</sup> Leo Strauss, “On A Forgotten Kind of Writing”, **Chicago Review**, 1954, c. 8, sy: 1, s. 64-65.

<sup>290</sup> Strauss, “On A Forgotten Kind of Writing”, s. 64.

ezoterik öğreti kendisini sadece yoğun ve uzun çalışmaların ardından çok dikkatli ve iyi yetiştirilmiş olan okuyuculara açacaktır.”<sup>291</sup>

Kısacası, Strauss’a göre filozoflar ve bilim adamları gerçeği gizleyip “yalanlar” söylemek durumundadırlar ve gerçeği sadece küçük bir azınlık bilecektir. Aksi halde toplumla çatışmanın hem felsefe ve bilim hem de toplum açısından yıkıcı sonuçları olacaktır. Strauss, filozof ve bilim adamlarının ezoterik öğreti ve yazım tarzıyla ilgili söylediği bu “yalanların” Eflatun’a göre “asil yalanlar” (**noble lies**) olduğunu belirtmektedir.<sup>292</sup> Sokrates’in akıbetinden kurtulmayı sağlayabilecek tek şey bu asil yalanlardır. Sokrates’in yolunu, Strauss, adalet ve erdemleri araştıran bir yol olarak tanımlarken, Eflatun’un yolunu Sokrates’in yolu ile Thrasymachus yolunu - ki o şehrin kanaatlerini savunup çoğunluğu temsil eder - birleştiren yol olarak tanımlamaktadır.<sup>293</sup> İşte bu noktada Strauss, Fârâbî’nin Eflatun’u nasıl yorumladığına değinmektedir. Strauss’a göre Fârâbî, Eflatun’un Sokrates’in yolu ile Thrasymachus’un yolunu birleştirerek halk (**vulgar**) ile çatışmaktan kaçınmış ve bu sayede Sokrates’in akıbetinden kurtulduğunu düşünmektedir.<sup>294</sup> Peki, Eflatun’un orta yolu tam olarak neye tekabül etmektedir? Strauss’a göre Fârâbî’nin bu yorumunda erdemli olmayan şehir için devrimsel bir hareket gerekmemektedir. Bunun yerine Eflatun, toplumda kabul gören kanaatleri hakikatle veya hakikate yakın olanla yavaşça değiştirme yolunu seçmiştir.<sup>295</sup> Bu yavaşça yer değiştirme yönteminin ancak mevcut kanaatleri geçici olarak kabul etmekle mümkün olduğunu açıklayan Strauss, Fârâbî açısından gelecekteki filozofun hangi özellikte olması gerektiği şöyle

---

<sup>291</sup> Strauss, “On A Forgotten Kind of Writing”, s. 64-65.

<sup>292</sup> Leo Strauss, “Exoteric Teaching”, **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**, c. 14, sy. 1, 1986, s. 57. Krş. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 220. Daniel Tanguay’ın belirttiği üzere asil yalanların Machiavelli’de felsefe ve siyasî gücün bir arada kullandığı “propaganda” kavramına bırakmıştır. Machiavelli bu sayede felsefeyi hem felsefe hem de din işlevinde kullanmaktadır; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 77.

<sup>293</sup> Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 16.

<sup>294</sup> Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 16. Krş. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 152. Georges Tamer’in belirttiği üzere Strauss açısından Fârâbî, Sokrates’in yolu ile Thrasymachus’un yolunun birleşmesi gerektiğine işaret eden felsefe tarihindeki tek filozoftur; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 237.

<sup>295</sup> Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 16-17. Krş. Georges Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 215.

açıklamaktadır: “Fârâbî’nin bir yerde açıkladığı üzere, kişinin, büyüdüğü dinî topluluktaki kanaatlere olan uyumu, geleceğin filozofu için gerekli bir niteliktir.”<sup>296</sup>

Strauss, Fârâbî’nin Eflatun’unun, erdemli şehri açıkça yöneten filozof-kral yerine filozofun gizli krallığını getirdiğini düşünmektedir. Ona göre Fârâbî’nin Eflatun’un yöntemi hakkındaki bu yorumları aynı zamanda felâsifenin genel karakterini de yansıtmaktadır.<sup>297</sup> Strauss’un burada altını çizdiği husus, Fârâbî’nin yorumunun hakikî filozofları anlamaya çalışırken, onların öğretilerindeki ezoterik-egzoterik felsefî öğreti ayrımına dikkat edilmesi gerektiğidir. Strauss’a göre Fârâbî bu unutulmuş Antik ayrımın gerekliliğini bize hatırlatmıştır. Çünkü toplumla felsefe arasında uyum yoktur ve filozoflar öncelikle felsefeyi fakat aynı zamanda insanlığı da korumak zorunda olduklarından, Strauss’a göre egzoterik öğreti felsefeyi korumak için siyasî nedenlerden dolayı gereklidir.<sup>298</sup> Dolayısıyla, felsefe toplumun kabul gören kanaatlerine hem teorik hem de ahlakî mükemmellik açısından uyum gösterir.<sup>299</sup> Strauss’un ezoterik-egzoterik ayrımına ve bu konuda Fârâbî’nin yorumuna değindikten sonra tekrar Strauss’un Fârâbî’nin Eflatun tasavvuruna dair açıklamalarına geri dönebiliriz.

Strauss, Fârâbî’nin Eflatun’u anlatırken tarihsel süreçte Eflatun’un düşüncesinin gelişimini anlatmak yerine, onun olgun eserlerinin özünü ve kaçınılmaz gidişatını anlatmaya giriştiğini belirtmektedir.<sup>300</sup> Bunu yaparken Fârâbî’nin, Eflatun diyaloglarının çoğunu açıklamaya çalıştığını kaydeden Strauss, Fârâbî’nin tüm diyaloglara erişiminin olmadığını da eklemeyi ihmal etmemektedir. Strauss’a göre burada önemli olan Fârâbî’nin Eflatun felsefesini **Politeia**, **Timaeus** ve **Yasalar**

---

<sup>296</sup> Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 17. Krş. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 115. Strauss burada Fârâbî’nin **Tahsîlü’s-sa’âde (On the Attainment of Happiness)** adlı eserine atıfta bulunmaktadır (Haydarâbâd 1345, 45).

<sup>297</sup> Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 17. Strauss, Fârâbî’nin Eflatun üzerine yorumlarının felâsifenin genel karakterini yansıttığını belirtmekle beraber yine de bu konuda aceleci olunmaması gerektiğini de ekler. Çünkü *felâsifenin* hakikî öğretilerinin ne olduğunu belirlemek, toplumla olan çatışma riski sebebiyle öğretilerini gizlemek zorunda bırakıldıklarından, oldukça zordur.

<sup>298</sup> Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 17-18.

<sup>299</sup> Miriam Galston, “The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Farabi”, **The Political Aspects of Islamic Philosophy**, ed. Charles E. Butterworth, Harvard Middle Eastern Monographs XXVII, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, s. 110-111.

<sup>300</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 360.

yoluyla bildiğidir.<sup>301</sup> Fârâbî'nin Eflatun'u yorumlarken temel meselesinin **eudaimonia**<sup>302</sup> olacağını tahmin etmek zor değildir. Strauss da Fârâbî'nin Eflatun'un öncelikli meselesinin, insanın mükemmelleşmesi veya **eudaimoniaya** sahip olması sorunu ile yön bulduğunu düşünmektedir:<sup>303</sup>

“İnsanın mükemmelliğinin ve **eudaimoniasının** belli bir bilim (**episteme**) ile ve belli bir yaşam tarzı (**bios**) ile aynı olduğunu fark ettikten sonra o hem bu bilimi hem de söz konusu yaşam tarzını kendisi keşfetmeye çalışır. Tüm ilimlerin ve yaşam yollarının arka arkaya gelen incelemesi - ki onlar genel olarak kabul görülürler - onu kendi taleplerinin hiçbirini karşılamadığı sonucuna götürür. Arzu edilen bilim (**desired science**) ve yaşam tarzını (**desired way of life**) kendisi keşfetme zorunluluğuyla, o ilk olarak ilkinin felsefe ile ikincisinin ise asil veya siyasî sanatla desteklendiğini ve böylece “filozof” ve “kral” terimlerinin aynı olduğunu bulur. Bu eşitlik şunu ima eder: Erdem, felsefeyle eş anlamlı olmasa da, en azından felsefeden ayrılmaz.”<sup>304</sup>

Strauss burada, Fârâbî'nin Eflatun felsefesinde **eudaimonia** kavramının bir bilimin yanında bir yaşam tarzıyla bağlantılı olduğunun, **eudamoniaya** sahip olmak için felsefe gerekli olduğu kadar, siyaset sanatının veya felsefesinin de gerekli olduğunun altını çizdiğini görüyoruz.<sup>305</sup> Burada Strauss'un erdem (**virtue**) kavramını felsefeden ayrılmaz olarak işaret etmesi de önemlidir. Yalnız halk arasında genel olarak kabul gören ve popüler<sup>306</sup> olan erdemler yanında bir de hakikî erdemler vardır ki bunlar aslında diğerleriyle çelişir.<sup>307</sup> Ancak övgüye layık hakikî erdemler iyi olanlar olup bunlar **eudaimoniaya** bizi yöneltecek olanlardır. Georges Tamer'in de belirttiği üzere Strauss, Fârâbî'nin **eudaimoniayı** öğrettiğini düşünmektedir. Dahası, Strauss'a göre **eudaimonia** Fârâbî'nin siyasî düzeninin bir sonucudur, yani **eudaimoniaya**

<sup>301</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 360-361. Krş. Mahdi, “The Editio Princeps of Farabi's Compendium Legum Platonis”, s. 3-4.

<sup>302</sup> **Eudaimonia** dilimize daha çok “mutluluk” olarak çevrilmektedir; bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 121-122. Ayrıca bkz. Güler Çelgin, **Eski Yunanca-Türkçe Sözlük**, s. 281.

<sup>303</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 361. Krş. Mahdi, “AlFarabi”, **History of Political Philosophy**, s. 163.

<sup>304</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 361. Fârâbî'de **eudaimonianın**, felsefe ve asil sanatın birliğini varsayması üzerine ayrıntılı açıklama için; bkz. Galston, “The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Farabi”, s. 107.

<sup>305</sup> Bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 210-211.

<sup>306</sup> Paul Walker'ın açıkladığı üzere Strauss, eserleri ezoterik-egzoterik olarak sınıflarken, bunun popüler ve daha az popüler olarak da ifade edilebileceğini düşünmektedir. Buradaki “popüler” kelimesi halk arasında yaygın olan ve daha az eleştiriye tabi tutulan eser ve değerleri ifade etmektedir; bkz. Walker, “Platonisms in Islamic Philosophy”, s. 13.

<sup>307</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 361.

ulaşmak ancak ideal devletin kurulmasıyla mümkündür. Dolayısıyla, **eudaimoniya** ulaşmayı temel sorun haline getirmiş Eflatun'un felsefesi, Fârâbî açısından siyasî bir anlam ifade etmektedir. Çünkü Fârâbî'ye göre Eflatun, insanların **eudaimoniya** nasıl sahip olacaklarını ve eudaimoninin felsefeyle ilişkisini incelemiştir.<sup>308</sup>

Strauss açısından **eudaimoniya** ulaşmak ve bunun felsefeyle ilişkisi doğal olarak yine felsefe-toplum ilişkisini gündeme getirmektedir. Strauss, toplum tarafından popüler görülen erdemlerle hakikî erdemler arasında ayrım yapmıştı. İşte bu hakikî erdemlere ulaşmak ve insanî mükemmelleşmeyi sağlamak için tabii ki filozof olmak gereklidir ve filozofun ne anlama geldiğı de Strauss'a göre temel bir sorundur. Bu sorunun **Phaedrus** diyalogunda tartışıldığını belirten Strauss, tartışmanın dört bölümden oluştuğunu belirtir. Bunlardan ilki gelecekteki filozofun felsefi "eros" kavramı; ikincisi felsefi araştırmaların yolları; üçüncüsü öğretimin yolları (retorik ve diyalektik) ve sonuncusu öğretimin (sözlü veya yazılı) aktarılmasıdır.<sup>309</sup> İnsanın mükemmelleşmesi sorunu tam olarak cevap bulduğunda Strauss, Eflatun'un, filozof ile toplum arasındaki çatışmaya - ki Sokrates'in kaderiyle en iyi ifadesini bulmaktadır - döneceğini belirtmektedir.<sup>310</sup> Filozofun toplumla çatışmaktan kaçınması, ama diğer taraftan halka tamamiyla teslim olmaması da onun kendi dönemindekilerden başka bir şehir aramasına sebep olacaktır.<sup>311</sup> Strauss, Eflatun'un son olarak filozofun kendi dönemindeki şehirlerin yavaşça mükemmel şehir hayatına dönebilmesi sorunu ile ilgilendiğini kaydetmektedir. Şehirlerin yavaşça mükemmel ya da erdemli şehre dönmesi hususunun, Strauss'un belirttiğı üzere, Fârâbî'nin Eflatun yorumunda, Eflatun'un toplumun kanaatlerini yavaşça değiştirmeyi hedeflediğı şeklindeki düşünceleriyle uyumlu olduğunu hatırlatmak isteriz. Strauss'a göre Fârâbî'nin Eflatun yorumuna dair ilk izlenimin, bu Eflatun felsefesi yorumunun, Yeni-Eflatuncu görüşe bağlanamayacağıdır. Çünkü Fârâbî, felsefe ve asil sanatı özdeşleştirerek, Eflatun felsefesini siyasî olarak yorumladığını düşünen Strauss, buna rağmen, Fârâbî'ye göre Eflatun felsefesinin özde siyasî olup olmadığından şüphe

<sup>308</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 210-212.

<sup>309</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 361-362.

<sup>310</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 362.

<sup>311</sup> Strauss tasarı halindeki bu şehri "completed in speech" olarak ifade eder ki, daha sonra ise "mükemmel şehir" (perfect city) olduğunu söyleyecektir; bkz. Strauss, "Farabi's Plato", s. 362. Krş. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 213. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 113.

edilebileceğini, ancak Fârâbî'nin Eflatun felsefesini hakikî bir görüş olarak kabul ettiğimizde, bu bizi, Fârâbî'nin felsefeye özde siyasî bir anlam yüklediği inancına götürebileceğini belirtmektedir. Strauss'un terimleriyle bu inancın bilgiye dönüşebilmesi de şu soruya bağlıdır: "O halde Eflatun'un felsefesinde felsefe ve siyaset arasındaki ilişki üzerine Fârâbî'nin görüşü nedir?"<sup>312</sup>

Fârâbî'nin Eflatun'u nasıl yorumladığını tespit eden Strauss'un, bu aşamada Fârâbî'nin bu konudaki gerçek düşüncesini aramaya koyulduğunu görmekteyiz. Hiç kuşkusuz böyle bir ayırım, yani Fârâbî'nin Eflatun'un felsefesi hakkındaki açıklamaları ile kendi düşünceleri arasında fark, Strauss tarafından işaret edilen önemli bir meseledir. Çünkü Eflatun'u açıklayan Fârâbî'nin ondan bazı yerlerde farklı düşündüğünü varsaymak, Eflatun felsefesini hakikî felsefe olarak kabul eden Fârâbî için çelişkili bir durum olmayacak mıdır? Hiç kuşkusuz Eflatun'un felsefesini açıklamaya çalışan Fârâbî,<sup>313</sup> bu açıklamalara kendi yorumunu katacaktır ve Strauss'un da bu yorumla ilgilendiği belirtilmelidir. Bu sebeple Strauss'un, Fârâbî açısından Eflatun'un düşüncesinde felsefe ve siyaset ilişkisine değinmeye başladığını görmekteyiz.

Strauss'a göre "Eflatun felsefesi" bile başlı başına muğlak bir ifadedir. Fârâbî'nin bu ifadeyi eserinde kullandığında, onun Eflatun'un araştırmalarının özetinden bahsettiğini söyleyen Strauss, Fârâbî'nin Eflatun felsefesini **eudaimonia** ile ilişkilendirdiğini ve dolayısıyla felsefe ile **eudaimonia** arasında irtibat kurduğunu kaydetmektedir.<sup>314</sup> **Eudaimonianın** siyaset biliminin konusu olmasından dolayı Fârâbî'de Eflatun felsefesi de bir siyaset araştırması haline gelmektedir. Strauss'a göre Fârâbî bu siyaset felsefesi çerçevesinde ilk olarak felsefenin esas karakteriyle

---

<sup>312</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 362.

<sup>313</sup> Fârâbî'nin ilk amacının, Antik Yunan felsefesini Müslüman okuyucuya sunmak ve onu, bu felsefenin karakteristik özelliklerini anlamak için yönlendirip özellikle Eflatun ve Aristoteles'in felsefelerine yönelik çalışmalarda yeni bir yaklaşım oluşturmak olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Fârâbî'nin Müslüman okuyucuya, Antik Yunan felsefesinin bıraktığı geleneğin, Yunanlılardan daha az olmayan seviyede Müslümanlara da ait olduğunu göstermeye çalışmıştır; bkz. Mahdi, **History of Political Philosophy**, s. 161-163.

<sup>314</sup> Strauss'un bu açıklamasını destekleyici olarak şu husus kaydedilmektedir: Fârâbî'nin kayıp olan Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** üzerine yazdığı şerhi ile ilgili nakillerde Fârâbî, geçerli tek **eudaimonianın** siyasî **eudaimonia** olduğunu belirttiği iddia edilmektedir; bkz. Galston, "The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Farabi", s. 100.

ilgilenmektedir. Ancak felsefenin **eudaimonia** ile ilişkisi, tüm Eflatuncu konular açısından tek mesele olamaz. Başka bir konu, yani Fârâbî'ye göre Eflatun'un felsefeyi nasıl anladığı da yön vericidir. Fârâbî'nin kendi okuyucularına Eflatun'un felsefesini anlatmakla başladığını belirten Strauss, şöyle demektedir: “Fârâbî yavaşça okuyucularını, onun (Eflatun'un) felsefesi olarak tanıttığı şeyden, kendi hakikî olarak anladığı Eflatuncu görüşe yönlendirmektedir.”<sup>315</sup>

Dolayısıyla Strauss'un önemli bir felsefî görüşüne ulaşmış oluyoruz. Strauss, burada Fârâbî'nin hakikî Eflatuncu geleneğe işaret ettiğinin altını çizmektedir. Fârâbî'nin hakikî Eflatunculuğu bildiğine dair bu görüşü, daha sonra Strauss'un teoloji-politik problemine ve ezoterik yazım sanatını yeniden keşfetmesine de öncülük etmiştir. Strauss bundan sonra Fârâbî'nin Eflatun felsefesinde felsefe-toplum, felsefe-din ilişkilerinde ve felsefenin aslî karakterinde hangi noktalarda farklılıkların olduğunun altını çizecek ve zaman zaman ezoterik ve egzoterik anlamı da gözetecektir.

Strauss'a göre Eflatun'dan farklı olarak Sokrates'e atfedilen geleneksel bir görüş vardır ki, şöyle ifade edilir: Felsefenin tek konusu siyasî şeyler (things) ve özelde ise asil ve adil şeyler olsaydı, felsefe özünde siyasî olurdu.<sup>316</sup> Strauss'un Fârâbî'nin Eflatun ile Sokrates arasındaki bu ayrıma “Sokrates'in yolu” ve “Eflatun'un yolu” şeklinde değindiğini belirtmiştik. Strauss'un burada altını çizdiği bir nokta da adalet ve erdemlerin bilimsel araştırmasını temsil eden Sokrates'in Fârâbî'de aynı karşılığı bulmadığıdır. Yani, Strauss'a göre Fârâbî “Sokrates'in yolunu” felsefe ile eşitlememiştir.<sup>317</sup> Dahası, ona göre Fârâbî felsefeyi hem Sokrates'in yolundan hem de Thrasy Machus'un yolundan ayırmıştır. Felsefenin siyaset felsefesiyle özdeşleştirilmesi, ancak felsefenin ana konusunun adalet ve erdemlerin araştırılması olması durumunda mümkündür. Böyle bir düşünce tarzına sahip olan bir Eflatuncunun, adalet ve erdem, hatta diğer erdemlerin “idealarına” atıf yapması gerektiğini düşünen Strauss şöyle devam etmektedir:

---

<sup>315</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 363.

<sup>316</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 363.

<sup>317</sup> Bkz. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 113. Christopher Colmo'nun belirttiği üzere, Sokrates bile Fârâbî'nin eleştirisinden kaçamamıştır; bkz. Christopher Colmo, “Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited”, **The American Political Science Review**, c. 86, sy. 4, 1992, s. 967.

“Fârâbî bu ve diğer tüm “idealar” hakkında tamamıyla sessizdir. Onun Eflatun’u, felsefeyi siyasî konular üzerine çalışma olarak sınırlandırmaktan uzaktır ki, o, felsefeyi teorik bir sanat olarak “tüm varlıkların özünün bilimi olarak” tanımlamaktadır. Yani o, felsefeyi “ispat sanatı” ile özdeşleştirmektedir. Buna bağlı olarak onun Eflatun’u, siyaset ve ahlak konularının çalışılmasını felsefenin alanının dışında tutmaktadır. Onun araştırmaları “bilim” ve “yaşam tarzı” ve özelde eudaimonia için gerekli olan bilim ve yaşam tarzı arasındaki farkla yönlendirilmektedir.”<sup>318</sup>

**Eudaimoniya**ya ulaşmak için gerekli veya arzu edilen bilim (**desired science**) tüm varlıkların özünün bilimi olup gerekli olan yaşam tarzının biliminden farklıdır. Teorik bir sanat olarak felsefe, arzu edilen bilim için gerekli iken, en yüksek pratik sanat olan asil sanat, yani siyaset, yaşam tarzı için gereklidir. Varlıkların bilimine<sup>319</sup> ulaştıracak yegâne yol olan felsefe, mükemmel bir teorik sanattır. **Timaeus**’da, teorik bilim, konusu “ilahî ve doğal varlıklar” olarak tanıtılmakta iken, Sokrates’in bilimi olarak tanıtılan pratik veya siyasî bilimin ise **Yasalar**’da tartışıldığını belirten Strauss onun esas konusunun “yaşamın erdemli yolu” olduğunun altını çizmektedir.<sup>320</sup> Strauss şöyle devam etmektedir:

“Felsefenin özünde pratik veya siyasî değil, teorik olması ve bu yüzden sadece teorik bilimle ilişkili olması sebebiyle ahlakî ve siyasî konular değil, sadece **Timaeus**’un konuları terimin gerçek anlamında felsefî kabul edilebilir. Bu, bana öyle görünüyor ki, Fârâbî’ye göre Eflatun’un “amacı”dır.”<sup>321</sup>

Varlıkların özünü bilmeye çalışan filozof, siyasî ve ahlakî konuların ötesine geçmeye çalışarak felsefeyi **eudaimoniya**ya ulaşmak için kullanmaktadır. Ancak Strauss’a göre insanın doğal amacı olarak **eudaimoniya** nasıl ulaşacağı, siyasî çerçeve düşünülmeden cevaplanamaz. Çünkü insan siyasî bir varlıktır, dolayısıyla felsefenin gerekliliği “Yaşamın doğru yolu nedir?” sorusuyla beraber gelmekte ve tüm ahlakî ve siyasî araştırmalara yön vermektedir.<sup>322</sup> Bir tarafta felsefenin teorik yanı, diğer

<sup>318</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 364.

<sup>319</sup> Georges Tamer’in belirttiği üzere, Strauss, Fârâbî’nin felsefeyi, varlıklara dair bilim olarak tanımladığını söylemektedir; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 222.

<sup>320</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 365.

<sup>321</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 365. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 95.

<sup>322</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 366. Krş. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 212.

tarafıta siyasî ve ahlakî konularla ilgilenen pratik tarafı, Strauss’a göre aynı seviyede değildir:

“Eğer Fârâbî bu farkı göz ardı etseydi, felsefeyi teorik bilime götüren bir yol olarak pratik ve siyasî sanat ve bilimlerden ayıramazdı, fakat diğer yazılarında kabul edilmiş alışıldık görüşü kabul ederdi ki, buna göre felsefe teorik ve pratik felsefeyi içermektedir.”<sup>323</sup>

Burada Strauss’un, felsefenin teorik olan ancak siyasî olmayan tarafıyla siyasî ve ahlakî konularla ilgilenen tarafı arasında Fârâbî tarafından bir ayrım yapıldığına dikkat çektiğini görüyoruz. Strauss’a göre hem alışıldık görüşte hem de Fârâbî’nin **Felsefetü Eflâtûn** adlı eserinde felsefenin özünde siyasî olmadığı kaydedilmektedir. Strauss, Fârâbî’nin söz konusu eserinde felsefenin açıkça asil sanatla, yani siyaset ile özdeşleştirildiğine yönelik itiraz gelebileceğini ancak kendisinin buna katılmadığını belirtmektedir:

“Fârâbî’nin Eflatun’un felsefesinin siyasî yorumunu kabul ettiğine inananlar şunu kabul etmelidirler ki, onun Eflatun’u felsefeyi asil sanatla eşitlememiş ancak “hakikî” felsefeyi “hakikî” asil sanatla eşitlemiştir. Bu çok açık değildir. Her şeyden önce Fârâbî’nin söylediği şudur: Eflatun’a göre **homo philosophus** ve **homo rex** aynı şeydir.”<sup>324</sup>

Buna göre Fârâbî açısından, filozofun sanatı ile kralın sanatı aynı anda edinilebilir. Ancak bu, ikisinin aynı olgu olduğunu göstermez.<sup>325</sup> Filozof kendi mükemmelliğine özel bir işlev ve güç ile ulaşırken, kral başka bir işlev ve güç ile kendi mükemmelliğine ulaşmaktadır. Strauss, Fârâbî’den şöyle bir alıntı yapmaktadır:

“(Eflatun’a göre) her ikisi (filozof ve kral) tek bir işleve sahiptir ki, bu, başlangıçtan itibaren arzu edilen bilimi ve yaşam tarzını destekler; her iki (işlev) onlarda ona sahip olmayı meydana getirir ve diğer tüm insanlarda o **eudaimonia** hakikî **eudaimoniadır**.”<sup>326</sup>

<sup>323</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 366. Krş. Colmo, “Theory and Practice: Alfarabi’s Plato Revisited”, s. 968.

<sup>324</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 366-367.

<sup>325</sup> Bkz. Colmo, “Theory and Practice: Alfarabi’s Plato Revisited”, s. 970.

<sup>326</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 367. Strauss, Farabi’den aldığı bu alıntıya bir referans göstermemektedir.

Strauss Fârâbî'den aldığı bu alıntıyı şöyle açıklamaktadır; Filozofun işlevi, varlıkların bilimi ve yaşamın doğru yolu ile kendisini destekleyip, hem filozoflarda hem de diğer insanlarda **eudaimonianın** meydana gelmesidir. Diğer taraftan kralın işlevi ise kendisini varlıkların bilimi ve doğru yaşam tarzı ile destekleyip hem krallarda hem de diğer insanlarda **eudaimonia** meydana gelmesini sağlamaktır. Strauss bu noktada felsefe ile asil sanatın Fârâbî tarafından özdeşleştirildiğinin iddia edilebileceğini söylemektedir.<sup>327</sup> Çünkü asil sanatın ürünü olan yaşamın doğru yolunu felsefe kullanırken, diğer taraftan asil sanat da felsefenin ürünü olan varlıkların bilimini kullanmaktadır. Ancak Strauss'a göre felsefe özünde varlıkların biliminin araştırması olup, asil sanat ise özünde yaşamın doğru yolu ile ilgilenmektedir. Strauss, Fârâbî'nin felsefenin ve asil sanatın eş zamanlı olduğuna yönelik şüphe bırakmadığını ancak bunların eşit olduğuna dair fazla söz söylemediğini belirtmektedir.<sup>328</sup>

Bu konuda Fârâbî'nin açıklamalarını aslında yeterli bulan Strauss, ortalama bir okuyucu için bu açıklamaların yetmeyeceğinin de farkındadır. Bu noktadan sonra o, Fârâbî'nin açıklamalarını anlamlandırmaya çalışır ve bazı önemli sorular sorar. Ona göre Fârâbî tüm pratik amaçlar için felsefe ile krala ait olan asil sanatı özdeşleştirmektedir. Fârâbî'nin neden bu özdeşleştirmeyi açıkça yapmaktan çekindiğini soran Strauss, ayrıca felsefeyi özde teorik bir sanat, asil sanatı ise pratik bir sanat olarak tanımladığımızda bu özdeşleştirmeyi nasıl anlamamız gerektiğini de sormaktadır. Strauss, Fârâbî'nin bu ikisi arasında ayrım yaptıktan sonra neden felsefenin doğru yaşam tarzını desteklediğini ve asil sanatın varlıkların bilimine destek olduğunu ve bu ikisinin birlikte **eudaimoniaya** ulaşmak için gerekli olduğuna dair ifadelerini anlamaya çalışmamız gerektiğini de eklemektedir. Strauss'a göre Fârâbî'nin başlangıçta **eudaimoniaya** ulaşmak için felsefeden başka bir şeye ihtiyacımız olduğunu söylerken, daha sonra neden felsefeden başka bir şeye

---

<sup>327</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 367. Krş. Colmo, "Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited", s. 970.

<sup>328</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 368. Strauss bu sayfada verdiği dipnotta krala ait işlevin erdemli şehirde felsefeyle birleştiğini, ancak bundan ikisinin aynı veya eşit olduğu anlamının çıkmadığını ifade etmektedir. Erdemli şehirde uygulanan krala ait işlevin asil sanatla aynı şey olmadığını belirten Strauss, asil sanatın ve erdemli kralın erdemli olmayan şehirlerde de bulunabileceğini kaydetmektedir.

ihtiyacımız olmadığını söylediğini anlamlandırmamız gerekmektedir.<sup>329</sup> Strauss bu konuda şöyle demektedir:

“Eğer o, “felsefe” ile her iki durumda da aynı şeyi anlıyorsa, kesinlikle kendisiyle çelişmektedir. Bu tamamıyla şaşırtıcı olmaz. Fârâbî’yi tanıyan Maimonides’ten bilmemiz gerektiği üzere, hakikî filozoflar için çelişkiler normal bir pedagojik araçtır.<sup>330</sup> Bu durumda okuyucunun üzerine düşen, kendi düşüncesiyle, eğer yazarın imalarıyla yönlendirilirse, hangi çelişkili iki cümlemin yazar tarafından doğru kabul edildiğini bulmaktır. Eğer o “felsefe” ile her iki durumda farklı şeyleri anlıyorsa, bu karışıklık eşit olarak açıklayıcıdır. Hiçbir dikkatli yazar, önemli, aynı zamanda konuyla alakalı bir konu hakkında iyi nedenler olmadan kendisini muğlak olarak ifade etmez.”<sup>331</sup>

Strauss’un Fârâbî’nin, felsefenin ve asil sanatın farklılık ve aynılığına yönelik tespitlerinden birinin onun hakikî görüşü olduğunu, çelişki olarak gözüken durumun Maimonides’in düşüncesine de uygun olarak normal bir “pedagojik” olgu olduğunu söylediğini görmekteyiz.<sup>332</sup> Strauss’a göre Fârâbî’nin felsefe ile asil sanat arasındaki ilişkiye dair neden dolambaçlı konuştuğunu anlamak pek kolay değildir. Ancak neden çelişkili konuştuğunu anlamak kolaydır. Strauss şöyle devam etmektedir:

“Biz şunu iddia ediyoruz ki o, felsefeyi asil sanatla eşitlemeyi pedagojik bir araç olarak kullanarak, okuyucuyu, teorik felsefenin kendisinin, başkasının değil, bu hayattaki mümkün olan eşsiz mutluluğu sağladığına dair görüşe yönlendirmektedir.”<sup>333</sup>

Hiç kuşkusuz Strauss burada Fârâbî’nin ezoterik-egzoterik yazım tarzına gönderme yapmaktadır. Pedagojik amaç halk için gerekli bir unsurdur ve çelişkili cümleleri aynı anda kullandığını söylemesi ve ancak birinin doğru olduğunu bize hatırlatması, onun, Fârâbî’yi ezoterik-egzoterik yazım sanatı açısından ele aldığını göstermektedir. Strauss, Fârâbî’yi bu yazım sanatları açısından incelerken birçok örnek vermektedir.

<sup>329</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 368-369.

<sup>330</sup> Shlomo Pines, **Delâlet**’in girişinde yazdığı notlarda Fârâbî’nin kendisiyle çelişmekten korkmadığını, bunu kasıtlı olarak yaptığını ifade etmektedir. Arap filozoflarının (örneğin İbn Tufeyl’in) Fârâbî’nin bazı öğretilerinin, mesela ruhun ölümsüzlüğü meselesinin, onun diğer yazılarındaki kanaatleriyle zıtlık içerisinde olduğunu belirttiğine işaret eden Pines, bunun onun düşüncelerindeki değişiklikten kaynaklanabileceğinin söylenebileceğini belirtmektedir. Ancak, Pines’a göre eserlerindeki bu değişkenliklerin sebebi, onun her zaman aynı kitleye hitap etmemesidir. Bkz. Shlomo Pines, “Translator’s Introduction”, **The Guide of the Perplexed**, s. lxxix.

<sup>331</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 369.

<sup>332</sup> Krş. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 114.

<sup>333</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 370. Ayrıca bkz. Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 12-13. Krş. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 213. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 85.

Bunlardan biri, Fârâbî'nin Eflatun ve Aristoteles felsefeleri hakkındaki yaptığı yorumlar üzerinedir. Burada Strauss'un üzerinde durduğu meselelerden biri, “bu dünyadaki **eudaimonia**” ile “diğer yaşamdaki nihaî **eudaimonia**” arasındaki farka dairdir. Strauss, özellikle Eflatun bölümünde bu farkın ortadan kalktığını belirtmektedir. İki dünyadaki **eudaimonia** arasındaki farkın ortadan kalkmasını bir suskunluk olarak değerlendiren Strauss, tüm Eflatun bölümünde - ki **Phaedrus**, **Phaedo** ve **Politeia**'nın özetlerini içermektedir - ruhun ölümsüzlüğüne değinilmediğini söylemektedir.<sup>334</sup>

“Fârâbî'nin Eflatun'u, sessizce Eflatun'un ruhun ölümsüzlüğü öğretisini reddetmekte veyahut onu egzoterik bir öğreti olarak ele almaktadır. Fârâbî, **Phaedo** ve **Politeia**'nın özetlerinde daha da ileriye giderek “ruh” terimini kullanmaktan ve Eflatun'dan bahsederken **nous** (voûç) hakkında konuşmaktan, **noi** (voî) ile ilgili bir şey söylemekten kaçınmaktadır.”<sup>335</sup>

Strauss'a göre Fârâbî'nin farklı yerlerde aynı konu üzerinde çelişkili ifadeler kullanmasının bir başka örneği de ölümden sonraki yaşam üzerinedir. Strauss, Fârâbî'nin **es-Siyasetü'l medeniyye** ve **Kitabü'l-mille** adlı eserlerinde bu konuya değindiğini, ikincisinde geleneksel (**ortodoks**), birincisinde ise genel inanişâ ters düşen (**heretical**) görüşü dile getirdiğine dikkat çekmektedir. Diğer taraftan o, Fârâbî'nin **Nikomakhos'a Etik** üzerine yazdığı şerhte ise **eudaimonianın** sadece bu dünyada olup, bunun dışındaki ifadelerin “deli saçması ve kocakarı hikâyeleri” olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>336</sup>

<sup>334</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 371. Krş. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 114. Krş. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 213. Krş. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 114. Daniel Tanguay'a göre Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğünü reddetmesi, hakikî bir Eflatuncu için şaşırtıcı görünebilir. Diğer taraftan, Fârâbî birbiriyle çelişkili görüşleri farklı yazılarında ifade edebilir. Tanguay, Strauss açısından Fârâbî'nin hakikî kanaatlerinin, Fârâbî'nin Eflatun felsefesi üzerine yorumlarında yaptığı “hafz etmelerden” (omission) anlaşılabilirliğini belirtmektedir; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 88.

<sup>335</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 371-372. Krş. Lenzner, “Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics”, s. 196. Krş. Colmo, “Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited”, s. 974. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 87-88.

<sup>336</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 372. Krş. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 114. Krş. Lenzner, “Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics”, s. 196. Strauss, Fârâbî'nin **eudaimonianın** sadece bu dünyada olduğuna, diğer ifadelerin deli saçması ve kocakarı hikâyeleri olduğuna dair ifadelerine destek olarak İbn Tufeyl'in **Hayy b. Yakzân** adlı eserine atıfta bulunmaktadır.

Strauss'un Fârâbî'nin çelişkili ifadelerine verdiği üçüncü bir örnek ise dinî ilimlerin (fıkıh ve kelâm) konumu üzerinedir. Bu konuyu **İhsâu'l-ulûm (Enumeration of the Sciences)** adlı kitabında Fârâbî'nin incelediğini söyleyen Strauss'un burada altını çizdiği ilk husus, Fârâbî'nin kendi ismiyle konuştuğudur. Fârâbî'nin burada dinî ilimleri siyaset biliminin bir sonucu olarak gösterdiğini ve bu yolla vahyedilmiş dini ve dinî yasayı (şeriat) siyasî bir olgu olarak ele aldığının düşünebileceğini söyleyen Strauss, Fârâbî'nin bir filozof olarak din öğretisi karşısında düşüncesini askıya aldığını belirtmektedir.<sup>337</sup> Diğer taraftan Fârâbî'nin, Eflatun'un ağzından, dinî yorum ve araştırmaların, insanın ulaşabileceği en yüksek mükemmellik olan varlıkların bilimini destekleyemeyeceğini, felsefenin ise onu desteklediğini belirttiğini, dinî yorumun, kavramsal olarak gramer ve şiirden aşağı derecede olup bunun yanında kavramsal araştırmaların ilk basamağını oluşturduğunu da belirttiğini ifade eden Strauss, Fârâbî'nin, gramer, dil ve dinin belli bir ortaklıkla toplumun malı haline geldiklerine işaret ettiğini belirtmektedir.

Fârâbî'nin kendi fikirlerini ifade ettiği bir eserle, pagan dünyasından bir filozof hakkındaki eseri arasında fark olduğunun altını çizen Strauss, Fârâbî'nin bunu yaparken diğerlerinden, mesela Latin İbn Rüşdçülerden, farklı bir tarz ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Strauss'a göre Latin İbn Rüşdçüler genel inanişâ ters düşen öğretiler hakkında lafzî (**literal**) bir yorum yapmakla yetinmişlerken, Fârâbî ise en kabul edilebilir (**tolerable**) öğretiler için bile lafzî olmayan (**unliteral**) bir yorum yaparak tam tersi bir tarz ortaya koymaktadır.<sup>338</sup> Strauss bu tarz farkına örnek olarak Fârâbî'nin Eflatun'u yorumlarken ölümden sonra yaşam üzerine düşüncelerine yönelik yaklaşımını vermektedir. O, Fârâbî'nin burada sadece bir yorumcu ya da anlatıcı olmayıp, Eflatun'un düşüncelerine doğrudan saldırdığı kanaatindedir.<sup>339</sup> Çünkü Strauss'a göre Fârâbî açısından bu düşünceler hatalıdır. Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki suskunluğu da, Strauss göre, genel inanişâ

---

<sup>337</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 372-373. Krş. Lenzner, "Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics", s. 197.

<sup>338</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 373-374. Krş. Lenzner, "Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics", s. 197.

<sup>339</sup> Bu konuda Strauss'un açıklamaları için bkz. Strauss, "Farabi's Plato", s. 374, dipnot 43.

uymadığından dolayı Fârâbî tarafından açıkça tartışılmak istenmeyişi sebebiyledir.<sup>340</sup> Benzer bir durumun kıyas sanatını kullanan fıkıh ile ilgili meselelerde de rastlandığını belirten Strauss, Fârâbî'nin yaklaşımı hakkında şu yorum da bulunmaktadır:

“Bu durumda Fârâbî, önemli meseleler hakkında zihnini konuşturmak için, kendi öğretisi olarak sunduğu çalışmaları yerine “tarihsel” olarak yaptığı çalışmalarında bir yorumcunun ya da tarihçinin özel dokunulmazlığından faydalanmaktadır.”<sup>341</sup>

Strauss'un buradaki açıklamasından, Fârâbî'nin yalnızca Eflatun'un düşüncesini sunmak amacı taşımadığı, bunun yanında bir yorumcu olarak kendi düşüncelerini, ortaya koyduğu felsefenin arkasına bir anlamda gizlemekte, kendi öğretisi olarak sunduğu çalışmalarda ise farklı konuşmaktadır. Strauss'a göre Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** eserindeki öğreti, Fârâbî'nin **Tahsîlü's-sa'âde**, **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, **İhsâu'l ulûm** eserlerindeki öğretilerle çatışma halindedir. Strauss'a göre **Felsefetü Eflâtûn** eseriyle kıyaslandığında diğer tüm yazıları egzoterik olup,<sup>342</sup> Fârâbî'nin **Phaedrus**'dan hareketle işaret ettiği bu tarz yazıların eksikleri hakkında söyledikleri doğruysa, tüm bu tarz yazıların egzoterik olduğunu belirtir. Strauss'a göre daha az egzoterik olan **Felsefetü Eflâtûn** eserindeki gizli ipuçlarına, kendi öğretisi olarak sunduğu ve sıkça tekrarladığı öğretiler yanında dikkatle eğilmek gerekmektedir. Çünkü Strauss'a göre, bir yazarın hakikî veya sahte bir iddia üzerine olan kanaatiyle, bu kanaati sıklıkla ya da nadiren dile getirmesi arasında her zaman zorunlu bir bağlantı yoktur.<sup>343</sup> Yani Strauss açısından, bir yazarın bir görüşü sıklıkla dile getirmesi, onun hakikî savunduğu görüş olmayabileceği gibi, nadiren söylediği bir görüş de onun savunmadığı bir düşünce olduğu anlamına gelmeyebilir. Strauss'un ezoterik-egzoterik okumasında temel düşünce olan bu yaklaşımını Fârâbî'ye tatbik ederek şöyle devam etmektedir:

“Fârâbî'nin idealar ve ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki suskunluğu kesinlikle şunu gösterir ki, eğer o lafzî öğretiyi hatalı olarak değerlendiriyorsa, Eflatun'un öğretisinden ayrılmaktan çekinmez. O, Eflatun'un kendisinin söz konusu öğretileri sadece egzoterik

<sup>340</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 375. Krş. Lenzner, “Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics”, s. 197.

<sup>341</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 375.

<sup>342</sup> Walker, “Platonisms in Islamic Philosophy”, s. 12, dipnot 23.

<sup>343</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 375-376.

olarak değerlendirdiğine inanabilirdi. Fakat o, konuşmasıyla olduğu kadar suskunluğuyla da Eflatun'a atfettiği öğretinin Eflatuncu öğreti olduğuna inanabilir veya inanmayabilirdi: O kesinlikle onu hakikî öğreti olarak değerlendirdi. O halde onun Eflatun'u, tarihsel bir çalışma değildir. O, Eflatun'u, felsefenin tam anlamını bütünüyle kendisi bulmaya çalışan bir adam olarak sunar, böylece onun felsefî bir öncesinin olmadığını ima etmiş olur. Yine de **Metafizik**'ten bildiği üzere Eflatun ilk filozof değildi.<sup>344</sup>

Strauss'un açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî, Eflatun'u sunarken, bir taraftan da lafzî yorumda bir hata gördüğünde bundan sapıp kendisine göre doğru olduğunu düşündüğü görüşleri verebilmektedir. Strauss, Fârâbî'nin bu tarzının tarihsel bir çalışma olmadığını gösterdiğini de vurgulamaktadır. Strauss'a göre Eflatuncular tarihsel ya da tesadüfî hakikatle değil, felsefî hakikatle ilgilenmektedirler.<sup>345</sup> Strauss halkın ciddiyetle oyunu ya da eğlenceyi bir arada istemesinden dolayı hakikî Eflatuncunun, felsefî öğretiyi tarihsel bir kisvede ve oyuncu bir üslupta sunduğunu belirtmektedir. Fârâbî açısından ise Eflatun'u sunarken eldeki tarihî kaynakların ve bilginin tam olmasının bir tarihçi olarak önemini vurgulayan Strauss, bunun her zaman mümkün olmadığını, çünkü Eflatun'un her zaman tarihsel bir amacının olmadığını ileri sürmektedir. Burada yine olaya ezoterik bir açıdan bakmaya başlayan Strauss, Fârâbî'nin Eflatun'un diyaloglarına yönelik yaptığı gerçek dışı yorumları, onun yanlış bilgilendirmedense önemli bir felsefî gerçekliği ima etmiş olabileceği şeklinde yorumlamaktadır. Strauss'un bu yaklaşımının, kapalı görünmekle beraber, Fârâbî'nin Eflatun yorumuna bir orijinallik kattığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Strauss'un, açıklamalarında Fârâbî'nin Eflatun yorumuna yönelik tartışmalara da gönderme yaptığını görüyoruz. Strauss'a göre Fârâbî'nin Eflatun yorumu, kaynağını başka bir yerden alıyor olabilir. Böyle olsa bile Fârâbî'nin yorumunu anlamak zorundayız, çünkü Fârâbî'nin kendisi bu yorumu Antik felsefenin hakikî açıklaması olarak görmüş ve onu kendi adıyla yayınlamıştır. Strauss'un tekrar vurguladığı üzere, Fârâbî'nin kendi düşüncelerini "tarihsel kisve" altında sunabilmektedir.<sup>346</sup>

<sup>344</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 376.

<sup>345</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 376-377.

<sup>346</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 377. Krş. Lenzner, "Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics", s. 198.

Strauss açısından Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili Eflatun diyalogları hakkında suskunluğunu bozmaması bariz bir nedene dayanırken, **eudaimonia** ile ilgili felsefî öğretiyi gizlemesi daha zorunlu bir sebebe dayanmaktadır. Strauss'a göre **eudaimonianın** mükemmellikle özdeşleştirilmesi **eudaimoniaya** sadece filozofların ulaşabileceği, diğer insanların ise ona ulaşma şansının olmadığı manasına gelmektedir.<sup>347</sup> Strauss'a göre Fârâbî, diğer insanlar için **eudaimoniaya** ulaşma imkânını göstermek zorunda kalmıştır.<sup>348</sup> Diğer insanların da **eudaimoniaya** ulaşabileceğini göstermeye çalışan Fârâbî, Strauss'a göre şu yolu takip etmiştir:

“Böylece, o mükemmellikle **eudaimoniayı** ayırır: O teorik bir sanat olarak felsefenin varlıkların bilimini ve bu sayede insanın mükemmelliğini destekler, ancak **eudaimoniayı** gerçekleştirmek için yaşamın doğru yolu tarafından desteklenmesi gerekir. Daha genel ifade edilirse, o, felsefenin **eudaimoniaya** yönlendirmede yetersiz olduğu kanaatini kabul etmekle başlar. Yine de o **eudaimoniaya** ulaşmada gerekli olan felsefeye desteğin din veya vahiy tarafından değil, fakat siyaset tarafından sağlandığını açıklar. O, siyaseti dinin yerine koyar.”<sup>349</sup>

Strauss, Fârâbî'nin **eudaimoniaya** ulaşma konusunda bu yorumu yapmakla birlikte felsefenin kendi başına yaşamın doğru yolunu destekleyip **eudaimoniayı** sadece filozoflar için değil, tüm insanlar için gerçekleştireceğini söylediğini de belirtmektedir. Ancak Strauss'a göre bu yorum Fârâbî'nin son sözü değildir. Çünkü felsefenin tüm insanlar için, yani felsefeyle ilgisi olmayanlar için de **eudaimonianın** gerçekleşmesi sorunu Fârâbî'nin karşılaştığı bir güçluktur. Strauss, burada geçici bir çözüm olarak şunu önermektedir: Felsefeyle filozoflar **eudaimoniayı** gerçekleştirir. Diğer insanlar ise filozofların rehberliğinde **eudaimonia**'ya ulaşırlar. Burada hiç kuşkusuz Strauss'un altını çizdiği husus, felsefe ve siyasetin birlikteliği olup filozofların da belli bir toplumda aktif olarak yer alması ve asil sanat olan siyaseti uygulaması gerektiğidir. Bu noktada Fârâbî'nin erdemli şehir ya da Strauss'un belirttiği üzere “diğer şehir” (the other city) kavramı karşımıza çıkmaktadır ki, ancak böyle bir şehirde filozofların rehberliğinde tüm insanlar **eudaimoniaya** ulaşabilir. Bu

<sup>347</sup> Bkz. Colmo, “Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited”, s. 972.

<sup>348</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 378. Georges Tamer'in de belirttiği üzere **eudaimoniaya** ulaşabilecek yegâne grubun filozoflar olması, dinin öğretisine de karşı olduğundan, Fârâbî ruhun ölümsüzlüğünü reddetmek zorunda kalmış ve bu sebeple bu konuda açıkça konuşmamış, suskunluğunu korumuştur; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 213.

<sup>349</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 378.

şehir gerçekte var olmadığından, nasıl gerçekleşeceği sorunu Fârâbî'nin gündemine gelmiştir. Strauss, Fârâbî'nin böyle bir şehrin ancak yasa koyucusu tarafından gerçekleştirilebileceğini düşündüğünü belirterek onun, bu yasa koyucunun ne tip biri olduğunu araştırdığını kaydetmektedir.<sup>350</sup>

Strauss, Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** eserinin girişinde yasa koyucunun ve filozofun kimliği üzerine konuştuğunu belirtmektedir. Ancak daha önceden belirttiği üzere, Fârâbî'nin Eflatun'unun öğretisiyle Fârâbî'nin kendi ismiyle konuştuğu eserler arasında farklılık olmasından dolayı bu konuda tam olarak ne düşündüğünden emin olamayacağımızı da eklemektedir.<sup>351</sup> Strauss'a göre Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** eserinin yasa koyucunun kimliği hakkında bir suskunluğu söz konusudur:

“**Eflatun**’un bu konudaki suskunluğu bir an için yasa koyucunun vahyedilmiş bir dinin kurucusu olan bir peygamber olduğunu hayal etmemize izin veriyor. Çünkü yasa koyucu erdemli şehrin kurucusu olarak **eudaimonianın** gerçekleşmesi için zorunlu koşulu yaratır ve **eudaimonia** vahiy temeline dayanmadan mümkün olamazdı. Fârâbî’nin Eflatun’u boşluğu, yasa koyucuyu veya peygamberi, filozofla tanımlayarak kapamadı.”<sup>352</sup>

Strauss’un yukarıda alıntıladığımız sözlerinde gördüğümüz üzere, Fârâbî’nin Eflatun’u, filozofla yasa koyucuyu ya da peygamberi özdeşleştirmemektedir. Strauss açıklamasının devamında Fârâbî’nin yasa koyucunun işlevini, insanî mükemmelliğin en yükseği olarak görmediğini ima ettiğini ve kesin olarak kabul ettiğinin ise birçok erdemli şehrin olabileceğini ve bu yüzden tek, hakikî ve nihaî bir vahyedilmiş dine inancı dışarıda bıraktığını ileri sürmektedir. Fakat Strauss’a göre Fârâbî’nin Eflatun’unun daha radikal bir tespiti vardır. Bu tespite göre mükemmel olmayan şehirlerde yalnızca filozoflar değil mükemmel insanlar, yani Strauss’a göre felsefi

<sup>350</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 378-379.

<sup>351</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 380. Strauss, Fârâbî’nin yorumu üzerine önemli bir tespitte bulunmaktadır. Strauss’a göre Fârâbî’nin yasa koyucu üzerine yorumunu anlamak için onun Eflatun’un **Yasalar**’ı üzerine yorumunu dikkate almak gerekmektedir. Strauss’a göre Fârâbî, Eflatun gibi **Yasalar**’ı **Politeia** eserine bir düzeltme olarak görmez; o **Yasalar**’ı **Politeia**’yı destekleyici olarak değerlendirir. Eflatun için **Politeia** ve **Yasalar** farklı siyasî düzenlerle ilgili iken, Fârâbî bu konuda Cicero (ö. M.Ö. 43) gibi düşünmektedir. Cicero’ya göre **Politeia** en iyi siyasî düzenle ilgili iken **Yasalar** da en iyi siyasî düzene ait en iyi yasalarla ilgilidir. Joshua Parens da Cicero ile Fârâbî’nin **Yasalar**’da bulunan Eflatuncu öğretiyi kendi zaman ve çevrelerine uyguladıklarını belirtmektedir. Cicero ve Fârâbî’ye dair bu konudaki bir karşılaştırma için; bkz. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. xx.

<sup>352</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 380.

amaçlarına ulaşmış filozoflar, bulunabilirler. Strauss, Fârâbî'nin bu konuda son söylediğinin ise felsefenin ve felsefenin mükemmeliyetinin ve böylece **eudaimonian**ın mükemmel siyasî düzenin kurulmasını gerektirmediği kanaatindedir. Yani, en iyi siyasî düzen olmasa da filozoflar ve bunların yanında mükemmel filozoflar diyeceğimiz grup bulunabilir. Ancak mükemmel olmayan şehirde filozof ve mükemmel filozoflar yönetimde olmadığından - ki Strauss'a göre dünyadaki genel durum budur - Fârâbî'nin Eflatun'u **eudaimonian**ın sadece filozoflar tarafından ulaşılabilecek bir olgu olduğunu zorunlu olarak ima etmektedir. Bu durumda filozof olmayanlar **eudaimoniadan** men edilmiş olup felsefenin **eudaimonia** için gerekli ve yeter koşul olduğu anlamı çıkmış bulunmaktadır.<sup>353</sup>

Strauss'a göre Fârâbî'nin siyaset felsefesinde yaptığı açık ve vurgulu yorumları, onun hakikî görüşleri olarak kabul etmek hatalı olacaktır.<sup>354</sup> Çünkü filozof bile olsa yaşadığı toplumun oluşturduğu çevreden kaçamayacaktır ve filozof olarak bu çevreyle çatışması tıpkı Sokrates'in akıbetine uğramasına sebep olacağından, Fârâbî, kendisinin de söylediği gibi, yaşadığı toplumun inançlarına saygılı olmak durumunda kalacaktır. Sokrates, ahlak ve siyaset konularında doğrudan konuşup yerleşik inanç ve düşünceleri sorgulamasından ötürü çoğunluğun gazabına uğramıştır. Diğer taraftan Eflatun farklı bir strateji izlemiştir. Strauss'un işaret ettiği üzere Eflatun, felsefeyi teorik bir uğraş kabul edip varlıkların doğası ile ilgilenmiş, ahlak ve siyasette ise felsefesini çoğunluğun düşüncelerine uyarlamıştır.<sup>355</sup> Bu anlamda onun, Sokrates'in yolu ile Thrasymachus'un yolunu birleştirdiğini düşünen Strauss, Fârâbî'nin Eflatun yorumunun da benzer bir yolu takip ettiği kanaatindedir.<sup>356</sup> Yukarıda belirttiğimiz üzere, Fârâbî'nin Eflatun'u, Sokrates'in açık filozof-kralı yerine mükemmel olmayan toplumda yaşayan filozofun gizli krallığını getirmektedir. Buna bağlı olarak egzoterik öğretiyi kullanan filozof, toplumun inançlarıyla

---

<sup>353</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 380-381. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 91.

<sup>354</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 382.

<sup>355</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 95.

<sup>356</sup> Strauss, Fârâbî'nin Sokrates'in yolu ile Thrasymachus'un yolunu birleştiren düşüncüyü **Politeia** adlı eserden bildiğini belirtmektedir; bkz. Strauss, "Farabi's Plato", s. 383, dipnot. 65. Daniel Tanguay'ın belirttiği üzere bu iki yolun birleşimini Strauss, Fârâbî'den öğrenmiş, bu daha sonra Strauss'un ezoterik yazım sanatını yeniden keşfine ve daha da önemlisi temel olarak Strauss'un Eflatunculuğunun şekillenmesini sağlamıştır; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 94.

çatışmayacak, ancak potansiyel filozoflara da hakikate yönelik rehberlik edecektir.<sup>357</sup> Fârâbî'nin Eflatun ve Sokrates arasında fark üzerine yaklaşımını bu şekilde anlatan Strauss, bu konuda bizce en önemli iddiasını ortaya koymaktadır: “Fârâbî'nin Eflatun'un kendi siyaseti üzerine yaptığı yorumları, “filozofların” tüm edebî eserlerinin genel karakterini tanımlamaktadır.”<sup>358</sup>

Strauss'un bu ifadesi kendi düşünce zincirinin bir sonucudur. Çünkü tehlikede olan filozoflar, Sokrates'in akıbetine uğramamak için yaşadıkları toplumla çatışmaktan kaçınıp öğretilerini genele uygun bir şekilde sunacaklardır. Bu sunumu yaparken toplumda genel olarak kabul gören görüşleri sık sık tekrarlamaları, Strauss'un, Maimonides'e yaptığı atıfla normal bir pedagojik<sup>359</sup> statü kazanmaktadır ve Fârâbî'de de sık sık tekrarlar hatta çelişkiler mevcuttur. Bu gizli ya da ezoterik yöntemle hakikî öğreti ancak filozof olabileceklere iletilecektir. Burada altını çizmemiz gereken husus, Strauss'un Maimonides'ten öğrendiği ezoterizmin uygulamasını Fârâbî'de görmüş olması ve bunu, filozofların tüm yazılı eserlerinde kullanılan bir yöntem olarak takdim etmesidir. Bu konu üzerine tartışmalara üçüncü bölümde değineceğiz. Şimdi, Strauss'un Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** eserinde felsefe-ahlak ve felsefenin konusu üzerine ne gibi açıklamalarda bulunduğu değinebiliriz.

---

<sup>357</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 384. Krş. Colmo, “Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited”, s. 973.

<sup>358</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 384. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 96.

<sup>359</sup> Filozofların egzoterik-ezoterik yazım tarzını pedagojik bir unsur olarak kullanmaları yalnızca felsefeye özgü değildir. Strauss, Julius Guttman'ın (ö. 1950) düşünceleri üzerine notlarında, vahyin de pedagojik amacının bulunduğunu, bu sayede hakikati kendi başına bilemeyecek çoğunluğa anlatıp filozofların yıkıcı olabilecek etkilerinden korumakta olduğunu altını çizmektedir. Bu anlamda vahiy çoğunluk için popüler bir pedagojik anlama sahiptir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 62-63.

## A. *Felsefetü Eflâtûn* Bağlamında Felsefe-Ahlak İlişkileri ve Felsefenin Konusu

Felsefenin ahlak ile ilişkisinin Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** eserinin üçüncü paragrafında tartışılmaya başlandığını belirten Strauss, ilk paragrafa **eudaimonia** için bir bilim ve yaşam tarzının olması gerektiği belirtilirken, ikinci paragrafta ise bu gerekli olan bilimin ne olduğunun Fârâbî tarafından cevabının verildiğini belirtmektedir. Strauss'a göre Fârâbî, yaşamın erdemli yolunu bu dünyadaki **eudaimoniyi** sağlayan şey olarak görmekte, bunun ise hakikî mutluluğu sağlayan yaşamın arzu edilen yolundan (**desired way of life**) farklı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>360</sup> Strauss buna destek olarak Maimonides'i örnek verir. Maimonides, insanın vücudunun sıhhatini "ilk mükemmellik" olarak görmekte ve bunun için ahlakî erdemlerin gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Strauss, "nihaî mükemmelliğin" ise insanın ruhunda gerçekleşen iyilik olup, bunun da bilgi ve tefekkür ile gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>361</sup>

Strauss açısından Fârâbî, yaşamın arzu edilen yolunun ne olduğunu değil, ne olmadığını açıklamaktadır. Fârâbî'nin, yaşamın arzu edilen yolunu, yaşamın erdemli yoluyla özdeşleştirmeyi reddetmesi, onun yaşamın arzu edilen yolunun tefekküre dayalı olduğunu kabul etmesi anlamına gelmektedir.<sup>362</sup> Diğer taraftan, Fârâbî'de yaşamın arzu edilen yolunun, asil sanat tarafından desteklenip asil sanatın da felsefeyle özdeşleştirildiğini belirten Strauss, böylece yaşamın arzu edilen yolunun, felsefe tarafından desteklendiğinin Fârâbî tarafından dile getirilmiş olduğuna dikkat çekmektedir:

"En yüksek teorik sanat olan felsefenin, en yüksek pratik sanat olan asil sanatla özdeşleştirilmesi, ancak her iki sanatın özel ürünlerinin, yani varlıkların bilimi ve yaşamın arzu edilen yolunun, özdeş olmasıyla mümkündür. Diğer bir deyişle tefekkürün kendisi fiilin en yüksek formuysa lafzî olarak geçerlidir."<sup>363</sup>

<sup>360</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 385-386.

<sup>361</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 386.

<sup>362</sup> Strauss'un ahlak ve yaşamın arzu edilen yolunun doğasına ilişkin düşünceleri için ayrıca bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 92-93.

<sup>363</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s. 386. Strauss'un buradaki 74. Dipnotu: Aristotle, **Politics**, 1325b16-22. Krş. Colmo, "Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited", s. 970-971.

Strauss’a göre Fârâbî, modern okuyucular da dâhil olmak üzere okuyucularının çoğu tarafından, aynı şekilde anlaşılacak istemektedir. Fârâbî’nin **Felsefetü Eflâtûn** eserinin ilk üç paragrafında ve özellikle üçüncü paragrafında yaşamın arzu edilen yoluyla, yaşamın erdemli yolunu özdeşleştireceğine dair izlenim verdiği söyleyen Strauss, üçüncü paragrafta beklenenin aksine sadece yaşamın erdemli yolunu anlattığını belirtmektedir. Strauss, Fârâbî’nin okuyucularının çoğuyla aynı noktada buluşmayacağını farkında olduğunu belirterek, bunun sebebinin ise okuyucuların, Fârâbî’nin eserine yönelik beklentileriyle alakalı olduğunu düşünmektedir. Okuyucular yaşamın arzu edilen yolu ile yaşamın erdemli yolunun özdeş olduğunu, yazar tarafından dile getirileceğini beklediklerinden, bu, onların Fârâbî’nin eserine yönelik anlayışlarını da belirlemektedir. Strauss’a göre okuyucuların bu beklentisi, hâlihazırda onların, yaşamın bu iki yolunun özdeşliğine inanmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>364</sup> Birazdan bahsedeceğimiz üzere Strauss, Fârâbî’nin bu iki yolu birbirine özdeşleştirmede söylediği söyleyecektir.

Ahlak meselesine gelince Strauss, Fârâbî’nin bu meseleyi sıradan pratik sanatlardan bahsederken yeniden gündemine aldığını belirtmektedir. Bu sanatlar yaşamın arzu edilen yolunu değil, faydalı (**τὰ συμφέροντα**) ve gerekli (**ἀναγκαῖα**), ayrıca gerekli olmayan ama kazançlı (**τὰ κερδαλέα**) olan konuları destekler. Strauss’a göre Fârâbî burada, bu dünyada **eudaimonia**ya götürecek olan konularla - ki bu ancak yaşamın erdemli yolu ile sağlanabilir - öte dünyanın **eudaimoniasına** götürecek yol arasındaki ayrıma vurgu yapmaktadır. Fârâbî açısından yaptığı bir diğer vurgu ise bu dünyanın **eudaimoniasına** yönelten erdemlerin, insanın “ilk mükemmelliği” olup bunların gerçekten faydalı, kazançlı veya asil olanıyla, halkın gözünde faydalı ve kazançlı olanları arasında fark bulunduğu yönündedir.<sup>365</sup> Strauss’a göre Fârâbî açısından gerçek kazançlı ve asil olan, arzu edilen bilim ve yaşamın arzu edilen yolu olup, felsefe ise bunlara ulaşmayı sağladığından hakikî anlamda faydalıdır. Strauss, Fârâbî’nin bu düşünceyle yaşamın arzu edilen yolunu **eudaimonia** (hakikî olan) için gerekli görürken, bir taraftan yaşamın hakikî erdemli yolunu da ona özdeşleştirmenin

<sup>364</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 386-387.

<sup>365</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 387-388.

yolunu açmakta ve hakikî erdem, aşk (ya da sevgi) ve arkadaşlıkla, halkın (**vulgar**) anladığı erdem, aşk ve arkadaşlık arasında ayırım yaptığını belirtmektedir.

Strauss, Fârâbî'nin neden ilk başta **eudaimonia** için gerekli olan yaşam tarzı ile yaşamın erdemli yolu arasında ayırım yaptığını sormaktadır. Strauss'a göre bunun sadece tek bir cevabı vardır. Başlangıçta söylediği ve bu ayırımı vurgulayan cümlesi, en son söyleyeceği cümleyi daha açık anlamak içindir. Çünkü nihaî cümlesi genel olarak kabul gören düşünceden oldukça farklıdır. Strauss bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

“Eğer o en başından yaşamın arzu edilen yolunu yaşamın hakikî erdemli yoluyla özdeşleştirseydi, yaşamın hakikî erdemli yoluyla “şehirlerde meşhur olan” yaşamın erdemli yolu arasındaki farkın en yüksek ahlakla düşük ahlak arasındaki farkla eşit olduğu izlenimini verirdi.”<sup>366</sup>

Burada Fârâbî açısından Strauss'un altını çizdiği mesele, şehirdeki ahlak yaşamıyla hakikî erdemli yolu tutan filozof hayatı arasındaki farktır. Şehirdeki ahlakî yaşam belli görev ve sorumlulukları ahlakî bir amaçla, sorgulamadan, adil ve asil olarak kabul etmektedir. Ahlakî olanla ahlakî olmayan seçim arasındaki fark, Strauss'un işaret ettiği üzere, bilgi farkından değil, amaç farklılığından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan yaşamın hakikî erdemli yolu ise bilgiye dayanmaktadır. Bu sebeple ahlak prensiplerinin uygulanması açısından ahlak adamıyla filozof arasında bir uyum olsa da onlar ahlak prensiplerini farklı açıdan ele almaktadırlar. Strauss'a göre işte bu yorum farkı sebebiyle Fârâbî, en baştan yaşamın arzu edilen yolunun, yaşamın erdemli yolu olduğu iddiasını kabul etmemiştir.

Strauss'un Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** eserinde ahlak hakkındaki görüşlerine yönelik yorumlarından sonra, felsefenin konusu üzerine yaptığı yorumlara değinebiliriz. Strauss, “felsefe” teriminin, tüm varlıkların özünü inceleyen bilim ve bu bilime götüren şeylerin araştırılmasını sağlayan teorik sanatı belirttiğine işaret etmektedir.<sup>367</sup> Strauss'un burada altını çizdiği husus, her varlığın bir konu teşkil ettiği, ancak her konunun bir varlığı teşkil etmediğidir. Örneğin yaşam tarzı bir konu iken bir varlık değildir; dolayısıyla yaşam tarzının bilimi varlıkların biliminden

<sup>366</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 388.

<sup>367</sup> Strauss, “Farabi's Plato”, s. 388-389.

farklıdır. Fakat varlıklar dışındaki tüm konular varlıklara bir şekilde bağlı olduğundan, bütün bu konuların özünün anlaşılması, varlıkların özünün anlaşılmasını gerektirmektedir. Strauss, bu sebeple felsefenin “varlıkların özü bilimi” (**the science of the essence of the things**) olarak adlandırılabilceğini belirtmektedir.

Strauss, Fârâbî’nin **Felsefetü Eflâtûn** eserinin bir paragrafında, varlıkların bilimini “doğal varlıkların bilimi” olarak adlandırdığına işaret etmektedir. Bu sayede Fârâbî’nin doğal varlıklarla yapay varlıklar arasında ayrım yaptığını düşünen Strauss’a göre “doğal” (natural) kelimesinin kullanımı sonucu bu sefer de doğaüstü, cisimsiz ve manevi varlıkların konumu sorununun gündeme geldiğini ifade etmektedir. Özellikle **Timaeus** diyalogunda, Eflatun’un, “ilahî ve doğal varlıklara” atıf yaptığını belirten Strauss, buradaki “doğal” kelimesinin geniş anlamda kullanılarak varlığını insana borçlu olmayan varlıklara işaret ettiğinin söylenebileceğini kaydetmektedir.<sup>368</sup> Timaeus diyalogunda Eflatun, ilahî ve doğal varlıklarla evreni yaratan tanrıları, dünya ve gök cisimlerini kastettiğinin altını çizen Strauss, Fârâbî’nin ilahî varlıklarla gök cisimleri gibi en üstün doğal varlıkları kastettiğinin söylenebileceğini ifade etmektedir:

“Gök cisimlerinin Tanrı ile özdeşleştirilmesi, İbn Sînâ’nın ezoterik öğretisi olduğu söylenir. Hâlihazırda Fârâbî’nin Eflatun’unda **noi, substantiae separatae** ve “idealar” hakkında derin bir suskunluk gözledik. Şunu da eklememiz gerekir ki, onun Aristoteles felsefesi üzerine kaleme aldığı eserinde - ki onun Eflatun’unun devamıdır - Fârâbî, Aristoteles metafiziğini tartışmaz.”<sup>369</sup>

Strauss’un üzerinde durduğu bir mesele de ilahî konulardır (**divine things**). Strauss, Fârâbî’nin **Felsefetü Eflâtûn**’da “ilahî konular” terimini dört kere andığını, bunların üçünde terimi Eflatun’dan başka diğer insanlar için kullandığını belirtmektedir. Strauss’a göre ilahî konular üzerine olan tek yorum, Eflatun’un görüşlerinde olan ve hayvanî (bestial) istekten ayrı olarak ilahî konulara yönelik istek üzerinedir. Böylece bu tek yerde ilahî konuları insanın ilahî olana yönelik isteğine bağladığını belirten Strauss şöyle devam etmektedir: “O, bu ilahî konuların ne olduklarını açıklamıyor.

<sup>368</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 389-390.

<sup>369</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 390-391.

Ben şuna inanmaya meyilliyim ki, onlar, varlıkların bilimi ve yaşamın doğru yoluyla aynıdır.”<sup>370</sup>

Strauss, Fârâbî'nin ayrıca ilahî istek ve ilahî aşktan da bahsettiğinin altını çizmektedir. Strauss, başlangıçta Fârâbî'nin bu ilahî istekleri insanın tutkularına bağladığını ancak daha sonra bunları “övgüye layık ve ilahî” olarak tanımlayıp, böylece “ilahî” kelimesine, insanüstü anlamında değil de “mükemmel”i işaret eden bir anlam verdiğini belirtmektedir. Fârâbî başlangıçta ilahî-insan ve ilahî-hayvan zıtlığı içerisinde verdiği “ilahî” kelimesini “tekrar” eden pasajda insan-hayvan zıtlığıyla değiştirip “ilahî” kelimesini “insan” kelimesiyle değiştirmektedir. Strauss’a göre **substantiae separatae** (ayrık cevher) ile ilgili bu gözlemler Fârâbî'nin onlarla ilgili neye inandığını temellendirmek için yetersiz olmakla birlikte, Fârâbî'nin felsefesinin onlara dayanmadığını göstermek için de yeterlidir.<sup>371</sup> Strauss buradan hareketle Fârâbî'nin felsefe anlayışını tespiti çalışmaktadır:

“Onun için felsefe tüm varlıkların her birinin özünü anlama teşebbüsüdür: Onun felsefe kavramı gerçek varlıkların ne olduğuna dair iddia edilen yerleşik kanaate dayanmaz. (...) Onun için felsefe özde ve tamamıyla teoriktir. O, yaşam tarzının biliminden ayrı olarak varlıkların bilimine yönelten yoldur. O, bilimin kendisinden çok bilime yönelme yoludur: Sonuçtan çok araştırmadır.”<sup>372</sup>

Böylece Strauss’a göre Fârâbî açısından felsefe bir uğraş ve araştırma olup, durağan bir şey değil, aksine hareketlidir ki, Strauss bunu, bilimsel ruhun “aksiyonda olması” (**skesis**) olarak belirtmekte ve ancak hakikati arayan böyle bir yaşamın değer taşıdığına işaret etmektedir.<sup>373</sup> Strauss’a göre Fârâbî, bu bilimsel ruhla, temelsiz ve kanıtlanmamış kanaatlerle yetinmemekte, bu kanaatlerin nasıl kazanıldığı meselesine kafa yormaktadır ki, Fârâbî’yi filozof yapan da budur. Strauss, Fârâbî’nin Eflatun’u hakkındaki sözlerini Maimonides’in **Delâlet** eserinin okunmasıyla, bu konuların

<sup>370</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 391.

<sup>371</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 391-392.

<sup>372</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 392-393.

<sup>373</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 393. Daniel Tanguay, Strauss’a göre Fârâbî için dinin değil, felsefenin bu araştırmasının değer taşıdığına, bunun varlıkların bilgisini bilmek ve bu sayede hakikî **eudiamoniayı** elde etmek anlamına geldiğine işaret etmektedir. Bu anlamda felsefenin **eudaimonia** için gerekli ve yeter koşul olduğunu düşünen Fârâbî’nin Tanrı ve tanrılar hakkında suskun kaldığını, ancak bunun Fârâbî’nin dinî inancı reddedeceği anlamına gelmeyeceğini de ifade etmektedir; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 89.

derinliğinin anlaşılabileceğini söyleyerek tamamlar.<sup>374</sup> Strauss’un Maimonides ile *felâsifeyi* karşılaştırmasına geçmeden önce, önemli bir konu başlığı olan Fârâbî’nin Eflatun’un **Yasalar**’ını okuması üzerine yorumlarından bahsetmemiz yerinde olacaktır.

---

<sup>374</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s. 393.

## B. Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn Bağlamında Yasa ve Felsefe

Strauss'un Fârâbî yorumunun, bir diğer boyutunu Fârâbî'nin **Telhîsu nevâmîsi Eflâtûn (Eflatun'un Yasalarının Özeti)** isimli eseriyle ilgili değerlendirmeleri oluşturmaktadır.<sup>375</sup> Strauss açısından, Fârâbî'nin **Yasalar**'ı, **Politeia**'nın bir tamamlayıcısı olarak gördüğünü ve bu konuda Eflatun'dan ayrıldığını yukarıda belirtmiştik. Strauss, Fârâbî'nin **Yasalar**'a dair kendine özgü okumasını "How Fârâbî Read Plato's Laws"<sup>376</sup> adlı makalesinde incelemektedir.

Strauss, Fârâbî'nin **Telhîs**'ine dair yorumlarına, onun **Yasalar**'ın ne kadarına erişiminin olduğu meselesiyle başlamakta ve Fârâbî'nin **Telhîs**'in dokuz bölümüne sahip olduğunu, eserin diğer bölümlerini görmediğini bizzat kendisinin söylediğini belirtmektedir.<sup>377</sup> Fârâbî'nin **Yasalar**'ın 10 ila 14 bölüm olduğuna dair iddialara yer verdiğini, ancak gerçek sayının bunların ortasında, yani on iki olduğunu kaydeden Strauss, böylece Fârâbî'nin, onuncu bölümde yer alan teolojik açıklamayı özetlemediğine dikkat çekmektedir.<sup>378</sup> Strauss'un vurguladığı üzere, Fârâbî'nin **Telhîs**'e önsözü üç bölümden oluşmaktadır: Genel bir açıklama, bir hikâye ve bu ikisinden hareketle ortaya çıkan ve Eflatun'un **Yasalar**'ının nasıl okunacağı problemine yönelik ders.<sup>379</sup>

Fârâbî'nin genel açıklaması üzerine konuşurken, Strauss "muhakeme adamları" (**men of judgement**) diye bir insan tipinden bahsetmektedir. Bu insan tipi, çeşitli gözlemler ve değerlendirmelerle kendileri için faydalı ve faydasız olanı bulmaya

<sup>375</sup> 19. yüzyıla kadar Galen'nin kayıp olan yorumu dışında, **Yasalar** üzerine tek yorum Fârâbî'nin görünmektedir. Aristoteles ve Cicero'nun **Yasalar**'a dair atıfları vardır, ancak doğrudan bu esere yorum yazmamışlardır; bkz. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. xix. Muhsin Mehdi de Fârâbî'nin **Telhîsu nevâmîsi Eflâtûn**'un Eflatuncu yazım üzerine Arapça orijinaline sahip olduğumuz tek metin olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mehdi, **Telhîs**'in hem **Yasalar**'ın içeriğini hem de İslam siyaset felsefesinin kökenini anlamak için başlıca rehberimiz olduğunu kaydetmektedir; bkz. Muhsin Mahdi, "The Editio Princeps of Farabi's Compendium Legum Platonis", s. 1-2, s. 9.

<sup>376</sup> Leo Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", **What is Political Philosophy?**, s. 134-154.

<sup>377</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 134. Strauss burada Farabi'ye yaptığı parantez içi ve notlardaki atıfların sayfa ve satır numaralarını belirttiğini ve bunu Gabrieli'nin edisyonundan aldığını belirtiyor: Alfarabius, *Compendium Legum Platonis*, edidit et latine vertit Franciscus Gabrieli, London, 1952.

<sup>378</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 134. Joshua Parens'ın işaret ettiği üzere, Fârâbî, yıldızlara ait (**astral**) tanrıların rolüne tüm **Yasalar** boyunca değinilmesine rağmen, bunların rollerini çarpıcı bir şekilde izah eden onuncu bölümü özetlememiştir; bkz. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. 19.

<sup>379</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 134.

çalışır. Strauss, Fârâbî'nin de söylediği gibi, insanların cüz'î gözlemlere dayanarak küllî hükümler vermelerinin (Örneğin birçok durumda doğru söyleyen birinin hep böyle davranacağını farz etmek gibi.) doğalarının bir parçası olduğunu belirtmektedir.<sup>380</sup> Strauss'a göre muhakeme adamları, insanların bu küllî hüküm verme eğilimlerini gözlemler ve kendileri için faydalı olanı tespit ederek halkı her durumda aynı şekilde davranacaklarına dair ikna ederler. Böylece bir durumda farklı davrandıklarında, örneğin her zaman doğru söyleyen biri, bir durumda yalan söylediğinde, onun her zamanki gibi doğru söylemeye devam ettiğini düşünürler. Yani her zaman doğru söyleyen bir kişinin bir durumda yalan söylemesi, son söylediğinin de doğru olduğunun düşünülmesini sağlar. Dolayısıyla, genel hareketinde – ki bu her zaman doğru söylemesidir - sapma yapıp, yalan söylediği gerçekliğini en azından bir süre saklamasına imkân verebilir.<sup>381</sup>

Strauss, bu konuyu örneklemek için Fârâbî'nin anlattığı zahid (**ascetic**) hikâyesine değinmektedir. Hikâye kısaca şöyledir: Şehrin birinde, kendini ibadete vermiş, doğruluk ve dürüstlüğüyle tanınan bir zahid vardır. Hükümdarın tepkisinden çekinen zahid, şehirden kaçmak ister. Ancak hükümdar onu yakalama emri çıkarmıştır. Kıyafetini değiştirerek, sarhoş gibi davranan zahid, şehrin kapısında kendisini durduran muhafız “Kimsin?” diye sorduğunda “ben aradığınız zahidim” diye cevap verir.<sup>382</sup> Muhafız, kendisiyle alay ettiğini düşünerek geçmesine izin verir. Strauss, zahidin, yalan söylemeden, güvenle kaçtığını kaydetmektedir.<sup>383</sup>

Strauss açısından hikâyedeki zahid, “muhakeme adamıdır”, hatta özel bir örnektir. Çünkü bu karakter güçlü bir ahlak ve dinî karakter, yani zahid olarak belirlenmiştir.

---

<sup>380</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 135. İnsanların kendileri için faydalı olanı arayıp, bulma ve cüz'î gözlemlerle küllî yargılar verdiklerine dair Farabi'nin anlatımı için Bkz. Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Kanunlarının Özeti (Telhîsü Nevamis-i Eflatun)** Hazırlayan Yrd. Doç. Dr. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.:592, 1000 Temel eser dizisi:105, 1985, Ankara, s. 25.

<sup>381</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 135. Joshua Parens'ın işaret ettiği üzere burada temel sorun, insanların sınırlı sayıda cüz'î gözleme dayanarak küllî hükümler vermekte acele etmeleridir; bkz. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. xxiii.

<sup>382</sup> Steven Lenzner'in işaret ettiği üzere, Fârâbî'nin zahidi “Ben filan zahidim” diye cevap verdiğini söylerken, Strauss'un anlatışında bu “Ben aradığınız zahidim” halini almıştır. Lenzner'e göre Fârâbî'nin zahidinin cevabı şansı zorlayan cesur bir cevapken, Strauss'un zahidinin cevabı şansa meydan okuyan ve Fârâbî'nin zahidinin cevabından daha cesur bir cevaptır. Bkz.. Lenzner, “Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics”, s. 198.

<sup>383</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 135.

Dolayısıyla her zaman doğru hareket etmesi beklenen bir karakterdir. Ancak Strauss'un da bahsettiği üzere zahid kendisi için yararlı olanı gözetmiş, kendisini korumuştur. Halk yalan söyleyen kişinin zahid olamayacağını düşünür, ama halk yanıltılmaktadır. Aslında yalan söylememiştir, fakat sözünde yalan söylememesi bile muhafızı yanıltmasının bir parçası olduğundan, Strauss açısından, yalanın bir parçasıdır.<sup>384</sup> Zahidin doğru davranmamasının baskı ve zulümle temellendiğini düşünen Strauss bu hikâyenin amacını şöyle ifade etmektedir:

“Her hâlükârda diğer konuların arasında hikâye şunu gösterir ki, kişi çok tehlikeli bir hakikati uygun koşullar altındaysa dile getirebilir, halk, kesinlikle beklenmeyen bir söylemi, tehlikeli karakteri açısından çevreyi değerlendirmek yerine, bu söylemi çevrenin alışlagelmiş ve beklenen anlamı açısından değerlendirecektir.”<sup>385</sup>

Zahidin sözleri, yani kendisinin aranan kişi olduğu, burada kendisini ele veren tehlikeli bir söylemdir. Ancak görünümü, kendi doğruluk anlayışıyla uyuşmadığından, sözü hakikati dile getirmesine rağmen ona itibar edilmeyip bulunduğu koşullar açısından değerlendirilmiştir. Strauss'un **Telhîs**'ten aktardığı hikâyenin anlamı kısaca budur. Ancak Strauss'a göre Fârâbî'nin genel açıklaması ve anlattığı hikâye bir başka meseleyi göstermek içindir: Belirli bir muhakeme adamının, yani Eflatun'un, davranışını anlaşılır kılmak.<sup>386</sup> Strauss, Eflatun'un bilimleri herkese cömertçe açmak yerine, muğlak, kapalı ve imalı bir tarzla yazıp, konuştuğunu ve bununla da meşhur olduğunu belirtmektedir.<sup>387</sup> Böylece bu tarzına uygun olarak yazılarında veya konuşmalarında açık bir hakikati de dile getirse, bunun başka bir şeyi ima ettiğinin düşünüldüğünü belirten Strauss, Fârâbî'nin de bunu onun kitaplarının sırlarından biri olarak gördüğünü ifade etmektedir.<sup>388</sup>

<sup>384</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 135-136. Catherine Zuckert'in ifadesiyle yalan, zahidin gerçeği söylemesi için gerekli bir koşuldur; bkz. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 159. Bir açıdan o, sözünde değil, fiilinde yalan söylemiştir; bkz. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. xxiii.

<sup>385</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 136. Krş. Lenzner, “Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics”, s. 198.

<sup>386</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 136.

<sup>387</sup> Paul Walker'ın da ifade ettiği üzere, Eflatun ve Aristoteles İslam dünyasında felsefenin kurucuları olarak kabul edilmektedir. Aristoteles'in eserleri birçok kere çevrilip rahatça yorumlanmasına rağmen, Eflatun'un durumu farklıdır. Eflatun'un yazım tarzındaki belirsizlik, modern araştırmacıların onun İslam felsefesi üzerindeki etkisi hakkında kafa karışıklığına sevk etmiştir; bkz. Walker, “Platonisms in Islamic Philosophy”, s. 5.

<sup>388</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 136-137. Catherine Zuckert'in de ifade ettiği üzere, Fârâbî'ye göre Eflatun'un hakikati tüm okuyuculara açmanın akıllıca olmadığını düşünmektedir. Buna

Strauss’a göre Eflatun tıpkı Fârâbî’nin genel açıklamasında olduğu gibi, kendisi için faydalı olanı gözetmektedir. Dahası, Eflatun, bilimlerin varlığının ve sürekliliğinin sağlanmasını, kendisi için faydalı olandan daha çok gözetmektedir. Aynı zamanda kendisinin hiçbir zaman açık konuşmayacağına dair “genel bir algı” da oluşturmaktadır. Bu genel algının dışına çıktığında, tıpkı Fârâbî’nin hikâyesindeki zahidin durumunda olduğu gibi, yani ciddi konular üzerine açık bir şekilde konuşsa bile bu açıklık ciddiye alınmayacak ve yine kapalı konuştuğu düşünülecektir. Zahid ile Eflatun arasındaki fark, zahidin her zaman açık konuşması, Eflatun’un ise neredeyse her zaman kapalı ve muğlak konuşmasıdır. Diğer taraftan, Strauss’un işaret ettiği üzere, Eflatun’un zahid ile ortak bir noktası da vardır:

“Her ikisi de bazen hem kendileri hem de diğerleri için tehlikeli olan hakikatleri dile getirmek zorunda kalırlar. Her ikisi de muhakeme adamı olduklarından, bazı durumlarda aynı şekilde davranırlar. Onlar tehlikeli hakikati ona uygun ortamda dile getirirler bunun sonucunda onların söylediklerine inanılmaz. Eflatun yasalar hakkında bu yolla yazmıştır.”<sup>389</sup>

Strauss’a göre Fârâbî, Eflatun’un **Yasalar**’da ima ettiği ya da Fârâbî’nin kendi ifadesiyle Eflatun’un **Yasalar**’da açıklamaya niyet ettiği bazı düşüncelere açıklık getirmiştir. Eflatun’un ima ettiği ve açıklamaya çalıştığı düşüncelerini Fârâbî’nin açmaya çalışması, Eflatun’un yazım tarzının kapalı ve muğlak olması sebebiyle beklenebilecek bir durumdur. Ancak Strauss’un bunun ötesinde söylediği ve belki kendisi de bir ima olarak kabul edilebilecek mesele ise bir düşünceyi ima etmenin onu açıklamadığı, fakat açıklamaya niyet ettiği, bu niyetin nihayete ermesinin ise yazara değil, okuyucuya bağlı olduğudur.<sup>390</sup> Strauss’a göre Fârâbî’nin bu yöntemini, onun Eflatun’un “gizlilik prensibi”yle hemfikir olması açısından anlamamız gerekmektedir. Strauss, Fârâbî’nin tıpkı Eflatun gibi bilgiye doğru olan yolda herkese açık bir söylem benimsemediğini belirtmektedir.<sup>391</sup> Dolayısıyla, Strauss’un

---

rağmen o, hakikati bazı durumlarda nasıl cesurca ifade ettiğini göstermek için zahidin hikâyesini ortaya atmaktadır; bkz. Zuckert, **Postmodern Platos**, s. 158. Krş. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. xxiv.

<sup>389</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 137.

<sup>390</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 137.

<sup>391</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 137. Parens’a göre Fârâbî, Eflatun’un niyetini açıklamaya teşebbüs ederken bir taraftan da kendisi **Yasalar**’ın sırlarını bazı okuyucularla paylaşmaktadır; bkz. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. xxvi.

yorumundan, Fârâbî'nin, Eflatun'un düşüncelerini açıklarken bir çeşit gizlilik yürütüp yazılarında genele ve özele hitap eden bir söyleme sahip olduğu, yani Eflatun'un tarzını örnek aldığını çıkartabiliriz. Bu sebeple, Fârâbî'nin **Telhîs**'e dair anlatımı, Strauss'a göre iki yönlüdür: Bir yönü **Yasalar**'ı bilmek isteyenlere dönükken, diğer yönü ise **Yasalar** üzerinde çalışmaya gücü yetmeyenlere yöneliktir. Strauss'un belirttiği üzere, bu eser, çalışma zahmetine katlanılmadan bilinemez. Dolayısıyla bu çalışmayı yapamayacak olanlara yönelik anlatımla, yoğun çalışabileceklere yönelik anlatım farklı olacaktır.<sup>392</sup>

Strauss'un belirttiği üzere Fârâbî'nin **Telhîs**'teki amacı, Eflatun'un imalarını açıklamaktır. Tabii Strauss'un burada dikkat çektiği önemli bir mesele, Fârâbî'nin de Eflatun'un imalarına karşı kendi imalarını ortaya koyduğudur. **Telhîs** daha çok Eflatun'un imaları olduğu düşünülen hususlara yöneliktir. Eflatun'un çağdaşları onun imalarını nasıl anlamadıysa, Fârâbî'nin çağdaşları için de onun imaları bütünüyle açık olmayacaktır. Strauss'a göre Fârâbî'yi sıkı bir şekilde çalışmadan onun imalarını anlamak imkânsızdır:

“Kişi, Fârâbî'nin imalarının ne söylediğini, üzerinde çok çalışmadıkça kavrayamaz. O, gizemli olduğundan dolayı, onun ne söylediği üzerine yazılacak çalışma ne söylemediğini de içermelidir. Biri onun **Telhîs**'ini çalışmaya, onun hangi önemli konuyu anmadığını merak ederek başlamak zorundadır.”<sup>393</sup>

Strauss, Fârâbî'nin hangi önemli meseleleri anmadığına yönelik soruyu **Telhîs**'e bakarak anlayabileceğimizi düşünmektedir. Strauss, aynı “Fârâbî's Plato” adlı makalesinde olduğu gibi burada da bir karşılaştırma yapmaktadır. “Fârâbî's Plato”da o, **Felsefetü Eflâtûn**'da felsefe hakkında konuştuğunu ve bu eserin ezoterik bir çalışma olduğunu belirtirken, **el-Cem' beyne reyeyi'l-hakîmeyn** ile ilgili olarak ise felsefeden bahsetmediğini ve bu çalışmanın genele yönelik, egzoterik olduğunu ileri sürmüştü.<sup>394</sup> **Telhîs**'te ise Fârâbî'nin bu defa burada felsefe hakkında suskun

<sup>392</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 137-138.

<sup>393</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 138. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 103.

<sup>394</sup> Paul Walker'e göre Strauss ve diğer dediği, muhtemelen Straussçular, Fârâbî'nin dinî olarak zıtlaşmadan çekindiğinden, Eflatun ve Aristoteles'in din dışı görüşleri olduğuna dair iddialara karşı onları savunmuştur. **Felsefetü Eflâtûn**'da (**Eflatun felsefesi**) ise bu konuyla ilgilenmemiş, daha açık konuşmuştur; bkz. Walker, “Platonisms in Islamic Philosophy”, s. 14.

olduğunu belirten Strauss, “felsefe”, “filozof” gibi terimlerin bu eserde bulunmadığını, bu kelimelerin **Felsefetü Eflâtûn**’da yer aldığını, çünkü “filozof” kelimesinin zorunlu olarak halka karşıt olarak anlaşıldığını ifade etmektedir.<sup>395</sup> Dolayısıyla, Strauss’a göre, **Telhîs** genele hitap eden, egzoterik bir eserdir. **Felsefetü Eflâtûn** ile **Telhîs**’i suskun oldukları konular açısından karşılaştıran Strauss şu yorumu yapmaktadır:

“**Felsefetü Eflâtûn**, felsefenin **eudaimonia** için gerekli ve yeter koşul olduğunu öğretir. **Telhîs**’e göre ise **eudaimonia** daha çok ilahî yasaya veya tanrılara itaat etmekle meydana gelir (krş. 12, 17-18 ve 16, 14-15, 6, 17-19). Her hâlükârda **Telhîs** sıklıkla Tanrı, tanrılar, diğer yaşam, vahyedilmiş yasa (şeriat) ve ilahî yasalardan bahsederken, **Eflatun Felsefesi** bu konularda tamamıyla sessizdir. **Felsefetü Eflâtûn** ile **Telhîs** arasındaki ilişki, felsefe ile ilahî yasa arasındaki ilişkiyi gösterir ki, bu ikisi tümüyle farklı dünyalardır.”<sup>396</sup>

Strauss’un **Felsefetü Eflâtûn** ve **Telhîs**’e dair karşılaştırması, yukarıdaki açıklamayla kalmamaktadır. Strauss’un işaret ettiği bir diğer mesele, **Telhîs**’in dokuzuncu bölümünün başında Fârâbî’nin, Eflatun’un bu bölüme kadar yasaların usul ve temellerinden, usul ve yasalarla ilgili olarak yasa koyucunun dikkat etmesi gereken konulardan bahsettiği şeklinde ifadesidir. Strauss, Eflatun’un, yasa koyucudan farklı olarak, yasaların kendisinden çok temelleriyle ilgilendiğini, Fârâbî’nin bu konuyu açıklamak için “tekelleme” (konuşmak) kelimesini kullandığını, başka bir yerde ise yasa koyucunun konuşma tarzıyla “mütakellim” (kelâmcı) olanların konuşmalarını karşılaştırdığını belirtmektedir. Ayrıca, Arapça “k-l-m” kökünden türeyen bu tarz kelimelerin **Telhîs**’te sıklıkla kullanıldığını (Strauss, 26 defa kullanıldığını kaydetmektedir), ancak Fârâbî’nin **Felsefetü Eflâtûn** adlı eserinde bu tarz kullanımların hiç olmadığını da eklemektedir.<sup>397</sup> Fârâbî’nin

<sup>395</sup> Strauss’a göre **Telhîs**’de Fârâbî “cumhûr” ifadesini kullanmaktan kaçınır. Aynı eser, felsefe hakkında sessiz kaldığından, felsefeyi varlıkların bilimi olarak tanımlayan Fârâbî’nin, “varlıklar” kelimesini de anmadığını, “cevher” (substance) kelimesinin ise bir defa geçtiğini belirtmektedir; bkz. Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 138 - 139.

<sup>396</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 139. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 103.

<sup>397</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 139.

kelâmı,<sup>398</sup> yasaları ve dinleri savunan ilim dalı olarak açıkladığını belirten Strauss, **Telhîs ve Felsefetü Eflâtûn**'u karşılaştırmasında şu sonuca varmaktadır:

“**Felsefetü Eflâtûn**, Eflatun’un felsefesini sunar oysaki **Telhîs** onun kelâm ilmini sunar. Bu sonuç Fârâbî’ye göre Eflatun’un **Yasalar**’ın dokuzuncu bölümünde anlatmaya başladığı, yasaların temellerini açıklamak için ek ve yardımcı olan konular olgusuyla açıkça çelişmemektedir. Bizim sonucumuz daha çok **Telhîs**’in sadece dokuzuncu bölümünde - ki **Yasalar**’ın dokuzuncu bölümünü yeniden ortaya koymak amaçlanmıştır - Fârâbî’nin öte dünyada cezaya işaret etmesidir (42, 20; 43, 2). Buradan hareketle Fârâbî’nin, eğer bunu yapacak konumda olsaydı, **Yasalar**’ın onuncu kitabını nasıl yorumlayabileceğini büyük zorluk yaşamadan görüyoruz.”<sup>399</sup>

Strauss’un **Felsefetü Eflâtûn** ile **Telhîs** arasındaki fark açısından değindiği bir diğer mesele de Fârâbî’nin bu iki eserde bizzat kendisinden ne kadar bahsettiği üzerinedir. **Felsefetü Eflâtûn**’da kendisini hiç anmayan, sadece “biz” ve “biz insanlar” gibi ifadeler kullanırken, **Telhîs**’te kendisinden tekil olarak beş defa, çoğul olarak ise yirmi bir defa bahsettiğini belirten Strauss, iki eseri karşılaştırdığında **Telhîs**’in, **Felsefetü Eflâtûn**’dan daha “kişisel” (personal) olarak nitelenebileceğini vurgulamaktadır.<sup>400</sup> Yani Fârâbî, **Telhîs**’i daha çok kendi ismiyle sunarken, **Felsefetü Eflâtûn**’da ise bir tarihçi veya yorumcu gibi davranmakta, tabiri caizse Eflatun’un arkasına gizlenmektedir.

Strauss, **Telhîs**’in ilk başta yalın, ağır ve kuru bir anlatımla kendisini okuyucuya sunduğunu ve bu anlamda **Yasalar**’ın bir raporu (report) gibi gözüktüğünü belirten Strauss’a göre Fârâbî’nin Eflatun’un bahsettiği konuları birer birer anlatması, şaşırtıcıdır. Çünkü o, Fârâbî’nin, **Telhîs**’in okuyucusunun, **Yasalar**’a erişiminin olduğunu varsaydığını düşünmektedir. Strauss açısından Fârâbî’nin esas amacı,

<sup>398</sup> Strauss, kelâm ilminin, yasanın temellerini açıklamak ve onu filozoflara karşı korumak amacını taşıyan bir ilim dalı olarak açıklar. Bu ilmin öğrencileri Maimonides tarafından da “mütakellim” olarak adlandırılmıştır. Kelâmı yasanın hakikî ilmi olarak niteleyen Strauss, Fârâbî’nin kelâm üzerine tartışmasının Maimonides’in **Delâlet** eserini anlamak için büyük önem taşıdığını belirtmektedir; bkz. Strauss, **Persecution and The Art of Writing**, s. 40. Parens’ın bahsettiği üzere Eflatun’un metafiziği olarak kabul edilen şey de aslında onun yasayı retorik olarak savunması veya kelâmından ibarettir. Fârâbî için de yasanın savunulması rasyonel argümanlarla değil, tam olarak rasyonel olmayanlarla (**subrational**) gerçekleşmekte olup bunu kelimelerle tanımladığını kaydetmektedir. **Telhîs**’in ilk sekiz bölümünde de Fârâbî’nin yasanın temelleri üzerine tartışmayı verdiğini de eklemektedir; bkz. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. xxxv, s. 5.

<sup>399</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 139-140. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 105.

<sup>400</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 140.

Eflatun'un bazı konularda açıkça ifade etmediği amaçlarını açıklamaktır. Diğer taraftan, Strauss, **Telhîs**'e daha yakından bakarsak, onun kadar monoton bir eser görmeyeceğimizi de vurgulamaktadır. Ona göre bunun sebebi, Fârâbî'nin bazı yerlerde Eflatun'u farklı yollarla onaylamış olmasıdır. Bu durum, Strauss açısından, Fârâbî'nin, sadece bir aktaran değil, dikkat edildiğinde, kendi görüşlerini de ortaya koyduğu şeklindeki yorumunu destekleyici örneklerle özen göstereceğinin de bir işaretidir. Mesela Strauss'a göre "Filan konuyu Eflatun şöyle göstermiştir" demek başkadır, "Eflatun şu görüşü dile getirmekte" veya "bu faydalı konuyu dile getirmiştir" demek başkadır.<sup>401</sup> Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Strauss açısından bu ayrıntıları görmek için yoğun ve dikkatli çalışmak ve üzerinde düşünmek gerekmektedir. Strauss dikkatli ve titiz çalışan bir kişinin, Fârâbî'nin Eflatun'u aktarırken kullandığı bu anlatım tarzı sebebiyle şu soruları sorabileceğini belirtmektedir:

"Fârâbî, Eflatun'un açıkça onaylamadığı iddialarıyla hem fikir midir? O, "Eflatun onları göstermiştir" şeklinde ifade etmediği Eflatun'un iddialarıyla ilgili ne düşünmüştür? Kendileri Faydalı olan ancak belki bilgileri faydalı olmayan konularla ne anlamamız gerekmektedir? Fârâbî, iyi veya faydalı (19,12) ya da üstü kapalı (31,23; 36,21) diye söylemediği, ancak açıklama da getirmediği veya "diğer konular" diye nitelediği Eflatuncu konular hakkında ne düşünmüştür?"<sup>402</sup>

Bu soruları soran Strauss, hemen devamında, Fârâbî'nin, Eflatun'un bu konuları kesinlikle açıklamadığını söyleyeceğini de eklemektedir.<sup>403</sup> Yazının muğlak ve aktaranın kendi görüşlerini de içine kattığı eserin amacı, Strauss'a göre Eflatun'un farklı ifadelerini - ki o ifadeler dikkatsiz okuyucunun gözünden kaçacaktır - ortaya koymaktır.<sup>404</sup> Ancak burada Strauss, aktarıcının, yani Fârâbî'nin tarzına dikkat çekmektedir. Fârâbî, Eflatun'u anlatırken onun dediklerini özetlediğini söylemekle beraber onun imalarından ve niyetlerinden bahsetmesi ve bunlara göre anlatım sergilemesi, durumu farklı bir boyuta taşımaktadır. Bu boyut, Strauss'a göre

<sup>401</sup> Strauss'un bu konuda **Yasalar**'daki farklı kullanım örnekleri için; bkz. Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 140-141.

<sup>402</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 141.

<sup>403</sup> Strauss, **Telhîs**'te birçok kere Eflatun'un "şunu söylediği", "bunu andığı", "şunu ima ya da kastettiği", "şunu açıklamak istediği" şeklinde muğlak ve biraz da anlatana bağlı anlatım tarzının kullanıldığından söz etmektedir; bkz. Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 141.

<sup>404</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 141.

Fârâbî'nin bahsettiği düşünceleri aslında bir çıkarım olarak sunması sebebiyle, onları **Yasalar**'da bulmak istesek de bulamayacağımızdır. Bu sebeple Strauss, Eflatun'un **Yasalar**'da açıkça söylediği ile Fârâbî'nin **Telhîs**'te açıkça söylediği arasında büyük farklılık olduğunu ileri sürmektedir.

Strauss'un **Telhîs**'te gördüğü bir diğer ayrıntı ise “sonra” (then) kelimesinin kullanımına ilişkindir. Strauss'un gözlemine göre bu kelime Fârâbî'nin anlatımında eşit şekilde kullanılmamıştır. Bazı yerlerde bu kelimeyi sıklıkla kullanan Fârâbî, bazı yerlerde ise hiç kullanmamıştır.<sup>405</sup> Strauss'a göre bu gözlemin önemli bir anlamı vardır. Kelimenin kullanım sıklığındaki farklılık sebebiyle bazen nerede Eflatun'un düşüncelerinin aktarımının bitip nerede Fârâbî'nin şahsî açıklamasının başladığını ayırt etmek imkânsız hale gelmektedir.<sup>406</sup> Strauss örnek olarak **Telhîs**'in dördüncü bölümünün sonunda Fârâbî'nin **Yasalar**'ın “giriş” bölümlerine (**preludes, prooemia**<sup>407</sup>) ihtiyacı olduğu şeklindeki Eflatun'un düşüncesini yeniden ele almasını verir. Fârâbî burada yasaların başlangıcını tesadüfî, dayatılmış ve doğal olarak tasnif ederken, aklî olan başlangıcı dışarda bıraktığını belirten Strauss, onun bu ayrımı Eflatun'dan aldığına dair bir açıklama yapmadığını bildirmektedir. Fârâbî'nin bazı yerde birinci tekil şahıs zamiriyle (ama çoğul formda) konuşmasının da onun söylemi ile Eflatun'un söylemi arasındaki farkı belirlememiz gereken bir durumu ortaya çıkardığını düşünen Strauss'un değindiği önemli bir noktada, Fârâbî'nin, kendi kendisiyle çelişmenin kelâmın karakteriyle ters düşmediğini de açıklamasıdır.<sup>408</sup>

**Telhîs**'te Fârâbî'nin Eflatun'dan aktarımının nerede başlayıp, nerede bittiği, Fârâbî'nin söyledikleriyle Eflatun'un söyledikleri arasındaki büyük fark, Fârâbî'nin Eflatun'un düşüncelerini çok sık onaylamaması, Strauss'a göre yorumlanması gereken meselelerdir. Strauss, bu meseleleri, o dönemin siyasî ortamına bağlamaktadır. Strauss'un ifade ettiği üzere, Fârâbî İslami yasalarla Eflatun yasaları

<sup>405</sup> Strauss'un bu konuya yönelik **Telhîs**'teki farklı örnekler için bkz. Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 142, dipnot 9.

<sup>406</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 142-143. Krş. Daniel Tanguay, “How Strauss Read Farabi's Summary of Plato's Laws”, **Reading What is Political Philosophy?**, ed. Rafael Major, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2013, s. 110.

<sup>407</sup> **Prooemia**, Eski Yunanca'da, **Prooemium** kelimesinin çoğulu olup, “giriş”, “önsöz”, “başlangıç” gibi anlamlara gelmektedir. Fiil hali **προοίμιον** olan kelime için; bkz. Çelgin, **Eski Yunanca-Türkçe Sözlük**, s. 564.

<sup>408</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 143.

arasındaki farkın bilincindedir. Strauss’a göre Fârâbî’nin **Telhîs**’te böyle muğlak bir yazım tarzını benimsemesi, İslam’ın baskın olduğu çevresinde **Yasalar**’ı genel düşünceye uygun hale getirmek istemiş olmasından kaynaklanabilir. Fârâbî, **Yasalar**’ı yeniden yazmak, Eflatun’un söylemini yeni bir aracı söylemle dile getirmek ya da kendi oluşturduğu yeni versiyonla orijinal Eflatun düşüncesini korumak istemiş de olabilir. Bu sayede kendisinin nerede Eflatun ile hem fikir olup, nerede olmadığını ve nerede doğrudan aktarımının bitip kendi bağımsız yorumunun başladığını muğlak bırakmak istemiş olabilir.<sup>409</sup> Bunlar Strauss’a göre Fârâbî’nin **Telhîs**’teki Eflatun yazım tarzı veya anlatımındaki farklılığın sebeplerine muhtemel açıklama girişimleri olarak görülmelidir.

Strauss’un altını çizdiği üzere **Yasalar**, tüm zamanlar için geçerli olduğu iddiasını taşıyan bir eser olup her ciddi okuyucunun bu iddia üzerine düşünmesi gerekmektedir. Peki, Müslüman okuyucu bu eseri nasıl değerlendirebilir? Strauss’a göre bunu üç farklı şekilde değerlendirmek mümkündür. Birincisi, Eflatun’un vahiy desteğinden yoksun olduğunu söyleyerek onun öğretisi reddedilebilir. İkincisi, onun öğretisini, bütünüyle İslam’ı reddeden değilse, İslami kurumları değerlendirmek ve eleştirmek için kullanabilir. Son olarak ise İslam’ın hakikî standartları belirlediği, Eflatun’un da buna aykırı bir şey ortaya koymadığından hareketle onu, İslam’ı desteklemek için kullanabilir.<sup>410</sup> Bu aşamada İslam ile Antik Yunan düşüncesinin, uygulanan yasalar anlamında ne kadar birbirlerine benzediği ve ayrıştığı sorusu gündeme gelmektedir.

Strauss’a göre Fârâbî, Yunan yasalarıyla İslami yasanın hem benzerlik hem de farklılıkları olduğu düşüncesindedir.<sup>411</sup> Strauss’un farklılık bağlamında verdiği örnek **Telhîs**’in ikinci bölümünün sonunda şarkı söyleme sanatının Yunanlılar için ne kadar önemli olup yasa koyucunun buna verdiği büyük önem üzerinedir.<sup>412</sup> Benzerlik açısından ise özellikle son bölümün sonlarında, sadece yasaları bilen birinin bunlara

<sup>409</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 143-144. Krş. Tanguay, “How Strauss Read Farabi’s Summary of Plato’s Laws”, s. 110.

<sup>410</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 144. Krş. Tanguay, “How Strauss Read Farabi’s Summary of Plato’s Laws”, s. 105.

<sup>411</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 144-145. Tanguay, Strauss’un burada ilahî yasaların kaynağının ilahî olmayıp, insanî olduğuna dair dolaylı yorum yaptığını söylemektedir. Tanguay’ın yorumu için; bkz. Tanguay, “How Strauss Read Farabi’s Summary of Plato’s Laws”, s. 109-110.

<sup>412</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 144.

uymak dışında bir şey yapmasının erdemli olup olmadığının tartışıldığını belirten Strauss, Fârâbî'nin yasaların oluşması, bozulması ve yeniden inşası gibi konuların sadece kendi dönemi için geçerli olmayıp tüm zamanlar için geçerli olduğunu belirttiğini söyler. Burada Eflatun'un ilahî yasanın doğması ve yok olmasına yönelik bir tartışması vardır ki, Fârâbî bu bölüme de değinmektedir. Strauss ilahî kanunun doğması ve yok olması konusunda Eflatun'un söylediklerinin, Fârâbî'yi, benzer bir durumun İslam için olup olmayacağına yönelik bir düşünceye sevk etme olasılığından bahsetmektedir. Strauss'a göre Fârâbî'nin Eflatun'un bu düşüncesine onay vermediğini ya da onu faydalı olarak bulmadığını söylemek yeterli değildir. Hiç kuşkusuz Strauss'un, Fârâbî'nin, Eflatun'un yasaların oluş ve bozulmasına yönelik bu açıklamaları, İslam için de geçerli olduğunu düşünmüş olma ihtimalinden bahsetmesi ciddi bir iddiadır. Ancak Strauss'un burada doğrudan bunu iddia etmeyip, ihtimalinden bahsettiğini kaydetmek gerekmektedir. **Telhîs**'in muğlak diline, kapalı anlatımına ve imalarına değinen Strauss'un kendisi de burada Fârâbî açısından bir imada mı bulunmaktadır? Strauss böyle bir ihtimalden bahsederek tabiri caizse böyle yoruma kapıyı aralık bırakmaktadır. Bundan sonra Strauss, Fârâbî'nin **Yasalar** okuması üzerine açıklamalarında **Telhîs**'in muğlak, üstü kapalı ve imalı tarzını açıklamaya devam etmektedir. Zaten ona göre **Telhîs** bu tarz pasajlarla doludur.<sup>413</sup>

Strauss'un **Telhîs**'te muğlak olarak nitelediği pasajlardan biri de Eflatun'un, yasa koyucunun, diğer yöneticilere toplum içindeki her bir bireyi doğru yola sevk edip kötü yoldan alıkoyacak bir yolda ilerlemeleri için yapmaları gereken rehberlik üzerinedir. Burada Eflatun, **Telhîs**'te belirtildiği üzere, özgür insanlardan, kölelerden, kovan arılarından ve insanların karşılıklı muamelelerinden örnekler vermektedir.<sup>414</sup> Strauss, Fârâbî'nin burada kötü ve tembeller dışında üç çiftten bahsettiğini söylemektedir: Arılar ve arıcılar, özgürler ve köleler, yasa koyucunun yolu ve doğru yol. Bu noktada Strauss bazı sorular sormaktadır: Fârâbî'nin Eflatun'dan aldığı bu karşılaştırmalarda, örneğin arılar ile arıcılar veya insanlar ile yöneticiler arasında ne gibi benzerlikler vardır? Yasa koyucu ile arıcı arasındaki benzerlikler nelerdir? Arıcıların her arı ile ilgilenme yolu, bizim özgür veya kölelerle

<sup>413</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 145.

<sup>414</sup> Söz konusu pasaj için bkz. Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 145-146. Krş. Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Kanunlarının Özeti**, s. 76-77.

ilgilenmemiz tarzında mıdır? Bu tarz sorular, Strauss'un sorduğu, ancak cevabının, kendisinin de belirttiği üzere, kolay verilemeyeceği türdendir. Diğer taraftan ona göre Fârâbî, burada dünya üzerindeki her evrensel veya belirli yasa için geçerli olan problemin bir taslağını çizmektedir.

Strauss'un, Fârâbî'nin anlatımında yaptığı gözlemlerde önem atfettiği bir meselenin, onun bazı konularda "suskun" olduğu ve suskunluğun onu gizemli yaptığına yönelik tespitidir. Fârâbî sadece bazı konular üzerine suskun kalmasıyla gizemli değil, aynı zamanda bazı yerlerde, diğer konular hakkında suskun kalmasıyla da gizemlidir.<sup>415</sup> Bu konuda Strauss, "Tanrı" ve "tanrılar" kelimelerinin **Telhîs**'te kullanımına dair gözlemleri de bulunmaktadır.<sup>416</sup> Örneğin, giriş ve ilk bölümde, Tanrı kelimesi üç defa kullanılırken, tanrılar kelimesinin sadece bir defa kullanıldığına işaret eden Strauss, Fârâbî'nin, Eflatun'un Tanrı'dan bahsettiği bir yerde, Tanrı kelimesini tanrılar olarak değiştirdiğini belirtmektedir. Diğer taraftan altıncı, yedinci ve dokuzuncu bölümlerde ise bu kelimelerin hiç geçmediğini belirtmektedir. **Yasalar**'ın başka bir yerini özetlerken ise Eflatun'un insan işlerinde Tanrı'nın hükümleri ve şans üzerine konuşurken, Fârâbî'nin yalnızca şansı andığını kaydetmektedir.<sup>417</sup> Yine **Telhîs**'in bir yerinde (23,14-16) Fârâbî'nin, Eflatun'un Tanrı'nın tüm varlıkların başlangıcında, sonunda ve merkezinde (the center of all beings) olduğu ve Tanrı'nın her şeyin ölçüsü olduğuna dair yorumunu ima bile edemediğini belirtir ki, Strauss'a göre **Telhîs**'in onuncu kitabı hakkındaki suskunluğuyla en çarpıcı benzerliği oluşturmaktadır.<sup>418</sup> Strauss bu yorumlardan sonra **Yasalar**'ın dördüncü kitabının sonunun özetine gelir ki, burası, Eflatun'un sıklıkla tanrılara atıf yaptığı yerdir (723e-724a), ancak Fârâbî tanrılara yönelik çok sayıdaki atıfı kaldırmıştır:

"Şimdi hızlı araştırmamızda **Telhîs**'in tam merkezine varmış bulunuyoruz. Beşinci bölümün başında - ki edebî olarak merkezi bölümdür - Fârâbî dördüncü bölümün

<sup>415</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 146-147.

<sup>416</sup> Daniel Tanguay, Fârâbî'nin "Tanrı", "tanrılar", "ilahî yasalar" gibi **Eflatun Felsefesi**'nde suskun kaldığı, ancak **Telhîs**'te bunları yakından işlediğini kaydetmektedir; bkz. Tanguay, "How Strauss Read Farabi's Summary of Plato's Laws", s. 108-109.

<sup>417</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 147-148.

<sup>418</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 148. Daniel Tanguay, Fârâbî'nin tanrılar hakkındaki suskunluğunun **Yasalar**'ın onuncu kitabı - ki orada Eflatun tanrılar hakkında ayrıntılı bir şekilde konuşur - hakkındaki suskunluğuna açıklama olup olmayacağını sormaktadır; bkz. Tanguay, "How Strauss Read Farabi's Summary of Plato's Laws", s. 109. Krş. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. 5.

sonunda yaptığının tam olarak aynısını yapmaktadır: O, Eflatun'un tanrılara açık ve tekrarlı atfını kaldırmıştır.<sup>419</sup>

Strauss açısından bu değişikliklerin özellikle eserin merkezî bölümlerinde olmasının özel bir anlamı vardır. Daha önce belirttiğimiz üzere, ezoterik yazım tarzında dikkatli ve titiz çalışamayacak okuyucu eserin merkezine ulaşamayacaktır. Zira ezoterik yazan bir yazar, eserin ortalarında hakikî görüşünü belirtecektir. Strauss'un burada özellikle eserin tam merkezinde olduğumuzu hatırlatması, Fârâbî'nin eserin merkezinde yaptığı bu değişiklikleri, onun ezoterik yazım yöntemi açısından değerlendirmemiz gerektiğini hatırlatmaktadır. Dördüncü bölümün sonu ve beşinci bölümün başında - ki burada ruh kavramını ve onun asil yanının onur olduğunu tartıştığı yerlerde - Fârâbî gözle görünür biçimde Eflatun'un ifadelerinden sapmaktadır.<sup>420</sup>

Strauss'un tespitlerinden bir başkası da Fârâbî'nin, Eflatun'un ruha tanrılardan sonra onur bahşedilmesi gerektiği üzerine (726a6-727a2) sözünü yinelemediği üzerinedir. Strauss'a göre Fârâbî burada, ruhu aşağı bir mertebeye koymamaktadır, çünkü Fârâbî, ruhun, şeylerin en asili olduğunu söylemektedir. İlahî olanın asil olmadığı gibi bir iddiası da yoktur, çünkü o, onurun ilahî olguların en asili olduğunu söylemektedir.<sup>421</sup> Dolayısıyla, Strauss bu noktada hem **Felsefetü Eflâtûn**'da<sup>422</sup> hem **Telhîs**'te yer alan, "ilahî" meselesine yeniden dönmektedir. Strauss, "Fârâbî's Plato" adlı makalesinde olduğu gibi, burada da "ilahî" olanın, insanüstü bir anlamı olmayıp insanın bir niteliğini, başarısını veya arayışlarını ifade edip insanın mükemmeliyetine işaret ettiğini kaydetmektedir.<sup>423</sup> Ayrıca "Fârâbî's Plato"da değindiği üzere, Fârâbî'nin "ilahî-insanî" yerine "insanî-hayvani" ikilemini getirdiğini belirten

<sup>419</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 148.

<sup>420</sup> Parens'a göre Eflatun en iyi yasaların psikolojik veya siyasî amaçlarına ulaşmaya çalıştığından Fârâbî de **Yasalar**'ın psikolojik temellerini vermeye çalışmaktadır. Fârâbî'nin, onuncu kitabı özetlememesi, Parens'a göre sorun teşkil etmez, çünkü Eflatun, onuncu kitabın amacını beşinci kitapta sunmuştur; bkz. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. 14.

<sup>421</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 148.

<sup>422</sup> Strauss göre "ilahî" kelimesi bu eserde sekiz defa geçmektedir; bkz. Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 149.

<sup>423</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 149. Krş. Strauss, "Farabi's Plato", s. 391. Strauss'a göre eğer biri ilahî yasaları insan işi olarak ele alırsa, "ilahî" kelimesinin anlamının, kendi bahsettiği anlamdan farklı bir örneğe sahip olması çok zor olacaktır; krş. Tanguay, "How Strauss Read Farabi's Summary of Plato's Laws", s. 109.

Strauss,<sup>424</sup> diğer taraftan, Fârâbî'nin “ilahî varlıklar” kelimesini **Felsefetü Eflâtûn**'da bir kere andığını, **Telhîs**'te ise bu kelimenin hiç geçmediğine işaret etmektedir.<sup>425</sup>

Strauss **Telhîs**'teki incelemesine beşinci bölümle devam eder. Bu bölümde tanrılara atıf daha siktir. Strauss'un işaret ettiği üzere, bu bölümün sonunda Fârâbî, insanın umudunu tanrılara adayıp varlığından daha çok mutluluk duymak ve bulunduğu yaşamın daha asil olduğuna inanmak istediği yönünde ifadelere yer vermektedir, ancak Strauss'a göre beşinci bölümdeki açıklamalar, bölümün başındaki pasajda yer alan belirsizlikleri açıklamamaktadır. Strauss'un işaret ettiği üzere, beşinci bölümün sonunda yer alan yorumun şöyle olduğunu ifade etmektedir: “Ve asil yaşam bazen insanların gözünde bazen de tanrıların gözünde asildir: Kişi bunu dikkate almalı ve üzerinde etraflıca düşünmelidir.”<sup>426</sup>

Altıncı bölüme geldiğimizde ise Tanrı, tanrılar, vahyedilmiş yasa ve diğer yaşam konularında herhangi bir atıfın olmadığını belirten Strauss'a göre **Telhîs**'in bu bölümü, **Felsefetü Eflâtûn**'a en yakın yeri temsil etmektedir. Bu bölümün diğer bir özelliği “cevher” (**substance**) kelimesinin geçtiği tek yerdir. Ancak Strauss'a göre altıncı bölümün özelliği bunlarla bitmemektedir. Bu bölümde, **Felsefetü Eflâtûn**'un ötesine geçerek “ilahî” ve “din” terimleri kullanılmamaktadır. Terimlerin kullanımı konusunu Strauss şöyle yorumlamaktadır:

“Tanrı, din ve ilahî, **Telhîs**'in geri kalanında anılmazken, vahyedilmiş yasa yedinci bölümde, tanrılar sekizinci bölümde ve diğer yaşam dokuzuncu bölümde yeniden ortaya çıkar. Diğer yaşamla ilgili olarak, **Telhîs** temel olarak tanrılarla ilişkin yolla aynı şekilde devam eder. Diğer yaşam ilk bölümde ve diğer yaşamdaki cezalar son bölümde anılır: Merkezî bölümde suskunluk vardır.”<sup>427</sup>

Yine burada Strauss'un eserin merkezindeki farklılığa değindiğini görmekteyiz. Strauss'a göre **Telhîs**'teki bu tarz değişiklikler onu çalışacak kişi için ortada bulunan güçlükler olup açıklanmaları da pek kolay değildir. Strauss, Fârâbî'nin dönemindeki

<sup>424</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 149. Krş. Strauss, “Farabi's Plato”, s. 392.

<sup>425</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 149. Daha önceden değindiğimiz Strauss'un ilahî varlıklar üzerine açıklamalarına bakmak için; bkz. Strauss, “Farabi's Plato”, s. 390.

<sup>426</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 149.

<sup>427</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 149-150.

dinî durumu daha iyi bilen birinin, Fârâbî'nin yorumunu daha iyi açıklayabileceğini söylerken, **Telhîs**'in yazım tarzının ve onun nasıl okunması gerektiğinin anlaşılması gerektiğini de kaydetmektedir. Burada Strauss'un, Fârâbî'nin konumunu anlamak için onun dönemindeki dinin durumuna atıf yapması, eserlerini yazarken uğradığı baskının ve çekincelerinin ne derece olduğunun bilinmesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Bu yorum, Sokrates'in akıbetinden desteklenen ve Strauss'un temel varsayımlarından biri olan filozofun toplumla, dinle çatışma riski altında olduğuna dair iddiası ile uyumlu görüldüğünün altı çizilmelidir.

Strauss'un değindiği diğer bir önemli konu da Eflatun'un karakterlerinden birinin, yasamanın etkin nedeni ve temelde yasa koyucunun karakteri ile ilgili sorular sormasıdır. Strauss, bir diğer Eflatuncu karakterin, yasa koyucunun Zeus, yani bir tanrı olduğuna dair **Yasalar**'da dile getirilen popüler görüşü ortaya attığına işaret etmektedir. Ayrıca Eflatun, yasaları her türlü erdeme üstün tutup, yasaları incelemenin yerinde olduğunu ima etmiş ve yasaların hangi koşullar altında haklı gerekçeye dayandığını bulmaya çalışmıştır ki, bu araştırma, erdemli şehri oluşturan şeyin ne olduğuna dair bir açıklığı varsaymaktadır. Diğer taraftan kendilerine Zeus tarafından yasalar verilen bu insanların erdemli şehri kurmadıklarını belirten Strauss, onların yasalarının, bazı şiirler örnek gösterilerek muhakeme edildiklerini belirtmektedir.<sup>428</sup> Strauss'a göre bu konu bizi hakikî yönetici ile sahtekârlar (impostors) arasındaki ayrıma yöneltmektedir ki, bu ayrım, **Yasalar**'ın başlangıcında bahsedilmemiştir.<sup>429</sup>

Strauss'un burada işaret ettiği husus yasa koyucunun gayesinin<sup>430</sup> insanları Allah'ın rızasına yöneltmek olduğun söylerken, Fârâbî, Zeus yerine "Allah" (**God**) ifadesini kullandığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla buradaki kelime değişikliğini Strauss önemsemektedir ve onun düşüncesinde Fârâbî'nin buna yönelik bir yorumu yoktur. Strauss burada şu soruyu sorar: "Zeus tebaasını kendisinin değil de Allah'ın rızasını

<sup>428</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 150. **Telhîs**'e baktığımızda yasalar ve yasaların uygulanmasıyla barışın sağlanacağı, ancak savaşa da barışı sağlamak için hazır olunması gerektiğinin yanı sıra nefsinin hâkim olup barış ve emniyet için tedbir alanın gerçek kahraman olduğu ve bunlara yönelik şiirlerin örnek gösterildiği görülmektedir; bkz., Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Kanunlarının Özeti**, s. 30.

<sup>429</sup> Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws", s. 150-151.

<sup>430</sup> Strauss'un **Telhîs**'te yasa koyucunu gayesine yönelik işaret ettiği kısım için; bkz. Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Kanunlarının Özeti**, s. 30.

mı aramalarını istemiştir? Fârâbî sadece Eflatun'un insanları sahtekârlara karşı uyardığına işaret etmektedir.”<sup>431</sup>

Hakikî yasa koyucuya gelince, **Telhîs**'te, onun, insanların hem insanî hem de ilahî erdemleri kazanmasını sağlamaya çalışan ve insanî erdemleri ilahî erdemlerin meydana gelmesine olanak sağlayacak kişi olarak tanımlandığı görülmektedir. Ayrıca insanî erdemlerin, yasanın gerektirdiği şekilde kullanılınca, ilahî erdemlere dönüştüğü de belirtilmektedir.<sup>432</sup> Strauss'un işaret ettiği üzere, bu açıklamalarda kişinin insanî erdemi ilahî olandan önce gelmekte, ancak yasaya uygun kullanınca “ilahî” haline gelmekte olup, insanî erdemın yasaya uyulmadan da elde edilebileceğidir. İlahî erdem ise ancak yasaya tabi olmakla edinilmektedir. Strauss bu noktayı şöyle yorumlamaktadır:

“İlahî erdem - ki kişi onu ancak yasaya itaat etmekle edinebilir - Allah'ın rızasını aramak ve diğer yaşamı arzulamaya mı yol açar? Fârâbî bu soruya cevap vermez. Ne de yasanın nasıl olup da insanî erdemi ilahî erdeme dönüştüğü sorununa cevap verir. O sadece yasa koyucuların hangi sebeplerle erdemleri meydana getirdiği hakkında konuşup, insanî ve ilahî erdemler arasında daha fazla ayrım yapmaz (7,7-12).”<sup>433</sup>

Strauss, **Telhîs**'te geçtiği üzere, erdemleri meydana getiren sebeplerin, Zeus ve Apollon'un yasalarında yerine getirildiğinin belirtildiğini, eserin ileriki satırlarında ise bu tanrıların eski yasalarla bir karşılaştırılmasına değinilip, eski olanlarda doğru olan yasalar olduğuna da işaret edildiğini ifade etmektedir.<sup>434</sup> Strauss'a göre bu açıklama, muzaffer olanın yasalarının, zorunlu olarak ortadan kalkmış olanın yasalarına iyilikte üstün olduğunu gerektirmediğini temellendirmektedir. Dahası bu durum, mesela Zeus ve Apollo'nun ulûhiyetine şüphe düşürdüğünü belirten Strauss, tıpkı bir sanatçının kendi sanatı için yaratılması gibi, hakikî yasa koyucunun da Tanrı tarafından yaratılıp oluşturulduğunu ve yasa koyucunun yasaya itaat etmesi gerektiğini kabul ettiğimizi kaydetmektedir. Strauss'a göre yasalara yönelik tüm şüphelere rağmen, belli bir yasa, desteklense ya da karşı çıkılsa da, kendi içinde asil ve erdemli olabilir.

<sup>431</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 151.

<sup>432</sup> Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Kanunlarının Özeti**, s. 31.

<sup>433</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 151.

<sup>434</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 151. Krş. Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Kanunlarının Özeti**, s. 32.

Bunun ardından Strauss, **Telhîs**'in yasaların oluşturduğu şüpheli durumu atlatmak ve onların doğasını kavramak için mantığa ihtiyacımız olduğuna, yasa koyucunun da genç yaşlardan itibaren siyasî işlerde tecrübe kazanması gerektiğine dair bölüme atıf yapmaktadır. Mantık eğitimi konusunu insanî erdem konusuyla ilişkili olarak düşündüğümüzde, ahlak konusuna geleceğimizi söyleyen Strauss, ahlakın insan ruhunun mantık tarafıyla hayvanî tarafının uzlaşısı için bir çözüm olarak önerilebileceği kanaatindedir. İnsanın ruhunun mantık tarafıyla hayvanî tarafının çatışmasına yönelik olarak **Telhîs**'te mantık tarafının takip edilmesi gerektiği, bunu yapamayacakların ise yasa koyucuların kendileri için koydukları hakikat, iyi ve erdemli olanı takip edeceklerine dair bölüme işaret ederken, makul insanın ise yasa koyucunun rehberliğine ihtiyaç duymadığına dair bölümü hatırlatmaktadır. Strauss, ilk bölümün sonunda, beklediği yorumu beklenmedik bir şekilde son bölümün ortasında bularak hayret duyduğunu söylemektedir.<sup>435</sup> Strauss, **Telhîs**'ten şu satırları aktarmaktadır: “Sonra şunları açıkladı: İnsanlar asil, şerefli ve faziletli oldukları zaman onlar yasalara ve **nomoi**'ye ihtiyaç duymazlar ve hepberaber mutludurlar. Fakat **nomoi** ve yasalar, karakterleri doğru ve düzgün olmayanlar tarafından ihtiyaç duyulurlar (41,21-23).”<sup>436</sup>

Bu pasajın yerini, ummadığı bir yerde bulan ve buna anlam veremeyen Strauss, bu pasajdan sonraki sayfada, Fârâbî'nin yasadan başka bir şey bilmeyen ve sadece onun dediğini yapan adamın erdemli ve övgüye değer olup olmadığını sorduğunu ve buna bir cevap vermediğini belirtmektedir.<sup>437</sup> Strauss, “How Fârâbî Read Plato's Laws” adlı makalesinin sonlarında, Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** eserine dönüp orada **Yasalar** hakkında yapılan açıklamalara değindiğini görüyoruz. Her şeyden önce yasanın karakterini problematik bulan Strauss'a göre ancak Fârâbî'nin yasa üzerine düşüncelerini anlayarak, **Felsefetü Eflâtûn**'da **Yasalar**'a yönelik bölümü kavrayabiliceğimizi düşünmektedir. Strauss ilk olarak **Felsefetü Eflâtûn**'daki şu

---

<sup>435</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 151-152.

<sup>436</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 152. Krş. Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Kanunlarının Özeti**, s. 80.

<sup>437</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato's Laws”, s. 152. Strauss işaret ettiği bahsi geçen bölüm için; bkz. Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Kanunlarının Özeti**, s. 81.

kısıma atıf yapmaktadır: “Sonra, o, **Yasalar**’da (**Nevamis**) bu şehrin sakinlerinin uydukları erdemli hayat yollarını anlattı.”<sup>438</sup>

Strauss’un açıkladığı üzere, “bu şehir”, Eflatun’un **Politeia** eserinde tarif edilen erdemli şehre karşılık gelmektedir.<sup>439</sup> Strauss’un burada altını çizdiği mesele ise bu pasajın ana konusunun **Yasalar** olmasına rağmen, Fârâbî’nin buna çok kısa değinip suskun kaldığı, yani herhangi bir açıklama ve yorum yapmadığıdır. **Felsefetü Eflâtûn**’da **Yasalar**’a bir diğer atıf ise **Yasalar**’daki bilim ve sanat ile **Timaios**’da anlatılan bilim ve sanat arasında yapılan ayrım üzerine olup **Timaios**’da bilim ve sanat üzerine olan diyalogda Sokrates geçmemesine rağmen, Strauss bu diyalogun Sokrates’e atfedildiğine işaret etmektedir. Strauss, tüm bu işaret ettiği yerlerin ışığında, Fârâbî’nin **Critos** diyalogunun özetiyle de uyumlu olarak, Sokrates’in yasalar hakkında suskun olduğu sonucuna vardığını belirtmektedir.<sup>440</sup> Strauss’a göre bu suskunluk, **Felsefetü Eflâtûn**’un ilerleyen satırlarında da anlatıldığı üzere, Eflatun’un Sokrates yolunda “düzeltme” yapması ışığında anlaşılmalıdır. Daha önce, Eflatun’un yolunun, Sokrates’in yolu ile Thrasyarchus’un yolunun bir uzlaşısı olduğuna Fârâbî tarafından işaret edildiğini belirtmiştik. Eflatun yolunun temel amacı genel olarak kabul gören kanaatlere uyum gösterip felsefenin toplumla çatışmasını önlemektir. Strauss, bu aşamaya kadarki, Fârâbî’nin **Telhîs** ve **Felsefetü Eflâtûn** okumasının ışığında şu sonuca varmaktadır:

“**Telhîs**’te belirtilen halk ile yasalar arasındaki ilişkiyi dikkate alırsak, yasaların değerinin veya meşruluğunun ancak Eflatun’un Sokrates’in yolunu düzeltmesi sayesinde mümkün olabileceği sonucuna varırız. Fârâbî sanki Sokrates’in **Yasalar**’da olmayışını Sokrates’in yasalarla hiçbir ilişkisi yokmuş anlamında yorumlamış, sanki bu yorumu açıklamaya çalışırcasına şunu öne sürer ki eğer imkânsız bir şekilde **Yasalar** eseri Sokratesçi olsaydı, onun konusu yasalar olmazdı.”<sup>441</sup>

Strauss’a göre Eflatun’un yolu ile Sokrates’in yolu arasındaki ayrımın önemi **Felsefetü Eflâtûn**’da ilk başta göze çarpmaz. Strauss’a göre Fârâbî, **Felsefetü Eflâtûn**’daki tüm anlayışların Eflatun’a ait olduğunu söyler görünürken, aslında

<sup>438</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 152.

<sup>439</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 152. Krş. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. 41.

<sup>440</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 153.

<sup>441</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 153.

bilim ve sanata dair anlayışların Eflatun’a tuhaf görünmekte olduğunu düşünmektedir. Bunun anlamı, Eflatun’un faziletli yaşam için gerekli olan bilimi, halk tarafından bilinen bilim ve sanatlarda bulamamıştır.<sup>442</sup> Strauss, eserin ilk yarsından sonra Fârâbî’nin, Eflatun’un arzu edilen bilimi (**desired science**) hakkında konuştuğunu söylemektedir.<sup>443</sup> Sekizinci ve son bölümde, Fârâbî’nin, Eflatun’un “tekrarlarına” dikkat çekip Eflatun ve Sokrates arasında bir ayrıma da gittiğine işaret eden Strauss, son bölümün ortalarında, Fârâbî’nin, Eflatun’un **Menexenus** diyalogunda anlatılan, filozofların ve kralların vatandaşlar tarafından nasıl yüceltileceğine dair meselenin araştırılmasının, Eflatun’dan öncekiler tarafından göz ardı edildiğini belirtmektedir.<sup>444</sup> Strauss, bu araştırmanın sonucunda, filozofların yöneticiler gibi görülmeyeceği ve eserin ilk bölümlerde Eflatun’un öğretisini tarif edip Eflatun’un yolunun, Sokrates’in yolunu düzeltmesiyle sonlandığına değinmektedir. Strauss, Fârâbî’nin **Yasalar** ve **Telhîs**’teki ifadeleri üzerine şu sonuca ulaşmaktadır:

“Yine de Fârâbî’nin Eflatun’un yazıları hakkında **Telhîs**’teki yorumuyla gösterdiği gibi, tüm Eflatun yazıları hâlihazırda Eflatun’un Sokrates öğretisini düzelttiğini varsaymaktadır. Dolayısıyla buradan, Fârâbî’nin Eflatun diyaloglarının içeriğine yönelik her söylediği, Eflatun diyaloglarının metinlerince doğrulanmış değildir. Bu sonuç **Felsefetu Eflâtûn**’da **Yasalar** üzerine yorumuyla, **Telhîs**’teki kendisi hakkında daha fazla bir şey söylemeye gerek olmayan yorumuyla karşılaştırıldığında doğrulanmaktadır. Fârâbî’nin Eflatun diyaloglarında bulduğu kolaylığa hayranız.”<sup>445</sup>

Görüldüğü üzere Strauss, Fârâbî’nin kendine has bir Eflatun okumasına sahip olduğunu, yalnızca Eflatun yazılarından aktarım veya özet yapmayıp aynı zamanda açıklamalar ve yorumlar yaparak da Eflatun’u çalışmak isteyenlere yardımcı olmakta olduğunu belirtmektedir ki, Fârâbî’nin **Telhîs**’e yazdığı önsözde bu amacı taşıdığını zaten görmekteyiz.<sup>446</sup> Bu anlamda Strauss’un, Fârâbî’nin amacını doğruladığı anlaşılmaktadır.

<sup>442</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 153-154.

<sup>443</sup> Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Felsefesi**, s. 73-74.

<sup>444</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 154. Strauss işaret ettiği bölüm için bkz. Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Felsefesi**, s. 83-84.

<sup>445</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s. 154.

<sup>446</sup> Bkz. Ebu Nasr Farabi, **Eflatun Kanunlarının Özeti**, s. 27.

Strauss'un, Fârâbî'nin **Yasalar** ve **Telhîs** üzerine okumalarında, onun Eflatun'un yazılarını farklı şekillerde açıklamasına özel önem atfettiği görülmektedir. Eflatun'un yazılarında geçen bazı ifadeleri anlamaması, Strauss'a göre suskun kalması, bazı yerlerde ise örneğin **Yasalar**'daki orijinal metinle kendi yazdıkları arasında farklılıklar bulunması buna verilebilecek örneklerdir. Tüm bunlar, Strauss açısından bakıldığında Fârâbî'nin, Eflatun'u bir yorumcu yaklaşımıyla ele almasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple o, Fârâbî'nin Eflatun'un metinlerini yorumlarken yaptığı her müdahale ya da değişikliğin bir anlamı olduğunu düşünmektedir.<sup>447</sup>

Fârâbî'nin işaret ettiği bir diğer önemli mesele de Eflatun'un yolunun Sokrates'in yolu ile Thrasymachus'un yolunun birleşimi olduğunu açık bir şekilde gösterip filozofla toplumun çatışmasını önleyecek yegâne yol olarak genel kanaatlerle uyumlu bir şekilde toplumun kanaatlerinin yavaşça değiştirilmesini önermesidir. Bunun başarılması için Eflatun'un, özellikle **Phaedrus** diyalogunda da bahsedilen, sözcüklerin ikili anlamlarını kullanıp farklı bir yazım tarzı geliştirmek gerekli olup ancak bu yolla Sokrates'in akıbetinden filozoflar kurtulabileceklerdir. Strauss, Fârâbî'nin yazımında ezoterik yazım tarzının işaretlerine de değinmektedir. Strauss'a göre dikkatsiz okuyucunun, bir eseri çok ayrıntılı çalışacak sabrı olmadığından, eserin başlarında zaman geçirecektir. Bu nedenle, genel kabul gören düşünceler, eserin başında verilip ortalarında ise düşünürün hakikî görüşlerini vereceği beklenmelidir, çünkü yazar, hakikî öğretisini, ancak bunu hak edenlerle paylaşmak isteyecektir. Strauss, incelediği metinlerde, eserlerin ortalarındaki ifadelerle özellikle dikkat çekmektedir. Ayrıca Fârâbî'nin, filozofun toplumun inanışlarına saygı duymasına da atıf yaparak, ezoterik yazım tarzının işaretlerine değinen Strauss, Fârâbî'nin de ezoterik ve değişik yerlerde gizemli (**secretive**) olduğunu kaydetmektedir. Fârâbî'nin ezoterik bir yazım tarzı kullandığına dair bir ifadesi yoktur. Ancak Strauss, onun ezoterik yazım tarzı uyguladığını düşünmekte ve Fârâbî'yi bu perspektiften değerlendirmektedir. Fârâbî'nin böyle yöntem kullandığını söylememekle beraber Maimonides, **Delâletü'l-hâirîn** eserinde ezoterik yöntemi

---

<sup>447</sup> Joshua Parens da bu varsayımı takip edenlerdendir; bkz. Parens, **Metaphysics as Rhetoric**, s. xxvi-xxvii.

takip etmektedir. İşte bundan sonraki Maimonides'e dair bölümde, Fârâbî ve diğeri İşlam filozoflarını Strauss'un karşılaştırmasıyla incelemeye çalışacağız.

## 2. Maimonides: *Felâsifenin* İzinde

### A. Maimonides'in Dünyası: Genel Bir Bakış

Aslen Endülüslü olan Maimonides<sup>448</sup>, bir Yahudi olmasına rağmen, yaşadığı ve ürünlerini verdiği medeniyet havzası açısından ortaçağ İslam medeniyetine mensup bir filozoftur. Bu açıdan “İslam felsefesi” kapsamında değerlendirilmesi son derece normal bir durumdur. Strauss, Spinoza incelemesinden sonra yöneldiği Maimonides'i ortaçağ aydınlanmasının en iyi temsilcisi olarak görmüştür.<sup>449</sup> Maimonides'i inceleyen Strauss'un, onun üzerindeki yoğun Fârâbî etkisini vurguladığını belirtmiştik. Maimonides, Fârâbî'nin yanı sıra İbn Sînâ ve İbn Bacce'nin felsefî öğretilerinden de etkilenmiştir.<sup>450</sup> Maimonides'i göz önüne almamızın sebebi onun İslam filozoflarından etkilenmesi değildir. Yukarıda değindiğimiz üzere, Strauss, Maimonides'in ezoterik öğretisinin uygulamasını Fârâbî'de ve genel olarak *felâsife*de gördüğünden, Strauss'un Maimonides ve *felâsife* arasında yaptığı karşılaştırmaya değinmekte fayda görüyoruz.

Temel meselesi yeni bir teorik felsefe modeli geliştirmekten çok Yahudi yasası ve Yahudi toplumunun esenliği olan Maimonides<sup>451</sup>, temel eserlerinden biri **Mishneh Torah**'da Yahudi yasasını, Musa'nın getirdiği ilahî yasanın amacını, felsefî

---

<sup>448</sup> Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh (Meymûn), kısaca İbn Meymûn (ö. 1204), genellikle ortaçağın hatta bazılarına göre bütün dönemlerin en büyük Yahudi filozofudur. Ayrıntı için; bkz. Mustafa Çağrı, “İbn Meymûn”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, cilt 20, İstanbul, 1999, s. 194-197.

<sup>449</sup> Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 51. Strauss'un Maimonides ve İslam filozoflarının ortaçağ aydınlanmasını hangi düşünceler temelinde gördüğü ve Maimonides aydınlanmasından ne anladığına dair daha ayrıntılı açıklamalar için; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 222-223.

<sup>450</sup> Steven Harvey, “Islamic Philosophy and Jewish Philosophy”, **Cambridge Companion to Arabic Philosophy**, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 353.

<sup>451</sup> Haim Kreisel, “Maimonides' Political Philosophy”, **The Cambridge Companion to Maimonides**, ed. by Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York, 2005, s. 197. Krş. Howard Kreisel, “Moses Maimonides”, **Routledge History of World Philosophies, Volume II, History of Jewish Philosophy**, edit. by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, published by Taylor&Francis e-Library, Routledge, London&New York, 2005, s. 197.

yorumlamasına uygun olarak ele almakta<sup>452</sup>, Strauss'un en çok atıf yaptığı eseri ise **Delâletü'l-hâirîn**'de ise ilahî yasanın amacını farklı kesimlere anlatmaktadır.<sup>453</sup>

Maimonides, **Mishneh Torah** eserinden farklı olarak **Delâlet**'te insanları hakikî inançlara yönlendirirken aklî bir yöntem kullanmaktadır. Buradaki en önemli amacı ise felsefe ile din arasındaki söylem farkının bazı insanlarda yarattığı kafa karışıklığını ortadan kaldırmaktır. Felsefe ile din arasında görünen çelişkilerin, Kitab-ı Mukaddes'in ezoterik öğretisinin kavranmasıyla ortadan kalkacağını düşünen Maimonides, arada bir söylem farkı olduğunu düşünmektedir. Bu söylem farkı dinî öğretileri kendi kapasiteleri doğrultusunda anlayacak halk ile daha ayrıntılı anlayabilecek olanlara yönelik uygulama farkından kaynaklanmaktadır. Ancak bazı durumlarda filozofların dinî öğretiyle çelişik ifadeleri belli bir alandaki hakikat üzerine kanıt gösterememekten kaynaklanmaktadır.<sup>454</sup>

Maimonides'in **Delâlet** eserinde konuşma dilinde bir üslup sergilediği görülmektedir. Örneğin okuyucuya “sen” şeklinde hitap ederek onunla doğrudan konuştuğunu ihsâs ettirmektedir.<sup>455</sup> Strauss'un işaret ettiği üzere Maimonides, okuyucuya “bil”, “bilirsin” veya “biliyorsun” şeklinde hitap ederken, bunlardan ilk ikisinde okuyucu konuyu “bilen” konumda olmakta, “bil” dediği durumda ise “bilmeyen” bir gruba işaret etmektedir.<sup>456</sup> Maimonides'in konuşma dilini kullanması yanında bol imalı bir üsluba sahip olması ve bunları farklı bölümlere dağıtması, okuyucunun ondan doğrudan cevap alamamasına sebep olmaktadır. Okuyucunun yapabileceği tek şey bu

---

<sup>452</sup> Kreisel, “Maimonides' Political Philosophy”, **The Cambridge Companion to Maimonides**, s. 198.

<sup>453</sup> Burada iki eser arasındaki farka yönelik şu nokta belirtilmelidir: **Misneh Torah**, şaşkın olmayanlara yönelik bir Tevrat yorumu iken, **Delâlet** ise felsefeden etkilenmiş ancak yine de inanan şaşkınlara yönelik bir eserdir. Fakat her iki eserin yazım tarzı inanan-şaşkın ayrımının ötesindedir ve **Delâlet** hem ezoterik hem de egzoterik bir kitaptır; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 222. **Delâlet**'in bir önemli yönü de Maimonides'in öncelikle insanların neden yasaya ihtiyacı olduğunu anlatmasıdır; bkz. Ralph Lerner, “Moses Maimonides”, **History of Political Philosophy**, s. 183.

<sup>454</sup> Kreisel, “Moses Maimonides”, **History of Jewish Philosophy**, s. 198.

<sup>455</sup> Joel L. Kraemer, “Moses Maimonides”, **The Cambridge Companion to Maimonides**, s. 41.

<sup>456</sup> Leo Strauss, “How to Begin To Study The Guide of the Perplexed”, **The Guide of the Perplexed**, çev. Shlomo Pines, cilt I-II, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1963, s. xvii-xviii.

imaları ve bazı ipuçlarını takip edip bütüncül bir açıklama ortaya çıkarmaya çalışmaktır.<sup>457</sup>

Maimonides'in özellikle **Delâlet**'teki üslubu, tıpkı Eflatun'da olduğu gibi, belli bir öğretinin hocadan öğrenciye aktarılması şeklinde olmayıp okuyucuyu diyaloglar yoluyla düşündürmek şeklindedir.<sup>458</sup> Strauss'a göre **Delâlet**, bir bütün olarak yalnızca bir orman için anahtar olmayıp, kendisi de bir ormandır, hatta gözlere hitap eden büyümlü bir ormandır.<sup>459</sup> Strauss'un Maimonides'in ezoterizmini güçlü bir şekilde vurguladığı bu cümleler yalnızca bununla sınırlı değildir. Strauss'a göre **Delâlet**'te bir sayı sembolizmi de söz konusudur. **Delâlet**'in yapısında bulunan düzensizlik, ciddi okuyucunun dikkatini sayı sembolizmine çevirmektedir. Kraemer'in de belirttiği üzere, Antik dünyada tamamlanmışlık ve mükemmelliği sembolize eden yedi rakamı, **Delâlet**'in söyleminde önemli bir yer tutmaktadır.<sup>460</sup> Strauss'a baktığımızda ise yedi rakamının bir katı olan on dört sayısının insan ve insanî olguları simgelediğini, on yedi rakamının ise doğayı, yirmi altı rakamının ise Tanrı'yı ya da İsrail'in Tanrı'sını simgelediğini ifade etmektedir.<sup>461</sup> Fakat ona göre **Delâlet**'in farklı bölümlerinde tüm simgelerin aynı anlamda kullanılmadığı da unutulmamalıdır. Burada vurgulamamız gereken husus, Strauss'un Fârâbî okumalarında kullandığı sayı sembolizmini burada daha yaygın bir şekilde uyguladığıdır.

Yukarıda belirttiğimiz üzere, **Delâlet**'in temel amacı, insanın rasyonel tarafının yarattığı yanlış inançların sebep olduğu kafa karışıklığını ortadan kaldırıp ruh ve beden arasında huzuru ve dengeyi sağlamaktır. Ruhun ve bedenin selametini sağlamak aynı zamanda ilahî yasanın amacı olduğundan, Strauss'un temel meselesi olan din-felsefe arasındaki çatışmanın yegâne çözüm bulabileceği alan olan ilahî yasa meselesi tartışmanın merkezine yerleşmektedir.

---

<sup>457</sup> Kraemer, "Moses Maimonides", s. 41-42. Strauss, **Delâlet**'in ezoterik bir kitap olduğunu ve Maimonides'in kendi düşüncesini gizlediğini, bu sebeple bu eserin dikkatle okunması gerektiğini ve eserdeki gizli imaların onun anlamını kavramada, açıkça belirttiklerinden daha önemli olduğunu ileri sürmektedir; bkz. Leo Strauss, "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi", **Interpretation**, 1990, c. 18, sy. 1, s. 11.

<sup>458</sup> Kraemer, "Moses Maimonides", s. 42.

<sup>459</sup> Strauss, "How to Begin To Study The Guide of the Perplexed", s. xiii-xiv.

<sup>460</sup> Kraemer, "Moses Maimonides", s. 42.

<sup>461</sup> Strauss, "How to Begin To Study The Guide of the Perplexed", s. xxx.

Maimonides'in düşüncesinde bedenın selametini insanî yasalar sağlarken, ruhun selametini ilahî yasa sağlamaktadır. **Delâlet**'te her ikisinin selametini sağlayacak yolu göstermeye çalışan Maimonides'e göre din, felsefenin soyut hakikatlerini şekillerle sembolize ederek bu sayede felsefenin dinî inançları yok etmek veya toplumun kurallarını bozmak zorunda olmadığını göstermeye çalışmaktadır.<sup>462</sup> Böylelikle dinin felsefî hakikatleri, halkın anlayabileceği dilden anlattığı sonucuna ulaşabiliriz. Maimonides'e göre insan aklının bir sınırı olduğundan, bilimin de sınırı olmak durumundadır. Bu sınırın ötesinde ise ilahî bir gizem bulunmakta, bilimin ulaştığı sınırda din devreye girmekte ve aklî prensipleri efsanevî bir dille ortaya koymaktadır. **Delâlet**, insanın aklî olarak mükemmelleşmesi yanında evrendeki güzellik ve dengeyi anlamak için erdemli bir yaşamı da teşvik etmektedir. Yalnızca aklı değil erdemi de amaç edinen bu tür bir felsefe, Eflatun, Aristoteles ve Stoacılar da görüldüğü üzere bir "yaşam tarzı" olduğunu ifade etmektedir.<sup>463</sup> Fakat bunların hepsi insanın olağan dünyası içinde olan olgulardır. Maimonides'e göre olağan insan dünyasının ufku bazı anlarda değişime uğrar: "Biz çok karanlık bir gecede üzerine tekrar tekrar şimşek parlayan biri gibiyiz."<sup>464</sup>

Bilim ve felsefe her ne kadar bize bilgi sağlasa da sınırları olduğundan, bazen hakikatin, tıpkı şimşeğin parladığı gibi kendisini gösterip tekrar kaybolduğunu düşünen Maimonides'e göre, insan aklının sınırına ulaştığımız noktada durup peygamberlere gelen vahyedilmiş öğretiler üzerine düşünmemiz gerekmektedir. Bu

---

<sup>462</sup> Kraemer, "Moses Maimonides", s. 43. Strauss'un altını çizdiği bir noktayı da belirtelim. Maimonides için Tevrat gerekli siyasi düzeni sağlamaktadır. Bu anlamda filozofların siyaset üzerine olan kitaplarına artık ihtiyaç kalmadığını düşünen Maimonides, ancak filozofların etik üzerine olan kitaplarının çalışılması gerektiğini düşünmektedir. Diğer taraftan, kendileri için gerekli siyasi düzene sahip olmayan, yani sürgündeki Yahudilerin siyaset kitaplarına ihtiyaçları yoktur. Siyasi toplum için Tevrat'ın tek başına yeterli olmayacağını söyleyen Strauss, özellikle Mesih'in gelişinden sonra tıpkı sürgünden önce olduğu gibi, filozofların siyaset ile ilgili kitaplarına ihtiyaç duyulacağını ileri sürmektedir. Tevrat'ın kendisi dinî olmasının yanında siyasi bir kitaptır ve bu anlamda filozofların siyaset ile ilgili kitaplarını gereksiz kılabilir. Ancak vahyin siyasi bir işleve sahip olması ve bunun yorumlanması ihtiyaçı olduğundan, siyaset felsefesinin vahyin teorik anlamını yorumlamada gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlar felsefenin toplum düzenini bozmak şöyle dursun, düzenin kendisi için gerekliliğini ortaya koymaktadır. Strauss'un bu konudaki tartışmaları için; bkz. Leo Strauss, "Maimonides' Statement on Political Science", **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, c. 22, 1953, s. 117-119.

<sup>463</sup> Kraemer, "Moses Maimonides", s. 43.

<sup>464</sup> Moses Maimonides, **The Guide of the Perplexed**, s. 7. Shlomo Pines, Maimonides'in parlayan şimşek imajını İbn Sînâ'dan almış olabileceğini belirtmektedir; bkz. Shlomo Pines, "Translator's Introduction", **The Guide of the Perplexed**, s. ci.

öğretiler bizim anlayabileceğimiz ya da bilimsel olarak ispatlayabileceğimiz olgular değildirler.<sup>465</sup> Bu sebeple “peygamber” kavramının önemini vurgulayan Maimonides, konumuz açısından da önemli bir sonuca ulaşmış olmaktadır. “Peygamberlik”, Strauss’un Maimonides ile İslam filozoflarını karşılaştırmasında anahtar kavramdır. Sonuçta ilahî yasayı insanlara ulaştıran peygamber olduğundan, bu konu İslam filozoflarının da gündemindedir. Bir diğer karşılaştırma konusu ise ilahî yasanın felsefe yapmaya izin verip vermediğidir ki, burada Strauss özellikle Maimonides ile İbn Rüşd’ü karşılaştırmaktadır. Biz ilk olarak Strauss’un peygamberlik kavramı üzerinden yaptığı karşılaştırmaya değinip ardından felsefe yapma özgürlüğü üzerinden yaptığı karşılaştırmaya geçmeyi tercih ediyoruz.

---

<sup>465</sup> Kraemer, “Moses Maimonides”, s. 44.

## B. “Peygamberlik” Açısından Maimonides ve *Felâsife*

Strauss’a göre Maimonides, Antik Yunan felsefesinin temel amacı konumundaki teorik mükemmelleşme ile orada yeralmayan ilahî yasanın sentezini savunmaktadır. Zira sınırlı olan insan aklı, belli bir noktadan sonra hakikate dair açıklama yapma gücünden yoksun kalmakta, işte o noktada peygamber devreye girmektedir. Felsefenin alanı doğa olduğundan ve peygamberlik ancak “doğa” kavramı içerisinde açıklanabildiğinde anlamlı olduğundan, bir “peygamberlik bilimi”ne (**prophetology**) ihtiyaç vardır. Bu bilim, yasanın felsefî temelini oluşturabileceği gibi, insanın doğası bağlamında bir peygamberlik ispatıdır.<sup>466</sup> Eve Adler’in belirttiği üzere Strauss, Maimonides’in peygamberlik bilimini hem **Delâlet**’e hem de Fârâbî ve İbn Sînâ’daki kaynaklarına dayandırmaktadır.<sup>467</sup>

Strauss’un konuyla ilgili yazıları öncelikle peygamberin kim olduğuyla başlamaktadır. Peygamberin en ayırt edici özelliği, ilahî yasayı insanlara ulaştıran aracı olmasıdır. İlahî yasa, insanî yasanın verdiği barış ve ahlakî mükemmellik yanında, yüce hakikatlerin anlaşılmasını sağlayarak yüce bir mükemmelliğe yol açmaktadır. Strauss’un vurguladığı üzere, peygamber, filozof için gerekli tüm özelliklerin yanısıra kanun koyucu ve kralın da özelliklerine de sahiptir.<sup>468</sup> İleride de

<sup>466</sup> Eve Adler, “Translator’s Introduction”, **Philosophy and Law**, s. 14, s. 104.

<sup>467</sup> Adler, “Translator’s Introduction”, s. 14. Ahmet Arslan’ın da belirttiği üzere, Maimonides felsefe-din ilişkilerinde olduğu gibi peygamberlik mekanizması ve anlamı, Kutsal Kitab’ın niteliği, amacı, insanların kaç gruba ayrıldığı gibi konularda tamamıyla Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşlerini takip etmektedir. Bkz. Prof. Dr. Ahmet Arslan, **İslam Felsefesi Üzerine**, Vadi Yay., 1999, 1. Basım, s. 144. Daniel Tanguay da Strauss’un Maimonides’in peygamberlik bilimi üzerinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün etkilerini özellikle siyasî anlamda yani Eflatuncu anlamda etkilerini gördüğünü belirtmektedir; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 52. Strauss, Maimonides’in peygamber bilimini (prophetology) **Philosophy and Law** eserinde anlatır, ancak bu anlatımın tam anlamıyla bir sunum olmadığını da eklemektedir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 145, not 1. Krş. Andrew Patch, “Leo Strauss on Maimonides’ Prophetology”, **The Review of Politics**, c. 66, sy. 1, 2004, s. 97. Shlomo Pines’in belirttiği üzere Fârâbî’nin siyasetle ilgili yazılarından hiçbirisi **Delâlet**’te açıkça belirtilmemiştir. Ancak Maimonides, Fârâbî’nin kavramlarından özellikle peygamberliğin doğası ve işlevi ayrıca iyi bir şehrin amaçları üzerine düşüncelerinde Fârâbî’nin kavramlarından etkilenmiştir. Pines’a göre Fârâbî ile Maimonides arasındaki ince bir ayrım da Fârâbî’nin, felsefî araştırmaların şehir için oluşturduğu tehdit konusunda daha az bilinçli olup, bu felsefî yazılarda dikkatli okuyucu ile yetersiz okuyucuyu birbirinden ayıracak dikkatli bir modele sahip olmayışındır; bkz. Pines, “Translator’s Introduction”, s. lxxxvi.

<sup>468</sup> Strauss’a göre ilahî yasa ve onu insanlara ulaştıran peygamber, Maimonides ve İslam filozoflarının siyaset öğretilerinin temel kavramlarındandır. Ayrıca, Strauss’a göre hem Antik Yunan’da hem de Yahudi ve İslam toplumlarında ilahî yasa, dinî olmanın yanında insanî ve ahlakî yasa olma özelliğini taşımaktadır ve bu yasayı ulaştıran peygamber, Antik Yunan’daki Eflatuncu düşüncede bulunan filozof-kralın yerini de almaktadır. Strauss, İbn Sînâ’nın **Yasalar** ile peygamberlik arasındaki ilişkiyi,

ele alacağımız üzere, peygamberin en üst derecedeki insan tipi olduğu böylece belirtilmiş olmaktadır. Peki, peygamber ne tür özellikler taşımaktadır? Strauss bu soruya Maimonides açısından şöyle cevap vermektedir: “Peygamber şu koşullara sahip olmak zorundadır: (1) mükemmel bir akıl; (2) mükemmel ahlak; (3) mükemmel bir hayal gücü; (4) cesaret melekesi; (5) kehanet melekesi; (6) insanlara hükmetme melekesi.”<sup>469</sup>

Strauss, **Delâlet**’in merkezî meselesinin peygamberlik bilimi olduğunu vurgulayarak, peygamberin özelliklerinin birbiriyle ilişkisinin ancak Maimonides’in ve onun İslam filozoflarının peygamberlik kavramı anlaşıldığında açıklığa kavuşabileceğini düşünmektedir. Strauss’a göre Maimonides kendisine ulaşan eski geleneğin öncüllerini takip etmekte, ancak ona körü körüne bağlı kalmamaktadır. Onun bazı öğretilerini sınırlandırırken bazılarını ise genişletmektedir. Kısacası Maimonides’in gelenekten farklı bir bakış açısı geliştirdiğini düşünen Strauss’a göre onun kaynakları olan Fârâbî ve İbn Sînâ’nın peygamberlik üzerine görüşleriyle Maimonides’in peygamberlik bilimi arasındaki ilişkiye bakmamız gerekmektedir.<sup>470</sup>

Strauss, peygamberlik meselesini ele alırken, peygamberi ilahî yasayı insanlara ulaştıran bir aracı olmanın yanında, vahyi, peygamber tarafından getirilen Tanrı’nın bir yasası olarak ele alıp peygamberlik bilminde işlemekte ve onun felsefenin konusu olduğunu kaydetmektedir. Vahyin felsefenin konusu haline gelmesi yönündeki temel iddiasını ise ilahî yasanın felsefe yapmayı emrettiği görüşüne bağlamaktadır.<sup>471</sup> Felsefe yapmanın meşruluğu ile ilgili tartışmaları Maimonides ile İbn Rüşd karşılaştırmasında daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Öncelikle Maimonides ile *felâsife* arasındaki peygamberlik anlayışının karşılaştırmasına bakmakta fayda görüyoruz. Çünkü Strauss’a göre vahyin felsefî olarak anlaşılması, peygamberliğin

---

Eflatun’un **Yasalar** adlı eserinin peygamberlik üzerine klasik bir çalışma olduğunu söyleyerek vurguladığını belirtmektedir; bkz. Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, s. 4-5.

<sup>469</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 101.

<sup>470</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 101-102.

<sup>471</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 103-104. Strauss, Maimonides’in **Delâlet**’te yasa kavramının temellerinin peygamberlik öğretisi bağlamında tartıştığını söylemektedir. Maimonides’e göre peygamberliğe inanç yasaya olan inancı öncelemektedir; çünkü ortada bir peygamber yoksa yasa da yoktur; bkz. Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, s. 12. Krş. Lerner, **History of Political Philosophy**, s. 187.

insanî açıdan anlaşılması demektir.<sup>472</sup> Vahyi insanlara peygamber ulaştırdığından ve peygamberin kendisi de bir insan olduğundan, vahyin, insanî yönden açıklanması belli bir yere kadar mümkün olduğu varsayılabilir.

Strauss’a göre Maimonides, peygamberliğin insanî açıdan açıklanabileceğini varsaymıştır. *Felâsifeye* göre ise peygamberlik belli bir yeteneğe sahip kişinin uygun pratikleri gerçekleştirilmesiyle ulaşabileceği insanî bir mükemmelliktir. Strauss, Maimonides’in *felâsifenin* öğretisine bir noktada katılmadığını belirtmektedir. Buna göre gerekli yetenek ve pratiğe sahip her kişi peygamber olamayacağı gibi, Tanrı kendi iradesi doğrultusunda böyle bir özelliğe sahip kimseyi seçmeyebilir. Diğer taraftan, peygamber olan kişi insanî olarak bu peygamberliğe hazır da olmalıdır. Yani peygamberlik için bazı özelliklere sahip olmak gerekli, ancak yeter koşul değildir. Strauss, Maimonides’in *felâsife* ile hem fikir olduğu diğer bir meselenin ise peygamberlik için bazı koşulların gerekliliği olduğunu belirtmektedir. Bunlar; akli mükemmellik, ahlakî mükemmellik ve hayal gücündeki mükemmelliktir. Strauss’a göre bu koşullar vahyi insanlara ulaştıracak yani peygamber olacak kişi için ulaşabileceği kendine özgü mükemmelliği sağlar ve bu da ancak teorik bir yaşamla mümkündür.<sup>473</sup>

Peygamber teorik hakikatleri yani vahyin özünü anlatacağından, onun mükemmel bir akıl gücüne sahip olması gerekir ki, Strauss’un açıkladığı üzere, bu sebeple en azından filozof da olmalıdır. Ancak ilahî hakikatlerin bilgisini çoğunluğa ulaştırdığında ancak pek az insan teorik bir yaşam için hazır bulunacağından, vahiy çoğunluğun anlama kapasitesine göre ve sembolik olarak anlatılmalıdır. İşte bu sebeple felsefî bilgiye sahip olmasının yanında peygamberliğin diğer bir koşulu olan hayalî güç bu noktada devreye girmektedir. Peygamberin böyle bir kapasiteye ulaşmasında kuşkusuz insanî akıl yeterli olmayacaktır. Peygamberin bilgisini edinmesinde Maimonides ile *felâsifenin*, Aristoteles öğretisine uygun olarak aynı doğrultuda düşündüğünü belirten Strauss, peygamberdeki insanî aklının, insanüstü bir akıl olan ve cisimsiz akılların en alt kademesinde bulunan “faal akıl”la (**active intellect**) irtibata geçtiğini ifade etmektedir. Ancak faal aklın insanî akla etkisi, teorik

<sup>472</sup> Strauss, *Philosophy and Law*, s. 104.

<sup>473</sup> Strauss, *Philosophy and Law*, s. 104-105. Krş. Lerner, *History of Political Philosophy*, s. 188.

bilgiyi oluştururken, bu bilgiyi insanlara peygamber aktarmaktadır. Peygamberin bilgisini çoğunluğa sembolik olarak anlatabilmesi ise ancak faal aklın hayal gücüne etkisiyle gerçekleşecektir. Strauss böylece Maimonides'in peygamber tanımına ulaştığımızı söyler. Buna göre; "Peygamberlik özünde faal akılla önce aklî melekeye sonra da hayalî melekeye Tanrı'dan akan bir taşmadır."<sup>474</sup>

Strauss'un vurguladığı üzere, faal akıl hem aklî hem de hayalî güce etki ederek Maimonides'e göre peygamberi insanların en üstün ve en mükemmel seviyesine ulaştırmaktadır. Strauss'a göre bu durum, peygamberi filozoftan üstün kılmaktadır. Üstelik bu üstünlük, filozofun kendi alanı açısından da geçerlidir. Çünkü filozof öncüller ve sonuçlarla bilgiye ulaşırken, peygamber doğrudan bilgiye ulaşma imkânına sahiptir. Filozofun evrenin yaratılmış olup olmadığı gibi bazı sorulara, bilimsel olarak cevap veremeyeceğini düşünen Maimonides'in, filozofun peygamberi takip etmesini salık vermesinin altını çizen Strauss, bu sayede filozofun peygamberin yardımıyla kendi kavrayışını geliştireceğini, çünkü felsefî bilginin tek başına her zaman yeterli olmayacağını belirtmektedir.<sup>475</sup>

Strauss'a göre peygamberin bilgiyi edinmede filozofa üstünlüğü hayalî güç meselesinde düğümlenmektedir. Çünkü genel olarak bakıldığında hayalî güç aklî güce zıttır ve sadece cüz'i hakkında bilgi verip küllîler hakkında konuşamaz. Hayalî gücün daha çok maddeye bağlı olup form hakkında konuşamayacağını belirten Strauss, hakikî bilgi için onun etkisinden kurtulmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.<sup>476</sup> Strauss açısından Maimonides'in peygamberlik biliminde hayalî gücün, peygamberliğin en yüksek formunun oluştuğu durumda, yani Musa'da, hayalî güçle aklî gücün birlikte çalışmadığını belirtmektedir. Ancak diğer "sıradan" peygamberlerde ise bu iki gücün birlikte çalıştığı ve bu durumun onların filozoflara olan üstünlüğünde, hayalî gücün işin içinde olmasının nasıl açıklanacağının bir

---

<sup>474</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 105-106. Krş. Strauss, "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi", s. 13.

<sup>475</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 106.

<sup>476</sup> Strauss, bu konuda Spinoza'nın Maimonides'e yönelik polemiiinde güçlü bir hayalî güce sahip birinin saf bilgiyi edinmede düşük nitelikli olacağına yönelik bir sonuç çıkardığını söylemektedir. Ancak Strauss, bu sonucun Maimonides'in öğretilerinden çıkacağını düşünmemektedir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 106-107.

problem olarak karşımıza çıktığını ifade etmektedir.<sup>477</sup> Strauss’a göre en büyük peygamber ile filozoflar arasındaki farkı anlamada hayalî gücün işin içine katılması gerekmemektedir. Aynı durum Musa ile diğer peygamberler arasındaki farkı anlamada da geçerlidir. Diğer peygamberler ile filozoflar arasındaki farkı anlamada, “hayalî gücün” hesaba katılıp bunun derin bir fark yarattığı hususunun kabul edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Fakat Strauss’a göre asıl sorulması gereken, Maimonides’e göre Musa’nın bilgisinin filozofların bilgisinden nasıl ayrıldığıdır.<sup>478</sup>

Strauss’un belirttiği üzere Antik Yunan filozofları arasında felsefeyi ortaçağ döneminde temsil eden Aristoteles’tir. Strauss, bir filozof olarak Aristoteles’in ay-altı âleme ilişkin söylediklerinin doğru olduğunu, ancak ay-üstü âleme ilişkin söylediklerinin kısmen doğru, kısmen yanlış olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi, filozofun ay-üstü âleme yönelik erişim imkânının, dolayısıyla bilgisinin sınırlı olmasıdır. Ay-altı âleme erişimi doğrudandır, ancak ay-altı âlemde mükemmellik yoktur, bunun yerine eksiklik vardır. Dahası ay-altı âlemde maddeye bağlı oluşumuz, yüce ilahî varlıkların bilgisine ulaşmamızı da engellemektedir. Dolayısıyla ilahî varlıkların bilgisinin bizim için sır olduğunu belirten Strauss, Maimonides’in metaforik anlatımını kullanarak peygamber derecelerinden bahsetmektedir.<sup>479</sup>

Maimonides’e göre ay-altı âlemin bilgisine sahip insanın ay-üstü âlemle ilgili bilgi edinmesinin yolunu açan, beklenmedik zamanlarda oluşan ve karanlık geceyi aydınlatan bir şimşek gibi zihni aydınlatan mucizevî bir durumla açıklandığından bahsetmiştik. Strauss’un peygamber derecelerinden bahsederken buraya atıfla açıklamalarını temellendirdiği görülmektedir. Strauss’un ve Maimonides’in düşüncesinde peygamberler arasında hiç kuşkusuz en yüksek dereceyi Musa oluşturmaktadır ve o, diğer peygamberlerden farklı olarak sürekli bir aydınlık içindedir. Diğerlerinde ise aydınlanma bazı zamanlarda oluşmakta, sıklıkları geniş zaman aralığında değişmektedir. Bazı insanlarda karanlığın hiç aydınlanmadığını sadece peygamberden gelen ışığı parlayan bir taş gibi yansıttıklarını belirten Strauss, bir de hiç ışık görmeyen bir grup insan olduğundan bahsetmektedir ki, bunlar “cahil

---

<sup>477</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 107. Krş. Pines, “Translator’s Introduction”, **The Guide of the Perplexed**, s. xci.

<sup>478</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 107-108.

<sup>479</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 108.

çoğunluk” diye adlandırılanlardır. Bu şekilde peygamberlerin derecelerinden bahseden Strauss, karanlıkları doğrudan aydınlanmayan, ancak peygamberlerden aldıkları ışığı yansıtan grubun ise filozoflar olması gerektiğini belirtmektedir. Strauss’a göre peygamberlerin bilgisinden doğrudan faydalanan filozoflar, bu şekilde dolaylı bir bilgiye sahip olurlar ve bu durum onların peygamberlerden farkını ortaya koyar.<sup>480</sup>

Strauss’a göre Maimonides açısından sıradan peygamberlerle Musa arasındaki en önemli fark, Musa’nın peygamberliği aktif olarak yaşaması ve ilahî olan ile sürekli iletişim halinde olmasıdır. Diğer peygamberlerde ise bu durum bazı zamanlarda gerçekleştiğinden onlar korku, hayret ve endişe içindeyken, Musa sükûnet ve metanetini her daim korumaktadır.<sup>481</sup> Diğer peygamberlerde ilahî olanın bilgisine erişimdeki istikrarsızlık, onlarda korku ve endişe yaratırken, peygamberlerin bilgisini kullanan filozofların dolaylı bilgisi, onları bu korku ve şaşkınlık durumundan muaf tutmaktadır. Çünkü onlar metafora göre ışığı doğrudan almayıp, sadece peygamberlerden gelen ışığın bir kısmını yansıtmaktadırlar. Strauss bu noktada peygamberin bilgisinin filozofun bilgisine olan üstünlüğünü, hayal gücünün işin içine girmesiyle açıklamaktadır. Buna göre peygamber filozofa kıyasla doğrudan bildiği için ışıktan aldığı alışılmışın dışındaki bilgiyi sembolik olarak sunmaktadır. Bu aşamada hayal gücünü tamamıyla ele alır ve yukarıdan aldığı bilgiyi kullanmaya başlar, ancak bu aldığı bilgi, diğer insanlardaki gibi onda şaşkınlık yaratmaz. İlahi varlıkların cisimsizliğini de anlayabildiğinden, bu anlamda peygamberin bilgisi hayal gücünün işin içine girmesiyle filozofun bilgisinden aşağı değil, bilakis ondan üstün bir konuma gelir. Bu anlamda peygamber ay-üstü âlemle doğrudan bir birlik halindedir.<sup>482</sup>

Strauss açısından peygamberliğin üçüncü koşulu olan ahlakî mükemmelliğin anlaşılması, bundan sonra artık mümkündür. Strauss’a göre ahlakî mükemmellik

---

<sup>480</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 108-109. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 54.

<sup>481</sup> Ralph Lerner’in da açıkladığı üzere Maimonides için Musa peygamberliğin en yüksek formunu oluşturmakta ve diğer peygamberlerden farklı kategoride bulunmaktadır. Musa’dan önce ve sonrakilerin bir şekilde, Musa’nın yasasını takip ettiklerini düşünen Maimonides için Musa tek yasa koyucu peygamberdir ve onun yasası tek ilahî yasadır; bkz. Lerner, **History of Political Philosophy**, s. 185-186.

<sup>482</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 110.

peygamberin aklî mükemmelliği için vazgeçilmez bir koşuldur.<sup>483</sup> Ancak, Strauss’a göre, deneyimler, aklî mükemmelliğe sahip olup nefsi zevklerin etkisinde olan dolayısıyla ahlakî mükemmellikten uzak insanların varlığını göstermektedirler. Bunun yanında peygamber olmayıp, bilgiye dönük arzusu olan insanın, ancak aşağı zevklerden kendisini kurtarmasıyla bu arzusunu tatmin edebileceğini söyleyen Strauss, bunun da tek başına yeterli olmadığını, çünkü ay-üstü âlemin bilgisine ulaşmaya çalışan kişinin bulunduğu maddi dünyaya bir şekilde bağlı olduğunu belirtmektedir. Kişi eğer kendisini dünyevî olandan ilahî olana tam anlamıyla yönlendirirse, işte o zaman mükemmel bir hayal gücüne sahip olarak Tanrı ve meleklerin bilgisine ulaşabilir.<sup>484</sup>

Bu şekilde ahlakî mükemmelliğin önemini açıklayan Strauss, peygamberin mükemmel bir akıl, mükemmel bir hayal gücü ve ay-üstü âlemin bilgisini arzulayan bir insan olduğunu vurgulamaktadır. Ancak böyle bir insan ay-üstü âlemle birlik içinde olabilir. Sahip olduğu hayalî güç, filozofların sahip olduğu bilgiden üstün bir bilgiye sahip olması konusunda yardımcı olur, çünkü filozof bu bilgilere doğrudan erişemez. Bu anlamda daha önceden Maimonides’in vurguladığını belirttiğimiz üzere filozof peygamberi takip etmek zorundadır.<sup>485</sup> Peygamber hayal gücü ile sahip olduğu bu bilgiyi sembolik olarak ifade edip çoğunluğu eğitmekte kullanır, zira çoğunluk ancak bu şekilde ilahî öğretiyi kavrayabilir.

---

<sup>483</sup> Ralph Lerner’in belirttiği üzere, Maimonides için ahlakî mükemmellik aklî mükemmellikten doğrudan ilişkilidir. Ahlakî mükemmellik olmadığında, insanın düşünceleri ilahî olandan sapar ve sadece duyuşal zevkler düşünülür. Hâlbuki peygamberi diğer insanlardan ayıran en önemli özellik onun ilahî varlıklarla zihnini meşgul etmesidir; bkz. Lerner, **History of Political Philosophy**, s. 189. Bu anlamda peygamber, ahlakî mükemmelliği, Tanrı ve ilahî bilimi anlamak için - ki bu felsefeyi aşan bir bilimdir - asil olanı yapmak ve aşağı olanı yapmaktan uzak durmak şeklinde Strauss tarafından açıklanmaktadır. Ancak, Andrew Patch’a göre Strauss, Maimonides açısından entelektüel yaşamın, asil ve aşağı olan ayrımından ötededir, çünkü asil ve aşağı olan ayrımı aklın değil, kanaatlerin gayesidir. Dolayısıyla bilginin konusu olamaz; bkz. Andrew Patch, “Leo Strauss on Maimonides’ Prophetology”, s. 94.

<sup>484</sup> Strauss’a göre bu bağlılık kişinin rüyalarında bile belli olmaktadır. Kişi, rüyalarında belli bir oranda maddî dünyadan kendisini soyutlasa da bu tamamıyla gerçekleşmez. Rüyalar kişinin dünyevî eğilimleri ve çabalarıyla şekillenmektedir. Bilgiye olan arzu kişi eğer gerekli niteliklere ve eğitime sahip olursa aklî mükemmelliğe ulaşmasını sağlayabilir ancak bu onun rüyalarda bilgiye ulaşacağını garanti etmez. Ancak kendisini dünyevî zevklerden alıkoyup, sadece ilahî olanı istediğinde bu bilgiye ulaşabilir. Strauss, tüm nefsi zevkleri bir tarafa koymanın yanında kalpten ilahî olanın istenilmesi gerektiğini de belirtmektedir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 110-111.

<sup>485</sup> Peygamberin ilahî bilgiye doğrudan erişimi ona filozofun daha iyi felsefe yapmasında da rehber konumu yüklediğinden, Maimonides’e göre peygamber, filozofun kendi alanı açısından da ondan üstündür ve filozof onu takip etmelidir; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 227.

Bu aşamaya kadar hayalî gücün sadece aklî gücün iç yüzünü anlamak için sembolik olarak kullanımına değinilse de Strauss’a göre, hayalî gücün kendisine has, yani bağımsız bir özelliği daha bulunmaktadır ki, bu geleceği bilme yetisidir.<sup>486</sup> Burada önemli bir ayrıntı ise geleceğin sadece peygamberlerce değil, sıradan insanlar tarafından da her ne kadar daha aşağı bir tarzda olsa da bilinebileceğidir. Sıradan insanlardaki bu durum doğru (**veridical**) rüyalarla mümkündür. Bu rüyalarda duyuların dinlenmeye geçmesiyle, hayalî güç, faal akıldan gelen suduru alabilecek hale gelir ve bu sayede gelecekle ilgili bilgi edinebilir.<sup>487</sup> Bu rüyaların faal aklın hayal gücüne etkisiyle ortaya çıktığını belirten Strauss, faal aklın insan aklına etkisi sonucunda ise felsefenin ortaya çıktığını kaydetmektedir. Eğer faal akıl hem insanî akla hem de hayal gücüne etki ederse, bu durumda ise peygamberlik (**prophecy**) meydana gelmektedir.<sup>488</sup> Ancak Strauss’a göre Maimonides’te cevaplanmamış iki önemli soru bulunmaktadır. Bunlardan biri aklî ve hayalî gücün peygamberin gelecekle ilgili bilgiyi edinmesinde ortaklaşa çalışmasının, teorik kavrayışın sembolik temsilinde aynı şekilde olup olmadığı üzerinedir. İkinci soru için ise Strauss şunları söylemektedir:

“Teorik kavrayışın sembolik temsili ile geleceğin bilgisi özde farklı faaliyetler olarak peygamberin özelliklerini oluşturduğu nasıl anlaşılmalıdır? Bu soruya Maimonides’in kaynaklarını göz önüne alarak cevaplamayı deneyeceğiz. Bu yöntemi temellendirmek için Maimonides’in peygamber bilimi ile felâsifenin peygamber bilimi arasındaki genel ilişkiyi açıklamak zorundayız.”<sup>489</sup>

Maimonides, Strauss’un önceden de belirttiği üzere peygamberliğin koşulları hususunda *felâsife* ile hemfikirdir. Peygamberliğin Tanrı’dan gelen sudur ile faal

---

<sup>486</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 112.

<sup>487</sup> Hayalî gücün, faal akıldan gelen suduru alabilir hale gelmesi için, aklî gücün de mükemmelliğe ulaşması ve bunun için de faal akıl ile “birlik” olması gerekmektedir. Fârâbî açısından peygamber aynı zamanda en yüksek yönetici olarak ancak bu birliği sağladığında Tanrı’dan faal akıl aracılığıyla vahiy alabilmektedir; bkz. Mahdi, **History of Political Philosophy**, s. 167-168. Diğer taraftan Fârâbî’nin insan aklının, faal akıl ile birliği meselesi tartışmalı bir konudur. Çünkü Fârâbî bazı eserlerinde böyle bir birliği mümkün görmez ve bu konuya İbn Rüşd de değinmiştir. Bu konuda daha ayrıntılı tartışma için; bkz. Pines, “Translator’s Introduction”, **The Guide of the Perplexed**, s. lxxx-lxxxii.

<sup>488</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 112. Strauss’un, sıradan insan ile peygamber arasındaki geleceği bilme hususundaki farkın altını çizdiğini görüyoruz. Peygamberin geleceği bilme hususunda sıradan insandan daha üstün olduğu açıktır. Ancak sıradan insanlar da doğru (sahih) rüyalarla “kehanet” alabilirler.

<sup>489</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 112-113.

aklın önce insanî akla daha sonra hayal gücüne etkisi sonucu oluştuğu konusunda da onlarla aynı düşünmektedir. Ancak Maimonides sadece peygamberliğin belli koşullar oluştuğunda kesin olarak gerçekleşeceği fikrine katılmamaktadır. Ona göre peygamberliğin kesin olarak gerçekleşmesi Tanrı'nın takdirine bağlı bir meseledir. Strauss'a göre Maimonides'in peygamberlik konusundaki en önemli kaynakları Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Bu sebeple bu aşamadan itibaren Strauss'un Maimonides ile Fârâbî ve İbn Sînâ'nın anlayışlarını nasıl karşılaştırdığına değinmemiz gerekmektedir.

Strauss'un belirttiği üzere Fârâbî, peygamberlik bilimi hakkındaki düşüncelerini en ayrıntılı bir şekilde **el-Medînetü'l-fâzıla (İdeal Devlet)** adlı eserinde sunmaktadır. Strauss, Fârâbî'nin bu eserinde iki tip peygamberlikten bahsettiğini kaydetmektedir. Birincisi sadece hayalî güce dayanan peygamberliktir; ikincisi ise hem aklî güce hem de hayalî güce dayanan peygamberliktir. Strauss buradaki hayalî gücün üç işlevi olduğunu da eklemektedir: (i) duyu verilerinden gelen izlenimleri muhafaza etmek; (ii) bu izlenimleri birleştirmek, (iii) son olarak da duyu verilerini yeniden üretmek.<sup>490</sup> Strauss'a göre hayalî güç bu yeniden üretme işlemi yaparken uyanık halde duyumdan gelen verileri kullanmaktadır, ancak uyanık halde ruh başka güçlerin etkisi altında olduğundan, ancak uyku durumunda iken kendine has faaliyetini gerçekleştirebilmektedir.<sup>491</sup>

Hayal gücünün diğer bir özelliği ise faal akıldan içerik almasıdır. Bu durumda hayalî güç aklın işlevlerini devralmaktadır.<sup>492</sup> Eğer faal akıl hayalî güce etki ederse bu durumda hayalî güç şimdiki ve gelecek zamandaki cüz'îlerle ilgili kehanetler elde etmektedir. Hayal gücü akledilirleri duyusallarla taklit ettiğini - ki bu onun kendine has bir fiilidir - cüz'îleri ise ya oldukları gibi ya da onlara benzer duyusallarla taklit ettiğini belirten Strauss, gelecekle ilgili bilgi içeren kehanetlerin en alt düzeyde doğru rüyalarda gerçekleştiğini söylemektedir ki, bu konuda Fârâbî ve

<sup>490</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 113.

<sup>491</sup> Strauss'a göre uyku durumunda hayalî güç aldığı duyumları yeniden üretmektedir. Bunu yaparken aklî gücün aldığı verileri kıyas ile değerlendirmeye alır, çünkü en yüksek mükemmelliğin akledilirlerini en mükemmel duyum yoluyla sunmaktadır; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 114.

<sup>492</sup> Strauss'un Fârâbî'den işaret ettiği aklın işlevleri biri teorik (nazarî) akıl olup, insanî fiillerin konusu olmayan akledilirleri kavramak iken pratik (amelî) akıl ise cüz'îlerle (cüz'îyyat) ilgili fiilleri yapmaktadır; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 114.

Maimonides'in farklı düşündüğünü kaydetmektedir. Strauss'a göre Maimonides'in peygamber biliminde en alt düzeyde gerçekleşecek bu tip bir kehanet kabul edilmezken, Fârâbî, hayalî gücün, bu tarz bir kehanetine imkân tanımaktadır. Maimonides için en yüksek insanî derece ile en yüksek hayalî güç peygamberlikte kesişirken, Fârâbî, hayal gücünün en yüksek derecesini, en yüksek insanî dereceden ayırmaktadır. Strauss'a göre Maimonides ile Fârâbî arasında peygamberlik bağlamında görünen bir diğer fark ise Fârâbî'nin ahlakî mükemmelliğin peygamberlik için koşul olduğunu söylememesidir. Diğer taraftan onların **eudaimonia** hakkında tam bir fikir birliği içinde olduklarını, Strauss, Fârâbî'nin şu sözlerinden görebileceğimizi söylemektedir: “**Eudaimonia** maddeden bağımsız olmaya bağlıdır; ona aklın gerçekleşmesiyle doğrudan ulaşılır; fakat ahlakî erdem dolaylı bir koşuldur.”<sup>493</sup>

Strauss'a göre Maimonides ile Fârâbî arasındaki gerçek fark, Fârâbî'nin ay-üstü âleme ilişkin aşkın felsefî bilginin peygamberlikle elde edilemeyeceği, faal aklın peygamberin insanî aklına etkisiyle onun filozoftan daha üstün biri haline gelmeyeceği yönündeki düşüncesidir.<sup>494</sup> Strauss'un belirttiği üzere Maimonides bu önemli meselede Fârâbî'den farklı düşünse de o, *felâsifenin* öğretisi ile

<sup>493</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 115-116. Özellikle ahlak konusunun Fârâbî ve Maimonides için büyük önemde tartışılmadığını, esas konunun her iki düşünür için ilahî yasa olduğuna Strauss işaret etmektedir. Bunun yanında, Strauss'a göre Maimonides için mantık ve teorik felsefe yanında etik de çalışılmalıdır; bkz. Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, s. 8, s. 12. Ancak Strauss, etiğin **Delâlet**'in sadece bir bölümünü oluşturup merkezî konusu olmadığını ayrıca **eudaimonianın** özünü anlama ve ona ulaşma işinin etiğin değil, siyasetin işi olduğunun altını çizmektedir; bkz. Leo Strauss, “The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides”, **The Review of Metaphysics**, çev. Gabriel Bartlett and Svetozar, c. 57, sy. 3, 2004, s. 540. Krş. Lawrence V. Berman, “A Reexamination of Maimonides' “Statement on Political Science””, **Journal of the American Oriental Society**, c. 89, sy. 1, 1969, s. 109. Strauss'a göre Fârâbî için ise etik; yazılarında yön veren bir konu olmayıp siyaset içinde düşünülür ve bu sebeple adı bile anılmamaktadır; bkz. Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, s. 9. Özetle, vahyi Eflatunculuk yoluyla yorumlayan Fârâbî ve Maimonides için ahlakî erdemleri ve etiği çalışmak insanın nihaî amacı ve **eudaimoniasını** çalışmakla aynı şey olmayıp merkezî konular değildirler. Bu konu için ayrıca; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 220.

<sup>494</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 116. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 62. Andrew Patch'ın işaret ettiği üzere Fârâbî üstün bir felsefî bilginin imkânını kabul etmemektedir. Strauss'un Maimonides'in bu konuda ne düşündüğünün açık olmadığını belirttiğini söyleyen Patch, daha sonra Strauss'un, “How to Begin to Study The Guide of the Perplexed” adlı yazısında Maimonides'in bu olasılığı reddettiğini söylemektedir; bkz. Andrew Patch, “Leo Strauss on Maimonides' Prophetology”, s. 99. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Maimonides insan aklının alamayacağı ilahî bir hakikatin olduğunu da düşünmekte ve bu konuda filozofun peygamberi takip etmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü ona göre peygamberin filozofun daha iyi felsefe yapmasına yardımcı olacaktır.

çatışmamaktadır, bilhassa İbn Sînâ'da peygamberin doğrudan bilgisine dair öğretiyi bulabilmektedir. Strauss, İbn Sînâ'nın yaklaşımında peygamberin ayırt edici özelliğinin, kıyas ve ispata dayanmayan, doğrudan bir bilgiye sahip oluşu olduğunun altını çizerek İbn Sînâ'yı da tartışmaya dâhil etmektedir.

Strauss'un belirttiği üzere İbn Sînâ'nın öğretisinde peygamber, aklî ve ahlakî mükemmelliğinin yanında üç yeteneğe sahiptir: (i) hayal gücünün mükemmelliği, (ii) mucize gerçekleştirebilme yetisi ve (iii) doğrudan bilgi. Peygamberin bu yetenekleri en mükemmel seviyede olduğundan, o Tanrı'dan vahiy alır ve melekleri somut bir şekilde görebilir.<sup>495</sup> Diğer taraftan İbn Sînâ, hayal gücünün en alt seviyede kehanette bulunması noktasında Fârâbî ile aynı çizgidedir. Maimonides'in peygamber biliminin dayanağının hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'da bulunabileceğini belirten Strauss, İbn Sînâ'da olan ancak Maimonides'de bulunmayan meselenin, peygamberin mucize gerçekleştirebilme yeteneği olduğunu vurgulamaktadır.<sup>496</sup> Strauss'a göre Maimonides, *felâsifenin* öğretisini dikkate alarak, Tanrı'nın doğayı yarattıktan sonra, belirlemiş olduğu bazı zamanlarda, mucizeleri de belirlemiş, peygamberlerini ise mucizelerin gerçekleşeceği zamanı ne zaman duyuracakları konusunda da bilgilendirmiştir ki, bu, Maimonides'e göre peygamberliğin "işareti" olmaktadır. Strauss'a göre Maimonides, *felâsife* gibi, Tanrı'nın kendi özgür iradesiyle yarattığı doğaya müdahalesini reddederken, kelâmî yaklaşıma bağlı kalarak peygamberin sadece mucizeyi haber verdiği, mucizeyi gerçekleştirmediğini, mucizeyi yapanın Tanrı olduğunu düşünmektedir.<sup>497</sup> Eğer mucizeyi peygamber değil de Tanrı gerçekleştiriyorsa, peygamberliğin Tanrı'nın özgür iradesine bağlı olacağını belirten Strauss, Maimonides'in bu sebeple peygamberliğin tüm koşullarını sağlayan her kişinin peygamber olmasının zorunlu olmayacağını düşünerek *felâsifeden* bu konuda

<sup>495</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 116-117.

<sup>496</sup> Mucize konusunda Strauss, İslam felsefesinde iki ayrı yorum bulunduğunu vurgulamaktadır. Bunlarda biri kalam yorumudur ki, buna göre mucizeyi gerçekleştiren Tanrı'dır ve peygamber bu konuda aktif değildir. Diğer yorum ise *felâsifeye* aittir. Bu yoruma göre ise bazı sabit koşullar altında peygamberlik veya kehanet gerçekleşebilir. Üstelik bu peygambere kıyasla daha alt seviyedeki insanlarda da gerçekleşebilir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 117. Genel olarak bakıldığında peygamberin mucize yapabilme yetisi İslam filozoflarının gündeminde iken Maimonides'in bu özelliği belirtmediği açıktır. Maimonides, tıpkı Fârâbî gibi, kalam ve siyaset arasında ilişki kurarak, siyasî ve dinî liderin yasa koyucu ile aynı anlama gelip insanların aralarındaki farklardan dolayı erdemli bir düzeni ilahî yasanın rehberliği olmadan kuramayacağını ısrarla vurgulamıştır; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 228.

<sup>497</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 117-118.

ayrıldığını kaydetmektedir. Zira Strauss’a göre bu ayrım ancak peygamberin kendisi gerçekten mucizeyi gerçekleştiriyorsa mümkün olabilir.

Strauss’a göre Maimonides’in peygamber bilimi açısından en önemli belirsizlik peygamberin aynı anda hem teorik kavrayışını sembolik yolla anlatmasının hem de gelecek hakkında bilgi sahibi olmasının nasıl açıklanacağıdır. Strauss, bu belirsizliği açıklamak için Fârâbî’nin öğretisine dönmemiz gerektiğine işaret etmektedir. Buna göre geleceğin bilgisi, cüz’lerin bilgisi olup cüz’lerin bilgisi de pratik akla aittir. Gelecekteki cüz’ler doğru rüya veya kehanetle bilinir hale gelmesi halinde, hayalî güç pratik aklın yararına fiilde bulunur. Akledilirler ise teorik aklın konusu olup rüya ve kehanetle bilindiklerinde, hayalî güç tarafından kendilerine uygun duyusallarla ve taklit yoluyla temsil edilirler ki, bu durumda hayalî güç teorik aklın yararına fiilde bulunmuş olur. Strauss’un belirttiği üzere, peygamberde bu faaliyetler mükemmel formda gerçekleştiğinden, hem Maimonides’in tanımlamasındaki peygamber hem de Fârâbî’nin çizdiği en üst derecedeki peygamber tipolojisi, mükemmel teorik ve pratik bilgiye sahiptir. Teorik bilginin amacı, normal insan zekâsının anlayamayacağı akledilirleri taklit yoluyla yani duyusallarla çoğunluğa anlatmaktır. Strauss’a göre böylece hayalî güç peygamberliğin bilgisine olan iştirakı, gelecek cüz’lerin bilgisi ve akılsalların duyusallarla açıklanması yoluyla, toplum için pratik bir amaç taşımaktadır.<sup>498</sup>

Strauss’un peygamberliğin siyasî yönünü göstermeye çalıştığı bu pratik amaç sayesinde Maimonides’in faal aklın, hayal ve akıl gücüne nasıl etki ettiğinin anlaşılabilirliği açıktır. Faal akıl, hayalî güce etki ettiğinde kişi devlet adamı, yasa koyucu, doğru rüyalar gören kişi, kâhin, hatta büyücü (**sorcerer**) olabilirken, faal akıl

---

<sup>498</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 118-119. Hayalî gücün özellikle doğru rüyalarla soyut kavramları duyusal simgelerle ifade etmesi ve bunları peygamberin topluma anlatabilmesini sağlamasıyla siyasî bir işlev kazanmaktadır; bkz. Pines, “Translator’s Introduction”, s. lxxxix. Pines’in ayrıca vurguladığı bir husus da hem İbn Sînâ’nın hem de Maimonides’in Aristoteles düşüncesine uygun olarak insanı bir sosyal canlı olarak görmeleri ve siyasî bir topluma olan ihtiyaca işaret etmeleridir. Pines, İbn Sînâ’nın insanın doğası gereği birbirinin düşmanı olup ortak bir yasa üzerinde çıkarları sebebiyle anlaşamayacaklarını ancak özel bir insan olan peygamberin aralarındaki çatışmayı engelleyerek sosyal bir bağ kurabileceğini düşündüğünü belirtmektedir. Maimonides’in ise insanların karakter ve ahlaki açıdan farklılıkları nedeniyle bir toplum kurmakta zorlanacakları ve ancak peygamberin bu farklılıkları kaynaştırarak onları ilahî bir yasa üzerinde birleştirebileceğini söylediğine işaret etmektedir. Hem İbn Sînâ hem Maimonides için böyle bir yasa koyucu olan peygamber doğaya dair teolojik bir hükmüdür; bkz. Pines, “Translator’s Introduction”, s. xcix.

insanî akla etki ettiğinde kişi filozof, her ikisine de etki ettiğinde peygamber olmaktadır. Bu durumda peygamberliğin mahiyetini Strauss şu sözlerle açıklamaktadır:

“Böylece peygamberlik teorik ve pratik mükemmelliğin birliğidir (ve bu mükemmelliklerin her birinin peygamber olmayanların ulaşamayacağı seviyeye yükseltmektir). Eğer peygamber teorik hakikatleri insanlara anlatacaksa ve eğer onların öğretmeni olacaksa faal akıl peygamberin aklını etkilemek zorundadır ve eğer o pratik görevini gerçekleştirecekse o halde faal akıl, peygamberin hayal gücünü de etkilemek zorundadır. Peygamberlik hem teorik hem pratik; peygamber hem öğretmen hem de yöneticidir.”<sup>499</sup>

Strauss’a göre eğer peygamber hem pratiği hem de teoriği içeren bir kişi ise o aynı anda filozof, devlet adamı, kâhin ve mucize gösteren bir kişi olacaktır.<sup>500</sup> Strauss, peygamberin bu kimliğinin Fârâbî’nin **el-Medînetü’l-fâzıla** adlı eserinde filozof ve kâhin olarak görüldüğüne işaret ederek, burada kehanetin veya siyasetin peygamberin en önemli işlevi olup olmadığını gündeme taşımaktadır.<sup>501</sup> Dahası Strauss için şu sorular önemlidir: Peygamberliğin nihaî amacı nedir? Neden insan

---

<sup>499</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 119-120. Peygamberin ilahî olandan aldığı hakikatleri halka öğretmesi, hiç kuşkusuz adaletsiz bazı kişileri rahatsız edecektir. Bu anlamda tıpkı filozof gibi peygamber de tehlikeydedir; bkz. Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, s. 14. Krş. Lerner, **History of Political Philosophy**, s. 191.

<sup>500</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 120. Özellikle peygamberin hem filozof hem de devlet adamı rolüne sahip olması, Strauss’un işaret ettiği üzere Fârâbî’nin “ilk reis” (**first chief**) kavramını gündeme getirmektedir. Zaten Maimonides’e ilk şefin, hem filozof hem de imam dolayısıyla da dinin kurucusu olduğunu öğreten Fârâbî’dir. Maimonides için Eflatuncu filozof-kral ve Fârâbî’nin ilk reis kimliğini Musa temsil etmektedir; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 81. Strauss’a göre geriye kalan mesele Maimonides’in, ideal şehrin kurulmasının vahyin var oluş nedeni olup olmadığı konusunda ne düşündüğüdür. Bkz. Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, s. 10, s. 14.

<sup>501</sup> Strauss, peygamberliğin siyaset açısından açıklaması noktasında İbn Sînâ’nın, peygamberliğin ve yasanın gerekliliğinin ancak siyasetle açıklanabileceğini düşündüğünü ifade etmektedir; bkz. Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, s. 12. Yani, peygamberliğin nihaî amacı siyasî rehberlik ve yasamadır. Krş. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 57. Strauss’un işaret ettiği bir başka mesele de peygamberlik ve yasa konusunun siyasete atfedilmesiyle inayet öğretisinin (**the doctrine of providence**) de siyasetin konusu haline gelmesidir. Ancak Maimonides’in şahsî inayeti dışarıda tuttuğunu belirten Strauss, onun kendi inayet öğretisini oluşturduğunu ve özellikle bu öğretiyi ilahî ödül ve ceza açısından egzoterik olarak ele alarak, bu konuda Fârâbî ile aynı çizgide kaldığını söylemektedir. Strauss inayet öğretisinin Eflatun’un düşüncesinde ve özellikle **Yasalar**’da geçtiğini ve bu öğretiyi Maimonides ve *felâsifenin* benimsediğini belirtmektedir; bkz. Strauss, “The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides”, s. 542-546. Sholomo Pines’a göre özellikle insanların mükemmelliğe doğru aklı ve ahlakî olarak ilerlemesi, onları izleyen bir inayetin işaretidir ve bu da Maimonides’in düşüncesidir. Pines’a göre Maimonides inayet öğretisini doğrudan ve bazı değişikliklerle büyük olasılıkla Fârâbî’den almıştır; bkz. Pines, “Translator’s Introduction”, s. lxxix-lxxx.

türünün varlığı peygamberlere bağlıdır?<sup>502</sup> Strauss'un belirttiği üzere yasaya dayalı hükümet ya maddî ya da ruhanî ihtiyaçları karşılamayı amaç edinecektir. İnsanî yasaya bağlı hükümet ancak maddî ihtiyaçları giderebilir. İnsanın maddî ihtiyaçları yanında ruhanî mükemmelliğini sağlayacak olan ilahî yasa, onu ilan eden ise peygamberdir. İnsanın manevî mükemmelliğini amaç edinen ilahî yasa, insanların bir arada yaşamasını, yani toplumun kurulmasını da sağlamaktadır.

Strauss, Maimonides'in öğretisinden peygamberliğin amacının insanın mükemmelliğini sağlayacak toplumu kurmak olduğu, dolayısıyla peygamberin bu toplumun kurucusu olduğu dahası peygamber filozoftan daha üstün olduğu için yalnızca filozofla mükemmel ya da ideal toplumun kurulamayacağı sonucuna varabileceğimizi belirtmektedir.<sup>503</sup> Maimonides'in düşüncesinde peygamber filozoftan üstündür, çünkü ilahî varlıklarla ilgili doğrudan bilgi alma kapasitesine sahiptir. Bu sebeple filozofun teorik bilgisi peygamberinkinden az olmasa bile filozof peygamberi takip etmelidir. Peygamber teorik bilgisi ve ilahî yasayı insanî olana tatbiki ile filozofa yol gösterecektir. Strauss, Maimonides'in peygamberliğin amacına yönelik bu cevapları verse de onun bunu açıkça söylemediğini de kaydetmektedir.<sup>504</sup> Diğer taraftan, Strauss, Maimonides'in **Delâlet**'te peygamberlik üzerine söyledikleriyle İbn Sînâ'nın **İlahiyyat** adlı eserinde benzerlikler bulunduğuna da işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın peygamberlik öğretisinde peygamberliğin amacı

<sup>502</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 120.

<sup>503</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 121. Burada şunu hatırlamak gerekir: İnsanın maddî yanında ruhanî mükemmelliğini amaç edinen ilahî yasa, insana Tanrı ve melekler konusunda bilgi vererek onu yönlendirir. İlahî hakikatleri anlatan peygamber, bunları halkın anlayabileceği dilden onlara sunmakta ve bunu yapabilmek için mükemmel bir hayalî güce sahiptir. Ancak ilahî hakikatleri sembolik ya da metaforik olarak sunarken, bunu ezoterik bir tarzda yaptığını belirten Strauss, ezoterik anlamın halktan gizlendiğini de belirtmektedir. Bu anlamda prensipler hakkında yalnızca hukuk adamları değil, filozoflar da karışık ve gizemli konuşmaktadırlar. Strauss, Maimonides'in ezoterik filozoflardan yalnızca Eflatun'un adını verdiğine işaret etmektedir; bkz. Strauss, "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi", s. 21. Strauss ayrıca İbn Sînâ'nın, Eflatun'un gizemli ve sembolik konuşma tarzına atıf yaptığını da belirtir ki, İbn Sînâ'ya göre bu tarz konuşma peygamberliğin bir özelliğidir. Bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 152-153, not 65. Burada bir başka boyutta, şehrin dışında akılsız hayvanlar gibi yaşayan ve siyasî olmayan barbar topluluklar vardır ki, Maimonides'e göre bunlar belli bir entelektüel kapasiteden yoksundur. Dolayısıyla ilahî yasaya göre şehir kuracak olanlar, belli bir entelektüel aşamada olmaları gerekmektedir. Belli bir siyasî düzene göre ideal şehir kuracak olan bu vatandaşların nasıl bir modelde olacağı karşımıza çıkan bir meseledir. Strauss, **Delâlet**'i yorumlayan Munk'ın, Maimonides'in ideal şehrin vatandaş modelini Fârâbî'nin **el-Medînetü'l-fâzıla** ve İbn Baccâ'nın **Tedbirü'l-Mütevahhid (Governance of the Solitary)** adlı eserinden ise filozof karakterini aldığına dair tespitine işaret etmektedir; bkz. Strauss, "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi", s. 19.

<sup>504</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 122.

siyasîdir. Dolayısıyla peygamberin en önemli pratik rolü kehanet değil, siyasî hükümdür.<sup>505</sup> Hem Maimonides'te hem İbn Sînâ'da, peygamberin topluma rehberlik edici rolünün, Strauss tarafından böylece altı çizilmiş olmaktadır.

Strauss'a göre Antik Yunan'daki ideal devletin kurucusunun modelini sunan Eflatun'un devleti, İbn Sînâ için Peygamber'in kurucu rolünü de açıklayan bir modeldir. İbn Sînâ'nın, Eflatun'un **Politeia** ve **Yasalar**'ına atıf yaptığını belirten Strauss, özellikle **Yasalar** eserinin, İbn Sînâ için peygamberlik üzerine felsefî bir öğretinin en başta gelen örneği olduğunu söylemektedir. Strauss, İbn Sînâ'nın **İlâhiyat** eserinde Eflatun devletine doğru bir yönelim olduğunu onun şu sözleriyle ilişkilendirmektedir: “Yasa koyucunun yasamadaki ilk amacı şehri üç kısma ayırmaktır: yöneticiler, sanatkârlar ve muhafızlar (Metaphysics. X 4 in princ. Minutoli 229 fol. 171b).”<sup>506</sup>

Strauss'un işaret ettiği üzere peygamberin Eflatun'un devletini kurmaya yönelik amacının Maimonides ve İbn Sînâ yanında Fârâbî'nin düşüncesinde de bulunduğu açıktır. Strauss'a göre Fârâbî'nin düşüncesinde peygamberliğin üst ve alt seviyelerde gerçekleşen tarzlarından ancak üst seviyede gerçekleşeni, halkta görülen kehanetten farklı ve hakikî olup siyasî amaçlıdır. Dolayısıyla siyaset ve siyasî olanın Eflatuncu anlamda Fârâbî tarafından da ele alındığını söyleyen Strauss, Fârâbî için siyasetin konusunun “devlet” değil, insanı özel bir mükemmelliğe götürecek olan “ideal devlet”tir. İlâhi kaynaktan aldığı bilgiyi insanlara öğretecek ve onları ideal devlette yaşatacak olan peygamber, yönetici, filozof ve kâhin olarak bazı özellikler taşıyacaktır ki, ideal devletin tek mümkün kurucusunun peygamber olduğu bu tanım, aynı zamanda Eflatun'un filozof-kralının özelliklerine de doğası gereği sahip olmak zorundadır.<sup>507</sup>

---

<sup>505</sup> Strauss, Shemtob Falqera'nın Maimonides'in **Delâlet** adlı eserinin peygamberlik (prophecy, II 40) bölümü ile İbn Sînâ'nın **Metafizik (İlâhiyat)** eseri arasında benzerlik olduğunu dolayısıyla bu eserin Maimonides'in en yakın kaynağı olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirttiğini söylemektedir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 122.

<sup>506</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 124-125. Krş. Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi”, s. 5.

<sup>507</sup> Strauss, Fârâbî açısından ideal devleti kuracak peygamberin öğrenmeyi seven ve kolayca öğrenen, güçlü hafızaya sahip, nefsi zevklere çok istek duymayan, hakikati seven, aldatmadan nefret eden, parayı sevmeyen ve gereken durumda cesaretsiz değil, korkusuz ve cesur olması gerektiğini

Strauss'un Maimonides ile *felâsifeyi* karşılaştırmasının önemli bir sonucunun sadece Eflatun'un felsefe ile siyasetin birliğinin ideal devlet için bir koşul olduğu meselesi değil, aynı zamanda peygamberin filozof karakterini, Eflatun'un düşünce sistemi temelinde anladıklarına dair hem fikirliktir. Peygamber, faal akıl vasıtasıyla ay-üstü âlemden aldığı doğrudan bilgiyle insanları yönetebilecek hale gelir ve bu anlamda siyaset ve bilim kendisinde bir araya gelmiş olmaktadır.<sup>508</sup> Strauss'un, yukarıda, peygamberin doğrudan bilgi edinmesinde Maimonides'in karanlık bir gecede şimşekle aydınlanması metaforuna işaret ettiğini belirtmiştik. Filozoflar peygambere göre daha az ışık görmekte, gördükleri ışık da doğrudan gelmemektedir. Çoğunluk ise böyle bir ışıktan zaten mahrumdur. Strauss, Shemtob Falqera'nın Eflatun'un mağarası ile Maimonides'in metaforu arasında bir ilişki kurduğunu şu sözlerle aktarmaktadır:

“Tıpkı Eflatun’a göre ideal devlet mağaradan çıkan ve ışığı gören ve iyi ideasına sahip olan filozof tarafından gerçekleştirilebileceği gibi, Maimonides ve *felâsifeye* göre de ideal devlet, insanoğlunun tökezlediği gecenin yukarıdan kendisi için şimşekle aydınlanması gibi sadece peygamber tarafından ay-üstü âlemin doğrudan bilgisiyile gerçekleşebilir.”<sup>509</sup>

Strauss'un işaret ettiği üzere, Maimonides ve *felâsife*, peygamberi Eflatun'un ideal devletini kuran kişi olarak anlamaktadırlar. Eflatun'un düşüncesinden farklı olarak burada işin içine vahiy girmektedir ve peygamberlik kavramı ile Eflatun'un filozof kralı bu açıdan ele alınmalıdır. Strauss'a göre Maimonides ve *felâsife* için vahiy kesin bir olgudur ve ilahî yasa olarak bağlayıcıdır. İlahî yasa, Maimonides ve *felâsife* için felsefe yapmaya izin vermektedir ve felsefe yaparak bu yasa hakkında araştırma yapmaktadırlar. Onlar, ilahî yasayı Eflatuncu bir bakış açısıyla, ancak Eflatuncu olmayan bir öncülle ele alırlar. Bu öncül, Strauss'a göre vahiydir.<sup>510</sup> Vahyi Eflatuncu siyaset temelinde anlamak içinse Eflatun sisteminde bazı değişiklikler yapmak

---

belirtmektedir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 125-126. Krş. Lerner, **History of Political Philosophy**, s. 191.

<sup>508</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 126.

<sup>509</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 127. Pelluchon'a göre Strauss burada Falqera ile hakikî Eflatun kaynağı olan Fârâbî'ye dönmüştür. Burada Fârâbî'ye göre üç sınıf insandan söz ederki bunlar çoğunluk, filozoflar ve kutsanmışlar yani peygamberlerdir; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 227.

<sup>510</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 128. İlahî yasanın felsefe yapmaya izin verip vermediğine özellikle Strauss'un Maimonides'i İbn Rüşd ile karşılaştırmasında daha ayrıntılı değineceğiz.

gerekmektedir. Çünkü Eflatun'un sisteminde olmayan vahiy, peygamberin mucize ve kehanet yeteneği *felâsifede*, en yüksek kehanet yeteneği de Maimonides'te bulunmaktadır. Strauss'a göre bu değişiklik Eflatun'un bir nevi eleştirisini gerektirmektedir. Eğer ideal devletin kurucusu sadece peygamber olabilirse, Eflatun'un, filozofun bu şehri kurması için felsefe ve siyasetin bir arada olmasının gerekliliğine dair düşüncesi geçerli olmayacaktır. Bu sebeple, Strauss, Maimonides ve *felâsifenin*, vahyi tahmin eden Eflatun'un ideal devlet tanımının, gerçek vahiy ve ideal devlet temelinde yeniden yorumlanması gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>511</sup>

Strauss açısından peygamberlik hakkında Maimonides ile *felâsifenin* öğretilerinin tamamıyla Eflatuncu siyasetle şekillenip şekillenmediği, cevaplanması gereken diğer bir meseledir. Strauss'a göre Maimonides ve *felâsifenin* Eflatuncu olduğuna dair iddia ilk bakışta çok güçlü görünmemektedir. Bilindiği üzere hem Maimonides hem de *felâsifenin* öğretilerinin daha çok Aristocu ve Yeni-Eflatuncu olarak görüldüğünü belirten Strauss'un, burada Herman Cohen'in özellikle Maimonides'in, Aristoteles'ten daha çok Eflatun ile uyum içinde olduğuna yönelik yorumuna başvurduğu görülmektedir. Strauss'un işaret ettiğine üzere Cohen, Aristoteles ile Eflatun'un görüşlerini iki zıt kutba koymaktadır. Ona göre Maimonides, Aristoteles'i saf teoriyi öğrenmede bir rehber ve model olarak görse de öğrendiklerini Aristoteles'den almamıştır. Strauss, Cohen'in Maimonides'in Eflatuncu olduğuna dair tartışmasının ayrıntısına girmez. Ancak Strauss'un Cohen'in yorumu açısından altını çizdiği husus; İsrail'in Tanrı'sının Aristoteles'in Tanrı'sı olamayacağı ve bu

---

<sup>511</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 128-129. Strauss, aslında Helenistik dönemde bile Eflatuncu görüşün değiştirilmeye başlandığını söyler. Filozof-kral kavramı, yönetici, filozof ve kâhin haline dönüşmüştür. Strauss'a göre Eflatun'un öğretisiyle bu değişiklik arasında görünüşte iki yönden farklılık bulunmaktadır. Bunlardan biri, kehanetin yüksek değeri, diğeri ise insanın mükemmel konumuna olan inancın Antik Yunan döneminde var olduğudur. *Felâsifenin* Eflatuncu görüşten önemli bir farkı olan peygamberin mucize gerçekleştirebilme özelliğinin Yeni-Pisagorcu görüşler tarafından önceden görüldüğünü belirten Strauss, özellikle Philo'nun (ö. 50) peygamberin doğrudan bilgisini öngörmüş olduğunu belirtmektedir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 129. Peygamberin faal akıl ile iletişimini sağlayan iki güçten, aklî ve hayalî, kehaneti sağlayan hayalî güç sayesinde peygamber gelecek hakkında ve hâlihazırda ne olduğu hakkında bildirimde bulunmaktadır. Bu arada peygamber bilge bir filozof olarak aynı zamanda mükemmel bir akla sahiptir; bkz. Mahdi, "AlFarabi", **History of Political Philosophy**, s.169.

sebeple saf teoriyi bulmaya çalışan biri olsa da bir Yahudi olarak Maimonides'in Aristocu olamayacağına dair iddiasıdır.<sup>512</sup>

Strauss'un Cohen'e cevabı özellikle peygamberlik kavramı açısından dır. Strauss'a göre saf teoriyi arayan Maimonides, bunu başarabilecek kişinin filozof değil, peygamber olduğunu düşündüğünden, bu konuda Aristocu bir yaklaşıma sahip değildir. Hem Maimonides hem de *felâsife* peygamberi ay-üstü âlemin doğrudan bilgisine sahip ve bu anlamda ancak dolaylı bilgiye sahip filozoftan üstün ve ideal devletin kurucusu olarak gördüklerinden Strauss'a göre onlar, Cohen'in dediği anlamda Eflatuncu olarak görülebilirler.<sup>513</sup> Strauss açısından bu noktadaki önemli bir soru da Maimonides ve *felâsifenin* peygamberlik kavramı dışındaki diğer meselelerde nasıl Aristocu oldukları üzerinedir. Strauss'a göre Eflatun, Aristoteles'in değindiği, ruh, **eudaimonia** ve insanın kendisine has mükemmelliği gibi konularda daha az konuşmamıştır. Ona göre iki düşünür arasındaki temel fark, en yüksek mükemmellik olan teoriye olan yaklaşımlarında bulunmaktadır. Strauss'un işaret ettiği üzere Aristoteles, teoriyi doğal özgürlüğüne bırakmış, Eflatun ise filozofları temaşa ettikleri hakikat üzerinde serbest bırakmamış, onları diğerlerini düşünmeye ve korumaya "zorlamış" ve bu anlamda gerçek devletin kurulabileceğini düşünmüştür. Yani Eflatun'un sisteminde hakikati temaşa eden filozof diğerlerini yönetmek ve düzeni sağlamak üzere görevlendirilmektedir. Bu anlamda filozof, yasa karşısında hesap verebilir hale getirilmiştir. Strauss'a göre filozofun yasa karşısında hesap verebilirliği, daha sonraları vahyin sağladığı ilahî yasa karşısında olmak şekline dönüşmüştür. Filozofların hesap vermesini artık bilgiyi arama, yani felsefe yapmanın meşruluğunu ilahî yasa karşısında edinmek olarak belirten Strauss, onların felsefe yapmalarını yasa önünde temellendirip, gerekli izni alarak, felsefeyi aynı zamanda yasal bir görev olarak da anlamaya ve yapmaya başladıklarını

---

<sup>512</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 130-131.

<sup>513</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 131. Daniel Tanguay'ın da ifade ettiği üzere Hristiyan skolastik görüşü Aristoteles'i merkeze alırken, İslam ve Yahudi filozofları Eflatun'un **Politeia** ve **Yasalar** eserlerinden hareketle, vahyi felsefi olarak yorumlamışlardır. İslam ve Yahudi filozofları için peygamber Eflatun'un filozof-kralıdır ve peygamber bilimi siyaset felsefesinin bir parçasıdır; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 56. Bu anlamda Eflatun'un **Politeia**'sı da Musa ve Muhammed tarafından gerçekleştirilmiş olup atık mükemmel devleti aramaya ihtiyaç yoktur ve felsefe ile vahiy arasındaki gerilim de ortadan kalkmıştır. Vahiy hâlihazırda mükemmel şehri sunmaktadır; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 65-66.

belirtmektedir. Strauss’a göre artık filozofların, Eflatun’un ihtiyacı olan, yasayı ve devleti araştırmaya ihtiyaçları yoktur. Çünkü bağlayıcı ve mükemmel yasa, peygamber tarafından kendilerine sunulmaktadır.<sup>514</sup> Yasadan aldıkları izinle felsefe yapan filozoflar, Strauss göre Aristocu anlamda özgürdürler. Ancak Maimonides ve felâsife için yasa verilmiş olduğundan, onlar için yasa konusunun öncelikli bir mesele olmadığını belirten Strauss sözlerini şöyle sürdürmektedir:

“Bu sebeple ahlakî-siyasî meselelerden çok metafizik konular, onların yazılarında daha çok yer işgal eder. Fakat filozoflar olarak tabii ki onlara verilen yasayı anlamaya teşebbüs etmek zorundadırlar; bu anlayış onlar için ancak Eflatun ile ve sadece Eflatun ile mümkündür.”<sup>515</sup>

Strauss’un belirttiği üzere bu konu peygamber tarafından kendilerine verilen yasa sayesinde, filozofların birinci gündemi olmaktan çıkmıştır. Ancak bu, onların kendilerine verileni anlamaya çalışmalarını engellememektedir. Kendilerine verilen yasa ile felsefe yapmaya izin alan, hatta bunu görev sayan bir yaklaşımla yine aynı yasayı anlamaya çalışmaktadırlar. Strauss’un Maimonides ile *felâsifeyi* karşılaştırmasında ana unsur olan peygamber kavramının özellikle Eflatun düşüncesini nasıl yeniden ele aldıklarını anlamak açısından önemlidir. Burada peygamberin filozofa hem pratik hem teorik üstünlüğünün ilahî kaynaktan doğrudan bilgi almasına bağlandığını belirten Strauss, aynı zamanda ideal devletin kurucusu rolüyle de Eflatun felsefesine kendi yorumlarını getirdiklerine işaret etmektedir. Maimonides ile *felâsife* arasında genel olarak tam bir uyum olduğunu belirten Strauss, ayrıldıkları noktanın peygamberliğin olması için gerekli koşulları sağlamanın peygamber olmayı gerektirmeyeceğine dair Maimonides’in yorum farkı olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında peygamberliğin sahip olduğu kehanet gücü en üst düzeyde iken Fârâbî ve İbn Sînâ’nın daha alt seviyelerdeki kehanete imkân tanıdığının altını çizmektedir. İlahî kaynaktan alınan saf teorik bilginin çoğunluğa anlatılması yine peygamberin işidir ve o bunu sembolik bir dille, yani çoğunluğun anlayacağı bir dille yapacaktır. Bunu yaparken çoğunluğa her şeyi anlatması beklenmez ve bu anlamda ezoterik-egzoterik söylem geçerliliğini korumaktadır. İlahî kaynaktan alınan bilgiyi yorumlama işini ise filozoflar üstlenmektedir ve bu sebeple

<sup>514</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 131-132.

<sup>515</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 133.

felsefe yapma özgürlüğü tartışma konusu haline gelmiştir. Peki, felsefe yapma özgürlüğü ya da felsefeyle ilgilenmenin meşruluğu hangi temelde ele alınmaktadır? İşte bir sonraki başlığımızda Strauss'un Maimonides ve İbn Rüşd açısından felsefe yapmanın meşruluğunu nasıl ele aldığını incelemeye çalışacağız.

### C. Felsefenin Meşruiyeti Nereden Kaynaklanır?

Felsefenin ilahî yasa karşısındaki meşruiyeti sorunu özellikle *felâsîfenin* daha özelde ise İbn Rüşd'ün üzerinde durduğu temel bir meseledir. Her ne kadar aklın önemini vurgulasa da Maimonides'in temel önceliği ilahî yasanın daha iyi anlaşılmasıdır. Zaten Strauss da felsefenin meşruiyetinin **Delâlet**'in temel meselesi olmadığını ve orada İbn Rüşd'ün **Faslu'l makâl fi ma beyne'l-hikmeti ve's-şeriatî mine'l-ittisal** adlı eserinde incelediği gibi merkezde yer almadığını belirtmektedir.<sup>516</sup> Burada her iki düşünürde ortak olan husus, aklın ilahî yasayı yorumlama ve anlamada üstlendiği rol ile ilahî yasanın gerçekliğini kabul etmeleridir ki, *felâsîfenin* genel yaklaşımı da budur. Strauss için burada önemli olan husus tıpkı bahsi geçen filozoflar gibi, ilahî yasa yanında felsefenin gerekli olup olmadığı, izin verilip verilmediği ya da gerçekten emredilip emredilmediğidir.<sup>517</sup> Bu konu Strauss'un İslam felsefesi yorumunda siyaset felsefesiyle bağlantılı olarak ele alındığı için ayrı bir önemi hâizdir.

Strauss'un belirttiği üzere **Faslu'l-makâl**, felsefe ile yasa arasındaki ilişkiyi belirlemek amacını gütmektedir ve buna yönelik araştırmaya fıkıh açısından bakmaktadır.<sup>518</sup> İlahî yasa öncelikli olduğundan, her şey ve felsefe de ona karşı kendi meşruiyetini temellendirmek zorundadır. Bu temellendirmeyi yapmak için İbn Rüşd bazı sorular sorarak işe başlar ki, bunlar felsefenin gerekliliği ve kimler tarafından yapılabileceği gibi soruları kapsamaktadır.<sup>519</sup> Strauss, İbn Rüşd'e göre varlıklara dair

<sup>516</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 89.

<sup>517</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 82. Strauss, felsefenin meşruiyeti meselesini İbn Rüşd, Maimonides ve Gersonides (ö. 1344) açısından incelemektedir. Bizim burada odak noktamız Strauss'un İbn Rüşd ve Maimonides ile ilgili tespitleri olacaktır.

<sup>518</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 82. Muhsin Mehdi'nin de belirttiği üzere **Faslu'l-makâl**'ın başında İbn Rüşd amacının felsefe yapmanın, ilahî yasa açısından konumunu belirlemek olduğunu söylemektedir; bkz. Muhsin Mahdi, "Remarks on Averroes' Decisive Treatise", **Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani**, ed. Michael E. Marmura. SUNY Press, Albany, 1984, s. 188.

<sup>519</sup> İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi çerçevesinde sorduğu sorular şunlardır: a. Kaynağı ilahî vahiy olan din, insan aklının bir ürünü olan felsefeyi teşvik mi eder, yasaklar mı, yoksa ona karşı ilgisiz mi kalır? Eğer din felsefeyi teşvik ediyorsa, bu sadece bir tavsiyeden mi ibarettir, yoksa gereklilik ifade eder mi? b. Felsefe alanında daha önce İslam dinine mensup olmayanlar tarafından ortaya konulmuş bulunan bilgi ve tecrübe birikimi ile onların kullandığı metotlardan yararlanmanın din açısından hükmü nedir? c. Eğer felsefenin kullandığı yöntem (burhân) dinin gerekli gördüğü bir bilgi edinme yöntemi ise insanları bundan men edenlerin durumu ne olacaktır? d. Şayet felsefe, dinin gerekli gördüğü bir disiplin ise bu gereklilik herkesi mi yoksa belli şartları taşıyan kimseleri mi ilgilendirir? e.

bir incelemeden ibaret olan felsefenin, onları Yaratıcı ile olan ilişkileri bağlamında ele aldığını belirtmektedir ki, bu inceleme insana bahşedilen akılla yapılacak, akıl da burhân yönteminin gerektirdiği üzere, kıyası yani mantığı kullanacaktır.<sup>520</sup> Strauss'un altını çizdiği üzere İbn Rüşd düşüncesinde mantık, bir alet olarak kullanılmakta ayrıca daha öncekilerin bu aleti nasıl kullandıklarına ve aleti kullananın Müslüman olup olmadığına bakılmaksızın dikkate alınmalıdır. Burada söz konusu mantık, İbn Rüşd dönemini göz önüne aldığımızda, tabii ki Aristoteles mantığı olacaktır. Strauss, mantığın felsefenin bir aleti olarak ilahî yasa tarafından kullanılması bir görev olduğuna göre Aristoteles mantığını ve hatta daha öncekilerin Yaratan ve varlıklar arası ilişkiyi gösteren felsefî kitaplarını kullanmanın da İbn Rüşd açısından bir görev olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'in mantığının yanında onun fizik ve metafiziği de incelenmelidir.<sup>521</sup>

Strauss'a göre İbn Rüşd açısından hem dinin hem de felsefenin nihaî amaçları aynı olduğu, yani her ikisi de insanı **eudaimoniya**ya götürmeyi hedefledikleri, **eudaimonianın** da insanın Tanrı'nın bilgisini yarattığı varlıklar aracılığıyla bilmesini içerdiği dikkate alındığında, felsefe, din tarafından yasaklanan değil, aksine emredilen bir faaliyet olmaktadır. Felsefe ve dinin getirdiği ilahî yasa birbiriyle çelişmez, çünkü her ikisinin de kaynağı olan Tanrı, yasayı ve akli yaratandır. Ancak Strauss'a göre bu açıklamalar felsefe ile din arasındaki çatışmayı engellese de felsefe yapma hakkını garanti etmemektedir. Çünkü felsefe yapma hakkı ilahî yasa tarafından sadece kendisini anlamak için emredilmiştir. Dolayısıyla Strauss'a göre akli yaratmak ile onu kullanmaya izin vermek ayrı birer olgudur.<sup>522</sup> Yani aklın ya da

---

Felsefe ve burhân yoluyla ulaşılan bir sonucun dinî naslarla çelişmesi mümkün müdür, mümkünse bu gibi durumlarda ne yapılması gerekmektedir; bkz. Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yay., İstanbul, 2006, 2. Basım, s. 206-207.

<sup>520</sup> Strauss, aracı (**organ**) akıl olan felsefenin, ilahî yasa tarafından kullanılmasının emredildiğini, yani görev olduğu hususunun, Kur'an'ın birçok ayetinde geçtiğini belirtmektedir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 83. İbn Rüşd'ün düşüncesinde akli inceleme ve kıyas, bilinenden bilinmeyi elde etmek için gereklidir. Dolayısıyla felsefe açısından mantık, bilgiyi edinmede bir alet olduğundan, din bilgiye ulaşmada yöntem olarak gördüğü akli kıyasın dayandığı felsefeyi yasaklamak bir yana, onu teşvik edip görev sayacaktır; bkz. Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 207-208.

<sup>521</sup> Mantığın bir alet olarak kullanılması üzerine Strauss, İbn Rüşd'ün şu benzetmesine işaret eder: Nasıl ki kurban kesileceğinde, bulunan bıçağın sahibinin Müslüman olup olmaması önemli değilse, aynı şekilde akli kıyasın gerçekleştirilmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcutsa onu kimin geliştirdiğinin hiçbir önemi yoktur; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 83.

<sup>522</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 84.

felsefe yapmanın sınırsız olmadığı bazı kural ya da sınırlamaların olduğu sezilmektedir ki, İbn Rüşd bu sınırları çizecektir.<sup>523</sup>

Felsefe ile ilahî yasa birbiriyle çelişmiyorsa, bu durumda felsefenin ilahî yasadaki farklı bir söylemde olduğu durumda ne yapılacaktır? Strauss'un işaret ettiği üzere, İbn Rüşd bu durumda yasanın metninin yorumlanmaya ihtiyacı olduğunu, lafzî olarak görünen anlamın değil, sembolik olarak anlatılanın esas kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Burada yasanın metninin hakikî anlamını anlamak ve felsefeyle çatışmayı ortadan kaldırmak için yorumlama bir görevdir. Karşımıza bu defa da bu yorumlamayı kimlerin yapabileceği sorunu çıkmaktadır. Strauss, İbn Rüşd'ün düşüncesinde burhânî yeteneğe ve felsefe yapmaya elverişli olanların bu yorumlamayı yapacaklarını ve diğerlerinden bu yorumu gizleyeceklerini belirtmektedir. Buna uymayan filozof ve diğerleri küfür veya en azından sapık düşünceye (**heresy**) düşme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Dolayısıyla felsefe yapmaya yetkin olanlar felsefe yapmak, ilahî metinle felsefe arasındaki çatışma durumunda ilahî metni yorumlamak ve yorumlarını bunu anlamayacak olanlardan gizlemekle mükelleftirler.<sup>524</sup>

Strauss'un belirttiği üzere felsefe ile ilahî metin arasında herhangi bir çelişki olduğu durumunda, ilahî metni yorumlamak konusunda felsefe özgürdür. Ancak bu özgürlük burhânî kapasiteye sahip olanın yanlış yorumlama riskini de içermektedir ki, bu anlamda İbn Rüşd açısından iki tür hata olabilir. Birincisi zâhirî anlamı herkesçe açık olan dinin temel naslarını yorumlama gerekmemektedir. Bunlar yorumlanırsa kişiyi küfre götürür ve bu, mazur görülemez hatadır. Diğer taraftan yorumlanması gereken naslar üzerinde çalışan yetkin kişi ise bu yolda hata yapması durumunda mazur görülebilir. İşte Strauss'un da belirttiği üzere felsefe bu anlamda sınırlanmıştır.<sup>525</sup> Strauss, İbn Rüşd açısından dinin dogmaları olduğunu, bu dogmalara aklın erişebileceğini ve bunların aslında doğaüstü hakikatler anlamında dogma olmadıklarını, aklın hakikatlerinin kabulünün ve reddinin, bu dogmaların kabulü ve

---

<sup>523</sup> Strauss, İbn Rüşd'ün yorumlama yapacak olana yönelik getirdiği kısıtlamaları kastetmektedir. Bu kısıtlamalar için; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 85-87. Ayrıca bkz. Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 215-217.

<sup>524</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 85.

<sup>525</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 87.

reddiyle sonuçlanacağını belirtmektedir. Yani İbn Rüşd açısından akıl veya felsefe doğaüstü veya ilahî hakikatlere erişmek için gereklidir. Diğer taraftan felsefe ilahî yasanın getirdiği ile sınırlanmıştır. Strauss'un söylediği üzere, bu sınır, yaratılış fikriyle beraber gelen Tanrı'nın bilgisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd açısından bakıldığında, Müslümanlara ilahî yasayı derinlemesine açıklayacak olan felsefedir.<sup>526</sup>

Strauss'un İbn Rüşd açısından işaret ettiği bir husus da, ilahî yasanın mevcut anlamının felsefe tarafından aksi gösterildiğinde yorumlanması, diğer durumlarda yorumlanmaması gerektiğidir. Bu durumda o, ilahî yasanın felsefenin erişimine açık olmayan birçok meseleyi öğretebileceğini ifade etmekte ve İbn Rüşd'ün **Tehâfutü't-Tehâfut** ve **el-Keşf** kitaplarında vahyin içeriğinin insan aklının ötesinde ve ondan üstün olduğunu söylediğini kaydetmektedir.<sup>527</sup> Strauss'a göre İbn Rüşd açısından kesinliği olan durum, ilahî yasanın önceliğidir ve bir kere bu öncelik kabul edildiğinde, felsefenin meşruluğu ya da onun ilahî yasayı ne kadar yorumlayabileceği meselesi ikincil bir öneme sahip olacaktır. İlahî yasanın önceliği hiç kuşkusuz Maimonides için de geçerlidir. İlahî hakikati anlamak için Tanrı'nın yeryüzünde yarattıklarına bakmak gerekir, çünkü ancak onlarla Yaratıcı hakkında fikir sahibi olunabilir. İlahî yasa insanî yasadaki farklı olarak insanın en yüksek mükemmelliğini amaçlar ki, bu aynı zamanda felsefenin de amacıdır. Bu sebeple Maimonides de ilahî yasanın amacı ile felsefenin amacının aynı olduğu konusunda İbn Rüşd ile hemfikirdir.

Strauss'un işaret ettiği üzere Maimonides, felsefe yapmanın, felsefe ile ilahî metin arasında çelişki olması durumunda ilahî metni yorumlamanın ve bu yorumun gerekli yetkinliğe sahip olmayanlardan uzak tutulması gerektiği konusunda da İbn Rüşd ile aynı fikirdedir.<sup>528</sup> Strauss, İbn Rüşd için geçerli olan, vahiy insan aklına üstün müdür ve öğrettiği hakikatler aklın ulaşabileceği türden midir, sorularına Maimonides'in cevabının insan aklının ilahî hakikatler konusunda sınırlı olduğu şeklinde olduğunu

---

<sup>526</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 88.

<sup>527</sup> Strauss, tüm yorumlara güvenilse bile ihtilafın süreceğini belirtmektedir. İbn Rüşd'ün bu konudaki yorumunun beklenen bir tarzda olduğunu söyleyerek, onun 12. yüzyılın Volter'i olmadığını da kaydetmektedir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 89.

<sup>528</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 89-90.

belirtmektedir. Dolayısıyla insan aklı veya felsefenin sadece kendi alanında yani doğada özgür olduğunu, ilahî hakikati ve doğaüstü âlemi kavrayabilecek kapasitesi olmadığını düşünen Maimonides'in, örneğin dünyanın yaratılıp yaratılmadığına dair soruyu, her ne kadar bilim onun ezelî olduğuna dair argümanları zayıflatıp yaratıldığına dair ihtimal sağlasa da tam olarak cevaplayamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla, Strauss, Maimonides için doğaüstü hakikatin var olduğunu vurgulamaktadır.

Strauss, İbn Rüşd'ün doğaüstü hakikati kabul edip etmediği hususunun henüz cevap bulmadığını belirtmektedir. Strauss'a göre olumsuz cevaba yönelik olarak, İslam'ın resmî bir ruhanî öğretisinin olmaması sebebiyle İbn Rüşd için doğaüstü hakikatler olamayacağı söylenebilir ancak Strauss, bunun çok güçlü bir argüman olmadığını düşünmektedir. Bu durumun, yani ruhanî öğretinin olmamasının, Yahudilik için de geçerli olduğunu, ancak Maimonides için bir doğaüstü hakikat bulunduğunu söylemektedir.<sup>529</sup> Çünkü Maimonides'e göre insan aklının, örneğin evrenin yaratılmış mı ezelî mi gibi bir soruya bile cevap bulamaması, onun sınırlılığını göstermeye yetmektedir.<sup>530</sup> Strauss, İbn Rüşd için ise aynı sorunun dinin dogması açısından alakasız olduğunu söyleyerek, Maimonides'in insan aklının yetersizliğine ve vahye bağlılığına yönelik argümanının, İbn Rüşd'te bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>531</sup> Bu noktada Strauss, İbn Rüşd hakkında önemli bir sonuca ulaşmaktadır: “Buradan şu sonuca varıyoruz ki, İbn Rüşd temel olarak insan aklının yeterliliğini kabul eder ve böylece vahyin teorik öğretisinin insan aklına üstünlüğünü anlattığı paragrafların “yorumu” ihtiyaçları vardır.”<sup>532</sup>

Strauss, İbn Rüşd'ün vahyin teorik öğretisinin insan aklına üstünlüğüyle ilgili yorumlarını, onun hakikî öğretisi olarak görmemektedir, yani bunlar ezoterik yorumlardır. Strauss bunların yorumlanmaya muhtaç olduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ün genelin beklentisine uygun konuşmakta olduğunu, aslında hakikî öğretisini, yani ezoterik olanın başka olduğunu söylemek istemektedir. Strauss bu noktadan öteye geçmemektedir. İnsan aklının yeterli olup olmadığı ya da bir rehber ihtiyacı

<sup>529</sup> Strauss, *Philosophy and Law*, s. 90-91.

<sup>530</sup> Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, s. 54-55.

<sup>531</sup> Strauss, *Philosophy and Law*, s. 91-92.

<sup>532</sup> Strauss, *Philosophy and Law*, s. 92.

duyup duymadığı gibi sorular Strauss’a göre vahyin önceliğini kabul eden İbn Rüşd ve Maimonides için ikincil öneme sahiptir.<sup>533</sup> Çünkü felsefe vahyin alanını yorumlama anlamında sınırlıdır, ancak kendi alanında, yani doğada özgürdür. Peki, hem ilahî yasa hem de felsefe insanın en yüksek mükemmelliğini, yani onun **eudaimoniasını** amaçlıyorsa, vahyi getiren ve kendisi de bunun için görevlendiren peygamberle topluma nasıl bir düzen verecek, yani siyaset felsefesi açısından bunun nasıl bir anlamı olacaktır? İşte bundan sonra Strauss’un İbn Rüşd yorumunu, Spinoza ve Maimonides’in felsefeleriyle nasıl karşılaştırdığını ve ne gibi sonuçlara vardığına değinmek istiyoruz.

---

<sup>533</sup> Strauss, **Philosophy and Law**, s. 92.

#### D. Siyaset Felsefesi Bağlamında İbn Rüşd-Maimonides-Spinoza Hattı

Felsefe eğer din açısından meşruiyetini ilahî yasayı açıklamak ve daha iyi anlaşılmasını sağlamakla kazanıyorsa, bu aşamadan sonra ilahî yasanın topluma nasıl bir düzen getirdiği, yani onun siyasî karakteri incelenmelidir. İbn Rüşd, özellikle Gazzâlî'nin (ö. 1111) iddia ettiği, bazı insanların felsefeyle ilgilenmesi sonucunda onların yanlış inanç ve düşüncelere ulaşabileceklerine dair eleştirisine karşı çıkmaktadır.<sup>534</sup> Strauss, din eleştirisi olarak, özellikle Spinoza tarafından ortaya atılan düşüncelerle, İbn Rüşd'ün eleştirileri arasında benzerlik gördüğünün altını çizmek gerekmektedir. Spinoza'nın din eleştirisi, Strauss açısından Epikürcü gelenekten beslenmektedir. Bu gelenekte din, doğa hakkında fazla bilgi sahibi olamayan insanoğluna açıklama getiren bir olgudur. Epikürcü düşüncenin temel iddiası, dini ölüm korkusundan kaçmak olarak yorumlamaya dayanmaktadır. Ancak bilim, insanları dinin baskısından kurtarabilir. Strauss'a göre Spinoza'nın din eleştirisi sadece Yahudiliğe karşı değil, tüm dinlere karşı olup onun eleştirisi İbn Rüşd'e dayanmaktadır.<sup>535</sup> Din kavramı İbn Rüşd açısından toplumla bağlantılı olarak siyasî bir kavramdır ki, *felâsifenin* ve Maimonides'in düşüncesinde de böyle bir anlam olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Strauss'a göre İbn Rüşd'ün etkisi altında olan Spinoza, daha az Epikürcü fakat daha çok İbn Rüşdcüdür.<sup>536</sup> Özellikle **eudaimonia** konusunda Aristoteles'i takip eden İbn Rüşd ile Epikürcü düşünce arasındaki temel farkın, bireyin **eudaimoniaya** nasıl ulaşacağı ile ilgili olduğunu düşünen Strauss, İbn Rüşd açısından en yüksek **eudaimonianın** teorik tefekkür olduğunu söylemektedir.<sup>537</sup> Georges Tamer'in ifadesiyle İbn Rüşd, **eudaimonia** açısından seçkin bir bakış açısına sahiptir. Çünkü **eudaimonianın** teorik tefekkürle ulaşabileceğini savunarak o, zaten buna yetkin küçük bir zümrenin bu hedefe ulaşabileceğini kabul etmiş olmaktadır.

<sup>534</sup> İbn Rüşd'e göre bu tür sonuçlar ârizîdir, sadece felsefede değil başka disiplinlerde de benzer sonuçlar görülebilir. Bu yüzden ârizî örneklerden hareket edilip genelleme yapmamak gerekmektedir; bkz. Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 210-211.

<sup>535</sup> Tamer'in ifade ettiği üzere Strauss, din eleştirisinin kurucusunun İbn Rüşd olduğunu düşünmektedir; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 43.

<sup>536</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 43.

<sup>537</sup> İbn Rüşd'ün en yüksek **eudaimona** için teorik tefekkürü işaret etmesi Strauss açısından onun özellikle Latin İbn Rüşdcülerden farkını ortaya koymaktadır; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 44.

Strauss'un da kabul ettiği üzere, din topluma bir düzen sağlamaktadır, çünkü insanın maddî ve manevî mükemmelliğini sağlayacak olan yasadır. Bu anlamda Strauss, Epikürcü yaklaşımla İbn Rüşd arasında keskin bir zıtlık görmektedir. Epikürcüler için din, ölüm korkusundan kaynaklanan bir olgu iken, İbn Rüşd açısından dinin ortaya çıkışı farklı ve ayrıcalıklı insanlar olan peygamberler tarafından insanlara sunulmuştur. Bu anlamda peygamberler, toplumları öngörüler ve eğitimci güçleri ile eğitirler. Epikürcü düşüncede dinin böyle bir siyasî işlevi bulunmadığını düşünen Strauss, İbn Rüşd açısından ise dinin kesinlikle siyasî işlevi olduğunu kabul etmektedir. Peygamberler toplumlardan belli bir erdeme göre yaşamasını isterler ki, bu erdem vahiy ile gelen ve itaat edilmesiyle Tanrı'dan ödöl, isyan edilmesiyle de ceza ile karşılık bulacağı bir sistem meydana getirmektedir. Strauss'a göre din bu yolla yöneticiler için mükemmel bir egemenlik ortamı oluşturur ki, dinin bu işlevi Spinoza için de çok önemlidir.<sup>538</sup> Strauss, İbn Rüşd'ün din kavramının, Epikürcü bakış açısından - ki Spinoza için belirleyicidir - ayırıcı üç farklı noktaya sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>539</sup> Tamer'e göre bu noktalar, Strauss'un siyasî düşüncelerinin oluşmasında ve gelişmesinde belirleyici bir önemde rol oynamıştır. Dahası Strauss'a göre Spinoza'nın din eleştirisini inceleyerek İbn Rüşd'ün gerçek öğretisine ulaşmak mümkündür. Mesela Spinoza, insanların refahının gerçekleşmesinin arzuda değil teoride olduğunu söylerken Aristoteles'in etkisi altındayken, dinin yöneticiler tarafından bir çeşit aldatmaca olarak kullanıldığı görüşünde o, İbn Rüşd'ün düşüncesinin karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır.<sup>540</sup>

<sup>538</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 44.

<sup>539</sup> Bu üç nokta, İbn Rüşd düşüncesini Epikürcü düşünceden ve dolayısıyla Spinoza'dan ayıran yönlerinin özeti mahiyetindedir. Strauss'a göre bu noktalar şunlardır: (i) İbn Rüşd, Epikürcüler gibi, dinin, insanın varlığının doğal ve kendiliğinden bir ürünü olduğunu düşünür, ancak İbn Rüşd açısından din, istisnâî insanlar olan Peygamberler aracılığıyla toplumlar için yasa formunda getirilmiştir. Bu anlamda din, siyasî bir anlama sahiptir. Bu sayede insanların sosyal hayata katılımını ve yöneticiler için egemenlik hakkını sağlar. (ii) Din, İbn Rüşd açısından, kendisine itaat edenlere ve karşı çıkanlara uyguladığını yaptırımlarla bir taraftan **eudaimonia** vaad ederken, bir taraftan da sosyal düzeni sağlar. Bu anlamda dinî korkunun, siyasî ve sosyal işlevi vardır ki, bu işlev Epikürcülerin din tanımında bulunmamaktadır. (iii) İnsanın mükemmelliğe ulaşmasının ancak teorik tefekkürle mümkün olduğunu düşünen İbn Rüşd, bu anlamda gerçek **eudaimonia**yı kısıtlı sayıda insan için mümkün kılmaktadır; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 45-46.

<sup>540</sup> Özellikle İbn Rüşd'ün yöneticiler için dinin egemenlik hakkı sağladığına dair Strauss'un tespitinin Spinoza'ya yansımalarından söz ettiğini söyleyebiliriz. Tamer'in değindiği bir diğerk nokta ise Strauss'un, İbn Rüşd'ün Machiavelli üzerine etkisini gözlemlemesidir. Strauss'a göre Machiavelli kendi zamanının özgür zihinleri üzerinde siyasî ve dinî hegemonyanın etkili olduğunu düşünmektedir

Spinoza'nın devlet teorisinin ayrıntılarına burada girecek değiliz. Sadece Spinoza için dinin toplum için gerekli olup toplumu belli bir eğitime göre yönlendirdiği, felsefenin ise çok az bir kesime hakikî bilginin **eudaimoniasını** sağladığını söylemekle yetinebiliriz.<sup>541</sup> Spinoza'da altı çizilmesi gereken bir kavram da “hurafe” (**superstition**) olup, Spinoza'nın bunun insanın doğasının bir parçası olduğunu ve dinin, hurafeleri engellemek adına önemli bir işlevinin bulunduğunu düşündüğü de belirtilmelidir. Buna daha ayrıntılı değinmeden önce Spinoza'nın devlet teorisinin, Strauss'a göre İbn Rüşd geleneğine dayandığının altı çizilmelidir. Strauss'a göre din, İbn Rüşd açısından, devletin oluşumunun gerekli bir yoludur ve Spinoza bunun üzerinde önemle durmuştur. Tamer'in belirttiği üzere Strauss, Spinoza'nın bu düşüncesini Müslüman filozoflara atfetmiştir. Buradan Strauss'un Spinoza'nın devlet teorisi ile ilgili karşılaştırmasının sadece İbn Rüşd ile sınırlı kalmadığı anlaşılmaktadır. Strauss'a göre Spinoza, İslam filozoflarının, halkın çoğunluğunun kendi çabalarıyla “**eudaimonia** haline” ulaşamayacaklarını düşündüklerini ve bu sebeple halkın çoğunluğu için özel kurallar geliştirmek zorunda kaldıklarını düşündüğünü belirtmektedir. Strauss'un bu tespitinin temeli ise Tamer'in belirttiği üzere, çoğunluk ile hikmet sahibi olanlar arasındaki temel ve entelektüel farklılıktır ki, bu açıdan din, sosyal düzeni sağlamak ve devleti kurmak için gerekli bir yoldur.<sup>542</sup>

Strauss'a göre Spinoza, din ile hurafe arasında da bir ayrım yapmaktadır ve hikmet sahibi azınlık ile çoğunluk arasındaki farkı göz önüne alarak dine hem siyasî düzeni sağlama hem de devletin rasyonelitesini, yani aklî gerekçelendirilmesini temin etme görevini yüklemektedir. Tamer'in işaret ettiği üzere Strauss, Spinoza'nın İslam felsefesi geleneği ile hemfikir olduğunu düşünmektedir. Çünkü Spinoza, İslam filozofları gibi, hakikî **eudaimoniaya** kendi güçleriyle ulaşacak grubun yalnızca filozoflar olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Spinoza, tıpkı İslam felsefesi geleneği gibi, dinin konumunu, çoğunluğa kural koyucu bir prensip olarak kabul etmektedir.

---

ki, bu İbn Rüşd'ün kavramsal etkisidir; Bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 46.

<sup>541</sup> Spinoza'nın devlet teorisi ve bunun doğal hak ve yasa açısından ele alması ile ilgili daha ayrıntılı açıklama için; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 48-49.

<sup>542</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 49-50.

Bu anlamda din, felsefe ile hurafe arasında bir konumda bulunup siyasî prensiplerle birlikte ele alınacaktır.<sup>543</sup>

Strauss'un bu noktada akıl-vahiy ilişkisini ele alması kaçınılmazdır. Çünkü din ve felsefenin kurulan siyasî ortamda bir uyumu varsayılmaktadır. Spinoza açısından bu uyum daha çok teolojik bakış açısının ağır bastığı bir durumu gerektirecektir ve insanları Tanrı'nın evine ulaşabilecekleri inancına götürecektir. Tamer'in belirttiği üzere, bu metafor insanlar arasında dinî ve siyasî bir itaat oluşturacaktır ki, bu düşünce İbn Rüşd'ün teorik araştırma ile dinî metin arasındaki uyumu oluşturması yönündeki fikriyle oldukça benzerlik göstermektedir. Strauss'a göre İbn Rüşd'ün dinî metnin içeriğinden hareketle felsefenin ve ilahî yasanın benzerliğini teolojik olarak temellendirmesi, Spinoza'nın akıl ve dinî metin arasında yaptığı benzetmeyle uyumaktadır. Tamer, bu anlamda Spinoza'nın dine siyasî bir anlam verdiğini ve bu hususta İbn Rüşd ile hemfikir olan Strauss'un, Spinoza yorumunun, İbn Rüşd'ün felsefe ve din arasında kurduğu teolojik ilişki açısından anlaşılabilirliğini söylemektedir. Yani, Spinoza'nın hem Kitab-ı Mukaddes ile ilgili kavrayışı hem de Kitab-ı Mukaddes ile ilgili eleştirisi, Strauss açısından uyuma halindedir.<sup>544</sup>

Şimdi de süregelen tartışmaya, Maimonides'i de dâhil ederek devam edelim. Strauss'a göre Spinoza'nın **Tractatus**'ta ve din eleştirisinde Maimonides'in etkileri açıkça görülmektedir. Zaten her iki düşünür de Kitab-ı Mukaddes'i ve Tevrat'ı eleştirilerinin konusu yapmışlardır. Diğer taraftan, Strauss'un Spinoza üzerindeki Maimonides etkisini oldukça sınırlaması ve İbn Rüşd'ün Spinoza üzerinde daha etkili olduğunu belirtmesi önemlidir.<sup>545</sup> Strauss'un burada dikkat çektiği husus, İbn Rüşd'ün âlemin ebedîliği ile vahyin imkânını birbirinden ayrı tutmasıdır. Yani

---

<sup>543</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 50.

<sup>544</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 51. Dahası İbn Rüşd, Kur'an'da bulunan bilginin insan aklıyla anlaşılabilirliğini düşünerek, Strauss açısından, felsefenin kutsal metni incelemesi için bir motivasyon sağlamaktadır ve İbn Rüşd'ün bu düşüncesi Spinoza ile uyumludur. Çünkü İbn Rüşd dinî metnin rasyonel dayanağı olduğunu düşünüp bu anlamda din ile bilimin çatışma içinde olmadığını kabul etmektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd'e göre Kur'an'ın otoritesi felsefî ilgi açısından devam etmesi gereken bir olgudur. Spinoza'nın araştırmaları İbn Rüşd'ün temel argümanının özü olan akıl ve vahyin çatışmadığı tezini etkilememektedir; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 52.

<sup>545</sup> Tamer, Maimonides'in aksine İbn Rüşd ve Spinoza'nın Aristoteles'i takip ettiklerini buna âlemin yaratılmış değil ebedî olduğu dair Aristoteles'in görüşünü de kabul ettiklerini belirtmektedir; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 52-53.

Strauss'a göre İbn Rüşd açısından evrenin yoktan yaratılmış olduğu öğretisi geçerli olmayabilir, ancak bu, vahyin imkânını ortadan kaldırmamaktadır.<sup>546</sup> Tamer'e göre Strauss bu konuda Spinoza yerine İbn Rüşd'ün yanındadır. Strauss Spinoza'nın sistemini bu bağlamda yeterince sofistike bulmamaktadır. Çünkü Spinoza, vahyin imkânını reddetmektedir, hâlbuki Strauss'a göre felsefe bu imkânı ortadan kaldıracak bir kanıt sunamamıştır. Burada altını çizmemiz gereken ise Spinoza'nın din eleştirisinin İbn Rüşd'ü etkiyle Maimonides'in düşüncesinden uzaklaşıp hatta ona karşı bir hal aldığıının Strauss tarafından kabulüdür.<sup>547</sup>

Maimonides açısından ise inancın veya dinin iki tip hakikati vardır. Biri dinin özünü oluşturan diğeri ise sosyal düzen için gerekli olan hakikatlerdir.<sup>548</sup> Spinoza dinin ilahî yasa hakkındaki dogmalarını aklî bir yolla açıklamayı tercih ederken, sosyal düzen için olan dogmalar seçkin bir kesim tarafından yorumlanacaktır. Sosyal düzen için gerekli olan dogmalar, Spinoza'ya göre toplumlara ilahî ödül veya ceza sistemini uygulayıp siyasî amaçla devletin hizmetinde kullanılırlar ki, bu, İbn Rüşd düşüncesine uygundur. Strauss'un kesinlikle altını çizdiği durum, Spinoza'nın Maimonides'e karşı bir duruş sergilediğidir. Çünkü Spinoza, İbn Rüşd gibi, temel hakikatlere erişimi çoğunluk için mümkün görmemektedir. Dahası, Spinoza için, bu hakikatler ancak akılla elde edilebilecektir ve çoğunluk bu akıldan uzak olduğu gibi,

---

<sup>546</sup> Benzer durum Spinoza'nın felsefî sisteminde de mevcuttur. Spinoza için ilahî akıl ve irade aynılığı vahyin gerçekleşmesi için gerekli değildir. İkisinin aynılığı âlemin yaratılmışlığı meselesi ile vahyin her ikisini birden reddetmeyi gerektirmemektedir; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 53.

<sup>547</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 54.

<sup>548</sup> Pelluchon'a göre Maimonides ilahî yasanın toplum için gerekli olan kanaatleri içerdiği üzerine açıklamaları Spinoza'nın **minimalist credo** ve **pia dogmata** kavramlarını hatırlatmaktadır. Toplum için gerekli olan bu kanaatler Eflatun'un **Yasalar**'ının onuncu kitabında da bulunmaktadır. Pelluchon'a göre Antiklerle modernler arasındaki temel fark, Spinoza'dan sonraki düşünürlerin dinin siyasî bir işlevi olup hakikati sınırsızca yayabilme kapasitesini göz ardı etmelerinde yatmaktadır. Ayrıca Spinoza ve Maimonides arasında da bir ayrım olduğunu belirten Pelluchon, ortaçağ Arap ve Yahudi düşüncesinin kendisine has özellikleri olduğunu ifade etmektedir. Modernlerin gözden kaçırdığı en önemli mesele de Maimonides ve İslam filozoflarının, Eflatun'dan yasa ile ilgili aldıkları fikirdir. Bu fikir yasanın kendisine has inançların olabileceğini ve bunun özel bir bilim ile savunulması gerektiği üzerinedir; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 224-225. Bunun yanında Maimonides'in aydınlanması ile modernlerin aydınlanması arasındaki ortak noktanın, her ikisinin çoğunluğa yönelik rasyonel düşünmeyi ve anlamayı sağlamayı amaçlamalarıdır. Ancak aynı amaçtaki önemli bir fark ise, Maimonides'in aydınlanmasının ezoterik, modernlerinkinin ise egzoterik olmasıdır. Strauss'a göre Maimonides'in aydınlanması, modernlerinkine göre üstündür. Çünkü Maimonides'de hakikat ve bilgi korunurken, modernlerde, özellikle Nietzsche'de doruğa çıkan bir rölativizme sebep olup bilgi ve hakikat kavramları çözülmüş, bu da Strauss'un Maimonides'e dönüşünün nedenlerinden birini oluşturmuştur; bkz. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 231.

onlara bu hakikatleri bir aracının da anlatması mümkün değildir.<sup>549</sup> Bu anlamda Spinoza, Maimonides'in aksine, çoğunluğun hakikatlere erişimi konusunda tamamıyla olumsuz bir duruş sergilemektedir.<sup>550</sup>

Strauss'a göre Spinoza'nın din eleştirisi Maimonides'den etkilenmiştir, ancak büyük etki İbn Rüşd'ten gelmektedir. Tamer'e göre Strauss, İbn Rüşd ile Spinoza'nın Maimonides'e karşı olduğunu söylemez. Ancak şüphesiz ki Strauss, Spinoza'nın yazılarında çok açık bir "İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük" görmektedir.<sup>551</sup> Burada üzerinde durmamız gereken husus, Tamer'in Strauss'un Spinoza ve İbn Rüşd'ün Maimonides'e karşı olduğunu söylemek istememesi üzerine yorumudur. Spinoza'nın din eleştirisinin, Maimonides'in görüşüne karşı bir hal aldığını belirtmiştik. Özellikle âlemin yaratılmış olduğu ve vahiy konusundaki düşünceleri ile Spinoza, Maimonides'e karşı durmamakta mıdır? Tamer'in söylediği gibi Strauss neden bu karşıtlığı söylemek istememiştir? Yoksa bizim anlamamızı bekleyip, sadece ima ile mi yetinmiştir? Strauss'un bunu doğrudan söylememesi ortadaki karşıtlığı ortadan kaldırmamaktadır. Diğer taraftan, İbn Rüşd'ün âlem üzerine düşüncesi üzerine Strauss'un yorumu ise daha farklı bir boyut içermektedir. Çünkü İbn Rüşd'ün âlemin ezelî mi yoksa yaratılmış mı olduğu hususuna dair görüşünün doğrudan ezelî olarak tanımlanması problemlili görünmektedir. Bunu sebebi ise İbn Rüşd'ün âleme ilişkin görüşünün biri Yaratana nispetle diğeri ise öteki varlıklara göre konumuna göre farklı tanımlama gerektirebilmektedir ki, eğer İbn Rüşd âlemin yaratılmış mı ezelî mi olduğu sorusuna bir cevap vermesi beklenirse, bunun yaratılmış olacağına dair görüş

---

<sup>549</sup> Maimonides ise tüm insanları birleştirecek bir hakikate inanmaktadır. Strauss'un, Spinoza'nın İbn Rüşd'ün "çifte hakikat" (**double truth**) öğretisini kabul etmiş olabileceğine dair kuşkusunu ifade etmektedir. Strauss'un bu kuşkusunu özellikle Spinoza'nın, insanların anlayış açısından farklarının hiçbir zaman ortadan kalkmayacağına dair görüşünden kaynaklanmaktadır; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 54.

<sup>550</sup> Maimonides ise belli bir oranda herkes için aydınlanmayı düşünmektedir; bkz. Strauss, **Philosophy and Law**, s. 103. Krş. Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 231. Çoğunluk ile erdem sahibi küçük azınlık arasındaki zıtlık hem Antik Yunan düşünürlerinde hem de Strauss'da insanın doğasından gelen farklılıktan kaynaklanmaktadır; bkz. Tanguay, **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, s. 77. Krş. Strauss, **City and Man**, s. 38-39.

<sup>551</sup> Strauss'a göre Spinoza ile Maimonides'in bağlantısı özellikle Leon Roths'un iddia ettiği gibi kültürel, ruhanî ve tarihsel açıdan abartıldığı kadar değildir. Strauss, Spinoza'nın Descartes ve kelâmcılara karşı kabul ettiği ve Maimonides ile hem fikir olduğu öğretilerin büyük oranda Maimonides'den değil, *felâsifeden* geldiğini ileri sürmektedir; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 55.

de bulunmaktadır.<sup>552</sup> Diğer taraftan Strauss'un, Spinoza ve İbn Rüşd arasında benzerliklere işaret etmesi, İslam felsefesinin Batı'daki etkilerine verilebilecek iyi örneklerden olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında Spinoza ve İbn Rüşd arasındaki benzerliklerin Strauss'un işaret ettiği noktalarda geçerli olup olmadığına dair ayrı bir Spinoza-İbn Rüşd karşılaştırması yapılması gerektiğinin altını çizelim. Maimonides'in aydınlanmasının ise Strauss için felsefe ve inancın bir arada bulunduğu bir model olarak Atina-Kudüs gerilimini en iyi şekilde yansıttığını söyleyebiliriz.<sup>553</sup> Strauss'un İslam felsefesi yorumunu burada bitirmiş bulunmaktayız. Bundan sonraki bölümde Strauss'un İslam felsefesi yorumuna tepki göstermiş bazı önemli isimlerin yorumlarına yer vermek niyetindeyiz.

---

<sup>552</sup> Bkz. Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 187.

<sup>553</sup> Pelluchon, **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism**, s. 231.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

### LEO STRAUSS'UN İSLAM FELSEFESİ YORUMUNUN ETKİLERİ

#### I. Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumunun Takipçileri

Strauss'un yorumunun etkilerine bakıldığında, ana ekseninde iki grup tepkiden söz edilebilir. Bunlardan biri Strauss'un takipçileri dediğimiz grup iken, diğeri ise Strauss'un yorumunu eleştirenler grubunu oluşturmaktadır. Strauss'un takipçileri "Straussçular" (**Straussians**) olarak anılmaktadır, ancak bu grubun işaret ettiği belli bir düşünce geleneğinden bahsetmek zor görünmektedir. Straussçular kendi aralarında da farklı yorumlara sahip olarak, farklı kesimlere bölünmüşlerdir.<sup>554</sup> Bu bölünme temelde Strauss'un düşüncesinin ana ekseninde mevcut konuların nasıl yorumlanacağı hakkındaki farklılıklardan kaynaklandığı görülmektedir. Michael Zuckert'in de belirttiği üzere yorum farklılıkları temelde iki ana konu hakkında yoğunlaşmaktadır: Atina-Kudüs veya dinin konumu hakkındaki problem ve Eflatun-Aristoteles veya ahlakın konumu hakkındaki problem.<sup>555</sup>

Strauss'un yorumuna baktığımızda hâlihazırda Atina-Kudüs problemi olarak karşımıza çıkan meselenin, din ve felsefenin herhangi bir uzlaşımında bulunmasalar da biri diğerini reddedemediği için her ikisinin getirdiği açıklamaların hakikî olma şansına sahip oldukları gerçeğidir. İkinci problem olan Eflatun-Aristoteles yaklaşımı hakkındaki yorumlarında ise Strauss, temelde her iki Antik Yunan filozofunun doğal hak ve felsefe hakkında uyuştuklarını düşünmekle beraber Eflatun'un, Sokrates'in yardımıyla, "siyaset felsefesi"ni, Aristoteles'in ise "siyaset bilimi"ni kurduğunu düşünmektedir. Bu iki düşünür arasındaki farka rağmen, Strauss'un, her ikisini de okuyuculara önerdiği ve Straussçuların da Eflatun veya Aristoteles tarafına yönelik olarak bir tercihte bulunduğu da görülmektedir. Örneğin "East Coast" Straussçular daha çok Eflatun'un düşüncesine ağırlık verirken, "West Coast" Straussçuların ise

---

<sup>554</sup> Straussçuların, "East Coast", "West Coast", "Midwest" olarak farklı akımları oluşmuştur. Bu akımlar hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Zuckert ve Zuckert, **Turth About Leo Strauss**, s. 197-260.

<sup>555</sup> Michael Zuckert, "Straussians", **The Cambirdge Companion to Le Strauss**, s. 265.

Aristoteles'e önem verdiklerinin altını çizmek gerekmektedir.<sup>556</sup> Anlayış farklarının oldukça geniş ve karmaşık olduğu Straussçulardan, konumuz İslam felsefesi olduğu için Strauss'un İslam felsefesi yorumunun takipçilerini göz önüne almamız gerekmektedir.

Strauss'un İslam felsefesi yorumunu ele alan takipçilerinden, Muhsin Mehdi, birçok isim arasından, Strauss'un yorumunu belki de en iyi uygulayan olarak dikkate alınmasını gerektirmektedir. Aynı zamanda Strauss ile çalışmış olan Mehdi, Strauss'un incelediği İslam filozoflarından, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün yanında İbn Haldun'u da incelemiştir. Strauss'un temel varsayımı olan din-felsefe çatışmasını ve ezoterik yorumu göz önüne alarak incelemelerini gerçekleştirmiştir. Mehdi'nin yanı sıra Straussçu okulun bir diğer önemli temsilcisi olan Charles Butterworth da Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü siyasî bir yaklaşımla ele almaktadır. Muhsin Mehdi ile birlikte çalışmış olan Butterworth, ortaçağ Arap ve İslam felsefesi alanında uzmanlaşmıştır. Mehdi ve Butterworth, İslam filozofları üzerine ayrıntılı ve dikkate değer yorumlar yaparak, Strauss'un çizgisindeki çalışmalarından ötürü, bu iki düşünürü takipçisi olarak ele almak niyetindeyiz. Strauss'un takipçilerinin ardından, onun düşüncesini eleştiren bazı eleştirmenlerin yorumlarına yer verilecektir.

---

<sup>556</sup> Michael Zuckert, "Straussians", s. 275-276.

## 1. Muhsin Mehdi

Leo Strauss'un modern felsefeyi eleştirip, onun nihilizme sebep olan yönünü vurgulayarak öncelikle ortaçağ felsefesine ve daha özelde İslam filozoflarına ya da *felâsîfeye* döndüğünü, bu dönüşün sebebinin ise geçmişteki filozofların hakikate dair düşüncelerini yeniden ele almanın gerekliliği olduğunu belirtmiştik. Strauss'un hem Antik Yunan hem de ortaçağ İslam medeniyetindeki filozoflara dönüşü, onun açısından günümüzde modern felsefenin felsefenin aslî karakterini kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Strauss'un özellikle işaret ettiği bir mesele de felsefe-toplum ya da felsefe-din çatışmasının - ki **thelogico-political** problemi olarak Strauss'un ana meselesi olmuştur - filozoflar üzerinde, özellikle Sokrates'in akıbeti ile somut bir tehdit haline gelmiş olmasıdır. Filozofların toplum için yıkıcı olabilecek fikirleri yalnızca kendilerini değil, toplumu da tehlikeye attığından, Strauss'a göre filozoflar, kendi öğretilerini kalabalıklardan gizlemek zorunda kalmışlardır. Ona göre ortaçağ İslam felsefesi çalışacak bir öğrencinin bu dönemin düşünürlerini, onların kendilerini nasıl anladıklarını anlamak için ikili yazım tarzını, yani ezoterik-egzoterik yazım tarzını, hesaba katması gerekmektedir. Strauss'un temelde modern felsefeye yönelik eleştirisi ve İslam filozoflarını yorumlama tarzı hiç kuşkusuz takip edildiği gibi tenkit de almıştır. Bu bölümde öncelikle Strauss'un İslam felsefesi yorumunun iki önde gelen takipçisinin, Muhsin Mehdi ve Charles Butterworth'un eserlerindeki Straussçu yaklaşım ortaya koyulacak ve ardından Strauss ve takipçilerine yönelik eleştirileri yine İslam felsefesi bağlamında gözler önüne serilecektir.

Irak'ın Kerbela kentinde doğan Muhsin Seyyid Mehdi (1926-2007), ilk eğitimini Kerbela ve Bağdat'ta tamamladıktan sonra lisans eğitimi için hükümet bursuyla Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne gönderilmiş, ancak bir yıl sonra buradan ayrılarak ekonomi okumak üzere Chicago Üniversitesi'ne gitmiştir. Chicago Üniversitesi'nde Arnold Bergsträsser, Yves Simon, Nabia Abbott ve Leo Strauss'la tanışmasının ardından felsefe çalışmaya başlayan Mehdi, 1954'te **Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture**

başlıklı doktora tezini tamamlamıştır.<sup>557</sup> Amerika, Avrupa, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'daki çeşitli üniversitelerde dersler veren ve araştırmalarını sürdüren Mehdi, 1969'dan, emekli olduğu 1996 yılına kadar Harvard Üniversitesi'nde James Richard Jewett Arapça profesörü olarak görev yapmıştır.

Antik Yunan, ortaçağ Yahudi ve Hristiyan felsefeleri alanlarında önemli bir birikime sahip olan Mehdi, Avrupa'da gelişen tenkitli neşir yöntemini uygulayarak özellikle Fârâbî'nin bazı önemli eserlerini neşretmiştir.<sup>558</sup> Leo Strauss'un yaklaşımını sürdürdüğü **AlFârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy** adlı eserinde, Fârâbî'nin İslam felsefesi geleneğini temelden nasıl değiştirdiğini inceleyen Mehdi,<sup>559</sup> bunun yanı sıra İbn Rüşd'ün özellikle **Faslu'l-makâl**'i ve İbn Sînâ'nın pratik bilimlere yaklaşımı hakkında da önemli yorumlarda bulunmaktadır. Mehdi'nin, Straussçu yönünü gözler önüne sermek için Fârâbî üzerine yazdığı bahsi geçen kitabının önsözünde, Butterworth'un, Mehdi'nin yöntemine dair söylediklerine değinmek faydalı olacaktır.

Butterworth'a göre Mehdi, Fârâbî'nin din ve siyasete dair öğretisine yönelik yeni bir açıklama getirmektedir. Bunu, Fârâbî'nin anlayışını, senelere dayanan araştırmasının yanında, İslam geleneğindeki ortaçağ siyaset felsefesine ait metinleri yeniden ele alıp bunları kendi uslubuyla yorumlamak suretiyle yapmaktadır.<sup>560</sup> Butterworth açısından Mehdi'nin önemli keşiflerinden bir tanesi, Fârâbî'nin kendi siyaset felsefesini oluştururken Yeni-Eflatunculuğa değil, ondan önceki döneme dayandığını

---

<sup>557</sup> Charles Butterworth'un belirttiği üzere, Muhsin Mehdi, Leo Strauss'un yanında, Arnold Bergsträsser, Yves Simon, Nabia Abbott gibi isimlerle çalışmış, Seth Benardete ve Allan Bloom ile sınıf arkadaşı olmuştur; bkz. Charles E. Butterworth, "Muhsin Sayyid Mahdi", In Memoriam, **Arabic Sciences and Philosophy**, c. 18, 2008, s. 139. Mehdi'nin doktora tezi kitap haline getirilmiştir; Muhsin Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History**, The University of Chicago Press, Chicago, 1964.

<sup>558</sup> Mehdi'nin Fârâbî'nin eserlerinden **Kitabü'l-mille**'yi neşrettiğini bu tezin 88. sayfasında belirtmişti. Diğer neşrettikleri ise; Fârâbî, **Kitabü'l Huruf**, nşr. Muhsin Mahdi, Dar El-Machreq Publishers, Beyrut, 1969. Fârâbî, **Felsefetü Aristûtâlîs**, nşr. Muhsin Mahdi, Dar Majallat Shi'r, Beyrut, 1961. Fârâbî, **el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık**, nşr. Muhsin Mahdi, Dar El-Machreq Publishers, Beyrut, 1968. Fârâbî, **Kitabü'l-vâhid ve'l-vahde**, nşr. Muhsin Mahdi, Les Editions Toubkal, Casablanca, 1989.

<sup>559</sup> Butterworth, "Muhsin S. Mahdi", s.140.

<sup>560</sup> Charles E. Butterworth, "Foreword", **Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2001, s. xii.

belirtmesidir.<sup>561</sup> Mehdi'nin bu tespiti, **İhsâu'l-ulûm** adlı eserine dair yaklaşımında da da önemli rol oynayacaktır ki, Butterworth'a göre Mehdi, **İhsâu'l-ulûm**'u ve **Kitabü'l mille**'yi yorumlarken büyük ölçüde Leo Strauss'u takip etmektedir.<sup>562</sup> Mehdi açısından, Strauss'un, Fârâbî'nin "uç eser"inin (**Felsefetü Eflâtûn, Felsefetü Aristûtâlîs** ve **Tahsîlü's-sa'âde**) önemini farketmiş ve Fârâbî'nin özellikle **Felsefetü Eflâtûn** eserinde, Eflatun'u nasıl kullandığını keşfetmiştir. Strauss'un bu bakış açısı, Butterworth'a göre, Mehdi'ye **İhsâu'l-ulûm** hakkında yeni bir bakış açısı geliştirmeye imkân sağlamıştır. Ayrıca Mehdi, kendi keşfi olan **Kitabü'l mille** sayesinde ise **el-Medînetü'l-fâzıla** ve **es-Siyasetü'l- medeniyye**'de, Fârâbî'nin özellikle siyaset ve din ilişkisi üzerine getirdiği modelin - ki bu model **Kitabü'l mille**'de açığa çıkmaktadır - hangi anlamda anlaşılması gerektiğini görmüştür. Mehdi'nin, Fârâbî'nin öğretilerine farklı bakışı ve bu sayede tesis ettiği öğreti, Butterworth'a göre onun Fârâbî'yi anlama yönünde yaptığı eşsiz bir katkıdır.<sup>563</sup>

Burada vurgulamamız gereken bir husus da, Mehdi'nin Leo Strauss'un **Fârâbî's Plato** (1945) makalesi hakkındaki sessizliğidir. Butterworth'a göre Mehdi'nin bu sessizliği anlaşılır bir durumdur. Zira Strauss'un makalesinin yayınlandığı dönem ve sonrasında Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerine çok fazla dikkate değer çalışma yapılmamış, hatta Mehdi, kendi öğrencilerinin Fârâbî hakkındaki kitaplarıyla ilgili bile sessiz kalmıştır.<sup>564</sup> Butterworth'un belirttiği üzere Mehdi, öyle görünüyor ki, Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair ikincil kaynaklara şüphe ile bakmakta ve **AlFârâbî**

<sup>561</sup> Butterworth, bu dönemin M.Ö. 25'de Askalan'lı Antiochus ile başlayıp M.S. 250 yılına, yani Plotinus'a kadar uzanan dönem olduğunu söyleyip buna "Orta Eflatunculuk" (**Middle Platonism**) demektedir. Burada Mehdi'nin vurguladığı mesele, Fârâbî'nin, Yeni-Eflatuncu görüşten çok bu dönemin Eflatuncu anlayışını nasıl kullandığı ve bir tarafta Eflatun'un siyasî meselelerine odaklanırken diğer tarafta okuyucularına Aristoteles'i daha iyi anlayabilecekleri şekilde sunmaya çalışmıştır. Mehdi'nin işaret ettiği diğer bir mesele ise, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde bu dönemi kullanmasına karşın, Yeni-Eflatunculuğun temel konularını ve dilini, felsefe-din uzlaşmasını belirtirken kullanmış olduğudur; bkz. Butterworth, "Foreword", s. xi-xii.

<sup>562</sup> Butterworth'un belirttiği üzere Mehdi, Fârâbî'nin siyaset felsefesini tümüyle anlatan iki önemli eseri, **Mebâdiü ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla** (**The Principles of the Opinions of the Inhabitants of Virtuous City**) ve **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'dir (**Political Regime**); bkz. Butterworth, "Foreword", s. xii.

<sup>563</sup> Butterworth, "Foreword", s. xii.

<sup>564</sup> Butterworth'un bahsettiği Mehdi'nin öğrencileri, Miriam Galston (**Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi**, Princeton University Press, Oxford, 1990) diğer öğrencisi ise Joshua Parens'dir (**Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"**, State University of New York Press, Albany, 1995). Mehdi'nin Farabi konusunda sessizliğinin bir istisnası olarak Richard Walzer'ın **el-Medînetü'l-fâzıla** üzerine yaptığı hatalı yoruma verdiği tepkidir. Butterworth, "Foreword", s. xii-xiii.

**and the Foundation of Islamic Political Philosophy** adlı eserinde akademide geleneksel olarak uygulanan ikincil literatür kullanma geleneğini göz ardı etmektedir. Butterworth’a göre, Mehdi ikincil literatürü bir tarafa koyarak, okuyucuyu Fârâbî’nin metnlerinin felsefî yönünü birlikte düşünmeye bir anlamda mecbur bırakmaktadır.<sup>565</sup>

Mehdi’nin İslam filozofları üzerine Straussçu yorumlarına geçmeden önce, onun modernite ve modern felsefe hakkında söylediklerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çünkü Strauss’un, özellikle ortaçağ İslam düşünürleri ve Antik Yunan felsefesine dönüşünde, modern felsefeye yönelik eleştirileri merkezî bir konuma sahipti. Bu sebeple, Mehdi’ye göre, öncelikle modern düşüncenin kendisini nasıl konumladığını tespit etmek önem taşımaktadır. Ona göre “modernite” diye belirtilen düşünce eğilimini, sırf bulunduğumuz zamanda olduğu için “modern” diye tanımlamak mümkün değildir, zira çağdaş olup, kendisi belli bir akıma tepki olan, hatta kendisi bir tür gelenek olan eğilimler bulunmaktadır ki, Mehdi’ye göre modernite bu tarz bir gelenek haline gelmiştir.<sup>566</sup> Mehdi’ye göre geçmişte gelenek haline gelmiş eğilimler, ilk çıkış noktalarını genelde unutarak, ilk kabul gören prensipleri tartışmasız kabul ederler ve geçmiş düşünürlerine ve kurucularına hayranlık duyarlar. Diğer taraftan günümüz modern geleneği ise, şimdiki ve gelecek zamana inanmaktadır. Çünkü modern düşünceye göre şimdiki zaman ve gelecek geçmişe üstündür. Bunun altında yatan düşünce, Strauss’un da bahsettiği üzere, “ilerleme” fikrine ve sürekli değişime olan inançtır. Modernitenin geçmişe değil de şimdiki ve gelecek zamana olan inancı, Mehdi’ye göre moderniteyi geleneksel olmayan bir gelenek haline getirmiştir, yani modernite ve onun felsefesi alışılmışın dışında bir gelenektir.<sup>567</sup>

Alışılmışın dışındaki bir gelenek olan modernite, Mehdi’ye göre kendi karakterini bir çeşit tiranlık gibi tanımlamaktadır. Bu karakter kendisini meydana getiren kökleri, yani geçmişin düşüncelerini önemsememekte, ancak şimdiye ve geleceği

---

<sup>565</sup> Butterworth, “Foreword”, s. xiv.

<sup>566</sup> Muhsin Mahdi, “Modernity and Islam”, **Modern Trends in World Religions, Paul Carus Memorial Symposium**, ed. Joseph M. Kitagawa, Books for Libraries Press, Freeport, New York, 1972, s. 1-2.

<sup>567</sup> Mahdi, “Modernity and Islam”, s. 2.

yüceltmektedir.<sup>568</sup> Modernitenin tarihine ilgimiz olsa bile, moderniteye olan inancımızın bunun üzerinde olacağımızı düşünen Mehdi, bu inanç sebebiyle modern düşüncenin sadece yüzeyinde dolaşıp, derinlere inemeyeceğimizi söylemektedir.<sup>569</sup> Mehdi'nin vurguladığı diğer bir husus da modernitenin ve modern geleneğin Antik Yunan ve Kitab-ı Mukaddes geleneklerini ve bunların arasındaki gerilimi iyi anlayıp daha sonra bu verimli alanın her ikisini de saf dışı bırakmasıdır. Hiç kuşkusuz bu durum, her geleneği kendi döneminin özelliği olarak gören ve bu anlamda geleneğe izafi bir karakter biçen tarihselcilik ile de ilgilidir. Modernitenin ve modern düşüncenin geçmişe olan üstünlüğünün kabulü ise tarihselcilik kuramının bir istisnası olarak görülebilir.<sup>570</sup> Yani, tarihselcilik, her düşünce akımını kendi döneminin bir sonucu görürken, aynı düşünceyi kendisinden muaf gördüğünü belirtmiştik. Modern düşüncenin geçmişe olan üstünlük fikrinin, geçmiş filozoflarının metinlerini okurken de geçerli olması, yani geçmiş filozofu kendisinden daha iyi anlama fikrine sebep olması, alanımız olan İslam felsefesi için de geçerlidir. Modern düşünce veya yeni düşünce kendisini eski düşünceye göre üstün görür ve herşeyden öte kendisini din ve felsefe eleştirisine dayandırmaktadır ki, Mehdi bu konuda şöyle demektedir:

“Yeni düşünce kendi konusunu “eski düşüncenin”, yani din-felsefe eleştirisinin üzerine inşa etmektedir. Yeni düşüncenin başarısı, eski düşüncenin, özellikle modern öncesi felsefe ve din eleştirisinin başarısına bağlıdır. Bu sebeple modern öncesi felsefeye ve dine, kendi konularını, onlara yapılan ithamları ortaya koymadan ve yeni düşüncenin onları yorumladığı şekliyle değil de onlar kendilerini nasıl görüyorlarsa öyle kendi konularını yeniden ortaya koymalarının imkânı verilmelidir. Yeni düşünce kendisini geçmiş düşünce karşısında mantıklı bir isyan, bir sonuç ve son aşama olarak tanımlamaktadır: Bu sebeple onu anlamak için, onun neye isyan ettiğini anlamak zorundayız.”<sup>571</sup>

Modern düşüncenin veya Mehdi'nin ifadesiyle yeni düşüncenin, neye isyan ettiği sorusunun cevabı, tabii ki modern düşünceyi oluşturan kökler, yani geçmiş düşünce

<sup>568</sup> Mahdi, “Modernity and Islam”, s. 2.

<sup>569</sup> Mahdi, “Modernity and Islam”, s. 3. Mehdi'nin burada yüzey-derinlik ilişkisini belirtmesi, doğal olarak ezoterik-egzoterik ayrımını bize hatırlatmaktadır ki, bu konuyla ilgili açıklamalarını diğer yazılarında açık bir şekilde belirteceğiz.

<sup>570</sup> Mahdi, “Modernity and Islam”, s. 25.

<sup>571</sup> Muhsin Mahdi, “Islamic Philosophy In Contemporary Islamic Thought”, **God and Man in Contemporary Islamic Thought**, ed. Charles Malik, American University of Beirut Centennial Publications, Beirut, 1972, s. 110.

olup, Antik Yunan, Kitab-ı Mukaddes ve İslam felsefesine işaret etmektedir. Mehdi'ye göre yeni düşüncenin nasıl oluştuğunu anlamak için bu köklere, yani geçmiş düşüncelere “dönüş” yapmamız gerekmektedir. Bu düşünceler uzun zamandır unutulmuş olduklarından, köklerin kendisi de bizim için bir anlamda “yeni” olmuşlardır.<sup>572</sup> Strauss gibi Mehdi de bu kökleri yeniden hatırlamak zorunda olduğumuzu, ancak onlar kendilerini nasıl anlıyorlarsa o şekilde onları anlamaya çalışmamız gerektiğini vurgulamaktadır. Hem modern düşüncenin eleştirisi açısından, hem de onun sonuçları bakımından, Mehdi'nin Strauss'u takip ettiğini göstermeye çalıştıktan sonra, şimdi de Mehdi'nin İslam filozoflarını yorumlarken izlediği Straussçu yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız.

İslam filozofları açısından ilk adresimiz, Strauss'un da büyük önem atfettiği ve Muhsin Mehdi'nin de üzerine önemle eğildiği üzere Fârâbî'dir. Mehdi'nin vurguladığı üzere Fârâbî, Antik Yunan felsefesine alternatif olarak peygamberlik, vahiy ve ilahî yasaya dayanan bir siyasî düzen önerip bu anlamda bir din-felsefe gerilimine sebep olmuştur.<sup>573</sup> Fârâbî, din ile felsefe arasındaki bu gerilimli ilişkiyi, bir din felsefesi anlamında genel olarak Eflatun ve Aristoteles felsefesi ve özelde Eflatuncu siyaset felsefesi açısından felsefe tarihinde ele alan ilk filozoftur.<sup>574</sup> Burada Mehdi'nin, Strauss gibi, felsefenin din ile olan ilişkisini, dinlerin, toplumların kuruluşunda önemli rol oynaması sebebiyle, felsefe-toplum-din açısından ele aldığını, Fârâbî'nin yaklaşımının da bu şekilde olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Tabii ki ilahî yasanın peygamber tarafından topluma iletilmesi ile din, siyasî bir işlev kazandığından, dinin siyaset felsefesi ile ilişkisi Mehdi açısından önem taşıyan bir konudur.

Mehdi, Fârâbî'nin farklı eserlerinde, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi farklı tarzda anlattığını söylemektedir.<sup>575</sup> Hatta Mehdi'ye göre Fârâbî'nin bu bağlamdaki eserleri aynı şekilde başlamadığı gibi içerik açısından da aynı konu bir

---

<sup>572</sup> Mahdi, “Islamic Philosophy In Contemporary Islamic Thought”, s. 111.

<sup>573</sup> Muhsin Mahdi, **Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, with a foreword by Charles Butterworth, The University of Chicago Press, Chicago&London, 2001, s. 1.

<sup>574</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 2-3.

<sup>575</sup> Mehdi'nin andığı eserler: **El-cem' beyne re'yei'l-hakîmeyn, el-Medînetü'l-fâzıla, Kitâbü'l mille, es-Siyâsetü'l-medeniyye, İhsâu'l-ulûm** ve “üç eser” diye çağırdığı, **Felsefetü Eflâtûn, Felsefetü Aristûtâlîs ve Tahsîlü's-sa'âde** dir. Bkz. Mahdi, **Alfârâbî**, s. 3-4.

eserde daha çok ön plana çıkarken diğer eserde arka planda kalmaktadır. Mehdi özellikle **el-Medînetü'l-fâzıla** ve **es-Siyâsetü'l-medeniyye** ile ilgili şöyle demektedir:

“Aynı grup varsayımlar, her iki eserdeki öğretileri açıklayabilir mi? Biri diğerinden daha mı bilimseldir? Neden farklı şekilde başlamaktadırlar? Neden faal akıl, hayalî güç, peygamberlik ve evrensel devlet ile ilgili sorular bir eserde daha önemli bir yer işgal ederken, diğerinde böyle bir yerleri yoktur?”<sup>576</sup>

Din ile ilgili konuların bir eserde daha ön planda iken diğerinde o kadar önem arz etmemesi, Strauss’un işaret ettiği üzere, Fârâbî’nin bazı eserlerinde genele hitap eden kelâm konularının, diğer eserlerde ise daha özele hitap eden felsefe konularının, ağırlık kazandığına dair tespitini hatırlatmaktadır ki, egzoterik-ezoterik anlatımın, Mehdi’nin de dikkate aldığı bir mesele olduğunu bize göstermektedir. Yine yukarıda bahsettiğimiz üzere, Mehdi, tıpkı Strauss gibi, felsefe, din ve toplum açısından konuyu ele almakta ve Fârâbî’nin eserlerinden **Kitabü'l-mille**’de toplumu karşılayan şehir (**medîne**) ile din (**mille**) - ki onlar siyaset bilimi veya siyaset felsefesinin konularıdır - arasındaki ilişkiyi incelemektedir.<sup>577</sup> Fârâbî’nin sunduğu siyasî modelin açık bir şekilde işlendiği **el-Medînetü'l-fâzıla** ve **es-Siyâsetü'l-medeniyye**’nin her açıdan aynı olmasa da iki bölümden oluştuğunu belirten Mehdi, bu bölümlerden birinin kozmolojik bölüm, diğerinin ise siyasî bölüm olduğunu ifade etmektedir. Bu bölümler hem Eflatun hem de Aristoteles felsefelerinin özelliklerini içerse de genel çerçevenin Eflatuncu sistemi temsil ettiğini de belirtmektedir.<sup>578</sup> Dolayısıyla Mehdi açısından kozmolojik açıklama siyasî olanla karşılıklı ilişki içinde olup siyasî olanı göz ardı etmemiz durumunda, toplum kavramının Fârâbî’nin sistemindeki önemini kavrayamayız. Bu sebeple, Mehdi’nin yorumlarını incelerken felsefe, din ve toplum açısından konuyu ele alıp Strauss’un siyasî yaklaşımı ile

---

<sup>576</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 4.

<sup>577</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 6.

<sup>578</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 9. Mehdi, tıpkı Strauss gibi, Fârâbî’nin, Eflatun felsefesinin orijinal siyasî içeriğine **Politeia** ve **Yasalar**’da erişiminin olduğunu veya yeniden ortaya koyabilme imkânına sahip bulunduğunu düşünmektedir. Ayrıca, Fârâbî’nin felsefesini Batı’ya taşımış olan, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün, fizik ve metafizik alanlarında daha çok Aristotelesçi olabileceklerini, ancak siyaset felsefesinde ise onların modelinin Aristotelesçi değil, Fârâbî’nin yorumladığı şekliyle Eflatuncu olduğunu belirtmektedir; bkz. Mahdi, “The Editio Princeps of Fârâbî’s Compendium Legum Platonis”, s. 3-4.

birçok benzerliğinin olduğunu ve bizim de özellikle bu çerçeveden onun hem Fârâbî hem de diğer İslam filozoflarını yorumlayışına bakmamız elzem gözükmektedir.

Strauss gibi Mehdi de Fârâbî'ye özel önem verdiğinden, ilk olarak Mehdi'nin yorumlarında önemli yer tutan, Fârâbî'nin **İhsâu'l-ulûm**, **Kitabü'l-mille** ve **Kitabu'l-Hurûf** adlı eserlerine dair tespit ve yorumlarına yer vermek gerekmektedir. Mehdi'nin belirttiği üzere, Fârâbî, mistik ya da metafizik değil, siyasî bir Eflatun sunmaktadır. **Felsefetü Eflâtûn**'da olduğu gibi **Felsefetü Aristotâlis**'de de metafiziğin olmadığını belirten Mehdi, bunları önceleyen **Tahsîl**'de ise esas konunun teorik bilgi ve onun gerçekleşmesi arasındaki gerilimdir, yani yalnızca erdem ve **eudaimonianın** edinilmesine dair bilgi vermeyip erdem ve **eudaimoniaya** nasıl ulaşılacağına dair açıklama içerdiğine de dikkat çekmektedir.<sup>579</sup> Mehdi'nin **İhsâu'l-ulûm** hakkındaki yorumlarına geldiğimizde ise eserin dilden, mantık, matematik, fizik ve metafiziğe doğru konu akışının olduğunu, bir noktadan sonra ise konunun, metafizikten ayrılıp siyaset ilmine giriş yaptığını, bu siyaset ilminin, fıkıh ve kelamı da içine alan, peygamberlik, ilahî yasa ve vahiy gibi konuları da içeriğine dâhil ettiğinin hatırlatıldığını görmekteyiz.<sup>580</sup>

Mehdi'nin **İhsâu'l-ulûm** eserini incelemesinde, numerolojik bir yaklaşımla eserin düzenini ele aldığını belirtmek gerekmektedir. Bu yaklaşıma göre **İhsâu'l-ulûm**'da Fârâbî, “genel olarak bilinen” (generally known) ilimleri ve onların içeriklerini saymak için eseri beş ana bölüme ayırmaktadır: (i) Dil ilmi, (ii) mantık ilmi, (iii) matematik ilmi, (iv) doğa ilmi ve ilahiyat ilmi, (v) siyaset ilmi, fıkıh ilmi ve kelam ilmi. Mehdi'ye göre eserin içeriğinin kullanım amacı da beş çeşittir. Birincisi söz konusu ilimlerden herhangi birini öğrenmek ve araştırma yapmak isteyen öğrencinin hangi konuya yönelmesi gerektiğini ve öğrendiği ilimden ne fayda sağlayacağını bilmesi içindir. İkincisi, öğrenci, **İhsâu'l-ulûm**'u çalışırken, diğer ilimlerin mükemmelliğini, faydalarını ve doğruluğunu karşılaştırma imkânı bulacaktır. Üçüncüsü, herhangi bir ilmi bildiğini iddia eden cahil kimseye, söz konusu ilmin bölümlerini ve içeriğini sorarak iddiasını test edebilecektir. Dördüncüsü, belli bir ilmi bildiğini iddia eden kimseyi, söz konusu ilmi ne kadar bildiğine yönelik test

<sup>579</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 56.

<sup>580</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 57.

etme imkânına sahip olmak içindir. Son olarak ise **İhsâu'l-ulûm** sayesinde hızlı bir eğitim alarak, her ilmin ana hatlarını bilmek isteyene, ilim adamlarını taklit edip onlardan biri gibi düşünülmesini sağlayabilecektir. Böylece Mehdi, **İhsâu'l-ulûm**'da kullanılan beş farklı kullanımın, farklı amaçları olan okuyuculara hitap etme amacını taşıdığına işaret etmektedir.<sup>581</sup>

**İhsâu'l-ulûm**'un geleneksel bir kitap olmadığını düşünen Mehdi, kitabın beş ana bölümüyle beş kullanımı olduğunu tekrar ifade etmektedir ki, merkezî, yani üçüncü bölümün, matematik ilimleri üzerine olup bunların da yediye ayrıldığını belirtmektedir. Dördüncü bölümün doğa ilmi ve ilahiyat ilmini içerdiğini hatırlatan Mehdi, beşinci bölümde ise siyaset ilmi, fıkıh ve kelam ilimleri olduğunu tekrar hatırlatarak, beş ana bölümün alt bölümlerini ayrı ayrı saymaktadır.<sup>582</sup> Mehdi, **İhsâu'l-ulûm**'un sekiz ilminin üçünün, doğa ilmi, ilahiyat ilmi ve siyaset ilmi – ki Mehdi, bunların toplamda on üç kısıma sahip olduğunu belirtmektedir – diğer beş ilimden – ki yirmi altı kısım ya da alt bölümleriyle beraber otuz altı kısımdır – konularıyla değil de Fârâbî'nin “müstakil ilim” vurgusuyla ayrıldığına dikkat çekmektedir ki bu durumun ilmi, konusundan kolayca ayırmayı güçleştirdiğini düşünmektedir. **İhsâu'l-ulûm**'un kendisine göre dikkat çekici nümerolojisini açıklamanın kolay olmadığını belirten Mehdi şu soruları sormaktadır:

“Neden matematik bu kadar merkezîdir? Neden şiirleri, geometri ilmini ve müziğin teorik ilmini yöneten kuralların ilmi (the science of the rules) alt bölümlerle vurgulanmaktadır? Neden ilâhiyat ilmi (metafizik) doğa ilmi ile aynı bölümde biraraya getirilmiştir? Ayrıca neden siyaset ilmi, fıkıh ve kelam ilmi ile birarada verilmiştir?”<sup>583</sup>

Mehdi'ye göre Fârâbî, ilim, sanat ve felsefe arasındaki ilişkiyi göstermek amacıyla zaman zaman **İhsâu'l-ulûm**'un “Giriş” bölümünde belirttiği amacından – ki amacı

---

<sup>581</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 66.

<sup>582</sup> Mehdi'nin bölümler sayımına göre beş bölüm toplamda sekiz ilmi içerirken, bunların da otuz dokuz alt bölüme ayrıldığı ve bunlardan yirmi ikisinin “ana” (major), on yedisinin ise “ana olmayan” bölümlerden oluştuğunu, otuz dokuz alt bölümden üçünün, beşi “ana” beşi “ana olmayan” on alt bölüme ayrıldığını kaydetmektedir. Otuz dokuz alt bölümün ortasında müziğin teorik ilminin olduğuna işaret eden Mehdi, kitabın merkezî, yani üçüncü bölümünün beşinci kısmının da, tüm kitap gibi, beş ana bölüme ayrıldığını ifade etmektedir; bkz. Mahdi, **Alfârâbî**, s. 67.

<sup>583</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 68.

“genel olarak bilinen” ilimleri saymaktır – sapmaktadır.<sup>584</sup> Mehdi, eserin üçüncü bölümünde, beşinci sapma olarak tespit ettiği yerde, Fârâbî’nin, aritmetik ve geometri ilimleri hakkında konuştuktan sonra bu iki ilmin prensip ve metotları üzerine yorum yaptığını kaydederek, Fârâbî’nin, iki metot olan analiz ve sentezin, tüm Antikler tarafından kullanıldığını, yalnızca Öklid’in (ö. M.Ö. 275) **Elementler (Elements)** eserinde ise sadece “sentez” (**terkib**) metodunu kullandığına işaret ettiğini belirtmektedir. Mehdi’ye göre Fârâbî’nin, Öklid’in metodu üzerine konuşmasının önemli bir anlamı vardır. Buna göre “sentez” metodu, teorik ilmin prensiplerini keşfetmeyi, burhânî yöntem olmadan sağlayabilir. Mehdi’ye göre Fârâbî, **İhsâu’l-ulûm**’da bu metodun önemini vurgulamakta ayrıca teorik ilmin ve felsefenin, burhânî ifadelerden daha fazlasını içerdiğini ima etmektedir. Dahası, Mehdi, Fârâbî’nin, **İhsâu’l-ulûm**’da “genel olarak bilinen” ilimleri sayarken, Öklid’in **Elementler** adlı eserini taklit ettiğini söyleyerek, tıpkı bir merdivenin en tepesinden en aşağısına iner gibi, teoriden, şehirde çoğunluğun anladığı pratiğe ve siyâsî sanatlara ulaştığına işaret etmektedir.<sup>585</sup>

Mehdi’nin, **İhsâu’l-ulûm**’a yönelik bir diğer önemli yorumu ise ilahiyat ilmi üzerinedir. Fârâbî’nin bu ilmi üç kısma ayırdığını hatırlatan Mehdi, ilk kısımda varlıklar ve onların sıfatlarını, ikinci kısımda ise tek tek teorik ilimlerde bulunan burhânların ilkelerini araştırıp bu ilkeler üzerine eskilerin düşünmüş oldukları yanlış inançları anlattığını ifade etmektedir. Yine numerolojik tespitler yapan Mehdi, ilahiyat ilminin üçüncü kısmının ise - ki eserin dördüncü faslının (chapter), on birinci kısmını oluşturduğunu kaydetmektedir - ne cisim olan ne de cisimde bulunan varlıkları inceleme konusu yaptığını belirtmektedir. Burada on bir madde bulunduğunu hatırlatan Mehdi, ilk beş maddede, Fârâbî’nin ne cisim olan ne de cisimlerde bulunan söz konusu varlıkların, birçok sayıda ancak sınırlı olduklarını, mükemmelliklerine göre oluşturdukları hiyerarşik düzeni ve bu düzenin mükemmel ilk olanda – ki o tüm diğer varlıkları vermektedir – sonlandığını anlattığını ifade etmektedir. Altıncı, yani merkezî, maddede ise mükemmel varlığı, yani Tanrı’yı ve O’nun vahyini ele aldığına işaret eden Mehdi, son beş maddede ise Tanrı’nın

<sup>584</sup> Mehdi, Fârâbî’nin genel amacından yedi yerde saptığını kaydetmektedir; bkz. Mahdi, **Alfârâbî**, s. 69-70.

<sup>585</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 78.

sıfatlarını, yarattığı varlıkları ve onların düzenini, Tanrı'nın fiillerinin iyiliğini bir bir sayıp açıklarken, O'na isnat edilen tüm yanlış görüşleri de reddettiğini belirtmektedir. Mehdi'ye göre bu on madde burhânî değilken, on birinci madde ise burhânlarla başlamaktadır. Bu maddede, tüm kitapta bulunanlardan daha fazla burhân bulunduğunu kaydeden Mehdi, tamamıyla olmasa da büyük ölçüde burhânî olan bir ilim ya da öyle bir ilmin bir kısmının bulunmuş olduğunu iddia etmektedir.<sup>586</sup>

İlahiyat ilminin üçüncü kısmına dair bu tespitlere karşı olarak Mehdi, Fârâbî'nin daha felsefî eserlerinde, örneğin **Kitabu'l-Hurûf, Felsefetü Aristotâlîs, Fî Ağraz el-Hakîm**, ilahiyat ilminin üçüncü kısmının metafiziğe dâhil edimesini ya da onun merkezî bir konu olarak ele alınmasını doğrudan veya dolaylı olarak tartıştığını belirtmektedir. Çünkü Mehdi, Fârâbî'nin, ilahiyat ilminin üçüncü kısmının, Aristoteles'in **Metafizik** eserinin "Lambda" kitabında tartışıldığını belirtmekle beraber Fârâbî'nin bu kitabı egzoterik olarak niteleyip Aristoteles'in gerçek öğretisi olmadığını belirttiğini ifade etmektedir.<sup>587</sup> Mehdi'ye göre Fârâbî'nin, ilahiyat ilminin üçüncü bölümüne dair söylediklerinin, **İhsâu'l-ulûm**'dakilerle bahsi geçen daha felsefî eserlerindeki uyumsuzluk ya da çelişki şu şekilde açıklanabilir: Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**'da çoğunluğun bildiği, "genel olarak bilinen" ilimleri saymayı amaç edinmiştir. Mehdi'nin burada altını çizdiği husus, Fârâbî'nin, **İhsâu'l-ulûm**'da sadece "genel olarak bilinen" ilimleri saymak olup, daha felsefî eserlerinde ise ilahiyat ilminin üçüncü kısmı üzerinde tartışmayı uygun bulduğudur. Yani, Mehdi, genele hitap eden **İhsâu'l-ulûm** ile daha özele hitap eden felsefî eserleri arasında içerik açısından farklılık bulunduğuna işaret etmektedir.

Mehdi'nin **İhsâu'l-ulûm**'un düzenine ilişkin olarak dikkat çektiği bir husus da eserin teorik ilimlerle, yani mantık, matematik ve doğa ilimleriyle başlayıp ilahiyat ilmi ve kozmolojik düzene dair açıklamalarıyla devam ederek, siyaset ilmi, fıkıh ilmi ve kelam ilmi ile son bulduğudur. **İhsâu'l-ulûm**'un düzeninin, ilahiyat ilmi ve siyaset ilmini açıklayan **es-Siyasetü'l-medeniyye** ve **el-Medînetü'l-fâzıla** gibi, Mehdi'ye göre açıkça siyaset üzerine olan eserlerinin düzeninden oldukça farklı olduğunu

---

<sup>586</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 81.

<sup>587</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 82.

belirten Mehdi, bu eserlerde, Fârâbî'nin, Tanrı ve âlem ile başlayıp insanî kurumlara, insanî prensiplere ve siyasî yaşama dair konuştuğunu kaydetmektedir. İlahiyat ilmi ile siyaset ilminin, Fârâbî'nin eserlerinde birleştiğini düşünen Mehdi, şu yorumlarda bulunmaktadır:

“Fârâbî'nin siyasî eserleri, “siyasî” kelim ve kozmoloji olarak yorumlanmak zorundadır. Diğer taraftan, İbn Sînâ'da siyaset, ilahiyat ilmine ilave olarak ele alınmaktadır. **İhsâu'l-ulûm**, ilahiyat ilmini siyaset ilminden ayırmakta, ancak yine de onları, Fârâbî'nin siyasî eserlerindeki düzeninde saymaktadır. Belki de daha da önemlisi, ilahiyat ilminin vahye dayanan kelimadan – ki o siyaset ilmi ve fıkıh ilmi ile beraber ayrı bir bölüme aittir – ayrılmış olmasıdır. İlahiyat ilmi, kelim, fıkıh ve siyaset ilminden ayrılmıştır ki, bunun anlamı vahye dayanan kelime hakkıyla ulaşmak için kişi öncelikle siyaset ilmi ve fıkıh çalışmak zorundadır.”<sup>588</sup>

Mehdi'nin üzerinde önemle durduğu bir husus da Fârâbî'nin, özellikle **İhsâu'l-ulûm**'daki siyaset ilminde peygamber, peygamberlik, din ve yasa koyucu gibi konular hakkında konuşmadığıdır. Fârâbî'nin siyaset ilminin, “Tanrı” kelimesini kullanmaktan kaçındığını kaydeden Mehdi, fıkıh ve kelime dair açıklamalarının ise Tanrı, ilahî şeyler, vahiy, mucizeler gibi ifadelerle dolu olduğunu da eklemektedir. Mehdi'ye göre Fârâbî'nin siyaset ilminde dinî görüşü hatırlatan açıklamaları, hakikî **eudaimonia**, yani öte dünyanın **eudaimoniası** ile bu dünyanın **eudaimoniası** arasındaki fark hakkında olup bu dünya ile öte dünya ayrımını Aristoteles ve Eflatun'dan almıştır.<sup>589</sup> Fakat Fârâbî'nin, **İhsâu'l-ulûm**'da, yasa koyucular ve yasalar üzerine konuşmaması, Mehdi'ye göre önemli bir eksikliktir ve bunun bir anlamı vardır. Mehdi'ye göre Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**'da, “genel olarak bilinen” ilimleri “çoğunluğa” anlatmayı amaç edindiğinden, yasalar ve yasa koyucular gibi problem çıkarabilecek konuları telaffuz etmekten kaçınmıştır. Dahası, Mehdi, Fârâbî'nin okuyucularının siyaset ilmi, fıkıh ve kelamı bilmelerine rağmen, ilahî yasaların ve vahyedilmiş dinlerin felsefesini ve siyaset ilmini bilmediklerini ifade etmektedir. Mehdi'ye göre Fârâbî, bu anlamda “yeni bir ilim” kurmuş veya keşfetmiştir.<sup>590</sup>

---

<sup>588</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 82-83.

<sup>589</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 83-84.

<sup>590</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 94.

Mehdi'nin hatırlattığı üzere Fârâbî'nin siyaset ilmindeki kritik mesele ise mükemmel lider, yani peygamber, tarafından kurulan düzenin, onun ölümünden sonra nasıl devam edeceği üzerinedir. Peygamberin getirdiği düzen kendisinden sonra, ancak onun söyledikleri ve yaptıkları temelinde, yani asıl niyeti göz önüne alınarak sürdürülebilir. Bu sebeple, Mehdi'ye göre, yasalar ve yasalarla yönetilen rejim, Fârâbî'nin siyaset ilminin önemli bir konusu haline gelmektedir. Dahası, Mehdi'ye göre Fârâbî, **İhsâu'l-ulûm**'da, okuyucuyu açıkça olmasa da bu konuya yönlendirmektedir.<sup>591</sup> **İhsâu'l-ulûm**'un pratik ilimlerle teorik ilimler arasındaki farkı gösterdiğini söyleyen Mehdi, bunun yanında bu ilimlere sahip olan ve bu ilimlere ihtiyacı olmayan yöneticilere de işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>592</sup> Mehdi, **İhsâu'l-ulûm**'un beşinci bölümünde, Fârâbî'nin, genel olarak Antiklerin siyaset felsefelerini, özelde ise Eflatuncu siyaset felsefesinin yanında fıkıh ve kelamı da eklediğini kaydetmektedir. Mehdi'ye göre Fârâbî bu sayede, siyaset felsefesinin tamamlanmamış bir işi olan “din felsefesine” işaret etmektedir ki, din ile genel olarak felsefenin, özelde ise siyaset felsefesinin, arasındaki ilişkiyi ise **Kitabü'l-mille**'de ele almaktadır.<sup>593</sup>

Mehdi'nin **Kitabü'l-mille**'ye yönelik ilk tespitlerine baktığımızda, bu kitabın ana konusunun “din” (**mille**) olduğunu, ancak bu konuyu Fârâbî'nin, siyaset ilmi açısından ele aldığına işaret ettiği görülmektedir. **İhsâu'l-ulûm**'da felsefenin teorik ve pratik olarak ayrılmasına benzer olarak, **Kitabü'l-mille**'de felsefenin pratik ve teorik şeyler açısından ortaya konduğuna işaret eden Mehdi, **İhsâu'l-ulûm**'da mükemmel asil sanatı oluşturan teorik ilimlerden bahsedildiğini, ancak en üstün liderin, teorik şeyler hakkında sahip olduğu görüşlerin tartışılmadığına dikkat çekmektedir. **Kitabü'l-mille**'nin **İhsâu'l-ulûm**'daki siyaset ilmini tekrarladığını, ancak onun bazı yerlerini hafz edip eklemeler yaptığına işaret eden Mehdi, en önemli eklemenin, siyaset ilminin kurucu kısmını da oluşturan, tüm varlıkların sayımı olduğunu kaydetmektedir. Mehdi, **İhsâu'l-ulûm**'daki ilahiyat ilminin üçüncü kısmının, **Kitabü'l-mille**'de “yeni siyaset ilmi versiyonu” olarak, dinin, bir tarafta felsefeyle, diğer tarafta fıkıhla ilişkisinin açıklanmasından sonra ortaya koyulduğuna

<sup>591</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 95-96.

<sup>592</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 96.

<sup>593</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 97.

dikkat çekmektedir. Mehdi'ye göre **İhsâu'l-ulûm**'da bir din ilmi olarak ortaya konulan kelimeler, **Kitabü'l-mille**'de "sessizce" ortadan kaldırılmıştır. Ona göre **Kitabü'l-mille**'de, dinî ilim olarak kelâmın yerini, teorik ve pratik felsefeden elde edilen siyasî kelâm almıştır.<sup>594</sup>

Toplumların ve dinlerin kurucuları ile ilgili olarak Mehdi, yönetim ve yöneticilerin de sınıflanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Mehdi, hem **İhsâu'l-ulûm**'da hem de **Kitabü'l-mille**'de Fârâbî'nin bir sınıflama yaptığını ve bu sınıflamanın Eflatun'un **Politeia** eserine dayandığını belirtmektedir. Mehdi'nin değindiği üzere, genel olarak sınıflama iki ana başlık altındadır: Erdemli yönetim – ki amacı hem yöneticiyi hem de yönetilenleri hakikî **eudaimonia**ya ulaştırmaktır – ve erdemsiz veya cahil yönetim ki, bunun farklı türleri olup farklı amaçlara sahiptir.<sup>595</sup> Mehdi, **Kitabü'l-mille**'de bu sınıflandırmadan önemli bir hafız edilmenin (**omission**) olduğunu belirtmektedir ki, bu da demokratik rejimin dâhil edilmemiş olduğudur. Bunun yerine iki yeni sınıf, Fârâbî'nin siyaset felsefesine eklenmiştir. Birincisi, hataya (**error**) dayanan dindir ki, yöneticisi kendisini mükemmel ve bilge görür ayrıca yönetilenler de bu konuda hem fikirdir. Ancak gerçekte yönetici bu vasıfları taşımamaktadır. Yine de yönetilenler, yöneticinin kendilerini nihaî **eudaimonia**ya ulaştıracağını düşünmektedirler. İkinci eklenen din ise sahteliğe (**falsification**) dayanan dindir ki, burada yönetici, mükemmel ve bilge olmadığını gayet iyi bilmektedir, ancak onu takip edenleri daha alt çıkarları, örneğin zenginlik, güç, onur gibi, elde etmek için kullanmaktadır. Mehdi, hata ve kasıtlı yanıltmayı içeren yönetimlerin, siyasî hayatta önemli unsurlar olduğunun altını çizmektedir.<sup>596</sup>

Mehdi'nin işaret ettiği üzere, yöneticilerin mükemmeli ve toplumun kurucu rolüne sahip olan peygamberin, Fârâbî açısından iki önemli özelliği bulunmaktadır: Biri asil sanat, yani siyaset ilmine sahip olması, diğeri ise Tanrı'dan vahiy almasıdır. Ancak, Fârâbî'ye göre "gerçek asil sanat", teorik ve pratik felsefeyi içermektedir. Dolayısıyla dinin kurucusu olan peygamber, pratik ve teorik felsefeyi vahiyle birleştiren ya da uzlaştıran kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Peygamberin toplumu

---

<sup>594</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 97-98.

<sup>595</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 101.

<sup>596</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 101-102.

kurmasında vahyin özel bir işlevinin olduğunu belirten Mehdi, Fârâbî açısından vahiy, mükemmel dindeki görüşleri ve fiilleri belirleyen bir unsur olup vahyin “belirleme” (**determination**) demek olduğunu ifade etmektedir ki, bunun **İhsâu’l-ulûm**’da “deneyim gücü” (**experiential faculty**) olarak ele alındığını belirtmektedir.<sup>597</sup> Mehdi’ye göre bu aşamada cevaplanması gereken bir soru bulunmaktadır: “Neden bir peygamber teorik ve pratik felsefe bilmeye ihtiyaç duymaktadır?”<sup>598</sup> Bu sorunun, vahyin nasıl gerçekleştiği ve gücün (**faculty** veya **power**) vahiyde nasıl bir işleve sahip olduğunun göz önüne alınmadan cevaplanamayacağını ifade eden Mehdi, Fârâbî’nin teorik ilim ile ne kastettiğini ve onun vahiy boyutuyla ilişkisi hakkında şunu söylemektedir:

“Ben şunu varsayıyorum ki, Fârâbî, teorik ilimle ruh ya da psikoloji ilmini ve onun güçlerini kastetmekte olup bu normalde Aristoteles’in araştırma alanında, vahiy sorunu olarak tartışılmaktadır. **Kitabü’l-mille**’de, Fârâbî, vahyin teorik veya felsefî açıklamasını, yani vahyin teorik ve pratik güçlerden, pratik yargı tarafından kontrol edilen, hayalî ve muharrik gücüne “geçtiğini” varsaymaktadır. Vahyi, en mükemmel olarak, gerçekleştiren ilahî akıl, yani faal akıl, olup genel olarak insanî akılla iletişime geçtiği düşünülmektedir.”<sup>599</sup>

Mehdi’nin, vahyin önemli bir işlevinin, görüşleri ve fiilleri “belirlemek” olduğunu ifade ettiğini yukarıda belirtmiştik. Vahyin bu belirleyici rolü ve konumu açısından, Mehdi, Fârâbî’nin eserlerindeki farklılığa dikkat çekmektedir. Şöyle ki, **Tahsîl, es-Siyâsetü’l-medeniyye, el-Medînetü’l-fâzıla** eserlerinde, en yüksek lider, yani peygamberin, asil sanatı, felsefeyle değil, vahiyyle bir bütün halindedir. Bu bağlamda, vahiy, görüşleri ve fiilleri ya kendisi belirlemekte ya da peygambere onları belirleme yetkisi verdiğini söyleyen Mehdi, **Kitabü’l-mille**’de ise belirlenmemiş görüşlerin ve fiillerin vahyine dair herhangi bir açıklama olmadığını, bunun yanında asil sanatın, vahiy işin içinde olmadan anlatılıp vahiy yerine felsefenin bulunduğunu kaydetmektedir. Dolayısıyla asil sanatın vahye değil, felsefeye tabi olduğunu belirten Mehdi, teorik ve pratik arasındaki bölünmenin temel olarak din ile alakalı olduğunu ifade etmektedir. Mehdi’ye göre Fârâbî, “pratik felsefe”den ilk defa bahsettiğinde,

<sup>597</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 103.

<sup>598</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 104.

<sup>599</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 104-105.

“tüm mükemmel yasaların pratik felsefedeki küllilere tabi olduğunu” belirtmektedir ki, bunu **Kitabü'l-mille**'nin geri kalanında göstermeyi amaçladığını ifade etmektedir.<sup>600</sup>

Peygamber tarafından getirilen dinin yönetimi kurulduktan sonra, teorik hakikatler halka anlatılarak, söz konusu dinî görüşler diyalektik ve retorik yöntemlerle savunulacaktır. Dinin kurucusu hayatta olduğunda, bu uygulamalarda bir sıkıntı beklenmez. Sorun, dinin kurucusundan sonra, onun amacını ve mesajını kimin sürdüreceği meselesinde ortaya çıkacaktır ki, Mehdi, bu konunun, **İhsâu'l-ulûm**'un beşinci bölümünde fıkıhla bağlantılı olarak tartışılmadığına işaret etmektedir. **İhsâu'l-ulûm**, gerçek imamın yasasını sürdürmek için fıkıhtan başka bir alternatif sunmadığını, bunun yanında fıkıhı da işaret etmediğini belirten Mehdi, **Kitabü'l-mille**'de, **İhsâu'l-ulûm**'un beşinci bölümünde bulunmayan ayrıntıların olduğunu kaydetmektedir. Bu ayrıntıların, özellikle fıkıhın metodu ve fakihin bilmesi gereken ilimleri kapsadığını ifade eden Mehdi, fıkıhın ya küllileri siyaset ilimleri içinde bulunan cüz'ilerle ya da ilmî meselelerle ilgileneceğini eklemektedir. İlkini siyaset ilminin bir parçası olduğunu, dolayısıyla pratik felsefeye tabi olacağının altını çizen Mehdi, ikincisinin ise teorik felsefenin alanın girip ona tabi olacağını belirtmektedir. Mehdi'ye göre fıkıhın teorik ve pratik felsefe ile bu bağı, **İhsâu'l-ulûm**'un beşinci bölümünde eksik olan kısımdır.<sup>601</sup>

Mehdi'ye göre fıkıhın pratik bölümü, siyaset ilminin bir parçası olduğundan, bunun da siyaset felsefesinin bir parçası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda siyaset ilmi, din ile felsefe arasındaki bir bağ olmaktadır. Çünkü siyaset ilmi, hem felsefenin bir parçası hem de ona tabi olduğundan, dinin de siyaset ilminin bir parçası olduğunda, felsefenin bir parçası ve ona tabi hale geleceği söylenebilecektir. Mehdi, siyaset ilminin, dinin veya fıkıhın pratik bölümünün eksenini olarak sunulmasının, din, felsefe ve siyaset ilmi arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturduğunu söylerken, bunun siyaset ilminin, teorik bölümle olan ilişkisinin de göz önüne alınmasıyla tamamlanacağını savunmaktadır. Kısaca, Mehdi'ye göre din,

---

<sup>600</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 115.

<sup>601</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 116-117.

felsefe ve siyaset ilmi, biri diğzerinin içerisinde olan çemberler gibidir.<sup>602</sup> Mehdi, **Kitabü'l-mille**'nin, **İhsâu'l-ulûm**'da ortaya çıkan fıkıh ve dinin, siyaset ilmiyle nasıl ilişkide olduğuna dair soruları cevapladığını düşünmektedir.

Mehdi'nin, Fârâbî'nin siyaset ilmi ile ilgili açıklamalarına baktığımızda, özellikle **İhsâu'l-ulûm** ile **Kitabü'l-mille**'yi karşılaştırmaya devam ettiğı görölmektedir. Mehdi, **İhsâu'l-ulûm**'da, siyaset ilminin iki kısımda incelendiğini söylemektedir. Birincisinde, asil sanat “genel kuralları” kapsamakta ve Antiklerin basiret (**prudence**) ya da pratik yargı dediğı ile özdeşleştirdikleri belirleme gücü ile ilgilidir. Mehdi'nin belirttiğı üzere buradaki “genel kurallar”, felsefenin bir kısmını oluşturup insanların fiilleri hakkında olan, Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** ve **Politika** adlı eserlerinde ortaya konan siyaset ilmi ile ilgilidir. Siyaset ilminin ikinci kısmında ise mükemmel asil sanat, teorik ve pratik ilimler olmak üzere birçok şeyi özellikle de deneyim gücünü içermektedir. Mehdi, **Kitabü'l-mille**'de ise siyaset ilminin ilk kısmının, kurucu ve mükemmel asil sanatın, kurucu liderin yasasına tabi olduğunu açıklarken, ikinci kısmın ise, Fârâbî'ye göre, doğası gereğı felsefeye ihtiyacı olmadığını belirttiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla, Mehdi'nin işaret ettiğı üzere, yönetimde en iyi düzenleme, Fârâbî'nin bahsettiğı siyaset ilminin ilk kısmına, yani kurucu ve mükemmel asil sanata sahip olan ve doğası gereğı felsefeye ihtiyacı olandır.<sup>603</sup>

Mehdi'nin belirttiğı üzere, **Kitabü'l-mille**'nin amacı ilimleri saymak değil, din üzerine tartışmaktır. Ancak, Mehdi, siyasal rejimin kurulması için, vahiy ya da basiret yeterli olmayıp toplumun kurucusu olan peygamberin, vahyin yanında asil sanata, yani siyaset ilmine, dolayısıyla da siyaset ilminin, felsefenin bir parçası olması sebebiyle teorik felsefeye de ihtiyacı olduğunu söylemektedir. Bunun yanında Mehdi, basiret ya da pratik yargının, teorik felsefeyle doğrudan bir ilişkisinin olup olmadığını veya siyaset ilmi ile doğrudan ilişkisinin olup teorik felsefeyle, siyaset ilmi aracılığıyla, dolaylı yoldan bir ilişkisi olup olmadığını cevaplanması gereken bir soru olduğunu belirtmektedir. Mehdi'ye göre **İhsâu'l-ulûm** ve **Kitabü'l-mille**'deki siyaset ilminin, basiretin – ki dindeki görüş ve fiilleri belirlemektedir –

<sup>602</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 118.

<sup>603</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 119.

teorik ilim ve pratik veya siyaset ilmine doğrudan bağlantısı olduğu izlenimini verdiği yere kadar uyumlu olduklarını belirtmektedir. Ayrılık, Mehdi'ye göre, **Kitabü'l-mille**'nin ikinci bölümde alternatif bir görüş sunmasıyla başlamaktadır. Mehdi, başlangıçta **İhsâu'l-ulûm**'un siyaset ilminin iki kısmını tekrarlayan **Kitabü'l-mille**'nin, daha sonra fıkıh ve kelam tartışmasını kaldırdığını ve siyaset ilminin yeni bir işlevini sunduğuna işaret etmektedir. Buna göre, Fârâbî, âlem, yani kozmik düzen ile şehir arasında bir bağ kurmakta, şehri kuracak liderin, Tanrı'nın evreni nasıl yönettiğine bakması ve dolayısıyla teorik felsefenin bilgisine sahip olması gerektiğine işaret etmektedir. **Kitabü'l-mille**'de siyaset ilminin, evren, ruh, vücut ve şehir ilişkisi açısından tanımlandığını belirten Mehdi, kozmolojinin, psikolojinin, fizyolojinin ve siyasî sistemin yapısal açıklamasının, pratik siyaset ilminin ayrılmaz bir parçası olduğunun altını çizmektedir. Kısaca, Mehdi, bir bütün olarak, evrenin yapısı ile insan ruhu, insan vücudu ve şehir arasında bir benzerliğin olduğunun göze çarptığını kaydetmektedir.<sup>604</sup> Mehdi'ye göre bu açıklamalarda geçen siyasî kozmoloji ve kelam, siyasî psikoloji ve siyasî fizyoloji, Fârâbî'den önce duyulmamış kavramlardır.<sup>605</sup>

Mehdi'nin kaydettiği üzere, **İhsâu'l-ulûm**, dinî ilimlerle son bulup Antiklerin din ile ilgili siyaset ilmini sunarken, **Kitabü'l-mille** ise din üzerine kapsamlı bir açıklama, dinin unsurları üzerine analiz ve peygamber sonrası dinin temeli ve gelişimi –ki bu da fıkıh ve kelama götürecektir – gibi konularla başlamaktadır. Mehdi'ye göre **Kitabü'l-mille**'nin farklılığı burada bitmemektedir. Eserin ilerleyen satırlarında dinle uğraşan ve dinî toplumun gelişimine katkıda bulunacak, yeni bir siyaset ilmi için ayrıntılı bir program sunulduğunu belirten Mehdi, bu yeni siyaset ilminin en önemli özelliğinin, kanaatlerle, yani insanların, evrenin yapısı, insan ruhu ve insan vücudu aynı zamanda şehir hakkında ne düşündükleri ile ilgilenmektedir ki, bu, Mehdi'ye göre yeni bir unsurdur.<sup>606</sup>

Mehdi, Fârâbî'nin, **İhsâu'l-ulûm**'da, Eflatun ve Aristoteles'in siyaset ilmini iki kısımda sunarak, bunu daha sonra **Tahsîl** eserinde geliştirdiğini, kanaatlerle ilgili

---

<sup>604</sup> Mahdi, *Alfârâbî*, s. 120-121.

<sup>605</sup> Mahdi, *Alfârâbî*, s. 122.

<sup>606</sup> Mahdi, *Alfârâbî*, s. 123.

olaraksa, Eflatun'un **Yasalar** ve **Timaeus** eserlerinden faydalandığını belirtmektedir. Mehdi, bu verilen modellerin, hakikatin bir yansıması olduğunu ve gelecek yöneticiler için rehber özelliği taşıdığının altını çizmektedir. Yine, Mehdi'nin ifade ettiği üzere, evren hakkındaki iki açıklamadan biri, vahyedilmiş dinlerden gelirken, diğeri felsefeden gelmekte, böylelikle de Fârâbî ve çağdaşlarının eğitiminin bir parçasını oluşturmaktadır. Ancak, zamanın değişmesi ve pagan dünyanın öğretilerinin artık geçersiz olması sebebiyle, zamanın değişimini ve insanların neye inandığını hesaba katan yeni modellere ihtiyaç duyulduğunu ifade eden Mehdi, bu modellerin, Eflatuncu modellerden farklı ve yeni olması gerekliliğinin, Fârâbî tarafından farkedildiğini anımsatmaktadır. Mehdi'ye göre Fârâbî, iki yeni modeli, onun iyi bilinen iki siyasî çalışmasında oluşturmuştur: **Mebâdîü ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla** ve **es-Siyâsetü'l-medeniyye**. Her iki eserin de Fârâbî'nin yeni siyaset ilmiyle alakalı olduğunu belirten Mehdi, şehrin kanaatlerini ve bunların genel kurallarını ise **Kitabü'l-mille**'de, **İhsâu'l-ulûm**'un beşinci bölümünde tartışılan, Antiklerin siyaset ilmine yaptığı eklemelerle tamamladığını düşünmektedir. Mehdi'ye göre sunulan bu modeller, siyaset ilminin bir parçası olup teorik ve pratik ilimlerin yanı sıra pratik yargıya sahip olacak gelecek liderlerin eğitimi için rehber olacağını vurgulamaktadır.<sup>607</sup>

Mehdi'nin, **İhsâu'l-ulûm** ve **Kitabü'l-mille**'de değindiği din-felsefe ilişkisinin izlerini, Fârâbî'nin **Kitabu'l-Hurûf** eserinde de takip ettiği görülmektedir. Mehdi'nin işaret ettiği üzere, **Kitabu'l-Hurûf**, tarihte dinin, felsefenin ve onların ilişkisini ikinci ve merkezî bölümlerinde vermektedir.<sup>608</sup> **Kitabu'l-Hurûf**'un, Aristoteles'in **Metafizik** eseri üzerine, özellikle "Lambda" kitabıyla ilgili, yorumda bulunduğunu belirten Mehdi, Fârâbî'nin bu eserde insanî dini (**human religion**) ortaya attığını ve onun zaman içinde felsefeden sonra ortaya çıkmış olduğunu ve çoğunluğa, felsefenin keşfettiği teorik ve pratik meseleleri, ikna ve sembolik yolla öğrettiğine işaret ettiğini kaydetmektedir. Mehdi'ye göre felsefeyle uyumlu böyle bir

---

<sup>607</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 124.

<sup>608</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 208.

insanî din ortaya atma fikrinin, Aristoteles'in **Metafizik** ve Eflatun'un **Politeia** ve **Yasalar** eserlerine uygun olduğunun altını çizmektedir.<sup>609</sup>

Mehdi'ye göre Fârâbî'nin, **Kitabu'l-Hurûf**'taki amacı, bir felsefî dine dönüştür. Fârâbî'nin bu eserde bir döngüsünün bulunduğunu belirten Mehdi, bu döngünün beş aşamasının olduğunu ve bunların, Aristoteles'inkilerden pek farklı olmadığını kaydetmektedir. Bu aşamalar: (i) zorunlu veya vazgeçilmez meseleler, (ii) güzel ve mükemmel şeyler, (iii) siyasî sanatlar ve erdemler, (iv) matematik ve doğa bilimi, (v) en yüksek bilgelik. Bunların yanında, Mehdi, iki farklılıktan bahseder ki, birincisi, en yüksek bilgelige – ki döngünün en yüksek noktasıdır – ulaşmada, Fârâbî, araştırma metotlarının gelişimini saydığını belirtmektedir. Bu gelişim, şiirden başlayıp retorik, sofistlik, diyalektik yöntem ile devam edip burhânî yöntemle son bulmaktadır. İkinci farklılık ise Aristoteles'ten açık bir ayrılmayı göstermektedir ki, buna göre Fârâbî, döngüsünün beşinci aşaması olan, en yüksek bilgelige ulaştıktan sonra, döngüyü engelleyecek ya da geciktirecek başka bir şeye ihtiyaç duymuştur. Mehdi'ye göre aranan şey, filozof-yasa koyucudur ki, bu kişi insanî dini kuracak ve bu sayede burhânî metot ve basiretle bulunan, teorik ve pratik şeyler, halka, retorik ve şiir metotlarıyla anlatılarak, herkesin doğru kanaatleri kabul etmeye ikna edilip faydalı fiileri yapması sağlanacaktır.<sup>610</sup>

Mehdi'ye göre **Kitabu'l-Hurûf**'ta, felsefe orijinal bir model olup yönetici bir güce ve otoriteye sahiptir ve din de felsefeye veya ilme bağlıdır. İlmin sadece dinin kuruluşunda görev alıp çekilmeyeceğini belirten Mehdi, dinin sürekliliğini ve kullanılan sembollerin ve argümanların değişmemesini sağlamak, toplum karakterinde meydana gelen değişikliklere göre dini yenilemek için ilmin güç sahibi olması gerektiğini vurgulandığını düşünmektedir. İlmin güç sahibi olması, kendisini korumak ve halkta felsefeye karşı oluşabilecek olumsuz tutumları engellemek için de gereklidir. Bu sebeple, Fârâbî'nin, özellikle **el-Medînetü'l-fâzıla**'da, bilgeliliğin ya da felsefenin, en yüksek otoriteye sahip olması gerektiğini tasavvur ettiğine işaret eden Mehdi, aksi takdirde düşüşün kaçınılmaz olacağını, yani döngünün tekrar harekete geçeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla, bunu engellemek için bilgelik ya da felsefe,

<sup>609</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 235.

<sup>610</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 236.

siyasî otorite ile birlikte bulunmalı ve bu birlikteliğin devam etmesi gerekliliğini vurgulayan Mehdi, bunun da ancak en yüksek bilgelige ulaşıldıktan sonra, insanî dinin kurulmasıyla mümkün olduğunun, **Kitabu'l-Hurûf**'un altını çizdiği bir sonuç olduğunu düşünmektedir.<sup>611</sup>

Strauss açısından din ve felsefenin her ikisinin de insana hitap eden ve onun **eudaimoniasını** amaçlayan bir yaklaşıma sahip olduklarını belirtmiştik. İlahî yasa, peygamber tarafından topluma iletilmekte ve toplumun bu yasaya göre yaşayacağı bir düzen kurulmaktadır. Tabii asıl mesele, peygamberden sonra yasanın yönetiminin nasıl devam edeceği olduğundan, yasayı muhafaza edip gerekli durumlarda yorumlama işini fıkıh ve kelâm üstlenecek, bu anlamda onlar da siyasetle ilişki içine gireceklerdir. Peygamberden sonra gelen yöneticilerin, onun getirdiği yasayı devam ettirip ettirmeyeceği önemli bir sorun olarak görülmektedir. İnsanoğlunun çatışmacı yapısı da göz önüne alındığında, potansiyel kaosu önlemek ve ilahî yasayı devam ettirmek için bu yasayı topluma öğretmek gerekmektedir. Mehdi, ilahî yasanın iki yönlü özelliğe sahip olduğunun, filozoflar ve tasavvufçular (**mystics**) tarafından kabul edildiğini belirtmektedir: Yasayı tüm hatlarıyla çalışamayacak ve onu anlayamamak çoğunluk için yüzeydeki anlam ve onun üzerinde ayrıntılı olarak çalışabilecek olanlar için daha yüksek anlam. Mehdi bu sayede filozofların ve sûfilerin yaygın olan kelâmî ve fikhî görüşlerin ötesine ilahî yasanın geçerliliğini zedelemekten geçebileceklerini belirtmektedir ki, bunun da siyasî bir işleve sahip olduğunu düşünen Mehdi'ye göre, felsefe ile tasavvufun benzerliğinin sona erdiği yerdir.<sup>612</sup>

Yasaların kökenine dair tartışmaların, Eflatun'un **Yasalar** isimli eserinde bulunduğunu ve özellikle en iyi yönetim şekli meselesinin, Eflatun tarafından ileri sürüldüğünü hatırlatan Mehdi, Fârâbî'nin bu eserde ilahî yasalara yönelik soruların farkına varmak suretiyle, felsefenin, İslam toplumunda ortaya çıkan siyaset ve siyaset felsefesine yöneldiğine işaret etmektedir.<sup>613</sup> Buradaki temel sorun, pagan

---

<sup>611</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 236-237.

<sup>612</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 25.

<sup>613</sup> Strauss gibi Mehdi de **Yasalar** eserinin, İbn Sînâ tarafından peygamberlik ve ilahî yasa üzerine standart bir çalışma olarak kabul edildiğini söylemektedir; bkz. Mahdi, **Alfârâbî**, s. 29. Krş. Mahdi, "The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis", s. 7.

dünyasında ortaya çıkmış olan felsefenin, İslam toplumunda nasıl bir yeri olacağı ve İslam siyaset felsefesinin Aristotelesçi mi yoksa Eflatuncu bir karaktere mi sahip olacağıdır. Mehdi'nin belirttiği üzere, Aristotelesçi siyaset felsefesi, dünyevî meselelerle ilgili olarak daha “gerçekçi” görünebilir, ancak Fârâbî, Eflatun'un siyaset felsefesini bu dünya ve öte dünya arasındaki ilişki bakımından, Aristoteles'in sistemine göre daha yeterli görmekte, elindeki çeviri ve özetlerle daha önce varolmayan kendine has bir Eflatun yorumu getirmektedir.<sup>614</sup> Bu açıdan Mehdi'nin, Strauss gibi, Fârâbî'nin Eflatun'u kendi açısından yorumladığını söyleyerek, Fârâbî'nin yorumunun orijinalliğini vurguladığını söyleyebiliriz.

Yorum meselesiyle ilgili olarak, Fârâbî'nin, diğer İslam filozoflarının ve ayrıca kelâm ve fıkıhçıları da ilgilendiren bir mesele de ilahî yasanın yorumlanması hakkındadır. Bu mesele, felsefenin İslam toplumundaki yerini belirleme açısından önemlidir ve Strauss gibi Mehdi de bu konuya değinmektedir. Mehdi, bazı durumlarda dinî otoritenin de kendi öğretilerini desteklemek için, geçmiş düşünürlere ve felsefî geleneklere başvurabileceğini, ancak filozofların, örneğin Fârâbî ya da Aquinas'ın, her zaman dinî endişe ile bir Eflatun'un **Politeia** veya **Yasalar** eserini veya Aristoteles'in **Politika** ve **Etik** eserlerini incelemediklerini belirtmektedir.<sup>615</sup> Burada ilahî yasayı yorumlarken karşımıza çıkan sorun, bu yorumu mütakellim ve fakihlerin mi yoksa filozofların mı yapacağı ile ilgilidir. Mehdi'nin belirttiği üzere, kelâm, insan aklının ilahî varlıkları bilemeyeceğini, dolayısıyla ilahî yasanın ancak fıkıh temelinde doğru yorumlanabileceğidir.<sup>616</sup> Diğer taraftan, Mu'tezile kelâmcılarının, insan aklının her şeyin bilgisine erişebileceğine olan vurgusu, filozofların ihtiyaç duyulan yorumu burhân metodu ile yapabileceklerine dair özellikle İbn Rüşd'ün yaptığı yorumu gündeme getirmektedir. Dolayısıyla, Mehdi, felsefenin İslam toplumundaki yerini belirlerken, ilahî yasanın getirdiğinin topluma benimsetilmesi işini, yani toplumun neye inanması gerektiğinin fakihlere

---

<sup>614</sup> Mahdi, *Alfârâbî*, s. 36.

<sup>615</sup> Mahdi, *Alfârâbî*, s. 37-38.

<sup>616</sup> Mahdi, *Alfârâbî*, s. 44-45.

bırakıldığını söylerken, ilahî yasanın teorik kısmının yorumunu ise bu işe ehil olan ve toplumda güvenilen filozofların yapacağını belirtmektedir.<sup>617</sup>

Mehdi'nin, Fârâbî'nin düşüncesinden hatırlattığı üzere dinî görüşler bilimsel olarak gösterilebilen kanaatlerin benzerlerini yani simgelerini (**teşbîh**)<sup>618</sup> kullanır ve bu anlamda teorik felsefeye tabidirler. Pratik meselelere ilişkin konular ise genelin (**küllî**) örnekleri (**cüz'î**) olduklarından, onlarda pratik felsefeye ait meselelerdir. Mehdi, Fârâbî'ye göre tüm erdemli yasaların pratik felsefenin genel prensiplerine tâbi olmasından dolayı dinin felsefenin alt bir imajı olduğunu ve dinî liderin sanatının da - ki asıl sanat olan siyaset ile Tanrı'dan gelen vahyi içermektedir - felsefeye tabi olduğunu belirtmektedir.<sup>619</sup> Mehdi, dinin ve onu inceleyen fıkıh ve kelâm ilimlerinin felsefeyle ilişkisini Fârâbî açısından bu şekilde açıkladıktan sonra Eflatun'un **Yasalar**'ının İslam toplumundaki yerini daha belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Mehdi'ye göre **Yasalar**, din-felsefe ilişkisi bağlamında, Antik Yunan felsefesi ile İslam toplumu arasında bir bağ oluşturmaktadır.<sup>620</sup> Mehdi'ye göre bu eser Müslüman filozoflar için dinî meselelerin ve emirlerinin hikmeti ve arzu edilirlilikleri üzerine aklî ve felsefî olarak tartışabilecekleri bir model sağlamıştır. Dahası **Yasalar**, belirli bir zamanda belirli bir grup için kanunlaşmış ilahî yasaların ve emirlerin nasıl yorumlanacağına dair de bir çerçeve sunmaktadır. Mehdi bu konuda şunu ifade etmektedir: “Bu sebeple eğer Müslüman filozofların, İslam'ı nasıl anladığı ve temellendirdiğini ve İslam'da önemli bir problem olan din-felsefe ilişkisine ışık tutmak istiyorsak dönmemiz gereken, “eser” (**Yasalar**)’dır.”<sup>621</sup>

<sup>617</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 45-46. Mehdi'ye göre Müslüman filozoflar, Eflatun'un **Yasalar** eseri üzerinde özellikle ilahî yasalar üzerine bir tartışma olması sebebiyle dikkatle durmuşlardır. Bu çalışma sadece teorik bir ilgiden kaynaklanmamakta, ayrıca bu eserin, İslam toplumunun dinî değerleri için taşıdığı pratik önemden de kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan, Eflatun'un **Yasalar**'ı, ilahî yasayı tartışırken tümüyle bir otorite değildir ve yorum için asıl otorite fıkıhtır. Mehdi, İbn Sînâ'nın ise genel düşüncenin aksine tüm yasaların geçerliliğinin, kullanım alanlarının ve sahip oldukları hikmetin ancak pratik felsefe veya siyaset felsefesinin bir kolu olan aklî bir araştırmayla ya da bilimle bilinebileceğini iddia ettiğini belirtmektedir; bkz. Mahdi, “The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis”, s. 8.

<sup>618</sup> Teşbih meselesine dair Mehdi'nin açıklamaları için; bkz. Mahdi, **Alfârâbî**, s. 110.

<sup>619</sup> Benzer tabi olma fıkıh ve kelâm için de geçerlidir; bkz. Mahdi, “The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis”, s. 8-9.

<sup>620</sup> Öncellikle Fârâbî açısından siyaset biliminin, din ve felsefe arasında bir bağ olduğuna dair Mehdi'nin açıklamaları için; bkz. Mahdi, **Alfârâbî**, s. 118.

<sup>621</sup> Mahdi, “The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis”, s. 9.

Mehdi'ye göre modern okuyucunun **Yasalar**'ı, örneğin İbn Sînâ'nın peygamberlik ve ilahî yasayı anladığı şekilde, okuması zordur. Sonuçta **Yasalar**, yazıldığı Antik dönemdeki Yunan kolonisi üzerinedir. Bu eserin İslam toplumu ve dinî kavramları için nasıl yorumlanacağı özellikle İbn Sînâ tarafından kullanılmış farklı bir okuma meselesidir ki, bu bizim hemen görebileceğimiz bir yöntem değildir. Mehdi'ye göre **Yasalar**'ın Müslüman filozoflar için ne anlama geldiğini anlamak için kendimizi eğitmemiz ve bu sayede onların okuduğu ve baktığı gibi metinleri okumamız gerekmektedir.<sup>622</sup> **Yasalar**'ın hem kendi açısından hem de İslam siyaset felsefesi için ne anlama geldiği üzerine bizim için esas rehber, Mehdi'ye göre, Fârâbî'nin **Telhîs**'idir. Mehdi, Fârâbî'nin bu konu üzerine dikkatimizi daha giriş bölümünde çektiğini söylemektedir, ancak **Yasalar**'ın konusu üzerine ya da Eflatun'un yazılarını basitçe özetleyen bir yaklaşımda bulunmadığını da eklemektedir. Bunun yerine Fârâbî'nin Eflatun'un eserlerinin "sırları" ve ima ettiği anlamların peşinde olduğunu açıkça belirttiğini ifade etmektedir.<sup>623</sup> Mehdi, Straussçu bir yaklaşımla, Fârâbî'nin **Telhîs**'inin yazım tarzına ilişkin olarak şunları söylemektedir: "Fârâbî'nin **Telhîs**'i (nevâmis) tıpkı modeli gibi kafa karıştıran bir yüzeye sahiptir; fakat o aynı zamanda bu yüzeyin ötesine geçmek isteyen okuyucu için anahtarı da içermektedir."<sup>624</sup>

Eflatun'un yazım tarzının asıl amacı, bilimleri herkese açmaktan sakınması ve bunu belli bir zümre için mümkün kılmasıdır. Mehdi'nin özellikle vurguladığı husus ise Fârâbî açısından Eflatun'un bu yazım tarzını bilerek yapması ve bunu **Yasalar**'ın yazımında kullanmasıdır. Fârâbî'nin, felsefenin Eflatun ve Aristoteles'den geldiğine dair sözlerini hatırlatan Mehdi, Fârâbî'nin kendisinin İslam'da felsefenin kurucusu olarak onların yöntemlerini yeniden ele aldığıнын altını çizmektedir. Buradan Mehdi, **Yasalar**'ın konusunun Eflatuncu olduğu göz önüne alındığında Fârâbî'nin **Telhîs**'te

<sup>622</sup> Mahdi, "The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis", s. 9. Mehdi, Fârâbî'nin genel olarak ve açıkça konuşmasına karşın, İbn Sînâ'da bu açıklığın yerini mitler, şiirler ve dolaylı verilen ipuçları aldığını söylemektedir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın yaptığı dinin felsefî bir yorumu olarak tanımlanabileceğini belirten Mehdi, İbn Sînâ'nın genel olarak din olgusunu, özelde ise İslam'ı, Fârâbî'nin din anlayışına uygun vermekte, ancak onun siyasî çerçevesini ise belirtmemektedir. Diğer taraftan, İbn Sînâ'da Kur'an, Sünnet, Müslüman toplumun siyasî tarihi, İslam hukuku (Şeriat), kelâm, peygamberlik ve vahiy ile ilgili meseleler, Fârâbî'nin aksine, doğrudan incelenmektedir. Mehdi'ye göre bu sayede İbn Sînâ, felsefeyi İslam dünyasında yerleşik hale getirmiş ve bunu sadece seçilmiş bir zümre için değil, geniş bir eğitilmiş Müslüman kesim için yaygın hale getirmiştir; bkz. Muhsin Mahdi, "Avicenna", i. Introductory note, *Encyclopedia Iranica*, c. III, s. 66-67.

<sup>623</sup> Mahdi, "The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis", s. 9-10.

<sup>624</sup> Mahdi, "The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis", s. 10.

sadece içeriğe dair bir özet yapmadığı, fakat Eflatuncu bir konuyu Eflatun'un tarzıyla elde aldığının olasılık dâhilinde olduğunu belirtmektedir. Mehdi, bunun özellikle Eflatun'un yöntemini ve bunu okuyucusuna açıkça tavsiye eden Fârâbî'nin yazılarından anlaşılabilceğini vurgulamaktadır. Bu sebeple Mehdi'ye göre yazının kafa karıştırıcı yüzeyine açıklama getirebilmek için Fârâbî'nin Eflatun'un **Yasalar**'daki yöntemini taklit etmiş olabileceği olasılığını kabul etmek gerekmektedir.<sup>625</sup>

Mehdi'ye göre Fârâbî'nin **Telhîs**'i yazarken kullandığı **Yasalar**'ın, Arapça versiyonunun değeri çok abartılmamalıdır. Çünkü **Telhîs**'de Fârâbî, kendine has bir yöntemle bu eseri oluşturmuş ve esas metnin üslûbunu değiştirip kendisine göre Eflatun'un "imalarının gerçek anlamının" ne olduğunu ortaya koymuş böylece kendi "söylemini" geliştirmiştir.<sup>626</sup> Bu anlamda **Telhîs**'in **Yasalar**'ın basit bir özeti olmadığını düşünen Mehdi, bu metni inceleyecek bir editörün, felsefî bir ikilemle karşılaşacağını belirtmektedir. Bu ikilem, önündeki metne bağlı kalarak yorumlamakla, metni okurken karşılaştığı muğlaklık ve Eflatun'un söylemiyle olan farklılık arasında kalmaktır. Mehdi'ye göre editör, **Telhîs**'i okurken belli bir açıklık ve anlaşılabilirliğe göre metni düzeltebilir ancak bu sefer de metnin edisyonu ile ilgili kurallar çiğnenmiş olup daha ciddi hatalar yapmak mümkündür. Örneğin, editör bazı durumlarda, Fârâbî'nin işaret etmiş olabileceği belli kavramlarla ilgili güçlükleri veya Fârâbî'nin Eflatun'un bir pasajına dair sıra dışı bir yorumunu ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla, **Telhîs**'i okurken yapılacak düzeltmeler, metnin, doğru olan kaynaklar temelinde, doğru okumayla, alışılmadık ifade ve kendine özgü gramer yapılarından kaçınılarak yapılması gerekmektedir.<sup>627</sup> Mehdi, ancak bu yolla ve yeterli sayıda metin edisyonuyla, hangi düzeltmelerin temellenebilir olduğunu bilebileceğimizi iddia etmektedir.<sup>628</sup>

<sup>625</sup> Mahdi, "The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis", s. 10.

<sup>626</sup> Mehdi, Fârâbî'nin yöntemi hakkında Strauss'un "How Farabi Read Plato's Laws" adlı makalesine de atıf yapmaktadır; bkz. Mahdi, "The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis", s. 11.

<sup>627</sup> Mehdi, Fârâbî'nin, farklı Antik Yunan yazarlarının yazım tarzını kopya ettiğini, ancak her konuda aynı yazarı da kullanmadığını belirtmektedir; bkz. Muhsin Mahdi, "Al-Fârâbî's Imperfect State", **Journal of the American Oriental Society**, c. 110, sy. 4, 1990, s. 703.

<sup>628</sup> Mahdi, "The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis", s. 11.

Mehdi'ye göre Fârâbî, İslam siyaset felsefesi literatüründe yeni bir yazım tarzı geliştirmiş, bu tarzda büyük bir dikkatle davranarak, özellikle Kur'an, Hz. Muhammed veya özel dinî konulara referans yapmamıştır. Mehdi'ye göre Fârâbî, okuyucusuna şaşmaz bir izlenim bırakmaktadır. Bu izlenim tüm dinlerden inanç sahiplerine ilahî yasa ile Antik siyaset felsefesi arasında geniş bir uyum alanının olduğunu göstermektedir. Bu izlenim, onların sadece kendi inançlarını aklî olarak desteklemek için değil aynı zamanda kör bir inanışın ötesine geçerek, vahyin ve ilahî yasanın gizli anlamlarına ulaşabileceklerini görmelerine imkân tanımaktadır.<sup>629</sup> Mehdi'nin, Fârâbî yorumu bağlamında özellikle **Tahsîl**'s-sa'âde'ye yönelik görüşlerinden bahsetmemiz gerekmektedir.

Mehdi'nin vurguladığı üzere, Fârâbî'nin amacı kesin bilgiyi kanaatten ayırmaksa da kesinliğe götüren metodu açıklamak yerine, birçok metodun farklılıkları üzerine konuşmayı tercih etmektedir. Kesin bilgiyi veren metodu açıklayana kadar Fârâbî'nin **Tahsîl**'de genel olarak insana atıf yapmak yerine, “biz” dediğini söyleyen Mehdi, burada “biz”den ne kastettiğinin tam açık olmadığını ifade etmektedir.<sup>630</sup> O, Fârâbî'nin, Arapça'nın gramatik cümle kuruluşundan faydalanarak öznenin tekil mi veya çoğul mu yoksa dişil mi ya da eril mi olduğunu “gizlediği” kanaatindedir. Diğer taraftan, Fârâbî, bazı pasajlarda özne açısından herhangi bir muğlaklığa sebep olmadan, birinci çoğul mu yoksa ikincil tekil özneyi mi kastettiğini açıkça belirttiğine işaret etmektedir.<sup>631</sup> Peki, Fârâbî, **Tahsîl**'de “biz” derken tam olarak kimi kastetmektedir? Mehdi'ye göre Fârâbî, Müslümanlar ile Müslümanlar arasındaki karışıklık ve ihtilafları gözlemleyen, Maimonides'in ifadesiyle “Şaşkınlar”, arasında tam bir ayırım yapmamıştır. Bazı insanları kesin bilgiye götüren, bazı insanların ise sadece ikna ve kanaat sahibi olmasını sağlayan farklı metotlar sebebiyle bir karışıklık bulunmaktadır. Mehdi'ye göre Fârâbî bir Müslüman olarak kendisini dindaşları arasındaki bu karışıklığı gözlemleyenlerle bir tutmaktadır ve kendisi bu kafa karışıklığının sebebi ve çözümü ile ilgilenenler grubundadır. Mehdi, burada önemli

---

<sup>629</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 127.

<sup>630</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 174-175.

<sup>631</sup> Mehdi, **Tahsîl**'de, özellikle dört pasajda, Fârâbî'nin açık bir şekilde hangi özneye gönderme yaptığını belirttiğine işaret etmektedir; bkz. Mahdi, **Alfârâbî**, s. 175.

bir sonuca ulaşarak, **Tahsîl**'in bu anlamda egzoterik bir çalışma olduğunu iddia etmektedir.<sup>632</sup>

Fârâbî'nin tam olarak kime hitap ettiğini bazı durumlarda muğlak hale getirmesine dair yorum, Mehdi'nin, Straussçu yaklaşımın önemli kabullerinden olan ezoterizm-egzoterizm ayrımını esas aldığını göstermektedir. Aslında **Tahsîl**'in esas amacının, Eflatun ile Aristoteles'in - ki Aristoteles ismi eserin sonuna kadar zikredilmemiştir - felsefelerinin aynı amacı taşıdığının, Fârâbî tarafından gösterilmek istendiğini ifade eden Mehdi, bunun için okuyucunun, Fârâbî'nin sunduğunun ötesine geçmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak Fârâbî'nin bunu görmeleri için açıkça bir yol göstermediğini, okuyucunun bunu kendisinin görmesi gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>633</sup> Mehdi, okuyucunun, Fârâbî'den görebileceği tek yardımın, eserin düzeninde bulunan belli bir "sayı" düzeni olduğunu ifade etmektedir.<sup>634</sup> Fakat bunların hiç birisinin, Fârâbî'nin karşılaştığı güçlüklerle doğrudan bir cevap vermediğini düşünen Mehdi, Fârâbî'nin esas amacını anlamak için, Eflatun ve Aristoteles'in arkasına saklandığı ikinci ve üçüncü kısım çalışılıp, birinci kısma ışık tutup tutamayacaklarına bakmamız gerektiğini söylemektedir. Birinci kısım, Mehdi'ye göre, Fârâbî'nin Eflatun ve Aristoteles felsefelerine yönelik kendi açıklamasını ortaya koyduğu kısımdır.<sup>635</sup>

Mehdi, **Tahsîl**'in daha çok soru sorulduğu son bölümüne bakıldığında, yapılan yorumların bir konuya açıklık getirmede yardımcı olduklarını düşünmektedir. Bu konu, Fârâbî'nin okuyucuyu Aristoteles felsefesinden Eflatun felsefesine yönlendirdiğidir. Diğer taraftan, **Tahsîl**'de Fârâbî, okuyucuyu hem Aristoteles hem de Eflatun felsefesine yönlendirerek ve bu iki filozofun felsefelerine ihtiyacı

---

<sup>632</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 176-177.

<sup>633</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 194.

<sup>634</sup> Mehdi, **Tahsîl**'in 4 rakamıyla başladığını, daha sonra okuyucuyu önce 2, sonra 1 rakamına yönlendirdiğini belirtmekte, "üç eserin" ise 1. kısım olarak **Tahsîl** ile başlayıp 2. ve 3. kısım olarak "iki" felsefe ile devam ettiğini, fakat yazılmamış bir "dördüncü" kısım daha olduğunu burada da okuyucunun iki felsefenin ortak amacını görmesinin beklendiğini ifade etmektedir. Mehdi, "dördüncü" kısmın üçüncü kısmın başlangıcında gizlendiğini de belirterek, Strauss'un, Maimonides'te işaret ettiği gibi numerolojik olarak teknik bir yorum getirmektedir; Mahdi, **Alfârâbî**, s. 194.

<sup>635</sup> Mahdi, **Alfârâbî**, s. 194-195.

olmasına rağmen, son ana kadar Aristoteles hakkında sessiz kalmaktadır.<sup>636</sup> Mehdi'nin buradaki yorumunda, tıpkı Strauss'un, Fârâbî'nin bazı yerlerde sessiz kalıp bazı konulara değinmediğine özel anlam atfetmesine uygun olarak hareket ettiğini görüyoruz. Fârâbî'nin Eflatun'a özel önem atfetmesi, Eflatun'un kendinden önce kimsenin incelemediği konuları kendi yöntemiyle incelediğini düşünmesinden kaynaklanıyor olabilir. Dahası Mehdi'nin altını çizdiği üzere Fârâbî, Eflatun'u, felsefenin anlamını kendi başına bulmaya çalışan ve bu anlamda öncesi olmayan kişi olarak tanıtmaya da önem arz etmektedir.<sup>637</sup> Mehdi'nin, Fârâbî üzerine Straussçu yorumlarının örneklerini arttırmak mümkündür. Ancak Mehdi'nin diğer İslam filozoflarına dair yorumlarından da örnekler vermek yerinde olacaktır.

Yukarıda, hem Strauss'un hem de Mehdi'nin, İbn Sînâ açısından, Eflatun'un **Yasalar** eserini, peygamberliğin ve ilahî yasanın bir uygulaması olarak gördüğünü belirtmiştik. İbn Sînâ'nın önceleri çok göz önüne çıkmamış ancak son zamanlarda dikkat çeken siyaset felsefesi ile ilgili düşüncelerinde Fârâbî'nin etkisi vardır. Mehdi, İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in teorik ve pratik bilimler ayrımını yeniden ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>638</sup> Mehdi'ye göre İbn Sînâ'nın aklî bilimlerle, ilahî yasa arasındaki uyumsuzluğu nasıl çözdüğünü anlamak için, onun Aristoteles'in bilimler ayrımına ve onun pratik bilime dair yeni görüşü ile bunun ilahî yasayla ilişkisine bakmak gerekmektedir. Teorik bilimler, insanın nihai **eudaimoniası** için gerekli olduğundan, pratik bilimler sonuç olarak teorik bilimlere tâbidir. Ancak Mehdi, İbn Sînâ'nın siyaset biliminin "iyi"yi hedeflemesine rağmen, **eudaimoniayı** hedeflediğine dair doğrudan veya dolaylı olarak bir şey söylemediğini belirtmektedir. İbn Sînâ'nın ısrarla vurguladığı mesele, filozofların, yani Eflatun ve Aristoteles'in, yasalar (**nomoi**) ve vahiyden ne kastettikleridir. Mehdi'ye göre bir önemli nokta da İbn Sînâ'nın filozofların yasa görüşünü, halkın görüşünden (**vulgar**) - ki bu görüşe

<sup>636</sup> Mehdi, Aristoteles'in, Eflatun'a doğru bir rehberlik işlevine sahip olduğunu, diğer taraftan Eflatun'un, onun felsefesinin üzerinde, örneğin insanın mükemmelliği konusunda, etkili olduğunu da belirtmektedir; bkz. Mahdi, **Alfârâbî**, s. 195.

<sup>637</sup> Nadiren Strauss'a atıf yapan Mehdi, burada Strauss'un "Fârâbî's Plato" adlı makalesine göndermede bulunmaktadır; bkz. Mahdi, **Alfârâbî**, s. 198-199.

<sup>638</sup> Mehdi, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu ayrımı, Fârâbî'nin arka planda tuttuğunu hatta gizlediğini söylemektedir; bkz. Muhsin Mahdi, "Avicenna", vii. Practical Sciences, **Encyclopedia Iranica**, c. III, s. 84-88.

göre yasalar bir araç ve yalandan başka bir şey değildir - koruduğudur.<sup>639</sup> Mehdi, İbn Sînâ açısından vahiy, peygamberlik ve ilahî yasa ile ilgili bazı meselelerin, bilimsel olarak sadece siyaset bilimi açısından bilinebileceğinin altını çizmektedir.<sup>640</sup>

Siyaset biliminin işlevi, konumuz açısından büyük önem taşımaktadır ki, Mehdi'nin işaret ettiği üzere, İbn Sînâ açısından, siyaset biliminin ilk test etmesi gereken, uygulanan ilahî yasanın hakikî yasa olup olmadığı ve onun hakikî peygambere gelip gelmediğine yönelik meseledir. Buna, peygamberin getirdiği yönetimin (yasama) geçerliliği ve insanın dirilişi ve ölümden sonra ödül ve ceza gibi aklın bilemeyeceği konuların incelemesi de dâhildir. Kısacası, siyaset biliminin pratik bir bilim olarak yapması gereken şey, peygamberin getirdiği yönetimin, şehrin refahını ve **eudaimoniasını** sağlayıp sağlamadığı ve ne derece hakikî olduğudur. Bu yönetimin dünyevi olarak sağlayacağı refah ve **eudaimonia**, aynı zamanda insanları öte dünyadaki hakikî **eudaimoniasına** da hazırlayacaktır. Siyaset bilimi ya da siyaset felsefesinin, şehir, yani toplum ile ilişkisine İbn Sînâ açısından dikkat çeken Mehdi, İbn Sînâ'nın Eflatun, Aristoteles ve Fârâbî'nin siyasetle ilgili çalışmalarında sunulan modellerden haberdar olduğunu ifade etmektedir.<sup>641</sup>

Mehdi'nin, İbn Rüşd üzerine yorumuna gelince, bunun **Faslu'l-makâl (Decisive Treatise)** üzerine olduğunu görmekteyiz. Mehdi, üç kısımdan oluşan bu eserde, İbn Rüşd'ün amacının, felsefe ve mantıkî bilimlerde inceleme yapmanın, dinen izin verilen ya da yasaklanan bir şey olup olmadığının fıkıh açısından araştırılmasını hedeflemek olduğunu belirtmektedir.<sup>642</sup> Ancak, Mehdi'nin açıkladığı üzere, bu

---

<sup>639</sup> Mehdi, bu görüşün (vulgar) aslında halkın görüşü olmadığını, ancak İbn Sînâ'nın yasa üzerine hem fikir olmadığı, örneğin Ebû Bekir er-Râzî gibi, filozofların görüşlerine ve kendilerine atfı şeklindedir. Mehdi'ye göre İbn Sînâ, filozofların (Eflatun ve Aristoteles) görüşünü savunup onların peygamberlik, vahiy ve ilahî yasa üzerine konuşmadıklarını söyleyebilirdi, ancak o, bunu yapmayarak, Eflatun ve Aristoteles'in bu konularda konuştuklarını varsayarak karşı çıktığını belirtmektedir; bkz. Mahdi, "Avicenna", s. 84-88.

<sup>640</sup> Mehdi, İbn Sînâ'nın siyaset biliminin; peygamberlik ve ilahî yasaya insanoğlunun devamı için olan ihtiyacın, tüm yasaların içerdikleri emirlerin hikmetinin, ilahî kehanetin ve onunla ilgili yanlış iddialar arasındaki farkı gösterebileceğini ancak bunu nasıl gösterebileceğini söylemediğini belirtmektedir; bkz. Mahdi, "Avicenna", s. 84-88.

<sup>641</sup> Mahdi, "Avicenna", s. 84-88.

<sup>642</sup> Mehdi, **Faslu'l-makâl**'ın uzun bir "konuşma" bölümünde, ilahî yasa ile insanî hikmet üzerine araştırma yapıp bunların arasındaki ilişkinin incelendiğini belirtmektedir. İlk kısımda ikisi arasında bir çeşit düğüm olduğundan bahsedildiğini söyleyen Mehdi, ikinci bölüm olan uzun konuşmada ise bu düğümün nasıl çözüleceğini, yani ilahî yasanın, insanî hikmete bağlı olduğuna dair açıklamanın okuyucuyu tarafından beklenebileceğini ifade etmektedir; bkz. Muhsin Mahdi, "Remarks on

eserin, özellikle ana bölümündeki inceleme, mantık kitaplarındaki tarzda burhânî bir inceleme değildir. Mehdi'ye göre fikhî açıdan incelemenin, burhânî bir inceleme anlamına gelip gelmediği açık değildir; görünüşte ise İbn Rüşd'ün konumu, ne fikhî ne burhânî, ancak ikisinin arasında bir yerde durmaktadır. Dahası ilahî yasanın yorumuna yönelik hükümler de sadece fıkıh açısından görünmemekte, ilahî yasa ile insanî hikmet arasında bir konumdan verilmektedir.<sup>643</sup> Kısacası tam olarak burhânî bir metot kullanılmamaktadır. Mehdi bunun üzerine şöyle bir soru sormaktadır: “Eğer ilahî yasa, kendisine bağlı olanlara burhânî bilimi takip etmelerini amaç edindi ise, o halde neden ilahî yasa Antiklerin kitaplarında takip ettikleri ve kendilerine bağlı olanlara burhânî bilimde öğrettikleri metodu kullanmadı?”<sup>644</sup>

Mehdi, bu güçlüğü çözmeye çalışan İbn Rüşd'ün, çözüm olarak sunduğunun ise yetersiz olduğunu, hatta bizzat kendisinin soruna sebep olduğunu iddia etmektedir. Bunun sebebi ise İbn Rüşd'ün hem çoğunluğa hem de eğitimli azınlığa seslenmek istemesinde yatmaktadır. Çünkü ilahî yasanın herkese hitap etmesi gerektiğinden hareketle bir anlatım ortaya konması gerekmektedir. Bu sebeple Mehdi'ye göre özellikle **Faslu'l-makâl**'ın ikinci bölümünde, ilahî yasanın herkesi kucaklayan işlevine atıf yapılarak, hem çoğunluğu ikna edip hem de seçkinlerin yasanın doğru yorumunun yapılmasına yönelik ilgisini çekmektedir. Kelâmcıların argümanlarının ise böyle bir işlevden yoksun olduğunu söyleyen Mehdi, onların ilahî yasanın amacını ve özelliklerini anlamadıklarını, onların sordukları soruların, ilahî yasanın amacı ve peygamberin uygulamaları temelinde yeniden tesis edilmesi gerektiğinin İbn Rüşd tarafından işaret edildiğini belirtmektedir.<sup>645</sup> Dahası, ilahî yasa tek anlamlı olmayıp hem çoğunluğa hem de eğitimli azınlığa hitap etmektedir.<sup>646</sup> İbn Rüşd,

---

Averroes' Decisive Treatise”, **In Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani**, ed. Michael E. Marmura, SUNY Press, Albany, 1984, s. 188.

<sup>643</sup> Mahdi, “Remarks on Averroes' Decisive Treatise”, s. 189.

<sup>644</sup> Mahdi, “Remarks on Averroes' Decisive Treatise”, s. 190.

<sup>645</sup> Mahdi, “Remarks on Averroes' Decisive Treatise”, s. 191.

<sup>646</sup> Mehdi, İbn Rüşd'den yaptığı alıntıda, ilahî yasanın, çoğunluğa hitap eden zahirî ve azınlığa hitap eden yorum kısmına (mu'awwal) dikkat çekmektedir; bkz. Mahdi, “Remarks on Averroes' Decisive Treatise”, s. 192.

eğitilmiş azınlığın, onu yorumlayacağını ancak yorumlarını çoğunlukla paylaşmayacağına dair düşüncelerini dile getirmektedir.<sup>647</sup>

Mehdi'nin, İbn Rüşd'e dair incelemesinin bir yönü de, tıpkı Strauss'un yaptığı gibi, bazı ifadelerin ne sıklıkla kullanılıp bölümlerin nasıl bir düzende yazıldığı üzerinedir. Strauss'un Fârâbî incelemesinde, özellikle bazı kelimelerin ne sıklıkla geçtiğine yönelik tespitlerine değinmiştik. Mehdi, **İhsâu'l-ulûm**'dakine benzer bir incelemeyi **Faslu'l-makâl** üzerine incelenmesinde yapmaktadır. O, **Faslu'l-makâl**'ın ilk kısmında, belirleyici bazı mantıkî ifadelerin kullanımına ve bazı bölümlerin kaç kısma ayrıldığına işaret etmektedir.<sup>648</sup> Mehdi, **Faslu'l-makâl**'ın ilk kısmını beş bölüme ayırıp, koşullu cümleler açısından on yedi alt bölüme ayırıp incelerken, bu bölümlerin edebî olarak tam ortası olan dokuzuncu alt bölümde, İbn Rüşd'ün ilahî yasa ve insanî hikmet terimlerinin her ikisini söylemekten kaçındığını ve genel anlamda anlatımın temeline ve sınırlarına dair konuştuğudur.<sup>649</sup>

Mehdi'nin yazım tarzı ve ezoterik-egzoterik yöntem incelemesinin diğer bir açık örneği de onun, İbn Haldun incelemelerinde bulunmaktadır. Mehdi, İbn Haldun'un İslam felsefesi geleneğinde felsefî araştırma alanları olarak kabul edilen, mantık, matematik, fizik ve metafizik alanlarının yerine, siyaset, ahlak ve ekonomi alanlarını kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>650</sup> İbn Haldun'un tarih ve toplumu incelediği ve bugün

---

<sup>647</sup> Mehdi, özellikle ilahî yasanın yorumlanmasına yönelik İbn Rüşd'ün kısıtlamasına değinir ki, bu kısıtlama, yorumun inançsızlığa (küfür) yol açmaması üzerinedir. Yorum için üç hususun kabulü gerekir ki, bunlar; Allah'ın varlığı, peygamberliklerin varlığı ve ölümden sonra yaşamın varlığıdır. İlk iki hususun, ilahî yasa ile "insanî hikmet" (**human wisdom**) ilişkisi açısından önemli bir sorun yaratmadığını belirten Mehdi, ölümden sonra yaşam meselesinin ancak ilahî yasa ile "insanî hikmet" in ayrı olgular olduğunun kabulü ile çözülebileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla, ilahî yasa ile "insanî hikmet" arasında bir konumda konuşmak, her ikisi hakkında konuşmaya imkân verirken, aynı zamanda birinin diğeri açısından görülebilmesini de sağlayacaktır; bkz. Mahdi, "Remarks on Averroes' Decisive Treatise", s. 194-195.

<sup>648</sup> Örneğin "ve (bu sebeple) eğer o (bu veya tüm bunlar) belirlenmişse, o zaman (**then**)..." şeklindeki ifadenin 4 defa geçtiğini ve **Faslu'l-makâl**'ın ilk kısmının 5 bölüme ayrıldığını belirtmektedir; bkz. Mahdi, "Remarks on Averroes' Decisive Treatise", s. 193.

<sup>649</sup> Mahdi, "Remarks on Averroes' Decisive Treatise", s. 197.

<sup>650</sup> Mehdi, çağdaşları tarafından filozof olarak görülmeyen İbn Haldun'un, hem kendi çağdaşları hem de tarih ve toplum alanında çalışan öğrenciler tarafından, bilimsel bir inceleme yaparak, kendi alanlarına en büyük katkıyı yaptığını düşündüklerini söylemektedir. İbn Haldun'un tarih ve toplum alanındaki bilimsel yaklaşımı, onun modernler tarafından saygı duyulmasına ve ulaştığı sonuçların göz önüne alınmasına sebep olmaktadır. Modernlerin, İbn Haldun'un ulaştığı sonuçları, fakihlerin fıkhi araştırma sonuçlarından ve filozofların siyasî-felsefî sonuçlarından daha bilimsel gördükleri için dikkat çektiğini söyleyen Mehdi, modern bilimin, geleneksel felsefeye ve özellikle modern siyaset felsefesinin ve sosyal bilimin, geleneksel siyaset felsefesine karşı duruşuna benzer şekilde, İbn

sosyoloji olarak adlandırılabilir “yeni bilimi” ile İslam felsefî geleneği arasındaki ilişki, onun araştırmasının merkezinde görülmektedir. Mehdi’nin belirttiği üzere, İbn Haldun’un İslam felsefesi tarihindeki yeri ve katkısı, onun “Tarih”inin (**Kitabu’l-İber**) birinci kitabı ve “Giriş”i, yani **Mukaddime**’si, temel alınarak yorumlanmalıdır. Burada Mehdi’nin altını çizdiği mesele şudur: İbn Haldun, tarihin tekniğini ve evrensel bir tarih açıklaması için felsefenin gerekli olduğunu düşünmekte ve bunun sebebini de tarihin “ikili bir özelliğe” sahip olmasına bağlamaktadır. Mehdi’ye göre bu ikili karakter, tarihin biri zahirî diğeri batınî olan iki yönüdür ki, zahirî yön temelde geçmiş olayların açıklaması veya onlar hakkında bilgiyi içerirken, batınî yönde tarih, teori ve tahkikle, yaratılmış varlıkların ve onların kökenlerinin yanı sıra olayların nitelik ve sebepleriyle ilgilenen derin bir bilimdir. Dahası, Mehdi, tarihin batınî yönünü hikmet kavramıyla ilişkili görmektedir.<sup>651</sup>

İbn Haldun’un yeni biliminin, felsefe ve hikmet ile olan ilişkisine ve bu bilimin felsefî ilimlerden sayılması gerektiğine dair düşüncesi Mehdi tarafından vurgulanmaktadır. Mehdi, İbn Haldun’un genelde kendi deneyimlediği tarihi ve İslam dünyasının çöküşünü, daha özelde ise Batı İslam dünyasını konu edindiğini, ancak onun esas amacının, tarihle bağlantı kurmak değil, tarihin ötesine geçmek olduğunu düşünmektedir. Tarihin ötesine geçmek, sadece onun retorik diliyle ve dolayısıyla kendisini sınırlamakla mümkün gözükmemekte, tarihi yorumlamak ve onun sırlarını anlamak için, karşılaştırma, teorik anlayış, doğanın analizi ve tarihî olayların nedenlerini ortaya çıkaran bir yöntemi hesaba katmak gerekmektedir.<sup>652</sup> Bu anlamda **iber** kelimesinin tekili olan ‘**ibra**’nın, tarihin görünen dış tezahüründen, iç dünyasına ya da doğasına bir yönelimi ifade etmekte olduğunu belirten Mehdi’ye göre ‘**ibra**’ kelimesi sadece tarih ve hikmet arasında bir bağ olmayıp aynı zamanda tarihin kendi doğasını anlama amacıyla, bu amacı gerçekleştirirken elde ettiği bilgiden yararlandığını gösteren bir süreci de ifade etmektedir.<sup>653</sup> ‘**ibra**’ kelimesinin

---

Haldun’un genel olarak geleneksel İslam felsefesine, özelde ise İslam siyasî düşüncesine bir karşı duruş sergilediğini belirtmektedir; bkz. Muhsin Mahdi, “Ibn Khaldun”, **A History of Muslim Philosophy**, ed. M.M. Sharif, c. II, chapter XLVI, Royal Book Company, Reprinted in Pakistan, 1983, s. 888-889.

<sup>651</sup> Mahdi, **A History of Muslim Philosophy**, s. 890.

<sup>652</sup> Mahdi, **Ibn Khaldun’s Philosophy of History**, s. 70-71.

<sup>653</sup> Mahdi, **Ibn Khaldun’s Philosophy of History**, s. 71.

tarihin, zahirî ve batınî anlamına yönelik gösterdiği ilişkinin, hiç kuşkusuz Mehdi'nin işaret ettiği üzere felsefî bazı sonuçları bulunmaktadır.

Mehdi'ye göre **'ibra** kelimesi, yalnızca tarihin zahirî ve batınî yönü arasında bir köprü olmayıp aynı zamanda genel olarak kabul gören kanaatlerle, ilahî ve doğal varlıkların hakikî doğaları arasında da bir köprü olduğunu söylemektedir ki, bu onun diğer bir Straussçu yorumudur. Mehdi, İbn Haldun'un karşılaştığı güçlüğü, belli bir sınır çizen, varolan yaygın kanaatlerin ötesine geçip dinî ve felsefî öğretilerle ilgili kendi düşüncelerini ortaya koymada bulunduğunu belirtmektedir. Bu anlamda, İbn Haldun'un sosyal, dinî ve kişisel olarak tehlikeli bir yolu tercih ettiğini söyleyen Mehdi, şöyle söylemektedir:

“Filozoflar, tıpkı rüya yorumcuları gibi, cennete varabilirler, fakat onlar genellikle cehenneme varmaktadırlar. Aradıkları bilgi hem kendileri hem de toplum için faydalı olabilmekte, fakat aynı zamanda her ikisi içinde yıkıcı olabilmektedir. Bu sebeple, İbn Haldun, bir yazar ve düşünür olarak, ağır bir ahlakî sorumluluk hissetmektedir. Onun alışılmışın dışında zor, üstü kapalı ve deneme tarzından, okuyucuyu yanıltmak, kendisini sosyal infaza karşı korumak veya dindarlık gösterisi yaptığını düşünmek hata olacaktır.”<sup>654</sup>

Mehdi'nin, İbn Haldun'un yazım tarzına yönelik bu tespitinde altını çizdiği husus, onun kendi düşüncelerini nasıl ifade edeceğini, bunu yaparken, toplumun düzenini bozmaktan kaçınıp yanlış sonuçlara ulaşmalarını engellemek istediğidir. Mehdi'ye göre İbn Haldun bunu yapmak için alışılmışın dışında bir tarz geliştirmiştir.<sup>655</sup> Ancak İbn Haldun'un döneminde, tarihin felsefî olarak araştırılmasının önündeki en büyük engelin, İslam dünyasında düşüşe geçen felsefenin yeniden ayağa kaldırılmasıdır. Diğer taraftan, mevcut dinî otoritenin gözetiminde yapılması gereken felsefî araştırma ve bu araştırmanın İslam toplumunda nasıl yaşayacağı, İbn Haldun'un karşılaştığı sorunlardır.<sup>656</sup> Dolayısıyla Mehdi'nin, İbn Haldun'un yazım tarzını ve

<sup>654</sup> Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History**, s. 71-72.

<sup>655</sup> Mehdi, İbn Haldun'un karşılaştığı sorunları çözmede her zaman başarılı olmadığını da ifade etmektedir. Onun ezoterik-ezoterik yazım tarzının, Fârâbî ve İbn Rüşd kadar başarılı olmadığını belirten Mehdi, bunun sebebinin, İbn Haldun'un ilgilendiği konu ve hitap ettiği kitlenin karışık yapısından kaynaklandığının altını çizmektedir; bkz. Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History**, s. 72, dipnot 1.

<sup>656</sup> Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History**, s. 72-73. Dolayısıyla Mehdi'ye göre, İslam toplumunda felsefî araştırma yapacak olanın şu üç soruyu cevaplaması gerekmektedir: 1. Felsefe

inceleme metodu ile ilgili yorumlarına baktığımızda, konuya felsefe-din-toplum ve egzoterizm-ezoterizm açısından bakıp tam bir Straussçu yaklaşımla eğildiğini görmekteyiz.

İbn Haldun incelemesinde Mehdi, Straussçu bir yaklaşımla, metinlerin genele hitap eden yanı ile özele hitap eden yanı arasındaki farka işaret ederek, bunun İbn Haldun tarafından bilinçli olarak yapıldığını düşünmektedir. Tıpkı Strauss'un Fârâbî'yi yorumlarken bazı öğretileri sessizce reddettiğini söylediği gibi, Mehdi de İbn Haldun'un bazı ezoterik öğretileri hiç anmayıp sessizce reddettiğini ve onlar hakkındaki şüphelerin, yazar tarafından genel kanaatler ya da ipuçları yoluyla dillendirildiğini söylemektedir. Bu anlatımda bazı konular hakkındaki muğlak ifadeler, suskunluk, apaçık çelişkiler, kafa karıştırıcı tekrarlar, Mehdi'ye göre, İbn Haldun'un yazım tarzında görülen özelliklerdir.<sup>657</sup> Mehdi, İbn Haldun'un özel bir gruba (ulema) yazabileceğini, ancak onun herkese hitap etmek istediği ve bunu dikkatli bir şekilde yapmaya çalıştığını düşünmektedir. Ona göre eğer İbn Haldun okuyucu kitlesini sınırlamak isteseydi, teknik bir dille yazıp, istenmeyen okuyucu kitlesini çok kolay dışarıda bırakabilirdi ki, bu, İslam felsefe ve tasavvuf literatüründe yaygın bir uygulamadır. Fakat Mehdi'ye göre, İbn Haldun herkes için yazmayı seçmiştir.

Gördüğümüz üzere Mehdi, tıpkı Strauss gibi, İslam filozoflarını felsefe, din, toplum ilişkileri açısından ele almakta ve onların hakikî öğretilerini, egzoterik-ezoterik yazım tarzıyla gizlediklerini düşünmektedir. Strauss gibi Fârâbî'yi ayrıntılı bir şekilde inceleyen Mehdi, özellikle onun farklı eserlerinde, farklı kitlelere hitap etmek için değişik konulara ağırlık verip genele hitap eden eserlerle, özele hitap eden daha felsefî eserler arasındaki ayrıma böylece dikkat çekmektedir. Mehdi'nin, Fârâbî

---

nedir? 2. Felsefe ile dinî veya vahyedilmiş yasa arasındaki ilişki nedir? 3. Böyle bir yasanın temelinde filozof, araştırmasını nasıl yapacak ve sonuçlarını toplumla nasıl paylaşacaktır? Mehdi, İbn Haldun'un bu problemleri, Kitabu'l-İber'in birinci kitabının 6. kısmında tartıştığını söylemektedir; bkz. Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History**, s. 73. Mehdi, diğer yazısında ise, İbn Haldun'un dinî ilimler ve fıkıhla açık olarak aynı tarafta görünmekle beraber, felsefî araştırma konularında onların otoritelerini yavaşça zayıflattığını, bunu yaparken de Müslüman filozoflar arasında yaygın olan ezoterik yazım tarzını uyguladığını belirtmektedir; bkz. Muhsin Mahdi, "Ibn Khaldun", **Approaches to The Oriental Classics**, ed. Wm. Theodore de Bary, Columbia University Press, Morningside Heights, New York, 1959, s. 71.

<sup>657</sup> Mahdi, **Ibn Khaldun's Philosophy of History**, s. 124.

incelemelerinde görülen en önemli nokta da onun Antiklerin siyaset ilmini verdikten sonra, kendi zamanının koşullarını göz önüne alıp yaptığı ekleme ve geliştirmelerdir. Bu anlamda Mehdi'nin, Fârâbî incelemesinin, onun Antiklerin bir kopyası olmadığını, kendine has bir yorumu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Fârâbî yanında, İbn Sîna ve İbn Rüşd'ü de Straussçu yaklaşımla ele alan Mehdi'nin, Straussçu bakış açısına yaptığı en önemli katkılardan biri de bu bakış açısını, İbn Haldun'a tatbik etmesi olduğu söylenebilir. İbn Haldun'un yazılarını yazarken, okuyuculara karşı duyduğu ahlakî sorumluluğa değinen Mehdi'nin, İbn Haldun'un yazılarını yazarken dikkatli davranmak zorunda kaldığını işaret etmesi önem arz etmektedir. Mehdi'den sonra Strauss'un diğer takipçisi olan Charles Butterworth'un Straussçu yorumlarına değinmek faydalı olacaktır.

## 2. Charles E. Butterworth

Charles Butterworth, Maryland Üniversitesi, College Park'ta yönetim ve siyaset profesörü olup ortaçağ Arap ve İslam siyaset felsefesi alanlarında uzmanlaşmıştır. Yayınları arasında, İbn Rüşd'ün Aristoteles mantığı üzerine yazdığı Orta Şerhlerin çoğunun tenkitli neşrini, Fârâbî, İbn Rüşd, Râzî ve Maimonides'in kitap ve risalelerinin tercümelerini, ayrıca Antik, ortaçağ ve modern felsefe geleneğindeki bu ve diğer isimlerin siyaset öğretilerinin farklı yönleri hakkında çalışmaları da içermektedir. Bunun yanında Frantz Fanon ve Jean Jacques Rousseau'nun siyaset düşüncelerine dair müstakil eserler de kaleme almıştır. Siyaset felsefesi, Arapça ve İslam medeniyeti çalışan Butterworth, Michigan Üniversitesinden lisans derecesini, Leo Strauss'un da bulunduğu Chicago Üniversitesinden master ve doktora derecelerini almıştır. Birçok üniversitede ders, konferans ve seminerler vermiş, bazı projelerde de bulunmuştur. Bunlardan biri, 1992-1993 yıllarında, Washington'da the Woodrow Wilson International Center for Scholars'da yürüttüğü “vahiy ve siyaset felsefesi arasındaki ilişki” üzerine projedir.

Charles Butterworth, İslam filozoflarının öğretilerini yorumlarken, onların siyasî yönünü dikkate aldığını kendisi bizzat belirtmektedir.<sup>658</sup> Özellikle İslam siyaset felsefesini başlatan isim ve “ikinci öğretmen” olarak kabul edilen Fârâbî'nin yazıları hakkında Butterworth, bir taraftan muğlak ifadesini kullanırken, diğer taraftan kullanılan cümlelerin basit ve doğru olduğunu belirtmektedir.<sup>659</sup> Bu ifadeyle Butterworth, Fârâbî'nin görünüşte basit ve yalın konuşmasına karşın, görünenin ötesinde farklı anlam içeren bir anlatıma sahip olduğunu kastetmektedir. Bu anlamda Butterworth'a göre Strauss, Fârâbî'nin yazılarının siyasî önemine ışık tutan ve onlar hakkında ne kadar az bilginiz olduğunu, buluşlarıyla gösteren ilk kişidir.<sup>660</sup>

---

<sup>658</sup> Butterworth, özellikle Fârâbî'nin öğretisinin, metafizik yerine daha çok siyasî yönünü inceleyen Leo Strauss, Muhsin Mehdi ve onu takip eden isimlerden, Miriam Galston, Joshua Parens, David Di Pasquale'nin yanı sıra kendisini de saymaktadır; bkz. Charles E. Butterworth, “Alfarabi (870-950): Reason, Revelation and Politics”, *Mélanges de L'Université Saint Joseph*, cilt 65, 2013-2014, s. 105.

<sup>659</sup> Butterworth, “Alfarabi (870-950): Reason, Revelation and Politics”, s. 103.

<sup>660</sup> Butterworth'un, Strauss'un Fârâbî'nin eserleri hakkındaki “buluşları” ile kastı büyük olasılıkla Strauss'un kendine has ezoterik okuma tarzıdır. Butterworth'un “buluşları” ifadesi ile üstü kapalı konuşması dikkat çekmektedir; bkz. Charles E. Butterworth, “What Might We Learn From al-Fârâbî

Butterworth'un Straussçu yaklaşımı yalnızca Fârâbî ile sınırlı olmayıp İbn Sînâ ve İbn Rüşd üzerine incelemelerinde de görülmektedir.

Butterworth'a göre İslam filozofları, dinin, yani İslam'ın otorite sahibi olduğu toplumlarda, felsefenin konumunu, dinin karşısında meşru hale getirmeye çalışmışlardır. Felsefenin din karşısında meşruiyetini kazanma zorunluluğunda olduğu dönemin İslam toplumlarında, İslam inancı ve bu inancın kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in toplumun her alanında etkisi çok büyüktür. Butterworth, Kur'an'ın bu etkisinin, İslam dünyasındaki günlük söylemde, hangi inançtan olursa olsun, Arapça konuşan her bireyin üzerinde etkili olduğunu vurgulamaktadır.<sup>661</sup> Butterworth'un dikkat çektiği bir mesele de, Allah'ın peygamberler aracılığıyla toplumların yaşayışlarına nasıl yön verdiğine dair Kur'an'daki güçlü vurgudur ki, mesela Hz. Muhammed ve Hz. Yusuf, toplumu inanca göre başarılı bir şekilde yönlendiren isimlerken, ilahî yasa ile çatışmaya giren Hz. Nuh ve Hz. Lut peygamberlerin toplumlarının ise yokedildiği yine Kur'an'da hatırlatılmaktadır.<sup>662</sup> Burada hiç kuşkusuz, Kur'an'ın genele hitap eden eşsiz bir retoriğe ve edebî tarza sahip olduğunu söyleyen Butterworth, bu retorik ve edebî üslubun, Kur'an'ın bugün bile etkili olan özel çekiciliğini açıkladığını söylemektedir.<sup>663</sup> Butterworth'a göre Kur'an'ın etkisi, genele hitap eden kuvvetli bir retoriğe sahip olmasından kaynaklanmakta olup felsefe-din-toplum ilişkisi açısından dikkate alınması gerekmektedir.

Butterworth'a göre retorik problemi, İslam siyaset felsefesi açısından önemlidir ve İslam peygamberi retorik iyi bir şekilde kullanmıştır.<sup>664</sup> Fârâbî'nin Eflatun

---

About Plato and Aristotle With Respect to Lawgiving?" *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, cilt 61, 2008, s. 474.

<sup>661</sup> Butterworth, Kur'an'ın doğrudan ve meydan okuyan açıklamalarının, doğru ve çekici bir anlatımı ve bunun yanında muğlak ve karmaşık imaları da içerecek şekilde ayarlandığını belirtmektedir; bkz. Charles E. Butterworth, "Islam as a Civilization", *Academic Questions*, cilt 25, sy. 1, 2012, s. 95.

<sup>662</sup> Butterworth, "Islam as a Civilization", s. 96-97.

<sup>663</sup> Butterworth, "Islam as a Civilization", s. 98.

<sup>664</sup> Charles E. Butterworth, "The Rhetorician and His Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's Rhetoric", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura, State University of New York Press, Albany, 1984, s. 112. Butterworth, ayrıca, genel inanişâ göre Allah'ın, Hz. Muhammed'e diğer Müslümanlara, retorik bir hitabetle konuşmasını Kur'an'da emrettiğine işaret etmektedir; bkz. Charles E. Butterworth, "Rhetoric and Islamic Political Philosophy", *International Journal of Middle East Studies*, c. 3, sy. 2, 1972, s. 190.

yorumuna baktığımızda ise, Sokrates'in çoğunluğa hitap etmede etkili olan bu sanatı önemsemeyip kanıtlama yöntemi ile hareket ederek, toplumla ve onun yasasıyla çatışma içerisine girdiğinden dolayı Butterworth'a göre Fârâbî tarafından, açıkça olmasa bile, eleştirilmektedir. Diğer taraftan, retoriği iyi kullanan ve bu sayede gençlerin karakterini biçimlendirip çoğunluğu etkilemede ise Thrasymachus daha yeteneklidir.<sup>665</sup> Fârâbî'nin, Sokrates'in problem çıkaran açık filozof-kral sistemi yerine, filozofun gizli krallığını getirdiğini hatırlatan Butterworth, bu sayede toplumun yavaşça dönüştürülebileceğine imkân tanıdığını belirtmektedir.<sup>666</sup> Fârâbî'nin esas amacının, insanı kesinliğe götüren bilgiyi ortaya koymak ve bunun için ispat yöntemini, filozofa, toplumun yapısına zarar vermeden kullanmayı öğütlediği bilinmektedir. Ancak Butterworth'un dikkat çektiği bir mesele de, kanaatle hareket eden toplumun üzerinde etkili olan retoriğin, kesin bilgiyi sağlamasa da, eğer zorunlu önermelerden oluşuyorsa, kesin bilgiye götürebileceği ihtimalini taşıdığıdır.<sup>667</sup> Kısaca, Butterworth, Fârâbî'nin retoriği mantıksal açıdan ayrıntılı bir şekilde işlediğini ve bunu felsefe-toplum açısından ele aldığını vurgulamaktadır.<sup>668</sup>

Retoriği, toplum için gerekli gören ve onu mantıkî açıdan inceleyen Fârâbî'nin, felsefe öğrencisine öğüdünün ise ondan uzak durulması gerektiği şeklindedir.<sup>669</sup> Diğer taraftan, Butterworth, İbn Sînâ'nın da retoriği toplum açısından önemseydiğini, ancak onu mantıkî açıdan değil, Fârâbî'ye kıyasla, daha çok siyasî açıdan ele aldığını söylemektedir. Fârâbî açısından retorik ve siyasî hayat, çoğunluğu metafizik hakikate

---

<sup>665</sup> Butterworth, "Islam as a Civilization", s. 99.

<sup>666</sup> Butterworth ayrıca İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve Maimonides'in retoriğin bu siyasî önemini açıkça anladıklarını belirtmektedir. Örneğin İbn Tufeyl, **Hayy b. Yakzân** eserinde toplumu eğitmek için bilginin ötesinde siyasî eylem ve tabii ki retoriğe ihtiyaç duyulduğunun altını çizmektedir; bkz. Butterworth, "Islam as a Civilization", s. 99.

<sup>667</sup> Butterworth, Fârâbî'nin retorik ve onun dayandığı kanaatin, bazı durumlarda kesinlik ve bilgiyi verebileceğini söyleyerek, Hz. Muhammed'in retoriğine hazırlık yaptığının söylenebileceğini belirtmektedir; bkz. Butterworth, "The Rhetorician and His Relationship to the Community", s. 114-115.

<sup>668</sup> Butterworth, Fârâbî'nin retoriği tartıştığı metinde oldukça soyut, kuru ve yalın bir anlatım sergileyerek başlangıçta retoriği herhangi bir sebep olmadan, mantık sanatlarına yükseltmek isteyenleri devreden çıkarmaya çalıştığını belirtmektedir. Ancak Butterworth'a göre bu soyut ve yalın anlatımın yüzeyine daha yakından bakıldığında, bazı kıpırtılar görünecektir ki, yüzeyin altında birçok çarpıcı ve yeni kavramla karşılaşılacak, başlangıçta yaptığı kuru anlatım olarak görünen bu teknik metnin, aslında bazı son derece provakatif fikirler ortaya koyduğunun görülebileceğini belirtmektedir. Butterworth'un bu ezoterik anlatıma dair yorumu için; bkz. Butterworth, "The Rhetorician and His Relationship to the Community", s. 113-114.

<sup>669</sup> Butterworth, "The Rhetorician and His Relationship to the Community", s. 119.

ulaştıracak bir araçtır. İbn Sînâ açısından ise retorik, Müslüman gelenek tarafından ihmal edilen ve ustalık gerektiren bir sanattır. Butterworth’a göre, İbn Sînâ retorik konusunda Aristotelesçi bir çizgidedir ve retorîği yalnız duyusal alanla değil, akıllsalları da onun konularına dâhil etmektedir. Fârâbî’den farklı olarak İbn Sînâ’nın, düşünen insanı, yani filozofu, siyasî hayattan ve retorik sanatından uzak tutmamaktadır. Aksine, retorîğin yararlı yönlerinin kullanılması gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>670</sup>

Toplumu eğitmede etkili bir araç olan retorîği, peygamber etkili bir şekilde kullanmaktadır. Butterworth’un işaret ettiği üzere, “peygamberlik” ve krallık (kingship), ilahî yasa yanında, İbn Sînâ tarafından, siyaset biliminin konuları olarak ele alınmıştır. Dahası İbn Sînâ’nın, peygamberin getirdiği ilahî yasa ile filozofun anladığı yasalar arasında benzerlik olduğunu düşündüğünü söyleyen Butterworth, İbn Sînâ’nın pagan filozoflarla, Hz. Muhammed’in vahyi arasında bir uyum, amaç birliği veya nihâî yakınlık olduğu konusunda ısrarcı olduğunun altını çizmektedir.<sup>671</sup> Nitekim Strauss gibi Butterworth da İbn Sînâ’nın, Eflatun’un **Yasalar** eserini peygamberliğe dair bir risale olarak gördüğünü, felsefe ile vahiy arasındaki ilişki hakkında ipucu verdiğini iddia etmektedir.<sup>672</sup> İbn Sînâ’nın peygamberi hem insanî hem de ilahî yasayı göz önünde bulunduran kişi olarak tanımladığını belirten Butterworth, İbn Sînâ’nın, peygamberin yasaları ve dinî öğretiyi anlatırken, halk (**vulgar**) ile seçkinler arasındaki ayrımın da farkında olduğuna işaret ettiğini de ifade etmektedir. Dolayısıyla peygamber, kullandığı retorikle, halkın Tanrı’yı hatırlayıp insanî ve ilahî yasalara itaatını sağlarken, diğer yanda seçkinlerin de ibadetlerle ruhlarını geliştirip diğer yaşamın mutluluğuna ulaşmalarına imkân vermektedir. Butterworth’un belirttiği üzere, İbn Sînâ’da peygamber, herkesin iyiliği için gerekli olup toplumun tümüne hitap eden, siyasî bir işleve sahiptir.<sup>673</sup>

Butterworth’a göre Fârâbî’nin, retorîğin mantıksal açıdan incelemesi gerektiğine dair düşüncesini takip eden İbn Rüşd’dür. Özellikle retorîğin dayandığı iknanın,

<sup>670</sup> Butterworth’un İbn Sînâ’nın retorik sanatına bakışının ayrıntıları için, bkz. Butterworth, “The Rhetorician and His Relationship to the Community”, s. 119-129.

<sup>671</sup> Charles E. Butterworth, “The Political Teaching of Avicenna”, **Topoi**, 19, 2000, s. 38.

<sup>672</sup> Charles E. Butterworth, “Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson & Richard C. Taylor, Tercüme M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 310.

<sup>673</sup> Butterworth, “The Political Teaching of Avicenna”, s. 40-41.

mantıksal yönü, Butterworth'un işaret ettiği üzere, İbn Rüşd için büyük önem arz etmekte, hatta mantık anlayışı olmadan, retorikğin öneminin anlaşılamayacağını düşünmektedir.<sup>674</sup> Fârâbî'den farklı olarak, retorikğin mantıksal incelemesinde ve onun sınırlılığını göstermesindeki amacının, siyasî topluma daha iyi hizmet etmek olduğunu ifade eden Butterworth, İbn Rüşd'ün hareket noktasının Fârâbî ile aynı olmasına rağmen, vardığı sonucun, İbn Sînâ ile uyuşmakta olduğunu belirtmektedir. Fârâbî, erdemli şehir için, erdeme dair popüler görüşten fazlasını talep ederken, yani metafizik hakikati hedeflerken, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ise popüler görüşün, siyasal bir reformu mümkün kılabileceğini düşünmektedirler.<sup>675</sup> Butterworth'a göre hem İbn Rüşd hem de Maimonides, dindaşlarının akıl ve vahiy arasında, zaman zaman oluşan çatışmadan doğan kafa karışıklıklarını ve şüphelerini akıl yoluyla gidermeye çalışmaktadırlar. Dahası, İbn Rüşd, kendi dönemine has krize cevap vererek, retorikğin, geçerli bir eğitim amacına hizmet edebileceğini göstermektedir. Retorikle vatandaşların karakterlerini şekillendirmek ve onları en yüce insanî iyiliklere ulaşma konusunda desteklemek mümkün olup Butterworth'a göre Fârâbî'nin, Eflatun ve Aristoteles'i takip ederek hedeflediği bir gayedir.<sup>676</sup> Bu anlamda İbn Rüşd, Butterworth'a göre, Fârâbî gibi iddialı bir pedagog olarak görülebilmektedir.<sup>677</sup> Butterworth, retorikğin kullanım amacına ve anlayışlarına dair yorumlarında, eğer Fârâbî ve İbn Sînâ birbirine zıt konumlarda kabul edilirse, İbn Rüşd'ün bu ikisinin ortasında yer alacağını belirtmektedir.<sup>678</sup> Kısacası, retorikğin kullanımı, zorunlu ve hakikî olgularda, örneğin yasalar hakkında, toplumun gerekli kanaat ve iknaya sahip olmasını sağlarken, filozof için retorikğin yarattığı şüpheyile, toplumun inandığı değerleri, topluma zarar vermeden, yasalar üzerinde daha ayrıntılı çalışabilme imkânı verir ki bu da ezoterik yazım tarzıyla mümkün olabilmektedir. Ezoterik yazımın kullanımına örnek olabilecek, İbn Rüşd'ün retorik konusuna yaklaşımı hakkında

---

<sup>674</sup> Butterworth, İbn Rüşd'e göre retorikğin mantıkî sanatlardan sayılmasının esas nedeninin, onun diyalektik ile olan sıkı ilişkisine bağladığını söylemekte, retorikğin, kıyas ve örtük tasım (**enthymeme**) gibi çoğunluğu ikna edecek sanatlara dayalı olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. İbn Rüşd açısından, retorikğin, mantıkî özelliğinin kabulünün, hatibin ahlakî sorumluluğunda olduğuna da işaret eden Butterworth, diyalektiğin diğer bir insanla konuşmada en iyi sonucu verirken, retorikğin, birçok insana hitap etmede daha etkili olduğunun altını çizmektedir; bkz. Butterworth, "Rhetoric and Islamic Political Philosophy", s. 193-195.

<sup>675</sup> Butterworth, "The Rhetorician and His Relationship to the Community", s. 129-136.

<sup>676</sup> Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", s. 313.

<sup>677</sup> Butterworth, "Islam as a Civilization", s. 100-101.

<sup>678</sup> Butterworth, "The Rhetorician and His Relationship to the Community", s. 129.

Butterworth'un şu söyledikleri dikkat çekmektedir: "Görünüşte, İbn Rüşd, retorik ve yöntemleri hakkında bazı Yunan fikirleri üzerine basit bir yorum sunmaktadır. Görünüşün altında ise daha büyük bir ihtilaf sürdürülmektedir; burada İbn Rüşd, kabul gören birçok öğretinin, rasyonel özelliğini incelemektedir."<sup>679</sup>

Felsefe-din ilişkisi açısından konuya bakıldığında, din, toplumun merkezinde bulunan bir olgudur ve bu sebeple Fârâbî'de, dinin kurucusu, yani peygamber, yasa koyucu olarak hem imam hem kral hem de filozoftur. Butterworth, Fârâbî'nin siyaset biliminde, erdemli şehrin kurucusunun, teorik ve pratiği birleştiren kişi olarak, amaçlarını ve emirlerini ya da yasalarını, felsefe ile temellendirdiğini ve dinin felsefeye bağlı olduğunu ya da Fârâbî'nin anlatımıyla söylersek onu taklit ettiğini hatırlatmaktadır. Dinin felsefeye göre ikinci planda olmasının sonucu olarak, özellikle kurucu liderin yokluğunda daha aktif rol alacak olan fıkıh ve kelâm da ikinci planda kalmaktadır.<sup>680</sup> Ayrıca, Butterworth, Fârâbî'nin düşüncesini siyasî kelâm (**political theology**) olarak niteleyenlere karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, Fârâbî, kelâmı eleştirmekte ve kelâmdan bağımsız bir din tasavvur etmektedir. Ancak Fârâbî için, Eflatun ve Aristoteles'in takip ettiği üzere, siyaset felsefesi öncelikli olup din onun yardımcısı olarak, kelâm ise toplumla iletişimi sağladığı ölçüde kullanılmaktadır.<sup>681</sup>

Butterworth'un belirttiği üzere, İbn Rüşd, özellikle mantık yazılarında siyasî toplumun devamı için farklı kesimlere farklı tarzda hitap etmenin önemine değinmektedir. Bu sebeple, Butterworth'un İbn Rüşd incelemesinde, bu konuyla alakalı bazı yerlere değinmekte fayda görüyoruz. Butterworth'a göre İbn Rüşd, farklı insanlara farklı söylemde bulunarak, konuyu din ve siyaset açısından ele almakta ve bunu, siyasî toplumun devamlılığını sağlamak için gerekli görmektedir.<sup>682</sup> Özellikle

---

<sup>679</sup> Butterworth, "Rhetoric and Islamic Political Philosophy", s. 188-189.

<sup>680</sup> Butterworth, "Alfarabi (870-950): Reason, Revelation and Politics", s. 106. Krş. Buterworth, "What Might We Learn", s. 475.

<sup>681</sup> Butterworth, özellikle Massimo Campanini'nin savunduğu, Fârâbî'nin düşüncesinin, siyasî kelâm olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır; bkz. Charles E. Butterworth, "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, not Political Theology", **Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns**, ed. Asma Afsaruddin, Palgrave-MacMillan, New York, 2011, s. 53-74.

<sup>682</sup> Charles E. Butterworth, "New Light On The Political Philosophy of Averroes", **Essays on Islamic Philosophy and Science**, ed. George F. Hourani, State University of New York Press, Albany, 1975, 1st Edition, s. 118-119.

**Faslu'l-makâl ve Tehafütü't Tehafüt**'te İbn Rüşd'ün, dinî gelenekle ilgili görüşlerini, akıl-vahiy ilişkisi açısından ele alıp almadığının sorulması gerektiği düşünen Butterworth, İbn Rüşd'ün kendi kabulüyle bahsi geçen çalışmalarının, genele hitap etmekte olduğunu belirttiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Butterworth, İbn Rüşd'e göre dinî konular üzerindeki tartışmaların, bu konuların, topluma öğretilmesi ve siyasî toplumu nasıl etkilediği açısından incelenmesi gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>683</sup>

Üslupta farklılık, genele ve özele hitap etmekteki fark açısından gereklidir; çünkü insanların anlayış seviyelerinde fark bulunmaktadır. Butterworth, ilahî yasanın farklı kesimlere ulaşabilmesi için İbn Rüşd'ün farklı argümanlar sunduğuna da işaret etmektedir. Bu sayede İbn Rüşd, aynı mesajın bir taraftan yorum yapamayacak çoğunluğa hitap ederken, diğer taraftan yorum yapacak olanlara da seslenebileceğini göstermeye çalışmaktadır.<sup>684</sup> Butterworth, Fârâbî'nin yanı sıra, İbn Rüşd'de de bu yorumun izlerini sürdüğünü kaydetmektedir. Strauss, daha çok Eflatun odaklı yorumlar yaparken, Butterworth'un, özellikle İbn Rüşd'ün işin içine girmesiyle, Aristoteles'i ön plana çıkardığı görülmektedir. Her şeyden önce, Aristoteles'in, açık, kuru ve yalın bir anlatımı olduğu düşünülmektedir. Ancak Butterworth'a göre, Aristoteles'in bu tarz yazımı, genel olarak kabul gören görüşlerden başlayarak, öncelikle okuyucunun onayını alıp daha muğlak ve derin konulara girmek amacını taşımaktadır.<sup>685</sup> Tıpkı Strauss'un, Fârâbî'nin Eflatun'un yazılarında bazı değişiklikler yaptığına işaret ettiği gibi, Butterworth da, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerinde bazı "gizli" değişiklikler yaptığını söyler ki, İbn Rüşd'ün yorumunun, Aristoteles'e göre daha açık olarak siyasî olduğunu da belirtmektedir.<sup>686</sup> Butterworth'a göre İbn

---

<sup>683</sup> Butterworth, İbn Rüşd'ün kaleme aldığı Aristoteles'in **Nikomakos'a Etik** ve Eflatun'un **Politeia**'sına yorumlarını, her iki filozofun, toplumu siyaset felsefesi açısından değerlendirdiklerini düşündüğü için yazdığını belirtmektedir. Butterworth'a göre İbn Rüşd, Aristoteles üzerine yazdığı yorumla siyaset öğretisinin teorik kısmını sunarken, Eflatun üzerine yazdığı yorum daha genele hitap eden, pratik tarafını yansıtmaktadır; bkz. Butterworth, "New Light On The Political Philosophy of Averroes", s. 119.

<sup>684</sup> Charles E. Butterworth, "Translator's Introduction to the Decisive Treatise", **Decisive Treatise and Epistle Dedicatory**, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2001, s. xxxii-xxxiii.

<sup>685</sup> Butterworth, "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology", s. 57.

<sup>686</sup> Butterworth'a göre, örnek olarak İbn Rüşd'ün, Aristoteles ile her şeyin kendi içinde bir amacı olduğunu ve siyaset sanatının da tüm faaliyetleri daha yüksek bir amaç uğrunda yönlendirdiğine dair düşüncesinde hem fikirdir. Ancak bu anlaşma, Butterworth'a göre temel bir uyumsuzluğun da başlangıcını oluşturmaktadır. Butterworth, Aristoteles'in, koşullu argümanların siyasî çıkarımları

Rüşd'ün yorumlarının temeli, Aristoteles'in etik öğretisinin siyasî özelliğini benimserken, kendi yorumları da bu özellik etrafında dönmekte, onun sessiz kaldığı yerlerde açıklama yaparak, müdahalede bulunduğu işaret etmektedir. Kısaca İbn Rüşd'ün anlatımında göze çarpan husus, Aristoteles'in sessiz olduğu yerlerde, İbn Rüşd konuşurken, Aristoteles'in konuştuğu yerlerde onun sessiz kaldığıdır.<sup>687</sup> İbn Rüşd'ün bu söylem tarzının, farklı insanlara farklı şekillerde yazılmış kitaplarında göze çarptığını belirten Butterworth'un, onun özellikle **eudaimonia** konusunda farklı söyleminin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>688</sup> Mesela, İbn Rüşd'ün **Nikomakos'a Etik** eserine yönelik yorumlarının, siyasî amacının daha belirgin olup, oldukça laik (secular) bir yapısı olduğunu söyleyen Butterworth, bu yorumların, **eudaimonianın** İslamî bir yorumu olan Eflatun'un **Politeia** eserine yönelik yorumlarına bir hazırlık mahiyetinde olduğunu iddia etmektedir.<sup>689</sup>

Örneklerle göstermeye çalıştığımız üzere Butterworth, İslam filozoflarını din-felsefe, akıl-vahiy, felsefe-toplum-din açısından, Straussçu bir yaklaşımla incelemektedir. Strauss'un temel tezi olan, akıl-vahiy çatışması ve bunun hem felsefe ve filozof hem de toplum için olabilecek yıkıcı sonuçları Butterworth'un da göz önüne aldığı kritik meseledir. Sokrates'in trajedisiyle en net şekilde göze çarpan bu çatışmayı engellemek için toplumun değerlerine saygılı olup, diğer taraftan, felsefî araştırmayı

---

konusunda sessiz kalırken, İbn Rüşd bu konularda sessiz kalmaz. Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün Etik üzerine yaptığı yorumların esas amacının, genel olarak şehrin yönetimi ve özel olarak bu yönetimde "iyinin" aranması olduğunu belirtmektedir; bkz. Butterworth, "New Light On The Political Philosophy of Averroes", s. 119-120.

<sup>687</sup> Butterworth, "New Light On The Political Philosophy of Averroes", s. 120. Butterworth örnek olarak, Aristoteles'in sıklıkla ilahî eudaimonia'ya atıf yaparken, İbn Rüşd'ün vahyedilmiş din tarafından getirilen böyle bir eudaimonia hakkında konuşmadığı söylemektedir. İbn Rüşd'ün sadece şehir yönetimi hakkında, en yüksek pratik sorular hakkında kendi yorumlarını belirttiğini, diğer meselelerde Aristoteles'in görüşlerini, pagan düşünceye ait de olsa, açıkladığını ve herhangi bir müdahalede bulunmadığına işaret etmektedir; bkz. Butterworth, "New Light On The Political Philosophy of Averroes", 120-121.

<sup>688</sup> Butterworth, en yüksek eudaimonia'nın, entelektüel eudaimonia veya tefekkür olduğunun kabul edilmesine rağmen, özellikle **Nikomakos'a Etik** ile ilgili yorumlarında, İbn Rüşd'ün, herkese yönelik eudaimonia'dan bahsettiğini, bunun da farklı kitapların farklı kitlelere hitap ettiğini gösterdiğinin altını çizmektedir; bkz. Butterworth, "New Light On The Political Philosophy of Averroes", s. 121.

<sup>689</sup> Butterworth, "New Light On The Political Philosophy of Averroes", s. 124. Butterworth, İbn Rüşd'ün Eflatun'un **Politeia** üzerine yorumlarında, yöneticinin, toplumu eğitici rolüne vurgu yaptığını da belirtmektedir. İbn Rüşd, Butterworth'a göre, Eflatun'un en iyi yöneticisi teorik ve pratik anlamda eğiterek toplumu, kullandığı retorik ve söylemiyle eğiten kişi olarak yorumlamıştır. Bu yorum yöneticinin siyasî toplumda bulunan farklı insanlara farklı şekilde konuşmak zorunda olduğunu ve pratik erdemden çok siyasî meselelerle ilgili bilgi sahibi olması gerektiğini göstermektedir; bkz. Butterworth, "New Light On The Political Philosophy of Averroes", s. 125.

mümkün kılacak egzoterik-ezoterik yazım tarzının, yani farklı kitlelere farklı hitap şeklinin, Butterworth tarafından da altının çizildiğini vurgulamak gerekmektedir. Leo Strauss'un iki önemli takipçisinden sonra, ona gelen bazı eleştirilere yer vermenin, Straussçu yorumu daha sağlıklı ele almada faydalı olacağını göz önüne almak gerekmektedir.

## II. Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumuna Yönelik Eleştiriler

Leo Strauss'un İslam filozofları üzerine yorumlarına gelen eleştiriler, genel olarak din-felsefe çatışması ve siyasî amaçlı ezoterik yorum varsayımlarına yönelik olarak yapıldığı görülmektedir. Strauss'un İslam filozoflarına yönelik eleştirilerinin tümünü ortaya koymanın güçlüğü karşısında, bu varsayımlara karşı yapılan, dikkate değer eleştirilerine yer vermeyi düşündüğümüz eleştirmenler, Dimitri Gutas, Oliver Leaman ve Georges Tamer'dir. Dolayısıyla, bu isimleri seçerken göz önünde bulundurduğumuz mesele, Strauss'un yorumuna karşı yapılan eleştirilerin haklı gerekçelere dayanıp dayanmadığı olmuştur.

Eleştirmenlerden ilk olarak ele alacağımız Dimitri Gutas, Strauss'un, İslam filozoflarına yönelik iddialarının "varsayım" dayandığını vurgulamaktadır. Bu varsayım, İslam filozoflarının düşüncelerinden dolayı siyasî ve dinî baskıya maruz kaldıkları ve bu sebeple yazılarında öğretilerini ezoterik olarak verdiklerini açıklamaktadır. Özünde din-felsefe çatışması olan bu varsayımı, Gutas, temelsiz bulmaktadır. Çünkü Gutas'a göre ortaçağ İslam toplumlarında, böyle bir baskı yoktur ve bu anlamda tarihî gerçekler saptırılmakta ve yanlış yorumlamalara sebebiyet vermektedir. Dahası, Gutas, ezoterik yorumun sadece filozoflar arasında bir iletişim sanatı olduğuna karşı çıkıp, Gazzâlî gibi yüksek kapasiteli din alimlerinin nasıl olupta satır aralarını okuyamadıkları meselesini gündeme getirmektedir. Straussçu düşüncenin siyasî yaklaşımı için Fârâbî'nin doğru bir tercih olmadığını iddia eden Gutas'ın, Fârâbî'nin hakikî anlamda siyaset filozofu olmadığını, çevirilerde bazı hatalar sonucunda siyaset felsefesiyle ilgilendiği sonucuna varıldığını iddia etmektedir. Kısaca, Gutas'ın, Straussçu düşünceyle taban tabana zıt iddiaları bulunduğundan, onun görüşlerine yer vermek elzem gözükmektedir.

İkinci eleştirmen olarak seçtiğimiz Oliver Leaman, Strauss'un İslam filozoflarına yönelik ezoterik yorumunu, seçtiğimiz diğer eleştirmenlere kıyasla daha "ılımlı" karşıladığı söylenebilir. Çünkü Leaman, İslam filozoflarının zaman zaman ezoterik yazım tarzına başvurduklarını kabul etmektedir. Ancak, ezoterik yorumun, yani metinlerde gizli bir siyasî anlam aramanın, her metinde gerekli olmadığını, bazı alanlarda, örneğin mantık gibi, teknik konularla ilgili içerik bulunduğundan, bunların

arkasında siyasî bir anlam aramak, Leaman'a göre zorlama bir yaklaşım olmaktadır. Leaman, Strauss'un ezoterik yorumunun, belli bir metin için mümkün olduğunu, ancak zorunlu olmadığını, metinleri yorumlamada alternatif yorumların yapılabileceğini düşünmektedir. Gutas'ın, Straussçu yorumun metinleri yorumlamada keyfiyet yarattığını söylemesine karşın, Leaman'ın alternatif yorumları imkân dahilinde görmesi, aynı metnin farklı açılardan ele alınabileceğinin imkânını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Straussçu yorumun, bazı metinlerde doğru olabileceğine yönelik düşüncesi, Leaman'ın yorumlarına yer vermemizi gerekli kılmaktadır.

Son olarak seçtiğimiz Georges Tamer, eleştirmenlerin ortak paydası olan, Strauss'un İslam filozoflarını yanlış yorumladığına dair düşünciyi paylaşmaktadır. Ancak Tamer'i seçmemizin belki de en önemli sebebi, Strauss'un Fârâbî ya da İbn Rüşd düşüncesi üzerine yorumları değil, özellikle İbn Sînâ hakkında yaptığı yorumlarla alakalıdır. Strauss'un, İbn Sina'nın, **Yasalar** eserini, peygamberliğin bir uygulaması olarak gördüğünü yukarıda belirtmiştik. Tamer'in bu iddiaya cevabı ise İbn Sînâ'nın kullandığı **Yasalar** eserinin, Eflatun'a yanlışlıkla atfedilen eser olduğunu, buna yönelik güçlü kanıtlar bulunduğunu iddia etmesi büyük önem arz etmektedir. Tamer'in iddiasının kesin olarak ispatlanması halinde, Strauss'un İbn Sînâ yorumu yanlışlanacaktır. Bunun yanında, Strauss'un Fârâbî ve İbn Rüşd'ü yorumlarken, "siyaset"i merkeze aldığını ifade eden Tamer, İslam filozoflarının yalnız siyasetle değil, başka konularla da ilgilendiklerini söyleyerek eleştirmektedir. Kısaca, ele alacağımız eleştirmenlerin dikkate değer yorumları ve haklı eleştirileri bulunması nedeniyle yorumlarına yer vermeyi uygun görmekteyiz.

## 1. Dimitri Gutas

Leo Strauss'un İslam felsefesi yorumuna birçok isimden yorum ve eleştiri gelmiştir. Bunlardan önemli gördüğümüz isimlerden ilki Dimitri Gutas'dır. İslam felsefesi tabiri yerine Arap felsefesi tabirini kullanan Gutas'a göre<sup>690</sup> 20. yüzyılda Arap felsefesine yönelik üç baskın yaklaşım bulunmaktadır: Oryantalist, İshraki/Mistik ve Siyasî yaklaşım, şeklinde nitelediği bu yaklaşımların tümünü "hatalı" olarak niteleyen Gutas, Strauss'un İslam felsefesi yorumunu, siyasî yaklaşımın ana temsilcisi olarak kabul etmektedir.<sup>691</sup>

Gutas'ın belirttiği üzere Strauss, çoğu kişi tarafından bilinen hermenötik yöntemi, Arap felsefesini yorumlamada kullanması, onun yorumunun hatalı olmasının başlıca sebebini oluşturmaktadır.<sup>692</sup> Strauss'un yorumlarında altını çizmeye çalıştığımız, din-felsefe arasındaki gerilimin, tüm Arap felsefesinin temel konusu haline getirilmesini eleştiren Gutas, bunu eski Oryantalist yaklaşımın devamı olarak nitelemektedir. Din-felsefe çatışması yorumunun çıkış noktasının, Sokrates'in trajedisi olduğunu ve bunun Strauss'u oldukça etkilediğini söyleyen Gutas, Strauss'un filozofların aynı akıbete uğrayacakları endişesiyle düşüncelerini açıkça söyleyemedikleri şeklinde yanlış bir yorumda bulunduğunu belirtmektedir.<sup>693</sup> Strauss'a göre filozofların düşüncelerini açıkça söyleyemediklerinden dolayı, onları hakikî öğretilerini belli bir kesimle paylaşp genelden sakladıkları bir egzoterik-ezoterik yazım tarzı geliştirdiklerini yukarıda belirtmiştik. İşte Gutas, Strauss'un, Maimonides'in **Delâletü'l-hâirîn**'in girişinde yazdığı, yazılı eserlerin nasıl okunması gerektiği ve görülen çelişkileri aşp hakikî mesaja nasıl ulaşacağına dair söylediklerini, tüm Arap

---

<sup>690</sup> Gutas, neden İslam felsefesi tabiri yerine Arap felsefesi tabirini kullandığını, iki sebebe dayandırmaktadır: Birincisi, İslam medeniyetindeki filozofların hepsinin Müslüman olmayıp farklı dinlere mensup filozofların bulunmasını göstermektedir. Farklı inançlara sahip filozoflar arasındaki etkileşimi sağlayan araç Arapçadır. Dolayısıyla, ikinci sebep olarak, Gutas, özellikle Yunanca eserleri tercüme edenlerin çabaları sayesinde, Arapçanın kendi özerkliğini kazandığını, felsefî düşüncüyü ifade etmede belirleyici bir etken olan felsefî bir dil haline geldiğini belirtmektedir. Gutas'ın belirttiği üzere, bazı geç dönem felsefe eserleri Farsça yazılmış olsa da ifadelerin altında yatan düşünce biçimi kadar terminoloji de tamamen Arapçadır. Bkz. Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, Derleme ve Tercüme: M. Cüneyt Kaya, Klasik, genişletilmiş 2. Baskı, 2010, s. 284.

<sup>691</sup> Gutas'ın, Oryantalist ve İshraki yaklaşıma dair açıklamaları için; bkz. Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 270-286.

<sup>692</sup> Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 286.

<sup>693</sup> Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 288.

felsefesi için genelleştirdiğini söyleyerek eleştirmektedir.<sup>694</sup> Diğer taraftan, Gutas, Maimonides'in bu yaklaşımının yeni bir şey olmadığını, dinî metinlerin mecazî yorumunun, Stoacılara kadar geriye götürülebileceğini, felsefî metinler söz konusu olduğunda ise bazı eserlerdeki, örneğin Aristoteles'in eserlerindeki, kapalılığın, geç Antikitede, İskenderiye'deki Aristotelesçiler arasında öğreti düzeyinde bir yere sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>695</sup>

Peki, bu kapalı anlatım Strauss tarafından neden uygulanmıştır? Gutas, bunun nedenini, Strauss'un iki varsayımına dayandırmaktadır. Birincisi Arapça yazan filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve düşüncelerini İslam dinine uygun bir şekilde ortaya koymak zorunda kaldıkları varsayımı; ikincisi ise kendi gerçek düşüncelerini gizli olarak ifade etmek zorunda kaldıklarına yönelik varsayımdır. Dolayısıyla, Straussçu düşünce açısından, Müslüman filozofların metinlerindeki hakikî öğretilerini anlayabilmek için, din-felsefe çatışmasının iyi bir şekilde tahlil edilmesi gerektiğini düşünen Gutas, şunları söylemektedir:

“Bu bizi, Strauss hermenötiğinin köklerine, yani bütün bir Arap felsefesini din-felsefe arasındaki çatışmadan ibaret gören oryantalist bakış açısına götürmektedir. Zira aksi takdirde, Strauss'un görüşleri benimsenip de dinî otoritenin sözde ortodoksisine karşı açıkça bir tehlike oluşturmayan mantık, (âlemin ezeliliği dışında) fiziğin bütün konuları ve benzeri alanlarda filozofların, asıl amaçlarını asla söylemedikleri nasıl iddia edilebilir?”<sup>696</sup>

Gutas, Strauss'un yorumladığı şekliyle, filozofların düşüncelerinden dolayı baskı altında oldukları hatta Sokrates'in trajedisinden hareketle, ölüm tehlikesiyle bile karşı karşıya oldukları iddiasına karşı çıkmaktadır. Gutas, ölüm cezası bir tarafa, düşüncelerinden dolayı baskıya uğrayan tek bir filozofun bile olmadığını iddia etmektedir.<sup>697</sup> Bunun yanında özellikle Butterworth'a atıf yapan Gutas, onun İslam siyaset felsefesinin, her zaman vahiy ve sünnete uygun hareket etme mecburiyetinde

<sup>694</sup> Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 286-287.

<sup>695</sup> Gutas, Fârâbî'nin, Aristoteles'in kapalı üslubuna yönelik üç neden sıraladığını belirtmektedir: Birincisi eğitebilir olup olmadığını anlamak için öğrenciyi sınamak; ikincisi felsefenin genele yayılmasını önleyip bunu sadece belli bir kesimle paylaşmak ve üçüncüsü ise öğrencinin zihnini araştırmanın zorluğuna hazırlamaktır; bkz. Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 287.

<sup>696</sup> Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 288.

<sup>697</sup> Gutas, bu konuda Sühreverdî'nin öldürülmesinin örnek olarak verildiğini, ancak onun durumunun farklı sebepten kaynaklandığını açıklamaktadır; bkz. Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 289.

kaldığına yönelik iddiasını da temelsiz bulmaktadır. Gutas'a göre Straussçu bu tip yorumlar, İslam toplumunun tarihî gerçeklerinden haberdar olmamaya işaret etmektedir.<sup>698</sup>

Gutas'ın bahsettiği bu iki Straussçu varsayımın bazı sonuçları olmuştur. Bunlardan biri, Straussçular arasında Arap felsefesine ait metinleri okurken bir hermenötik serbestlik veya keyfiyet yarattığı üzerinedir. Gutas, Straussçuların metinleri nasıl okuyacaklarına dair anahtarın kendilerinde olduklarını iddia ettiklerini, ancak bu okumanın herhangi bir kuralı olmadığı ve okumada bir keyfiyete sebebiyet verdikleri için, bir metnin farklı şekillerde okunabileceği gerçeğinin karşımıza çıktığına işaret etmektedir. Dolayısıyla, Gutas'a göre, Straussçu yorum tarihî gerçekleri ve filolojik kuralları göz ardı etmektedir.<sup>699</sup> Burada Gutas'a göre saçma bir sonuç daha ortaya çıkmaktadır ki, asıl düşüncelerini gizleyen filozofların hakikî öğretilerini, sadece diğer filozofların anlayıp din âlimlerinden hiç kimsenin onların yazılarındaki hakikî öğretileri görmemiş olduğudur.<sup>700</sup>

Gutas'a göre Straussçu yaklaşımın diğer bir olumsuz sonucu ise, filozofların gizli öğretilerini anlamamanın anahtarının siyaset olduğu varsayımıdır. Gutas'ın tekrar vurguladığı üzere, Straussçu yaklaşımın temelinde din-felsefe ilişkisi bulunmaktadır.

<sup>698</sup> Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 289-290. Gutas, Straussçu yorumun, tarihî gerçekleri yok saydığına yönelik birçok yerde eleştirilerde bulunmaktadır. Gutas'ın verdiği bir örnekte, Butterworth'un iddiasını gündeme getirmektedir. Buna göre İbn Rüşd, **Poetics**'i, Aristoteles'in mantık eserlerinden bir bölüm olarak kabul ettiğini, ancak bu eserin, İskenderiyeli âlimler tarafından, **Organon**'un bir parçası olarak kabul edildiğini ve Arap filozofların, bu geleneği sürdürdüklerinin bilinmesine rağmen, tarihî gerçekliği göz ardı ettiğine işaret etmektedir; bkz. Dimitri Gutas, "On Translating Averroes' Commentaries", **Journal of the American Oriental Society**, c. 110, sy. 1, 1990, s. 93-94 (Charles Butterworth'un **Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics**, Princeton University Press, Princeton, 1986, adlı kitabı hakkında değerlendirme).

<sup>699</sup> Gutas, Straussçu yorumun, Arap filozofların, Eflatun ve Aristoteles'i okurken sanki bugün bizimle aynı metinleri kullandıkları ve Antik Yunan müesseseleri hakkında aynı düzeyde bilgiye sahip olduklarını varsaydıklarını belirtmektedir. Gutas, Straussçu analizde yapılan incelemelerin, tarihî ve filolojik gerçekleri yok sayarak daha çok edebî incelemeler yapıldığını düşünmektedir; bkz. Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 290-291. Gutas'ın işaret ettiği üzere, Straussçu yorumun bir varsayımı da Fârâbî'nin, Eflatun'un **Yasalar** eserinin, tam metnine sahip olduğu üzerinedir. Gutas, özellikle Joshua Parens'in bu iddiada ısrarlı olduğunu, ancak tarihî bilgilerimize bakıldığında, Fârâbî'nin, eserin tam metnine sahip olmadığını kendisinin açıkladığını ve çalışmalarını, tam olmayan, Galen'in özetinden aldığını bildiğimizi belirtmektedir. Bunun da Galen'nin özetini yeniden çalışan, Hristiyan filozof ve kelâmcı, Ebu'l Ferec İbnü'tt-Tayyib'in (ö. 1044) eseriyle karşılaştırıldığında görülebileceğini iddia etmektedir; bkz. Dimitri Gutas, "Review: J. Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, Albany: SUNY, 1995", **International Journal of the Classical Tradition**, sy. 4, 1998, s. 407-408.

<sup>700</sup> Gutas, özellikle Gazzâlî çapında bir din âliminin, söz cambazlıklarıyla aldatılabileceğini varsaymanın dikkate alınmayacak bir düşünce olduğunu söylemektedir; bkz. Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 291-292.

İslam ve aynı zamanda Yahudi toplumunda, dinî naslarla örfî hukuk aynı anlama geldiğinden, filozofların bu yasalarda buldukları herhangi bir kusur, dinî hukuku eleştirmek anlamına geleceğinden, bu sebeple Arap filozofların gerçek düşüncelerini gizlemek zorunda kaldıklarına dair varsayım, onların siyaset üzerine yazdıkları ve yaptıkları işin özde siyaset felsefesi olduğunun kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla, Gutas, Straussçu yaklaşımda, İbn Rüşd'e kadar ki dönemde felsefenin, siyasî bir çerçeveye sahip olduğu görüşünün hâkim olduğunu belirtmekte, ancak ona göre, İbn Rüşd öncesi Arap filozoflarına bakıldığında, siyaset filozofu olarak görülebilecek tek kişinin Fârâbî olduğunu ifade etmektedir. Bazı Straussçuların belli metinleri biraraya getirerek, Arap filozofların metinlerinin siyasî karakterde olduğunu göstermeye çalışmalarını ise geçerli bulmamaktadır.<sup>701</sup>

Gutas ise Arap felsefesinin siyasî karakterinin gerçek anlamda İbn Haldun ile başladığını ve ondan önce Arap felsefesinde siyaset felsefesi olmadığını iddia etmektedir.<sup>702</sup> Ona göre Arap felsefesinde, toplum yapısı içinde siyasî failleri, müesseleri ve seçimleri inceleyen bağımsız bir çalışma bulunmamaktadır. Fârâbî'nin erdemli ve erdemsiz şehirler üzerine çalışmasının merkezinde sudurcu metafizik ve Fârâbî tarafından geliştirilen İskender Afrodisi'nin akıl teorisinin bulunduğunu söyleyen Gutas, gerçek siyaset filozofu olarak gördüğü İbn Haldun'un, filozofların görüşlerini nadiren gerçekleştiren bir modele dayandırdıklarına dair düşüncesine işaret etmektedir.<sup>703</sup> Dahası, Gutas'a göre Strauss'un tezlerini ispatlamak için Fârâbî doğru seçim de değildir.<sup>704</sup> Çünkü Fârâbî bir bilim olarak kelâmı eleştirmekte ve ona bir ağız dalaşından fazla konum vermediğini söyleyen Gutas, genel anlamda dine de

---

<sup>701</sup> Gutas, Muhsin Mehdi ve Ralph Lerner'ın hazırladıkları **Medieval Political Philosophy** adlı kitapta seçtikleri örneklerin, siyaset felsefesiyle alakalı olmadıklarını söylemektedir. Diğer taraftan, İbn Bacce'nin **Tedbirü'l-mütevahhid** adlı eserinde ise Fârâbî'nin ortaya koyduğu şekliyle erdemsiz bir toplumda kişinin kurtuluşa nasıl ulaşabileceğine dair muğlak bir metin olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Gutas'ın bahsettiği bu örnekler için; bkz. Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 292-293.

<sup>702</sup> Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 293. Krş. Dimitri Gutas, "The Meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy", **Mélanges de l'Université Saint-Joseph**, c. 57, 2004, s. 260.

<sup>703</sup> Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 293-294. Krş. Gutas, "The Meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy", s. 260.

<sup>704</sup> Gutas, Fârâbî'ye atfedilen siyaset felsefesinin, "sözde" olduğunu belirterek, onun insan topluluklarının yönetimi hakkında konuştuğunu, ancak felsefesinin merkezinde siyaset olmadığını, metafizik ve akıl teorisinin olduğunu savunmaktadır. Ayrıca, Aristoteles gibi bir siyaset felsefesi analizine sahip olmadığını, Aristoteles'in eserleriyle de karşılaştırarak siyaset, şehir (**medenî**) gibi kavramların farklılıkları üzerine tartışmaktadır; bkz. Gutas, "The Meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy", s. 259, s. 261-279.

sadece toplumda eğitimsiz kalabalıklar arasında sosyal düzeni sağlamaya yönelik bir işlev verdiğini belirtmektedir.<sup>705</sup>

Gutas'a göre Fârâbî'nin, Straussçu tezleri ispatlamak için doğru bir seçim olmadığına yönelik iddiasının sebeplerine eğilmek önem taşımaktadır. Gutas, Fârâbî'de siyaset ilmi ve siyaset felsefesinin anlamını sorgulamada İbn Haldun'a başvurduğu görülmektedir. İbn Haldun'a göre iki çeşit yönetim vardır: Biri ilahî yasaya dayanan yönetim, diğeri ise akla dayanan yönetimdir (**siyasa 'akliyya**). Gutas, İbn Haldun'un akla dayanan yönetimini anarak bunun Fârâbî'nin kullandığı "şehrin yönetimi" (**governance of the city** veya **el-siyasa el-medeniyye**) terimiyle karıştırılmaması konusunda hassasiyet gösterdiğini belirtmektedir. Gutas'ın ifade ettiği üzere, İbn Haldun'a göre Fârâbî, bu terimi kesinlikle kamu yararını hedef alan, yani siyasî bir anlamda kullanmamış, onunla insanların ruhları ve karakterleri hakkında ruh teorisi, yani psikoloji, başlığı altında konuşmuş ve esas amacının siyaset değil, etik olduğunu iddia etmektedir.<sup>706</sup>

Fârâbî'nin "siyaset ilmi" olarak çevrilen terimin, "el- 'ilm el medenî" olduğuna işaret eden Gutas, Eski Yunanca'daki karşılığının ise "politiké episteme" olduğunu, ancak bu kelimenin, 10. yüzyıl Arapçasındaki karşılığı olan "medenî" ile 21. yüzyıldaki İngilizce karşılığı olan "political" ile aynı anlama sahip olup olmadığının tartışmalı olduğunun altını çizmektedir. Gutas, Fârâbî'nin metinlerine, 10. yüzyılda bir Arap okuyucunun anladığı gibi bakmamız gerektiğine işaret ederken, "medenî" kelimesinin, Eski Yunanca'da "politikós"u karşıladığını, bunun da "bir kişi veya şeyin bir şehre ait olması" dışında bir anlam taşımadığının görülebileceğini iddia etmektedir.<sup>707</sup>

Fârâbî'de "siyaset ilmi" kavramını etimolojik açıdan inceleyen Gutas, onun Eflatunculuğuna da şüphe ile bakmaktadır. Şöyle ki, Gutas, Fârâbî'nin, tam olarak kaynağı netleşmemiş olsa da, Eflatun'un **Politeia** eserinin bir versiyonuna erişiminin olduğunu, **Yasalar** eserinin ise Galen'nin Özet'inin (**Synopsis**) kısaltılmış versiyonuna sahip olduğunu belirtmektedir. Bunların hiç birinde siyaset ilmine dair

<sup>705</sup> Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 288.

<sup>706</sup> Gutas, "The Meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy", s. 260.

<sup>707</sup> Gutas, "The Meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy", s. 261.

bir tanım olmadığını ifade eden Gutas, Fârâbî'nin, özellikle ilimlerin tanımı ve sayımı gibi konularda, Eflatun'a dikkat veremeyecek kadar Aristotelesçi olduğunu, diğer taraftan o dönemde Aristoteles'in **Politika** adlı eserinin çevirisinin olmaması sebebiyle Fârâbî'nin **İhsâu'l-ulûm**'daki "siyaset ilmi"ni anlamak için geriye o dönemde çevirisine sahip olunan tek bir kaynağını olduğunu söylemektedir ki, o da **Nikomakhos'a Etik**'tir. **Nikomakhos'a Etik** eserin Arapçaya çevrildiğini ve tek el yazması şeklinde korunduğunu belirten Gutas, Fârâbî'nin bu esere özel önem verip hakkında yorum yazdığını, ancak bu yorumun kayıp olduğunu ifade etmektedir. Yine de, Gutas'a göre, Fârâbî'nin **Fusûlü'l-Müntezaa (Selected Aphorisms)**, **et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde (Directing Attention to the Way to Happiness)** gibi eserlerinde **Nikomakhos'a Etik** eserine birçok referans yaptığı ve dolayısıyla eserlerindeki etkisinin aşikâr olduğunu kaydetmektedir.<sup>708</sup>

Gutas'a göre **Nikomakhos'a Etik** eserin son paragrafında geçen "Politeia" kelimesini Fârâbî'nin nasıl anladığı meselesi çevirilerde problem oluşturmaktadır. **Nikomakhos'a Etik**'te on sekiz defa geçen "Politeia" kelimesinin, biri hariç tümünde "anayasa" (**constitution**) olarak, birinde ise timokrasinin karşılığı olarak anıldığına işaret eden Gutas, Arapça çevirisinde ise farklı karşılıklarının bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>709</sup> Ancak, Gutas'ın ifade ettiği üzere, "Politeia"nın "anayasa" olarak çevirisi 10. yüzyıl Bağdat'ına yabancıdır. Bu sebeple, Gutas, bu kelimenin en makul karşılığının "hükümler" (**ahkâm**) olduğunu kaydetmektedir. "Politeia" kelimesinin fiil hali olan "politeuomai"nin de **Nikomakhos'a Etik**'te geçtiğini hatırlatan Gutas, bu fiilin hem anayasayı uygulayan hem de yaşama yol veren anlamlarına gelebildiğini, daha sonraki kullanımlarda göze çarptığı üzere "Politeia"nın "yaşam yolu" (**sira**) olarak yanlış çevrildiğini iddia etmektedir. Fârâbî'nin de "Politeia" kelimesini "anayasa" yerine "yaşam yolu" olarak okuduğunu kaydeden Gutas, bunun da siyasî olmaktan çok, etik bir kavram olarak karşımıza çıktığının altını çizmektedir. Sonuç olarak, Gutas'a göre, Fârâbî'nin sözde "siyaset" (**politics**) kavramı iki sebepten dolayı etiğe dayanmaktadır: Birincisi, Fârâbî, bu kavramı, **Nikomakhos'a Etik**'ten almış ve bu eser etik ile ilgili olduğundan, "siyasî

<sup>708</sup> Gutas, "The Meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy", s. 261-262.

<sup>709</sup> Gutas, "The Meaning of madani in al-Farabi's "Political" Philosophy", s. 263.

yaşam” olarak adlandırdığımız şeyin temelinde Fârâbî tarafından geliştirilen etik bir çerçeve bulunmaktadır. İkinci sebep ise “Politeia” kelimesinin “yaşam yolu” (**way of life**) olarak yanlış çevrilmesi sonucunda Fârâbî, Gutas’a göre, “siyasî yaşam”ın anahtar özelliği olarak etik kavramını göz önüne almıştır.<sup>710</sup> Bu sebeplerden ötürü, Gutas, Fârâbî’nin siyaset felsefesi üzerine yazdığını iddia eden Straussçu görüşe cevaben, Fârâbî’nin esasen siyaset felsefesini değil, etiği öncelikli olarak ele aldığını iddia ederek, onun doğru bir seçim olmadığını düşünmektedir.

Dolayısıyla, Gutas’a göre İslam medeniyeti hakkındaki siyaset bilimi anlamındaki hakikî tahlil, İbn Haldun tarafından ilk olarak yapılmıştır ve Arap felsefesi tarihçileri, Strauss ve İşrakî yorumun temsilcisi Henry Corbin’in (ö. 1978) yerine, İbn Haldun’u takip etmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Gutas’a göre İşrakî tutum, İbn Sînâ’nın araştırılmasına yönelik temel çalışmaları engellediği gibi, Straussçu yorum da, Fârâbî çalışmaları üzerinde yanlış bir etki yapıp özellikle Muhsin Mehdi’nin yorumlarıyla hegemonya kurmaktadır. Gutas, pek çok yanlış yaklaşımı barındıran, eski Oryantalist yaklaşımın devamı olan Straussçu ve İşrakî yaklaşımın, Arap felsefesinin hatalı yorumlanmasının sebebi olduğunu iddia etmektedir.<sup>711</sup>

Gutas’ın, ortaya koymaya çalıştığımız yorumu, Straussçu yorumun kendi içinde birçok yanlış barındıran, oryantalist yoruma dayandığını söyleyerek hatalı olduğunu ifade etmektedir. Straussçu yorumun Oryantalist köklerine Oliver Leaman bağlamında bir sonraki başlıkta değineceğiz. Aslında Gutas’ın eleştirisi temelde Strauss’un varsayımı olan, Arap felsefesinin, din-felsefe çatışması ekseninde ele alındığına yönelik olup bu çatışma sebebiyle, İslam medeniyetinde yaşayan filozofların baskı altında oldukları ve hakikî öğretilerini yazılarında genelden gizleyip belli bir zümre ile paylaştıkları varsayımına da karşı çıkmaktadır. Strauss’un, Maimonides’in **Delâlet** eserinin girişinde yazdıklarından, tüm Arap felsefesine yönelik bir genelleme yaptığını söyleyen Gutas, Straussçu tezlerin ispatı için Fârâbî’nin uygun bir örnek olmadığını da belirtmektedir. Gutas’ın yorumunun, bize göre çarpıcı bir sonucu da, siyaset felsefesinin İbn Haldun ile başladığına yönelik iddiasıdır.

<sup>710</sup> Gutas, “The Meaning of madani in al-Farabi’s “Political” Philosophy”, s. 264.

<sup>711</sup> Gutas, **İbn Sînâ’nın Mirası**, s. 295.

## 2. Oliver Leaman

Leo Strauss'u ve genel olarak Straussçu yorumu değerlendiren bir diğer isim de Oliver Leaman'dır. Herşeyden önce, Leaman'ın yorumunun önemli yönü, onun Straussçu yorumun haklı olabilme imkânını kabul edip bu yorumun makul olmayan taraflarının yanında, kabul edilebilecek taraflarını da okuyucuya göstermesidir. Leaman'ın özellikle altını çizdiği mesele, filozofların felsefî metinleri okurken, geçmiş filozofların metinlerinin, onların gerçek düşüncesini yansıtip yansıtmadığı ya da gizli bir öğretinin olup olmadığı değil, verilen argümanların geçerliliği, ilginç bir noktaya değinip değinmediği ve akıl yürütme yöntemine bakılması gerektiği üzerinedir.<sup>712</sup> Dolayısıyla, Leaman'a göre, geçmişteki filozofların kullandığı dil bize kapalı gelebilir veya uğraştıkları problemler çok ilginç gelmeyebilir. Ancak, bizim onların sunduğu argümanların gerçek olup olmadığını veya görüşlerini özel bir yazım tekniğiyle yazıp yazmadıklarından şüphe duymamamız gerekmektedir. Diğer taraftan, Leaman'ın işaret ettiği üzere, ortada bir Straussçu yorum vardır ve bu yorumun geçerli olup olmadığına karar verebilmek için İslam felsefesini nasıl okumamız gerektiği üzerine konuşmak bir zorunluluktur.<sup>713</sup>

Leaman'a göre İslam felsefesinin nasıl okunmasına dair başlanacak en iyi yer - ki Straussçu yorum için de çok önem arz eden - Eflatun'dur. Eflatun'un bazen düşmanı yanıltmak için kullanılacak yalanların (**noble lies**) ya da hikâyelerin (**tales**) gerekli olduğunu, bunların hastalık için doktor tarafından kullanılan ilaca benzetildiğini söyleyen Leaman, benzer bir analojinin İbn Rüşd tarafından da kullanıldığına işaret etmektedir.<sup>714</sup> Topluma, doğrudan burhânî argümanlara dayanarak felsefe anlatılması

<sup>712</sup> Oliver Leaman, "How to read Islamic Philosophy", **An Introduction to Medieval Islamic Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 182, 201.

<sup>713</sup> Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 182.

<sup>714</sup> Leaman, Ralph Lerner'in, İbn Rüşd'ün Eflatun'un **Politeia** eserine yaptığı yorumun çevirisinde, İbn Rüşd'ün, şariat için bazı hikâyeler üretmeyi engellemediğini iddia ettiğini belirtmektedir. Leaman'a göre eğer İbn Rüşd, Allah'ın vahyinde, takipçilerini yanılttığına dair düşüncenin savunucusu olsaydı, bu Lerner için olağanüstü olacağını söyleyerek, bu yanıltma meselesinin, *felâsifenin* gündeminde olduğunu ifade etmektedir. Bu meselede, özellikle Gazzâlî'nin eleştirilerine de maruz kalan *felâsifenin*, farklı insanlar için farklı yaklaşımları kabul ettiğini söyleyen Leaman, zahiri ve batini öğreti arasında yaptıkları fark ki, Allah'ın yasasında da hikâyeler (**tales**) ya da yalanlar (**lies**) bulunduğu dair düşünceye sebep olmaktadır. Leaman, burada bir kafa karışıklığı olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, Eski Yunanca'daki "pseudos" teriminin "kurgu", "yalan" ve "hata" anlamlarına gelebildiğini söyleyen Leaman, İbn Rüşd'ün hangi temelde bu farklı anlamları ayırdığına bakmanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Leaman'a göre bu tarz hikâye ya da yalanların, İbn Rüşd

güçtür. Onun yerine, simgesel bir yolla iletişim kurulur ki, bunun en meşhur örneği Eflatun'un mağara alegorisidir. Leaman, İbn Rüşd'ün bu tarz alegorilerin tartışılabilirliğini kabul ettiğini, diğer taraftan, Eflatun'un **Politeia** eserindeki bazı bölümlerinde, sadece diyalektik argümanları içeren bölümleri reddettiğini ifade etmektedir.<sup>715</sup> Leaman'a göre İbn Rüşd, alegorilerin felsefi olarak tartışılabilirliğini kabul ederken, bunların genele yayılmasını sakıncalı bulmaktadır; çünkü bunların mitlere benzeme ihtimali vardır ki, bu İslam dinî açısından tehlike oluşturmaktadır.<sup>716</sup> Ona göre İbn Rüşd'ün yorumu, eğer her alegori ya da hikâyenin yalan olmayabileceğini doğrudan gösterseydi daha açık olabilirdi. Leaman tartıştığı üzere, Kitab-ı Mukaddes ya da Kur'an'da anlatılan bir açıklama hikâye olabilir, ancak yalan olmayabilir. Leaman, İbn Rüşd'ün Eflatun'un kendi düşüncelerini ortaya koymak için bu tarz hikâyeleri kullanmasını gereksiz bulduğuna işaret etmektedir.<sup>717</sup>

Leaman'ın işaret ettiği üzere bu hikâye ve alegoriler üzerine Fârâbî de fikir beyan etmektedir. Fârâbî'nin, Eflatun'un yazım tarzına, imalarına, mit ve sembolleri kullanma tarzına değindiğini hatırlatan Leaman, Eflatun'un açık ve doğrudan bir anlatım tarzı yerine, daha kapalı bir anlatım seçtiğini ve bu konuda Eflatun'un açık bir üslup kullanmakla eleştirdiği Aristoteles'e yazdığı mektuba değindiğini belirtmektedir. Bu mektuba Aristoteles'in cevabı ilginç gözükmemektedir. Zira Aristoteles, kendi yazım tarzının, Eflatun'unkine göre daha az muğlak olduğunu kabul etmektedir. Ancak yine de, yazılarını çoğunluğun kavrayamayacağı şekilde yazdığını, çünkü verilen öğretileri anlamayıp yanlış tanıtılmasını engellemek için uygun formda yazdığını söylemektedir. Leaman, muğlak bir üslupla yazı yazma

---

tarafından, yöneticiler için yararlı olabileceğini kabul ettiğini belirtmektedir; bkz. Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 183.

<sup>715</sup> Leaman, İbn Rüşd'ün **Politeia**'nın birinci kitabı, ikinci kitabın açılışı ve son kitaptaki bu bölümleri reddettiğini, bunun sebebinin, Eflatun'un (ve Leaman'a göre Fârâbî de burada örnek oluşturan bir durumdur) kullandığı diyalog formunun ve burhânî ispata dayanmayan örneklerinin olabileceğini söylemektedir; bkz. Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 183-184.

<sup>716</sup> Leaman, bu konuda Gazzâlî'nin eleştirilerini hatırlatmaktadır. Gazzâlî'nin, *felâsifeyi*, peygamberin kitleleri retorik yöntemi kullanarak yanılttığı ve kafa karışıklığı yaratıp neyin doğru olmadığı ve neyin doğru olduğunu gizlediğini söylediklerini belirterek eleştirdiğini söyleyen Leaman, *felâsifenin*, bunun genelin yararı için yapıldığını, ancak Gazzâlî'nin bu yöntemle genelin yanıltıldığını ve bunun genele hizmet etmediğini söyleyerek karşı çıktığını belirtmektedir. *Felâsife*, peygamberliği savunduğunu iddia etse de Gazzâlî, onların peygamberliğin iddialarına ters düştükleri ve onu yalanın aracı haline getirdiklerini iddia etmektedir; bkz. Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 184.

<sup>717</sup> Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 185.

mesalesinin, İslam felsefesinin konularından biri olduğunu kabul etmektedir.<sup>718</sup> Eflatun'un eleştirisine rağmen, Aristoteles'in daha açık ama bir o kadar da kuru anlatımı, fazla ilgi görmeyip Eflatun'un bazı hikâyelerinin, çoğunluğun ilgisini çekmesi de bu anlamda amaçlananın tam tersi bir durum ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Leaman'a göre *felâsife*, bazı toplum kesimleri için tehlikeli olabilecek öğretileri, farklı tekniklerle gizlemiştir. Bu gerçeği reddetmek önemli bir ayrıntıyı gözden kaçırmak demektir. İşte *felâsifenin* bu özelliği, Leaman'a göre, ezoterik ya da standart yorumun, İslam felsefesi okumalarında takip edilmesine sebep olmaktadır.<sup>719</sup> Bu sebeple, ezoterik yorumun hangi varsayımlarla hareket ettiği hususu, Leaman'ın bundan sonraki gündemini oluşturmaktadır.

Leaman'a göre ezoterik yorum, İslam felsefesini yorumlayacak okuyucunun, sadece metni okuyup felsefî noktalarla uğraşmasından ötesini talep etmektedir. Bu talep, metnin yazıldığı tarihsel ve kültürel içerikte din ve inançsızlık çatışmasının göz önüne alınmasını beklemektedir. Metnin hakikî olarak yorumlanması için bu bir anahtardır. Leaman, çalışmasının böyle bir ezoterik yoruma karşı olmadığını, ancak bu yorumun tüm İslam felsefesi çalışmalarında ve tüm argümanların arkasında din-felsefe çatışması olduğu varsayımına karşı çıktığını belirtmektedir. Onun belirttiği üzere, ezoterik yorumun iki önemli özelliği bulunmaktadır. Birincisi, *felâsife* kendisine düşman olan bir çevrede çalıştığından, görüşlerini İslam inancına uygun şekilde dile getirmek zorunda kalmaktadır. İkincisi, İslam filozofları, hakikî görüşlerini ve niyetlerini bazı yollarla gizleyerek, onları okuyanların hakikî öğretilerine ulaşmaları için metnin derinine inmelerini gerekli kılmaktadırlar.<sup>720</sup> Dolayısıyla, ezoterik yorumun önemle üzerinde durduğu husus, söz konusu metnin yazarının, hakikî niyetinin ne olduğunu sormak ve metni şüphe ile incelememiz gerekliliğidir. Leaman'ın bu noktada değindiği bir mesele de, *felâsifenin*, farklı

---

<sup>718</sup> Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 185.

<sup>719</sup> Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 186. Leaman, ezoterik yorumun yanı sıra, standart yorum tabirini de kullanmaktadır. Çünkü bu yorum, İslam felsefesi yorumcuları arasında standart hale gelmiştir. Biz burada daha çok ezoterik yorum tabirini tercih etmekle beraber Leaman'ın standart yorum tabirini neden kullandığına da değineceğiz; bkz. Oliver Leaman, "Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?", **International Journal of Middle East Studies**, Cambridge University Press, c. 12, sy. 4, 1980, s. 525.

<sup>720</sup> Leaman, zahirî ve batınî ayetleri bulunan Kur'an'da da Allah'ın aynı stratejiyi takip ettiğini belirterek İbn Rüşt'ün, bu ayetlerin nasıl yorumlanması gerektiğine dair açıklamalarına da değinmektedir; bkz. Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 186-187.

insanlara farklı üslup ve tarzda metin yazarak, ezoterik yazım tarzını zaten kullanmakta oldukları gerçeğidir. Bu konuda İbn Tufeyl'e atıf yapan Leaman, İbn Tufeyl'in **Hayy b. Yakzân** adlı eserinde, Fârâbî hakkındaki görüşlerine yer vermekte, Fârâbî'nin daha popüler eserleriyle daha az popüler eserlerinde farklı görüşlere değindiğini belirtmektedir.<sup>721</sup>

Leaman'a göre ezoterik yorum, daha eski bir yoruma bir çeşit cevaptır. Leaman'ın işaret ettiği eski yorum, *felâsifenin* gayretinin, İslam ile felsefeyi uzlaştırmak olduğunu iddia etmektedir. Bu yorumun da, özellikle Latin İbn Rüşdcülüğüne karşı bir reaksiyon olarak geliştiğini söyleyen Leaman, bu İbn Rüşdcü tavrın, *felâsifenin*, Aristoteles ve Yunan mantığından öğrendikleriyle, İslam toplumunun inanç ve değerlerini reddettiklerini söylemektedir. Ezoterik yorumun, İslam ile felsefe arasında bir uzlaşımın başarılı olduğunu reddettiğini ve Müslüman düşünürlerin felsefenin İslam'a ve vahye aykırı olup onu zayıflatmadığını, tersine onu savunduklarına dair iddialarda bulunduklarına da işaret etmektedir.<sup>722</sup> Leaman, ezoterik ve ondan önceki yorumların iddia ettiği üzere, din ve felsefe arasındaki çatışmanın, İslam felsefesinin önemli bir konusu olduğunu kabul emekte, ancak bu varsayım her zaman geçerli olmadığını düşünmektedir. Leaman'a göre, *felâsife*, din ve felsefe konusu açısından ele alınamayacak konulara da değinmektedir ki, bunu açıklığa kavuşturmak için, Antik Yunan felsefesinin, İslam felsefesi üzerindeki etkisini yeniden incelemek gerekmektedir. Leaman, *felâsifenin*, İslam vahyine aykırı olan, âlemin ezelliliği, cismanî öte dünya hayatı gibi sorunlarla, her zaman uğraşmadığını belirtmektedir. Ona göre, İslam felsefesi, Antik Yunan'dan tamamıyla farklı düşünmeyi ve kullanıcılarına büyük bir entelektüel güç sağlayan ve formunu

---

<sup>721</sup> Leaman'a göre İbn Tufeyl'in bu gözlemi yerindedir. Fârâbî'nin, Eflatun ve Aristoteles üzerine düşüncelerinin, mesela popüler olan **el-Medînetü'l-fâzıla** ve **el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn** adlı eserlerinde, bu filozofların İslam inancıyla benzer görüşlerini dile getirirlerken, **Eflatun Felsefesi**, **Aristoteles Felsefesi** ve **Tahsîl** gibi eserlerde ise daha farklı konulara değindiğini söylemektedir. Ezoterik yorumun önemli temsilcilerinden biri olduğunu söylediği Leo Strauss'un da, Fârâbî'nin yazdığı **Telhîs**'in, kaynağından farklı olduğunu, ayrıca bu eserinde geçen dinî ifadelerin **Eflatun Felsefesi**'nde ise bulunmadığına işaret ettiğini söyler ki, biz bunlara Strauss'un Fârâbî yorumunda değinmiştik; bkz. Oliver Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 188-189.

<sup>722</sup> Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 189-190.

önemli ölçüde Aristoteles’de bulan düşünceyi, mantikî açıdan temellendirmeyi öğrenmişlerdir.<sup>723</sup>

Leaman’a göre *felâsifenin* tamamıyla mantık ile ilgili konularında bile ezoterik yorum, din-felsefe çatışmasıyla bağlantı aramaktadır. Bu konuda Charles Butterworth’un, İbn Rüşd ile ilgili araştırmasına değinen Leaman, İbn Rüşd’ün biri burhanî diğeri diyalektik akıl yürütme üzerine konuştuğu yazısında, Butterworth’un tamamıyla kuru bir anlatıma sahip bu teknik yazının arkasında asıl argümanı aradığını belirtmektedir.<sup>724</sup> Butterworth’un ezoterik yorumuna göre İbn Rüşd’ün asıl amacı mantık değil, diyalektik kelâmcılara saldırmaktır. Ancak, söz konusu metinde kelâmcıların (**mütekellim**) hiç zikredilmemesine rağmen, din-felsefe çatışması açısından konunun ele alındığına işaret eden Leaman’a göre, Butterworth açısından, kelâmcıların hiç anılmaması, metinden çıkarılmış ya da hafzedilmiş (**omission**) olup gizli bir niyeti göstermektedir.<sup>725</sup> Çünkü Straussçu yorumda, bir konudaki sessizlik, ezoterik yazım açısından bir anlam taşımaktadır. Leaman, Butterworth’un, İbn Rüşd’ün argümanının, diyalektik kelâmcılarının argümanlarının geçersiz olduğunu ima ettiğini söylemekte haklı olabileceğini, ancak İbn Rüşd’ün, spesifik kelâmi argümanları mantık açısından reddetmeyi amaçladığını söylemekle, Butterworth’un amacını aştığını düşünmektedir. Dahası, Butterworth’un iddiasına göre, İbn Rüşd, okuyucuyu tüm diyalektik kelâmi argümanlarının faaliyetini sorgulamaya davet ettiğini iddia etmektedir. Leaman’a göre İbn Rüşd’ün, söz konusu

---

<sup>723</sup> Leaman, “How to read Islamic Philosophy”, s. 190. Leaman, ortaçağda, din-felsefe çatışmasını temsil eden dindeki geleneksel inançla, âlemin yaşı ve ölümsüzlüğün doğası konuları üzerine tartışmalar olduğunu, Aristoteles’in bu konulardaki görüşlerini açıklarken kullandığı öncüller ve sonucun değil, mantikî formunun *felâsife* için önemli olduğunu belirtmektedir. *Felâsifenin* bazen de farklı konulara yöneldiğini ve burada İslam’ı tartışmadıklarını, tartışmalarının nedeninin samimi Müslüman olmamalarından değil, felsefeyle uğraşmaları sebebiyle olduğunu söyleyen Leaman, İslam’ın felsefe değil bir din olduğunun altını çizmektedir; bkz. Oliver Leaman, “How to read Islamic Philosophy”, s. 190-191.

<sup>724</sup> Leaman, “How to read Islamic Philosophy”, s. 192. Leaman, Butterworth’un şu eserine atıf yapmaktadır: Charles E. Butterworth, **Averroes’ Three Short Commentaries on Aristotle’s ‘Topics’, ‘Rhetoric’ and ‘Poetics’**, State University of New York Press, Albany, New York, 1977. Leaman, mantık gibi alanlarda yazılan teknik yazılarda, ezoterik yorum aranmasını eleştirmektedir. Ancak, Muhsin Mehdi, teknik konulardaki yazılarda da ezoterik yorum yapılabileceğini, hatta daha iyi yapılabileceğini iddia etmektedirler; bkz. Mahdi, **Ibn Khaldun’s Philosophy of History**, s. 116. Charles Butterworth da özellikle retorik üzerine açıklamalarında, Fârâbî’nin yazım tarzına değinerek, metnin ne kadar kuru, formel olursa olsun provokatif fikirler içerebileceğine işaret etmektedir; bkz. Butterworth, “The Rhetorician and His Relationship to the Community”, s. 113-114.

<sup>725</sup> Leaman, “How to read Islamic Philosophy”, s. 192.

yazısında gösterdiği diyalektik kelâmi argümanların, bazen geçersiz bir formda kullanılabileceğini, yoksa buradan bu argüman tarzının tamamıyla geçersiz olduğu sonucuna ulaşamayacağımızı ifade etmektedir.<sup>726</sup>

Leaman'a göre İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine mantık risalesi<sup>727</sup>, dönemin standart mantık yazısı formunda yazıldığı halde, ezoterik yorum, böyle bir yazıda bile din-felsefe çatışmasını takıntılı bir şekilde aramakta ve temelsiz bir şekilde, bu çatışmanın orada olduğunu iddia etmekte, olmayan bir şeyi aramaktadır. Leaman, ezoterik yorumun savunulması için mantık konularının uygun olmadığını, mantığın İslam veya herhangi bir dinî öğretiyle alakası olmadığını söyleyerek, *felâsifenin* mantık dışında diğer hassas alanlarla da ilgilendiğini söylemektedir. Leaman bu konuda şöyle demektedir:

“Fakat *felâsife*, kendi ilgisini Yunan felsefesinde mantıkla sınırlamamıştır; onlar, din göz önüne alındığında, daha hassas alanlarla, mesela etik, siyaset ve metafizik ile ilgilenmektedirler. Belki ezoterik yorum bu alanlarda, *felâsifenin* neyle ilgilendiğini ve kendilerini istenilen okuyucu kitlesine nasıl ifade ettikleri hakkında daha başarılı olabilir. Bu tabii ki beklenmektedir; onlar yazılarında sıklıkla İslam'ın kabul edilen kurallarını tehdit eder şekilde görünmemek için dikkatlidirler ve onların yazıları sıklıkla cahil ve filozof olmayan geleneksel insanları uzak tutmakta veya onları sustururken, felsefi zihne sahip olanlara da ilham verici bir formda sunulmaktadır.”<sup>728</sup>

Leaman'ın bu yorumu önemlidir. Çünkü ezoterik yorumun doğru olabileceği alanları belirlemekte ve mantık gibi alanlarda ise başarılı olamayacağını iddia etmektedir. Mantığın konusu itibarıyla din ile alakası olmamasına rağmen, buradan bir din-felsefe çatışması devşirmenin, Leaman açısından zorlama olacağının altını çizmek gerekmektedir. Burada ezoterik yorumun, sunulan ile asıl verilmek istenen arasında bir zıtlık olduğuna dair varsayıma sahip olduğuna işaret eden Leaman, bunun en iyi örneğini de Leo Strauss'un, Fârâbî'nin **Telhîs**'inde gösterdiğini hatırlatmaktadır. Leaman, Strauss'un, Fârâbî'nin **Telhîs**'i sunarken, farklı bir versiyonla

<sup>726</sup> Leaman, “How to read Islamic Philosophy”, s. 193.

<sup>727</sup> Leaman'ın bahsettiği eser, orijinal olarak Arapçası günümüze ulaşmayan **Cevâmi'ul Cedel (Short Commentary on Aristotle's “Topics”)** adlı eser olup Charles Butterworth tarafından İbranice kaynaklara dayanılarak İngilizceye çevrilmiştir; bkz. Charles E. Butterworth, **Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's “Topics”, “Rhetoric”, and “Poetics”**, ed. Charles E. Butterworth, State University of New York Press: Albany, 1977.

<sup>728</sup> Leaman, “How to read Islamic Philosophy”, s. 194-195.

karşılaştığımızı ve Fârâbî'nin buradaki gerçek niyetini anlamak için onun **Telhîs**'i ile orijinali karşılaştırmak gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>729</sup> Leaman'a göre filozofların görüşleriyle, Antik Yunan kaynağı arasındaki farklılığın altında gizli bir açıklama aramaya gerek bulunmamaktadır.<sup>730</sup> Çünkü o, Fârâbî'nin **Telhîs**'inin, Eflatun kaynağından farklı olmasının başka açıklamaları olmasının mümkün olabileceğini düşünmektedir.

Leaman, eğer *felâsifeyi* normal bir felsefe olarak görürsek, Strauss'un, *felâsifenin* uyguladığını iddia ettiği "tekniklerin" daha farklı açıklanabileceğini iddia etmektedir. Leaman'a göre örneğin, Fârâbî'nin farklı şekillerde Eflatun'a atıf yapması, belki sadece biçimsel yaklaşımın bir sonucu olup Fârâbî'nin, Eflatun'daki bir konuyla ne kadar ilgi kurup önem atfettiği ile alakalı olduğunun düşünülebileceğini belirtmektedir. Burada "gizli bir anlam" aramaya gerek olmayabileceğini belirten Leaman, Fârâbî'nin bir filozof olarak, görüşlerinin nerede Eflatun'dan ayrıldığı ya da Eflatun'un farklı noktalarda görüşleri hakkında görüşünün ne olduğunun bir önemi olmadığını düşünmektedir. Leaman'a göre Fârâbî'nin **Telhîs**'inin, Antik Yunan kaynağından farklı olması normaldir. Çünkü Strauss'un da açıkladığı üzere, Fârâbî, **Telhîs** ile Eflatun'un görüşlerini temsil etme amacıyla olmayıp kendi kelâm sanatına bir açıklama getirmekte, Eflatun'un, yasaları ve dini, İslam dini temelinde nasıl savunabileceğini açıkladığıyla ilgilidir ki, bu konu, Eflatun'un döneminde mevcut olmayan bir meseledir. Bu sebeple, Fârâbî'nin tekniğinin, dinî ve yasaları savunmak olup başka bir anlam aramaya gerek olmadığını düşünen Leaman'a göre burada mesele, Fârâbî'nin takiye yapıp yapmadığı değildir. Mesele, ezoterik yorumun iddia ettiği sıklıkla takiye yapıp yapmadığıdır ki, Leaman'a göre, bu soru alternatif açıklamalara bakılarak cevaplanması mümkün olacaktır. Leaman, Strauss'un ezoterik yorumunun ikna edici olmadığını, başka yorumların, bahsettiği konuların normal bir felsefe tartışması olduğunu gösterebileceğini düşünmektedir.<sup>731</sup>

<sup>729</sup> Leaman, Eflatun'un kapalı, imalı üslubunun, Strauss'un iddiasına göre, Fârâbî tarafından uygulanmasının yanı sıra Strauss'un kendisinin de aynı yöntemi takip ettiğini iddia etmektedir. Dahası, Strauss'un analizinde, metinde bazı kelimelerin, örneğin "sonra" (**then**), belli yerlerde kaç defa geçtiği gibi birbiriyle alakasız tespitlere işaret ederek, Fârâbî'nin başka bir şeyi göstermeye çalıştığını ifade etmektedir; bkz. Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 195-196.

<sup>730</sup> Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 197.

<sup>731</sup> Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 197-198.

Yine de Leaman'ın da kabul ettiği üzere, Fârâbî'nin **Telhîs**'i normal bir felsefe tartışması gibi başlamamaktadır. Fârâbî'nin, aranan zahidin, şehrin muhafızlarına kılık değiştirerek yaklaşıp aradıklarının kendisi olduğunu söyleyip kendilerine inanmamaları sayesinde kurtulduğunu, aslında doğruyu söylemesine rağmen, bunu farklı bir formda, kılık değiştirerek yaptığına vurgu yapılan hikâyeden, daha önce bahsetmiştik. Leaman, Strauss'un bu hikâyeyi, Fârâbî'nin hakikati söylemeye hazırlandığını, ancak bunu, kendisine zarar vermeyecek şekilde, yani gizleyerek yapacağı şeklinde yorumladığını hatırlatmaktadır. Buradan hareketle Strauss'un, tüm *felâsifenin*, Sokrates'in akıbetine uğramamak için açıkça konuşmaktan çekindiği şeklinde yorumladığını belirtmektedir. Ancak Leaman'a göre, zahidin hikayesi, ezoterik yorum için tartışılmaz bir destek sunmamaktadır. Ona göre bu hikâye farklı şekillerde de yorumlanabilir.<sup>732</sup> Bu hikâyenin Leaman için en makul yorumu, Fârâbî'nin, Aristoteles'in felsefî tarzı olan takiyeyi uygulamış olduğu hakkındadır. Leaman işaret ettiği üzere, Fârâbî, felsefî öğretisini, dine karşı olduğu için gizlemesi gerektiğine dair bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak Aristoteles'in felsefî öğretisini yanlış anlayabilecek ve bu sebeple, öğretisinin, dine karşı olduğunu iddia edebilecek olanlardan korumayı amaçlamaktadır. Fârâbî'nin Eflatun tarzını takip edemeyenlere, bu yolla, yani Aristoteles gibi dolaylı olarak, felsefî yazı yazmayı uygun görmüş olabileceğini düşünmektedir.<sup>733</sup>

Kısacası Leaman, Strauss'un ezoterik yorumunun, *felâsifenin* tüm metinlerine genelleştirmesini eleştirmektedir. Bu bazı metinlerin ezoterik yoruma tâbi olmadığı anlamına gelmemektedir ki, bu konuda en iyi örneğin, Maimonides'in **Delâlet**'i olduğu, Leaman tarafından hatırlatılmaktadır. Ancak Leaman'a göre, **Delâlet**, kendine has bir eserdir ve çok önemli mesajı vardır ki, o da, Tevrat'ın sırlarını yazıda açıklamamaktır. Bu yasağı uygulamak için farklı teknikler kullanılmaktadır. Çünkü amaç özellikle bunu haketmeyenlere sırları aktarmamaktır. İslam'da ise, her ne kadar vahyin yorumlanmasının belli bir zümre tarafından yapılması meselesi önemsenmezse de, **Delâlet**'in amacı gibi sırları saklamak gibi bir yasağın bulunmadığını söyleyen Leaman, **Delâlet**'in tüm mantığının, din-felsefe çatışması üzerine kurulu olduğunu ve

<sup>732</sup> Leaman'ın zahidin hikâyesine yönelik alternatif açıklamaları için; bkz. Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 198.

<sup>733</sup> Leaman, "How to read Islamic Philosophy", s. 198-199.

sebeple, *felâsife* için genel bir model olamayacağını iddia atmaktadır.<sup>734</sup> Din ve felsefe çatışmasının, *felâsifenin* yazılarının esas meselesi olduğu varsayımını, Leaman, ezoterik yorum tabiri yanında, yorumcular arasında yaygın hale gelmesinden ötürü “standart” yorum olarak da nitelediğini belirtmiştik. Leaman’a göre, Strauss’un din-felsefe çatışması varsayımı *felâsife* için geçerli gözükmediğinden, “standart” bir yorum olarak değil, ancak belli alanlar için geçerli bir yorum olarak kabul edilmesi gerekmektedir.<sup>735</sup>

Leaman’ın, Straussçu yaklaşımın köklerinin, oryantalist yaklaşımda olduğuna dair tespitini önceden belirtmiştik. Leaman’ın işaret ettiği üzere, oryantalist yaklaşımın varsayımı, İslam felsefesinin sadece felsefe olarak görülmemesi, onun, filozofların gerçek düşüncelerini içeren ve kırılması gereken bir kodu olduğunun kabulüne dayanmaktadır.<sup>736</sup> Leaman’a göre tarihte bir filozofun düşüncesinin ne olduğu anlamak önemlidir. Ancak filozofların asıl bakması gereken, verilen bir metindeki argümanların anlaşılması, değerlendirilmesi ve hatta yenilerinin kurulması meselesidir. Leaman’ın belirttiği üzere, felsefeye düşman olanlar bile itirazlarını, filozofların kullandıkları formda argümanlarla şekillendirmektedirler. İslam filozoflarının metinlerinde bulunan felsefî üretimi görmezden gelip onları gizemli metinler halinde görmenin, en kötü oryantalist formu oluşturduğunu düşünen Leaman, bunun, İslam filozoflarının başka coğrafyalarda gördüğümüz filozoflar gibi olamayacaklarını, onların daha aşağı bir faaliyette bulunan kimseler olduğunu da ima ettiğini belirtmektedir.<sup>737</sup> Bununla bağlantılı olarak Leaman’ın işaret ettiği önemli bir mesele de İslam felsefesi tabirindeki “İslam” tabirinin, bu felsefenin her konuda doğrudan veya dolaylı olarak dinî meseleleri almadığı, belirli bir dönemde, İslam

---

<sup>734</sup> Leaman, “How to read Islamic Philosophy”, s. 199. Leaman, **Delâlet**’in yapısı göz önüne alındığında, çelişkileri ihtiva eden ve farklı görüşleri yansıtan bir ironik eser olduğunun altını çizmektedir. Örneğini meşhur olarak Sokrates’te gördüğümüz ironinin, Aristoteles tarafından da kötü görülmediğini belirten Leaman, İslam felsefesinin özellikle çelişkili görüşleri birarada verip gerçek düşünceyi saklamaya yönelik, yani ironik anlatım açısından, son derece sıradan olduğunu ifade etmektedir. Bizim İslam felsefesinde biçime değil, argümanlara bakmamız gerektiğinin tekrar altını çizdiği görülmektedir; bkz. Leaman, “How to read Islamic Philosophy”, s. 200.

<sup>735</sup> Leaman, “Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?”, s. 536-537.

<sup>736</sup> Oliver Leaman, “Orientalism and Islamic Philosophy”, **History of Islamic Philosophy**, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Ansariyan Publications, Sadr Press, Qum, 2008, s. 1145.

<sup>737</sup> Leaman, “Orientalism and Islamic Philosophy”, s. 1146.

dünyasında şekillenen felsefe hakkında konuştuğunun anlaşılması gerektiğidir.<sup>738</sup> Meseleyi sadece dinî hassasiyetleri göz önüne alarak, İslam felsefesi okumasını tek yönlü yapan Straussçu görüşe, Leaman'ın bu anlamda da katılmadığının altının çizilmesi gerekmektedir. Leaman, Straussçu yöntemin metinleri okuma tarzına itiraz etmemekte, ancak tek yönlü okuma tarzını dayatan Straussçu düşünceye karşı çıkmaktadır.<sup>739</sup>

---

<sup>738</sup> Leaman, "Orientalism and Islamic Philosophy", s. 1147.

<sup>739</sup> Leaman, "Orientalism and Islamic Philosophy", s. 1147-1148.

### 3. Georges Tamer

İslam filozoflarının, özellikle de Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün, Leo Strauss'un düşüncesinde önemli derecede etkili olduğunu, ancak birçok yorumcunun bu etkinin önemini tam olarak gösteremediğini düşünen Tamer<sup>740</sup>, Strauss'un Yahudi kimliğinin ve ortaçağ İslam felsefesine olan ilgisinin, siyasî düzenin ve bu düzen içinde bireyi yönlendirmede dinin rolünü belirlemenin, onun temel meselesi olduğunu belirterek Strauss'un, felsefe ve toplum arasında bir uzlaşmazlık gördüğünü kaydetmektedir. Bu uzlaşmazlık sebebiyle, filozoflar, kendi aralarında hakikati arayarak satır aralarında bazı teknikler uygulamışlar ve eserlerini egzoterik hale getirerek asıl öğretilerini gizlemişlerdir.<sup>741</sup>

Tamer'e göre, İslam filozoflarının, Strauss'un düşüncesinde farklı açılardan etkileri görülmektedir. Mesela, İbn Rüşd etkisi, Strauss'un Spinoza çalışmalarında kendisini göstermektedir. Tamer, Strauss'un analizinde, Spinoza'nın, dinin siyasî işlevi olduğuna dair İbn Rüşd ile hem fikir olduğunu, çünkü kitlelerin akılla değil, duygularla kontrol edildiğini savunduğunu söylemektedir. Din, sosyal bir düzen sağlaması sebebiyle, siyasî olarak önem arz etmektedir. Ancak, Spinoza'nın, hangi formda dinin siyasî olarak faydalı olduğunu açıklamadığını belirten Strauss'un, Spinoza'nın Tanrı anlayışının, onun, dini siyasî işlevde gören anlayışıyla çeliştiğine işaret etmektedir.<sup>742</sup> Siyasî toplumun kurulmasında peygamberin ve yasaların önemi büyük önem taşımaktadır. Tamer'e göre Strauss'un İbn Sînâ okuması ise, Eflatuncu bir özelliğe sahiptir ve Strauss'a göre İbn Sînâ, Eflatun'un **Yasalar** eserini, peygamberliğin ve dinî yasanın bir uygulaması olarak görmekte - ki bunu, Strauss'un peygamberlik üzerine görüşlerinde değinmiştik – ve bu yorum, Tamer'e göre,

---

<sup>740</sup> Tamer, Strauss'u yorumlayan üç akımdan bahseder. İlki özellikle K. H. Green tarafından temsil edilir ki Strauss'u daha çok Yahudi konularıyla ilgilenen bir Yahudi filozof olarak görmektedir. İkinci akım özellikle Thomas Pangle ve Heinrich Meier tarafından temsil edilir ve temel savı, Eflatuncu siyaset filozofu olan Strauss'un, evrensel siyaset problemi olan adaletle ilgilenecek en iyi siyasî düzeni yeniden tartıştığını iddia etmektedir. Üçüncü akım ise M. Burnyeat ve Shadia Drury tarafından temsil edilir ve Strauss'u şüpheci olarak yorumlayarak onun ezoterik yazım tarzıyla ateizmi ve yıkıcı siyasî düşünceleri gizlediğini savunan görüştür. Bkz. Georges Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 323.

<sup>741</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 323.

<sup>742</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 324.

Strauss'un düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.<sup>743</sup> Zaten, Strauss'un ortaçağ İslam felsefesini, peygamberlik ve ilahî yasa ile uğraşan siyaset bilimine isnat etmesinin sebebinde de bu düşüncesi yatmaktadır.

Strauss'un, özellikle İbn Sînâ'nın **Fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye** adlı eserinde, Straussçu düşüncenin temelini oluşturduğunu söyleyen Tamer, burada **Yasalar**'ın (**Nevâmîs**) iki kavrama sahip olduğunu, bunlardan birinin filozoflar, diğerinin ise halk (**vulgar**) olduğuna işaret etmektedir. Burada Tamer'in altını çizdiği önemli mesele, İbn Sînâ'nın atıf yaptığı **Eflatun Yasalar**'ının (**Nevamis Eflatun**) iki versiyonuna işaret etmesidir ki, bunlardan biri Eflatuncu kaynaktan gelmesine rağmen, diğerinin ise hatalı olarak Eflatun'a atfedilmiş (**pseudepigraphic**), içeriğinde peygamberlik ve dinî yasanın felsefî anlayışına atıf yapan eser olduğunu belirtmektedir.<sup>744</sup> Tamer'e göre Eflatun'a hatalı olarak atfedilmiş eser ile İbn Sînâ'nın yazıları karşılaştırıldığında, bariz benzerlikler görülmektedir ve bu bizi peygamberlik ve dinî yasa üzerine değerlendirme yapan İbn Sînâ'nın, Eflatun'a yanlışlıkla atfedilen bu esere, atıf yaptığını varsaymamızı sağladığını vurgulamaktadır. Dahası, İbn Sînâ'nın peygamberlik kavramının, güçlü mistik içeriğe sahip olduğunu söyleyen Tamer, bu **pseudepigraphic** eserde olduğu gibi İbn Sînâ'nın da, dinî yasanın, inayetin bir örneği olarak, hem insanın varlığını hem de onun Tanrı ile bağlantısını amaçladığını belirtmektedir. Her iki yazının insan ruhunu ehlileştirmenin önemine değindiğini de belirten Tamer, bu benzerliklerin Fârâbî'nin **Telhîs**'inden çıkartılamayacağını altını çizmektedir.<sup>745</sup> Kısacası İbn Sînâ'nın dinî yasa ve peygamberlik konuları üzerine konuştuğu **Yasalar** versiyonunun, hatalı olarak Eflatun'a atfedilen eser olduğunu, bu sebeple de İbn Sînâ'nın yorum yaptığı bu konuların, Eflatuncu olmaktan çok İslamî özellikte olduğunu, hatta Eflatun'un bile İslamî bir etkiyle, mistik, astrolog ve peygamber gibi sunulduğunu belirten Tamer şunu söylemektedir:

<sup>743</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 325.

<sup>744</sup> Tamer'e göre ortaçağ Arap literatüründe aslında üç versiyon **Eflatun Yasaları** bulunmaktadır ki, bunlardan ikisi yanlış atfedilen eserler olup diğeri ise Farabi'nin özetlediği ve muhtemelen Galen'in **Synopsis of Plato's Laws** adlı eseridir. Tamer, İbn Sînâ'nın iki esere atıf yaptığını, birinin hatalı olarak Eflatun'a atfedilmiş olan, 3 bölümden oluşan ve dinî yasa ve peygamberlik üzerine konuşan eser olup diğeri atıf yaptığı eserin ise Farabi'nin **Telhîs**'i olduğunu söylemektedir; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, 330.

<sup>745</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 331.

“Leo Strauss, İbn Sînâ’nın kendisini anladığı gibi onu anlamadı. Strauss, kendi hermenötik prensiplerine ihanet etmektedir. İbn Sînâ’nın cümlesine dayanarak, Strauss, dinî hakikatin aşkın kaynağını, siyasî olarak yorumlamak için vahyi Eflatun’un **Yasalar**’ına bağlamaya çalışmaktadır. Gerçek şu ki, İbn Sînâ’nın düşüncesinin çerçevesi Eflatuncu olmaktan çok İslamîdir ve bu Strauss düşüncesinin tarihsel ve felsefî temellerini sarsmaktadır.”<sup>746</sup>

Kısacası, Tamer’e göre, Strauss, İbn Sînâ’yı yanlış yorumlamaktadır. Çünkü İbn Sînâ’nın atıf yaptığı eser, hatalı olarak Eflatun’a atıf yapılmış bir eser olup peygamberlik ve dinî yasa üzerine konuşan, mistik ve İslamî etkisi içeriğinde yoğun bir eserdir ki, bunun Eflatun’un olması mümkün gözükmemektedir. Tamer açısından Strauss’un yanlış yorumu sadece İbn Sînâ için geçerli değildir, aynı durum Fârâbî yorumu için de söz konusudur. Tamer’in belirttiği üzere Strauss, İslam felsefesini, peygamberlik ve ilahî yasa ile ilgilenen siyaset bilimi olarak anlamaktadır. Fârâbî’nin Eflatuncu siyaset felsefesini yeniden gündeme taşıması ve metafiziği siyaset çerçevesinde düşündüğünün önemine değinen Tamer, Strauss’un düşüncesinde vahyin değil, siyasetin peygamberliğin asıl amacı olduğuna işaret etmektedir.<sup>747</sup> Strauss, Fârâbî’yi gerçek bir Eflatuncu olarak görmektedir. Tamer’e göre, Strauss’un, özellikle Fârâbî’nin **Telhîs**’inde yasayı (nomos) İslam hukukuyla (şariat) karşılaştırarak nasıl anladığını açıklamaya çalıştığını, ancak İslam filozofları adına bu iki yasa arasındaki farkı da ortadan kaldırdığını iddia etmektedir. Bu analizde, Strauss’un, Fârâbî’nin hangi felsefî görüşlere sahip olduğunu ortaya koymaya çalıştığının altını çizen Tamer, bu yaklaşımın, Fârâbî’nin, Eflatun’un yazılarının esas formlarına sahip olduğunu varsaydığını, ancak bunun kanıtlanmadığını belirtmektedir. Bu sebeple Tamer, Strauss’un Fârâbî yorumunun zayıf olduğunu düşünmektedir.<sup>748</sup>

Tamer, Strauss’un Fârâbî gibi, Eflatun ve Aristoteles’in felsefeleri arasında uyum olduğunu düşündüğünü, ancak Fârâbî’deki Yeni-Eflatuncu bakış açısı yerine, “siyaset” kavramını merkeze aldığını ifade etmektedir. Tamer, Strauss’un siyaset felsefesi odaklı bakış açısına karşı, Fârâbî’nin hem teorik hem de pratik felsefeyi

<sup>746</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 331-332.

<sup>747</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 325.

<sup>748</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 326-327.

önemseyen, bütüncül bir yaklaşıma sahip olduğunu hatırlatmaktadır. Tamer, Fârâbî açısından, filozofun kendi toplumunun yasaları ve alışkanlıklarıyla büyümesi gerektiği ve elde ettiği teorik ve pratik erdemleri kendi toplumuna yayması gerektiğini düşündüğünü belirtmektedir. Fârâbî'nin, filozofun toplumla ortak sözcüklere sahip olması gerektiğine dair vurgusu, Tamer'e göre, filozofun diğer insanlara karşı pedagojik sorumluluğunu göstermektedir. Bu sebeple, ona göre, Strauss, Fârâbî'yi yanlış yorumlamıştır.<sup>749</sup> Tamer, Fârâbî'nin felsefî sisteminde tek felsefe, tek **eudaimonia** ve tek erdemli şehir bulunduğunu, dolayısıyla sisteminde bir ahenk olduğunu belirterek, böyle bir sistemde akıl ve inanç arasında bir çatışma olmadığını, çünkü her ikisinin de amacının Tanrı olduğunun altını çizmektedir. Fârâbî'nin erdemli düzeninde sosyal, siyasî, dinî ve kültürel tüm faktörlerin, insanı geliştirmek ve sadece filozofları değil, toplumun tüm üyelerini **eudaimoniaya** ulaştırmayı hedeflediğini söylemektedir. Bu anlamda Tamer, Strauss'un, modernitenin iddialarına karşı cevap olarak ortaçağ İslam felsefesinde koyduğu hedefleri başaramadığını iddia etmektedir.<sup>750</sup>

Tamer, Strauss'un, ortaçağ İslam filozoflarının yazılarında, siyaset felsefesi kavramını abarttığını düşünmektedir. İslam filozoflarının pratik felsefesinin, dinî ve etik kurallara dayandığını belirten Tamer, bunun siyasî amaca uyarlanmak zorunda olmadığını düşünmektedir. Tamer'e göre Strauss'un İslam filozoflarıyla ilgili yorumu en azından bir açıdan tutarsızdır. Strauss, bir tarafta İslam filozoflarının Antik Yunan ve modern filozoflara göre ayırt edici özelliğinin, onların vahyin gerçekliğine olan inançları olduğunu söylemekte, diğer yandan, onların, şariat'ı anlamada, nomos'un temel teşkil ettiğini ve ikisinin bir yerde aynı olduğunu söyleyip vahyi inkâr ettiklerini ima etmektedir.<sup>751</sup> Bu sebeple, Tamer'e göre, Strauss'un siyaset felsefesinin temeli, vahiy ile ateizm arasında bir diyalektiktir. İnanç sahibi olmayanın, Tanrı'nın varlığını siyasî olarak gerekli görmesiyle, sosyal düzen sağlanacak, ancak bu durum da iki yönlü hakikat ya da İbn Rüşdcülükteki tabir ile çift hakikat oluşturacaktır. Tamer, burada, dinin yasal bir zemini olmadan, siyasî

---

<sup>749</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 332.

<sup>750</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 334.

<sup>751</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 329.

olarak bir anlam ifade etmeyeceğinin, Strauss tarafından ima edildiğini belirtmektedir.<sup>752</sup>

Ateist bakış açısının, dini sosyal bir aktör olarak görmesi ve filozof olmayanlara sunulan rehberliğin, Strauss açısından egzoterik-ezoterik yazımı gerektirdiğini düşünen Tamer, ancak iki yönlü yazım metoduyla felsefî görüşler gizlenerek siyasî olan, yani genele hitap eden, faydalı öğretilerin ifade edilebileceğini düşünmektedir. Strauss'a göre modernitenin son dönemini başlatan Nietzsche iki konuda başarısızdır. Bunlardan biri Tanrı öldü demesine karşın, O'nun yerine başka bir kavramı koyamayıp bir değer kaosu yarattığını söyleyen Tamer, ikinci olarak, modernitenin evrensel bir aydınlanmaya aşırı bir iyimserlikle yaklaştığının altını çizmektedir. Tamer şunu ifade etmektedir:

“Genel olarak modern eğilimin aksine, Strauss Tanrı sorununu siyasî çerçevede ortaya atmakta ve bu arada dini, sadece sosyal amaçlar için muhafaza ederek hakikati ezoterik olarak ele almıştır. Nietzsche'den farklı olarak Strauss, dini, zayıfın faydalı bir ürünü olarak değil ancak daha çok, Fârâbî ve İslam filozoflarını takip ederek, aklın gerekli bir varsayımı olarak ele almıştır.”<sup>753</sup>

Özetle Tamer, Strauss'un, İslam filozoflarının yazılarında siyasî yönü abarttığını ve onları, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'yı yanlış yorumladığını düşünmektedir. İbn Sînâ'yı, hatalı olarak Eflatun'a atfedilen eserden hareketle yorumladığını söyleyen Tamer, Fârâbî'nin, filozofun bulunduğu topluma pedagojik sorumluluğunun, Strauss tarafından yanlış yorumladığını, yani sözü geçen filozofları, onların kendilerini anladıkları gibi anlamadığını düşünmektedir. Tamer'in özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ üzerine bu açıklamaları, Oliver Leaman'ın bahsettiği, metinlerin farklı şekillerde açıklanabileceğine dair yorumuna güzel bir örnek teşkil ettiği söylenebilir. Strauss'un İslam filozoflarının metinlerine yönelik varsayımları - ki bunlardan biri kaynaklar üzerine olup diğeri felsefenin belli bir kesime yönelik olduğu varsayımdır ki, Tamer'e göre temelsiz görünmektedir. Tamer'in işaret ettiği üzere Fârâbî, tüm toplumu **eudaimoniya**ya götürecek gerekli teorik ve pratik erdemlerin edinilmesini amaç edinmektedir. Modern eğilimin aksine, Strauss'un dine siyasî işlev verdiğini

<sup>752</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 327.

<sup>753</sup> Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 327-328.

söyleyen Tamer, bunun anlamının dinin, bir nevi kurumsallaşarak, en iyi yönetim biçimindeki konumunu belirlediğini ifade etmektedir.<sup>754</sup> Bize göre Tamer'in özellikle İbn Sînâ'nın kaynağına ve Fârâbî'nin kullandığı kaynakların orijinalliğine yönelik tespitleri önemlidir ve araştırılması gerekmektedir.

---

<sup>754</sup> Tamer, dinin kurumsallaşması anlamında Strauss'un düşüncesinin kökten dinciliğin (fundamentalizm) yaklaşımına benzediğini de söylemektedir; bkz. Tamer, **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, s. 329.

### III. Değerlendirme

Strauss'un takipçilerinin yanında, bazı eleştirmenlere de yer vererek, Straussçu düşünceyi farklı perspektiften ele almaya çalıştık. Bu yorumları değerlendirmek gerekirse, Strauss'un, takipçilerinin ve eleştirmenlerinin yorumlarını dikkate aldığımızda, Strauss'un temel iddiası olan İslam filozoflarının metnlerinin asıl meselesinin, din-felsefe çatışması olduğu varsayımının, tartışmaların ana gündemini oluşturduğu görülmektedir. Yine tüm tarafların kabul edebileceği üzere, Strauss'un bu varsayımı yapmasının nedeni, Sokrates'in akıbeti olarak karşımıza çıkan olaydır. Sokrates'in, şehrin tanrılarına karşı saygısızlık yaptığı, aynı zamanda gençleri kötü yola düşürdüğü gerekçesiyle şehrin yasaları tarafından ölüm cezasına çarptırılması, Strauss açısından, genele hitap etmeyi bilmeyen Sokrates'in, yani felsefenin cezalandırılması anlamına geldiğinin tekrar altını çizmekte fayda vardır. Felsefi tartışmaların yapıldığı Eflatun diyaloglarının, muğlak ve imalı oluşu, felsefeyi genele yaymaktan kaçınma isteğiyle de yan yana gelince, Strauss'un varsayımı kuvvetlenmiş görünmektedir. Üstelik Fârâbî'nin, Eflatun'un yazılarındaki kapalı üsluba değinmesi ve filozofun yaşadığı toplumun inanç ve düşüncelerine saygılı olması gerektiğine yönelik vurgusu, ayrıca İbn Rüşd'ün farklı kesimlere farklı üslupta yazım tarzından bahsetmesi, Strauss'un varsayımını, İslam filozoflarına ve bunun yanında tüm felsefi metinlere genelleştirmesine sebep olduğu görülmektedir.

Peki Strauss'un İslam filozoflarının metnlerinde hakikî öğretinin gizli, yani ezoterik olarak bulunduğunu, bu gizlemenin, hem filozoflar hem de bulundukları toplumun yararına olduğu açıklamasına ne derece katılmak mümkündür? Özellikle, ele aldığımız eleştirmenlere baktığımızda, ezoterik yazım tarzının imkân dahilinde olduğunu, ancak ezoterik yorumun, tüm metinlerde din-felsefe çatışmasının aranmasını eleştirdiklerini görmekteyiz. Peki, İslam filozoflarının, tüm metnlerinde din-felsefe çatışmasının, esas konu olduğu varsayımı doğru olabilir mi? Oliver Leaman'ın yorumunda değindiğimiz üzere, örneğin mantık konularında ve dinî meseleye ait olmayan fizik konularında, din-felsefe çatışmasını aramak yerinde midir? Leaman'a göre, örneğin, İbn Rüşd'ün mantık ile ilgili bir risalesinde ezoterik yorum aramak, biraz zorlama olmaktadır, çünkü döneminin mantık tartışmaları ile

ilgili olan teknik bir yazıda, ezoterik yorum aramak gereksizdir. Leaman'a göre filozoflar için önemli olan, metindeki argümanların geçerliliği, yeni bir şey öğretip öğretmediği gibi meselelerdir. Ancak hem Muhsin Mehdi hem de Charles Butterworth'un, böylesi teknik yazılarda bile belli bir kesime hitap edilip ezoterik yorum yapılabileceği, hem de daha kolay yapılabileceğini düşündükleri görülmektedir. Bu sebeple, Leaman'ın teknik metinlerde ezoterik yorum aramanın gereksizliği üzerine eleştirisi, Straussçular açısından ikna edici görünmediğinin altını çizmek gerekmektedir. Ancak, Leaman'ın, İslam filozoflarının tek gündeminin din-felsefe ilişkisi olmadığı yönündeki yorumu ise haklı gözükmemektedir. Çünkü İslam filozofları, din-felsefe ilişkisi dışında çok farklı konularla da ilgilenmişlerdir. Bunun yanında, Leaman'ın, ezoterik yorumun imkânının, etik, metafizik ve siyaset gibi konularda daha mümkün ve başarılı olabileceğine dair yorumu da bize göre yerinde görünmektedir. Çünkü siyaset, etik ve metafizik ile ilgili konularda, dinî ve siyâsî otorite ile çatışmaktan ve yanlış anlaşılmaktan kaçınma isteği, günümüzde de imkân dâhilinde olduğundan o dönemde de mümkündür. Ayrıca, Leaman'ın, felsefî metinlerde argümanların geçerliliğine ve bize bir şey öğretip öğretmediğine bakmamız gerektiği üzerine yorumu da felsefî inceleme açısından dikkate alınması gerekmektedir.

Strauss'un, ezoterik yazımın, her metinde olduğuna dair varsayımının doğru kabul edildiğinde, acaba bu yazım tarzı, iyi eğitilmiş, yüksek kapasiteli olan başkaları tarafından tespit edilmesi mümkün değil mi? Dimitri Gutas'ın yerinde tespitiyle, örneğin Gazzâlî gibi bir din alîmi, bu ezoterik yorumu fark edemeyecek midir? Strauss'un iddiasına göre ezoterik yazım tarzı, bilgi sahibi, sabırlı ve eğitilmiş okuyucunun bu yorumu farkedeceği üzerinedir. Fakat bunu yalnızca filozoflarla sınırlı tutması garip gözükmemektedir. Diğer bir mesele de ezoterik yazım tarzının okunmasını sağlayacak net bir kuralın olmamasıdır. Tabii net bir kuralı olsa bu yazımın ezoterik olamayacağı şeklinde bir Straussçı cevapla da karşılaşmamız mümkün gözükmemektedir. Ancak bu sorunu çözmemektedir. Ezoterik yorumun metinden nasıl çıkarılacağına dair Strauss ve takipçilerinin tek rehberinin, imalar, tekrarlar ve metinlerin ortalarına bakmamız gerektiği üzerine olup gerisinin okuyucuya bırakılıp ezoterik anlama okuyucunun ulaşması beklenmektedir.

Strauss'un, özellikle Fârâbî'de, metinlerdeki bazı kelimelerin kaç kere geçtiği ve bunların nerelerde hiç geçmediği, yazarın hangi meselelerde konuşup hangi meselelerde sessiz kaldığına önem atfetmesi, verilen metnin sürekli şüpheyile okunması gerektiğine dair bir yöntem izlediği görülmektedir. Fakat bunlar da metnin ezoterik yorumunun nasıl elde edileceğine dair net bir resim çizmemekte ve bunu yine ezoterizm açısından düşünmemiz durumunda, başladığımız yere geri dönmemiz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, ezoterik yorum üzerine Strauss ve takipçilerinin bu yaklaşımı, onların zayıf, yani açıklanmaya muhtaç yerleri olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Strauss'un felsefî metinlerde ezoterik yorum arama girişimini, yine tüm eleştirmenlerin kabul edebileceği üzere, Maimonides'in **Delâlet** eserinden ilham alarak yaptığı bilinmektedir. Ancak Oliver Leaman'ın yerinde tespitiyle, **Delâlet**, kendine has bir eserdir ve temel amacı ise Tevrat'ın sırlarını haketmeyenlere açmamak olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir. Bu anlamda **Delâlet**'in, İslam filozofları için model olamayacağını düşünen Leaman'ın, İslam düşüncesinde, örneğin Kur'an'ın sırlarını saklamak gibi bir amacın olmadığı, ancak yorum işinin, ehil kimselerce yapılmasının uygun görüldüğünü vurgulamaktadır. Gerçekten de **Delâlet**'de olduğu gibi, İslam'da böyle bir amaç bulunmamaktadır. Bu anlamda **Delâlet**'de anlatılan ezoterik yöntemin, İslam filozoflarının metinlerini yorumlamada çok derin bir etkisi olacağını söylememiz zor görünmektedir. Ancak Kur'an'ın kendisinde, zahirî ve batınî ayetlerin bulunuşu, Straussçu yoruma imkân sağlamakta olduğunun hatırlanması gerekmektedir.

Strauss'un ve takipçilerinin, İslam filozoflarını ne derece doğru yorumladıkları, yani onları kendilerinin anladıkları gibi anlayıp anlamadıkları temel sorun teşkil etmektedir. Aslında Strauss, modern insanın, ortaçağ metinlerini anlamasının zor olduğunu düşünmektedir. Kendisi ve takipçilerinin de modern olduğunu hesaba kattığımızda, İslam filozoflarını, onların kendilerini anladıkları gibi anladıklarından nasıl tam olarak emin olabilecekleri ortada duran bir sorundur. Bu konuda, örneğin Tamer, Strauss'un, İslam filozoflarını, özellikle İbn Sînâ ve Fârâbî'yi yanlış anladığını iddia etmektedir. Strauss'un, İbn Sînâ'nın, Eflatun **Yasalar**'ı üzerine konuştuğu versiyonun, Eflatun'a yanlışlıkla atfedilen eser olduğunu ve bu sebeple

Strauss'un yanlış çıkarımlarda bulunduğu üzerine iddiası önem arz etmektedir. Tamer, İbn Sînâ'nın bu yanlış atfedilen eser üzerine konuştuğuna yönelik güçlü nedenler olduğunu da belirtmektedir. Eğer Tamer'in bu iddiası tam olarak ispatlanabilirse, bu durumda Strauss'un İbn Sînâ ile ilgili yorumunun yanlış olduğu kabul edilebilecektir. Fârâbî ile ilgili ise Tamer'in, onun özellikle filozofun bulunduğu toplumun inançlarına saygılı olması gerektiğine dair pedagojik sorumluluğu üzerine yorumunun, Strauss tarafından yanlış yorumlandığını düşünmektedir. Fârâbî'nin doğrudan ezoterizme yönelik ifadesi yoktur. Ancak **Telhîs**'in girişinde yazdığı zahidin hikâyesi, üstü kapalı ve imalı bir hikâye olduğundan, Straussçu yoruma bir nevi koz vermektedir. Tabii ki bu hikâye, Leaman'ın söylediği gibi, farklı şekillerde yorumlanabilir. Ancak hikâyede, zahidin kılık değiştirerek, kendisinin aranılan kişi olduğunu söylemesine rağmen, muhafızlardan kurtulması, hakikâtin farklı formlarda ve yanıltma da içererek söylenebileceğine dair çarpıcı bir örnek oluşturması sebebiyle, Strauss'un ezoterik yorumunu destekler görünmektedir. Burada kesin bir şey söylenememesi, bize göre, ezoterik iddianın doğasından kaynaklanmaktadır. Eğer bir metinde ezoterik yorum varsa, orada açık bir ifade bulmamızı beklemek zor görünmektedir. Tabi bu açık olmayan iddianın, felsefî olarak incelenmesinin ne derece mümkün olacağı ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Diğer taraftan, Strauss, ezoterik yorum sayesinde, Fârâbî'nin kendine has bir Eflatun yorumu olduğu iddiasında bulunduğunun da altının çizilmesi gereken bir husustur.

Fârâbî, doğrudan ezoterizm ile ilgili konuşmasa da, Eflatun'un üstü kapalı yazım tarzından ve genele hitap ile özele hitap arasında fark olduğuna dair Eflatun ve Aristoteles arasındaki mektuba değinmesi, kendisinin de zahidin hikâyesi gibi bazı yerlerde üstü kapalı konuşması, Straussçu yorum için gerekli malzemeyi vermekte ve bu anlamda uygun bir örnek olarak görünmektedir. Ancak Dimitri Gutas'a göre Fârâbî, Straussçu tez için uygun görünmemekte, çünkü Fârâbî'nin kelâma ikincil önem verdiğini, ona ancak sosyal amaçlı, yani kitleleri eğitmek için rol verdiğine işaret ettiğini söylemektedir. Ancak, bize göre, Strauss'un tam da yorumu bu yöndedir. Fârâbî'nin bazı eserlerinde, örneğin **Telhîs**'de, onun kelâm öğretisini verirken genele hitap ettiğini söyleyen Strauss, **Felsefetü Eflâtûn** eserinde ise felsefî

öğretisini verdiğini iddia etmektedir. Din ve kelâm, felsefe dışında hepsi, ikinci planda olup siyasî ve sosyal işleve sahiptir ve kitlelere, hakikati anlayacakları dilden vermek için kullanılmaktadır. Strauss, Fârâbî'nin farklı eserlerde farklı konulardan bahsettiğini çünkü farklı kesimleri hedef aldığını düşünmektedir. Gutas'ın bir diğer yorumu ise Fârâbî'nin hakikî anlamda siyaset filozofu olmadığı, İslam düşüncesinde siyaset felsefesinin İbn Haldun ile başladığı üzerinedir. Gutas'ın İbn Haldun'dan verdiği pasajda filozofların olmayacak modeller, yani ütopyalar üzerine konuştuklarına atıf yapmaktadır. Ancak Fârâbî, hem teorik hem de pratik felsefeyi göz önüne almış ve döneminin siyasî düzenine yönelik tespitlerde bulunmuştur. Burada şunu sormamız gerekir; ütöpik bir model üzerine konuşmak bir düşünürü siyaset filozofu yapmaz mı? Bu anlamda Eflatun da siyaset filozofu değil midir? Döneminin siyasî düzenini ve erdemli şehir modelini sunan Fârâbî, siyaset filozofu olmamakta mıdır? Eğer Gutas, Fârâbî'nin siyaset filozofu olmadığı iddiasını Straussçu yoruma karşı bir iddia olarak söylüyorsa, bu bize göre pek güçlü görünmemekte, üstelik siyaset felsefesinin başladığını iddia ettiği İbn Haldun'un da özellikle Muhsin Mahdi tarafından ayrıntılı olarak Straussçu analizce incelenmekte olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Tabii Gutas'ın, Fârâbî'nin, Aristoteles'teki gibi bir siyaset kavramına sahip olmadığı ve Arapça çevirilerden kaynaklanan bazı hatalardan dolayı yanlış yorumlar yapıldığını iddia etmektedir ki, bunlar ayrı bir çalışma konusu olarak ele alınması gerekmektedir. Gutas'ın, Strauss'un din-felsefe çatışmasını tüm metinlerde varsaymasını temelsiz bulması ve ezoterik okumanın yalnızca filozoflarla sınırlandırılmasına yönelik eleştirisi yerindedir.

Strauss'un ve Straussçuların, tüm İslam felsefesi metinlerinde, din-felsefe çatışmasını esas konu olarak görüp her metinde ezoterik yorum aramaları hususu, ele aldığımız eleştirmenlerin ortak noktası olarak gözükmektedir. Strauss, böyle bir çatışmayı, inanç ve inançsızlık olarak tanımlıyorsa, bu kendi felsefe tanımına da aykırı bir tutum olup çelişki yaratacaktır. Çünkü Strauss'un, felsefeyi, bilgiyi arayış olarak niteleyen, Sokratesçi bir yaklaşımla anladığını belirtmiştik. Tamer'in işaret ettiği üzere, Strauss'un, bir taraftan İslam filozoflarının vahye olan inançlarının onları modernlerden ayırdığını söylerken, diğer taraftan, İslam şeriatını, Eflatun'un **Yasalar** eseriyle anladıklarına yönelik iddiası, hatta bunların özde aynı olduğunu ve

bunun çelişkili bir durum oluşturduğuna yönelik tespiti yerindedir. Ancak şunun altını çizilmesi gerekir ki, Straussçu düşünce için çelişkiler, normal, pedagojik bir olgudur. Strauss'un bu çelişkili iki durumu birarada vermesini basit bir hata ya da raslantı olarak görmemekte mümkündür. Strauss'un ezoterik yorumunun, tüm "görünen" durumlarla, asıl durumlar arasında fark olduğunu iddia ettiğini hatırlamak gerekmektedir. Dolayısıyla, Tamer'in, Fârâbî'nin sisteminde din-felsefe çatışması olmadığını, teorik ve pratik herşeyin uyum içinde olduğuna dair söylemine, Straussçu yorum, bunun "görünüşte" öyle olduğunu söyleyerek karşılık vereceğini söylemek abes olmayacaktır.

Sonuç olarak, Strauss'un iddia ettiği ezoterik yorum ve yazım tarzı mümkündür ve metinlerin farklı açıdan okunmasını sağlayabilmektedir. Ancak her metinde ezoterik yorum aramanın, Leaman'ın belirttiği üzere, bazen amacı aşabileceğine katılmak gerekmektedir. Gutas'ın da haklı olarak belirttiği üzere, ezoterik yorumun, sadece filozoflarca tespit edilebileceği iddiası pek güçlü görünmemekte, kapasitesi yüksek din alimlerinin de satır aralarında bulunabilecek yorumları neden göremediklerinin altını çizmesi haklı görünmektedir. Tamer'in, Strauss'un özellikle İbn Sînâ metnlerinin versiyonuna ilişkin tespitleri de önemlidir ve bunların araştırılması gerekmektedir. Eğer Tamer kaynaklarla ilgili söylediklerinde haklıysa, Strauss'un özellikle İbn Sînâ yorumu yanlışlanmış olacaktır. Fârâbî'nin doğrudan ezoterizmden, örneğin bir Maimonides gibi, bahsetmese de bazı üslup ve imalarının Straussçu yoruma imkân sağladığına vurgu yapmak gerekmektedir. Straussçu yorum, eğer metinde ezoterizmi aramak yerine, iddiasını "bazı" metinler olarak belirtseydi, sanıyoruz ki daha makul olabilirdi. Çünkü ezoterik yazım tarzının ve yorumunun imkânını ele aldığımız eleştirmenler de kabul etmektedirler. Özellikle Gutas, bu yazım tarzının çok eskilere dayandığını belirtmektedir. Burada şunu sormak gerekmektedir: Acaba İslam medeniyetinde felsefe tamamıyla yabancı bir unsur olarak kabul edilip düşmanca bir çevrede mi faaliyet gösterdi? Eğer tamamıyla düşmanca bir çevrede çalışmalar yapıldıysa, nasıl oldu da birçok filozof yetişti ve öğretileri okundu? Straussçu yorum, tabii ki bunun ezoterik yazım tarzıyla gerçekleştiğini söyleyecektir. Ancak bunun da, Gutas'ın sorduğu üzere, neden ve nasıl filozoflar dışında kalan, yüksek kapasiteli alimler tarafından, din-felsefe

çatışmasının esas konu olarak anlaşılmadığı sorusunu gündeme getirecektir. Gutas, Oryantalist yaklaşıma dayanan Straussçu yorumun, tarihî gerçeklerden, yani İslam toplumunun gerçeklerinden, haberdar olmadığını söylemektedir. Bu sebeple, ortaçağ İslam medeniyeti tarihi ile ilgili bu alanda yapılacak çalışmalar, gerçekten İslam filozoflarının düşmanca bir çevrede yaşayıp yaşamadıklarını, baskıya maruz kalıp kalmadıklarına yönelik olarak Straussçu yaklaşıma daha net bir cevap verebilir. Ancak böyle bir net yanıt, filozofların ezoterik yazım tarzını uygulamasıyla hem kendilerine hem bulundukları toplumun yararı için bunu yaptıkları onaylanabilir. Aksi takdirde eğer böyle bir baskı yoksa bu yazım tarzına yönelik ihtiyacın ortadan kalkacağını söylememiz gerekmektedir.

Bize göre bazı dönemler, özellikle siyasî, etik ve sosyal konularla ilgili yazılarda İslam filozofları, dönemin dinî ve siyasî otoritelerinden zaman zamana çekinmiş ve öğretilerini gizlemiş olabilirler ki, Oliver Leaman da *felâsifenin* zaman zaman bu gizlemeyi yaptığını belirtmektedir. Yine, Leaman'ın haklı olarak belirttiği üzere, sorunun bir takiye olup olmadığı değil, Straussçu yorumun iddia ettiği sıklıkta yapılıp yapılmadığı meselesidir ki, her zaman bunun gerekli olduğu varsayımı çok iddialı görünmektedir. Leaman'ın, ezoterik yazım tarzı ve yorumun, bazı alanlarda, örneğin etik, siyaset ve metafizik gibi, başarılı olabileceği yorumuna katılmaktayız. Diğer taraftan, bu, teknik metinlerde ezoterik yorumun olamayacağı anlamına gelmemektedir ki, özellikle Strauss'un takipçileri tarafından da bu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, ele aldığımız eleştirmenlerin ortak noktası olan ezoterik yazım tarzı ve yorumu, tüm İslam felsefesi metinlerinde değil de, bazılarında ve belli alanlarda olabileceği, yani her metinde din-felsefe çatışmasını bulamayabileceğimizi, Straussçu okumanın, metinleri farklı açıdan ele almamızı sağlarken, alternatif okuma ve açıklamaların da olabileceğini belirtmemiz gerekmektedir. Felsefî metinlerde asıl amacın, verilen argümanların geçerliliği ve bize ne öğrettiğine bakmamız konusunda Leaman'ın düşüncesini tekrar vurgulamayı gerekli görmekteyiz.

## SONUÇ

Leo Strauss'un İslam felsefesi yorumunu ve bu yorumun etkilerini konu alan bu tezde, öncelikle bu yoruma Strauss'un nasıl ulaştığını, yani yorumun arka planını, ardından da bazı İslam filozoflarına - ki buna ortaçağ İslam medeniyetinde yaşamış ve eserlerini Arapça yazmış olan Maimonides de dâhildir - yönelik yorumunun ayrıntıları ele alınmıştır. Strauss'un takipçileri ve eleştirmenleri yoluyla da onun yorumunun etkisinin boyutlarına değinilmiştir.

Strauss'un İslam felsefesi yorumuna giden yolda ilk olarak, onun felsefe anlayışına değinmek gerekmektedir ki, Strauss, felsefeyi varolan kanaatler yerine bilgiyi elde etmeye çalışan bir disiplin olarak tanımlamakta, bunun da filozofun yaşadığı toplumdan ayrı düşünölemeyeceğini, dolayısıyla felsefi anlayış ile siyaset felsefesi arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna işaret etmektedir. Strauss'un İslam felsefesi yorumunun temel bakış açısını da oluşturan bu siyasî yaklaşım, 20. yüzyılda modern düşüncenin, siyaset felsefesini bırakarak, yerine siyaset bilimini ikâme ettiğı tespitiyle devam etmektedir. Özellikle felsefe yerine "bilim" tabirinin gelmesi, Strauss açısından tesadüf değildir. Aydınlanma dönemi ile başlayan ve bilimsel gelişmelerle de desteklenen bir anlayışla, pozitivizm, tek geçerli değerin "bilim" olduğunu iddia etmektedir. Bilimsel ilerlemenin, şimdinin ve geleceğın, geçmişe üstün olduğı fikrini benimseyen tarihselciliğın, her felsefenin kendi döneminin ürünü olduğunu iddia etmesiyle de bu fikir desteklenmiştir. Her fikrin kendi döneminin ürünü olduğı iddiasından kendisini muaf tuttuğı görölen tarihselciğın yanında, Strauss'a göre Nietzsche ile başlayan rölativist bakış açısı, bir değerkler kaosu yaratarak 20. yüzyılda modern düşüncenin bir tıkanıklık ve krize girmesine sebep olmuştur.

İlerleme fikrinin, şimdinin ve geleceğın, geçmişe üstün olduğına olan inancı, tüm geleneksel felsefenin reddine ve hakikat kavramına olan inancı ortadan kaldırdığını düşönen Strauss, modern krizi aşmanın tek yolunun, geçmiş filozoflara dönöş onların hakikat ile ilgili düşönceleri üzerinde çalışarak, bir şey öğrenip öğrenemeyeceğimize bakmamızdan geçtiğini düşünmektedir. Bu sebeple, Antik Yunan felsefesi ve Spinoza'nın din eleştirisinin ardından, Maimonides üzerine

alışan Strauss'un, İslam filozoflarına yöneldiğini görülmektedir. Strauss için Sokrates'in akıbeti - ki kendisi bunu "Sokrates problemi" olarak ele almaktadır - felsefî ve tabii ki İslam felsefesi yorumunda çok etkili olduğu tespit edilmelidir. Sokrates'in Antik Atina şehrinde, şehrin yasaları ve tanrıları hakkında sorgulayan konuşmalarıyla, dönemin dinî ve siyasî otoritesinin tepkisini çekip ölüm cezasına çarptırılması, Strauss açısından felsefenin cezalandırılması anlamına gelmektedir ve bu durum filozofların, bulundukları toplumun değer ve inançlarına saygılı olmalarını gerekli kılmaktadır. Strauss, Sokrates'in felsefeyi, diyaloglarda onunla tartışan Thrasymachus'un ise ehri temsil ettiğini düşünmekte ve Sokrates'in ancak bir kısım insana hitap edebilecek burhânî tarzla söylediği argümanlara karşın, Thrasymachus'un genele hitap eden retorik üslubu arasındaki savaşı aslında Thrasymachus'un kazandığını düşünmektedir. Strauss, genele hitap etmede başarısız olan Sokrates'in yolu ile bunu başaran Thrasymachus'un yolu arasında bir orta yolun, ancak Fârâbî'nin Eflatun yorumuyla ortaya çıktığını iddia etmektedir. Dolayısıyla, Sokrates'in akıbetinden yaptığı çıkarımla Strauss, din-felsefe atışması varsayımını temel alarak, felsefî metinleri ele almaktadır.

Sokrates'in akıbeti ile filozofların, din-felsefe çatışmasını göz önüne alarak hem kendileri hem de bulundukları toplumun faydası için hakikî öğretilerini gizlemek zorunda kaldıklarını düşünen Strauss, bu gizlemeyi gerçekleştirmek için özel bir yazım tarzı geliştirdiklerini belirtmektedir. Genele hitap eden egzoterik yazım tarzı ile özele hitap eden ezoterik yazım tarzı, metinlerin çift yönünü oluşturur ki, bu sayede toplumun değer ve inançlarına zarar verilmeden felsefî araştırmanın sürdürülebileceğini belirten Strauss, filozofların hakikî öğretilerini öğrenmek için metinlerin bu iki yönünün dikkate alınıp okumaların yapılması gerektiğini düşünmektedir. Strauss, Antik Yunan dönemindeki felsefenin gerçek anlamda devamı olan ortaçağ İslam felsefesinin, kendine has özelliği olmasına rağmen, düşmanca bir çevrede çalıştığını iddia etmekte, bu sebeple İslam filozoflarının metinlerinde grlen öğretilerin onların hakikî öğretileri olamayacağını, metinlerde ezoterik yorumun aranması gerektiğine işaret etmektedir.

Strauss'un ezoterik yorumunun tatbik alanının özellikle Fârâbî olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Strauss'un, Fârâbî'nin metinlerini inceleyerek, onun kendine has

bir Eflatun yorumuna sahip olduğunu ve metnlerinin farklı üslup ve konulara ağırlık vermesinden dolayı anlam açısından farklı yönünün olduğunu düşünmektedir. Fârâbî'nin, Eflatun'un ve Aristoteles'in kapalı üslubuna değinmesi hatta kendisinin de yer yer kapalı üslup kullanması, bunun yanında, filozofun büyüdüğü toplumun değer ve inançlarına saygılı olması gerektiğine dair tespiti Strauss'un dikkatini çekmiştir. Bu sebeple Strauss, Fârâbî'nin gerçek niyetinin ne olduğunu peşine düşmektedir. Fârâbî'nin metnindeki anlatım tarzına eğilen Strauss'un, yer yer teknik incelemeler yaparak, mesela bazı kelimelerin kaç kere kullanıldığı veya nerede hiç geçmediği, yazarın nerede konuşup nerede suskun kaldığı, ima ve tekrarlara dikkat ederek, özellikle metnin ve bölümlerinin ortalarında geçen iddialara dikkat etmesi, onun ezoterik okumasını Fârâbî'ye tatbik ettiğinin en iyi göstergesidir.

Strauss, bu ezoterik okuma metodunu, Maimonides'in, **Delâletü'l-hâirîn** eserinin girişinde yazdıklarından hareketle, İslam filozoflarının metnlerine uyguladığı görülmektedir. Strauss, Maimonides'in, özellikle Fârâbî'yi takip ettiğini ve *felâsifenin* birçok öğretisiyle hem fikir olduğunu ifade ederken, onun ayrıldığı noktanın, peygamberliğin gerçekleşmesi ve mucize kavramı konusunda olduğunu belirtmektedir. Strauss, Maimonides'in bizzat kendisinin ezoterik yazımı takip ettiğini kaydetmektedir. Özellikle **Delâlet** eserinin temel amacının, Tevrat'ın sırlarını saklamak olduğu gözönüne alınırsa, bu şaşırtıcı gözükmemektedir. Fârâbî'nin kendisi ezoterizm ile ilgili doğrudan konuşmasa da **Telhîs**'e yazdığı girişte oldukça imalı bir hikâyeyi kullanması, Strauss'un dikkatini çekmiş ve Fârâbî'nin, Eflatun'un kapalı üslubunu kullanarak, hakikî öğretisini gizlice sunduğuna yönelik iddiada bulunmasına sebep olmuştur.

Strauss'un ezoterik yorumunu özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd için de uyguladığı görülmektedir. Strauss'un din-felsefe çatışmasını varsayan siyasî yorumunu, İbn Sînâ'nın Eflatun'un **Yasalar** eseri üzerine düşüncelerine de tatbik ettiği de göze çarpmaktadır. Strauss'a göre İbn Sînâ, **Yasalar** eserinin, peygamberlik üzerine bir uygulama olduğunu iddia etmektedir. İbn Rüşd üzerine Strauss'un siyasî yorumu ise özellikle **Faslu'l-makâl** isimli eserine yöneliktir. İbn Rüşd'ün, farklı kesimlere farklı üslupta yazım tarzından bahsetmesi, Strauss'un ezoterik ve siyasî yorumu için destekleyicidir. Spinoza üzerinde İbn Rüşd'ün etkisini de tespit eden Strauss, dinin,

siyasî ve sosyal bir işleve sahip olarak, çoğunluğu eğitmekte kullanıldığına dair düşüncenin altını çizmektedir ki, bu düşüncenin Spinoza tarafından da benimsendiğine işaret etmektedir. Strauss'un, dinin, siyasî toplumu şekillendirmekteki işlevine ve dini, insanlara getiren peygamberin, Antik Yunan düşüncesindeki filozof-kral kavramının bir devamı olarak ortaçağ İslam düşüncesinde, filozof-kral-imam-kâhin gibi ek sıfatlarla tek kişide birleşen bir kimlik olduğunu kaydetmektedir. Antik düşüncedeki bu kavramın, özellikle Fârâbî tarafından, İslam felsefesine uygulandığını belirten Strauss, felsefe, din ve siyasetin, toplumu yönetecek bir model olarak, ortaçağ İslam felsefesindeki birarada olan konumlarının önemini vurguladığının altını çizmek gerekmektedir.

Strauss'un İslam felsefesi yorumunun sonuçlarının bir kısmı da bu yorumun yaptığı etkiler oluşturmaktadır. Strauss'un hem birçok takipçisi ama aynı zamanda da eleştirmeni bulunmaktadır. Takipçilerinden, Strauss'un yorumunun belki de en iyi uygulayıcısının, Muhsin Mehdi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Mehdi, Strauss'un din-felsefe çatışması varsayımına dayanarak, ezoterik ve siyasî yorumunu, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Haldun'a tatbik etmektedir. Mehdi'den başka Charles Butterworth'un da Fârâbî ve İbn Rüşd'ün yanı sıra özellikle Aristoteles'de bulunan retorik kavramı üzerine giderek, genele hitap etmede, bu sanatın önemini İslam filozofları açısından ele almaktadır. Sokrates'in bu sanatı önemsemeyeceğini, ancak Thrasyarchus'un bu sanatta başarılı olduğunun altını çizen Butterworth, Fârâbî'nin, retorik sanatının İslam açısından önemini vurgulayıp burhânî metoda dayanmayan bu yöntemin de bazen kesin bilgiyi verebileceğine dair tartışmasına işaret etmektedir. İbn Rüşd açısından da retorik, çoğunluğa hitap etmede büyük öneme sahip olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir.

Straussçu yorumun, felsefenin Antik Yunan'dan sonra, İslam dünyasında devam ettiği ve onun özgün karakterinin Batı'yı, örneğin İbn Sînâ ve İbn Rüşd aracılığıyla nasıl etkilediğini ve İslam filozoflarının kendilerine has yorumları olduğunu göstermesi bakımından önem taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Strauss'un, modern felsefenin, geçmişe olan üstünlük düşüncesine karşın, geçmiş filozofları ve onların felsefelerini yeniden gündeme alması ve bir tarafta değerlerden bağımsız bir anlayış iddiasının yanında, bilim dışında bir değer olmadığına dair düşüncenin kendi içinde

tutarsız olduğunu söylemesi önemli bir eleştiri olarak görülmektedir. Strauss'un burada kuvvetle altını çizdiği mesele ise siyaset felsefesinin terkedilmiş olduğu gerçeğine işaret etmesidir. Strauss, sadece bilim odaklı ve değerlerin görece olduğu modern düşüncenin, krizden çıkması için önceki dönemin yeniden ele alınması ve onların hakikate olan düşüncelerinin incelenmesi gerektiğini de düşünmektedir. Strauss'un tüm felsefî çalışmaların altında din-felsefe çatışmasını araması, bu iki taraf arasında bir uzlaşma olamayacağını kabul eder görünmektedir ki, bu da bize Oryantalist görüşü hatırlatmaktadır. İslam filozoflarını, mesela Fârâbî'yi, farklı okuması ve Fârâbî'nin kendine has bir Eflatun yorumuna sahip olduğu sonucuna da ulaşmasına sebep olmuştur. Genel olarak bakıldığında ise Leo Strauss'un düşüncesinde İslam filozoflarının büyük etkisi bulunmaktadır. Onun sunduğu yaklaşım, İslam felsefesi metinlerine ve felsefenin İslam dünyasındaki konumunu farklı açıdan ele almamızı sağlayabilir ve İslam düşüncesinin kendisinden sonra gelen felsefeye nasıl etkilerde bulunduğunu görmenin de kapısını aralayacak sonuçlar sağlayabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Adler, Eve: "Translator's Introduction", **Philosophy and Law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors**, çev. Eve Adler, ed. Kenneth Hart Green, Albany, New York: State University of New York Press, 1995, s. 1-19.

Altman, Alexander: "Leo Strauss (1899-1973)", **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, c. 41/42, 1973-1974, s. xxxiii-xxxvi.

Aristophanes: "Clouds", **The Trials of Socrates: Six Classic Texts**, ed. C.D.C. Reeve, çev. C.D.C. Reeve, Peter Meineck, and James Doyle, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002, s. 89-176.

Arslan, Ahmet: **İslam Felsefesi Üzerine**, Ankara: Vadi Yay., 1999, 1. Basım.

Aydınlı, Yaşar: **Farabi**, İstanbul: İSAM yayınları, 2008.

Behnegar, Nasser: "Reading 'What Is Political Philosophy?'"', **Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading What Is Political Philosophy?**, ed. Rafael Major, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2013, s. 22-42.

Berman, Lawrence V.: "A Reexamination of Maimonides' 'Statement on Political Science'", **Journal of the American Oriental Society**, c. 89, sy. 1, 1969, s. 106-111.

Bloom, Allan: **Giants&Dwarfs: essays: 1960-1990**, New York: Simon and Schuster, 1990.

Brague, Rémi: "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's Muslim Understanding of Greek Philosophy", **Poetics Today**, cilt 19, sy. 2, 1998, s. 235-259.

Brown, Norman: O., "Philosophy and Prophecy: Spinoza's Hermeneutics", **Political Theory**, c.14, sy. 2, 1986, s. 195-213.

Butterworth, Charles E.: "Translator's Introduction to the Decisive Treatise", **Decisive Treatise and Epistle Dedicatory**, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2001, s. xvii-xxxviii.

Butterworth, Charles E.: "The Political Teaching of Avicenna", **Topoi**, 19, 2000, s. 35-44.

Butterworth, Charles E.: "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, Tercüme M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2008, s. 293-315.

Butterworth, Charles E.: "Muhsin Sayyid Mahdi", In Memoriam, **Arabic Sciences and Philosophy**, c. 18, 2008, s. 139-142.

Butterworth, Charles, E.: "Foreword", **Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2001, s. xi-xvii.

Butterworth, Charles, E.: "Alfarabi (870-950): Reason, Revelation and Politics", **Mélanges de L'Université Saint Joseph**, 65 (2013-2014), s. 103-117.

Butterworth, Charles, E.: "What Might We learn from al-Fârâbî About Plato and Aristotle With Respect to Lawgiving?" **Mélanges de l'Université Saint-Joseph**, 61 (2008): s. 471-489.

Butterworth, Charles, E.: "Islam as a Civilization", **Academic Questions**, 25/1, 2012, s. 94-104.

Butterworth, Charles, E.: "The Rhetorician and His Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's Rhetoric", **Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani**, ed. Michael E. Marmura, Albany, New York: State University of New York Press, 1984, s. 111-136.

Butterworth, Charles, E.: "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, not Political Theology", **Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns**, ed. Asma Afsaruddin, New York: Palgrave-MacMillan, 2011, s. 53-74.

Butterworth, Charles, E.: "New Light On The Political Philosophy of Averroes", **Essays on Islamic Philosophy and Science**, ed. George F. Hourani, Albany: State University of New York Press, 1975, First Edition, s. 118-127.

Butterworth, Charles, E.: "Rhetoric and Islamic Political Philosophy", **International Journal of Middle East Studies**, c. 3, sy. 2, 1972, s. 187-198.

Butterworth, Charles, E.: **Political Aspects of Islamic Philosophy**, Harvard Middle Eastern Monographs XXVII, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

Butterworth, Charles, E.: "How to Read Alfarabi", **More Madoque**, ed. Pál Fodor, Gyula Mayer, Martina Monostori, Kornél Szovák ve László Takács, Budapest: Forschungszentrum für Humanwissenschaften der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, 2013, s. 333-341.

Colmo, Christopher: "Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited", **The American Political Science Review**, c. 86, sy. 4, 1992, s. 966-976.

Çağrııcı, Mustafa: “İbn Meymûn”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 20, İstanbul, 1999, s. 194-197.

Çelgin, Güler: **Eski Yunanca-Türkçe Sözlük**, İstanbul: Kabalcı Yay., Birinci Basım, 2011.

Druart, Th  rese-Anne: “Philosophy in Islam”, **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**, ed. A.S. McGrade, New York: The Cambridge University Press, Cambridge Companions Online, 2006, s. 97-120.

Faivre, Antoine: **Access to Western Esotericism**, ed. David Appelbaum, Albany: State University of New York Press, 1994.

Farabi, Ebu Nasr: **Eflatun Kanunlarının   zeti (Telhis   Nevam  s-i Eflatun)**, Haz. Yrd. Do  . Dr. Fahrettin Olguner, Ankara: K  lt  r ve Turizm Bakanlı   Yay.: 592, 1000 Temel eser dizisi:105, 1985.

Fortin, Ernest L.: “St. Thomas Aquinas”, **History of Political Philosophy**, third edition, ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1987, s. 248-275.

Frank, Daniel H.: “What is Jewish Philosophy?”, **History of Jewish Philosophy**, Routledge History of World Philosophies, c. II, ed. Daniel H. Frank&Oliver Leaman, Routledge Taylor&Francis Group, London: Routledge, 2003, s. 1-10.

Galston, Miriam: “The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Farabi”, **The Political Aspects of Islamic Philosophy**, ed. Charles E. Butterworth, Harvard Middle Eastern Monographs XXVII, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, s. 95-151.

Gunnell, John G.: “The Myth of the Tradition”, **The American Political Science Review**, c. 72, sy. 1, 1978, s. 122-134.

Gunnell, John G.: **Political Theory: Tradition and Interpretation**, Albany&Cambridge&Massachusetts: Winthrop Publishers, Inc., 1979.

Gutas, Dimitri: **  bn Sina’nın Mirası**, Derleme ve Terc  me: M. C  neyt Kaya, Klasik, 2010, 2. Basım.

Gutas, Dimitri: “Review: J. Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, Albany: SUNY, 1995”, **International Journal of Classical Tradition**, sy. 4, 1998, s. 405-411.

Gutas, Dimitri: “On Translating Averroes’ Commentaries”, **Journal of the American Oriental Society**, c. 110, sy. 1, 1990, s. 92-101 (Charles Butterworth’un **Averroes’ Middle Commentary on Aristotle’s Poetics**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986, adlı kitabı hakkında de  erlendirme).

Gutas, Dimitri: "The Meaning of madani in al-Fârâbî's Political" Philosophy", **Mélanges de l'Université Saint-Joseph**, c. 57, 2004, s. 259-282.

Harvey, Steven: "Did AlFarabi Read Plato's Laws?", **Medioevo** 28, 2003, s. 51-68.

Harvey, Steven: "Islamic Philosophy and Jewish Philosophy", **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 349-369.

Janssens, David: "Questions and Caves: Philosophy, Politics, and History in Leo Strauss's Early Works", **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, c. 10, sy. 1, 2001, s. 111-144.

Janssens, David: **Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought**, SUNY Series in Thought of Leo Strauss, ed. Kenneth Hart Green, Albany: State University of New York Press, 2008.

Kaya, Mahmut: "Fârâbî", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 12, 1995, s. 145-162.

Kaya, Mahmut: "Aristo", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. 3, 1991, s. 375-378.

Kraemer, Joel L.: "The Medieval Arabic Enlightenment", **The Cambridge Companion to Leo Strauss**, ed. Steven B. Smith, Cambridge&New York: Cambridge University Press, 2009, s. 137- 170.

Kreisel, Haim: "Maimonides' Political Philosophy", **The Cambridge Companion to Maimonides**, ed. Kenneth Seeskin, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 193-220.

Kreisel, Howard: "Moses Maimonides", **History of Jewish Philosophy**, Routledge History of World Philosophies, ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, London&New York: Routledge, 1997, c. II, s. 195-223.

Leaman, Oliver: "How to read Islamic Philosophy", **An Introduction to Medieval Islamic Philosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 182-203.

Leaman, Oliver: "Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?", **International Journal of Middle East Studies**, c. 12, sy. 4, 1980, s. 525-538.

Leaman, Oliver: "Orientalism and Islamic Philosophy", **History of Islamic Philosophy**, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Qum, Iran: Ansariyan Publications, Sadr Press, 2008, s. 1143-1148.

Lenzner, Steven J.: "Strauss's Farabi, Scholarly Prejudice, and Philosophic Politics", **Perspectives on Political Science**, Routledge, 1999, c. 28, sy. 4, s. 194-202.

Lerner, Ralph: "Moses Maimonides", **History of Political Philosophy**, ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1963, s. 228-247.

Maimonides, Moses: **The Guide of the Perplexed**, çev. Shlomo Pines, cilt I-II, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1963.

Mahdi, Muhsin: "AlFarabi", **History of Political Philosophy**, ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1963, s. 206-227.

Mahdi, Muhsin: "The Editio Princeps of Farabi's Compendium Legum Platonis", **Journal of Near Eastern Studies**, 1961, c. XX, sy. 1, s. 1-24.

Mahdi, Muhsin: "Modernity and Islam", **Modern Trends in World Religions, Paul Carus Memorial Symposium**, ed. Joseph M. Kitagawa, Freeport, New York: Books for Libraries Press, Reprinted 1972 (İlk Basım 1959), s. 1-30.

Mahdi, Muhsin: "Islamic Philosophy In Contemporary Islamic Thought", **God and Man in Contemporary Islamic Thought**, ed. Charles Malik, Beirut: American University of Beirut Centennial Publications, 1972, s. 99-111.

Mahdi, Muhsin: **Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, with a foreword by Charles Butterworth, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2001.

Mahdi, Muhsin: "Avicenna", i. Introductory note, **Encyclopedia Iranica**, c. III, s. 66-67.

Mahdi, Muhsin: "Al-Farabi's Imperfect State", **Journal of the American Oriental Society**, c. 110, sy. 4, 1990, s. 691-726.

Mahdi, Muhsin: "Avicenna", vii. Practical Sciences, **Encyclopedia Iranica**, (originally published 1987), Last updated August 17 2011, c. III, s. 84-88.

Mahdi, Muhsin: "Ibn Khaldun", **A History of Muslim Philosophy**, ed. M.M. Sharif, c. II, Chapter XLVI, Karaçi: Royal Book Company, 1983, s. 888-904.

Mahdi, Muhsin: "Ibn Khaldun", **Approaches to The Oriental Classics**, ed. Wm. Theodore de Bary, Morningside Heights, New York: Columbia University Press, 1959, s. 68-83.

Mahdi, Muhsin: **Ibn Khaldun's Philosophy of History**, Chicago: The University of Chicago Press, Phoenix Books, First published 1957, First Phoenix Edition 1964, s. 63-132.

Mahdi, Muhsin: "Remarks on Averroes' Decisive Treatise", **Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani**, ed. Michael E. Marmura, Albany: SUNY Press, 1984, s. 188-202.

Mcallister, Ted, V.: **Revolt Against Modernity; Leo Strauss, Eric Voegelin & The Search for a Postliberal Order**, ed. Wilson Carey Mc Williams-Lance Banning, Kansas: University Press of Kansas, 1996.

Meier, Heinrich: **Leo Strauss and The Theologico-Political Problem**, Alıncadan ev. Marcus Brainard, New York: Cambridge University Press, 2006.

Merrill, Clark, A.: "Leo Strauss's Indictment of Chrisitan Philosophy", **The Review of Politics**, Christianity and Politics: Millenial Issue II, c. 62, sy. 1, , 2000, s. 77-105.

Nadon, Christopher: "Philosophic Politics and Theology: Strauss's "Restatement"", **Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading What is Political Philosophy?**, ed. Rafael Major, Chicago&London: University of Chicago Press, 2013, s. 80-97.

Parens, Joshua: **Metaphysics as Rhetoric, Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"**, Albany: State University of New York Press, 1995.

Parens, Joshua: "Strauss on Maimonides's Secretive Political Science", **Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading What is Political Philosophy?**, ed. Rafael Major, Chicago&London: University of Chicago Press, 2013, s. 116-136.

Patch, Andrew: "Leo Strauss on Maimonides' Prophetology", **The Review of Politics**, c. 66, sy. 1, 2004, s. 83-104.

Pelluchon, Corine: **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism: Another Reason, Another Enlightenment**, ev. Robert Howse, Albany, New York: State University of New York Press, e-book, 2014.

Peters, Francis E.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Szlg**, ev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yay., 2004.

Pines, Shlomo: "Translator's Introduction", **The Guide of the Perplexed**, ev. Shlomo Pines, cilt I-II, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1963, s. lvii-cxxxiv.

Plato: **Phaedrus**, ev. Robin Waterfield, New York: Oxford University Press, 2002.

Robinson, Daniel N.: **Aristotle's Psychology**, New York: Columbia University Press, 1989.

Rosen, Stanley: "Leo Strauss and the Problem of Modern", **The Cambridge Companion to Leo Strauss**, ed. Steven B. Smith, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 119-136.

Rothman, Stanley: "The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique", **The American Political Science Review**, c. 56, sy. 2, 1962, s. 341-352.

Smith, Steven B.: **Reading Leo Strauss, Politics, Philosophy, Judaism**, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2006.

Sorensen, Kim: "Revelation and Reason in Leo Strauss," **Review of Politics**, 2003, c. 65, issue 3, s. 383-408.

Strauss, Leo: **What Is Political Philosophy? And Other Studies**, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1988 (Originally published 1959).

Strauss, Leo: **What Is Political Philosophy? And Other Studies**, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1988 (Originally published 1959).

Strauss, Leo: **On Tyranny: Revised and Expanded Ed. including the Strauss-Kojeve Correspondence**, ed. Victor Gourevitch-Michael S. Roth, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2000.

Strauss, Leo: **The Rebirth Of Classical Political Rationalism**, ed. Thomas L. Pangle, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1989.

Strauss, Leo: **Natural Right And History**, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1953.

Strauss, Leo: **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen-Petek Onur, İstanbul: Say yayınları, 2011.

Strauss, Leo: "Political Philosophy and History", **Journal of the History of Ideas**, University of Pennsylvania Press, c. 10, sy. 1, 1949, s. 30-50.

Strauss, Leo: "The Problem of Socrates", **Interpretation: A journal of Political Philosophy**, c. 22, sy. 3, 1995, s. 321-338.

Strauss, Leo: **City and Man**, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1964.

Strauss, Leo: **Xenophon's Socrates**, Ithaca&London: Cornell University Press, 1972.

Strauss, Leo: **On Plato's Symposium**, ed. Seth Benardete, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2001.

Strauss, Leo: **Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy**, with an Introduction by Thomas L. Pangle, Introduction, , Chicago&London: The University of Chicago Press, 1986.

Strauss, Leo: **Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors**, çev. Eve Adler, ed. Kenneth Hart Green, Albany, New York: State University of New York Press, 1995.

Strauss, Leo: **Socrates and Aristophanes**, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1980 (İlk basım 1966).

Strauss, Leo: "Preface to Hobbes' politische wissenschaft," in **Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought**, ed. Kenneth Hart Green, Albany, New York: State University of New York Press, 1997, s. 453-456.

Strauss, Leo: "A Giving Accounts," **Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought**, ed. Kenneth Hart Green, Albany, New York: State University of New York Press, 1997, s. 457-466.

Strauss, Leo: **Spinoza's Critique of Religion**, çev. Elsa M. Sinclair, New York: Schocken Books, 1965.

Strauss, Leo: "How to Study Spinoza's 'Theologico-Political Treatise'", **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, c. 17, (1947-1948), s. 69-131.

Strauss, Leo: **Persecution and The Art of Writing**, New York: The University of Chicago Press, 1988 (Originally published in 1952).

Strauss, Leo: "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", **The Independent Journal of Philosophy**, c. III, 1979, s. 111-118.

Strauss, Leo: "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi", çev. Robert Bartlett, **Interpretation: A journal of Political Philosophy**, c. 18, sy. 1, 1990, s. 3-30.

Strauss, Leo: "Political Philosophy and the Crisis of Our Time", **The post-behavioral era: perspectives on political science**, ed. George J. Graham, JR., George W. Carey, New York: David McKay Company, Inc., 1972, s. 217-242.

Strauss, Leo: "How To Study Medieval Philosophy", **Interpretation: A journal of Political Philosophy**, 1996, c. 23, sy. 3, s. 321-338.

Strauss, Leo: "Farabi's Plato", Louis Ginzberg Jubilee Volume, **American Academy for Jewish Research**, New York, 1945, s. 357-393.

Strauss, Leo: "On a Forgotten Kind Of Writing", **Chicago Review**, 1954, c. 8, sy. 1, s. 64-75.

Strauss, Leo: "Exoteric Teaching", **Interpretation: A journal of Political Philosophy**, 1986, c. 14, sy. 1, s. 51-59.

Strauss, Leo: "Maimonides' Statement on Political Science", **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, c. 22, 1953, s. 115-130.

Strauss, Leo: "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides", **The Review of Metaphysics**, çev. Gabriel Bartlett-Svetozar, , c. 57, sy. 3, 2004, s. 537-549.

Sarioğlu, Hüseyin: **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul: Klasik Yay., 2006, 2. Basım.

Tamer, Georges: **Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne**, Leiden, Netherlands: Brill, 2001.

Tanguay, Daniel: "How Strauss Read Farabi's Summary of Plato's Laws", **Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading 'What Is Political Philosophy?'**, ed. Rafael Major, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2013, s. 98-115.

Tanguay, Daniel: **Leo Strauss: An Intellectual Biography**, Fransızcadan çev. Christopher Nadon, New Haven&London: Yale University Press, 2007.

Walker, Paul E.: "Platonisms in Islamic Philosophy", **Studia Islamica**, sy. 79, 1994, s. 5-25.

Zuckert, Catherine H.: **Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida**, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1996, s. 1-9.

Zuckert, Catherine & Michael: **The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy**, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2006.

Zuckert, Catherine: "Political Philosophy and History", **Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading 'What Is Political Philosophy?'**, ed. Rafael Major, Chicago&London: The University of Chicago Press, 2013, s. 43-64.

Zuckert, Michael: "Straussians", **The Cambridge Companion to Leo Strauss**, ed. Steven Smith, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 263-286.

## ÖZGEÇMİŞ

Ali Sertan Beşer 1979 yılında İstanbul’da doğdu. 1996 yılında Özel Selim Pars Fen Lisesinden mezun olduktan sonra, 1998 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü’nü kazanıp İngilizce Hazırlık Bölümünde yükseköğrenimine başladı. 2000 yılında Felsefe Bölümü’ndeki eğitimine başlayıp 2004 yılında bu bölümden mezun oldu. Aynı yıl, İstanbul Bilgi Üniversitesi İngilizce İşletme Programı’nda (MBA) yüksek lisans eğitimine başlayıp 2007 yılında buradan mezun oldu. 2007-2008 yıllarında Siirt 3. Komando Tugayı’nda askerliğini yaptı. 2010 yılında ise İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde doktora eğitimine başladı. Bu tarihten itibaren tez çalışmalarını sürdürerek özellikle Leo Strauss, modern felsefe ve İslam felsefesi alanlarında çalışmalarına devam etmektedir.

## Akademik Yayınlar

Ali Sertan Beşer, “Leo Strauss’un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri”, **II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III**, İstanbul, 2013, s. 589-600.

Ali Sertan Beşer, Book Review: Leo Strauss: An Intellectual Biography by Daniel Tanguay, **Journal of Balkan Libraries Union**, c. 2, sy. 2, 2014, s. 12-13.