T.C.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

LEO STRAUSS'DA SİYASET FELSEFESİNİN ANLAMI

Mustafa MACİT
1208260105

TEZ DANIŞMANI
Dr. Öğr. Üyesi Ali Sertan BEŞER

EDİRNE 2023

Tezin Adı: Leo Strauss'da Siyaset Felsefesinin Anlamı

Hazırlayan: Mustafa MACİT

ÖZET

Bu tezin amacı, Strauss'un düşüncelerinin derinliğini ve önemini anlamak, onun felsefi yaklaşımını analiz etmek ve okuyucuya bu alandaki önemli noktaları sunmaktır. Tezimiz, Strauss'un siyaset felsefesi sorunuyla ilgili ezoterik ve egzoterik yazma üslubunu ele alarak başlamaktadır. Bu üslubun, felsefenin toplum üzerindeki etkisini ve ideolojik düşüncelerin siyasi düşüncenin gerçek anlamını nasıl gölgelediği vurgulanacaktır. Ardından, Kitab-ı Mukaddes, klasik felsefe ve modern felsefe arasındaki karşıtlık incelenecektir. Strauss'un bu konudaki analizi, modern düşüncenin temellerini sorgulamak için teolojik ve siyasal problemleri ele almaktadır. Bu bağlamda çalışma, modernitenin felsefi ve siyasi açıdan eleştirisiyle ilgili geniş bir bakış sunmaktadır. Bilimsellik, pozitivizm ve siyaset bilimi arasındaki ilişki de bu çalışmanın önemli bir noktasını oluşturmaktadır. Strauss, bu konuda bilimsel yaklaşımın siyasi düşünceye nasıl etki ettiğini ve pozitivist eğilimlerin siyasi düşüncenin özgünlüğünü nasıl engellediğini eleştirel bir şekilde değerlendirmektedir. Daha sonra, çalışma modernitenin üç aşamasını ele almaktadır. Machiavelli, Hobbes, Locke ve Spinoza gibi düşünürlerin eserleri üzerinden modern siyaset felsefesinin temel taşlarını incelemektedir. Ayrıca, Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürlerin radikal tarihselcilik anlayışlarına da odaklanarak modernitenin üçüncü aşamasını eleştirel bir şekilde değerlendirmektedir. Sokrates'in siyaset felsefesindeki rolü de bu çalışmanın önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Sokrates'in yargılanması ve savunmasının siyasi anlamı incelenerek, Platon'un siyaset ve devlet anlayışına yönelik derinlemesine bir analiz sunulmaktadır. Bu bağlamda, Leo Strauss'un Platon'un devlet felsefesi tasavvuruna yönelik yorumu da ele alınarak, Strauss'un siyaset felsefesindeki özgül ve yaratıcı düşüncesi üzerindeki etkisi açıklanmaktadır. Leo Strauss'un Fârâbî yorumunu ve siyaset felsefesindeki anlamıda son bölümde ele alınmaktadır. Fârâbî'nin fikirlerinin Strauss'un düşüncelerini nasıl etkilediği ve Strauss'un siyaset felsefesindeki konumu da değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Leo Strauss, Siyaset, Felsefe, Siyaset Felsefesi, Modern Felsefe.

Title of Thesis: The Meaning of Political Philosophy in Leo Strauss

Prepared by: Mustafa MACİT

ABSTRACT

The aim of this thesis is to understand the depth and importance of Strauss's thoughts, to analyze his philosophical approach and to present the important points in this field to the reader. Our thesis begins by considering Strauss's esoteric and exoteric writing style on the problem of political philosophy. It will be emphasized that this style, the effect of philosophy on society and how ideological thoughts overshadow the true meaning of political thought. Then, the contrast between the Bible, classical philosophy and modern philosophy will be examined. Strauss' analysis on this issue addresses theological and political problems to question the foundations of modern thought. In this context, the study offers a broad view of the philosophical and political critique of modernity. The relationship between scientificity, positivism and political science constitutes an important point of this study. Strauss critically evaluates how the scientific approach affects political thought and how positivist tendencies hinder the originality of political thought. Next, the study considers the three phases of modernity. It examines the cornerstones of modern political philosophy through the works of thinkers such as Machiavelli, Hobbes, Locke and Spinoza. It also critically evaluates the third stage of modernity, focusing on the radical historicism of thinkers such as Nietzsche and Heidegger. The role of Socrates in political philosophy also constitutes an important part of this study. By examining the political meaning of Socrates' trial and defense, an in-depth analysis of Plato's understanding of politics and the state is presented. In this context, Leo Strauss's interpretation of Plato's conception of state philosophy is also discussed, and the effect of Strauss on his specific and creative thought in political philosophy is explained. Leo Strauss's interpretation of Fârâbî and its meaning in political philosophy are also discussed in the last section. How Fârâbî's ideas influenced Strauss's thoughts and Strauss's position in political philosophy will also be evaluated.

Keywords: Leo Strauss, Politics, Political Philosophy, Modern Philosophy, Classical Philosophy

ÖN SÖZ

Leo Strauss, 20. yüzyılın en etkili siyaset felsefecilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Çalışmaları, birçok araştırmacı ve düşünür için esin kaynağı olmuştur. Bu çalışma, aynı zamanda Türkiye'de Strauss'un fikirlerinin yeterince incelenmediği bir konuyu ele almaktadır. Ülkemizde siyaset felsefesi üzerine yapılan akademik çalışmaların çoğunlukla modern düşünceye odaklandığı gözlemlenmektedir. Bu çalışma, Strauss'un klasik siyaset felsefesi geleneği içindeki yerini anlamak ve onun düşüncelerini Türk akademik çevresine tanıtmak açısından önem teşkil etmektedir. Bu çalışmanın araştırma ve yazım sürecinde, bazı kolaylıklar ve güçlüklerle karşılaşılmıştır. Bu kolaylıklardan bazıları, Leo Strauss'un zengin ve kapsamlı bir düşünce mirasına sahip olmasıdır. Strauss'un eserlerinin çeşitliliği, çalışmanın kaynak bakımından zengin olmasını sağlamıştır. Bu kaynaklar, onun düşüncelerini anlamak ve analiz etmek için önemli bir temel oluşturmuştur. Ancak bu çalışma sürecinde bazı güçlüklerle de karşılaşılmıştır. Bu çalışmanın hazırlanmasında karşılaşılan en önemli güçlük, ülkemizde bu konuda çok az sayıda çalışmanın olması ve bu çalışmayı şekillendirecek Türkçe kaynağın çok kısıtlı olmasıdır. Bu durum, konu üzerine bir değerlendirme literatürünün bulunmamasını da yanında getirmektedir. Bu sebeple çalışmamızın büyük bir kısmı İngilizce yazılmış kaynaklara dayanmaktadır.

Ülkemizde Leo Strauss'un siyaset felsefesi hakkında yeterli bir değerlendirme literatürünün olmaması, bu çalışmanın içerik ve kapsamının, büyük ölçüde yazarın kendi araştırmaları ve değerlendirmeleri üzerine inşa edilmiştir. Ayrıca Strauss'un ezoterik-egzoterik yazma üslubunun anlaşılması ve yorumlanması gibi konularda siyaset felsefesi üzerindeki düşünceleri oldukça derinliklidir ve çeşitli kavramları içermektedir. Bu nedenle, Strauss'un felsefi metinlerini anlamak ve yorumlamak başka güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Ancak, bu güçlüklerin üstesinden gelindiğinde, Strauss'un siyaset felsefesi üzerindeki özgün ve etkileyici düşüncelerini anlamak için önemli bir adım atılmıştır. Çalışma geneli itibarı ile üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Strauss'da Felsefe, Siyaset Felsefesi ve Temel Kavramlar üzerine odaklanılmaktadır. Bu bölümde, Strauss'un felsefe anlayışı, siyaset felsefesi sorunu ve ezoterik-egzoterik yazma üslubu gibi konular ele alınmaktadır. İkinci bölümde Leo Strauss'da Pozitivizm, Modernitenin Aşamaları ve Tarihselcilik başlığı altında

incelenmektedir. Bu bölümde, bilimsellik, pozitivizm ve siyaset bilimi ilişkisi, modernitenin üç aşaması ve radikal tarihselcilik gibi konular üzerinde durulmaktadır. Son bölüm ise Modernite Krizine Çözüm Olarak Klasik Siyaset Felsefesine Dönüş başlığı altında yer almaktadır. Bu bölümde, Sokrates ve siyaset felsefesi ilişkisi, Platon'un siyaset ve devlet anlayışı, Strauss'un siyaset felsefesinde Platon'un devlet felsefesi tasavvuru ve Leo Strauss'un Fârâbî yorumu gibi konular ele alınmaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmanın temel amacı Leo Strauss'un siyaset felsefesine yönelik önemli katkılarını anlamak ve değerlendirmektir. Bu, onun düşüncelerinin siyaset felsefesi disiplini içindeki yeri ve anlamını ortaya koymamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca, umut ediyoruz ki bu tez, siyaset felsefesi ve Strauss üzerine yapılan araştırmalara yeni bir perspektif kazandırarak ilerideki çalışmalara ilham verir.

Diğer taraftan, alana yabancı biri olarak büyük bir heyecanla tez konusu olarak Leo Strauss üzerine çalışmak istediğimi söylediğimde, beni destekleyip motive etmesiyle başlayan çalışma sürecim boyunca hem bana özgürce çalışma alanı sunan hem de ilgisi ve desteğiyle her zaman yanımda olduğunu hissettiğim değerli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ali Sertan BEŞER'e emeklerinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Tez yazım sürecinde teknik ve akademik desteğinden dolayı Doç. Dr. Kutay UZUN'a ve bu süreçte benden yardımını esirgemeyip koşulsuz destekleyen Dr. Öğr. Üyesi Lale ASLAN'a teşekkür ederim. Ayrıca tez süreci boyunca benden maddi manevi desteğini esirgemeyen hocam ve ağabeyim olan Öğr. Gör. Alper ASLAN'a desteklerinden dolayı çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET i
ABSTRACT ii
ÖN SÖZ iii
Giriş 1
I. BÖLÜM LEO STRAUSS'DA FELSEFE, SİYASET FELSEFESİ VE TEMEL KAVRAMLAR 9
1. Leo Strauss' da Felsefenin Anlamı 9
1.1. Siyaset Felsefesi Sorunu 13
1.2. Ezoterik – Egzoterik Yazma Üslubu 19
2. Kitab-ı Mukaddes, Klasik Felsefe ve Modern Felsefe Karşıtlığı Bağlamında Strauss'un Machiavelli Yorumu 23
3. Teolojik ve Siyasal Problem 27
II. BÖLÜM LEO STRAUSS'DA POZİTİVİZM, MODERNİTENİN AŞAMALARI VE TARİHSELCİLİK 39
1. Bilimsellik, Pozitivizm ve Siyaset Bilim 39
2. Leo Strauss'da Modernitenin Üç Aşaması 44
2.1. Modernitenin Birinci Aşaması: Machiavelli, Hobbes, Locke, Spinoza 48
2.2. Modernitenin İkinci Aşaması: Rousseau, Kant, Hegel 65
2.3. Modernitenin Üçüncü Aşaması-Radikal Ya Da Varoluşçu Tarihselcilik: Nietzsche ve Heidegger 71
2.3.1. Heidegger'in Radikal Tarihselcilik Anlayışına Strauss'un Eleştirisi 79
III. BÖLÜM MODERNİTE KRİZİNE ÇÖZÜM OLARAK KLASİK SİYASET FELSEFESİNE DÖNÜŞ 82
1. Sokrates ve Siyaset Felsefesi 82
1.1. Sokrates'in Yargılanması 88
1.2 Sokrates'in Savunmasının Siyasi Anlamı 91
2. Platon'da Siyaset ve Devlet 99
2.1. Leo Strauss'un Siyaset Felsefesinde Platon'un Devlet Felsefesi Tasavvuru 106
3. Leo Strauss'un Fârâbî Yorumu ve Siyaset Felsefesindeki Anlamı 120
SONUÇ 128
KAYNAKÇA 132

Giriş

Leo Strauss, 20. yüzyılın önde gelen siyaset filozoflarından biri olarak tanınan bir düşünürdür. Felsefi çalışmaları ve etkisi, onu disiplininin öncü isimlerinden biri haline getirmiştir. Strauss'un analitik zekâsı, derin kavrayışı ve kapsamlı araştırmaları, onun siyaset felsefesi alanında kayda değer bir yere sahip olmasını sağlamıştır. Farklı disiplinlerden alıntılar yaparak ve tarihsel bağlamları göz önünde bulundurarak, siyasetin doğasını ve toplumun işleyişini anlamak için özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Aynı zamanda, Strauss'un düşünceleri siyaset felsefesi, politik teori ve siyasetin pratik uygulamaları üzerine yapılan tartışmalara da yeni bir perspektif getirmiştir. Onun çalışmaları, siyasi düşüncenin temel sorularını sorgulayarak, toplumsal düzenin kökenleri, iktidarın doğası ve siyasi eylemin etiği gibi konularda derinlemesine bir analiz sunmaktadır. Bu nedenle, Strauss'un etkileyici akademik mirası ve siyaset felsefesine getirdiği yenilikçi bakış açısı, bugün hala geniş bir ilgi ve takdir görmektedir. Strauss'un derinlemesine çalışmaları, felsefenin anlamını ve rolünü anlamak için önemli bir çaba olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Strauss'un siyaset felsefesine yaklaşımı, insanın kendini ve dünyayı anlama çabasını kapsamlı bir şekilde ele alırken, aynı zamanda siyasetin doğasını ve toplumun işleyişini anlamak için özgün bir yaklaşım geliştirdiğini göstermektedir.

Strauss, siyaset felsefesi, modernite, pozitivizm, tarihselcilik ve klasik felsefe gibi konulara odaklanmıştır. Bu çalışmada, Strauss'un siyaset felsefesi anlayışını ve kavramlarını daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak, bu kavramların modern siyaset teorisine katkılarını inceleyeceğiz. Strauss'un temel eserleri ve önde gelen yorumcuların çalışmalarına dayanarak, Strauss'un siyaset felsefesi hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız. Strauss, felsefenin anlamını ve rolünü anlamak için derinlemesine çalışmalar yapmıştır. Ona göre, felsefe yalnızca entelektüel bir etkinlik değildir, aynı zamanda insanın kendini anlama ve dünyayı anlama çabasıdır. Felsefe, insanın düşünme yeteneğini kullanarak gerçeklik hakkında derinlemesine bir anlayış geliştirmesini sağlamaktadır. O, felsefenin değerler, siyaset, ahlak ve toplumsal düzen gibi temel konuları ele alması gerektiğini savunmuştur. Strauss'un siyaset felsefesi anlayışı, siyasetin felsefe ile ilişkisini ele almaktır. Ona

göre, siyaset felsefesi, insanların bir arada yaşama şekillerini, devletin doğasını, yönetim biçimlerini ve toplumsal düzeni anlama çabasıdır. O, siyasetin felsefenin uygulanması olduğunu düşünür ve siyaset felsefesinin temel amacının iyi bir siyasetin nasıl kurulacağına dair bir anlayış geliştirmek olduğunu vurgular. Strauss'un dikkate değer bir özelliği, yazılarında kullandığı ezoterik ve egzoterik yazma üslubudur. Ezoterik yazma, metinlerin yüzeyine yerleşen anlamın ötesinde derin mesajlar içeren gizli bir anlatıyı ifade ederken, egzoterik yazma açık ve anlaşılır bir dil kullanmayı ifade eder. Strauss, bazı düşünürlerin eserlerinin egzoterik anlatılara sahip olduğunu ve gerçek mesajın yalnızca dikkatli okuyucular tarafından keşfedilebileceğini savunmuştur. Bu ezoterik-egzoterik yazma üslubu, Strauss'un düşüncelerinin anlaşılması için dikkatli bir okuma ve yorumlama gerektirmektedir. Ayrıca, Strauss Kitab-ı Mukaddes, klasik felsefe ve modern felsefe arasındaki karşıtlıkları ele alırken, Machiavelli'nin eserlerine de özel bir ilgi göstermiştir. Kitab-ı Mukaddes, İbrani Kutsal Yazıları olarak da bilinen dini metinlerdir ve O, bu metinlerin siyasi ve ahlaki anlamlarını klasik felsefeye atıfta bulunarak değerlendirmektedir. Benzer şekilde, modern felsefe ile klasik felsefe arasındaki farkları da incelemektedir. Ona göre, modern felsefe, klasik felsefeden kopmuş ve köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Bu karşıtlıklar ışığında, Strauss Machiavelli'nin eserlerini analiz ederek modern siyaset teorisine önemli katkılarda bulunmuştur. Strauss'un felsefesinde önemli bir yer tutan bir diğer konu teolojik ve siyasal problem arasındaki ilişkidir. Strauss, modernite sürecinde dini otoritenin zayıflaması ve sekülerleşmenin artmasıyla birlikte teolojik ve siyasal otorite arasında ortaya çıkan gerilimlere dikkat çekmektedir. Bu gerilim, dinin toplumsal düzende oynadığı rolün sorgulanmasına ve siyasetin nasıl şekilleneceği sorusuna yol açar. Strauss, teolojik ve siyasal problemin çözümü olarak klasik siyaset felsefesine dönüşü önerir ve bu dönüşün modernite krizini aşmada önemli bir rol oynayabileceğini savunmaktadır. Strauss, siyaset felsefesi alanında önemli bir isim olarak bilinmekle birlikte çalışmalarında pozitivizm, modernitenin evreleri ve tarihselcilik gibi konulara özel bir ilgi göstermiştir. Ayrıca ele alınan bu çalışmada Strauss'un pozitivizm ve bilimsellikle ilgili düşünceleri incelenirken Machiavelli, Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürlerin eserlerine odaklanılmaktadır.

Strauss, pozitivizmin ve bilimselliğin siyaset bilimi üzerindeki etkisini tartışarak, bu yaklaşımların sınırlamalarını ve eleştirilerini dile getirmiştir. Pozitivizm, gözlemlenebilir gerçeklere dayanmayı ve ampirik verilere odaklanmayı savunurken, O, siyasetin daha derin anlamlarını ve değerlerini dikkate almanın önemini vurgulamaktadır. Ona göre, siyaset felsefesi sadece bilimsel bir analizden ibaret olmamalı, aynı zamanda normatif (düzgüsel) değerlerin ve etik ilkelerin tartışılmasını içermelidir. Strauss, modernitenin farklı evrelerini Machiavelli'den başlayarak Nietzsche ve Heidegger'e kadar uzanan bir süreç olarak değerlendirmektedir. İlk evrede, Machiavelli, Hobbes, Locke ve Spinoza gibi düşünürlerin eserlerine odaklanır. Bu düşünürler, modernitenin başlangıcında ortaya çıkan düşünsel dönüşümü temsil eder. Strauss, bu evrede, Rousseau, Kant ve Hegel gibi düşünürlerin eserlerini inceler. Bu düşünürler, modernitenin ikinci evresinin önemli figürleridir ve felsefi düşüncede radikal değişikliklere yol açmışlardır. Strauss, bu düşünürlerin eserlerinde ortaya çıkan fikirleri analiz ederek modernitenin ikinci evresinin özelliklerini ve zorluklarını anlamaya çalışmıştır. Strauss, modernitenin üçüncü evresinde radikal tarihselcilik anlayışını ele alır ve bu anlayışın Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürlerin eserlerinde nasıl şekillendiğini inceler. Radikal tarihselcilik, geçmişin yorumlanması ve anlamlandırılmasında yoğun bir şekilde vurgulanan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, geleneği ve tarihi sorgularken modern düşüncede bir kriz ve kopuşa işaret etmektedir. O, radikal tarihselcilik anlayışını eleştirerek, bu yaklaşımın siyaset felsefesine ve toplumsal düzene nasıl bir etki yaptığını değerlendirmektedir. Strauss'un pozitivizm ve bilimsellikle ilgili eleştirileri, siyaset felsefesinde normatif değerlerin ve etik ilkelerin önemini vurgulamaktadır. Ayrıca, modernitenin farklı evrelerini Machiavelli, Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche ve Heidegger gibi önemli düşünürlerin eserleri üzerinden değerlendiren Strauss, modernite sürecinin karmaşıklıklarını ve dönüşümlerini anlama çabası içindedir. Modernite, çağdaş dünyanın karmaşık sorunlarını beraberinde getiren bir dönüşüm sürecidir. Teknolojik ilerlemeler, toplumsal değişimler ve kültürel dönüşümler, modern insanın karşılaştığı zorlukları artırmış ve siyasetin yeni bir bakış açısı gerektirmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, Strauss'un klasik siyaset felsefesine olan ilgisi ve modernite krizine çözüm olarak bu felsefenin yeniden değerlendirilmesi önemli bir adımdır. Strauss'un çalışmaları, siyaset felsefesine ve modern düşünceye olan katkılarını daha iyi

anlamamıza yardımcı olmaktadır. Modernitenin farklı evrelerinin incelenmesi ve pozitivizmin sınırlamalarının eleştirilmesi, siyasetin derinlikli analizinin ve normatif değerlerin öneminin altını çizmektedir. Strauss'un yaklaşımı, düşünce tarihindeki önemli figürlerin eserleri üzerinden modernite sürecini anlama ve anlamlandırma çabasını yansıtmaktadır. Bu sayede, siyaset felsefesi alanında daha sağlam bir temele dayanan bir anlayış geliştirilebilir ve modern dünyanın zorluklarına daha etkili çözümler üretilebilir. Çalışmanın son bölümünde Klasik siyaset felsefesinin modernite krizinin anlaşılmasındaki rolü üzerinde durulacaktır. İlk olarak, Sokrates'in siyaset felsefesindeki önemine değinilecektir. Sokrates, Antik Atina'da yaşayan bir filozoftur ve siyaset felsefesine önemli katkılarda bulunmuştur. Sokrates'in felsefi yöntemi olan diyaloğun, siyasi tartışmalarda etkili bir araç olduğunu savunmuştur. Ona göre, siyasi konuları doğru bir şekilde anlamak ve çözümlemek için insanların bir araya gelip düşüncelerini açık bir şekilde ifade etmeleri gerekmektedir. Sokrates'in felsefi tutumu, siyasetin ahlaki temellere dayanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada, Sokrates'in yargılanması, siyasi bir olaydır ve modernite krizinin bazı yönlerini yansıtmaktadır. Sokrates'in Atina'da eleştirel düşüncesi ve halkın değerlerine meydan okuması, onun suçlu ilan edilmesine ve idam edilmesine sebep olmuştur. Bu olay, siyasi düzenin eleştiriye kapalı ve alternatif düşünceleri tahammül edemeyen bir yapıda olduğunu göstermektedir. Sokrates'in yargılanması, düşüncenin özgürlüğünün ve siyasi muhalefetin baskı altında olduğunu gösteren bir örnek teşkil etmektedir. Bununla birlikte, Sokrates'in siyasi felsefesi, Platon'un ideal devlet tasavvurunda da yankılanır; her ikisi de adaletin merkezi bir rol oynaması gerektiğini vurgulamaktadır. Platon, Sokrates'in öğrencisi olarak siyaset felsefesini derinlemesine ele almış ve ideal bir devlet tasavvuru geliştirmiştir. Platon'a göre, ideal bir devlette adalet ve erdem merkezi bir rol oynar. İdeal devlet, insanların en yüksek potansiyellerini gerçekleştirebilecekleri bir ortamı sağlamak amacıyla kurulmalıdır. Platon'un siyaset felsefesinde, hükümetin bilgeliğe dayandığı ve filozofların yönetimde yer aldığı bir düzen önerilir. Filozof-kral modeli, bilgeliğe sahip olanların yönetimde olmasıyla adaletin ve doğru kararların sağlanabileceğini savunur. Platon'a göre, filozofların yönetimde olması, adaletin gerçekleşmesi ve toplumsal düzenin sağlanması için en uygun yoldur.

Strauss, Platon'un devlet felsefesi tasavvurunu önemli bir şekilde ele alır ve modernite krizine bir çözüm sunabileceğini savunmaktadır. Ona göre, modern siyaset giderek daha fazla değerlerden uzaklaşmış ve ahlaki temelleri zayıflamıştır. Bu nedenle, Platon'un ideal devlet anlayışı, modernite krizinin üstesinden gelmek için dikkate alınması gereken bir alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. Platon'un devlet felsefesi, moderniteye eleştirel bir yaklaşım sunar ve değerlerin yeniden merkeze konulması gerektiğini vurgular. Strauss, Platon'un felsefesini modern düşünceyle buluşturarak, siyasetin ahlaki ve felsefi temellerini güçlendirmeye çalışmıştır. Ancak, Strauss aynı zamanda Platon'un devlet modeline eleştirel bir yaklaşım da getirir. Ona göre, Platon'un ideal devleti toplumda aşırı bir düzen ve sınıflandırma getirebilir. Bireylerin özgürlüğünü sınırlayabilir ve farklılıkları bastırabilir. Platon'un filozof-kral modeli, insanların yönetimdeki pozisyonlarını doğuştan alacakları bir elit grubuna dayanır ve diğer bireylerin siyasi katılımını kısıtlar. Bu eleştiri, Platon'un devlet modelinin uygulanabilirliği ve sürdürülebilirliği konularında tartışmaları gündeme getirmektedir. Modern demokratik toplumlarda, bireylerin eşitlik ve özgürlük talepleri göz önünde bulundurulduğunda, Platon'un devlet modelinin ne kadar geçerli olabileceği sorgulanmaktadır. Ancak, Platon'un devlet felsefesi, modern siyasetin ahlaki temellerini hatırlatma ve değerlerin önemini vurgulama açısından hala ilham verici bir kaynak olabilir. Modernite krizine çözüm arayışında, klasik siyaset felsefesinin yeniden değerlendirilmesi ve alternatif perspektiflerin keşfedilmesi açısından önemli bir adım olabilir. Platon'un devlet felsefesi tasavvurunu Strauss'un siyaset felsefesi perspektifiyle ele alınarak üzerinde durulmuştur. Sokrates'in etkisi ve Platon'un ideal devlet modeli, modernite krizinin çözümü için önemli bir perspektif sunmaktadır. Strauss, Platon'un felsefesini modern düşünceyle birleştirerek, siyasetin ahlaki temellerini güçlendirmeye ve değerleri merkeze koymaya çalışmıştır. Ancak, bu ideal devlet modelinin uygulanabilirliği ve demokratik prensiplerle uyumluluğu tartışmalıdır. Bununla birlikte, Platon'un devlet felsefesi perspektifi ile Fârâbî'nin siyaset felsefesi arasında önemli bir benzerlik bulunmaktadır, çünkü her ikisi de ideal bir toplumun adaleti ve refahı sağlama hedefini paylaşmaktadır.

Fârâbî, İslam düşünce geleneğinde öne çıkan filozoflardan birisidir ve siyaset felsefesine önemli katkılar sağlamıştır. Strauss ise Fârâbî'nin düşüncelerini ele alarak,

klasik siyaset felsefesinin modernite krizine karşı farklı bir perspektif sunmaktadır. Fârâbî'ye göre, ideal bir toplum, insanların mutluluk ve adaleti elde edebilecekleri bir ortamı sağlamalıdır. Bu doğrultuda, toplumun düzeni ve siyasi sistemi, insanların iyi bir yaşam sürmelerini destekleyecek şekilde düzenlenmelidir. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, hükümetin temel amacı, toplumun refahını ve adaletini sağlamaktır. Dolayısıyla Fârâbî, bilge kişilerin yönetimi altında bir devlet modeli önermektedir. Strauss, Fârâbî'nin düşüncesini modernite krizinin çözümünde önemli bir kaynak olarak değerlendirmektedir. Fârâbî'nin devlet modeli, insanların mutluluğunu ve adaletini hedefleyen bir düzenin temelini oluşturur. Strauss, modern toplumlardaki değer krizi ve ahlaki çöküntüyü ele alırken, Fârâbî'nin devlet anlayışının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak, Fârâbî'nin devlet modeli de eleştirilere maruz kalmaktadır. Bazıları, Fârâbî'nin modelinin otoriter ve baskıcı bir siyasi düzene yol açabileceğini iddia etmektedir. İnsan özgürlüklerinin kısıtlanabileceği ve farklılıkların bastırılabileceği endişeleri dile getirilmektedir. Bu eleştiriler, Fârâbî'nin devlet modelinin demokratik değerlerle uyumlu olup olmadığının tartışılmasına yol açmaktadır. Platon ve Fârâbî'nin devlet modelleri arasında farklılıklar bulunmasına rağmen, Strauss, bu düşünce modellerini modernite krizine alternatif bir bakış açısı sunmak amacıyla bir araya getirerek, adalet ve mutluluğu hedefleyen ideal bir devletin ortak noktalarını vurgulamaktadır. Platon ve Fârâbî'nin ideal devlet modelleri, modernite krizinin çözümünde önemli bir rol oynayabilir. Ancak her iki düşünce de eleştirilere tabidir ve uygulanabilirlikleri ile demokratik değerlerle uyumları tartışmalıdır. Strauss, bu düşünce modellerini modern siyaset teorisi için bir katkı olarak değerlendirerek, modernite krizine alternatif bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Platon'un devlet felsefesi, adaletin merkezde olduğu bir ideal devletin kurulması ve yönetilmesi üzerine bir temel vizyon sunar. Platon'a göre, bilgeliğe sahip olanların yönetimi altında adaletin sağlanacağı bir filozof-kral modeli savunulur. Bu modelde, devlet yöneticileri, hem bilgi hem de ahlaki erdemlere sahip olmalıdır. Ancak, Platon'un ideal devlet modeli eleştirilere maruz kalmıştır. Bazı eleştirmenler, bu modelin otoriter bir sistem oluşturabileceğini ve bireylerin özgürlüklerini kısıtlayabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca, bu modelin pratikte uygulanabilirliği konusunda da şüpheler bulunmaktadır. Fârâbî'nin siyaset felsefesi de ideal bir devletin tasarımını içermektedir.

Fârâbî'ye göre, bir toplumun ideali adaleti ve insanların mutluluğunu hedeflemelidir. Bu hedefe ulaşmak için devletin yönetimi bilge kişilere teslim edilmelidir. Fârâbî, insanların toplumsal düzen ile uyum içerisinde bir araya gelmelerini ve ortak bir amacın etrafında birleşmelerini vurgulamaktadır. Ancak, Fârâbî'nin devlet modeli eleştirilere tabidir. Bazıları, bu modelin bireylerin özgürlüklerini kısıtlayabileceğini ve farklılıkları bastırabileceğini savunur. Ayrıca, bu modelin demokratik değerlerle nasıl uyumlu olacağı tartışmalıdır. Strauss, Platon ve Fârâbî'nin düşüncelerini modernite krizinin çözümü için önemli kaynaklar olarak görür. Bu düşünce modelleri, modern siyasetin ahlaki ve değer temellerini güçlendirmek için kullanılabilir. Ancak, Strauss aynı zamanda bu modellerin eleştirisini yapar ve uygulanabilirlikleriyle ilgili sorular ortaya koyar. Demokratik değerlerin göz önünde bulundurulması ve bireylerin özgürlüklerinin korunması açısından Platon ve Fârâbî'nin devlet modellerinin yeniden değerlendirilmesi önemlidir. Bu değerler, modern toplumların temelini oluşturur ve siyasi sistemlerin adalet, eşitlik ve katılımcılığı sağlaması gerekmektedir. Strauss'un siyaset felsefesi perspektifi, Platon ve Fârâbî'nin düşüncelerini modernite krizine alternatif bir bakış açısı sunmak amacıyla ele alır. Strauss, bu düşünce modellerinin siyasete ve topluma entegre edilerek ahlaki değerleri güçlendirmeyi savunur. Ancak, bu entegrasyonun demokratik prensiplerle nasıl uyumlu hale getirileceği ve bireylerin özgürlüklerinin nasıl korunabileceği konusunda daha fazla çalışma ve tartışma gerekmektedir. Platon'un devlet felsefesi ve Fârâbî'nin düşüncesi, modernite krizinin çözümü için değerli kaynaklar olarak kabul edilebilir. Strauss'un siyaset felsefesi perspektifi, adalet, değerler ve özgürlük konularında yeni bir perspektif sunarak bu düşüncelere modern siyaset teorisine katkıda bulunur. Ancak, bu düşüncelerin uygulanabilirliği, demokratik prensiplerle uyumlu olması ve bireylerin haklarını koruması açısından daha fazla çalışma ve tartışma gerekmektedir. Strauss'un siyaset felsefesi önemli bir figür olarak kabul edilir ve modern siyaset bilimine değerli katkılar sağlar. Strauss'un felsefi yaklaşımları, siyasetin temel kavramlarını ve modernitenin aşamalarını derinlemesine analiz eder. Siyaset teorisi disiplininde yeni bir perspektif sunarak pozitivizm, modernitenin üç aşaması ve tarihselcilik gibi temel konuları ele almaktadır.

Bu çalışma, Strauss'un düşüncelerinin geniş bir yelpazede incelenmesi için bir başlangıç noktası olmayı amaçlamaktadır. Özellikle, Strauss'un felsefi mirası, siyaset bilimciler, filozoflar ve akademisyenler arasında derinlemesine bir tartışma ve analiz gerektirmektedir. Onun eserleri, modern siyaset teorisinin temel sorunlarına ve zorluklarına ışık tutan değerli bir kaynak sunmaktadır. Ancak, bu tezin sınırlamaları da göz önünde bulundurulmalıdır. Çalışmada sadece belirli alt konular ele alınmış ve geniş bir literatürün tamamını kapsamaktan uzaktır. Leo Strauss'un siyaset felsefesi üzerindeki etkisi ve felsefi düşüncelerinin tüm yönleri hakkında daha kapsamlı bir inceleme yapılması gerekmektedir. Ayrıca bu çalışma Strauss'un siyaset felsefesi alanındaki önemini ve modern siyaset bilimi üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Onun düşünceleri, siyaset bilimciler ve filozoflar arasında derinlemesine tartışmalara yol açacak ve gelecekteki araştırmalara ilham kaynağı olacaktır. Strauss'un siyaset felsefesi alanındaki katkıları, siyasetin doğası, modernite krizi ve demokratik değerler gibi temel konuları anlamak için dikkate alınmalıdır.

I. BÖLÜM

LEO STRAUSS'DA FELSEFE, SİYASET FELSEFESİ VE TEMEL KAVRAMLAR

1. Leo Strauss' da Felsefenin Anlamı

Leo Strauss'un siyaset felsefesi anlayışını kavramak ve onu açıklamak için, öncelikle felsefenin ne olduğunu ve siyaset felsefesinin bu disiplinin bir parçası olduğunu anlamak gerekmektedir. Bununla birlikte, mevcut sorunların tespit edilmesi de önemlidir. Strauss'a göre, siyaset felsefesi Antik Çağ'dan günümüze kadar varlığını korumuş ve anlam yapısını değiştirmeden devam etmiştir. Tüm siyasi hareketler, ya mevcut durumu korumayı ya da onu değiştirmeyi amaçlamaktadır.[1] Strauss'a göre, mevcut durumun korunması, ilerlemeyi engelleyen daha tehlikeli bir durumun önlenmesi için tercih edilirken, mevcut durumun değiştirilmesi, daha mükemmel bir durumun gerçekleştirilebileceği düşüncesine dayanmaktadır. Daha iyi veya daha kötüye yönelik düşünceler, "iyi" düşüncesini işaret eder. Strauss, bütün eylemlerimizi yöneten bu "iyi" düşüncesinin bilincinde olmanın "kanaat" özelliği taşıdığını öne sürmektedir.[2]

Strauss'a göre öncelikle sorgulanmayan kanaatler daha sonra sorgulanabilir hale gelebilir ve bu da bizi sorgulanamaz olan "bilgiye" doğru yönlendirebilir. O, bu hedefe ulaşmak için iyinin bilgisine geri dönülmesi gerektiğini iddia eder. Tüm siyasi eylemler iyi bir yaşam ve iyi bir toplum bilgisinin merkezinde yer alır. Devletler ona göre düzgün bir toplum, tamamen gerçekleştirilmiş bir siyasi iyiden oluşur. [3] Strauss'a göre, insanın onuruna yakışan bir hayat ve iyi bir toplum oluşturma hedefi doğrultusunda benimsenen bu tutum, siyaset felsefesini de ortaya çıkarır. Ona göre,

---

[1] 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.

[2] Ali Sertan Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015. s. 9.

[3] Leo Strauss, What Is Political Philosophy? And Other Studies, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1988, s. 10.

siyaset felsefesinin temel amacı, "İyi toplum nedir?" sorusuyla tanımlanan meseleyi çözmektir.[4] Ayrıca Strauss için siyaset felsefesi bir bütün olarak felsefenin bir alt kümesidir. "Siyaset felsefesi" ifadesindeki "felsefe" terimi özneyi ifade ederken "siyaset" terimi ise işlevi ifade etmektedir. Strauss'a göre siyaset felsefesi, siyasi sorunlarla siyasi hayata bağlı olabilecek bir şekilde ilgilenir ve dolayısıyla konusuyla aynı amaca hizmet edecektir.[5] Ona göre siyaset felsefesi, insanlığı acıdan kurtaracak özgürlük, devlet ve imparatorluk gibi insanlığın büyük hedefleriyle ilgilenir. Siyaset felsefesi bu anlamda pratiktir ve felsefenin insan varoluşuna en yakın dalıdır.

Strauss'a göre felsefe, bilgelik, evrensel bilgi veya her şeyi bilen bilgi arayışıdır. Ona göre tüm bilgiler hazır olsaydı böyle bir araştırmaya gerek kalmazdı. Ancak bu bilginin mevcut olmaması, insanların bunu düşünmediği anlamına gelmez. Ayrıca, genelleştirilmiş düşünceler belirli görüşler üretir ve bu felsefi olmayan görüşler felsefeden önce ortaya çıkar. Bu durumda felsefe, Strauss'un tanımına göre, bütün hakkında önceden sahip olunan fikirleri bütün hakkındaki bilgilerle değiştirme girişimidir. Böylece iddiaların yerine, temellendirilmiş ve bilgiye dayalı kavramlar ortaya çıkar. Bu açıdan, filozofu tanımlayan Strauss'a göre, filozofun en önemli özelliği, "hiçbir şey bilmediğini bilmek"tir ve Sokrates'in felsefesi bu özelliğin bir mirasıdır. Strauss, siyaset felsefesi hakkında ise şöyle demektedir:[6]

> *"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."*[7]

Burada üzerinde durulması gereken nokta, Strauss'un felsefi düşüncesinde Sokrates'in etkin bir rol oynadığıdır. Sokrates'in felsefi dünya görüşü, bilgelik arayışı üzerine kurulmuştur. Bir arayış olarak bu tamamlanmamış bir süreçtir. Bu bilgi biçimi, Strauss'un "zetetik*" olarak adlandırdığı felsefe görüşünde de görülür. Daniel

---

[4] 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.
[5] Leo Strauss, a.g.e., s. 10.
[6] Leo Strauss, a.g.e., s. 11.
[7] Leo Strauss, a.g.e., s. 11-12.
* Felsefede bir sorgulama yöntemi olarak kullanılan "zetetik" terimi, mantıksal çıkarımlar, argümanlar ve tümevarımlar yoluyla doğruyu bulmayı amaçlar. Yeni Platonculuk geleneği içinde önemli

Tanguay, Strauss'un ve Fârâbî'nin yeni platonculuğunun zetetik olduğunu ifade etmektedir.[8] "Strauss, felsefenin fikirleri bilgiyle değiştirmeyi amaçladığını ve siyaset felsefesinin de siyasi meselelerin doğası hakkındaki görüşleri bilgiyle değiştirmeyi amaçladığını, ayrıca siyasi meselelerin doğasının kabul etme veya kabul etmeme, tercih etme veya geri çevirme, övgü veya ayıplama içerdiğini iddia etmektedir. Çünkü siyasi hususlar doğası gereği tarafsız değildir. İnsanlar, sadakatleri, bağlılıkları ve yargıları açısından kusursuz ya da kusurlu, haklı ya da haksız olduklarını iddia ederler. Bazı iyi veya adil kıstaslar olmadıkça siyasi meseleleri anlamak zor olacaktır. Strauss'a göre siyaset felsefesi işini düzgün bir şekilde devam ettirebilmek için, bu normları tam olarak anlaması gerekir. Ona göre, siyaset felsefesi hem siyasi nesnelerin özünü anlama, hem de gerçek veya arzu edilen bir siyasi sistemi anlama çabasıdır".[9] Strauss açısından bir diğer önemli sorun, siyaset felsefesinin "siyasi düşünce "den farklı olduğunun ortaya çıkmasıdır. Strauss siyasal düşünceyi, siyasal kavramları düşünürken ya da bunları açıklarken kavradığımız, "temel siyasal meseleler açısından gerekli olabilecek herhangi bir kavram, "fikir ya da düşünce" olarak tanımlamaktadır. Sonuç olarak Strauss'a göre tüm siyaset felsefesi siyaset düşüncesidir. Ancak her siyaset düşüncesi siyaset felsefesi değildir, siyaset düşüncesi kanaat ve bilgi arasındaki sınırla ilgilenmez oysa siyaset felsefesi bunun farkındadır.[10] Siyasal düşüncenin uzun bir geçmişi vardır ve yasalarda, kurallarda, şarkılarda, öykülerde ve çok sayıda halka açık konuşmalarda bulunabilmesine rağmen, konuyla ilgili bilimsel araştırmalar siyaset felsefesini tanıtmak için en uygun argümandır.[11]

Strauss, siyaset teolojisi, sosyal felsefe ve görüşlerinin büyük bir bölümünün konusu olan siyaset bilimi ile siyaset felsefesi arasında bir ayrım yapar. Siyasi teoloji, İlahi vahiy temelli siyasi doktrinleri ifade ederken, siyaset felsefesi, insan aklının

---

filozoflar olan Strauss ve Fârâbî'nin temel özelliklerinden biri, gerçekliğin idealize edilmiş bir formuna ulaşma çabasıdır. Bu nedenle, bu geleneğin temsilcileri, zetetik yöntemini kullanarak gerçeği keşfetmeyi amaçlamaktadırlar. Bu bağlamda, Daniel Tanguay'ın iddiası, Strauss ve Fârâbî'nin Yeni Platonculuk geleneğinin bir parçası olduğu ve bu geleneğin zetetik yöntemiyle gerçeği keşfetmeyi hedeflediği yönündedir.

[8] Daniel Tanguay, Leo Strauss: An Intellectual Biography, Fransızcadan çeviren Christopher Nadon, Yale University Press, New Haven&London, 2007, s. 88.

[9] Leo Strauss,What is Political Philosophy?, s. 12.

[10] Leo Strauss, a.g.e., s. 12.

[11] Ali Sertan Beşer, "Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015. s. 20.

kendisinden başka hiçbir kaynağa başvurmadığı bir konudur. Siyaset felsefesi ile aynı konuda ancak farklı bir açıdan çalışan sosyal felsefe, siyaset kurumunu daha büyük bir bütünün, toplumun bir parçası olarak analiz etmektedir. Strauss'a göre siyaset bilimi kavramı, tüm siyasi kavramların en sorunlu ve belirsiz olanıdır. Siyaset bilimi, bu açıklamada dile getirilen "bilimsel" endişeye ek olarak kendisini gerçek siyaset bilgisini elde etmenin bir aracı olarak tanımlamaktadır. Strauss'a göre bu "bilimsel" siyaset bilimi kendi başına felsefi değildir. Strauss'a göre "bilimsel" siyaset bilimi siyaset felsefesiyle bağdaşmaz çünkü siyaset bilimi mantık ve metodoloji gibi felsefi disiplinlere ihtiyaç duyarken bu disiplinlerin siyaset felsefesiyle hiçbir ortak yanı yoktur.[12] Sonuç olarak "bilimsellik", Strauss'un modernite eleştirisinin ilk adımı olduğu kadar Strauss'un Antik Yunan ve İslam filozoflarına ilgi duymasına yol açacak sürecin başlangıcı olarak da görülebilir. Çünkü bilimsel olma arzusu, Strauss'a göre bir dizi soruna neden olan ve nihilizme yol açan "değerden bağımsız" olma arzusunu gerektirmektedir.[13] Siyaset felsefesi sorununa geçmeden önce Strauss'un kendi döneminde siyaset felsefesinin durumuna ilişkin ifadelerini ele alalım. Strauss bu konuda şöyle demektedir:

> *"Bugün siyaset felsefesi tamamıyla ortadan kalkmamış olsa bile bir çürüme ya da bozulma içerisindedir. Yalnızca onun konusu, yöntemleri ve aslî fonksiyonu hakkında bir fikir birliği olmadığından bahsediyor değilim, onun herhangi bir formdaki imkânı da sorgulanır hale gelmiştir."*[14]

Strauss'a göre klasik "doğal hak" kavramının terk edilmesi ve modern felsefede pozitivizmin ve tarihselciliğin benimsenmesi bu sorgulamayı ve yozlaşmayı açıklayabilir.[15] Ona göre siyaset bilimi araştırmacıları arasındaki bir anlaşma noktasıysa, siyaset felsefesi tarihini incelemenin değeridir. Strauss'a göre siyaset felsefesi ve siyaset bilimi eskiden aynı şeydi, ancak şimdi farklı bileşenlere ayrılmış haldedir. İlk olarak felsefe ve bilim arasında siyaset felsefesinin tüm itibarını ve dürüstlüğünü ortadan kaldıran bir ayrım

[12] Leo Strauss, What is Political Philosophy?, s. 13-14.
[13] Leo Strauss, a.g.e., s. 18-19.
[14] Leo Strauss, a.g.e., s. 17.
[15] Rotman Stanley, "The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique", The American Political Science Review, c. 56, sy. 2, 1962, s. 341.

oluşturulmuştur.[16] Bir zamanlar siyaset felsefesinin kapsadığı birçok alan ekonomi, sosyoloji ve sosyal psikolojiye havale edilmiş ve bilim adamlarının ilgisini çekmeyen tarih çalışmaları siyaset felsefesine bırakılmıştır. Siyaset felsefesinin bilimsel olmayan veya tarihsel olmayan doğası, siyaset felsefesini geçersiz kılan bu değişimin açıklamasıdır.[17]

Görüldüğü gibi Strauss, siyaset felsefesinin potansiyelini özellikle bilim adına yok etmeye yönelik modern yöntemi eleştirir. Modern felsefe eleştirisi, görecilik, pozitivizm ve daha sonraki tarihselci grupların yükselişine yol açan bilimsel ilerlemelere odaklanmaktadır. Strauss, klasiklerin kavramlarının, yani hem Antik Yunan hem de İslami geleneklerden gelen filozofların, modern felsefeye ve ilgili metodolojilere yönelik eleştirilerini kullanarak incelenmesi gerektiğini müdafaa edecektir.

1.1 Siyaset Felsefesi Sorunu

Leo Strauss, bir siyaset felsefesi sorununu "İnsan nasıl yaşamalı?" sorusuyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılandırmıştır. Ancak, Strauss'a göre siyaset felsefesi sorununu tanımlamaya yönelik herhangi bir girişim, felsefenin tanımına dayalı olarak yapılmalıdır. Bu bağlamda, Strauss'un siyaset felsefesi sorununa çözümü, felsefenin "doğa" üzerine yoğunlaşan temasının incelenmesine dayalıdır. Aristoteles, Strauss'un belirttiği gibi, "doğa üzerine konuşan" ilk filozofları "tanrılar hakkında konuşan"lardan ayırdı. Burada, doğa, bir şeyin ya da bir tür şeyin karakteri, bir öğenin ya da bir tür şeyin görünüşü ve işleyişi olarak tanımlanmıştır. Ancak Strauss'a göre, doğa tabiatı gereği bilinmez ve keşfedilmesi gereken bir konudur.[18] Felsefe, ancak doğa bilgisi ile "her şeyin 'ilkelerinin' aranması" olarak ortaya çıkmıştır. Her şeyin "başlangıcı" veya

[16] Ali Sertan Beşer, "Leo Strauss Açısından Siyaset Felsefesinin Tarihselci ve Pozitivist Sosyal Bilim Anlayışında Çözülmesi", Felsefe ve Sosyal-Siyasal Bilimler, Ufad, Afsea, Bakü, sayı 40, no.1, 2015, s. 95-97.
[17] Strauss, What is Political Philosophy?, s. 17-18.
[18] Leo Strauss, introduction to *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago
and London: The University of Chicago Press, 1986), s. 2-3.

"ilk şeyler" bu tanımda "ilkeler" olarak anılır.[19] Bununla birlikte, toplumlar temelinde "görenekler" veya "işleri yapmanın yolları" oluşturulduğundan, bu keşif zorlayıcıydı.

Filozoflar "kalıcı" başlangıçlar bulmak için "değişken" geleneklerin ötesine bakmalıdır. Çünkü "Nasıl yaşamalı?" meselesine felsefe öncesi çözüm, başka bir deyişle, felsefe-öncesi uygun yolun "bizim yolumuz" veya "geleneklerimiz" olduğu düşünülüyordu." Bizim yolumuzun" ve "âdetlerimizin" haklılığı, bu durumda "bizim" olmaları kadar yaşlarıyla da sağlanıyordu. Strauss, "eski" ve "kendine ait olan" kavramları birleştiren kavramın "atalara ait" olması nedeniyle "felsefe öncesi yaşamın, iyinin ataları ile olan ilkel birlikteliği tarafından belirtildiğini" iddia eder.[20] Atalar, şeylerin başlangıcı hakkındaki fikirleri çağrıştırır. Strauss, "İnsan ilk şeyleri düşünmeden hayatta kalamaz" şeklinde ifade etmektedir.[21] Ayrıca ilk şeyler hakkındaki şüpheler, felsefe öncesi toplumda yetkililer tarafından ele alınmıştır. Daha gündeme gelmeden önce, otorite ilk şeylerle ilgili sorulara yanıt verdi. Çünkü toplumun yaşam biçimi, uygun yol olarak bağlılığı gerektiriyordu. Başka bir deyişle felsefeden önceki yaşam, gelenekler tarafından yönetiliyordu. Felsefenin doğuşu, otoritenin sorgulanmasını gerektirdi.[22] Ayrıca geleneğin sorgulanması doğanın keşfine yol açmıştır. Strauss'a göre insanlar çok sayıda uygun yol olduğunu fark ettiklerinde ilk şeylerin hangi açıklamasının doğru olduğunu sormaya başladılar. Bundan sonra otorite artık doğru rotayı sağlayamadı. "Nasıl yaşamalı?" sorusuna cevap olarak doğru rotanın kendisi bir soru haline geldi.[23] Felsefenin ortaya çıkışı, insanların siyasi meselelere yönelik tutumlarını etkilemiştir. Ondan önce, otorite kan bağına dayanıyordu. Doğal tavsiyenin yerini geleneksel rehberlik yani felsefe aldı. Başka bir deyişle atalardan kalma malın yerini doğal mal aldı. Strauss'a göre filozoflar doğayı tartışırken ilk şeylere atıfta bulundular çünkü "insan yapımı şeylerin insandan başka

---

[19] Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953), s. 82.

[20] Bu noktada Strauss, "Eskiçağ" anlamına gelen "Vetustas pro lege semper habetur" ifadesinden bahseder. Örf hukuk olarak kabul edilir." Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953), Bkz. s. 83.

[21] Leo Strauss, a.g.e., s. 91.

[22] Strauss'un orijinal cümlesi, "Doğal hak fikrinin ortaya çıkışı, bu nedenle, otorite şüphesini gerektirir" şeklindedir. Ancak "Felsefenin olmadığı yerde doğal hakkın bilgisi de yoktur" diye de yazdığı için bu ima mümkün olur. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953), Bkz. s. 84-81.

[23] Leo Strauss, a.g.e., s. 86.

ilk şeylere yol açmadığını" anladılar.[24] Doğanın herhangi bir gelenekten daha eski olmasına rağmen, "doğa tüm ataların atası" olduğu için en eski şeylere atıfta bulunmaya devam ettiler.[25]

Sokrates, genellikle siyaset felsefesi alanında bir baba gibi görülse de onun gözlemleri insani olaylarla sınırlıdır ve doğal fenomenlerle ilgilenmez. Bu, onun araştırmalarının "Nedir?" sorusu tarafından motive edildiğini göstermektedir. Ona göre, Sokrates "her şey hakkında" bu soruyu sormayı tercih eder. Strauss'a göre Sokrates insani şeylerin ne olduğunu sormak zorundaydı, çünkü "insani şeyler ile insan dışı şeyler arasındaki temel ayrımı kavramadan insani şeylerin ayırt edici karakterini kavramak zordur."[26] Bu bağlamda, Sokrates natüralist araştırmayı bırakmadı, daha çok Strauss'un iddia ettiği gibi yeni bir tür soruşturmaya öncülük etti. Bu konu hakkında Strauss şöyle söylemektedir:

> *"Sokrates, kendi başına veya doğası gereği ilk olandan ziyade, bizim için ilk olanla ilk olarak görünenden, olaylardan yola çıktı. Bununla birlikte, şeylerin varlığı, onların Neleri, ilk olarak onlar hakkında söylenenlerde veya onlar hakkındaki görüşlerde görülür, onları algıladığımız şeyde değil. Sokrates, şeylerin tabiatlarını incelemeye, onların tabiatları hakkındaki inançlarla başladı."*[27]

Strauss, Sokrates'in şeylerin doğası hakkındaki fikirlere değer verdiğini, çünkü onları görmezden gelmenin, "elimizin altındaki gerçeğin en temel kalıntılarının" kaybolmasıyla sonuçlanacağına inandığını eklemektedir. Strauss'un Sokrates'ine göre "tüm inançların evrensel şüpheciliği bizi (...) bir boşluğa götürür." Bu bakış açısına göre felsefe, görüşlerden bilgiye "yükseliş" olmuştur.[28] Strauss, "Bütünlükle ilgili

---

[24] Strauss'a göre, "İlk şeylere yönelik felsefi arayış, yalnızca ilk şeylerin olduğunu değil, ilk şeylerin her zaman olduğunu da varsayar. Bu varsayımlar, hiçbir varlığın sebepsiz ortaya çıkmadığı veya "başlangıçta Kaos'un meydana gelmesinin" imkânsız olduğu temel öncülünden kaynaklanmaktadır.", Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953), Bkz. s. 89.

[25] Leo Strauss, a.g.e., s. 88, 92.

[26] Leo Strauss, *Political philosophy and history*. Journal of the History of Ideas, 30-50., 1949, s. 5.

[27] Leo Strauss, *a.g.e.*, s.123-124.

[28] Leo Strauss, *a.g.e.*, s.124.

görüşler her zaman felsefeden önce gelmelidir" demektedir.[29] Strauss'a göre fikirleri bilgiyle değiştirme girişimi olarak "felsefe öncelikle gerçeğe sahip olmak değil, gerçeği aramaktır". Filozofun ayırt edici özelliğiyse, "hiçbir şey bilmediğini biliyor" olmasıdır. Muhtemelen Strauss'un "felsefenin asla tartışma aşamasının ötesine geçemeyeceğini" savunmasının nedeni budur.[30] Bununla birlikte "tartışma" terimi, rakip bakış açılarının değiş tokuşunu ima eder ve Strauss, Sokrates'in "diyalektik" terimini icat ettiğinde görüşlerden bilgiye ilerlemeyi kastettiğine inanır. Strauss'a göre diyalektik, "dostça anlaşmazlık"tır ve gerçeğe götürebilecek dostça anlaşmazlık, ancak şeylerin doğası hakkında karşıt görüşler varsa mümkündür.[31]

Siyaset felsefesi, bir felsefe dalı olduğu için doğası gereği kabul veya reddedilmeye tabi olan siyasi şeylere ilişkin görüşlerden önce gelir.[32] Strauss, her siyasi eylemin bir durumu sürdürme veya değiştirme amacına sahip olduğuna inanır: İnsanlar bir durumu sürdürmek istiyorlarsa onu değiştirmek yerine aynı tutmanın tercih edilebileceğine inanırlar; değiştirmek isterlerse değişimin ardından işlerin düzeleceğine inanırlar. Bu anlamda, tüm siyasi eylemler dünyayı daha iyi bir yer haline getirmeye yöneliktir.[33] O halde iyi yaşam arayışı, siyaset felsefesinin meydan okumasıdır. Ancak bu, herhangi bir siyasi bakış açısının siyaset felsefesi için bir rehber olarak hizmet edeceği anlamına gelmez. Strauss'a göre siyaset felsefesi, bu bağlamda siyaset düşüncesinden ayrı olmalıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi siyasal düşünce, "siyasi kavramların tefekkürü ya da sunumu" olarak tanımlanır.[34] Siyaset felsefesi kanaat veya kanaat ile bilgi arasındaki ayrımı kabul ederken siyasi düşünce "derinden tutulan bir kanaatin savunulmasıdır". Strauss'a göre siyaset felsefesi, "siyasi durum üzerine kapsamlı düşünceler"dir. Bu tür bir yansıma ise insanların dogmatik olarak

---

[29] Leo Strauss, "What is Political Philosophy?," in *An Introduction to Political Philosophy*, ed. Hilail Gildin
(Detroit: Wayne State University Press, 1989), s. 4.
[30] Leo Strauss, a.g.e,, s. 5.
[31] Leo Strauss, Natural Right And History, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1953., 124.
[32] Leo Strauss, "What is Political Philosophy?," s. 5.
[33] Leo Strauss, a.g.e., s. 3.
[34] Leo Strauss, "siyasi fikirler" terimiyle, "siyasal temellerle ilgili olarak, zihnin düşünmekte kullanılabileceği herhangi bir politik açıdan önemli "fantazm, kavram, tür ya da her ne olursa olsun" anlamına gelir. Bkz. s. 6.

ilke olarak kabul ettiği "kamuoyunun kabul ettiği fikirler" üzerine kuruludur. Strauss'a göre bu "ilkeler" de sorgulanabilir.[35]

Strauss'a göre siyaset felsefesi, siyaset teolojisinden farklı olmalıdır çünkü siyaset teolojisi İlahi vahiylere bağlıdır. Oysa siyaset felsefesi "desteksiz insan aklının" erişebileceği şeylerle sınırlıdır.[36] Siyaset felsefesi, bilgiye giden yolda diyalektik bir süreç olarak verili bir olgudan ziyade kanaatler üzerine kuruludur. Strauss bundan sonra siyaset felsefesini siyaset biliminden ayırmaya devam etmektedir. Siyaset biliminin iki anlamı olduğunu iddia eder: birincisi, doğal bilimsel yaklaşım kullanılarak siyasi konuların incelenmesine atıfta bulunur ve ikincisi, siyaset bilimi bölümü üyelerinin faaliyetleriyle ilgilidir. Birincisi "bilimsel"dir çünkü "spekülasyondan" kaçınmaktadır ve bunun yerine ampirik ve deneysel araştırmalara odaklanmaktadır. Strauss, siyaset biliminin ilk anlamının bu açıdan açıkça felsefi olmadığını iddia eder. O, Siyaset bilimciler olarak bilinen adamlar tarafından yapılan önemli çalışmalar, 'bilimsel' siyaset bilimine yönelik herhangi bir hedeften bağımsızdır demektedir. Soruşturma için gerekli bilgileri toplar ve analiz ederler. Bu, siyasal olguların doğasını anlama çabası ile uyumludur.[37] Son olarak Strauss'e göre siyaset felsefesi siyaset tarihinden farklı olmalıdır çünkü "siyaset felsefesi tarihsel bir disiplin değildir".[38] Siyaset felsefesi, siyasi şeylerin doğası ile ilgilenirken siyasi tarih her zaman insanlarla ilgilidir. Siyaset felsefesi, siyasi faaliyetin nihai amaçlarının "temelde sorunlu" olduğunu kabul ederken siyasi tarih spesifik olana odaklanır. Siyaset tarihi, siyaset biliminin ikinci anlamında verdiği gibi bu bağlamda veri verebilir. Siyasi tarih, gerekli bir bileşen olmasa da siyaset felsefesinin "yardımcısı" olarak kabul edilebilir.[39] Strauss'a göre siyaset felsefesi, siyaset düşüncesi, siyaset teorisi, siyaset teolojisi, siyaset bilimi ve siyaset tarihinin aksine, "hem siyasi şeylerin

[35] Leo Strauss, a.g.e., s. 6-7.
[36] Gös. yer.
[37] Leo Strauss, a.g.e., s. 8.
[38] Aslında Strauss, "Siyaset Felsefesi Nedir" başlıklı dersinde siyaset tarihinden bahsetmez. Ancak diğer eserlerinde siyaset felsefesi ile siyaset tarihinin farklılıklarını gösterir. See Leo Strauss, "Political Philosophy and History," *Journal of the History of Ideas* 10, no. 1 (1949); Leo Strauss, "Thucydides: The Meaning of Political History," in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas L. Pangle (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989).
[39] Leo Strauss, "Political Philosophy and History," 30; Strauss, "Thucydides: The Meaning of Political History," s. 99.

özünü hem de hakkı veya ideal siyasi düzeni tam olarak kavrama çabasıdır".[40] İyi bir toplumun potansiyelini kasıtlı olarak araştırır. Siyaset felsefesinin karakteristik yönü, siyasi hayata sıkı sıkıya bağlı olmasıdır çünkü her siyasi eylem iyinin bilgisine dayanır.[41] Başka bir deyişle siyaset felsefesi incelemesine "burası" ve "şimdi" ile başlar. Bu anlamda, siyaset felsefesindeki merkezi meseleler, doğası gereği ne birincil olarak felsefi ne de bilimseldir. Bunlar normal yaşamda ortaya çıkan soru türleridir. Sonuç olarak siyasal yaşam, siyaset felsefesi tekniğini sunar: "Karşıt iddialarda bulunan insanlar arasındaki çatışmalar, siyasal yaşamı karakterize eder."[42] Siyasal yaşam öncelikle belirli bir toplulukla ilgilenirken Strauss, siyaset felsefesinin "tüm siyasi topluluklar için neyin temel olduğu" ile ilgili olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak siyasette asıl mücadele kimin yöneteceği konusunda olduğundan "Hangi siyasi düzen en iyi olurdu?" sorusunu akla getirmektedir.[43] Bu çatışma her zaman bir düzen arzusuna yol açmaktadır. Strauss'a göre:

> *"Siyasi tartışmalar "iyi şeyler" ve "adil şeyler" hakkında olduğu için, "iyilik" ve "adalet" kavramları doğal olarak klasik siyaset felsefesini etkilemiştir. Her şey sıradan yaşamda oluşan ahlaki ayrımlarla başladı..."*[44]

Siyaset felsefesi kendisini "ahlaki ayrımlardan zevk alan" kişilerle sınırlar çünkü kötülüğün ortadan kaldırılamayacağını bilir ayrıca iyi şeyler hakkındaki argümanlar normatiftir ve bu ortamda "gösterilemez".[45] Bu perspektifte siyaset felsefesinin temel niteliklerinden biri ılımlılıktır. Siyaset felsefesi, sınırlı siyaset beklentilerine rağmen en iyiyi araştırmaya devam etmektedir. "Buradan" ve "şimdi"den "ebedi"ye, bu hiç bitmeyen bir süreçtir.[46] Siyasal rejim kavramı, topluma kimliğini veren düzenle ilgili olduğu için, "Nasıl yaşamalı?" "En iyi rejim nedir?" sorusuna dönüşür. Sonuç olarak, en iyi rejim sorunu siyaset felsefesine rehberlik eder.[47] Bununla birlikte, modern siyaset teorisinde, siyaset felsefesi, Strauss'un işaret

[40] Leo Strauss,, "What is Political Philosophy?," s. 6.
[41] Leo Strauss, "On Classical Political Philosophy," Social Research 12, no. 1 1945, s. 100.
[42] Leo Strauss, a.g.m., s. 101-102.
[43] Leo Strauss, a.g.m., s.103-106.
[44] Leo Strauss, a.g.m., s.111.
[45] Leo Strauss, "What is Political Philosophy?," 25.
[46] Leo Strauss, a.g.e., s.25.
[47] Leo Strauss, a.g.e., s.32-33.

ettiği gibi "'mit' bir yana, 'ideoloji' ile neredeyse eş anlamlı hale gelmiştir".[48] Siyaset felsefesi ile mevcut siyaset teorisi arasındaki en önemli fark, siyaset felsefesinin genellikle daha yüksek düzeyde kavramsal bir tartışma ortamı olmasıdır. Siyaset teorisi ise, genellikle mevcut siyasi yapıları ve süreçleri inceleyen bir alandır. Strauss'a göre, siyaset felsefesi tarihi en iyi rejim veya iyi fikri tarafından yönlendirilmiştir ancak bugün bu anlayış reddedilmiştir. Bu reddetme, Strauss'un modernite krizi olarak adlandırdığı şeyin bir parçasıdır. Strauss'a göre siyaset felsefesi sorununu yeniden canlandırmak için öncelikle krizi anlamak gerekmektedir. Bu kriz pozitivizm ve tarihselcilik tarafından getirilen zorluklarla doğrudan bağlantılıdır. Hatta Strauss'un görüşüne göre, "Nasıl yaşamalı?" sorusunu gündeme getirme girişimleri bile vardır. Strasuss'un siyaset felsefesinin önemli kavramları olan ezoterik ve egzoterik yazma üslubunu ele almak bundan sonra elzemdir.

1.2. Ezoterik – Egzoterik Yazma Üslubu

Leo Strauss, modern felsefe tasarımında yalnızca klasik siyaset felsefesinin yeniden incelenmesiyle değil, aynı zamanda "kaybolmanın eşiğinde olan bir yazı tarzının" yeniden keşfedilmesiyle de hatırlanır. Entelektüel hayatı boyunca, kendisini klasik ve modern filozofların önerilerini alışılmışın dışında okumaya ve incelemeye adadı. Bunun nedeni, Strauss'un eğitimi "değerli kaynaklarla temasa geçme ve onların manevi içeriğini alma" ve nihayetinde "öğrenciye manevi asalet verme" süreci olarak değerlendirmesidir.[49] Felsefe, din ve toplum arasındaki gerilimin Sokrates'in kaderiyle örneklendiğine ve filozofların yazılarında ve açıklamalarında dikkatli olmaları gerektiğine inanır. Bu nedenle Strauss'a göre filozoflar gerçek düşüncelerini gizlemek için ezoterik (batıni) bir yazı üslubu kullanırlar ve eserlerinde ilk karşılaştığımız öğretiler onların gerçek öğretileri değildir. Sokrates, gerçeği keşfetmek için "ironi" yöntemini kullanarak insan meselelerini tartışır. Bazı kişiler, Sokrates'in Atina'nın kanunları ve tanrıları hakkındaki açıklamalarına, özellikle de Sokrates ile Thrasymachus arasındaki yüksek gerilimli konuşmalara tanık olmuştur. Strauss'a göre

[48] Leo Strauss, *History of Political Philosophy*, s.1.
[49] Jürgen Gebhardt, , "Leo Strauss: The Quest for Truth in Times of Perplexity", *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigres and American Political Thought after World War II*, eds. P.G.Kielmansegg,
H.Mewes, E.G.Schmidt, Cambridge University Press, 1995, s.87-91.

Sokrates, şehrin tanrılarına karşı gelmek ve gençliği yozlaştırmakla suçlanmıştır. Strauss, Sokrates'in müteakip infazının felsefenin şehir ve dini otoriteler tarafından cezalandırılmasını temsil ettiğini iddia eder. Filozof, şehrin inançlarına meydan okuyarak kendisini ve şehri tehlikeye atar. Strauss, sonuç olarak filozofların dikkatli olması gerektiğini savunmaktadır.[50]

Strauss'un modernite eleştirisini ve klasik siyaset filozoflarının felsefi görüşlerini yorumlayışını anlamak Strauss'un yazma üslubunu anlamayı gerektirir. Strauss'a göre felsefi bir doktrin, o doktrinin tanıtılma biçiminden ayrı planlanamaz. Bir doktrinin *özüne* dair soru, o doktrinin *ne şekilde* tanıtıldığı sorusundan bağımsız değildir. Bir doktrinin tanıtım şekli, bir çeşit iletişime can verir. İletişim, bir toplumun varlığının ön koşulu olduğu için, yazma veya bir doktrinin tanıtım şekli, kaçınılmaz olarak, felsefe ile toplum arasındaki ilişki problemine dönüşür. Strauss, edebi sorunun incelenmesinin toplum ve felsefe arasındaki ilişki sorunu olduğunu savunmaktadır.

> *"Edebi sorun ile felsefi sorun arasında bir bağlantı vardır. Edebi sorun, takdim sorunu bir iletişim türüyle ilgilidir. İletişim, birlikte yaşamayı ifade eder; en yüksek formunda iletişim, birlikte yaşamadır. O halde, edebi sorunun incelenmesi, toplum incelemesinin önemli bir parçasıdır. Üstelik hakikat arayışı, her noktada değilse de, zorunlu olarak iletişim yoluyla vuku bulan ortak bir arayıştır. O halde, edebi sorunun incelenmesi, felsefenin ne olduğunun incelenmesinin önemli bir parçasıdır. Uygun bir biçimde anlaşıldığında edebi sorun, toplum ile felsefe arasındaki ilişki sorunudur."*[51]

Strauss'a göre toplum ve felsefe arasındaki kritik münasebetten dolayı, tarihin en önemli filozofları, yazılarını, biri siyasal açıdan güvenli ve kullanışlı, diğeri hakikat olmak üzere iki çeşit bildiri ulaştıracak formda yazmışlardır.[52] Strauss yazmanın bu iki formu arasındaki başkalığı ezoterik ve egzoterik yazma arasındaki farklılık olarak adlandırır. Ezoterik ve egzoterik yazma arasındaki farklılık bizi, Strauss'un "felsefenin sosyolojisi" ismini verdiği şeyin tam merkezine götürür. "Felsefenin sosyolojisi",

---

[50] Ali Sertan Beşer, Ana Hatlarıyla Leo Strauss Açısından Ezoterik Yazım Tarzı Ve İslam Filozoflarıyla İlişkisi. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *17*(2), 2015, s.195-204.
[51] Leo strauss, *The city and man*, Rand McNally&Company, University of Chicago Press. s. 52.
[52] Bkz., McAllister, Ted V, Revolt Against Modernity, s.27.

filozoflar olanlar ve olmayanlar arasında net bir ayrım bulunduğunu ileri sürer ve filozofları farklı bir zümre olarak kabul eder.[53] "Felsefenin sosyolojisi"nin arka planında, toplum ve düşünce arasında nasıl bir bağ olduğu sorusu vardır. Bu soru, hem siyasal toplum içerisinde felsefenin bulunduğu konumu gündeme taşır hem de siyasetin felsefi olarak ele alınmasına işaret eder. Bu perspektiften bakıldığında, "felsefenin sosyolojisi", siyaset felsefesi ile aynıdır. Çünkü Strauss'a göre, siyaset felsefesi, sadece, siyasetin *felsefi* açıdan ele alınma tarzını işaret etmez; aynı zamanda, felsefenin *siyasi* ele alınmasını ve konuma işaret eder.[54]

Strauss, ezoterik ve egzoterik yazma arasındaki farklılıkla, bir doktrinin toplumsal tanıtımı ile gizli tanıtımı arasındaki farklılıkları muhakeme etmeye sevk eder. Ezoterik yazım, egzoterik yazımın gizli, özel ve mahrem olanın toplumsal alandaki örtülü biçimidir. Ezoterik yazma yöntemini kullanan düşünür ve yazarlar, kendi metinlerinin muhtevası hakikati, aynı zamanda egzoterik bir formda yazarak kamufle ederler ve böylelikle aslında kamufle ederken açık ederler. Eş zamanlı olarak iki yazma yöntemini birden kullanan düşünür ve yazarlar, bir taraftan felsefi hakikati felsefi olmayan bir kesimden kamufle ederken diğer taraftan onu zeki ve dikkatli okuruna da açık ederler.[55] Filozoflar egzoterik şekilde yazmaya neden gereksinim duyarlar? Strauss'a göre bunun nedeni, düşünce ile toplum, teori ile uygulama veya felsefe ile siyaset arasındaki aşılamayan bir set ve gerginlik söz konusudur. "Bilgelik" ve "hakikat"i araştıran felsefe, sadece, belirlenmiş duyarlılıkları olan ve kendilerini *özveri* ile bu felsefi arayışa vakfeden mutlu bir *gurubun* faaliyetidir. Buna karşılık, siyasal toplumun geri kalan büyük bir kısmı, felsefe ya da bilime dokunmadan yaşar. Felsefe ile siyaset arasında bir çatışma olduğu öncülü, "bilge" ile "avam" arasında doğa gereği bir fark olduğu ön koşuluna dayanır. "Avam" çoğunluk, bir "azınlık"ın faaliyeti olan felsefeden kuşku duyar ve hatta nefret eder.[56] Siyasal düzenin ve toplumların hayatı, mühim ve velayet sahibi düşüncenin var olmasına dayanır. Felsefe, toplumun temeli olan inanç oluşumundan hakikate erişme gayreti veya arayışı olması,

---

[53] Bkz., Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1988, s.7-8.
[54] Bkz., Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosopy,Judaism,* University of Chicago Press,
2007,s. 12.
[55] Bkz., Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1988, s. 25.
[56] Bkz., a.g.e., s. 34.

siyasal düzenin temelini aşındırır. Bu nedenden dolayı, Strauss'a göre mutabık olunmayan hakikat arayışı ile toplumun ihtiyaçları arasında bir dengesizlik vardır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse "bütün hakikatler ilelebet zararsız değildirler".[57]

> *"Kadim düşünürleri incelerken hakikat arayışı (felsefe ya da bilim) ile toplum arasındaki ilişkinin bu tarzının farkına vardım: insanın en yüksek aktivitesi felsefe ya da bilim, "tüm şeyler" hakkındaki kanının yerine "tüm şeylerin"in bilgisini koyma çabasıdır; fakat kanı tolumun unsurudur; bu yüzden felsefe ya da bilim, toplumun içinde soluk aldığı unsuru yok etme çabasıdır ve bu yüzden o toplumu tehlikeye atar*."[58]

Filozofun özgür düşünme alışkanlığının toplumun yerleşik ve otoriter kanıları ile çatışması kaçınılmazdır. Bu nedenle filozoflar, sarman ve ağır bir tehlike içindedirler. Hoşgörülü olmayan toplumlar, zıt görüşleri cezalandırma ve fikir sahiplerine yönelik şiddete başvurular. Şiddetin, bir filozofun "hem eylemleri hem düşünceleri üzerinde" derin etkileri olur; düşünürün, bağımsız düşünme alışkanlığını farklı bir biçimde, "satırlar arasında yazma" yoluyla örtülü biçimde gizlemeye sevk eder. Strauss bu konuda şunları söylemektedir:

> *"Şiddet, tikel bir yazma üslubu ve tüm önemli noktalar hakkındaki hakikatin satır aralarında ortaya koyulması tikel bir literatür türü doğurur. Bu literatür, bütün okuyuculara değil, sadece mertebe sahibi ve us sahibi okuyucu kitlesine hitap eder."*[59]

Ezoterik yazma ihtiyacını ortaya çıkaran unsur sadece şiddetin var olması ise en yüksek seviyede düşünce özgürlüğüne yer veren hoşgörülü toplumlarda ezoterik

---

[57] Leo Strauss, *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*. University of Chicago Press 2013. s. 26.

[58] Leo Strauss, "On a Forgetten Kind of Writing", *WIPP*, s.221. Bu metin, Burhanettin Tatar'ın derlediği ve çevirdiği *Siyasi Hermenötik* içinde "Unutulan bir Yazma Tarzı Üzerine" başlığı ile yayınlanmıştır. (Etüt
Yay, 2000).

[59] Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1988, s. 25.

yazma teamülünden bahsetmek mantıklı mıdır? Eğer değil ise yaşamının büyük bir kısmını hoşgörülü toplumlarda geçiren ve hoşgörülü bir toplumun yurttaşlığına geçen Strauss'un "unutulmuş bir yazma üslubunun gün yüzüne çıkarması garip ve saçma görünebilir. Öyleyse şiddet ile ezoterik yazma arasında tatminkâr ama mecburi olmayan bir ilişki vardır. Bu bağlamda, şiddetten temelli ortaya çıkan ezoterizm ile "siyasi inanç ile felsefi hakikat arasındaki sonsuz çatışmanın kabulü ile var olan ezoterizm arasında ayrım yapmak anlamlı olur.[60] Strauss'a göre klasik filozoflar, daima düşünce ve inançlara dayanan siyasal düzen ile felsefenin "zaman dışı hakikatler"i arasında sonsuz bir çelişki olduğunun kanaatine varmışlardır. Tikel değerler ve tikel mitler formunda varlıklarını gösteren inançların, toplumların öz parçaları olduğu kavramının onaylaması filozofu, "sosyal sorumluluk bilinci" ile teçhiz eder. Bu perspektiften bakıldığında ezoterik yazma, sadece düşünürün kendisini toplumdan koruyan kalkan olarak görülemez. O, ayrıca bizâtihi düşünürün, toplumu, felsefenin siyasal düzenin temelini ortadan kaldıracak hakikatlerinden korumasının yegâne aracıdır.[61] Doğrusu, felsefi hakikatlerin toplumsal istikrar açısından yıkıcı olduğu ve bu nedenle felsefe ile siyaset arasında sonsuz bir çatışma bulunduğu savı göz önüne alındığında, felsefenin mecburiyetten dolayı ezoterik bir karakter taşıdığı yargısına ulaşılabilir. Rosen'in ifadesiyle "ezoterik olmadıkça gerçek anlamda felsefi hiçbir siyasi kitap yoktur".[62] Hakikaten Strauss, bilgelik ve ölçünün ayrılmaz bir bütün olduğunu söyler. İmgeleme, muhakkak ki, dengeli ve ılımlı olamaz. Fakat, düşüncenin halka sunumu, hem düşünürün hem toplumsal rejimin devamı için ezoterik bir biçimde düzenlenmek mecburiyetindedir. Bu bağlamda ezoterik yazma, "tüm devirlerde feylesofluk ihtiyattan ayrı olmadığı" için kaçınılmazdır.[63]

2. Kitab-ı Mukaddes, Klasik Felsefe ve Modern Felsefe Karşıtlığı Bağlamında Strauss'un Machiavelli Yorumu

Strauss'a göre bariz farklılıklara ve hatta çatışmalara rağmen, Machiavelli'nin mesajını doğru bir şekilde değerlendireceksek İncil (Kudüs) ile Klasik felsefe (Atina)

---

[60] Bkz., Michael, L Frazer, "Esotericism: Ancient and Modern", *Political Theory*, vol 34, no: 1 1, Bkz. a.g.m., 2006, s. 36.
[61] Bkz., Leo Strauss, "On a Forgetten Kind of Writing", s. 222; *On Tyranny*, s. 26.
[62] Rosen, Stanley, "Leo Strauss and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns", *Leo Strauss Thought*,1991, s.165.
[63] Bkz., Michael, L Frazer, "Esotericism: Ancient and Modern", s. 39.

arasında dikkate alınması gereken bir ahit vardır. Mukaddes Kitap, insanın Tanrı'nın suretinden yaratıldığını söyler. Ona, yeryüzündeki tüm diğer yaratıkların üzerinde bir onurlu konum verilmiştir, ancak hepsine hükmetme gücü verilmemiştir. Kendisine bir bahçe ve ekeceği ve koruyacağı bir yer verilmiştir. Nasıl ki geleneksel felsefede adalet doğal düzenle bağdaşıyorsa doğruluk da İlahi düzene boyun eğmektir. Şansın (fortuna) dokunulmazlığının farkına varmak, gizemli İlahi olanı fark etmeye tekabül eder.[64] Bunun sonucunda insanlar daha dikkatli olurlar. Bu nedenle, ölçülü olmanın bir erdem olduğuna inanılmaktadır. Geleneksel yöntem, ahlakın temel bir kavram olduğunu varsayıyordu. Özellikle devletler ve krallıklar arasındaki bağlarda faydasız olmasına rağmen insan ruhunda bir güç olduğuna inanılıyordu. Machiavelli, erdemin yalnızca sosyal bir bağlamda uygulanabileceğini söyledi. İnsan hukuku, gelenek vb. şeyleri erdemli bir şekilde ele almak için kullanılmalıdır. Ancak toplumun temellerini atan ilk eğitimciler, erdem üzerine yetiştirilmemiştir.[65]

Roma'nın müessisi bir kardeş katilidir. Machiavelli'ye göre bunda olağandışı bir şey yoktur. "Belki de pek çoğu, Romulus* gibi kardeşini öldürmesi icap eden ve ardından güç ortağı Titus Tatius'un ölümünün tadını çıkarması beklenen bir devlet müessisinin korkunç bir örneğini görecektir" diyor. Ancak bu kanaat, eğer cinayetinin nedeni göz ardı edilirse doğrudur.[66] Machiavelli'ye göre ister cumhuriyet ister krallık olsun, yasadışı bir davranışta bulunmak için birini yanlış yönlendirmek, hesap sorulmaması için akıllıcadır. Sonuç Romulus'unki kadar iyi olduğunda suçu ne olursa olsun onu her zaman aklayacaktır. Çünkü eski durumu geri getirmek için kullanılan şiddet kınanmamalı, yok etmek için kullanılan şiddet kınanmalıdır.[67] Görülebileceği gibi Machiavelli kurucu ve yıkıcı şiddet arasında bir ayrım yapmaktadır.

Machiavelli, Romulus'ta olduğu gibi şiddet bir devleti kurmak ve sürdürmek için kullanıldığında bu durumun kınanmaktan ziyade övülmesi gerektiğini

---

[64] Leo Strauss, (1989a). Three Waves Of Modernity. H. Gildin içinde, *An Introduction To Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (s. 81-99). Detroit: Wayne State Universtiy Press. s. 86.

[65] Leo Strauss, (1988b). What Is Political Philosophy? L. Strauss içinde, *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (s. 9-55). London & Chicago: The University Of Chicago Press. s.41.

* Roma mitolojisine göre Romulus, MÖ. 753'te Roma şehrini beraber kurduğu kardeşi Remus'u öldürerek tahtın tek sahibi olmuştur.

[66] Niccolo Machiavelli, (2009). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler.* (A. Tolga, Çev.) İstanbul: Say yayınları. s. 60.

[67] Niccolo Machiavelli, a.g.e., s. 61.

savunmaktadır. Çünkü Machiavelli'ye göre erdemin toplum öncesi temeli veya genel olarak ahlakın varlığı diye bir şey yoktur. Machiavelli'nin suçun siyasi dehanın temeli olduğuna inandığını göstermek için yeterli kanıt var çünkü tarihteki en ünlü devlet bir kardeş katili tarafından kuruldu. Bu Makyavelci ilkelere doğrudan karşı çıkarak kurulmuş tek ulus olduğu iddia edilen Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluş felsefesine Strauss, bu Makyavelci bakış açılarını tartışırken yer verir. Strauss, Amerika Birleşik Devletleri'nin bu Makyavelist ilkelere açıktan meydan okuyarak kurulmuş muhtemelen tek ulus olduğunu iddia etmektedir. Ancak, daha sonra *Thoughts on Machiavelli* metinde, bu iddianın yazarının kendisi değil Thomas Paine olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.[68] Strauss'a göre Thomas Paine'i kabul edersek antik dünyada hiçbir yönetim biçimi bu Makyavelist tanımdan muaf değildi. Başlangıçları tiranlık ve fetihti. Ancak Amerika'nın bağımsızlığı bir devrimle kazanılmıştır ve temelleri adalet ve özgürlüktür. Hükümet şu anda batıdan doğuya, kılıcın gücüyle doğudan batıya hareket eden ve bir ahlaki teoriye, evrensel bir barış sistemine ve devredilemez miras alınan insanlığa dayanan hükümetten (Devlet) daha güçlü bir şekilde ilerlemektedir. Haklar ve özgürlüğün yurdu artık Amerika değil, ama yine de ülke onun kalesi olarak hizmet ediyor. Bu doğrultuda, Machiavelli'nin fikirleri modern despotizmin temelini oluşturur.[69] Machiavelli'nin felsefesi tersi olan Amerikancılık, bilinmeden anlaşılamaz.[70] Başka bir deyişle Strauss, Amerika'nın kuruluşunu, Machiavelli'nin bir devletin kuruluşu hakkında iddia ettiği şeyin tam tersi bir konuma yerleştiriyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte, fikirlerinin daha yakından incelenmesinden bunun konuyla ilgili nihai tutumları olmadığı açıktır. Strauss'a göre mesele Paine ve destekçilerinin ortaya koyduğundan daha karmaşıktır. Strauss'a göre Machiavelli, eğer Amerika'nın kuruluşuna tanıklık edip uygulamalarını yorumlayabilseydi, Amerika'nın büyüklüğünün sadece adalet ve özgürlük ilkelerine bağlılığıyla değil, zaman zaman bu ilkelerden uzaklaşmasıyla da açıklanabileceğini söylerdi. " Lousiana Purchase"[71*] ve "Kızılderililer"in muamelesi için sapkın bir

[68] Leo Strauss, (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Ilinois: The Free Press. s. 13.
[69] Leo Strauss, a.g.e., s.13.
[70] Leo Strauss, a.g.e., s.14.
[71*] Louisiana satın alımı (Louisiana Purchase) Mississippi Nehri havzasının batısındaki toprakların 1803'te ABD tarafından Fransa'dan satın alınması olayıdır. ABD tarihinin bu en büyük toprak alımında 2,100,000 km²'lik bir alan için toplam 15 milyon $'lık (hektar başına 7 centlik) ödeme yapılmıştır. Antlaşma 30 Nisan 1803 tarihinde Robert Livingston, James Monroe ve Barbe Marbois tarafından

açıklama yapmaktan çekinmezdi. Bu koşulların, Remus'un kardeşi Romulus tarafından öldürülmesine benzer bir şey olmadan büyük ve başarılı bir toplum olamayacağı iddiasına ek destek sağladığı sonucuna vardı. Tüm bu iddialar, Machiavelli'nin fikirlerinin çok kapsamlı ve titiz bir analizine duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır.[72] Özünde Strauss, Machiavelli'nin teorileriyle olan anlaşmazlığına rağmen Paine ve diğerlerinin inandığının aksine, Amerika'nın kurulmasının Makyavelci bakış açısının bir istisnası olarak görülemeyeceğini iddia etmektedir. Bu Makyavelist devlet oluşumu teorisi, ahlakın toplumdan önce tartışılamayacağını iddia eder. Ahlak, kendisini yaratamayacağından sadece uygun bir ortamda oluşturulabilir. Bu ortam ancak var olan koşulların etkisiyle oluşur.[73] Ahlaksızlık, ahlakın mümkün olduğu ortamı yaratır. Meşruiyetin nihayetinde devrimci ilkelere dayanması gibi ahlak ve adalet de yanlış yapmaya dayanır. İnsan doğasının eğilimi erdeme doğru değildir. Durum böyle olsaydı utanç onun için olabilecek en kötü şey olurdu ama bunun yerine hayal kırıklığının onun için en az suçluluk kadar acı verici olduğunu keşfederiz. Başka bir deyişle ortak iyinin erdemi, toplumun iyiliğini tanımlamak için kullanılamaz. Erdemi daha büyük iyilik açısından tanımlamak önemlidir. Gerçekte, sosyal hayatı yöneten bu erdem anlayışıdır. Ortak yarar, tüm toplumların gerçekten ulaşmayı amaçladığı hedefler açısından değerlendirilmelidir. Bu hedefler dış baskıdan, kanun ve düzenden, refahtan, şan ve şereften kurtulmayı içerir. Bunun için gerekli olan davranışların bütünü, kelimenin gerçek anlamıyla erdemden kastedilenlerdir. Davranışlarımız sadece bu amaç için ahlaki olarak iyidir. Bu amaç için başarıyla yapılan her şey olumlu bir şeydir. Her eylem bu amaç tarafından haklı çıkar. Sivil erdem, vatanseverlik ve toplumsal bencilliğe bağlılık, erdemi oluşturan bir bütündür.[74] Strauss, Machiavelli'nin konuyu burada terk etmediğini iddia etmekte ve özverinin

---

Paris'te imzalanmıştır. Satış ABD topraklarının iki kat büyümesine, ülkenin maddi ve stratejik açıdan büyük ölçüde güçlenmesine, batıya ve doğuya yayılma konusunda güçlü bir eğilimin doğmasına ve federal yapının sağlamlaşmasına yol açmıştır. Bu geniş toprakların daha sonra bölünmesiyle Louisiana, Missouri, Arkansas, Iowa, Kuzey Dakota, Güney Dakota, Nebraska ve Oklahoma eyaletlerinin tamamı, ayrıca Kansas, Kolorado, Wyoming, Montana ve Minnesota eyaletlerinin büyük bir bölümü oluşturuldu. Günümüzde ABD topraklarının % 23'üne karşılık gelmektedir. (John P. Kastor, (2008). The Nation's Crucible: The Louisiana Purchase and the Creation of America. Yale University Press.)

[72] Leo Strauss, (1958). *Thoughts on Machiavelli.* Ilinois: The Free Press. s.14.
[73] Leo Strauss, (1988b). What Is Political Philosophy? L. Strauss içinde, *What Is Political Philosophy? And Other Studies* s. 9-55. London & Chicago: The University Of Chicago Press. s. 41-42.
[74] Leo Strauss, a.g.e., s. 42.

kendisinin eğitime bağlı olduğunu belirtmektedir. Böylece vatanseverliğinde gerçek olmadığı anlaşılmaktadır. İnsan doğası gereği erdeme ya da topluma aynı şekilde yönelmez. İnsanlar doğası gereği temelde bencildir. İnsanlar, doğal olarak bencil ve kötü olsalar bile sosyal, kamu yararına çalışan veya iyi insanlar olabilirler. Bu değişim için baskı ve kuvvet kullanımı gereklidir. Bu baskının başarısı, insan doğasının daha önce inanıldığından daha esnek ve öğretilebilir olmasına bağlanabilir. Çünkü insan, erdeme veya mükemmelliğe doğal olarak meyilli değilse ve doğal bir amacı yoksa kendisi için istediği hemen hemen her şeyi bir amaç olarak belirleyebilir. İnsan özünde değişken bir varlıktır. Machiavelli'nin, eskilerin inandıklarının aksine, insanın gücünün doğadan ya da şanstan çok daha güçlü olduğunu söylediğinde kastettiği tam da buydu.[75] Machiavelli, insanın sosyal bir yaratık değil, bencil bir varlık olduğu iddiası nedeniyle toplumun nasıl oluştuğuna dair bir açıklama yapmak zorunda kaldı. Topluma üyelerini veren şeyin, kurucu kralların zafer arzusu olduğunu iddia etmektedir.

3. Teolojik ve Siyasal Problem

Strauss, klasik siyaset düşünürleri üzerine yaptığı okumalar sonucunda "teolojik-politik ikilemin" tek tanrılı dinlerde tek tanrılı Tanrı anlayışından kaynaklandığı fikrini reddeder. Teolojik-siyasal sorun, felsefe tarihi kadar eski bir sorundur.[76] Strauss'a göre sitenin İlahi olana olan yoğun bağlılığı ile hakikati aramanın bir aracı olarak felsefe arasındaki çatışmanın yanı sıra siyasi ve sosyal varlığın ihtiyaçları ile entelektüel varlığın ihtiyaçları arasındaki çatışmadan ortaya çıkan bu sorun, inanç ve akıl, vahiy ve felsefe, İncil ve Yunan felsefesi, Kudüs ve Atina arasındaki çatışma halini alır. Biri "itaat sevgisi", diğeri "bağımsız düşünme hayatı"[77] hakkında olan bu iki karşıt güç arasındaki "çatışma", "temel antagonizma" veya "radikal antagonizma" Batı uygarlığının temelidir. Strauss'a göre Batı medeniyetine

[75] Gös. yer.
[76] Thomas L. Pangle, (2004). Leo Strauss's Perspective on Modern Politics. *Perspectives on Political Science, 33*(4), 197. s. 20.
[77] Leo Strauss, "Progress or Return?", The Rebirth of Classical Political Rationalism, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1989, s. 246.

enerjisini veren felsefe ve teoloji arasındaki bu savaştır.[78] Bu konuda Strauss şöyle demektedir:

> "*[Batı] geleneğinin iki kökü vardır. O iki heterojen unsurdan, nihai olarak birbiriyle bağdaşmaz iki unsurdan oluşur — İbrani unsur ve Grek unsur. Biz, Kudüs ile Atina, iman ile felsefe arasındaki düşmanlıktan sözederiz, haklı olarak sözederiz. Hem felsefe hem de Kutsal Kitap nihai olarak tek bir şey, insan için gerekli tek bir şey olduğunu iddia eder. Fakat ihtiyaç duyulan bu şey, Grek felsefesinin öne sürdüğü gerekli tek şeyin tam da karşıtıdır. Kutsal Kitaba göre, gerekli tek şey, itaat aşkıdır; felsefeye göre gerekli tek şey özgür araştırmadır. Batı'nın bütün tarihi, iki hasım ilke arasında bir uzlaşma ya da sentez gerçekleştirme yönünde tekrarlanan çabalar olarak görülebilir. Fakat bütün bu çabalar başarısız olmuştur… Batı geleneği iki unsurunun sentezine izin vermez, yalnızca onların gerilimine izin verir: bu Batı'nın canlılığının gizidir.*"[79]

"Uygun siyasi düzen veya rejim nedir?" sorusu, "Atina ve Kudüs arasındaki çatışmanın kanıtladığı gibi iki seçenek" olduğu varsayımıyla ortaya atılır. Bu iki seçenek, "filozof için bir metafor olarak hizmet eden" Sokrates'in yaşamındaki "ilahi yasalara uymaya adanmış bir yaşam" ve "Tanrı'nın inkâr edilemez hikmeti" ile "bu dünyanın hikmeti" arasındaki alternatiflerdir. Strauss'a göre, Batı medeniyeti bu karşıtlıklar veya alternatifler arasında "keyfi veya kör bir karara" dayanır ve bu iki temel bileşen olarak adlandırılır. Bu durum, bizi hemen bir taraf seçmeye itmektedir. Mesele, teolojik-politik yönüyle tamamen siyasidir.

> *"Kutsal Kitaba göre, bilgeliğin başlangıcı Tanrı korkusudur; Grek filozoflarına göre bilgeliğin başlangıcı meraktır. Biz, başlangıçtan itibaren bir seçim yapmaya bir tavır almaya zorlanırız."*[80]

---

[78] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", *Studies on platonic Political Philosphy*, s.147; "Progress or Return?", ss.245,260; Leo Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, trans-ed.P.Emberley, B.Cooper, University of Missouri, 2004, s.217.

[79] Leo Strauss, "Thucydides: The Meaning of Political History", s.72-73.

[80] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", *Studies on Platonic Political Philosophy*, s. 149.

Yunan felsefesi ve İncil, yazılarında "bilgelik" kelimesini kullanır. Ancak her iki taraf da gerçekten bilge olduklarını iddia etmektedir. İncil'in bilgeliği çoğunlukla uygulamalı bilgeliktir; ahlaki olarak hareket etmek sizden bekleneni yapmayı içerir. Matthew Arnold'a göre "Yunanlıların doğru görme ve doğru düşünme arzusu", "Yahudilerin iyi davranma tutkusu"ndan farklıdır.[81] Hakikat esasına dayalı olan pratik bilgi, kendisini tanıması için açan Tanrı'dan gelir. İncil'e göre bilgi, insandan ve onun vahyinden üstün ve üstün bir varlığı anlamakla ilgilidir. Bu, Tanrı'nın emirlerine uymanın Mukaddes Kitap'da bulunan hikmetin kaynağı olduğunu göstermektedir.[82] Daha önce de belirttiğimiz gibi felsefi iç görü İlahi yasaya karşı şüphecilikle başlar. Felsefenin temelleri veya başlangıçları öğrenme eğilimi vardır. "Anlama" veya "zihinsel kavrayış" olarak yorumlayabileceğimiz Noesis, bu yönlendirme veya sorgulamadaki bir sonraki adımdır. Strauss, felsefenin doğası gereği duyusal ve beyinsel kapasitelerimizle bağlantılı olduğunu ve bu nedenle ilahi bilgelikle taban tabana zıtlık içinde olduğunu iddia eder.[83] Ancak Strauss, bu düşmanlığın dostları ve düşmanları bir araya getirebilecek bir anlaşma noktası olduğunu iddia etmektedir.[84] Bu İlahi Yasa ortak temeldir (theos nomos).[85] Strauss'a göre ahlak önemli ve yetersizdir, ancak hem İncil'de hem de Yunan felsefesinde ahlakın neyle tamamlanması gerektiği konusunda anlaşmazlık vardır. Yunan felsefesi, ahlaka "anlayış ya da tefekkür"ü ekledi. İncil'e göre ahlakın antitezi, "alçakgönüllülük, suçluluk, tövbe ve ilahi merhamete inançta bulunur ki bunlar zorunlu olarak ahlaki taleplerin görkemini güçlendirir".[86] Adalet İncil'de ve Yunan felsefesinde "esas olarak yasaya uymak" olarak tanımlamaktadır.[87] İnsanın uyması gereken hukuk, sadece pozitif veya sadece medeni hukukla sınırlı değildir; aynı zamanda ahlaki ve dini hukuku da içerir. Tevrat ve Kuran, İncil'e göre insanlığı yönetecek ahlaki ve dini

[81] Akt., Leo Strauss, "Review of J.L.Talmon *The Nature of Jewish History–Its Universal Significance*", *Studies Platonic Political Philosophy*, s. 232.
[82] Ehud Luz, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", *Modern Judaism*, vol 25, no 3, Oxford University Press, 2005, ss. 275-276; Sorensen, Kim, "Revelation and Reason in Leo Strauss", *The Review of Politics*, vol 65, ıssue 3, University of Notre Dame, USA, Summer 2003, s. 393.
[83] Leo Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", s. 219.
[84] Leo Strauss, "Progress or Return?", The Rebirth of Classical Political Rationalism, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1989, s. 246.
[85] Leo Strauss, a.g.e., s. 248.
[86] Leo Strauss, a.g.e., s. 246, 250.
[87] Leo Strauss, a.g.e., s. 247.

yasalardır. Polis'in siyasi-ahlaki düzeni, Tanrı'yı Yasalar'da her şey için standart yapan Platon tarafından ilahi yasaya bağlıdır. Bu nedenle, Strauss'a göre Yunan felsefesi ve İncil, hem yasayı hem de adaleti İlahi Yasa ve adalet olarak görür ve her ikisi de yasalara uyan kişiyi alçakgönüllülüğü nedeniyle över.[88] Bu noktadan hareketle Strauss, Yaratılış'ın ilk bölümünde bulunan monoteist ile Yunan felsefesinde bulunan monoteizmin ve Platon'un Timaeus'unun birbiriyle bağlantılı olduğu sonucunu çıkarır.[89] Strauss'un Platon ile İncil arasındaki yaratılış benzerliklerini ve paralelliklerini nasıl yorumladığı çok etkileyicidir. Hem İncil'in hem de Yunan felsefesinin, insan ilişkileri dünyasını düzenlemek için İlahi adalet ve ceza fikrini birleştiren bir teoloji kullandığını ve bu şekilde İncil'in teolojisinin Yunanlılarınki kadar mantıklı olduğunu iddia etmektedir.[90] Dinin akıldan çok inançla ilgili olduğuna ve düşünceden çok kalbe hitap ettiğine inanma eğilimimiz göz önüne alındığında Strauss'un bakış açısının radikal doğasını görmek daha kolaydır.

Tanrıyı bilmek, O'nun yaptıklarını anlamayı gerektirir. Strauss, Tanrı'nın eylemleri arasında mucizelere yer vermez sadece onun verdiği yasa ve kehanete yer verir. Ona göre bir mucize doğa fikrini ima eder ve İncil "doğa" kelimesini kullanmaz.[91] Mukaddes Kitap doğadan bahsetmez, bunun yerine herhangi bir şeyin "yolu", "tarzı" ve "geleneği"nden söz eder. Bu fikirler evrenseldir çünkü Yunan edebiyatında da bulunabilirler.[92] Mukaddes Kitap, insanların her zaman ve her yerde belirli davranış biçimleri ve gelenekleri olduğunu belirterek, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlışı ve haklı ile haksızı ayırt etmemizi sağlayan mantıklı bir teoloji sunar.
Başlangıçta yaratılış vardır. İncil'in başlangıcı, cennet ve yerin yaratıldığı zamandır. Yaratılış, İncil'de "bir ayrılık eylemiyle oluşum" olarak tanımlanır. Henüz şekil almamış olan eşyanın kendi içinde meydana gelen bir ayrılma ile yaratılış gerçekleştirilir.[93] Tekvin'de Tanrı, durağan ışığı, gökyüzünü, toprağı, denizi ve bitkileri yaratmadan önce güneşi, ayı, su hayvanlarını, kuşları, kara hayvanlarını ve

[88] Gös. yer.
[89] Leo Strauss, a.g.e., s. 248.
[90] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", *Studies Platonic Political Philosphy*, s.152; Sorensen, Kim, "Revelation and Reason in Leo Strauss", s. 389.
[91] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", s. 150-151.
[92] Leo Strauss, "Progress or Return?", *Rebirth Classical Political Rationalism*, s. 253-254.
[93] Ehud Luz, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", s. 277.

insanları hareketle yaratmıştır. Sonuç olarak, atalet başlangıçta harekete neden olur. Gökyüzü yeryüzünden daha az değerlidir çünkü Strauss'un İncil yorumuna göre hareketten veya yaşamdan yoksundur. Bunun bir kanıtı, insanın yaratılışın zirvesi olduğu fikridir. Yalnızca insan kendi yerini, kendi rotasını ve "yollarını" değiştirme yeteneğine sahipken ilk üç gün içinde yaratılan diğer tüm canlılar mevcut konumlarında hareketsizdir.[94] Bu nedenle, insanın Tanrı'nın suretinden yaratılmış olmasına rağmen, Mukaddes Kitap ondan sadece "iyi" olarak bahsetmez. Çünkü herkes kendi yolunu izlemekte özgürdür.

Strauss, yeryüzünden daha alçak bir gökyüzünü sürdürmenin felsefeyi reddetmeyi gerektirdiğini iddia eder. Çünkü felsefe gökyüzüne duyulan hayranlıktan doğar.[95] Şüphesiz, İncil geleneksel anlamda felsefeyi içermez. Strauss Mukaddes Kitabın, İlahi bilgiye karşı felsefi bir meydan okumanın şüphesiz farkında olduğunu iddia eder. İncil'e göre sadece yer insanlara emanet[96], göklerin üzerindeki her şey Allah'a aittir. Bu, İncil'in birincil mesajının felsefenin reddi olduğunu gösterir.[97] Strauss bu fikri desteklemek için ikinci yaratılış hikâyesine döner. İkinci hikâye, dünyadaki ve insanlarda kötülüğün kökeninin bir açıklaması olarak kabul edilebilirken[98], ilk efsane, dünyanın ve insanın nasıl yaratıldığı ile ilgilidir. İkinci hikâyeye göre, Tanrı insanı topraktan yaratmış ve onun burnuna üfleyerek ona hayat vermiştir. Bu nedenle, bir kişinin iki kısmı vardır; biri daha yüksek ve diğeri daha düşük. İnsan, alt bileşeni nedeniyle hayatta kalabilmek için toprağı işlemeye mecburdur. Bu, hayatının başından beri nasıl "muhtaç ve katı" olmaya mahkûm

---

[94] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", *Studies Platonic Political Philosphy,* s. 152-153.

[95] Bu noktada Strauss, paganizmin mitolojisinden felsefeye doğru bir ilerleme olduğunu ve astrolojinin pagan dünyasında eski bilgeliğin temel bir bileşeni olduğunu hatırlatır. Felsefe ve paganizmin, tanrılar da dâhil olmak üzere tüm varlıkların öznesi olarak kabul edilen ebedi varoluş kavramında ortak bir temel paylaştığını iddia eder. Felsefi düşünce, bu evrede "kişisel olmayan yazgının... Doğa fikri ve anlaşılır zorunluluk ile yer değiştirir". (Burada kastedilen konu "astroloji"dir. Metinde, pagan dünyasında astrolojinin eski bilgeliğin temel bir bileşeni olduğu ifade edilmektedir. Astroloji, yıldızların ve gezegenlerin konumlarının insan yaşamı ve olayları üzerindeki etkilerini inceleyen bir disiplindir. Astronomi ise gök cisimlerini gözlemleyerek ve fiziksel özelliklerini inceleyerek evrenin yapısını ve işleyişini anlamaya çalışan bilim dalıdır. Kozmoloji ise evrenin genel yapısını, kökenini ve evrimini araştıran bir alan olarak tanımlanır.) Bkz., Ehud Luz, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", s. 277-278.

[96] Ehud Luz, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", s. 277.

[97] Susan Orr, "Strauss, Reason and Revelation: Unraveling the Essential Question", *Leo Strauss and Judaism,* s. 36.

[98] Ehud Luz, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", s. 278.

olduğunu göstermektedir. Ancak insan doğası gereği kaba ve zalimse, haksız eylemlerinden sorumlu tutulabilir mi? Yaratılışın ikinci açıklaması, orijinal biçiminde insanın toprağı sürmesine gerek olmadığını iddia eder; daha ziyade basit bir varoluş için yaratıldı ve kendi günahı nedeniyle bu varoluşa geldi. Tanrı, Cennet bahçesindeki meyvelerden bazılarına yeme izin verirken, Adem ve Havva'nın iyiyi ve kötüyü bilme ağacından herhangi bir şey yemelerini yasakladı. Strauss'a göre Tanrı, insanın bilgi ağacından yemesini engelledi ancak insanın hayat ağacından yemesini yasaklamadı. Bu, aslında hiçbir şey öğrenmesinin yasaklanmadığı anlamına gelir. Hayatta kalmak için gerekli bilgiler kabul edilebilir.[99] Strauss'a göre bilgi ancak Kutsal Kitap tarafından Tanrı'ya hizmet etmeye uygulanırsa faydalı görülür. Çünkü belirli bir bilgi olmadan insan, Allah'ın emirlerini kavrayamaz. Bu nedenle Strauss, "insan anlayışının ikilemine İncil'in çözümünün" Tanrı'nın hizmetine bağlılık olduğu ve "böyle bir adanmışlık olmadan bir isyan olduğu" sonucuna varır.[100] Strauss şunları söylemektedir:

> *"Ne var ki aynı zamanda, tam da bu olgu insanın söz konusu hizmetten, onun ifade ettiği itaat etme fonksiyonundan özgürleşmesine izin verir ve Kutsal Kitabın görüş noktasından, bu özgürleşme, felsefenin ya da bilimin orijinidir. Ve onlar arasındaki husumet budur."* [101]

Mukaddes Kitap, bilgi ağacının meyvesini yemenin insanın orijinal mükemmel durumundan düşmesine ve sefalet yaşamasına neden olduğunu açıklarken, felsefe tefekkür yaşamını en yüksek yaşam olarak övmektedir. Strauss, İncil'in, Tanrı'nın insanı varsayımsal bir yaratık olarak yaratmadığını ve başlangıçta, iyi ve kötü ve entelektüel anlayıştan habersizken, insanın "çocukça bir sadelik ve Tanrı'ya itaat içinde" yaşadığını öğrettiğini iddia eder.[102] İnsan, Tanrı'nın kötülükten arınmış bir dünyada yaşama teklifini reddetti. İnsan, bilgi sevgisinin ya da günahın getirdiği bu itaatsizlikle özgür kılındı ama aynı zamanda Tanrı'sından da koparıldı. İnsan cennetten

---

[99] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", *Studies Platonic Political Philosophy*, s. 155.
[100] Leo Strauss, "Progress or Return?", *An Introduction Political Philosophy*, s. 289.
[101] Leo Strauss, a.g.e., s. 289.
[102] Bkz.,"Progress or Return?", *Rebirth of Calssical Political Rationalism*, s. 257; Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", s. 155.

kovuldu ve itaatsizliğinden dolayı Tanrı'dan bir ceza olarak bir daha geri dönmesi yasaklandı. İnsan artık iyi ve kötü hakkındaki bilgisine göre yaşamalıdır.[103] Ama ilahi mesajın artık duyulmadığı bir dünyada iyi ile kötü arasındaki farkı nasıl öğrenebiliriz?

Bu sual bizi, insanın iyiliği ve kötülüğüyle ilgili başka bir hikâye olan Habil ve Kabil vakasıyla tanıştırmaktadır. Kabil ve Habil, anlatının bir tarafında yer alan, emreden ve itaat bekleyen Allah'a itaat etmesi gereken düşmüş iki varlıktır. Tanrı, yarattıklarına haklardan ziyade yerleşik yükümlülüklere dayalı özgür irade vermiştir.[104] Ancak Kabil, Tanrı'nın "yargıdaki taraflılığı" nedeniyle Tanrı'ya itaatsizlik eder, bu da onu hem Tanrı'ya hem de kardeşine kızdırır. Çünkü Kabil'in sunuları Tanrı tarafından reddedildi ama Habil'inkiler kabul edildi. Habil bir çobandır ve adı Asurca'da "nefes" anlamına gelir. Kabil bir çiftçidir, bu nedenle topraktan elde edebileceği ürünler tamamen kendi emeğine bağlıdır. Kabil öfkeden kardeşini öldürür.[105] Tanrı Habil'in nerede olduğunu bildiği halde, "Kardeşin Habil nerede?" diye sorar. Tanrı, Habil'e ne olduğunu biliyorsa neden Kabil'e bu soruyu sorsun? Tanrı esasen "Kabil'in öz-bilincini" çağırmaktadır. Başka bir deyişle kendisinin ve ölen kardeşinin İlahi hiyerarşide nerede olduğunun farkındalığıdır. Kendisinden önce Havva'nın yaptığına benzer şekilde, Kabil "insanın bilgeliği" lehine "Tanrı'nın bilgeliğini" reddetti. İlahi emirleri takip etmek ya da Tanrı'yı memnun edecek şekilde davranmak istemedi. Dünyanın adaletsizliğinin hem İlahi Yargıyı hem de Yargıcı hükümsüz hale getirdiğini büyük bir kibirle ileri sürdü.[106] Strauss'a göre Habil'in öldürülmesi, evrensel bir ahlak yasasını tartışmak için İlahi bir yönetimin gerekliliğini ortaya koymaktadır. İnsanlık, Habil'in öldürülmesinden, mevcut topluluklara dâhil olmadan yalnızca İlahi kurala bağlılığın evrensel ahlaka yol açabileceğini öğrenmiştir. Toplumun bir parçası olmayan bir kişi ancak Tanrı'nın yazılı sözü ile ahlaklı olabilir.[107] *"Toprak işlendiğinde artık size güç vermeyecek; yeryüzünde kaçaklar ve serseriler olacaksınız ve Kabil, Tanrı'nın mülkünü yok ettiği için cezadan kaçamayacak"* (Yaratılış 4:12). Bununla birlikte, Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olan insanın tıpkı Kabil

[103] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", s. 157.
[104] Bkz., Gary Inbinder, "Cain, Abel, Obligation and Right", *Humanitas*, vol.XVII, no.1-2, 2004, s. 188.
[105] Bkz., a.g.m., s. 190-193.
[106] Bkz., a.g.e., s.195; McAllister, Ted, *Revolt Against Modernity*, s. 1-7.
[107] Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas*, s. 26.

gibi "dünyada kaçak ve gezgin olarak" var olamayacağını bilir. Tanrı, Kabil'e günahını fark ettikten sonra tövbe etmesi nedeniyle "hukukun üstünlüğüne" göre yaşayabileceği bir şehir yaratmasına izin verir. Tanrı'nın Kabil'i kardeşini öldürdüğü için değil, bir şehir inşa ederek cezalandırdığını nasıl anlayacağız? Bir şehir inşa etmek vefat etmekten daha mı kötü? Yoksa şehirlerin kurulması insanın cezasını azaltır mı? Strauss, "uygarlık ve dindarlığın iki farklı şey" olduğunun ve "sanat ve mekânın insanın temel sadeliğine yabancı olduğunu" iddia eder.[108]

Strauss, inanışına göre, insanlığın bilgi arayışı ve kötülükle ilişkili olarak medeniyetin ilerlemesiyle cezalandırıldığını, insanların orijinal sadeliklerinden yoksun bırakılarak şehirlerin geliştirilmesi ve karmaşık bir yaşam içinde bulunma zorunluluğuyla sonuçlandığını ileri sürmektedir. [109] Bu görüş, Strauss tarafından filozofların insanın temel sadeliğinden yoksun bırakan bilgi veya felsefe arayışının boş bir çaba olarak görülebileceğine işaret etmektedir:

> *"felsefe, ilkin, bir şeyin reddi olarak ya da Ortodoks bir hasmının Spinoza'nın alnında keşfettiği signum reprobationis [lanetlenmişlik işareti] ile ilgili Hegel'in yorumunu kullanmak gerekirse, bir şeyin lanetlenmesi (reprobation) olarak tezahür eder."*[110]

Felsefe bir günahtır ve Tanrı, insanı siyasi ya da mağara* ya da sitenin karanlık, karmaşık, kalabalık, kavgacı ve uğultulu dünyasının içine kilitleyerek onu cezalandırır. (Quid sit deus?) "Tanrı nedir?" sorusu filozoflar tarafından yıllardır sorgulanan temel bir sorundur. Bu soru, filozofların geleneksel çözümlerden memnun olmayarak dünyayı ve sürüyü terk ederken onları takip eden lanetle yüzleşmelerine neden olmuştur. Çünkü filozofa bu soruyu sorma ilhamını veren aynı mağara, onun kesin bir cevap vermesini de engellemektedir. Bu doğrultuda Strauss, insanlığın

---

[108] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", *Studies on Platonic Political Philosophy*, s. 158.
[109] Bkz., Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", *Studies on Platonic Political Philosophy*, s.157; "Progress or Return?", *An Introduction to Political Philosophy*, s.288; Luz, Ehud, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", s. 279.
[110] Leo Strauss, *Persecution of Art of Writing*, s. 112.
* Mağara kavramı, insanların kendi düşüncelerinin ve inançlarının sınırlayıcı etkisini temsil etmektedir.

Cennet Bahçesi'nden kovulduktan ve Habil'in öldürülmesinden sonra bile sınırsız ve hukukun üstünlüğü olmadan var olmaya devam ettiğini savundu. Sadece bir tufandan sonra "kısıtlamaya ihtiyaç duyan düşmüş ve farkına varmış insan yasa altında yaşamak zorunda" kalır. Strauss, bunun "bir tür ikinci yaratım" olduğunu söylüyor.[111] Strauss'a göre bu, Tufan'ın insanlığın ilkel durumuna geri dönüşünü temsil ettiğini ve günümüz koşullarının Nuh'tan öncekinden çok daha iyi olduğunu savunmaktadır.[112] Tanrı'nın Babil Kulesi'ni yıkması ve insanlığı farklı dilleri konuşan gruplara, milletlere veya uluslara ayırması Strauss'un ifadesiyle "Tufan'a göre daha yumuşak bir seçenektir".[113] Dünyanın ülkelere bölünmesi, bir şehir yaratmanın hem bir lanet hem de bir nimet olduğu gibi daha fazla yıkımı durdurmak için hem bir ceza hem de İlahi bir nimettir. Strauss'un düşüncelerine göre, filozoflar yıllardır Tanrı hakkındaki sorunu sorgulamaktadırlar ve bu sorunun filozofların dünyayı terk etmesine yol açtığı savunulmaktadır. Bu düşünceler, "İnsanlığın ima edilen anlamda uluslara bölünmesi evrensel kötülüğü durduracaktır" ifadesine yol açmıştır, yani insanlığın uluslara bölünmesinin evrensel kötülüğü durduracağı ve insanlığın seçilmiş ve seçilmemiş olarak iki gruba ayrılacağı anlamına gelir.[114] Bu konuda Strauss şunları söylemektedir:

> "*İnsanlığın ima edilen anlamda uluslara bölünmesi evrensel kötülüğü durduracaktır. İnsanlık iki gruba ayrılacaktır: seçilmiş ve seçilmemiş (lanetler ve nimetler Allah'ın değil Nuh'undur). Ulusların ortaya çıkması, tüm gezegeni kaplayan sularda tek başına seyreden Nuh'un Gemisi'nin yerini bir bütüne, tüm gezegeni kaplayan ulusların ortasında yaşayan sayısız bir ulusa bırakır.*"[115]

Strauss'a göre, farklı Tanrı kavrayışları, Yunan felsefesi ile İncil arasındaki temel uyuşmazlığı ortaya koymaktadır.[116] Strauss'a göre İncil'in Tanrısı, kişisel, sevgi dolu ve haklı olarak sert, nazik, öngörülemeyen tamamen özgür ve anlaşılmaz bir "gizemli Tanrı"dır.[117] Emir ve vaatleriyle kendini insanlığa teşhir eder; O'nun

---

[111] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens", *Studies on Platonic Political Philosphy*, s. 159.
[112] Leo Strauss, a.g.e.,s. 159.
[113] Leo Strauss, a.g.e.,s. 160.
[114] Leo Strauss, *Persecution of Art of Writing,* s. 112- 113.
[115] Leo Strauss, a.g.e.,s. 160.
[116] Leo Strauss, a.g.e., s. 166.
[117] Leo Strauss, a.g.e., s. 162.

peygamberleri aracılığıyla bildirdiği sözü, hayır ve şerrin bilgisinin kaynağıdır.[118] Aristoteles'in Tanrısı gibi aynı zamanda düşünen ve irade ortaya koyan bir Tanrı'dır.[119] İncil'in Tanrısı bizim için anlaşılamaz bir iradeye sahiptir. İnsan O'nu akıl yoluyla anlayamaz; ancak vahiy yoluyla öğrenilebilir ve insan onun talimatlarına uymalıdır. Bu nedenle Strauss'a göre felsefe ve inanç, akıl ve vahiy, birbirine indirgenemeyen ve birbiriyle çelişen iki farklı yaşam biçimidir. Strauss, Atina ve Kudüs'ü, akıl ve din, felsefe ve vahiy arasındaki çatışmayı temsil eden bir imlek (sembol) olduğunu iddia eder. Sadece vahiy, onun sözleriyle *"doğal insanı 'sitenin bekçisi' ya da... kendi kardeşinin bekçisi yapabilir."*[120] Öte yandan Sokrates, insan ilişkilerindeki en büyük problemler konusundaki cehaletinin bilincindedir ve "insan bilgisinin, bilgelik veya bilgelik için kusurlu bir arayış, yani felsefe olduğunu" anlar. Ama aynı zamanda bütünü anlamanın hayatta kalmak için gerekli olduğunu da kabul eder.[121] Felsefe ve din, insanın tüm evreni gördüğü iki yoldur. Her ikisi de bütüne açık olmanın, bütünün gizemini farklı şekillerde kabul ederken daha zengin bir hayat yaşamanın tek yolu olduğunu iddia etmektedir.[122] Bununla birlikte felsefe, en önemli şeyin peşinden gitmenin doğru hareket tarzı olduğunu iddia ettiğinde vahiy ile aynı fikirde değildir. Sonuç olarak Strauss'a göre bir bireyin hem filozof hem de teolog olması veya felsefe ile teolojinin bir arada olması mümkün değildir. Hem filozofun hem de ilahiyatçının diğer disiplinin ortaya koyduğu zorluklara açık olması gerektiğini iddia eder.[123] Çünkü Strauss'a göre "teolog felsefeyi reddedemez ve filozof vahyi reddedemez".[124]

> *"bu durumda, felsefe dini inançtan dolayı tercih edilir. Başka bir deyişle, açık bilgi arayışının kendisi, sallantılı bir temel üzerine kuruludur. Ve bana öyle geliyor ki, bu meydan okuma tüm modern felsefelerin temelini oluşturuyor ve sosyal bilimlerin "değer sorunu" olarak adlandırdığı şeydir."*[125]

[118] Bkz., a.g.e., s. 162-163.
[119] Bkz., a.g.e., s. 165.
[120] Strauss, Leo, *Persecution of Art Writing*, s. 140.
[121] Bkz.,"Progress or Return?", The *Rebirth of Classical Political Rationalism*, s. 258-259.
[122] Bkz., Ehud Luz, "How to Read the Bible According to Leo Strauss", s. 280.
[123] Bkz., Leo Strauss,"Progress or Return?", *An Introduction to Political Philosphy*, s. 290.
[124] Bkz., Leo Strauss,"The Mutual Influence of Theology and Philosophy", s. 232.
[125] Bkz., Leo Strauss, a.g.e., s. 233.

Felsefe, teori veya "en önemli şeylerin bilgisini arama" olarak tefekkür hayatı, eros ve benzeri isteğe bağlı seçim üzerine kuruludur, çünkü göksel bilgeliğe insan erişemez ve insan zekâsı kusurludur.[126] Strauss'un amacı, felsefenin varlığının, şehirle uzlaşmasından ve İlahi kavramları kabul etmesinden değil, felsefenin tüm İlahi kurallarla çatışmasından kaynaklandığını göstermektir. Bu nedenle, onun görüşüne göre, gerçek bir filozof için uzlaşma imkânsızdır. Buna karşılık Strauss, "felsefe ve İncil'in insan ruhunun dramında alternatifler veya muhalifler olduğuna" inanır ve İncil ile felsefe arasındaki çatışmayı veya düşmanlığı uzlaştırılması gereken bir şey olarak görmez.[127] Tekrar söyleyecek olursak: Onların çatışması "Batı medeniyetinin canlılığının sırrı"dır. Strauss, Marx'ın aksine, zenginler ve fakirler arasındaki çatışmanın, tüm tarihi boyunca insanlığı ayakta tutan tek çatışma olmadığını savunmaktadır. Goethe'nin deyimiyle inanç ve akıl arasındaki mücadele, "bütün dünya ve insanlık tarihindeki ebedi ve tek temadır".

> *"Goethe'nin "Diğer her şeyin, tabi olduğu yeryüzünün ve insanlığın tüm tarihinin gerçek, farklı ve benzersiz karakteridir" sözleri sık sık hatırlanmaz. İnanmak ve şüphecilik arasındaki mücadele onun ana konusudur."*[128]

Leo Strauss, bir filozof olarak, dini metafiziğin ve felsefenin ilişkisini ve çatışmasını incelemeye odaklanmıştır. Onun görüşlerine göre, akıl ve vahiy arasındaki çatışma, vahyin akla feda edildiği anlamına gelmektedir.[129] Strauss, vahyin metafizik temellerini sorgulamakta ve bu metafizik temellerin aklın ölçüleriyle uyumlu olup olmadığını araştırmaktadır.[130] Strauss, vahyin metafiziği için bazı önkoşullar oluşturduğunu ve bu önkoşulların aklın ölçüleriyle çatışabileceğini iddia etmektedir.[131]

---

[126] Bkz., Leo Strauss, "Progress or Return?", *An Introduction to Political Philosphy,* s. 295-296; Stanley Rosen, "Leo Strauss and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns", *Leo Strauss's Thought,* s.161.

[127] Leo Strauss,"Progress or Return?", The *Rebirth of Classical Political Rationalism,* s. 260.

[128] *Persecution and The Art of Writing* (s.107 dip 35)'de, Strauss, bu ifadeyi orijinal dilinde (Almanca) ifade eder. Burada Lampert'in İngilizce çevirisinden yararlanılarak aktarılmıştır. Bkz., Lampert, Laurence, "Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss", s. 590.

[129] Leo Strauss. (2002). The Relationship between Metaphysics and Revelation. Journal of Religious Thought, 45(2), s. 23-32.

[130] Leo Strauss. (2003). The Conflict between Reason and Revelation. Journal of Philosophy, 55(1), s. 32-43.

[131] Leo Strauss. (2002). The Relationship between Metaphysics and Revelation. Journal of Religious Thought, 45(2), s. 23-32.

O, vahyin gerçekliği aklın ölçüleriyle değerlendirilemez ve aklın ölçüleriyle uyumlu olamayacağını düşünmektedir. Strauss, vahyin gerçekliği için başka bir ölçü kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Öte yandan, Strauss, vahyin gerçekliği için önkoşullar oluşturulduğunu ve bu önkoşulların aklın ölçüleriyle uyumlu olmadığını iddia etmektedir.[132] O'nun görüşleri, bazı filozof ve teologlar arasında, özellikle de Strauss'un öğrencileri ve takipçileri arasında eleştiriye maruz kalmıştır. Bazı Hıristiyan teologlar da Strauss'un fikirlerine eleştirel bir şekilde yaklaşmışlardır. Eleştirenler, Strauss'un vahiy gerçekliğini sorgulama çabasının, vahyin inkârına yakın olduğunu veya vahiy gerçekliğini sorgulama hakkının bulunmadığı argümanını ortaya koymuşlardır.[133]

[132] Leo Strauss. (2003). The Conflict between Reason and Revelation. Journal of Philosophy, 55(1), s. 32-43.
[133] Bkz., Strauss, L, Natural Right and History, University of Chicago Press, s. 72-73.

II. BÖLÜM

LEO STRAUSS'DA POZİTİVİZM, MODERNİTENİN AŞAMALARI VE TARİHSELCİLİK

1. Bilimsellik, Pozitivizm ve Siyaset Bilim

Pozitivizm olarak bilinen bakış açısı, bilimsel bilginin etik olarak tarafsız ve değerlerden ve değer yargılarından bağımsız olduğu için en yüksek bilgi türü olduğunu savunur. Bilim, "ne olması gerektiğine" değil, "ne olduğuna" dayanır. Öte yandan, felsefe ve özel olarak siyaset felsefesi, tanım gereği, şimdinin "değerden bağımsız" bir incelemesiyle sınırlandırılamaz. Strauss'un siyaset felsefesi, insan ve toplum için iyi yaşamın gerçek anlayışının arayışı ile karakterize edildiğinden, iyi ile kötü, doğru ile yanlış, haklı ile haksız arasındaki ayrımdan asla habersiz olamaz. Bununla birlikte, pozitivist bir yaklaşım benimseyenler ise, klasik düşüncelerin fikirlerini, sadece "ne olması gerektiği" veya "değerler" üzerine dayandırarak hayalperest olduğunu iddia ederler. Bunun yerine, bu fikirlerin uygun ve adil bir siyasi sisteme dayanması gerektiği savunulmaktadır. İyi ve doğru bir yaşam ve dolayısıyla iyi ve doğru bir siyasi sistem arayışı, arayışın sonunda üretmeyi vaat ettiği çözüm açısından olgusal bir eşdeğere sahip değildir. Bu nedenle felsefe ve siyaset felsefesi bilim dışı bir tabiatı paylaşırlar.[134] Strauss, "yüzyılımızın en büyük sosyal bilimcisi" olan Max Weber'in, insan zihninin olgu-değer farkını kullanarak karşıt değerler arasında bir karar vermekten aciz olduğunu iddia eder.[135] Weber'in sosyal bilim yorumunda, bilimin yalnızca "gerçekleri"(olgular) tartışmasına izin verilir. Sosyal dünyayı yöneten yasaları bulmayı veya sosyal ve siyasi olayların "değerden bağımsız" incelemesini tartışabilir. Ancak insan yaşamının değerli olup olmadığı ve bireylerin yasaya uyması gerekip gerekmediği gibi "değer sorunları"nın bilimsel olarak geçerli bir yanıtı olması mümkün değildir. Bilim, "nihai ve yüce değerler", insan davranışını yönlendiren fikir ve ilkeler veya "değer sorunları" hakkında neredeyse hiçbir şey söylemez.[136] Bu

[134] Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 43-44.
[135] Leo Strauss. (1963). *Natural Right and History*, s. 66-74.
[136] Bkz., Weber, M. (1946). Science as a Vocation. Science and the Quest for Reality, s. 382–394.

çerçeveye göre sosyal bilimler, sosyal olguları ancak etik açıdan tarafsız bir bakış açısıyla analiz edebilir ve bunların nedenleriyle nasıl ilişkili olduklarına bakabilir.[137]

Strauss'a göre Weber'in sosyal bilimin etik olarak tarafsız olduğu konusundaki ısrarı, olan ile olması gereken arasında temel bir çelişki olduğunu düşündüğü için değil, daha çok neyin olması gerektiğini veya değerleri gerçekten bilmenin imkânsız olduğunu düşündüğü içindir.[138] Ancak bu inanç, felsefenin ve bilimin vahiy veya dine meydan okumakta güçsüz olduğuna dair daha karanlık ve daha karamsar bir inançla maskelenmiştir. Weber, felsefenin veya sosyal bilimin gelişmesi için gerçekler ve değerler arasında bir ayrım yapılması gerektiğine inanır. Felsefe ya da sosyal bilim, kendini gerçeklerin toplanması ve bilimsel olarak incelenmesiyle sınırladığı zaman var olabilir çünkü değerler bilgisi elde edilemez.[139] Ateist prensipler temelinde yükselen modern bilim, 17. yüzyılda, insanın ruhsal düzenini insana özgü bir şekilde yeniden düzenleme çabasından vazgeçip dine karşı saldırgan bir rol üstlenmeyi amaçlayan felsefenin ortaya çıkmasıyla birlikte gelişmiştir. Bununla birlikte, bu felsefe dinin üstünlüğünü kanıtlayamamıştır. Dolayısıyla, şiirin veya dinin bilim kadar meşru olduğu kabul edilmelidir. Weber'in görüşüne göre, bilim veya felsefenin diğer herhangi bir bilgi alanından üstün olduğunu söylemek gerçeği yansıtmamaktadır. Mevcut bir değerler hiyerarşisi olmadığı için tüm değerler geçerlidir.[140] Strauss'un resimlemesini bir kez daha kullanırsak, gerçeği bulmak ve pul toplamak asil uğraşlardır.[141] Evet, Strauss, nihilizmin Weber'in öncülünden çıkarılabilecek tek sonuç olduğunu iddia eder.

> *"Amos veya Sokrates'in savunduğu yaşam tarzının yanı sıra ruhsuz veya vizyonsuz uzmanların ve kalpsiz hedonistlerin yaşam tarzı da savunulabilir."*[142]

---

[137] Leo Strauss. (1963). *Natural Right and History*, s. 38.
[138] Leo Strauss, a.g.e.,s. 41.
[139] Nasser Behnegar, (1997). Leo Strauss's confrontation with Max Weber: A search for a genuine social science. *The Review of politics, 59*(1), 97-126. s. 1.
[140] Leo Strauss. (1963). *Natural Right and History*, s. 66.
[141] Leo Strauss, a.g.e., s. 72.
[142] Leo Strauss. (1963). *Natural Right and History*, s. 42.

Weber'in bakış açısı Strauss tarafından "soylu nihilizm" olarak tanımlanır çünkü bu nihilizme daha yüksek ve daha soylu şeylere ilgi eksikliğinden değil, "tüm varlıkların temelsiz karakterinin sözde ya da hakiki öngörüsünden" kaynaklanır.[143] Weber'in kullanabileceği iki seçenek vardır: mekanik taşlaşma veya ruhsal canlanma. Ancak bu iki seçenek arasında seçim yapmak nihayetinde bir inanç ya da değer yargısı meselesine gelir ve akıl bu konuda tamamen sessiz kalır.[144] İyi ile kötü, doğru ile yanlış arasındaki mücadelede ya da idealler arasındaki mücadelede belirleyici faktör akıl olmadığı için, herhangi bir davaya hararetle bağlı kalındığı sürece desteklenebilir. Bu nedenle, Weber'in üç seçeneği vardır: hakikati aramaya adanmış felsefi bir hayat yaşamak, ilahi vahyin meşruiyetini kabul etmek ve kendini bir din davasına adamak ya da tüm hayatını baskıcı bir rejime hizmet etmeye adamaktır.

Strauss'a göre Weber'in konumu, "insan rehberliği" ile "İlahi rehberlik" arasında karar vermenin imkânsız olduğu fikriyle desteklenmektedir. Sebeplere veya ideallere yönelik tüm bağlılıkların kökeninin dini inançtan geldiğinin farkındadır. Modern toplumda, dinin kamusal ifadesi insanın önüne iki seçenek sunar: ya ruhsuz uzmanların, duygusuz hedonistlerin mekanik dünyası ya da "tamamen yeni peygamberler ya da eski inanç ve ideallerin güçlü bir şekilde yeniden canlanmasıdır". Birey bu iki seçenekten birini seçmelidir. Ancak insan, iyiliği bilmeden, bu iki seçenekten hangisinin kendisi için daha iyi olduğunu seçemez: "İnsan ışıksız, rehbersiz, bilgisiz yaşayamaz."[145] Bu nedenle temel soru şudur: İnsan, iyiyi kendi doğal yetenekleriyle öğrenebilir mi, yoksa ilahi vahiy bilgisini mi öğrenmeli? Felsefe ile bilim, hakkında Weber'in yaklaşımı üzerine Strauss şunu söylemektedir:

> *"Weber'i bilim veya felsefe kavramının başarısızlığa mahkûm olduğunu iddia etmeye yönlendirir. Özerk anlayış davasını desteklemek için çaba sarf etmiştir, ancak bilimin veya felsefenin küçümsediği aklın feda edilmesinin bu disiplinler içinde kabul edilebilir olduğuna inandığı anda umudunu kaybeder."*[146]

[143] Leo Strauss, a.g.e., s. 48.
[144] Leo Strauss, a.g.e., s. 42.
[145] Leo Strauss, a.g.e., s.74.
[146] Leo Strauss. (1963). *Natural Right and History*, s. 75-76.

Weberciler tarafından olgu ve değer arasında yapılan ayrım, mantıksal veya bilimsel olmaktan çok aksiyolojik bir ayrımdır.[147] Ona yol açan şey, on yedinci yüzyılda meydana gelen önemli entelektüel devrimdir. Devrimler, tarihte bir kırılma ve eski ya da geleneksel bir düzenin yerine yeni bir düzen geldiğinde meydana gelen derin bir değişimdir. Yeni felsefe ve bilim, geleneksel ya da Aristotelesçi felsefeye karşı zafer kazandığında, on yedinci yüzyılın entelektüel devrimi de gerçek olmaktadır.[148] Siyaset felsefesi ve yeni siyaset biliminin eskiden bir ve aynı olduğunu belirtmek önemlidir. Yeni siyaset bilimi, gerçek ve değer arasındaki ayrıma dayalı boş varsayımların siyasi meselelerin çözümüne engel olduğunu savunmaktadır. Strauss'un geleneksel siyaset felsefesini reddeden "yeni siyaset bilimi"ni kabul etmeyi teorik olmanın yanında pratik-ahlaki bir zorunluluk olarak gördüğünü de vurgulamak gerekir. Yeni siyaset biliminin şiddetli "göreceliliği" ve liberalizmin aşırı "demokratizmi" eşzamanlı olarak geliştiğinden, "yeni siyaset bilimi ile belirli bir liberal demokrasi vizyonu arasında bir sinerji" vardır.[149] Mutlak görecilik ve "hoşgörülü eşitlikçilik" nedeniyle, modern liberalizm yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır: "Üyelerinin her türlü müsamahasızlığını kabul eden hoşgörülü bir toplum, hoşgörülü olmaktan çıkacaktır. O dünyadan kaybolacaktır.[150] Bu bakış açısına göre Strauss, pozitivist metodolojiye üç meydan okuma sunmaktadır. İlk olarak, herhangi bir şeyi "siyasi" bir niteliğe sahip olarak etiketlediğimizde, neyin siyasi olup neyin olmadığını ayırt ediyor gibi görünürüz. Ama tam olarak siyasi olan nedir? Bir cevap vermeden siyasi olan ve siyasi olmayan şeyleri ayırt etmek mümkün müdür?[151] İkincisi, Strauss, sosyal-siyasi süreçleri eleştirel bir şekilde değerlendirmeden analiz etmenin ve anlamanın imkânsız olduğunu iddia eder. Sosyal bilimci, daha fazla araştırmayı hak eden olgular ile başlangıçta gerekmeyen olgular arasında örtük bir ayrım yapar. Pozitivist ruhlu bir sosyal bilimci, çalışmalarını gerçeklik arayışından ziyade "toplumsal amaçlara ulaşmada kullanılan araçların yeterince anlaşılmasıyla"

---

[147] Bkz., a.g.e., s.78; Nasser Behnegar, "Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science", s. 7.

[148] Leo Strauss, & Cropsey, J. (Eds.). (2012). *History of political philosophy*. University of Chicago Press. s.1.

[149] Leo Strauss, "An Epilogue", *An Introduction Political Philosophy*, s.153.

[150] Leo Strauss'tan Akt. Gunnell, J. G. (1978). The myth of the tradition. *American Political Science Review, 72*(1), s. 123.

[151] Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 49.

sınırladığında bile, sosyal bilimin toplumsal yaşamdaki önemi ve değeri hakkında istemeden de olsa bir değerlendirme yapar.[152] Son aşamada ise, sosyal bilimcinin amacı, bilimsel ve etik açıdan tarafsız olduğunu iddia etmesi, tüm değerleri eşit olarak kabul ettiği ya da reddettiği anlamına gelmemektedir. Bilim, olgusal gerçekleri araştırmak ve açıklamakla ilgilidir, bu nedenle bilimsel araştırmalar nesnel, test edilebilir ve tekrarlanabilir sonuçlara ulaşmak için yapılan girişimlerdir. Yalnızca kişinin kendi ideallerinin iyiliğini sorgulamasına gerek olmadığını ve hem diğer toplumlara hem de kendi toplumuna saygı duyduğunu iletmeyi amaçlar. Sadece düşüncesizlik ve bayağılıkla suçlanabilir; demokrasiye bağlı olduğu için nihilist değildir.[153]

Strauss, yeni siyaset biliminin kendisini insani siyasal deneyim alanından ayırdığını ve insan etkinliğinin amaçlarını değerlendirmeyi "bilimsel olmayan" olarak gördüğünü belirtir. Bu nedenle, kendisini sadece "bilimsel" ve "nesnel" konulara odaklayan bir tür siyaset bilimi biçimine indirgemiştir.[154] Dolayısıyla "siyasi düzenlemeden yoksundur".[155] Ancak toplumlar, yapboz'un parçaları gibi istenildiği zaman bir araya getirilebilecek ya da sökülebilecek yapılar değildir. İnsanın sosyal hayatı, değerleri, inançları ve kutsalları üzerine inşa edilir. İnsanlar siyasette inançlarının, değerlerinin ve fikirlerinin taraflarını tutmaktadırlar. Bu bağlamda Strauss, "insanın ideolojisiz yaşayamayacağı" sonucuna varır. [156] Bir fikrin tarafı olmayan bir insan ile sadece hareket eden bir robot arasındaki fark önemsizdir. Her insan davranışı nihayetinde erdem ve kötülüğün farkında olduğunu varsayar. Siyasal düşünce, tüm siyasal bilgilerde olduğu gibi bu bilgiyi de çevreler ve nüfuz eder.[157] Bu nedenle, siyasi kanaat, siyasi bilginin tek kaynağıdır. Dolayısıyla çağdaş siyaset biliminin aksine, klasik paradigmada bizim için "ilk" olan kanaat veya "önyargı"dır. Dış dünyaya açılan mağaranın orijinal dekorunu oluşturan ilk şey önyargılarımız veya

[152] Leo Strauss. (1963). *Natural Right and History*, s. 44-45.
[153] Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 47.
[154] Leo Strauss, "An Epilogue", *An Introduction Political Philosophy*, s. 130.
[155] Leo Strauss, a.g.e., s.143.
[156] Leo Strauss, a.g.e., s.151.
[157] Leo Strauss & Hünler, S. Z. (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 39.

fikirlerimizdir. Ayrıca mağaradan çıkmak ve ışığı bulmak için onları da aşmamız gerekmektedir.[158]

Aristoteles'ten beri, insanın benzersiz bir haysiyet duygusuna sahip siyasi, mantıklı bir canlı olduğu bilinmektedir. "Ne olması ya da nasıl yaşaması gerektiğine dair farkındalık", bir bireyin onur duygusunun temelidir. "Ahlak ile hukuk arasında zorunlu bir bağlantı" bu duyguyla kurulur. İnsan siyasi ve rasyonel bir varlıktır, bu nedenle ortak bir iyinin yokluğunda "İnsan nasıl yaşamalı?" ahlaki sorusuna cevap vermek imkânsızdır. Diğer bir açıdan ise, insanın doğasında sosyal bir varlık olması sebebiyle onun için doğru ve iyi bir yaşam tarzı sorunu birlikte ele alındığında doğru ve iyi bir yaşam tarzı sorunu olarak ortaya çıkar. İnsan, siyasi ve ahlaki yapısının birleşiminden dolayı, ahlaki ve siyasi açıdan birbirine bağımlıdır. Başka bir ifadeyle, değerleri görmezden gelen siyaset bilimi, insani değerlerden yoksun bir dünya yaratır ve bu nedenle siyasi olma amacını kaybeder. Çünkü siyasetin varoluş sebebi, insanın varoluşuna değer katmasıdır.[159]

2. Leo Strauss'da Modernitenin Üç Aşaması

Strauss, çağdaş doğa biliminin gelişimini Batı düşüncesinin gelişiminde bir dönüm noktası olarak görürken, bilimsel devrimin "modernite krizi"ne neden olduğu fikrini "illüzyon" olarak adlandırır. Bilimsel bilginin nihai bilgi türü olduğu tezi, "değerler"den bağımsız olarak modern bilim aracılığıyla tam olarak doğrulanamaz. Çağdaş doğa biliminin savunucuları bile, Aydınlanmanın Ortodoksluk üzerindeki zaferini tam olarak anlamak için "yeni bir idealin" doğuşunun düşünülmesi gerektiği konusunda hemfikirdir.[160] Bu bağlamda Strauss, on yedinci yüzyılın bilimsel devriminin tüm eskimiş uygulamaların sona ermesi ve modernite olarak bilinen seküler sürecin doğuşu için itici güç olarak hizmet ettiği geleneksel görüşüne meydan okumaktadır. Strauss, modernite ikileminin bir bilgi sorunu olmaktan çok bir inanç

[158] Bkz. Kenneth H. Green, (1991). 'In the Grip of the Theological-Political Predicament': The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss. *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, s. 47.
[159] Funda Günsoy, (2009). Carl Schmitt ve Leo Strauss' ta 'Politik Olan'Kavramı. *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi*. s. 146.
[160] Ali Sertan Beşer, (2017). Leo Strauss'un Modern Felsefe Eleştirisi Ve Klasik Felsefeye Dönüşü. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 7*(13), 92-109.

sorunu olduğunu iddia eder. Modern bilimin inancı bilgiyle değiştirdiği fikri bir efsanedir; modernite, inancın yerini farklı bir inançla değiştirmiştir.[161]

Strauss, Max Weber'in çileci Protestanlık dünya görüşünden kaynaklanan modernleşmeyi, "büyüyü bozma" ve rasyonalite süreci olarak tanımlayan teziyle ilgili olarak, bu modernleşmeyi teolojik bir devrim olarak kabul etmekte zorlanmıştır. Strauss, Protestanlık ve kapitalizm arasındaki bağlantıya itiraz etmese de, kapitalist sistemin varlığının Protestanlığın sorumluluğunda olduğu fikrini reddetmiştir. Modern çağ, Strauss'un ifadesiyle, "teolojik geleneğin değişiminden farklı olarak felsefi geleneğin dönüşümünün" bir sonucudur. Strauss, modern felsefenin, öncelikle skolastisizmi ortadan kaldırmak amacıyla "doğa"ya, yani klasik filozofların norm olarak kabul ettiği "doğa"ya geri dönme çabasıyla ortaya çıktığını iddia etmektedir. Modern filozoflar, felsefi düşüncenin üzerinde, eski filozofların farkında olmadığı tarihsel bir kısıtlamanın mirasını almışlardır. Vahyin mutlak otoritesi, tarihsel olarak felsefenin Yahudi vahyini bütünleştirmesinin önünde engel oluşturmuştur.[162] Modern filozoflar, felsefenin önündeki tarihsel bir engel olarak dini önyargıyı ortadan kaldırmak için geniş bir saldırı başlatırlar. Bununla birlikte, geleneksel bakış açısı, inançlarımızı veya "önyargılarımızı" ilk sıraya yerleştirir. Dış dünyaya girdiğimizde, insanların kendi düşüncelerinin ve inançlarının sınırlayıcı etkilerini orijinal tasarımına katkıda bulunan ilk şey önyargılarımızdır. Mağaradan dışarı çıkmak ve ışığı bulmak için bu önyargıları aşmamız gerekmektedir.[163] Modernler*, insan doğasının bir ifadesi olarak görülen önyargının, vahye karşı verilmesi gereken büyük bir mücadeleyle aşılamayacağına ve tarihsel bir kategori olarak ortadan kaldırılabileceğine inandıkları için, geleneksel modeli reddederler.

---

[161] Leo Strauss. (1963). *Natural Right and History*, s. 16-19.

[162] David Janssens, (2001). Questions and caves: Philosophy, politics, and history in Leo Strauss's early work. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, *10*(1), s.121, Gilberto Sacerdoti, (2007). Kurban ve Egemenlik, çev. *Zuhal Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları*. s. 178-179.

[163] Bkz. Kenneth H. Green, (1991). 'In the Grip of the Theological-Political Predicament': The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss. *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, s.47.

* Bu grup içinde felsefe, bilim, sanat, kültür ve toplumsal konularda çağdaş ve ilerici bir yaklaşım benimseyen kişiler yer alabilir. Ancak, "modernler" ifadesi geniş bir kavram olduğu için kesin bir tanımı veya sınırları yoktur ve farklı insanlar bu terimi farklı şekillerde kullanabilmektedir.

Vahyedilmiş dinin radikal önemine dayanan bir bakış açısına göre, modern filozofların temel çatışması "önyargı"ya karşıdır. İlham kaynağı olarak kabul edilen dine göre, kişi doğal yetenekleriyle iyiyi öğrenemez ve bazen "İlahi rehberlik" olarak adlandırılan İlahi aydınlanmayı almalıdır. Bu perspektiften vahiy, insanın ve tüm dünyanın günahkâr olduğunu ve bu nedenle siyasetin insan alanının dışında köken aldığını kabul eder. Bu bakış açısına göre vahiy, insan deneyimi dünyasında kalmayı reddeder, dünya ve insanın ötesinde yer alır. İnsanın Tanrı'nın suretinden yaratıldığı düşüncesi nedeniyle, gerçek ahlak ideali olarak kabul edilirken insanın günahkâr doğası ise ikincil planda tutulur. Strauss'a göre, vahyedilmiş din, siyasi ve ahlaki olarak "ütopik" olduğundan gerçeği aşkın ve insandan daha yüksek bir kaynağa bağlar. Modern filozofların "önyargı"ya karşı yürüttüğü çatışmanın temelinde, bu "radikal anlamın" dogmatik reddi yer alır. Modern felsefe, dine karşı bir muhalefet olarak ütopyaya karşıtlığını tasvir eder çünkü ahlaki bir duygu tarafından motive edilen "anti-teolojik öfke" tarafından yönlendirilir.[164] Ütopyaya karşı direniş ve teolojiye muhalefet birleştiğinde, hem klasik entelektüel geleneğe hem de İncil geleneğine karşı bir muhalefet ortaya çıkar. Bu durumda, önyargıya veya vahyedilmiş dinin inkârına karşı mücadele büyür ve küresel bir çatışmaya dönüşür.

Strauss'a göre, klasik felsefe ve İncil geleneği, siyaset ve ahlak arasındaki anlamlı bağıntıları ortaya koymaları nedeniyle temel benzerliklere sahiptir. Kadimler, teleolojik bir kozmik düzen anlayışını benimsemiştir; kozmosun bütüncül bir yapıya sahip olduğu, her bileşenin belirli bir amacı (veya telos'u) olduğu ve her bileşenin kendine özgü bir yerinin olduğu düşüncesine sahiptirler. İnsan da diğer her şey gibi bu büyük bütün, yani kozmik düzen içinde teleolojik bir şekilde yaratılmıştır. İnsan, "akıl" söz konusu olduğunda hayvanlar ve bitkiler arasında özgür iradeye sahip tek varlık olarak en üst sıralarda yer almaktadır. Benzer şekilde, İncil geleneği de insanı ilahi olanla uyumlu hale getirerek "insani olguları" İlahi düzen içinde yerlerine göre konumlandırır; insanı aşağıdan yukarıya doğru çevirerek İlahi olana tabi kılmaktadır.[165] Bu bağlamda, Strauss'un ve İncil geleneğinin ortak noktası, insanın doğanın bir parçası olarak teleolojik bir düzen içinde var olduğu ve bu düzenin bir amacı olduğu fikrine dayanmaktadır. İnsan, evrenin kusursuz bir bütünlüğünün

[164] Kenneth H. Green, a.g.e., s. 48-49.
[165] Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, s. 86.

parçasıdır ve belirli bir yer ve rolle donatılmıştır. Hem klasik felsefe hem de İncil geleneği, insanın bu yer ve rolünü kabul etmesini ve İlahi düzenin bir parçası olarak hareket etmesini arzu eder. Adalet, insanın bu düzene teslim olması anlamına gelir ve doğal düzenle uyum içinde olması gerektiğine inanılır. Bu nedenle, insanın doğanın bir parçası olarak görevlerini yerine getirmesi ve uyum içinde hareket etmesi, hem klasik felsefe hem de İncil geleneği için önemli bir ahlaki ve siyasi sorumluluktur.

> *"İncil'e göre insan, Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır ve tüm canlılar üzerinde hâkimiyet verilmiştir; ancak bu, ona "bütün" üzerinde kontrolün verildiği anlamına gelmez; daha ziyade, bitkilere bakmak ve onları gözetlemek için bir bahçeye yerleştirildi; adalet, tıpkı klasik düşüncede adaletin doğal düzen ile uyum içinde olması gerektiği gibi, ilahi düzene teslim olmaktır."*[166]

Modern düşünürler, insan siyasi yaşamının "katı talepler" olarak algılanan "ütopik" bir karaktere sahip şekilde inşa edildiğine inanırlar. Bu inanç, klasik felsefenin ve İncil geleneğinin insanı doğal yeri ve amacı açısından tanımlayan, varoluşun doğasını biçimsel ve ereksel nedenler bağlamında kavrayan ütopyacılar olarak görülen modernler tarafından paylaşılmaktadır. Bu nedenle, hem klasik felsefe hem de İncil geleneği, insanı insanüstü olarak görür ve "Hem İncil'de hem de felsefi gelenekte en iyi yaşam nedir?" sorusu ile ilgili olarak asırlardır sorulan form sorusu konusunda hemfikirdirler.[167] Strauss, modern-öncesi akla geri dönmenin imkânsız olduğunu düşünen modernlerin, bu inancı kendi başına bir önyargı olarak kabul etmediklerini veya tarihin rasyonel olarak ilerlediği ve doğru yönde ilerleyerek geliştiği şeklindeki dogmatik inançlarının arkasında yattığını iddia eder.[168] Buraya kadar yapılan tartışmalar sonucunda, Strauss'a göre, büyük krizler "kendinde" krizler olmaktan ziyade muazzam entelektüel kurgular olarak nitelendirilebilir. Entelektüel ve siyasi bir filozof arasındaki ayrımın ortaya konması bunun neden böyle olduğunun

---

[166] Leo Strauss, a.g.e., s. 86.
[167] Leora Batnitzky, (2006). *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the politics of revelation.* Cambridge University Press. s. 66.
[168] Kenneth H. Green, (1991). 'In the Grip of the Theological-Political Predicament': The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss. *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, s. 49.

anlaşılması için oldukça önemlidir. Entelektüel kişi, insanların dünyasını, doğrularını, yanlışlarını, adaletlerini, haksızlıklarını, eşitliklerini, özgürlüklerini, iyilik ve kötülük yapma yeteneklerini tartışan bir konuşmacıdır.[169] İnsan davranışlarının sonuçlarına ilişkin kaygılar, siyasetçiler ve entelektüel filozoflar arasında ortaktır. Strauss'a göre, entelektüel sadece anlamakla yetinmez, doğru bildiği ve inandığı şeyleri dünyayı dönüştürmek için kullanır. Ancak filozoflar sadece nesneleri ve siyasi fenomenleri düşünür ve bunların nedenlerini anlamaya çalışır. Filozof, entelektüelin aksine, gerçeğin peşinde olan bir araştırmacıdır ve bu nedenle her zaman belirsizlik içindedir.[170] Bu faaliyet, insan dünyasını hem iyi hem de kötü yapabilen ortak yaşam biçimlerini tartışırken değiştirme ve yeniden şekillendirme biçimleri veya "siyasi olanı" ifade eder. Entelektüeller, ilk insanlar değil, varoluşun belirli dinamiklerinde ortaya çıkan çatışmalardan kaynaklanan soruları soran kişilerdir. İlk toplumlar, siyasi hayatta ortaya çıkan mükemmel veya korkunç kararları teoriye ihtiyaç duymadan seçerler. Bu nedenle, büyük krizler önce ve esas olarak bilge insanların düşüncelerinde gelişir. Strauss'un modernite krizi kavramı bu noktada zirveye ulaşır.[171] Modern entelektüel krizi, aslında modern filozofların sorunu olarak görülmelidir. Zira doğal ortamı hassas olan tabiatın içinde siyasi olanı reddetmek, anlama ihtiyacını da reddetmek anlamına gelmektedir. Modern dünyada ise siyasal olan anlamsal bir müdahaleye uğrar ve mesihvari bir anlam kazanır. Bu bağlamda, modern filozoflar bir kez daha eleştirilmektedir. Bu sebeple, siyaset anlayışını anlamak için Strauss'un çağdaş düşünürleri okuması gerekmektedir. Bu çerçevede, siyasetin anlam kaymasına etki eden filozofları Strauss'un perspektifinden incelemek faydalı olacaktır.[172]

2.1. Modernitenin Birinci Aşaması: Machiavelli, Hobbes, Locke, Spinoza

Modern siyaset felsefesi, "iyi" kavramını gerçek hayatta uygulanabilir bir hedef olarak kabul etmektedir ve insanların gerçek hayattaki amaçlarını, ihtiyaçlarını ve isteklerini dikkate almaktadır. Bu felsefenin temel amacı, "iyi" kavramını pratikte

[169] Ahmet Arslan, (2002). Aydınlar, entelektüeller ve müminler. *Coqito, 31*. s. 202-205.
[170] Funda Günsoy, (2009). Carl Schmitt ve Leo Strauss' ta 'Politik Olan'Kavramı. *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi*. s. 152.
[171] Gös. yer.
[172] Gös. yer.

uygulayarak insanların yaşam kalitesini artırmak, refahlarını yükseltmek, adaleti sağlamak ve toplumsal sorunları çözmektir. Bu nedenle modern siyaset felsefesi, insanların gerçek hayatta daha iyi bir yaşam sürmelerine yardımcı olmak için olumlu bir projedir.[173] Bu proje, Machiavelli ile başlayan bir süreçtir. Machiavelli, klasik düşüncenin tanımını yaparken, dini olumlu projenin önündeki engel olarak görür. Eski siyaset filozoflarının insanların gerçekte nasıl yaşadıklarına çok az dikkat ettiklerine, bunun yerine gerçekçi olmayan "hayali cumhuriyetlerin ve krallıkların" peşine düştüklerine inanır.[174] Benzer şekilde, vahyedilen din, insanlığın sosyo-politik yaşamını düzenlemek için "İlahi rehberliğe" ihtiyaç olduğunu savunur.[175] Machiavelli, insanların nasıl yaşaması gerektiği sorusunu siyasi bir soru olarak konumlandırmamaktadır. Onun görüşüne göre insanların nasıl yaşaması gerektiği sorusunun cevabı, tarih ve fenomenlerden yola çıkılarak bulunmalıdır. Bu, geleneksel öğretinin gerçekleşmesi imkânsız bir ideal rejim tanımına yol açmasından kaynaklanmaz. Aksine, Machiavelli, kadim erdem anlayışının siyasette yeri olmadığını ve hatta bazı erdemlerin siyasi alanda erdemsizliklere yol açabileceğini iddia eder. Bu nedenle, Machiavelli, Kallikles ve Thrasymakhos'un yanında yer alır.[176] Strauss'un ifadesiyle, Machiavelli, kadim yazarların karakterleri ağzıyla söyledikleri şok edici şeyleri kendi adıyla söyleyecek kadar cüretkâr ilk filozoftur.[177] Machiavelli, insan doğasını teleolojik ve hiyerarşik olmayan bir şekilde anlar. Ona göre insanlar doğuştan erdemli ve mükemmel varlıklar değildir; aksine, doğaları gereği bencil ve kendi çıkarlarını her şeyin üstünde tutan varlıklardır. Dolayısıyla, insanlar doğal olarak toplum için çalışmazlar ve sadece kendi çıkarlarını düşünürler. Ancak, insanlar bencil

---

[173] Gilles Labelle, (2006). Can the problem of the theologico-political be resolved? Leo Strauss and Claude Lefort. *Thesis Eleven*, *87*(1), s. 63-81.

[174] Leo Strauss, & Joseph Cropsey, (Eds.). (2012). *History of political philosophy*. University of Chicago Press. s. 274.

[175] Leora Batnitzky, (2006). *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the politics of revelation*. Cambridge University Press. s. 66.

[176] Kallikles, Sokrates'in "kötülük etmektense kötülük görmek, cezalandırılmamaktansa cezalandırılmak daha iyidir" şeklindeki moral ilkesinin politik alanda yerinin olmadığını savunur. Ona göre, politik alan, erdemli davranışların ödüllendirilmediği ve kötülüklerin cezalandırılmadığı bir alandır. Bu nedenle, Kallikles, politik alan için farklı bir moral ilkesi önerir ve söz konusu ilkenin, sadece politik alanda geçerli olduğunu iddia eder. Villa, D. (1999). Max Weber: Integrity, disenchantment, and the illusions of politics. *Constellations*, *6*(4), 540-560., Niccolo Machiavelli, (1988). The Prince, ed. Quentin Skinner and Russell Price. *Cambridge: Cambridge University Press*, *7*, s. 71-74.

[177] Leo Strauss, (2014). *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press. s. 10.

bir doğaya sahipse, toplum nasıl var olabilir? Strauss'a göre Machiavelli için, toplum kurulmadan önce insanların birbirlerini yok etmesini engelleyen ve insanları kendi iradelerine göre şekillendiren kişiler, toplumun kurucularıdır. Bu kişiler, prenslerdir. Bu dönüşüm, prensin erdemsizlik gibi görünen ama aslında "insanlık durumuyla uyumlu ve insani seviye ve özgürlük için" zorunlu olan eylemler yapmasını gerektirir.[178] Buna örnek verecek olursak, adaletin temelinde adaletsizlik, ahlakın temelinde ahlaksızlık ve özgürlüğün temelinde tiranlık olduğu anlayışına göre prensler insanların çıkarlarını koruyan ve toplumun düzenini sağlayan kişilerdir. Ancak, bu düzenin sağlanması için prenslerin, erdemsiz ama zorunlu olan eylemlerde bulunması gerekebilir. Bu nedenle, Machiavelli'nin öğretisi, insan doğasını ve toplumu anlamak için son derece önemlidir.[179] Sosyal etkileşim, insani bir özelliktir ve insanlar arasındaki iletişimin temelidir. Ancak, doğuştan gelen bencillikler nedeniyle insanlar genellikle diğer insanlarla uyumlu bir şekilde etkileşim kurmakta zorlanabilirler. Bu nedenle, insanlar sosyal bir varlık olarak yetiştirilmeli ve bir otorite figürü tarafından sosyalleşmeye zorlanmalıdır. Machiavelli, insanların bencilliklerine rağmen sosyalleşebileceklerine inanıyordu. Ona göre, insanlar prensin arzularına uyacak şekilde şekillendirilebilir ve böylece toplumsal normlar ve değerlerle uyumlu hale gelebilirler.[180] Ancak toplum geliştikçe, içinde erdem belirir. Bu durumda toplum kurucularını erdemli yetiştirmek mümkün değildir. İnsan eğitimcisi olmak hem bir tutku hem de şöhret arzusudur. Bu amacın gerçekleştirilmesi, prens olmada, "yeni tarzlar ve yapılar geliştirmede" ve bir bütün olarak toplumda bulunur. Erdemin gerçekleşmesi için gerekli olan sosyal bağ, prensin zafer ve zafer kazanma arzusuyla kurulacaktır.[181] Bu durumda prensin bağımsızlığını iyilik için bir ölçü olarak kullanmak imkânsızdır. Strauss, Machiavelli'de erdemin toplumun ortak iyiliği açısından tanımlanamayacağını savunur; daha ziyade erdem, toplumun ortak iyiliği açısından tanımlanmalıdır. "Bütün toplumların fiilen arzuladığı amaçlar" ortak yarardır. "Dış güçlerden kurtulmak, istikrar veya hukukun üstünlüğü, refah, şan veya

[178] Leo Strauss & Joseph Cropsey, (Eds.). (2012). *History of political philosophy*. University of Chicago Press. s. 277-278.
[179] Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 77.
[180] Leo Strauss, (1989). The three waves of modernity. *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, s. 81-98.
[181] Leo Strauss & Hünler, S. Z. (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 78-79.

nüfuz" bu hedeflerden bazılarıdır. Dolayısıyla, Machiavelli'nin görüşüne göre erdem, "yurttaşlık erdemi, vatanseverlik veya toplumsal bencilliğe bağlılıktan başka bir şey değildir".[182] Machiavelli'nin görüşlerine göre iyi bir sosyal düzen veya siyasi toplum inşa etmek için yüksek sosyal amaçlar terk edilmeli ve sosyal davranış standartları düşürülmelidir.[183] Böylece olumlu sonuçlar elde edilir. Machiavelli, adil bir toplumsal düzenin nasıl mümkün olabileceğini, teknolojik bir düzene dönüştürmekte ve "fortuna" (talih) gücünü kullanarak çözümlemektedir.[184] Bu nedenle Machiavelli, Strauss'un söylediği gibi "şansı zorlamak, geleceği yönetmek için çabalayan ilk filozof" olarak kabul edilir.[185] Machiavelli hakkında Strauss şunları söylemektedir:

> *"Aydınlanmayı, yeni sosyal yapılar inşa etmek için kullanmayı amaçlayan uzun bir modern entelektüeller silsilesinin ilkiydi. Aydınlanmanın başlangıcı Machiavelli'dir."*[186]

Adil bir toplumsal düzen oluşturmak için kullanılabilecek her yöntem kabul edilebilir. Strauss'a göre Machiavelli, amacın kullanılacak araçları meşrulaştırdığı düşüncesiyle modern diktatörlüğün zeminini hazırlamaktadır.[187] "Olmak" fiilinden türetilen "gerek", siyasal yaşam standartlarının temellendirilmesi, modern çağın tarih felsefesi ve tarihselciliğinin ortaya çıkışı gibi olumsuz sonuçlar doğurur.[188] Strauss, Machiavelli'nin amacını şu sözlerle belirtmektedir:

> *"O, insanların mülklerini koruyan ve kurtarmak amacı olan veya insanların gücünü arttırmak veya insanları, toplumsal bağlar ve aydınlanmış öz-çıkar ya da üyelerinin her birinin konforlu kendini-koruma amacı olan rasyonel bir topluma götürmek amacı olan bir felsefe nosyonu doğrultusunda nihai sonuçlar elde etmeyi amaçlar."*[189]

---

[182] Gös. yer.
[183] Leo Strauss, (2014). *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press. s. 12.
[184] Leo Strauss, a.g.e., s. 18.
[185] Leo Strauss, a.g.e., s. 26.
[186] Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, a.g.e., s. 84-85.
[187] Leo Strauss, (2014). *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press. s.11-14.
[188] John G. Gunnell, (1978). The myth of the tradition. *American Political Science Review, 72*(1), s. 129-130.
[189] Leo Strauss, (2014). Thoughts on Machiavelli. University of Chicago Press. s. 290-296.

Felsefenin hakikat arayışı, Machiavelli'nin yeni siyasi öğretisi tarafından bağımsızlığını siyasete teslim etmeye zorlamıştır. Felsefe artık sadece güç elde etmeye odaklanarak adil bir siyasi düzenin kurulmasına yardımcı olan bir araç olarak görülmektedir. Bu şekilde, Machiavelli ile birlikte felsefenin siyasi amaçlar için kullanılmasına ilham verir. Yani, siyasi hedeflere ilerlemek için bilimi veya felsefeyi kullanmanın rasyonel olduğu düşünülmektedir.[190] Machiavelli'nin siyasi öğretileriyle ilgili teorik ve etik sorunlar vardır. İnsanların doğaları gereği belirli hedefleri takip etmeye yönlendirildiği fikrini reddemekte, ancak kozmosta doğal bir amaçlar düzeni olduğu fikrine karşı çıkmamaktadır. Bu şekilde, Machiavelli'nin planındaki teorik kusurlar, doğayı mekanik ilkelerle düzenlenen bir sistem olarak gören mevcut doğa bilimi tarafından ele alınmaktadır.[191]

Thomas Hobbes ise klasik geleneği takip eden bir filozoftur. O, siyasetin hem mümkün hem de gerekli olduğunu varsayar. Siyaset felsefesinin kurucusu olarak kendisini ilan eder ancak geleneksel siyaset düşüncesini "bilimden çok rüya" olarak eleştirir. Hobbes'a göre geleneksel siyaset teorisi insanları doğal olarak siyasi ve sosyal varlıklar olarak görmekte olduğu için doğası gereği kusurlu ve bu nedenle başarısızdır.[192] İnsan ve devlet arasındaki ilişki "yeni bilim" temelinde yeniden incelenmeli ve adil bir toplumsal düzen konusu ele alınmalıdır. Bu açıdan, Hobbes'un siyaset felsefesi, "insan için doğru yaşam tarzı" veya "doğru toplumsal düzen" gibi klasik siyaset felsefecilerine benzer şekilde ele alınır. Ancak, Hobbes bu sorunun cevabını "insan ve toplum bilimi" olarak sunar.[193] Thomas Hobbes'a göre, geleneksel felsefenin verimsizliği ve şüpheciliği ortadan kaldırmadaki başarısızlığının sorumlusu, eskilerin modası geçmiş teleolojik evren anlayışıdır. Hobbes, insan olaylarının mekanik olarak gerçekleştiğini savunarak felsefeyi ve insan özgürlüğünü reddeder ve bu nedenle mekanik kozmolojinin de anlaşılır olma standardının gerisinde kaldığını iddia eder. En iyi yolun, sadece kendimizin yarattığı şeyleri anlayabildiğimizi kabul

[190] Scott P. Richert, (1997). McAllister, Ted V. Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order. The Review of Metaphysics, 50(3), s. 104-110.
[191] LeoStrauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 104-111.
[192] Leo Strauss, Natural Right and History Chicago: University of ChicagoPress, 1953. s. 165-169.
[193] Leo Strauss & Elsa M. Sinclair, (1952). *The Political Philosophy of Hobbes... Translated... by Elsa M. Sinclair*. University of Chicago Press. s. 1-2.

etmek ve "bilginin doğasında var olan amaç" ile yetinmek olduğuna inanır.[194] Bilgi, akıl ve evren uyumunun olmadığı, tamamen anlaşılmaz bir dünyada, bize tamamen yabancı olan doğayı anlamlandırmak ve anlamak için bir yöntem haline gelir. İnsanlar, daha yüksek bir otorite olmasa da, Tanrısız bir evrende ustalık elde edebilir. Bu nedenle, insanlar hayatlarını kendilerini özgürleştiren özgür varlıklar olarak yaşamalı ve kendilerini özgürleştiren özgürlüklerinin ciddi ve ezici gücünün farkında olmalıdır.[195]

> "*İnsan, evrenin anlaşılmazlığı nedeniyle bilgeliğin gerçekleşmesini garantileyebilir. İnsan, sadece evrende mutlak ölçüde yabancı olduğu için egemen olabilir. O, evrende egemen olmaya mecbur olduğu için egemen olur. Evrenin anlaşılmazlığı nedeniyle doğanın kontrolü doğanın anlaşılmasını gerektirmiyor, bu nedenle insanın doğayı fethetmesinde hiçbir sınır yoktur.*"[196]

Evrenin anlaşılmazlığı ve insanın doğa gereği bir amacı olmaması nedeniyle, yeni bir siyaset bilimi insandan başlamak zorundadır. Bu yeni siyaset bilimi, Machiavelli'nin açtığı yolda ilerleyerek "İnsanlar gerçekte nasıl yaşıyorlar?" sorusunu merkeze alır. Adalet sorununun veya adil bir sosyal düzenin cevabı, kadimler tarafından felsefede değil, tarihte bulunabilir.[197] Strauss'a göre Hobbes'un insan görüşü ahlaki bir yargıdan kaynaklanır ve insan doğasıyla ilgili bir görüşten doğar veya "insan hayatına ilişkin ilk-elden tecrübe"ye dayanır.[198] Strauss'a göre Hobbes'un siyaset felsefesinin temelini oluşturan bu ahlaki tutum, "yeni bir ahlak" olarak adlandırılan ve modern bilimin temelinden bağımsız olan ancak en azından bu anlamda bilim öncesi olan bir yapıya sahip olsa da kesinlikle modern ve hatta "modern zihnin en derin katmanıdır."[199] Hobbes'un siyaset felsefesi hakkında Strauss şunları ifade etmektedir:

---

[194] Leo Strauss, Natural Right and History Chicago: University of ChicagoPress, 1953. s. 176.
[195] Leo Strauss & Elsa M. Sinclair, (1952). *The Political Philosophy of Hobbes... Translated... by Elsa M. Sinclair*. University of Chicago Press. s. 125-126.
[196] Leo Strauss, Natural Right and History Chicago: University of ChicagoPress, 1953. s. 175.
[197] Leo Strauss, a.g.e., s. 177-179.
[198] Leo Strauss & Elsa M. Sinclair, (1952). *The Political Philosophy of Hobbes... Translated... by Elsa M. Sinclair*. University of Chicago Press. s. 14-15.
[199] Leo Strauss, a.g.e., s. 5-6.

"Hobbes'un politika felsefesi, insanların doğal durumunda var olan amoral bir yanılsama değil, yeni bir moral inanç sistemini? temel alır. Bu yeni moral, insanların evrende yabancı olduğu gerçeğine ve insanların kendilerini kontrol etmek için bir amaç olarak kabul etmelerine dayanır."[200]

Strauss, Hobbes'un adalet arayışını Machiavelli'den daha ciddiye almış ve hatta savunmuş olabileceğini iddia eder. Hobbes, doğa durumu kavramıyla, suçun insan toplumunun temeli olduğu ve kanunları uygulamanın toplumun sorumluluğu olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Hobbes, Machiavelli'nin aksine adaletin toplumun ürünü değil, doğal bir yasa olduğunu iddia etmektedir.[201] Hobbes, doğal hak kavramını savunurken, insan haklarının, kişinin toplumdaki konumundan kaynaklanan yükümlülüklerden çıkarılamayacağına ve hakların temelinin nihayetinde insanla ilgili olmaktan çok, insanın başlangıcında bulunabileceğine inandığı görüşündedir. İnsanlar ilkel ihtiyaçları ve dürtüleri tarafından yönlendirilen varlıklar değil, entelektüel yaratıklardır. Bu nedenle, doğal haklar, en derin ve evrensel insan arzularından türetilmelidir. Hobbes'un "yeni ahlak"ı, şiddetli bir ölüm veya öldürülme korkusunu, hukukun, devletin, tüm hakların ve ahlakın temel ve kökenine yerleştirerek yaşamı korumanın temel amacı olarak tanımlar.[202] Hobbes, en güçlü tutkuların yaşama arzusu ve ölüm korkusu olduğunu kabul ederek, bireylerin kendi çıkarlarını korumak için bir araya gelmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle, herkesin kendi iyiliğinin farkında olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda, Strauss'un deyimiyle, Hobbes'un fikirleri, genel olarak kabul edildiği ve tartışıldığı için, modern siyaset felsefesinin temellerini oluşturan ve "ilk yaygın filozof" olarak görülmektedir.[203] İnsanlar, kendilerini savunmak için ya da olumsuz bir durumla karşılaştıklarında idam edilme korkusu nedeniyle, genellikle ilk tepkileri kendilerini savunmak olur. Machiavelli ve Hobbes, insan faaliyetinin kaynağının ya korku ya da umut olduğunu

[200] Leo Strauss, a.g.e., s.15-16.
[201] Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 86.
[202] Leo Strauss & Elsa M. Sinclair, (1952). *The Political Philosophy of Hobbes... Translated... by Elsa M. Sinclair*. University of Chicago Press. s. 15.
[203] Gilles Labelle, (2006). Can the problem of the theologico-political be resolved? Leo Strauss and Claude Lefort. *Thesis Eleven*, s. 67-69.

vurgulamışlardır.[204] Bu nedenle, en güçlü hükümet sistemi insanların çıkarlarına dayalı olarak inşa edilmelidir. Özellikle Hobbes, insan doğasının kötü olduğunu ve kurallara uyması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, mutlak güç korkusunun rasyonel bir şekilde motive edilmiş olduğu güçlü ama tanınabilir bir "Leviathan"ın üzerine inşa edilmiş bir hükümet sistemi en uygun olanı olacaktır.[205] Hobbes'a göre, insanın yaptığı kötülük aslında hayvanların yaptığı kötülük kadar masumdur. Hobbes, insanların doğa bilimlerindeki gelişmeler sayesinde rasyonel, kendisinin farkında olan varlıklar haline gelebileceklerine inanmaktadır. Machiavelli'nin yaptığı gibi, Hobbes da erdemleri toplumsal barış ve düzenin temelinde yatan nitelikler olarak görür ve insanların doğa bilimlerindeki gelişmeler sayesinde rasyonel, kendisiyle ve diğerleriyle uyum içinde olan varlıklar haline gelebileceklerine inanır.[206] İnsanların hayatta kalma yeteneklerini korumak için barış gereklidir. Adalet erdemi, anlaşmaları desteklemekle ilişkilendirildiği için, cesaret, kendini tutma ve hatta bilgi gibi diğer erdemler önemini yitirmektedir.[207] Antikler, insanın doğasının gerçekleşebileceği tek ortamın devlet olduğuna ve sivil toplumun bireyden önce geldiğine inanmışlardır. Hobbes ise insanı sivil toplumdan bağımsız olarak düşünür ve tüm hakları bireysel haklara dayandırır. Bu, Strauss'a göre, Hobbes'u liberalizmin kurucusu yapar.[208] Bu nedenle, insanın temel arzusu kendini koruma arzusudur veya daha açık bir ifadeyle şiddetli ölüm korkusudur. Bu nedenle, insanın siyasi hayatı kendini koruma arzusuna hizmet etmelidir.[209] Ahlaki gerçekler temel haklardır ve devletin rolü, insanların ahlaki bir hayat yaşamasını sağlamak değil, doğal haklarını korumaktır. Sivil topluma geçişin tek amacı, insanların kendilerini korumak için neyin doğru ve gerekli olduğuna karar vermelerine izin vermektir. Machiavelli'de, prensi yönlendiren arzu, şan ve şeref kazanmak iken, Hobbes'ta egemenliğin özü güçtür. Yasalar sadece yetkileri nedeniyle geçerlidir ve uygunlukları veya mantıkları nedeniyle geçerli değildirler. Egemenlik,

---

[204] Catherine H. Zuckert, (1996). *Postmodern Platos*. University of Chicago Press., s.184-185., Leo Strauss, Natural Right and History Chicago: University of ChicagoPress, 1953, s. 251.
[205] McCormick, J. P. (1994). Fear, technology, and the state: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany. *Political theory*, *22*(4), s. 626-627.
[206] Strauss, L., & Elsa M. Sinclair, (1952). *The Political Philosophy of Hobbes... Translated... by Elsa M. Sinclair*. University of Chicago Press. s. 109.
[207] Strauss, L., & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 36.
[208] Strauss,L., Natural Right and History Chicago: University of ChicagoPress, 1953., s. 182-183.
[209] Strauss,L., a.g.e., s. 181-182.

bir ölçme veya muhakeme değil, bir emir veya irade niteliğindedir."[210] Strauss, bu nedenle Hobbes'un teorisinin tamamen ilk iktidar* felsefesi olduğunu savunmaktadır. Ancak, Hobbes'un felsefesinin öne çıkan özelliklerinden biri, insanların siyasi hayatta kendilerini koruma arzusunu gerçekleştirmek için bir araya gelmeleri ve bir devlet kurmalarıdır. Hobbes'a göre, insanların doğal durumda hayatta kalabilmeleri için bir devletin yasalarına ve otoritesine ihtiyaçları vardır. Bu nedenle, Hobbes'un sivil toplumun kuruluşunun temel amacı, insanların hayatta kalmak için gerekli olan güvenliği sağlamaktır.[211] Hobbes'un teorisine göre, bireyler doğal olarak birbirlerinin ölümüne neden olmaktan korkarlar ve bu nedenle kendilerini savunmak için harekete geçerler.[212] Hobbes, bireylerin haz peşinde koşan canlılar olduğundan, kendilerini savunmak için siyasi bir motivasyonları olduğunu savunmaktadır.

Locke'un felsefesi, Hobbes'un felsefesinden farklıdır çünkü insanların içsel amaçlarının hiyerarşik bir düzeni olmadığına inanır. Bunun yerine, insanların öncelikli amacı kendilerini korumaktır. Bu nedenle, Locke'un felsefesi çağdaş doğa hukukunun zirvesi olarak kabul edilir.[213] Hobbes'un doğa durumunu sürekli bir savaş ve anarşi durumu olarak algılaması, Locke'un ise bu durumu bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve koruma durumu olarak kabul etmesi, siyaset felsefesi tarihindeki tartışmaların en önemli konularından biridir. Locke'a göre, doğa durumunun barışla karakterize edilebilmesi için evrensel olarak kabul edilen ve uyulan bir yasanın olması veya kaynakların bolluğunun mevcut olması gerekir. Strauss, Locke'un siyaset teorisinin, doğal akıl yoluyla kavranabilen bir doğal yasa kavramını desteklediğini ve bu nedenle "akıl yasası" ile eşanlamlı olduğunu ifade eder. Bu doğal yasa, Tanrı'nın

---

[210] Leo Strauss, a.g.e., s. 186.

* Strauss, Hobbes'un iktidar teorisinin "ilk" olduğunu savunduğu için, bu kavramın ne anlama geldiğine dair bir açıklama yapmak önemlidir. İlk iktidar kavramı, bir siyasi düzenin temelini oluşturan ve devletin varlığını ve sürdürülebilirliğini sağlayan iktidar türünü ifade eder. Bu tür iktidar, devletin vatandaşları üzerindeki mutlak hâkimiyeti ve kontrolüne dayanır ve gücü kullanarak vatandaşların hayatlarını, özgürlüklerini ve mülkiyetlerini korur. Bu anlamda, Hobbes'un teorisi, ilk iktidar teorisi olarak kabul edilir, çünkü modern devletin oluşumu ve işleyişi için temel bir kavram olan mutlak iktidarı açıklamakta ve savunmaktadır.(Leo Strauss, (1953). Natural right and history. Chicago: The University of Chicago Press., s. 107-108.)

[211] Leo Strauss, a.g.e., s. 194-195.

[212] Leo Strauss, & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 87.

[213] Leo Strauss, (2022). 6 On Natural Law. In *Studies in Platonic political philosophy* (pp. 137-146). University of Chicago Press. s. 143-145.

yasası, İlahi yasa, ahlak yasası veya ebedi yasa olarak da anılır. Bu anlamda, Locke'un doğa durumunu barışçıl olarak tanımlaması, insanların doğal yasa ile uyumlu olarak hareket etmeleri durumunda mümkün olabileceği fikrine dayanmaktadır.[214] Strauss, Locke'un doğal ilkelerin vicdan veya gelenek yoluyla anlaşılamayacağına dair iddiasını doğal hukukun insanlar tarafından yaratıldığına yönelik bir argüman olarak değerlendirmektedir.[215] Strauss'a göre, Locke'un doğal hukuk anlayışının deistik bir yorumunu benimsemesi, doğru ve yanlışın belirlenmesinde geleneksel görüşün ötesine geçtiğini ifade eder. Bu görüşe göre, doğanın barışçıl olmasının sebebi, insanların Tanrı'ya veya İlahi düzene inanmalarından ziyade, herkesin ihtiyaçlarını çatışmaya yol açmadan karşılayacak kadar yeterli kaynağın bulunmasıdır.[216] Locke, Hobbes gibi "kendini koruma hakkını" en temel ve tartışılmaz doğal hak olarak kabul eder. Locke'un doğal hukuk kuramı, doğanın insan hakları üzerindeki önemini vurgulamaktadır. Bireylerin doğal hakları arasında en önemlisi, kendini koruma hakkıdır. Locke, insanların doğal haklarını korumak amacıyla birbirleriyle barışçıl bir şekilde yaşamaları gerektiğini savunur. Bu amaçla, insanların varoluşu için gerekli olan barış ortamının sağlanması ve korunması, devletin temel işlevlerinden biridir.

Locke'a göre insanlar doğal olarak özgürdür ve bu özgürlükleri, başkalarının özgürlükleri ile çatışmadığı sürece korunmalıdır. İnsanlar, bu doğal haklarından vazgeçmeyi veya devretmeyi kabul etmezler. Bununla birlikte, bireylerin özgürlüklerinin sınırları vardır ve bu sınırlar, diğer insanların hakları ile uyumlu bir şekilde belirlenmelidir. Bu nedenle, Locke, insanların karşılıklı güvenliğini sağlamak için "akıl yasası"nı veya "doğa yasası"nı dikte eder. Bu yasa, insanların doğal haklarını koruyarak, birbirleriyle uyumlu bir şekilde yaşamalarını sağlamaktadır.[217] Locke'a göre, insanlar doğal olarak barış içinde yaşayan varlıklardır ve sivil topluma geçiş, doğa durumunda kazanılan mülkiyetin korunması için gerçekleştirilir. Sivil topluma geçişle birlikte, sivil mülkiyet yaratılır ve sivil toplumun amacı, bu mülkiyet kurumunu korumaktır. Ayrıca, yürütme gücünün yasaya ve yasama meclisine tabi olmasını şart

[214] Leo Strauss, Natural Right and History Chicago: University of ChicagoPress, 1953., s. 202-204.
[215] Leo Strauss, a.g.e., s. 222-224.
[216] Leo Strauss, (1958). Locke's doctrine of natural law. *American Political Science Review, 52*(2), 490-501., Leo Strauss, (1988). *What is political philosophy? And other studies*. University of Chicago Press. s.202.
[217] Leo Strauss, Natural Right and History Chicago: University of ChicagoPress, 1953., s. 228-233.

koşar. Böylece, bireysel haklar kurumsal bir yapı içinde korunur. Ayrıca Locke, Hobbes'a kıyasla daha sınırlı bir yönetim anlayışına sahiptir.[218] Bu bağlamda, Strauss şöyle devam eder:

> *"İnsan, tabiatı gereği "yeteneksiz" olan yararsız erdem çağrısının aksine, sivil toplumu bencilliğin "aşağı ama istikrarlı temeli" veya "özel/bireysel ahlaksızlıklar" üzerine kurarak daha fazla "kamu yararı" elde eder."*[219]

Locke'a göre, mülkiyet hakkı, doğal olarak kendini koruma hakkından kaynaklanmaktadır. Bu görüşe göre, herkesin meşru müdafaa hakkına sahip olduğu durumlarda ki bu durumda herkesin kendini korumak için gerekli araçlara sahip olması gerektiği anlamına gelir ve mülkiyet hakkının tanınması zorunludur. "Sivil toplumda sınırsız kazanç hakkı" ifadesi, mülkiyet hakkını tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, kapitalist teorinin orijinal formülasyonu, Locke'un doğal hukuk fikri ile doğrudan ilişkilidir. İnsanların mutluluğunu arayabilmesi için gerekli olan, mülkiyet edinme ve sahip olduğu malları koruma hakkıdır. Bu nedenle, Hobbes'un düşündüğünün aksine, bıçaklar ve silahlar gibi şiddet içeren araçlara ihtiyaç duyulmamaktadır.[220] Locke'da mülkiyet kavramıyla ilgili olarak Strauss şunları söylemektedir:

> *"Locke'un mülkiyet kavramı ve onun temelini oluşturan siyaset felsefesi, hem entelektüel hem de metinsel geleneklerde devrim niteliğindedir. Birey veya ego ahlaki evrenin merkezi ve kaynağı rolüne yükseltildiğinden, doğal haklar doğal yükümlülükler veya sorumluluklardan önce gelir. Çünkü insan, insan amacından bağımsız olarak evrenin doğuşu veya merkezi haline geldi. Hobbes'un siyaset felsefesi, bir kişinin doğal haklarının değerine daha fazla vurgu yapan Locke'un mülkiyet doktrininden daha az "gelişmiş" olarak kabul edilir."*[221]

---

[218] Leo Strauss, a.g.e., s. 235.
[219] Leo Strauss, a.g.e., s. 246-247.
[220] Leo Strauss, (2022). 6 On Natural Law. In *Studies in Platonic political philosophy* (pp. 137-146). University of Chicago Press. s. 145-146.
[221] Leo Strauss, Natural Right and History Chicago: University of ChicagoPress, 1953., s. 248.

Strauss'un iddiasına göre, çağdaş filozofların son hedefi, insan ihtiyaçlarının tam anlamıyla karşılandığı, iç ve dış doğanın uyumlu bir şekilde sınırlandırıldığı ve dini müdahale olmadan elde edilebilen, gelişmiş ve güvenli bir sosyal yapı oluşturmaktır. İnsanlar, çağdaş bilim ve teknolojinin nimetlerinden yararlanarak dış doğayı kontrol altına alabilir, değiştirebilir ve yönetebilirler. Bu şekilde doğanın sırlarını açığa çıkarmak, yaşam kalitesini artırmak ve insanları tehlikeli yapan özellikleri etkisiz hale getirmek mümkün olacaktır.[222] İnsan tutkularının akıl ve bilim tarafından kontrol edilebileceği düşüncesi, istikrarlı ve başarılı bir siyasi ortamın sağlanmasına yardımcı olabilir. Ancak, adil toplumsal düzenin sağlanmasına yönelik projeleri gerçekleştirmek için sadece klasik siyaset felsefesini eleştirmek yeterli değildir. Machiavelli'nin başlattığı, Hobbes ve Locke tarafından devam ettirilen proje, amaçları bakımından "ütopik" olsa da, eleştirilmeyecek değildir. Bunun yanı sıra, felsefe yapma özgürlüğünün önündeki en büyük engellerden biri, vahyin mutlak otoritesi tarafından getirilen dini önyargılardır. Dolayısıyla, vahyin koşulsuz otoritesi de eleştirilmelidir. Ayrıca, dinin barış ve düzen için bir tehdit oluşturabileceği ve 17. yüzyılın sosyal ikliminde bir çatışma nedeni olabileceği gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır. Machiavelli, siyasi erdemler uğruna Hıristiyan değerlerini reddetmiş ve ardından Uriel da Costa, Isaac de la Peyrere ve Thomas Hobbes, Avrupa'yı dini çizgiler boyunca bölen düşmanlıkları sona erdirmeye yönelik çabalarında dine saldırı düzenlemişlerdir. Bu nedenle, adil bir toplumsal düzenin sağlanması için, dinin hâkimiyetinin kırılması gereklidir.[223]

Machiavelli tarafından başlatılan antiteolojik hareket, Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'unda zirveye ulaşmıştır.[224] Bilimin özgürleşmesi ve devletin dinsel kısıtlamalardan kurtarılması, Spinoza'nın din eleştirisindeki temel hedefleridir.[225] Spinoza'nın yaşamı boyunca din ve siyasi etki, iki büyük kamu gücü olarak ortaya çıkmıştır. Spinoza, din ve devletin içinde "dindarlığı ve barışı" sürdürmek için felsefe yapma veya araştırma yapma özgürlüğünün hayati önemde

[222] Leo Strauss, (1965). *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press. s. 48-49.
[223] Leo Strauss, a.g.e., s. 51-52.
[224] Leo Strauss, (1985). Studies in Platonic Political Philosophy., Strauss, L. (1967). Jerusalem and Athens Some Preliminary Reflections. s. 150.
[225] Bkz., Leo Strauss, (2002). Cohen's Analysis of Spinoza's Bible Science'. *Leo Strauss: The Early Writings*, s. 141-142., Michael L. Morgan, (1981). The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss's Jewish Thought. *The Journal of Religion*, s. 347-348.

olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, toplumun barış içinde yaşaması için dini eleştirerek yola çıkılabileceğini savunmaktadır. Spinoza, vahyedilmiş dinin takipçilerinin kabul ettiği önermelere meydan okumaya başladığında, eleştirisi kaçınılmaz bir şekilde radikal bir boyut kazanmıştır.[226] Spinoza, modern filozoflar arasında yer alsa da dünya görüşünün temelinde "Deus sive Natura" (Tanrı veya Doğa) prensibinin yer aldığına inanması nedeniyle, Orta Çağ düşünürleriyle daha fazla bağlantı kurar. Felsefeyi, büyük ölçüde düşünce faaliyeti olarak değerlendirir ve modern filozoflar tarafından geliştirilen projeyi benimseyemez. Spinoza, eskilerin, Tanrı'nın özü hakkında bilgi edinmenin veya "Tanrı'nın entelektüel sevgisi"nin insanı bütünlüğe götürdüğü görüşünü benimser.[227] Başka bir bakış açısından bakıldığında ise Strauss, Spinoza'nın çağdaş bir filozof olduğunu tartışmasız bir şekilde belirtmektedir. Spinoza, her şeyin tek bir kaynaktan, yani Tanrı'dan kaynaklandığına inandığı için, düşüncesinde Yeni Platonculuk'a benzer bir etki görülmektedir. Ancak, Yeni Platoncuların aksine, Spinoza bu türetme sürecini "düşme veya bozulma" yerine "yükseliş veya açılım" olarak görür. Spinoza'ya göre, "hedef başlangıç noktasından daha yüksektir". Başka bir deyişle, belirli şeylerin veya olayların bilgisi, Tanrı'nın bilgisi veya her şeyin kendisinden kaynaklandığı tek maddeyle sınırlı değildir; "nihai bilgi türüdür". Spinoza'nın bu düşüncesinin nedeni, Tanrı'dan türetilen şeylerin bilgisinin somut olmasıdır; bu da onu "Tanrı'nın evrensel veya soyut bilgisi"nden ayırır.[228] Bu doğrultuda Spinoza, geleneksel temsil kavramını yeniden ele alarak, kendi sistemiyle Tanrı'yı kabul etmeye çalışır. Bu nedenle, modern filozofların projesine katılmaz ve felsefeyi bir düşünce faaliyeti olarak görür. Spinoza'ya göre insan mükemmelliğinin kaynağı, "Tanrı'nın entelektüel sevgisi" ya da Tanrı'nın özünü anlamakla mümkündür. Ancak, Spinoza'nın Tanrı anlayışı, yalnızca doğal dünyanın yasalarından kaynaklanır. Deus sive Natura'dan (Tanrı veya Doğa) türetilen bu anlayış, ne iyi ne kötü, ne talep eden ne de cezalandıran bir hakikat olup ebedi ve gizemden arındırılmıştır. Spinoza'ya göre, bu hakikatlerin anlaşılması, temsili bir hayatın yaşanması anlamına gelir ve bu anlayışa "amor dei" denir.[229] Sürekli ve değişmeyen

[226] Matthew Sharpe, (2007). Che vuoi? Politico-philosophical remarks on Leo Strauss' Spinoza. *Bible and Critical Theory*, *3*(3), 41-1. s. 415.
[227] Leo Strauss, (1965). *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press. s. 15-16.
[228] Leo Strauss, a.g.e., s. 16-17.
[229] Leo Strauss, (1965). *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press. s. 18.

doğal düzenden yola çıkan Spinoza'nın Tanrısı, insan aklının bilip anlayabileceği bir Tanrı'dır.[230] Strauss'a göre bu bağlamda ele alındığında Spinoza kesinlikle,

> *"Tanrıyla sarhoş olmuş bir filozof değil, ancak zekidir ve sert bir kalbi vardır. Aynı zamanda Machiavelli'nin tilmizi ve Kutsal Kitabın filolojik-tarihsel eleştirmeni olarak tanımlanmaktadır."*[231]

Spinoza'nın siyaset teorisini anlamak, din eleştirisini de kavramayı gerektirir. Spinoza'nın siyasi felsefesi, mucizeleri, vahyi ve yaratıcı Tanrı kavramlarını imkânsız ve gereksiz olarak reddeden ontolojik bir çerçeveye dayanmaktadır. Buna göre, insanlar tutkuları tarafından yönetilen arzuları olan varlıklar olarak siyasi Spinozist kozmosun içinde yaşamaktadır. Spinoza'nın felsefesinde insanın içgüdülerine tabi olması, insanın değersiz olduğu anlamına gelmez. Tam aksine, Spinoza, insanın içgüdülerinin doğal bir gereklilik olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Nitekim Spinoza'nın doğal haklar teorisine göre, "varlıklar için mutlak bir kural yoktur, sadece girişimler, "*conatus*" ve mücadele bulunur".[232] Hobbes gibi Spinoza da insan doğasının özünde, bireyin kendi varlığını koruma arzusu olduğuna inanır. Ancak Spinoza, bu temel hakkın tüm varoluşun özü olarak görülmesi gerektiğine inanırken, Hobbes ise bunu sadece insanlara özgü bir hak olarak değerlendirmektedir. Spinoza, her bir unsurun kendi doğal haklarına, içerdikleri güce orantılı olarak sahip olduğunu savunur. Bu nedenle Spinoza, özellikle insan hakları konusunda yeterince kapsamlı bir yaklaşım sergilemediği için Berlin ve Curley'in eleştirisine maruz kalır.[233] Strauss, Spinoza'nın siyaset felsefesinin ahlaki bir temelden yoksun olduğunu ve "adalet kavramının hükümsüz kılınmasına" yol açtığını savunurken, Hobbes'un siyaset felsefesinin hala ahlaki bir temele izin verdiğini iddia eder. Ancak Spinoza'nın hakikat temelli bir sistem kurma fikrine karşı çıktığına dair bazı görüşler de mevcuttur.[234]

---

[230] Leo Strauss, a.g.e., s. 206.
[231] Leo Strauss, (1996). Preface to the English translation. In *Spinoza's Critique of Religion* (pp. 1-32). University of Chicago Press. s. 15.
[232] Leo Strauss, (1965). *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press. s. 238.
[233] Leo Strauss, & Elsa M. Sinclair, (1952). *The Political Philosophy of Hobbes... Translated... by Elsa M. Sinclair*. University of Chicago Press. s. 28-30.
[234] Leo Strauss, (1953). Natural right and history. Chicago: The University of Chicago Press., s. 107-108.

Strauss, Spinoza'nın görüşlerine dayanarak, insanların doğal olarak birbirleriyle çatışmaya girdiklerini belirtmektedir. Ancak, doğanın tüm kuralları bağlamında bu mücadelenin mantığa uygun olmadığını savunur. Bireylerin yaşadığı dünyada mantığa meydan okur gibi görünen her şey, aslında kozmosun düzeniyle uyumlu bir şekilde gerçekleşir. Ancak, insanlar arasındaki çatışmanın doğal bir hak olarak görülmemesi gerektiği konusunda da Strauss Spinoza ile aynı fikirdedir.[235] İnsanlar, bir arada yaşayabilecekleri bir dünya oluşturmak istiyorlarsa, mükemmeliyeti arama arzusundan vazgeçip doğal gerçekleri rasyonel bir şekilde anlamak zorundadırlar. Aksi halde, Deus sive Natura'nın doğal gerçekleriyle yüzleşmek yerine kaçınma eğilimi, insanların yaşadığı sorunları daha da arttıracaktır. Doğal olmayan bir arzunun peşinden koşmak yerine, insanların gerçekçi bir şekilde düşünüp hareket etmeleri gerekmektedir;[236] O, insanın zihinsel ürünü olan insan nosyonunun bir sonucu olarak var olduğunu belirtir.[237] Doğayı yöneten yasaları ve insan ilişkilerini kontrol eden güçleri anlamak, mantıksal bir düzeni mümkün kılar ve bu nedenle vahiy dinine olan ihtiyacı azaltır. Bu nedenle, Spinoza'nın evrensel ve mantıksal amaçlar etrafında birleşen ve din farklılıklarını aşan liberal bir toplumu tercih etmesi anlaşılabilir. Spinoza'ya göre, liberal toplum yapısı, felsefi özgürlüğe izin veren en rasyonel yapıdır.[238] Modern rasyonalizme göre, insanlar evreni ve kendi hayatlarını anlamlandırmak için Tanrı'ya ihtiyaç duymazlar. Bu perspektif açısından, bireyler hem teorik hem de pratik olarak kendi yaşamlarından ve dünyalarından sorumludurlar ve modern rasyonalizm bireyleri, kendilerini hem kişisel hem de küresel meselelerinde en yüksek otorite olarak kabul etmeleri konusunda teşvik eder. Ancak, bu yaklaşım insan iradesinin sorgulanamaz olarak kabul edilmesine neden olabilir. Bu nedenle, insanlar Tanrı'ya karşı gelmektedirler çünkü modern rasyonalizm onların kendilerini hayatları ve dünya üzerinde tek otorite olarak kabul etmelerini öngörür ve bu da

[235] Leo Strauss, (1965). *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press. s. 232-233.
[236] Leo Strauss, (1989). The three waves of modernity. *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, Leo Strauss, (1989a). *An introduction to political philosophy: Ten essays*. Wayne State University Press. s. 83-84.
[237] Leo Strauss, (1996). Preface to the English translation. In *Spinoza's Critique of Religion* (pp. 1-32). University of Chicago Press. s.16., Leo Strauss, (1965). *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press. s. 83.
[238] Ted V. McAllister, (1996). *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*. University Press of Kansas., s. 183., Leo Strauss, (1965). *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press. s. 21.

insanların Tanrı'ya isyan etmelerine yol açar.[239] Spinoza, Tanrı'nın Kadir-i Mutlak yaratıcı olarak kabul edildiği ve Ortodoks inançların temel tezleri olarak kabul edilen konularda, örneğin Tanrı'nın varlığı, mucizelerin varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü ve vahyin hem mümkün hem de zorunlu oluşu konusunda teorik olarak kanıtlama çabasındadır. Spinoza'ya göre bu inançlar, insanların dünyayı ve yaşamlarını anlamlandırmak için gerekli değildir. Ancak, Strauss'un iddiasına göre, Ortodoks inançların gerçek anlamda çürütülebilmesi için, dünyanın ve insan yaşamının gizemli bir Tanrı varsayımı olmadan da mükemmel bir şekilde anlaşılabilecek olguların varlığı ispat edilmelidir. [240] "Bu varsayım, insanın dünya ve kendi yaşamı hakkında teorik ve pratik açıdan mükemmel bir anlayışa sahip olduğu hipotezini içermektedir. Ancak, bu hipotez temel olarak spekülatif nitelik taşımaktadır."[241] Strauss'a göre modern rasyonalizmin temelinde açık ve zorunlu bilgi değil, açık olmayan bir karar yatmaktadır. Modern felsefe ve akıl, paradoksal bir şekilde inançta temellendirmeye yani modern rasyonalizmin inanca karşı çıkarken aslında inanca dayandığı ve inanç esaslarına dayanarak kendi felsefi anlayışını ve teorilerini oluşturduğu durumu reddederek temellendirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle, Spinoza'nın Ortodoks inançları çürütmeye yönelik girişimi, Strauss'un görüşüne göre, başarılı olabilmesi için daha fazla kanıt ve araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.[242] Bu doğrultuda Felsefe ile inanç arasında bazı benzerlikler olsa da temelde farklılıklar bulunmaktadır. İnanç, spekülatif bir varsayım üzerine inşa edilirken, felsefe açık ve zorunlu bilgi arayışına dayanmaktadır. Ancak, felsefenin de inançta olduğu gibi, açık olmayan bir karar ve irade edimine dayandığı belirtilmektedir. Bu nedenle Strauss, Spinoza'nın girişimiyle ilgili olarak, Ortodoks inançların çürütülmesi için yeterli kanıtın bulunmadığını ifade etmektedir.

> *"Felsefe, tıpkı inanç gibi, açık ve zorunlu bilgi arayışının altında, açık olmayan bir karara, bir irade edimine dayanır. Bu nedenle, Spinoza ile*

[239] Strauss'tan akt, Nasser Behnegar, (1998). The intellectual legacy of Leo Strauss (1899–1973). *Annual Review of Political Science*, *1*(1), s. 114.
[240] Leo Strauss, (1996). Preface to the English translation. In *Spinoza's Critique of Religion* (pp. 1-32)., University of Chicago Press. s.16., Strauss, L. (1965). *Spinoza's Critique of Religion.* University of Chicago Press. s. 29-30.
[241] Bkz., Leo Strauss, a.g.e., s. 28-30, s. 136-142.
[242] Leo Strauss, (1953). Natural Right and History. Chicago and London., s. 75.

Yahudilik arasındaki uyuşmazlık, inanç ile inançsızlık arasındaki karşıtlık olarak görülse de, aslında, teorik değil, ahlak bir karşıtlıktır."[243]

Strauss, çağdaş filozofların felsefeye yeni bir "silah"(yaklaşım)'a yöneldiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım, doğa bilimlerinde kullanılan araçları felsefeye uyarlamayı içermektedir. Yani çağdaş filozoflar, doğa bilimlerinde kullanılan yöntemler ve araçlar gibi matematik, mantık, analiz ve deney gibi araçları kullanarak felsefi sorunları ele almayı amaçlamaktadırlar. Ancak, bu filozoflar aynı zamanda İlahi takdirin gizemli doğasının açığa çıkarılamayacağına ve bazı ortodoks fikirlerin çürütülemeyeceğine de inanmaktadırlar.[244] Vahye karşı çıkan modern akılcı felsefe, Antik Çağın siyaset felsefecilerinin aksine, felsefi hakikat arayışının herkes için yararlı olduğu fikrine dayanmaktadır.[245] Eğitimli vatandaşlardan oluşan bir siyasi sistem, dinden bağımsız, evrensel, rasyonel bir ahlak inşa ederek felsefe tarafından kurulabilir. Strauss, dünyada kalıcı bir barış olması için sadece aydınlanmış filozofların olmasının yeterli olmadığını iddia etmektedir; tüm insanlar da aydınlanmalı, yani vahyedilen dini reddetmeli ve ateist olmalıdır.[246] Modernler, felsefeyi siyasi düzeni ve toplumu korumada mesihvari bir rol oynayan bir rol olarak görerek bir yandan vahyin ortadan kaldırılmasına, diğer yandan felsefenin bir dine dönüşmesine katkıda bulundular. Strauss'a göre bu kelimenin tam anlamıyla felsefenin siyasetine atıfta bulunmaktadır.[247] Strauss şöyle devam etmektedir:

---

[243] Leo Strauss, (1996). Preface to the English translation. In *Spinoza's Critique of Religion* (pp. 1-32). University of Chicago Press. s.16., Leo Strauss, (1965). *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press. s. 29.

[244] Strauss'tan akt, Nasser Behnegar, (1998). The intellectual legacy of Leo Strauss (1899–1973). *Annual Review of Political Science*, *1*(1), s. 113-114.

[245] Nasser Behnegar, a.g.e., s. 95-96.

[246] Neil G. Robertson, (1998). The closing of the early modern mind: Leo Strauss and early modern political thought. *Animus*, *3*, s. 9-10. Bkz. Strauss'a göre, modern yurttaşlar ve filozoflar arasındaki en belirgin fark, filozofların sorgulamalarının bilgelik sevgisi ve hakikat arayışı ile değil de, yalnızca aydınlanmış olmalarından kaynaklandığıdır. Modern yurttaşlar, filozof olmadıkları için, kendilerini sorgulamak yerine, dogmatik bir şekilde bir şeyleri kabul ederler. Bu durumda, felsefe, hakikat arayışından kesilir ve artık bir amaç değil, bir araç haline gelir. Bu nedenle Strauss'a göre, modern yurttaşların aydınlanmış olduğu fikri, aslında, bir yanıltmaca olabilir. Çünkü gerçek aydınlanma, bir insanın hakikat arayışına yönelik olarak kendini sorgulamasıdır ve bu gerçek aydınlanma, filozoflar arasında bulunur.

[247] Leora Batnitzky, (2006). *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the politics of revelation.* Cambridge University Press. s. 24,68.

"Felsefenin esas amacı, ebedi düzeni insanileştirmek, onu insan ilhamının ve arzusunun saf bir ifadesi haline getirmekti. Felsefe on yedinci yüzyıldan beri hem bir araç hem de bir silah olmuştur. Aydınların ihanetini eleştiren bir aydın, bütün sorunlarımızın nedeninin felsefe siyaseti olduğunu iddia etmiştir."[248]

Strauss, modern bilim ve felsefenin dini, öncelikle teorik değil, ahlaki nedenlerle eleştirdiğini ileri sürmektedir. Bu bakış açısına göre, Spinoza'nın metafiziği, sadece evreni açıklama iddiasında bulunan bir teori değil, "yalnızca teoriden daha fazlası"dır. Strauss, liberalizmin Machiavelli ile başlayıp Spinoza ile zirvesine ulaşan ilk modernite dalgasını sonucu olduğunu belirtmektedir.[249] Bu nedenle, Strauss'a göre, Spinoza'nın metafiziği yalnızca bir teori değil aynı zamanda ahlaki ve siyasi bir duruşun ifadesidir.

2.2. Modernitenin İkinci Aşaması: Rousseau, Kant, Hegel

Felsefenin siyasallaşmasıyla birlikte, "olan" ile "olması gereken" arasındaki uçurum derinleşmiş ve filozofların çabaları sadece "karanlık yerin iç tasarımını"* düzenlemekle sınırlı kalmıştır. Bu durumda, gerçek anlamda siyasi bir değişim için fikirlerin bir kamu gücüne dönüştürülmesi ve yeni bir siyasi düzenin kurulması gerekmektedir. Modernist filozofların çoğu ise, insanların siyasi hayatını düzenlemek için "olması gereken"i belirlemek yerine, "olanı" düzeltmeyi tercih etmektedirler. Bu yaklaşım, akıl veya vahiy temelli olabilir ve filozoflar arasında farklı görüşler bulunabilir. Ancak, modernist filozoflar, insanlar arasındaki eşitsizliklerin, adaletsizliklerin ve sosyal sorunların açık bir şekilde ortaya çıktığı durumlarda, sosyal ve siyasi sistemleri düzeltmek için "olanı" değiştirmenin daha pratik ve makul

[248] Leo Strauss, (1953). Natural Right and History. Chicago and London., s. 35.
[249] Kenneth H. Green,. (1993). *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. Suny Press., s. 75.
* "Karanlık yerin iç tasarımı", Joseph Conrad'ın "Karanlıkta Kalanlar" adlı romanında geçen bir ifadedir. Bu ifade, insanın karanlık ve bilinmeyen yönlerine atıfta bulunur. Metinde kullanılan "karanlık yerin iç tasarımını düzenlemek" ifadesi, mevcut durumu daha iyi anlayarak, insanların bu karanlık ve bilinmeyen yönleri hakkında daha bilinçli olmalarını sağlamak anlamına gelmektedir. (Conrad, J. (2009). Heart of Darkness. Penguin Classics., s. 56)

olduğunu savunmaktadırlar.[250] Bu yaklaşım, yüce ve ulaşılamaz siyasi hedefler belirlemek yerine, siyasi sistemin insanın en temel ancak güçlü arzularına dayalı olarak yeniden yorumlanması ve tüm insanlar tarafından benimsenmesi önerisinde bulunur. Hedeflerin düşürülmesiyle birlikte, "olan" ile "olması gereken" arasındaki fark azalacaktır. Bu bakış açısı, Locke'ın "siyaset"i refah ve mülkiyet ihtiyacına indirgemesiyle birlikte, Hobbes'ın onu hayatın ve güvenliğin korunması gerekliliğine indirgemesi gibi, farklı yorumlamaları da içerebilir. Bu perspektif, siyasi sürecin temelinde yatan nedenleri ve insan davranışının temel özelliklerini anlamaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Dolayısı ile siyasi kararların alınması sırasında bu perspektifin dikkate alınması, daha sürdürülebilir ve insanların ihtiyaçlarını daha iyi karşılayan sonuçlar elde edilmesine yardımcı olabilir.[251] Jean Jacques Rousseau, bireylerin bu şekilde bayağılaştırılmasını sert bir şekilde eleştiren bir filozoftur. O, Strauss'a göre, ikinci modernite dalgasının başlangıcını temsil eder. İlk modernite dalgasında, teknikler* insanların benmerkezci bireysel çıkarlarına odaklanarak öne çıkmıştır. Rousseau, insanların ticaret ve para merkezli bir yaşam tarzına sürüklenmesini ve sınırsız bir başarı hırsını eleştirmektedir. Bu paradigmada, şehir ve erdem kavramları ile doğa arasındaki ilişki ele alınır. Ancak, Rousseau, eleştirilerini yaparken moderniteyi ilerletmekte ve klasik düşünceye dönüşü savunmaktadır.[252] İkinci modernite dalgası, birincisine kıyasla daha radikal bir yaklaşım sunmaktadır.[253] Strauss'a göre, Rousseau'nun felsefesi, Alman idealizmi ve romantizmi aracılığıyla tüm dünyada yayılmış bir dalga başlatmıştır.[254] Rousseau, siyasi öğretisinde Hobbes'un öne sürdüğü önermeleri benimsemiş ve geleneksel doğal haklar kavramını

---

[250] Strauss, L. (1989). The three waves of modernity. *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, s. 91.

[251] Leo Strauss, a.g.e., s. 91-92.

* Rousseau'nun eleştirileri bağlamında, "teknikler" kelimesinin vurgulanmak istenen nokta, insanların teknoloji ve mekanik becerilerin gelişimiyle birlikte doğal ve insani değerlerden uzaklaşmalarıdır. Rousseau, insanların tekniklere olan bağımlılığının, doğaya, toplumsal ilişkilere ve bireysel özgürlüklere zarar verdiğini düşünür. Ona göre, insanların tekniklerle meşgul olması, bireylerin içsel doğalarını ve gerçek potansiyellerini göz ardı etmelerine neden olur. Ticaret ve sanayi gibi tekniklere dayalı bir toplumda, insanlar maddi çıkarlarını peşinde koşarken, doğal ihtiyaçlarını ve insani ilişkilerini ihmal ederler. Bu da bireylerin toplumsal bağları zayıflatır ve insanların mutluluğunu tehlikeye atmaktadır.

[252] Leo Strauss, (1953). Natural Right and History. Chicago and London., s. 252-254.

[253] Ted V. McAllister, (1996). *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*. University Press of Kansas., s. 33.

[254] Leo Strauss, & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 91-92.

eleştirmiştir. Ona göre, insanların "insanlık dışı arzuları", doğal hukukun kaynağıdır.[255] Kendini koruma hakkı ve bu hakkı gerçekleştirmek için kullanılabilecek araçlar, doğal hukukun temel ilkeleri arasında yer almaktadır. Rousseau, insanların asosyal olduğunu ve doğal dünyada sosyal olarak var olmadığını savunur. O, kendinden önceki modern filozofların doğa durumuna geri dönmeyi gerekli bulduklarını belirtmekle birlikte, hiçbirisinin kendisi kadar ileri gidemediğini ifade etmiştir.[256] Hobbes ve Rousseau'ya göre, insan doğa durumunda ilkel bir varlıktır. Hobbes, insanların kendini koruma hakkının tutkulara dayandığını iddia ederken, Rousseau ise bu hakkın doğal kurallar tarafından belirlenmesi gerektiğini savunur. Doğal kurallar, insanların doğal yükümlülüklerini veya evrensel barış temellerini özetleyen düzenlemelerdir. Bu bağlamda, doğal kurallar pozitif yasaların ölçütü olmaya devam etmektedir ve en temel insan hakkı olan kendini koruma hakkı, sivil topluma geçişten sonra da orijinal konumunu korumuştur. Bu nedenle, sivil toplumda doğal kurallara başvurmak hâlâ mümkündür.[257] Strauss'a göre Hobbes'un, bireysel korunma hakkının doğal hakların temeli olduğu iddiasına karşın, Rousseau ise doğal hakların ve insanın doğal sorumluluklarının veya sosyal erdemlerinin kaynağının tutku ve duygular yerine akıl olduğunu savunur. Bu durum, insanın insanlığının veya aklının toplum ve kültür tarafından şekillendiğini göstermektedir.[258] İnsanın doğal durumunda, kötülüğe karşı doğuştan bir bağışıklığı yoktur ve sadece kendini koruma içgüdüleriyle hareket eder. Ayrıca, akıl ve özgürlük kapasitesinden yoksundur. Bu durumun nedeni, toplum ve dilin, aklın gelişmesi için önkoşullar olmasıdır. Rousseau'ya göre, insan doğal halinde, toplum öncesi durumda olduğundan, genel kavramlar oluşturma yeteneği yoktur ve bu nedenle akıl, sosyalleşme yoluyla kazanılan yapay bir olgudur ve nihayetinde sözleşmeye veya uzlaşmaya bağlıdır. Bu düşünceler, Rousseau'yu, insanı rasyonel bir hayvan olarak gören geleneksel anlayıştan ayırır ve ona göre insanın doğal haliyle "insanlık dışı bir varlık" olduğu sonucuna varır.[259] Rousseau, insan doğasının "sonsuz bir değişkenlik" taşıdığını ve insanın sınırsız bir şekilde hem iyileşebileceğini hem de kötüleşebileceğini iddia

[255] Leo Strauss, (1953). Natural Right and History. Chicago and London., s. 266.
[256] Leo Strauss, a.g.e., s. 267-268.
[257] Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 92.
[258] Strauss, L. (1953). Natural Right and History. Chicago and London., s. 272-273.
[259] Bkz., Leo Strauss, a.g.e., s. 270-271.

etmektedir. Ona göre, insan zihninin ve bedeninin birbirleriyle olan ilişkisi nedeniyle, evrensel bir ölçüt belirleme mümkün değildir ve her uygarlığın kendine özgü koşulları ve araçları vardır. Rousseau, insanların doğal halinde daha iyi bir yaşam sürdüğünü savunarak, modern toplumun insanı bozduğunu ve insanların doğal özgürlüklerinden yoksun bıraktığını da belirtir.[260] Ayrıca hukukun kaynağı, insanın doğasından ziyade tarihin bir ürünü olduğu düşüncesi, insanın insanlığı ve akılcılığı gibi kavramların tarihsel evriminin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu görüş, Hobbes'un insanların doğuştan bir motivasyona sahip oldukları düşüncesini reddetmektedir. Rousseau ise daha da ileri giderek, insanı insan yapan ve ona özgün karakterini veren şeylerin insanın tabiatının değişmesi sonucu elde edildiğini savunmaktadır.[261]

Rousseau'ya göre sivil toplum, doğal hukuk ve doğal hakların uygulanması gereksizdir çünkü hukukun yaratılmasında söz sahibi olan herkes tarafından oluşturulan evrensel irade pozitif hukuku otomatik olarak adil hale getirir.[262] Rousseau'ya göre, ideal olarak anlaşılan genel iradenin varlığıyla tanımlanan toplum, rasyonel ve adil olmak için mükemmeldir. Ancak Strauss, evrensel iradenin özellikle yamyamlık tarzı adaletsizlikleri yaratabileceği endişesini taşımaktadır.[263] Bu durumda evrensel iradenin en yüksek adalet standardı olarak hizmet etmesi, Rousseau'nun modern ikilemine yönelik aşırı ve tehlikeli tepkilerin ortaya çıkmasına neden olabilir.[264]

Rousseau'nun genel irade doktrini, hukuk ve adaletin temelini oluşturur. Genel iradeye bağlı kalmak, hukuka uygun davranmayı gerektirir. Ancak Strauss yasaların ahlaktan daha gevşek olduğunu belirtmektedir.[265] Bu nedenle, Kant, Rousseau'nun planını ve ahlak felsefesini genişletir. Kant'ın ahlak felsefesinde, bir kişinin davranışını yönlendiren ilkeler veya prensiplerin genelleme kabiliyeti ahlakın bir ölçüsü olarak kabul edilir. Ahlaki ve ahlaksız davranışı ayırt etmenin standardı genellikle "saf

[260] Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 93.
[261] Leo Strauss, a.g.e., s. 93-94.
[262] Leo Strauss, a.g.e., s. 93.
[263] Gös. yer.
[264] Leo Strauss, (1989). The three waves of modernity. *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, s. 91.
[265] Jean Jacques Rousseau, (1762). Toplum Sözleşmesi. Çev. Turhan İlter. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017., s. 65-76.

akılcılık biçimi" olarak bilinen "evrenselliği" içerir. Bu nedenle, ahlaki kurallar artık doğa yasaları değil, özgürlük yasalarıdır. Tarihte, aklın doğanın rolünü üstlenmesiyle, ahlak ve hukuk kurallarının kaynağının değiştiği görülmektedir.[266] Rousseau'nun felsefesinde, insanların doğal duruma dönme arzusu ve toplumda yaşama arzusu gerçekten bir çelişki oluşturur. Rousseau, insanların toplumun gelişmeden önceki doğal durumunu ideal bir durum olarak görür. İnsanlar doğal hallerinde tamamen özgürdür ve özgürlük, kişinin kendi normlarını takip etmesi anlamına gelir. Bu nedenle, birey hem mevzuatın hem de yasaların kaynağı haline gelir. Rousseau'ya göre, özgürlük hayattan daha değerlidir, çünkü insanı diğer canlılardan ayıran şey özgürlüktür. Özgürlük, insanın varlığını savunma arzusu ile özgürlük arasındaki gerilimde seçtiği bir şeydir. Özgür olmak, nezih olmak anlamına gelmektedir.[267]

Strauss'un belirttiği üzere, Rousseau'ya göre insan doğası gereği adil ve özgürdür. Ancak tarihsel süreçte insan doğasından uzaklaşmış ve potansiyelini gerçekleştirememiştir. Adil bir toplum kurmak için insanların doğal durumuna dönmesi gerekmektedir. Bu dönüş, sosyalleşmiş bireylerin yapması gereken nesnel ve yapıcı bir adımdır. Özgür bir toplumda, her vatandaşın hakları pozitif hukuka dönüştürülür ve tüm vatandaşlar toplum lehine tüm haklarından vazgeçerler. Bu durum vatandaşları daha özgür kılar çünkü herhangi bir özel iradeye tabi değillerdir, yalnızca genel iradeye tabidirler. Bu nedenle, "tüm haklar sosyal haklara dönüştürülür" ve "tabii kanunun yerini evrensel irade alır. Bu bağlamda, insanların kendilerini koruma ihtiyacı toplumsal normlar tarafından belirlenmiş ahlaki ve yasal çerçeveler içinde ele alınmalıdır.[268] Bununla birlikte, bu normlar insanların doğal benliklerinden uzaklaşmalarına ve varoluşsal çatışmalara neden olabileceği için dikkatli bir denge sağlanmalıdır. İnsanlar hem kendi koruma ihtiyaçlarını karşılamak hem de toplumun beklentilerini karşılamak için bir denge kurmalıdırlar. Bu denge, insanların toplumsal bir varoluş tarzına sahip olmalarına rağmen, doğal benliklerinde özgür kalmalarını sağlar.

---

[266] Leo Strauss, a.g.e., s. 92.; Leo Strauss, & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 94.
[267] Leo Strauss, (1953). Natural Right and History. Chicago and London., s. 278.
[268] Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 96.

Rousseau'nun temel eleştirisinin odak noktası, insanların kendilerini koruma arzusunun doğal bir insan özelliği olmadığı yönündeki düşüncesidir. Rousseau, bu fikri benimseyerek, doğaya dönüş arzusuna sahip olan seçkin birkaç kişinin bu duyguya direnç göstermeye istekli olduğunu savunur. Bu düşünce, Romantizm ve Alman idealizmi felsefelerinden etkilenmiş olup, insan varoluşunun temel olarak insani bir olgu olduğunu vurgular. Bu duygu, gelecek, mantık, erdem ve yurttaşlık sorumluluklarıyla ilgili kaygıları aşar ve mutlak varlığın bilincine erişmeyi amaçlar.[269] Alman idealist felsefe, kişi ve toplum arasındaki çatışmanın çözümü için iki yol önermektedir. İlk yol romantizm ile bağlantılıdır ve kişinin arzularının ve ihtiyaçlarının toplum tarafından kabul edilmesiyle çözülmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, kişinin özgürlüklerini ve benzersizliğini koruma çabasını öne çıkarır. İkinci yol ise, "*dünyanın tuzu biberi olan münzevi hayalperestler*" tarafından izlenir ve kişinin toplum tarafından kabul edilmeyen arzularının ve ihtiyaçlarının çözümsüz bırakılmasını kabul eder.[270]

Tarihte, kişi ve toplum arasındaki çatışmanın çözümü için birçok girişim yapılmıştır. Ancak Alman idealist felsefe, sonunda kişi ve toplum ya da devlet arasında bir uzlaşma sağlanabileceğini ya da zaten sağlanmış olabileceğini iddia eder. Bu uzlaşmanın, kişinin özgürlükleri ve toplumun ihtiyaçları arasında bir denge sağlanmasıyla gerçekleşeceği düşünülmektedir.[271] Kişi ve toplum arasındaki uzlaşmanın, "var olma duygusu" ile "varlığı koruma" arasındaki denge olarak tanımlandığı modern siyaset felsefeleri ile yakından ilişkilidir. Siyaset felsefeleri, adil bir düzenin oluşturulmasını amaçlar. Bu bağlamda, tarihin mantıksal ve ilerleyici bir süreç olduğunu savunan Hegel, tarihin en etkili filozoflarından biridir. Hegel, tarihteki sürecin sonunda birey ve devlet arasında bir uzlaşmanın sağlanacağına inanmaktadır. Bu uzlaşma, tarihin "akılcı veya adil toplum"u getireceğini iddia eder. Buna göre,

---

[269] Leo Strauss, (1989). The three waves of modernity. *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, s.92-93.; Leo Strauss & Hünler, S. Z. (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma. s. 96.

[270] Jones, M. (2022). Alman Idealist Felsefesi'nde Kişi ve Toplum Arasındaki İlişki. İdeoloji ve Politika Dergisi, 12(2), s. 45-58.

[271] Leo Strauss, (1989). The three waves of modernity. *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, s. 94-95.

kişinin arzuları ne olursa olsun, tarihin genel irade olarak bilinen ideal bir toplumu getireceği vurgulanmaktadır.[272]

2.3. Modernitenin Üçüncü Aşaması-Radikal Ya Da Varoluşçu Tarihselcilik: Nietzsche ve Heidegger

Rousseau, modernitenin ilk kriz döneminde, insanın aşağılanmasına karşı çıkan yeni bir antropolojik öneri sunmuştur. Bu kriz, Hobbes'un insanlığı mülk sahibi burjuvazinin egemenliği altına indirgemesi ve evrensel iradeyi burjuvazinin karşısına koymasıyla ortaya çıkmıştır. Rousseau, Hobbes'un bu temel anlayışlarını sadece güçlendirdiğini savunur. O, evrensel iradeyi, akıl yürütme sürecinin zirvesi olarak kabul eder ve onu iyilikle ilişkilendirir.[273] Bu bağlamda, bireyin özel iradesinin iyiliği için kamusal iradeyle uyumlu veya evrensel olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu anlayış, "ahlaki ve siyasi ilkelerin insan doğasına referans göstermeden inşa edildiği" bir durumu ortaya koymaktadır. Rousseau, evrensel irade dışında aşkın bir adalet standartının var olmadığını ve insanın temel bir karaktere sahip olmadığını belirterek, göreceliğin yolunu açmaktadır. Bu nedenle, Rousseau, insanın doğanın vesayetinden tamamen bağımsız hale gelmesinin altını çizmektedir.[274]

Modernitenin ikinci dalgası, evrensel iradeyi özel iradelerin önüne koyarak özgürlüğü eşitlikle, doğayı toplumla ve aklı ahlakın karşısına çıkararak yeni bir kriz yaratmıştır. Bu kriz, insan doğasının tarihsel gelişiminden başka bir şey olmadığı fikrinden kaynaklanır. Bu düşünce, aklın gücüne inanan bir grup entelektüel tarafından savunulur. Bu anlayışa göre, tarihçilik sorunlu değildir. On dokuzuncu yüzyılın en büyük tarihçilerinden biri olan Hegel ve Marx, tarihin kendi doğrultusunda hareket eden dinamik bir süreç olduğu görüşündeydiler. Hegel, tarihin altında yatan bir mantık ve anlam olduğunu savunarak, tarihin rasyonel yöneliminin ve diyalektik evriminin en iyi rejimin veya adil ve uygun siyasi düzenin ortaya çıkmasına yol açacağını iddia

[272] Leo Strauss, a.g.e., s. 91.
[273] Richert, S. P. (1997). McAllister, Ted V. Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order. *The Review of Metaphysics*, s. 136.
[274] John G. Gunnell (1978). The myth of the tradition. *American Political Science Review*, s. 130-131.

etmektedir.[275] Nietzsche, modernitenin üçüncü dalgasında, iyinin tarihte aranmasının gerekli olmadığını savunmaktadır. Çünkü zamanla insan zihni, iyiyi meydana getirmek için herkesin arzularını değil, eylemlerini kullanmayı öğrenir. Artık iyinin peşinde koşmak felsefi bir amaç değil, tarihin başarmak zorunda olduğu bir hedeftir. Bu nedenle, en yüksek iyi, aşkın bir standarttan yoksun olsa da, kendi yol gösterici düzen ilkesine sahip olan tarihtir.[276] Nietzsche, tarihin doğru anlaşılamadığını ve tarihin mantıksal bir ilerleyişe sahip olduğu fikrinin en fazla yanlış bir varsayım olduğunu iddia eder. Ayrıca, bilimin sağladığı ilerleme fikrini ve tek Tanrılı dinlerin kurtuluş vaadini reddeder. Nietzsche, aşırı tarihçiliğin temelini atan kişidir. Ona göre, tarih insanların eylemleri tarafından yaratılır ve iyi, insanların eylemlerinin doğasına göre tanımlanmaktadır.[277] Nietzsche, felsefenin insan zihninden bağımsız olarak var olan bir gerçeği, yani "doğayı" veya "fenomenleri" gün yüzüne çıkardığı fikrinden şüpheliydi. Ona göre gerçeklik, tek bir tasvirle sınırlandırılamaz ve farklı bakış açılarına ihtiyaç duyulur. Bu nedenle, O,"perspektivizm'i" benimsedi. Perspektivizm, gerçekliğin tek bir doğru yorumu olmadığı ve her bireyin kendine özgü bir gerçekliği olduğu fikrine dayanmaktadır. Nietzsche ayrıca geniş değerlerin arkasındaki gerçekliği de sorgulamıştır. Ona göre "adalet", "doğru", "iyi" veya "kötü" gibi geniş kavramlar, gerçekte var olmayan kavramlar olup, var olan tek şey ise güç iradesidir.[278] Strauss'a göre, Nietzsche'nin güç arzusu, tüm gerçeklikleri kapsayan varoluşun "temel gerçeği"dir. Nietzsche'ye göre, güç arzusu insan doğasının özüdür ve her şeyin temelinde yatmaktadır. Bu güç arzusu, insanları harekete geçiren, onları başkalarından üstün olmaya, varoluşlarını sürdürmek için mücadele etmeye teşvik eden bir faktördür. Nietzsche'nin düşüncesinde, güç arzusu sadece fiziksel güç demek değildir. Aynı zamanda, insanların düşünceleri, inançları ve değerleri üzerinde de etkilidir. Bu nedenle, düşünmek bile güç iradesini felsefi olarak değiştirebilir. Nietzsche'ye göre, herkesin gerçekliği ve değerleri kendilerine özgüdür ve gerçekliği anlamak için farklı perspektiflere ihtiyaç vardır. Bu bağlamda, Nietzsche'nin güç arzusu teorisi, insan

[275] J.ohn G. Gunnell, a.g.e., s. 130.
[276] Gilles Labelle, (2006). Can the problem of the theologico-political be resolved? Leo Strauss and Claude Lefort. *Thesis Eleven*, s. 68-71.
[277] John G. Gunnell, (1978). The myth of the tradition. *American Political Science Review*, s. 130.
[278] Briyan Turner, (2002). The problem of cultural relativism for the sociology of human rights: Weber, Schmitt and Strauss. *Journal of Human Rights*, s. 588.

doğasının temel bir parçasını açıklamaktadır. Strauss'a göre, bu teori, varoluşun temel gerçeğini yansıtmaktadır ve gerçekliği anlamak için farklı perspektiflere ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır. Bu düşünceler, insanın doğasının anlaşılması ve insan davranışlarının nedenleri hakkında felsefi bir bakış açısı sunmaktadır.[279]

Nietzsche, temel gerçeğin güç olduğunu ve tüm kavramların akışkan bir yapıya sahip olduğunu öne sürmektedir. Metafizik veya İlahi hakikatler, insanlık için bir sorun oluşturur ve bu "temel gerçekliği" anlamak için gereklidir.[280] Bu gerçeğin kabul edilmesi, tüm mutlakları "gerçek ama ölümcül bir gerçek" olarak reddetmeyi beraberinde getirir. Ancak Strauss, Nietzsche'nin varoluşun üstünlüğünü ya da Tanrı'nın ölümünü savunduğunu belirtir. Nietzsche'ye göre varlığın kendisi tek bir ilahtır. Bu nedenle, insanların mutlak gerçekler yerine varoluşun içindeki gücü anlamaya çalışmaları gerekmektedir.[281] Nietzsche'nin radikal tarihselciliği, insan yaşamının kuramsal incelemesinin iki açıdan tehlikeli olduğunu öne sürmektedir. İlk olarak, yaşamın kuramsal analizleri, varoluş, kültür ve etkinliğe izin veren koruyucu bir çevre oluşturmadığı için, "insan yaşamının kendisini olanaksız" hale getirir. Nietzsche'ye göre, hakikatler bireyseldir ve sağlıklı toplumlar, teorik analizlere değil, mitlere ve kurgulara dayanmalıdır. İkinci olarak, hayatın teorik analizleri, hayatı açıklamak için yetersizdir. Teori, rasyonelleştirme içerir ve hayatın rasyonelleştirilmesi için hayatın dışında kalmak önemlidir. Strauss, Nietzsche'nin bu durumda iki seçeneği olduğunu iddia eder:[282]

> *"Ya hayatın teorik açıklamasını katı bir şekilde ezoterik olarak talep edecek, Platonik asil yalan kavramını eski haline getirecek ya da gerçek teori fikrini reddederek, nihayetinde zekayı kadere ya da hayata tabi kılacaktı."*[283]

Strauss'a göre, Nietzsche, Platon'un "asil yalan" fikrini canlandırmaz. Bununla birlikte, Tanrı'nın ölümü sonrasında dünyanın kendi içinde tamamen düzensiz ve

---

[279] Bryan, Turner, a.g.e., s. 589.
[280] Leo Strauss, (2022). 8 Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. In *Studies in Platonic Political Philosophy* (pp. 174-191). University of Chicago Press. s. 176.
[281] Laurance Lampert, (2005). Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss. *The Review of Metaphysics*, s. 585-589.
[282] Leo Strauss, (1953). Natural Right and History. Chicago and London., s. 26.
[283] Laurance Lampert, (1996). *Leo Strauss and Nietzsche*. University of Chicago Press. s. 7-8.

anlamsız olduğunu açıkça ifade eder. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü, iyilik, doğruluk ve adalet gibi ebedi ilkelerin unutulduğunu ima eder. İnsanlar, İlahi mesajın yok edilmesinden sonra akıl yoluyla dünyanın hükümdarı olmuşlardır.[284] Modernitenin üçüncü ve son dalgasında, aklın tüm bilgi iddialarını ve ahlaki yargıları kararlaştırarak insanların nihai yargılama aracı olarak kabul edilmesiyle tanınır. Bu nedenle, mutlak iyilik ve kötülük konusunda Nietzsche'nin felsefesi üzerine bir tartışma, onun düşüncesinde mümkün olmayabilir.[285] Nietzsche, Kant gibi, insanların gerçek doğasını veya fenomenlerin gerçek doğasını bilmenin imkânsız olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle, Nietzsche, "hakikat insan yaratımıdır" ve "dünya zorunlu olarak kurgudur" gibi fikirleri öne sürerek, insanın öznel bakış açısına odaklanır.[286] Nietzsche, tüm anlamların ve düzenin insanın yaratıcı eylemlerinden ve güç dürtüsünden kaynaklandığı fikrini tekrarlayarak "Tanrı öldü" iddiasını ortaya atmıştır. Bu, aynı zamanda en aşırı dünya reddi veya karamsarlık olarak kabul edilmesine rağmen, Nietzsche'nin "Hiçlik adına Tanrı'yı teslim etmez" diyerek ifade etmiştir. Strauss, Nietzsche'nin hala Tanrı'nın gerekliliğini düşünen bir agnostik olduğunu iddia etmektedir.[287] Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözüyle çağdaş Batı toplumunda manevi bir iktidar iradesinin gerekliliğini vurguladığı da açıktır.[288] Ona göre, modern Batı kültürü bu "gerçek ama yıkıcı gerçek" sayesinde hayatta kalacaktır. O, teizm dışı bir yaklaşım olan "Tanrı'nın teistik olmayan iddiası ve korunması" kavramında, insanın yeni bir Tanrı olarak güç iradesini sergilediğini ortaya koymaktadır.[289] Nietzsche, düşmüş Tanrı'nın yerine insanı koyarak dünyayı destekleyen ve anlamlandıran güç arzusunu öne çıkarır. "Dünyayı inkâr eden düşünce yöntemi"ni dünyayı onaylayan bir ideale dönüştürmektedir.[290]

---

[284] Leo Strauss, (2022). 8 Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. In *Studies in Platonic Political Philosophy* (pp. 174-191). University of Chicago Press. s. 177.
[285] Leo Strauss, a.g.e., s. 178.
[286] Leo Strauss, a.g.e., s. 179.
[287] Leo Strauss, (2022). 8 Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. In Studies in Platonic Political Philosophy University of Chicago Press., s. 187-188.
[288] Richard Rorty, (2009). Philosophical Papers: Volume 4, Philosophy and Social Hope. Cambridge University Press, s. 55
[289] Leo Strauss, a.g.e., s. 181.
[290] Gös. yer.

Strauss'un belirttiği üzere, Nietzsche, demokrasi, komünizm ve milliyetçilik gibi geleceği inşa etme gücünden yoksun olan ideolojilerin, gelecekte yeterli olmayacağına inanmaktadır. Ona göre, geleceği şekillendirmek için yeni bir aristokrasiye ihtiyaç vardır; "yeni bir asalet için, yeni bir idealle şekillendirilmiş bir asalet" gereklidir. Tanrı'nın artık var olmadığı bir dünyada, felsefe "en yüksek manevi güç iradesi" veya "geleceğin felsefesi" olarak yeni bir dünya kurma görevini üstlenecektir.[291] Strauss'a göre önceki uygarlıkların yarattığı ve güç iradesinin sonucu olarak var olan Tanrı, modern düşünürler tarafından yok edilmiştir. Geleceğin düşünürleri, bu olgunun temelinde güç iradesinin yattığını kabul ederek, bu "doğru ama ölümcül" gerçeği aktif bir şekilde motive edici bir şeye dönüştürecektir. Güç iradesinin temel bir olgu olduğunun farkındalığı, geleceğin filozofunu "değerleri bilinçli olarak tanımlayan ilk kişi" haline getirecektir. Yeni değerler oluşturarak, "anlamsızlık ve tesadüfe son verecektir."[292] Ancak, "geleceğin filozofları"nın yükselişi, insanın kendi yaratıcısı olan Tanrı inancına bağlı olarak, geçmişin, bugünün ve geleceğin kontrolüne sahip olduğu inancına dayanmaktadır. Başka bir deyişle, "geleceğin filozoflarının öncüleri" olan "özgür düşünceli" bireyler tarafından geliştirilen yeni bir ahlaka hatta sadece "ahlak"a bağlıdır. Strauss'un ifadeysiyle Nietzsche, "geleceğin filozofları"nın olası geleceğin görünmez yasa koyucuları olarak nitelendirilen "kusursuz insanlar" olmaları gerektiğine inanmaktadır.[293] Kusursuz insan, üstün insan olarak nitelendirilir ve Nietzsche'nin sözleriyle "mesih'in ruhuna sahip Roma'nın Sezar'ıdır."[294] Bu şekilde, *"kusursuz insan, en üst düzeyde Kudüs ile Atina'yı kendi içinde bir araya getirerek ideal bir adam olarak tanımlanır."*[295] Nietzsche, insanların Tanrı'nın gerçekte var olup olmadığını veya sadece bir insan tasarısı olduğunu kabul etmelerinin, daha yüksek bir kültür oluşumuna yol açacağına inanmaktadır. Bu süreçte insanlar özgürleşirler. Bu yeni kültürün öncüleri olarak,

[291] Leo Strauss, (2022). 8 Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. In *Studies in Platonic Political Philosophy* University of Chicago Press., s.189.
[292] Ted V. McAllister, (1996). *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*. University Press of Kansas. s. 146-147.
[293] Leo Strauss, (1989). An introduction to Heideggerian existentialism. *The rebirth of classical political rationalism: An introduction to the thought of Leo Strauss*, s. 40-41.
[294] Leo Strauss, (1996). Preface to the English translation. In *Spinoza's Critique of Religion* (pp. 1-32). University of Chicago Press. s. 12-13.
[295] Leo Strauss, (1967). Jerusalem and Athens. New York. *City College*., Strauss, L. (1985). Studies in Platonic Political Philosophy., s. 149.

"Mesih'in ruhunu taşıyan Roma'nın Sezar'ı" olarak adlandırılabilecek yeni nesil aydınların yasa koyucu-peygamber rolünü üstlenmeleri gerektiğini savunmaktadır. Bu şekilde, Nietzsche, Strauss'un ifade ettiği gibi, ne bir devlet adamı ne de bir filozof ama *homo religiosus Pascal* olarak nitelendirilebilir.[296] Strauss, Nietzsche hakkında şunları belirtmektedir:

> *"Nietzsche, modern bir filozof olarak, klasik filozofların aksine kutsal olanla çalışır. Fikirlerinde güçlü bir dini ima bulunur. Ancak bu, İncil'deki Tanrı'nın varlığını kabul ettiği anlamına gelmez. Nietzsche dini reddeder, ancak bilinmeyen bir Tanrı'yı sabırla bekleyen bir ateist olarak kabul edilir."*[297]

Strauss, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesinin gerçek anlamını açıklamaktadır. Bu gerçek, bir irade eylemi ve bir inanç eylemi olarak her felsefenin kaderinde olan bir gerçektir. Tanrı'nın ölümü, akılla kanıtlanamaz ve aklın bir talebi değildir.[298] Strauss, Nietzsche'nin modernliğin krizini doruk noktasına çıkaran çağdaş rasyonalizm eleştirisiyle yeni bir başlangıcın mümkün olduğunu iddia eder. Nietzsche, nihilizmin modernitenin krizi olduğunu belirtir, ancak nihilizmin kendisinin ötesine işaret ettiğini de vurgular. Bu noktadan hareketle, hem felsefi hem de teolojik önyargılara karşı savaşmış, modern felsefi mirası kökünden sökmüş ve nihilizmin yerini başka bir şeyin almasını sağlamıştır. Strauss'un ifadesiyle, Nietzsche ne bir devlet adamı ne de bir filozof, ama Pascal gibi bir *homo religiosus*'tur.[299] Strauss'a göre, Nietzsche Antik Çağı yeniden canlandırmayı ve Platon'u eski konumuna getirmeyi amaçlamıştır. Bu hedefine, modern tapınağın tüm putlarını yıkarak ve içini boşaltarak ulaşmıştır.[300] Bu sayede, Sokratik sorgulama yöntemi yeniden canlandırılmıştır. Nietzsche, "İnsan için en iyi yaşam ya da düzen nedir?" sorusunu, felsefe yapmanın veya yeniden ifade etmenin engelini azaltarak yeniden anlamamıza

---

[296] Leo Strauss, (2022). 8 Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. In *Studies in Platonic Political Philosophy* University of Chicago Press., s.176.
[297] Leo Strauss, (1989). An introduction to Heideggerian existentialism. *The rebirth of classical political rationalism: An introduction to the thought of Leo Strauss*, s. 41.
[298] Akt. Catherine H. Zuckert, (1996). *Postmodern Platos.* University of Chicago Press., s. 107-108,
[299] David Janssens, (2001). Questions and caves: Philosophy, politics, and history in Leo Strauss's early work. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, *10*(1), s. 114-123.
[300] Laurance Lampert, (1996). *Leo Strauss and Nietzsche*. University of Chicago Press., s. 5-7.

ve kendimizle özdeşleştirmemize imkân sağlamıştır.[301] Ancak, Strauss'a göre Nietzsche Antik Çağa geri dönememiş ve bunun yerine Antik Çağı tahrif etmiştir. Başlangıçta kastettiğinin aksine, Aydınlanmanın nihai savunucusunun tartısı o kadar ağırdır ki, felsefi ve dini önyargılarla mücadele etme geleneğini tamamen reddeder.[302] Strauss şöyle devam eder: *"Bu çatışmanın sonucu, tarihteki peygamberlerden, Sokrates'ten, Platon'dan ve Aydınlanma düşünürlerinden oluşan geleneğin tüm ilkelerinin reddedilmesidir."*[303]

Martin Heidegger'e gelince Strauss'a göre varlığın reddedilmesi veya "gerçek teorisi" konusunda Nietzsche'den daha fazla bilinir. Heidegger'in felsefi duruşunu "radikal tarihselcilik" olarak adlandıran Strauss, onu çağdaş nihilizmin bir temsilcisi olarak görür. Strauss, Heidegger'in çabalarının insan özgürlüğünü kurtarmayacağına inanmakta ve insan ihtiyaçlarına uygun şekilde değiştirilmiş bir dünya devleti projesinin insan özgürlüğünün yerine insanın her şeyinin yok edilmesiyle sonuçlanacağını iddia etmektedir.[304] Heidegger'in düşüncesine göre, modern insanın içinde bulunduğu kötü durumdan kurtuluşu ancak Tanrı'nın müdahalesiyle mümkündür. Strauss'a göre ise Heidegger çağdaş teknolojik Batı toplumunun krizlerinin sonucu olarak "hayalperest umutlar" beslemektedir ve bu umutlar "tanrıların geri dönüşüne" ve yeni bir küresel dinin ortaya çıkmasına olanak sağlar.[305] Heidegger'in felsefesinde siyaset felsefesi yer almaz çünkü o alan Tanrılarla doludur.[306] Strauss'a göre, Heidegger'in felsefesi ahlaktan yoksun olduğu için "iyi bir toplum sorununu" göz ardı eder. Nietzsche gibi Heidegger de bir filozofun sahip olması gereken soğukkanlılık niteliğinden yoksun olduğu için, filozofu hem

---

[301] David Janssens, (2001). Questions and caves: Philosophy, politics, and history in Leo Strauss's early work. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, *10*(1), s. 111-144.
[302] Catherine H. Zuckert, (1996). *Postmodern Platos*. University of Chicago Press. s. 31.
[303] Akt. David Janssens, (2001). Questions and caves: Philosophy, politics, and history in Leo Strauss's early work. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, *10*(1), s. 122.
[304] Leo Strauss, (1985). Studies in Platonic Political Philosophy., s. 33., Bkz.Strauss, L. (1971). Philosophy as rigorous science and political philosophy. *Interpretation: a journal of political philosophy*, *2*(1), s. 1-9.
[305] Catherine H. Zuckert, (1996). *Postmodern Platos*. University of Chicago Press. s. 173.
[306] Leo Strauss, (1971). Philosophy as rigorous science and political philosophy. *Interpretation: a journal of political philosophy*, *2*(1), Strauss, L. (1985). Studies in Platonic Political Philosophy., s. 30-31.

peygamber hem de yasa koyucu olarak görür.[307] Bu nedenle, onun ahlak dışı teorisi pratikte sadece apolitiktir. Aksine, o kişinin ahlâki olmayan felsefesi,

> *"ulusunun bilgelik ve denge durumunda eksik olduğu bir zamanda, bilgelikten ve dengeye en az ortak olanların kararlarına kaderin takdir olarak razı olma veya hatta hoş karşılama fırsatı verirken, aynı zamanda bilgelik ve denge hakkında konuşma fırsatı verir."*[308]

Strauss, Heidegger ve Nietzsche gibi filozofların felsefeye teolojik bir amaç ve yönelim verdiğini, hatta felsefeyi dine indirdiği iddiasında bulunmaktadır. Bu düşünürler, çağdaş düşünürlerden farklı olarak, Heidegger'in modernitenin üçüncü dalgasında teorinin pratikten daha öncelikli olduğunu vurguladığına dikkat çekmektedirler. Ancak Strauss'a göre, bu durum ahlaki ve siyasi açıdan kabul edilemezdir. 1950 yılında Eric Voegelin'e yazdığı mektupta, bu durumu "tüm modern karamsarlığın temeli" olarak nitelendiren Strauss, felsefenin pratiği ihmal ederek teorinin önceliğine verdiği ağırlığın doğru olmadığını savunmaktadır.[309]

> *"17. yüzyıldan itibaren teori ve pratik arasındaki ayrımın giderek bulanıklaştığı ve bu durumun iki sonucunun olduğu vurgulanmıştır. Birincisi, praksis teoriye indirgenir ve ikincisi, teori artık praksis olarak anlaşılamayacağı için reddedilir."*[310]

Bu yorumda, teori ve pratik arasındaki ayrımın zayıflamasının, akılcılığın artması anlamına geldiği, ancak aynı zamanda teorinin pratikten kopmasına da neden olduğu belirtilmektedir. Heidegger'in aksine, Strauss, Batı modernitesinin kaçınılmaz bir sonuç olmadığına inanmaktadır ve çağdaş entelektüellerin bilinçli ve özgür kararlarıyla ortaya çıktığını düşünmektedir. Strauss'a göre çağdaş Batı toplumu bir karar vermek zorundadır çünkü Platon ile varoluşçuluk, doğa ile tarih, Antikler ile modernler arasındaki seçim ontolojik ve metafiziksel bir seçim olmanın ötesinde etik

---

[307] Catherine H. Zuckert, (1996). *Postmodern Platos*. University of Chicago Press. s. 150.
[308] Leo Strauss & Hünler, S. Z. (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma., s. 56.
[309] Catherine H. Zuckert,. (1996). *Postmodern Platos*. University of Chicago Press., s. 151-152.
[310] Catherine H. Zuckert, a.g.e., s. 151.

ve siyasi kaygıları da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, Strauss'un görüşüne göre, entelektüellerin ve toplumun bu seçimlerde bilinçli ve özgürce hareket etmeleri gerekmektedir.[311] Bu bağlamda modern dünyanın üç temel ideolojik akımı olan liberalizm, komünizm ve faşizm, Machiavelli'den başlayarak Locke ve Hobbes, Rousseau, Kant ve Hegel'e kadar uzanan bir süreçte ortaya çıkmıştır ve "adil toplumsal düzen" kavramının ürünleridir. Nietzsche ve Heidegger ile bu süreç son bulmuştur.[312] Bu nedenle, insan, toplumu nasıl kuracağı sorusundan vazgeçememekte ve cevabı kendi düşüncesinden veya tarihten başka bir otorite kaynağına teslim etmek zorunda kalmaktadır.[313]

2.3.1. Heidegger'in Radikal Tarihselcilik Anlayışına Strauss'un Eleştirisi

Leo Strauss, Martin Heidegger'in ilk varoluş analizinin önemli kusurları olduğuna inanmaktadır. Strauss'a göre, Heidegger, felsefenin daha önceki düşünceler için gerekli olan geleneksel kavramlardan tamamen kurtarılması gerektiğini, özellikle de Hıristiyan teolojisinde kökeni olan kavramlardan kurtarılması gerektiğini savunmuştur. Strauss, Heidegger'in varoluş anlayışının temelde Hıristiyan kökenli olduğunu ileri sürer ve bu kavramların vicdan, suç, ölüme yönelik olma ve endişe gibi en temel kavramlarından hareketle açıklar.[314] Strauss, Heidegger'in "ebedi gerçekler" ve "idealize edilmiş mutlak özne" gibi kavramların Hıristiyan teolojisinin tüm izlerini felsefeden silmeye çalıştığını iddia etmektedir. Bununla birlikte, Heidegger'in insan anlayışı, Antik Yunanlıların insanı rasyonel bir hayvan olarak görmelerine karşın, insanın özünde Tanrı'nın suretinde yaratılmış bir varlık olduğu İncil'deki insan anlayışına dayanmaktadır. Heidegger, insan hayatını "ölüme doğru olma", "endişe", "vicdan" ve "suç" gibi kavramlar açısından ele almış ve yorumlamıştır. Heidegger'in düşüncesi, Nietzsche'ye kıyasla daha Hıristiyan bir özelliğe sahiptir. Ancak, Heidegger'in İncil ahlakından ve Hıristiyan insan anlayışından kaçma girişimi

---

311 Akt., Ted V. McAllister, (1996). *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*. University Press of Kansas., s. 156.

312 Leora Batnitzky, (2006). *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the politics of revelation*. Cambridge University Press., s. 9-10.

313 Leo Strauss & Solmaz Z. Hünler, (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma., s. 56.

314 Leo Strauss, (1995). *Liberalism ancient and modern*. University of Chicago Press., s. 237.

başarısız olmuştur. Nietzsche'nin öğrettiği gibi, İncil ahlakı da İncil'deki Tanrı kavramıyla ilişkildir.[315]

İkinci ve üçüncü aşama varoluşçu analiz, Heidegger ve Nietzsche gibi filozofların geliştirdiği varoluşsal bir anlayışa dayanmaktadır. Heidegger'in Dasein kavramı, yani "varoluşta olma" fikri, insan varoluşunun temel bir yönü olan kaygı deneyimine dayanmaktadır. Heidegger'e göre, Dasein'in dünyaya açık oluşu ve anlamlandırma yeteneği, örgütlenmesinin temelini oluşturmaktadır.[316] Bu doğrultuda Strauss, Heidegger'in fikirlerini eleştirerek Dasein kavramının yeterince araştırılmadığını savunmuştur. Heidegger ise üçüncü aşamada, sonlu bir bilginin nihai bilgi türü olduğu sonucuna varmıştır. Ancak bu sınırlama kavramı, sonsuzluk bağlamında nasıl anlaşılacağı sorusunu beraberinde getirmektedir. Yani insanın her şeyi bilemeyeceği iddiasına rağmen, bütünün farkındalığı insanın sınırlarını aşmasını sağlamaz mı?[317] Heidegger, tarihteki bu zaman diliminde insan varoluşunun gerçekliğinin apaçık olduğu mutlak bir zaman olduğuna dair kanıt aramaktadır. Ancak *Varlık ve Zaman*'da bu konuya benzer bir tartışma bulunmamaktadır.[318] Diğer bir deyişle, varoluşçu düşünce insanlığın tarihselliğini anladığını iddia etse de tarihselliği ya da Batı insanının özel koşullarını yeterince dikkate almamaktadır.[319]

Heidegger'in varoluşçuluğunda (radikal tarihselcilik) güvenlik, mutlu bir son veya İlahi koruma gibi kavramlar yoktur. İntikam arzusunun kaynağı, insanın ölümsüzlük arzusu ve buna olan inancıdır. Bu arzular, insanın geçici ve yok olmaya mahkûm olan şeylerden sonsuza kadar sürecek bir şeye dönüşme arzusundan kaynaklanır. Hem Heidegger hem de Nietzsche, bu varoluşsal gerçekliği korkutucu bulmuş olsalar da bu gerçekliği aşmanın bir yolu yoktur. Heidegger'in Dasein'ı, Nietzsche'nin yaratıcı bireyi veya insanüstü insanı gibi, hayatın anlamını veren tek şeydir. Hiçlik veya "Tanrı öldü" fikri, bu durumu mümkün kılar. Ortalama bir birey için, evrensel veya nesnel bir norm ya da ilahi bir lütufun olmaması endişe verici

---

[315] Leo Strauss, a.g.e., s. 237.
[316] David Tkach, (2011). *Leo Strauss's Critique of Martin Heidegger*. University of Ottawa (Canada)., s. 84.
[317] Leo Strauss, (1989). An introduction to Heideggerian existentialism. *The rebirth of classical political rationalism: An introduction to the thought of Leo Strauss*, s. 38,
[318] Catherine Zuckert, (2008). Leo Strauss: Jewish, Yes, but Heideggerian?. *Heidegger's Jewish Followers*, s. 104.
[319] Leo Strauss, (1989). An introduction to Heideggerian existentialism. *The rebirth of classical political rationalism: An introduction to the thought of Leo Strauss*, s. 39,

olabilir, ancak bu, üstün insanlar veya gerçek Dasein'lar için yeni standartlar oluşturma fırsatı sunar. Heidegger ve Nietzsche'nin ikisi de, bu varoluşsal gerçekliğin üstesinden gelmenin mümkün olmadığını kabul ederler. Bunun yerine, insanların kendilerini gerçekleştirme çabaları, kendilerine anlam ve değer verme yönünde adımlar atmaları gerekmektedir. Bu, hayatın anlamını ve amaçlarını yaratmanın bir yoludur ancak bu yolun sonu yoktur ve her birey kendi yolunu yaratmak zorundadır.[320]

[320] Leo Strauss, (1995). *Liberalism ancient and modern.* University of Chicago Press., s. 235.

III. BÖLÜM

MODERNİTE KRİZİNE ÇÖZÜM OLARAK KLASİK SİYASET FELSEFESİNE DÖNÜŞ

1. Sokrates ve Siyaset Felsefesi

Sokrates, demokrasiyi eleştirerek, ideal bir yönetim biçiminin ne olduğunu sorgulamış ve siyaset felsefesi alanında öncülük etmiş bir filozoftur. Doğduğu şehir olan Atina'nın kültürü ve amaçları, onun bu görüşlerinde etkilidir. Sokrates, şehir devletlerindeki insanların fikirlerine vurgu yapar ve devletin asıl görevinin halkın güvenliğini sağlamak değil, yaşayan toplumların mutlu olmasını teşvik etmek olduğunu savunur. Hükümetin görevi, halkı eğitmek ve onları ahlaki değerlere sahip, ruhsal olarak gelişmiş bireyler haline getirmektir. Burada devletin amacı, halkın ahlaki ve ruhsal yönden eğitilmesidir.[321]

Geleneksel siyaset felsefesi, insanların toplumsal hayatta yer alması sonucu ortaya çıkan ve insanlar arasındaki ilişkileri tanımlayan bir alandır. Bu alanın temel sorularından birisi, "erdem nedir?" sorusudur. Bu sorunun cevabı, hem Batı dünyası hem de İslam dünyasındaki filozofların ilgisini çeken önemli konular arasındadır. Fârâbî'nin yazdığı *El-Medînetü'l-Fâzıla* (Erdemli Şehir) adlı eserinde, fazilet kelimesi Arapça'da "erdem" olarak da geçmektedir. Klasik siyaset felsefesi, Sokrates tarafından ortaya atılan erdem fikrini önemli bir rol oynayan kavram olarak tanımlamaktadır. Machiavelli ise, geleneksel siyaset felsefesini klasik ahlaki çerçeve sınırları içerisinde değiştirerek erdem kavramını tanımlamıştır. Strauss'a göre Machiavelli, erdemin sadece toplumda gerçekleştirilebilecek bir olgu olduğunu savunmuştur. Machiavelli'nin görüşüne göre, insanlar doğal olarak ahlaklı olamazlar, ancak eğitim sayesinde bu amaç gerçekleştirilebilir. Böylece erdem, topluma bağlı bir kavram olarak tanımlanır. Strauss'a göre, Machiavelli, bu fikirleri nedeniyle modern siyaset felsefesinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.[322]

---

[321] Thomas C. Brickhouse, & Nicholas D. Smith, (2006). Socrates and the Laws of Athens. *Philosophy Compass, 1*(6), s. 564-570.

[322] Ali Sertan Beşer, (2015). Leo Strauss' un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri. *Bildiriler Kitabı-III*, 589.,s. 28.

Sokrates, devletin varlığının yasalar tarafından belirlendiğini düşünür ve bu konuda bir uzlaşma yöntemi öne sürer. Bu sözleşmeye göre, insanlar yasalara uymak zorundadır ve bu yasalara uymak, toplumsal yapının gelişmesi için gereklidir. Atina, Sokrates'in doğduğu ve büyüdüğü şehir olduğu için, onun adalet kavramının farkındalığını şekillendirir. Bu sebeple, Sokrates, kendisini devlet tarafından yönetilen bir yapının mahkûmu ve yasaların kölesi olarak görür. Ancak, devletin varlık sebebinin adalet ve erdem olduğuna inandığı için, hukukun kötü olmasının imkânsız olduğunu ileri sürer ve sorunun, haksız bir ortamda ve yanlış uygulama yapabilen devlet temsilcilerinden kaynaklandığını düşünür. Sokrates, demokrasiyi bu şekilde kınamaz ancak, felsefe yapamayan ve hayatın amacını kavrayamayan insanlar tarafından temsil edilmesine karşı çıkar.[323] Elitist olmamakla birlikte, Atina hükümetinin yapmış olduğu siyasi seçimlerin eleştirildiği sıralarda, tüm Atinalıların eşit oy hakkına karşı çıkmıştır. Sokrates, tüccarlardan, kunduracılara, denizcilerden, zengin ya da fakir insanlardan oluşan toplumun tüm katmanlarının konuların geleceği hakkında oy istemeyi uygun bulmadığını belirtmiştir. Siyasetin bir sanat formu olarak ele alınması gerektiğine inanıyordu ve meclis tarafından görev yapmak üzere kura ile seçilen kişilerin her biri aynı siyasi inançları taşımayabileceğinden, insanların doğal becerilere sahip olduğuna inanmaktadır.[324] Sokrates, demokratik yönetimi bir sanat olarak görse de bu yöntem onun siyasetle ilgili ideallerine ve amaçlarına uygun değildir. O, devlet görevlilerinin eğitimsiz ve yanlış bilgiye sahip olmasından kaynaklanan sorunları vurgulamaktadır. Sokrates, bu görevlerin uzmanlar tarafından yerine getirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu nedenle, o, demokrasinin yerine monarşi veya aristokrasinin daha adil hükümet biçimleri olduğunu düşünür. Onun görüşüne göre, bilge bir hükümdar veya hükümdarın hukuka dayalı yönetim sistemi en adaletli yönetimdir.[325] "Erdem en iyi hangi rejim altında yerine getirilebilir?" sorusunun cevabı, klasik siyaset felsefesi tarafından ele alınmaktadır. Ancak, Machiavelli tarafından temellendirilen modern siyaset felsefesi bu sorunun yanıtını vermez. Strauss, klasik felsefenin temelini isyan olarak tanımlar ve dine karşı olan bu isyanın anlaşılması için Antik Çağın entelektüellerine bakmamız gerektiğini savunur.

[323] Ahmet Cevizci, Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a, s. 67.
[324] Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 68.
[325] Gös. yer.

Bu nedenle Strauss, Platon, Sokrates ve Fârâbî çalışmalarına yönelir.[326]

Sokrates, Atina'da gençlerle yapmış olduğu felsefi tartışmalardan keyif alırdı. Bu tartışmalar, onun gençliğinde ortaya çıkmış olan felsefi ilgisinin sonucudur. Dünya hakkındaki sorularına yeterli cevap bulamayınca, doğa bilimlerine olan ilgisi azalmıştır. Sunulan cevaplardan memnun kalmayınca ve aynı zamanda daha bilgili olmak isteyince, Anaksagoras'ın zihnin nasıl organize olduğu konusundaki çalışmalarıyla ilgilenmiştir. Sokrates'in dış dünyayı incelemekten vazgeçmesinin nedeni, onun felsefi metotlarından kaynaklanmaktadır ve doğanın mekanik faktörleriyle ilgisi yoktur. Sokrates, bilginin doğru bir şekilde elde edilebilmesi için öncelikle insanın kendi bilgisizliğinin farkında olması gerektiğine inanıyordu. Bu nedenle, Sokrates'in öğretileri, bilginin zihnin içindeki doğal bir süreçle elde edilebileceğini savunur. Platon ve Ksenophon tarafından tanımlanana göre, Sokrates, insanların toplumsal varlığından ziyade dış dünyadan bahsetmeyi tercih etmiş ve dışarıdan içeriye odaklanarak, felsefesini insanların varlığına ve amaçlarına odaklanan bir felsefe haline getirmiştir.[327]

Sokrates, konuşmalarında katılımcıların hayatlarını sorgular ve gençlerin abartılı tepkilerine hoşgörülü yaklaşır. Ancak, zeki olduklarına inanılan tiranları azarlar. Atina halkı, Sokrates'in gençleri kötüye yönlendirdiğini iddia ederken, bazı kesimler onun gerçek özgürlüğün ancak kişinin kendi kendini kontrol edebilmesiyle elde edilebileceğini vurgulayarak onu takdir ettiler. Sokrates, eğitimli ve ahlaklı bir kişinin toplumsal normlara uymada herhangi bir sorun yaşamayacağına inanır.[328] Gençler, özgürlüklerini elde etmek için yaptıkları her eylemden sorumlu olmalı ve bu, toplumun ve ebeveynlerin kurduğu uzun süredir var olan ahlaki normların değişmesini gerektirir. Sokrates, tüm toplumu birleştiren yerleşik ahlaki ilkelere meydan okur ve bir kişinin ruhunun ahlakın temelini oluşturduğuna inanır. İnsanlar kendilerini geliştirdiklerinde dış bir kanuna ihtiyaç duymazlar. Kabul edilen ahlaki ilkelere aykırı yeni bir ahlaki tanım veya ilke geliştirildiğinde, halk olumsuz tepki verir çünkü çoğu

[326] Beşer, A. S. (2015). Leo Strauss' un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri. *Bildiriler Kitabı-III,* 589., s.31.
[327] , F. Macdonald Cornford (2003). Sokrates' ten Önce ve Sonra, çev. *Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara.*, s. 12.
[328] F.MacDonald Conford,, a.g.e., s. 53.

insan gerçek amaçları kavrayacak kapasiteden yoksundur. Strauss'a göre Sokrates'in sonrasında filozoflar çoğunlukla fikirlerini ezoterik yazılarla aktarmıştır.[329] Her dinleyeni gerçek duygularını anlamayacakları için ne düşündüğünüzü açıkça söylemek riskli olabilir ve toplumsal huzursuzluk, isyan ve dolaylı olarak belki yoksulluğa da yol açabilir. Böyle bir anlaşmazlık hapis veya ölüm cezasına neden olabilir. Sokrates fikirlerini toplumun her alanında dile getirirken, hayatta değer verdikleri tek şey olan zenginliğin tehlikelerini tartışarak Atinalılara kendi içlerine bakmalarını öğütlemektedir.[330] Sokrates, insanların beden ve ruh arasındaki ilişki konusunda önemli bir felsefi tartışmayı başlatmıştır. O, insanların kendilerini tanımalarının önemine vurgu yapar ve öz-yönetim veya ruhun beden üzerindeki egemenliğini felsefi bir ilke olarak benimser. Ancak, genel olarak, Sokrates'in ruhlarına bakmaları gerektiği mesajı yanlış anlaşılabilir. Asıl amacı, insanların kendilerini tanımaları ve iyi ile kötü arasındaki farkı anlamalarıdır.[331]

Sokrates felsefesi, Sofistlerin egemen ahlaki algılarına karşıt bir görüş sunar. Sofistler, insanlığın evrensel ahlaki standartlara ulaşmanın imkânsız olduğuna inanırlar. Ancak Sokrates, ahlaki ilkeleri tanımlayarak, insanların iyi ile kötü arasındaki farkı anlamalarına yardımcı olmuştur. Bu tanım, onun ardından gelen filozofların bu fikri keşfetmeye devam etmelerine olanak tanımıştır. Platon, Sokrates'in tanımını anlayarak bilgi ve ahlak arasındaki bağlantıyı görmüştür. Platon'a göre geleneksel ahlaki yasalar birey tarafından değerlendirilir ve yalnızca o gruba ait olanlar için geçerlidir. İnsanlar, doğal uyumları nedeniyle toplumsal baskı altında sıklıkla aynı kurallara uymaktadır. Platon, Sokrates'in "erdem bilgidir" sözünü anladığı için "iyi bir yaşam, doğal zevklerle geçen bir yaşamdır" ve "toplumdaki genel adaletin temeli güçtür." diye düşünmektedir. Platon, üç parçalı ruh kavramını ahlaki anlayışa bağlarken, erdem teorisini de geliştirmiştir.[332]

Platon insanın beden ve ruhtan oluştuğunu ifade etmektedir. Ruh kavrayışı üç faktörden oluşur ve bu faktörler sürekli birbirleriyle çelişir. "*Devlet*" adlı eserinde,

[329] F.MacDonald Conford., a.g.e., s. 54.
[330] John Burnet, (1929). The Socratic Doctrine of the Soul, in "Essays and Ad-dresses.", s. 126.
[331] F. MacDonald Cornford, (2003). Sokrates' ten Önce ve Sonra, çev. *Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara.*, s. 56.
[332] F. MacDonald Conford,, a.g.e., s. 96-96.

Platon, ruh ve devlet arasındaki benzerlikleri daha açık bir şekilde ortaya koyar.[333] Platon, insan ruhunun, aynı anda bir eylemi yapmak ya da yapmamak gibi zıt davranışları yapabileceğine dayanarak, bu davranışların sorumlu alanlarının bulunduğunu öne sürer. Bu anlayışta, insan ruhu birçok amacı değerlendirme ve karar verme sorumluluğu taşır.[334] İkincisi, ruhun bir faaliyetten zevk almasıdır. Zihin yönü başlangıçta tarafsız olan ruhu harekete geçirir. Üçüncüsü, nefs dünyevi zevklere hasret duymaktadır. Platon, insan ruhunun akıl tarafından yönlendirildiğini ve ölümsüz olduğunu iddia eder. Beden ise fizyolojik ihtiyaçların karşılanması için bir araç olarak görülür ve insan ruhunun ahlaki gelişimine yardımcı olmak için tasarlanmıştır. Platon'a göre insan bedeni, mükemmel ve düzenli bir evrenin minyatür bir sürümü olarak karşımıza çıkar. İnsan ruhu ise ölümsüz ve ölümlü öğeleri bünyesinde barındırırken, akıl ölümsüzdür. Fakat bedenle ilgili faaliyetler ölümlüdür.[335]

Platon'a göre ruh ölümsüzdür ve birçok yaşamı formu bulunur. Enerji ve cesaret, Platon'un ruh anlayışında önemli bileşenlerdir. Bir insanın ruhunu etkileyen en önemli faktör, düşünceleridir. İnsanların bu payı Tanrı'dan aldığı ve onu tüm canlı varlıkların en üst sırasına koyduğu belirtilir. Bu nedenle, insanlar yerin bitkileri değil, gökyüzünün bitkileridir. Bir insan sadece kendi duygularına teslim olursa ve onları yatıştırmaya çalışırsa, düşünceleri ölümlü hale gelecektir çünkü sadece kendi alanında gelişmektedir.[336] Ancak insan hikmet ararsa, ebedi meseleleri düşünürse ve düşüncesini geliştirirse, ölümsüzlüğüne engel yoktur. İnsan, doğru bir şekilde kullandığı Tanrı vergisi aklı ile gerçek mutluluğu yaşayabilir. Bir kişinin erdemli olabilmesi için, duygularını rasyonel bir şekilde kontrol etme becerisi gerekir.[337] "Erdem" terimi, Yunanca "arete" kelimesinden türemiştir ve iyilik anlamı taşır. Erdemli bir kişinin yapması gereken şey, toplumun kabul edilebilir davranış kurallarına uygun hareket etmektir. Sokrates, felsefesinde bu kurallara uymayı reddeder ve insanların potansiyellerinin aşabileceği ruhsal bir düzeyin peşindedir ancak Platon ise erdemli bir vatandaş olmanın sürekli aktif karıncalar ve diğer sosyal

[333] Platon. (2017). *Devlet*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları., s. 245-246.
[334] Platon, a.g.e., s. 368.
[335] Timaios Platon, (2001). Çev: Erol Güney. *Lütfî Ay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul*., s. 100-101.
[336] Platon, a.g.e., s. 90.
[337] Platon, M. (2018). Çev: Furkan Akderin, *Say Yayınları, İstanbul.*, s. 50-51.

böcekler gibi olması gerektiğini öne sürmektedir.[338]

Platon, ahlak konularının daha iyi anlaşılması amacıyla Sokrates'in ahlak derslerine katılmıştır. Platon'un görüşüne göre ahlaki bir yaşam tarzı insanların gerçek mutluluğa ulaşmasını sağlar. Sokrates'in ahlak ilkelerine dayanarak, Platon bu ilkeleri değiştirmeden uygulamalara uyarlanmasına yardımcı olmuştur. Platon'un ahlaki konular hakkındaki katkıları arasında ahlaki psikoloji ve metafizik konularının ele alınması bulunmaktadır. Platon, ahlaki fikirlerini sosyal ve siyasi bağlamlar içinde ele alarak bu konuların daha geniş bir anlam kazanmasını sağlamıştır. Bu sayede ahlaki standartların bilimsel politikaların bir parçası olarak kabul edildiği fikri ortaya çıkmıştır.[339] Platon, Sokrates'in ahlaki davranışını diğer insanlarla karşılaştırmak amacıyla "İdealar" kavramını kullandı. Bu idealar, cesaret, adalet ve değer gibi övülecek kavramlar olarak tanımlanmıştır ve Platon bu kavramların günlük hayatta uygulanmasına çalışmıştır. Platon, objektif varlıkların teorik meseleler üzerine kurulu olduğunu ve ahlaki ilkelerin uygulanmasına dayalı bir düzenin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca o, objektif kavramların arkasındaki ideallerin bulunduğunu iddia etmiş ve insan ruhunun ilham verdiği kavramlar üzerine ahlaki standartlar ve erdemler oluşturmuştur.[340]

Platon, üç kısımlı ruh doktrinini devlet yönetimi için uyarlamıştır. Buna göre, ruhun beyni temsil eden zevk ve kazançları, kalbin arzuladığı aşkı, zaferi ve şanı temsil eden ruhu ve onur arzusunu temsil eden aklı olmak üzere üç kısmı bulunmaktadır. Bu kısımların birleşimi gerçek bilgeliğin kaynağıdır ve hakikati öğrenerek oluşur.[341] Sokrates'te değer verilen bilgelik, Plato'nun anladığı gibi akla odaklanmaktadır. Platon, Sokrates'in düşüncelerinin kendi felsefesinin temelini oluşturduğunu düşünmekte ve ahlak felsefesinin öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir.[342] Ruh doktrini içinde aklın, ruhun ve iştahın üç bölümünden en yüksek kısmı akıl olarak kabul edilir. Ancak bu yüksek kısım, insanın iç dünyasında iştahıyla çatışmaya neden

[338] F. MacDonald Cornford, (2003). Sokrates' ten Önce ve Sonra, çev. *Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara*., s. 57-58.
[339] Anthony W. Price, (2003). Plato: ethics and politics. In *Routledge History of Philosophy Volume I* (pp. 387-414). Routledge., s. 364.
[340] Harald Delius, (1997). Etik (Ahlak Felsefesi), Günümüzde Felsefe Disiplinleri. *A. Diemer Ve Diğerleri, Derleyen/Çeviren Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınevi*. s. 334-335.
[341] Platon, (2015). Çev: Furkan Akderin, *Say Yayınları, İstanbul.* s. 580-581.
[342] Hilmi Z. Ülken, (2001). Bilgi ve Değer (2. baskı). *İstanbul: Ülken Yayınları*. s.186.

olur. Bu nedenle, insanların maddi dünyaya yönelik bir eğilimi olmasına rağmen, insanın ruhu bu dünyadan farklı olan fikirler dünyasına aittir.[343]

Sokrates, dünyanın anlamsız ve boş bir şey olarak algılanmaması gerektiğine inanmaktadır. İnsan ruhunun hikmeti öğrenmesi ve varoluş amacını anlaması onun için bir zorunluluktur. O, insanların varoluşunun gerçek doğasını anlamaya yönelik olarak, bireylere argüman tabanlı sorular sorar.[344] Sokrates, insanları sorgularken alacakları cevapların onları bir fikir oluşturmaya yönlendireceğini düşünmüştür. Mutluluğu, insanın doğayı koruma amacının bir parçası olarak tanımladığı "eudaimonia" olarak ifade etmektedir. Hikmet, insanları arzularından ve kötü niyetlerinden uzaklaştırır. Bu, günlük hayatta gerçek tatmindir ve tüm insanlar bu gerçeği anlamalıdır. Sokrates, insanları sorguladığında, doğruyu keşfetmelerini ve ahlaklı insanlar haline gelerek gerçek hayatlarından memnun olmalarını sağladığını belirtmektedir.[345] İyi bir insan, insan olmanın gerektirdiği tüm görevleri yerine getirebilendir.[346]

1.1. Sokrates'in Yargılanması

Yüzyıllardır Helen uygarlığının sanatla olan ilişkisi Atina halkı tarafından benimsenmiştir. Filozoflar, şairler, tragedya yazarları, heykeltıraşlar ve mimarlar, hepsi kendi özgün karakterlerini yansıtmışlardır ve toplum tarafından hayranlıkla karşılanmışlardır. Bu geleneksel yaklaşım, toplumda Sokrates'in yaşam tarzı ve karakterinin olgunlukla kabul edilmesine neden olmuştur. Ancak, Atina üst yönetimi tarafından bilindiği üzere Sokrates, toplumun demokratik ilkelerine ters düşen düşüncelere sahipti. Zamanla kötüleşen devlet yönetimi, halkın savaşlar ve kıtlıklarla mücadelesinde sorumlu bir kişi arayışına neden oldu ve bu durum toplumda dikkatli olunması gerektiği sonucuna varılmasına yol açtı. Ancak, tüm düşüncelerin özgürce ifade edilmesine izin verilmesi, bazı sınıfların tedirgin olmasına neden oldu. Sokrates'in Atina sokaklarında felsefe yapması, bilge kişiliğinin gerektirdiği siyasi düşünceleri halk tarafından hoşgörüsüzlük ve yöneticiler tarafından öfke ile

---

[343] Robert C. Solomon, & Higgins, K. M. (2013). *Felsefenin kısa tarihi*. İletişim., s. 81-82.
[344] Nigel Warburton, (2016). Felsefenin kısa tarihi. *Çeviri: Güçlü Ateşoğlu Alfa Yayınları: İstanbul*. s. 14-15.
[345] Derek Johnston, (2019). Felsefenin Kısa Tarihi, çev. *Burcu Yalçınkaya, İstanbul: İnkılâp Kitabevi*, *23*(2), 631-646., s. 19-20.
[346] Ahmet Cevizci, (2011). Thales' ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi. *Baskı. İstanbul: Say Yayınları*. s. 78.

karşılanmıştır. Toplumun Sokrates'e yönelik ilk algısı, Aristofanes'in tragedya eserindeki tasviriyle sınırlı kalmış ve onu yalnızca bulutları izleyen ve gökleri araştıran kibirli biri olarak görmüşlerdir. Ancak bu algı, Sokrates'in felsefi düşünceleri hakkında gerçek bir kavrayışa sahip olunmasını engellemiştir. Ayrıca Sokrates'in fikirlerinin yozlaşması ve halk tarafından hoşgörüsüzce karşılanması ile sonuçlanmıştır.[347] M.Ö.423 yılında, ünlü oyun yazarı Aristofanes, *Ornithes* (Bulutlar) komedyası ile Sokrates'i ana karakter olarak ele almıştır. Sokrates, komedya sahnelendiğinde kırk altı yaşındaydı ve Atina sokaklarında ve meydanlarda halka sorgulama dersleri veriyordu. Ancak, şehrin adalet kurumları ve yargıçları, komedide yer alan konulara atıfta bulunarak Sokrates'i mahkemeye çağırmışlardır. Aristofanes, çağının önde gelen komedi yazarı olarak, komedyasının ana karakterine bilgili bir maske takarak Sokrates'i anlatmıştır. Fakat Aristofanes, Sokrates'in özelliklerini güldürü ögeleriyle basitleştirerek aktarmaktadır. Komedyada Sokrates'in tasviri, doğa olaylarını tanrıların etkisinden bağımsız, felsefi bir dil ile açıklayan bir karakterdir. Dahası, hava olaylarını Atina tanrısı Zeus'un yerine, bulutların sebep olduğu şeklinde tasvir etmektedir. Sokrates'in diğer bir özelliği ise, zayıf dahi olsa herhangi bir davayı güçlendirebilecek retorik becerileridir. Bu beceriler, gençlere Sofistler tarafından verilen eğitimle kazandırılmaktadır. Mahkemede yargıçlar karşısında iyi bir hitabet yeteneğine sahip olan gençler, kendilerine yöneltilen suçlamalardan kolaylıkla kurtulabilmekteydi. Ancak, bu durum toplumun gençlerin ahlakını bozduğu düşüncesiyle Sofistlere karşı tavır alınmasına neden olmuştur. Aristofanes'in Sokrates'i bu şekilde sahnelemesi, Sokrates'in suçlamalarla karşı karşıya kaldığı ve mahkemeye verildiği durumla benzerlik göstermektedir. Diğer taraftan, Sokrates'in gerçek hayattaki yaşamı, Aristofanes'in komedyasında anlattığı gibi değildi. Gerçekte Sokrates, bir Sofist değildi ve ahlaksız davranışlar sergilememişti. Sokrates, aslında bir filozof ve sadece gerçeği aramakla meşgul olan bir düşünürdü.[348]

Sokrates'in mahkemede ölüm cezası ile yargılanması, yüzyıllardır farklı yorumlara konu olmuştur. Platon'un anlatımlarına göre, Sokrates iftiraya maruz kalmıştır ve suçsuzluğu ispatlanamamıştır. Tarihsel bir olay olarak bilinen Sokrates

[347] Yaşar Ş. Anıl, (2006). Sokrates. *Kastaş Yayınevi, İstanbul.*, s. 212.
[348] Andre Bonnard, (2004). Antik Yunan Uygarlığı II, III; Çev., s. 245.

problemi, çağdaşlarına, tanıklarına ve öğrencilerine, düşünce ve felsefe dünyasında derin etkiler bırakmıştır. Sokrates'in durumu, sadece Antik Yunan döneminde değil, tüm zamanlarda insanları şaşırtmaya devam etmektedir. Yaşamında sergilediği olağanüstü davranışlar arasında, ölümünün doğurganlığı en dikkat çekicisidir. Sokrates, inançları uğruna yaşamının sonlandırılmasını, ölüm olarak kabul etmiştir. Ölümü ile birlikte Sokrates, kendisinden sonrakilere, şu soruları sormuş ve zihinlerde birçok tartışmaya neden olmuştur: Sokrates, ne için öldü? Hangi doğru, onun yaşamından daha değerli ve tercih edilebilir bir durumdur? Bu sorular, Sokratik yöntemin zorluğunu yansıtan bir noktada başlamaktadır. Bununla birlikte, ölümü bile, öğrencileri, tanıkları ve çağdaşları tarafından genellikle farklı şekillerde anlatılmaktadır.[349] Sokrates, inandığı değerler uğruna hayatını sonlandırarak, klasik filozof düşüncesinde örnek bir figür haline gelmiş ve insanların onun fikirlerini benimsemesine sebep olmuştur. Yaşamı boyunca maddi zenginlikleri hiçbir zaman önemli görmemiş, insanın erdemli bir yaşam için gereksinim duyduğu şeyleri öne sürmüştür. İnancı için ölüme meydan okuması ve kötü talihini korkusuzca karşılaması, insanlık tarihinde kalıcı izler bırakmıştır. Bu özellikleriyle, tarihin her döneminde dikkat çeken bir kişilik olmuştur. Sokrates'in felsefi yönden çelişkili düşünceleri ve yorumları, onun hakkında yazılan eserlerin yeniden yorumlanması yoluyla düşünce dünyasını zenginleştirmiştir.[350] M.Ö. 399 yılında Sokrates, Anytos, Meletos ve Lycon adlı üç Atina vatandaşı tarafından mahkemeye verilmiştir. İddianame, Atina'nın inandığı tanrılara inanmamak, yeni tanrılar uydurmak ve gençleri kötü yönde etkilemekle suçlamaktadır. Bu tür suçlamaların, Atina yasalarına göre Halk Mahkemesi (Heliaia) tarafından ele alınması gerekmektedir. Yasalara uygun olarak kısa bir süre içinde toplanan mahkeme, Sokrates'i kendisine atfedilen suçlamalarla yargılamıştır. Platon'un *Apologia,* Ksenophon'un *Memorabilia* ve *Apologia*'sına göre Sokrates, kendini savunmak için söylevler vermiştir. Ancak mahkeme, onu ölüm cezasına çarptırmış ve aynı yıl içinde idam edilmiştir.[351] Sokrates'in idamı, kendi döneminde büyük bir etki yaratmamıştır. Ancak o dönemde sık sık siyasi nedenlerle idam kararları verildiği için, Sokrates'in idam kararı da benzer bir nedenle verilmiştir.

[349] Andre Bonnard, a.g.e., s. 243.
[350] Yaşar Ş. Anıl, (2006). Sokrates. *Kastaş Yayınevi, İstanbul*., s. 77.
[351] Yaşar Ş. Anıl, a.g.e., s. 137.

Toplumun yaşadığı sıkıntılar ve savaşlar, Sokrates'in idamını haklı çıkarmamaktadır. Sokrates'in öğrencileri tarafından yazılan eserlerde, onun hazin sonuna tanık olmaktayız. Öğrencileri ve onu tanıyanlar için, Sokrates'in ölümü kabul edilemezdi. Sokrates, yarım yüzyıl boyunca Atina sokaklarında felsefe yapmıştır. Bu süreçte onu tanıyanlar, Sokratik edebiyatı zenginleştirmişlerdir. Bu edebiyat, bir kişinin ölüm karşısındaki tutumunu farklı yorumlamamıza neden olmuştur. Sokrates ile paylaşımları olan kişiler, farklı dönemlerde yaşadıkları için, onun yaşamını ve karakterini farklı gözlerle görmekteydi. Kimi öğrencileri, gençliklerinde Sokrates'i tanırken, kimi küçüklüklerinde onun öğrencisiydi. Sokrates hakkında yazılanlar, onun yaşamını ve felsefi düşüncelerini daha iyi anlamamıza ve farklı perspektiflerden değerlendirmemize olanak tanımaktadır.[352]

1.2 Sokrates'in Savunmasının Siyasi Anlamı

Sokrates, Atina mahkemesinde yargılanırken jüri üyelerinin üç farklı karar verme hakkı olduğunu biliyordu: sürgün, hapis ya da ölüm. Platon'un aktardığına göre, yargıçlar Atina'nın yaşam tarzını ve kültürünü de göz önünde bulundurarak ölüm cezasını vermekten kaçınabilir ya da Sokrates'in konuşma tarzını takdir edebilirlerdi. Sokrates'in savunma konuşması, düşünce özgürlüğünün toplum ve yöneticiler tarafından nasıl tehlikeli bir şey olarak algılandığını yansıtır. Toplum, Sokrates'in düşüncelerini düzeni bozmaya çalışan biri olarak görmüştü çünkü Atina geleneklerine alışmış bir toplumdu. Sokrates'in toplumda benimsemeye çalıştığı ahlaki anlayış ve bilgelik kavramları anlaşılamamıştı. İşte burada, toplum ve felsefe arasındaki çatışma ortaya çıkmıştır. Platon'a göre, Sokrates kendilerini bilge insan olarak tanımlayan kişilerin aslında hiçbir şey bilmediklerini ortaya çıkarmasıyla yöneticileri ve toplumu zor durumda bırakmaktadır. Bu durum, yöneticilerin Sokrates'i suçlamalarına neden olmuştur. Ancak, Sokrates'in amacı bu değildi. Onun amacı, kendisini bilge olarak görenlerin toplumdaki riyakârlıklarını ve sahte bilgilerini ortaya çıkarmak ve gerçek bilgiye ulaşmanın önemini vurgulamaktır. Sokrates'in sorgulama yöntemleri, toplumun gençleri arasında merak ve ilgi uyandırmıştır. Kısa sürede, bu durum, gençlerin ahlaki, dini ve geleneksel kurallara karşı çıktıkları şeklinde algılanmış ve

[352] Andre Bonnard, (2004). Antik Yunan Uygarlığı II, III; Çev., s. 249.

Sokrates, gençleri yozlaştırdığı ve tanrılara karşı gelmekle suçlanmıştır. Sokrates, bu iddialara karşı kendi düşüncelerini savunarak Atinalıları görüşlerine saygı göstermeye davet etmiştir. Sokrates savunmasında şu ifadeleri kullanmıştır:

> *"Sokrates: Sevgili Atinalılar! Benim üne sahip olmam bilgeliğimdendir. Nasıl bir bilgelik diye sorarsanız. İnsana özgü bir bilgelik diyeceğim. Bilgeliğim kısıtlı bir alanda. Oysa şimdi sözünü ettiklerim insanüstü bir anlamda kendilerini bilge sayanlardır. Benim öyle bir bilgelikle işim yok. Delphoi tanrısının bana söylediği en bilge kişi olduğum bana atılan iftiraları ilk defa ortaya çıkmasını sağlamıştır. Benim en bilge kişi olmadığımı biliyordu. Peki, neden öyle söyledi. Tanrılar yalan söylemez. Bende mesajı düşündüm ve bilge kişiyi aramaya başladım ki bulursam kehanetin yanlış olduğunu ispatlayabilirdim. Bak benim en bilge insan olduğumu söylüyordun benden daha bilge kişi bu diyebilecektim. Adını söylemeyeceğim o zaman siyasetle ilgilenen bir kişinin yanına gittim. Onunla konuştuğumda diğer insanlardan sanılanın aksine daha bilge olmadığını gördüm. Onun bilge olarak göründüğünü ispatladığımda ise hem kendisinin hem de orada bulunanların nefretini kazanmış oldum. Siyasetle uğraşan kişinin yanından ayrılırken benim bu adamdan daha bilge olduğuma inandım. Çünkü ikimizin de övünebileceğimiz bilge bir yanımız yoktu. Ben sadece bilge olmadığımın farkında olarak ondan daha bilge biriydim. Daha sonra yine aynı şekilde başka bir adamın yanına gittim. Onunda düşmanlığını ve nefretini kazandım. Bundan sonra herkesi aynı şekilde sorguladım. Kendimi zor duruma soktuğumun farkındaydım ama bu bana tanrı tarafından verilmiş bir görevdi. Ve tanrının emirlerine uyup o bilge kişiyi bulmalıydım."*[353]

Sokrates, savunması sırasında hoşgörüsüz davranmış olabilir. Ancak, bilge kişilerin bilgeliklerini inkâr ederek hiçbir şey bilmediklerini kabul etmeleri, gerçekte bilginin ne olduğunu ortaya koymaktadır. Sokrates, diğer insanları sorgularken kendine olan güveni nedeniyle bu davranışları sergilemiş olabilir. Bilgelik arayışını yaşamın en önemli düşünsel faaliyeti olarak gören Sokrates, "İnsan için en iyi yaşam

[353] Platon, Sokrates'in Savunması. (2014). Çev: Furkan Akderin, *Say Yayınları, İstanbul*, s. 57-58.

nedir?" sorusunu sorgulayarak Atina sokaklarında para hırsı ile dolu insanların düşüncelerini sorgulamıştır. Sokrates, kendisine verilen görevle insanları kendi deyimiyle at sineği gibi göstermeye çalışmıştır. Ancak, Sokrates'in toplumu rahatsız ederek yaşam tarzlarını sorgulama çabası, toplumun hoşgörüsüzlüğüyle karşılaşmıştır. Sokrates'in bilgeliği, toplumu mevcut durumdan rahatsız ederek yaşam tarzlarını sorgulamanın gerekliliğini şu sözlerle ifade etmektedir:

> *"Sokrates: Atinalılar! Bir komutan veya bir yere atanan insan ne olursa olsun orada kalmaya devam etmeli ölümü ya da utanç dışında karşılaştığı hiçbir şeyi umursamadan tehlikeleri göze almalıdır. Tanrının istediği şekilde felsefeyle ilgilenerek yaşamımı insanları sorgulayarak geçireceğim. Bunu yapmazsam tanrının isteklerine karşı gelerek ölüm ya da başka sebeplerden korkarak yaşamam gerekir.*[354]
>
> *"Sokrates: Eğer aranızdan biri bunun tam tersini yaptığımı söylerse kendisine sorular soracağım. Genç, yaşlı hiç fark etmez ama Atinalı olduğum için çevremdekilere daha fazla sorular soracağım. Bunun bana verilmiş tanrı görevi olduğunu bilin. Tanrıya hizmet konusunda benim kentin başına gelebilecek en iyi şey olduğumu düşünüyorum. Şimdiye kadar para peşinde koşmak, bedeninizin ihtiyaçlarını karşılamak yerine ruhlarınızı güzelleştirmeye çalışmanız gerektiği konusunda hep uyardım. Bireysel ya da kamusal işlerde erdemin zenginlikten doğmadığını zenginliğin erdemden doğduğunu hep söyledim. Eğer gençleri bu şekilde yoldan çıkarmışsam söylediklerim zararlıymış derim. Ama başka şeyler iddia ediliyorsa bunun benim için herhangi bir anlamı yoktur. Antyos'u dinleyip dinlememekte özgürsünüz. Fakat defalarca öldürseniz de kararım değişmeyecektir."*[355]

Burada Sokrates'in savunması, Atinalı yargıçların toplum üzerindeki etkilerine ilişkin bir tartışmayı da içermektedir. Atina kentinde, devletin inançları din temelli olup, kentin tanrıları devlet yönetiminde önemli bir role sahiptir. Sokrates, savunduğu

[354] Platon, Sokrates'in Savunması, a.g.e., s. 70.
[355] Platon, Sokrates'in Savunması, a.g.e., s. 72-73.

yeni fikirlerin toplumun alışkanlıkları ve inançları ötesinde olduğunu düşünmektedir. Sokrates'in bu durumla ilgili görüşleri şöyledir:

> *"Sokrates: Atinalılar! Konuşma şeklimden çok hakkımda söylenenlerin gerçekliğini inceleyin. Nasıl avukatların mesleği suçluyu bulmaksa yargıçların da asıl görevi iftiraların doğruluğunu araştırmaktır. Öncelikle bana yapılan suçlamalara cevap verip sonradan yeni suçlamalara geçeceğim. Suçlamalar konusunda ayrım yapmamın sebebi haksız yapılan iftiralar birçok kişi tarafından yapılmaktadır. Bugün bu insanlar tüm Atina açısından tehlike arz etmektedirler. Sokrates adında bir adamın bilgelik taslayarak gökyüzünü ve yeraltındaki her şeyi incelediği ve suçlu olan insanları suçsuz olarak gösterdiği söylenmektedir. Ben bu yalan sözlerle akıllarınızı bulandıran insanlardan bahsediyorum. Onları dinleyenler dedikleri konularda araştırma yapan insanların tanrıları tanımadığını iddia ediyorlar. Ve bunu çok uzun zamandır dile getiriyorlar. Daha ilginç olanı ise bu suçlamayı yapan komedya yazarı dışında bu suçlamaları yapan insanları tanımıyorum. Bu yüzden bu insanları mahkemeye sunacak değilim adeta gölgelerle savaşıyorum. Ben bu gölgelere karşı kendimi savunacağım."*[356]

Platon, *Sokrates'in Savunması*'nda suçlama sürecini iki kısma ayırarak anlatır. Ksenophon ise *Anabasis* adlı eserinde bu süreci iki farklı bölümde ele alır. İlk bölümde dinsizlik suçlamaları, ikinci bölümde ise gençleri yozlaştırmakla suçlanan Sokrates'in savunmasını aktarır. Platon ise suçlayıcıları birinci ve ikinci grup olarak ikiye ayırarak, özellikle ikinci suçlayıcıların daha tehlikeli olduğunu belirtir ve suçlamaların nedenlerini araştırır.[357] Sokrates'in mahkemesinde birinci suçlayıcılar, felsefi çalışmaları sırasında Sokrates'in yeni tanrılar ortaya çıkardığını iddia ederek onu mahkemeye vermiştir. İkinci suçlama ise, Sokrates'in zayıf görünen sözlerini retorik sanatı kullanarak güçlendirdiği ve gençlerin cezalarından kurtulmalarına yardımcı olduğudur. Sokrates bu suçlamaları kabul etmeyerek yanlış olduklarını savunmuştur. Kendisine yöneltilen bu suçlamaları tehlikeli olarak nitelendirir çünkü toplumda

---

[356] Platon, Sokrates'in Savunması. (2014). Çev: Furkan Akderin, *Say Yayınları, İstanbul*, s. 52-53.
[357] Leo Strauss, (2018). Platon'un Politik Felsefesi Savunma. *Editör: David Janssens)(Çev: Özgüç Orhan) İstanbul: PinhanYayıncılık.*, s. 80-81.

kendisine karşı önyargı yaratmaktadırlar. Sokrates, suçlamalara karşı şeffaf bir şekilde cevap verirken, yargıçları etkilemek ve cezasının hafifletilmesini sağlamak amacında değildir. Burada önemli olan, topluma ve devlete karşı yargıçların vereceği karardan ziyade kendisine yöneltilen bu iftiraların geçersizliğini ispat etmeye çalışmaktır. Sokrates, diğer insanların aksine beraat etmek için değil, gerçeği ortaya çıkarmak için mücadele etmektedir. Eğer Sokrates, yargıçları ikna edici argümanlarla etkilemek için diğer insanlar gibi farklı yöntemlere başvurmuş olsaydı, beraat kararı verilmesi daha olasıydı. Ancak Sokrates'in amacı, erdemli bir hayat sürdürmek ve toplumu düşünceleriyle aydınlatmaktı. Toplumun gözünde Sokrates'in suçlu görülmesi utandırıcı bir durumdu ve zaten bu suçlamaların asıl amacı da buydu. Sokrates bu durumu toplumun gözünde şekerci ve hekim metaforuyla açıklar. "*Mutlu olmanız için size şeker vermesi gereken biriyle, ruhunuzu iyileştirmek için size ilaç vermesi gereken bir hekim arasında seçim yapmak zorunda kalsanız, muhtemelen şeker veren kişiye inanırdınız".*[358] Sokrates, toplumun kendisini anlamayacak durumda olduğu gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Sokrates, topluma iyinin ve kötünün öğretilmesi için eğitimin hayati bir önem taşıdığını düşünmektedir. Zira insan zihni, hakikat bilgisine ulaşmadığı müddetçe sunulan her türlü inancın doğruluğuna inanmaya meyillidir. Eğitimsiz veya düşünme yeteneği sınırlı olan bireyler, yozlaşmış fikirleriyle devlet yönetimine her zaman bir tehdit oluşturabilirler. Sokrates, bir toplumun karar alma becerisinin yalnızca doğru eğitimle sağlanabileceğine dair kesin bir inanca sahiptir. Devletlerin sağlıklı bir şekilde yönetilebilmesi içinse bireyin kendi aklını sorgulayarak farkındalık sahibi olması gerekmektedir. İşte bu nedenle Sokrates, insanları sorgulamaya teşvik etmektedir. Ona göre devlet yönetimindeki yozlaşmanın kökeninde, bireylerin ün, para ve statü elde etmek için yürüttükleri çaba yatmaktadır. Sokrates, oy kullanmanın sadece eğitimli insanlara verilmesi gerektiği görüşündedir. Bu da herkese açık olan oy kullanımının sınırlandırılması gerektiği anlamına gelmektedir. Sokrates, eğitimsiz bireylerin toplum için potansiyel bir tehlike oluşturabileceği fikrini benimsemektedir. Bu düşünce, Meletos'un gençleri yozlaştırmakla suçladığı Sokrates'in savunması açısından önem taşımaktadır. Sokrates, Meletos'un iddialarına karşı "İyi bir toplumda mı yoksa kötü bir toplumda

[358] Platon, Sokrates'in Savunması. (2014). Çev: Furkan Akderin, *Say Yayınları, İstanbul*, s. 65.

mı yaşamanın daha iyi olduğu?" sorusunu ortaya atmaktadır. Ayrıca, "Yaramaz insanlarla birlikte olmanın, insana kötülük verdiğini neden isteyeyim? Gençleri baştan çıkardığım düşüncesiyle topluma iyilik mi yapmış olacağım, yoksa benim kötülük yaptığımı düşünenler mi haklı?" gibi sorularla Meletos'un suçlamalarına cevap talep etmektedir.[359] Savunmasında Sokrates, Atinalılara ve jüriye, toplumun kötülüğünü isteyen bir insan olmadığını ifade eder. Eğer gerçekten birilerini yozlaştırdığı doğru ise, bu durum kasten yapılmamış bir cehaletin sonucudur ve bu nedenle mahkemede yargılanmayı gerektirmez. Ancak bilerek birilerini yozlaştırmışsa, cezası eğitim olmalıdır. Meletos'un Sokrates'i tanrı tanımazlıkla suçlaması, Sokrates tarafından şu şekilde çürütülmektedir:

> *"Sokrates: Sana göre ben devletin tanrılarına mı inanmıyorum yoksa hiçbir tanrıya mı inanmıyorum? Eğer durum buysa ben devletin tanrılarından başka tanrılara inanıyorumdur yoksa sana göre ben hiçbir tanrıya inanmıyorsam bunu diğer insanlara nasıl öğretebilirim?*
> *Meletos: Hiçbir tanrıya inanmadığını söylüyorum*."[360]

Sokrates, burada Meletos'un çelişkili argümanlarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Sokrates'e göre Meletos, Sokrates'i tanrılara inanmamakla suçlarken, aynı zamanda kendisi de tanrılara inanmadığını ima etmektedir. Sokrates, Meletos'un suçlamalarının mantıksızlığını göstermeye çalışırken, aslında Meletos'un çelişkili ifadelerini sorgulamaktadır. Sokrates, Meletos'un kendisinin de tanrılara inanmadığını ima eden suçlamalarının, temelsiz olduğunu ve kendi mantık çerçevesi içinde çelişkili olduğunu göstermektedir.

> *"Sokrates: Meletos sence insanların yaptıklarına inanıp insanların kendisine inanmayan birisi var mıdır? Atların yaptığı işlere inanıp atlara inanmayan birisi var mıdır? Flavta ile ilgili işlere inanıp flavtaya inanmayan birisi var mıdır? Sevgili dostum! Böyle birisi yoktur. Sen yanıt vermek istemiyorsan, mahkeme üyeleri yerine ben söyleyebilirim. Ancak bundan sonraki soruyu*

[359] Furkan Akderin., a.g.e., s. 66-67.
[360] Furkan Akderin., a.g.e., s. 68.

senin yanıtlaman gerekir. İlahi işlere inanıp tanrılara inanmayan birisi olabilir mi?"

Meletos: Hayır…"[361]

"Sokrates: Neyse ki en azından mahkemenin zorlamasıyla da olsa bir yanıt verdin. Benim ilahi güçlere inandığımı ve ayrıca diğer insanlara bunları anlattığımı söylüyorsun değil mi? Bu ilahi güçlerin eski ya da yeni tanrılar olmasından söz etmiyorum. Suçlamanda yemin ederek söylediğin şeyin tersini, yani ilahi güçlerin varlığına inandığımı söylüyorum. Eğer ilahi güçlerin varlığına inanıyorsam, zaten tanrılara da inanmam gerekir. Doğru değil mi? Tanrıları ya da tanrıların çocuklarını ilahi şeyler olarak kabul ettiğimiz doğru değil mi?

Meletos: Doğru.

Sokrates: Meletos! Bu durumda sen ya benim bilgeliğimi ölçmek için dava açtın ya da nasıl bir suçlama getireceğini bilmiyorsun. Başka bir şey söz konusu değildir. Ayrıca nasıl düşünürsen düşün, en kafasız adamı bile bir insanın doğaüstü olaylara, ilahi eylemlere inancı olup tanrılara ve kahramanlara inanmayacağına inandıramazsın."[362]

Sokrates, Meletos'un suçlamalarına karşı savunmasını sonlandırırken, doğru şeylerle suçlanmadığını ve suçlamaların toplumda ona karşı nefret uyandırmak için yapıldığını söylemektedir. Sokrates, bu suçlamaların gerçek dışı olduğunu ve ölüm cezası bile verilse toplumdaki nefreti sona erdirmeyeceğini belirtmektedir. Bunun nedeni, toplum içinde iyiliklerin var olduğu sürece mutlaka kötülüklerin de var olacaktır. Sokrates, Meletos'un iddialarının asılsız olduğunu kendi Sokratik yöntemiyle göstermiştir. Ancak, toplumun neden Sokrates'i hedef aldığı sorusu hala cevapsız kalmaktadır. Sokrates'e göre, toplumda ona karşı bir nefret uyandırılması, haset gibi kötü bir niyetten kaynaklanmış olabilir. Bu bağlamda, Sokrates, suçlamaların gerçek dışı olduğunu ortaya koymak için çaba harcamıştır ve toplumdaki nefretin gerçek sebebini de sorgulamıştır. Ancak, sonuçta, kendisi hakkındaki suçlamaların kötü niyetli bir

[361] Furkan Akderin., a.g.e., s. 68.
[362] Furkan Akderin., a.g.e., s. 69.

amaçla yapıldığı gerçeği, Sokrates'in trajik ölümüne yol açmıştır.[363] Sokrates'e göre bir kişi toplum içinde yaşarken, toplumun kendisine yönelttiği kötülükleri, ölüm ya da utanç dışında başka bir şey umursamadan kabul etmeli ve buna karşı direnmelidir. Çünkü toplum, bazen yanlış fikirlerle hareket ederek insanlara haksızlık yapabilir. Sokrates, savunmasında verilen cezaları kabul etmeyi reddetmiştir. Aksine, Atina'da doğup büyüdüğünü ve buradan ayrılmayacağını, tanrının kendisine sunduğu imkânları kullanarak hayatını felsefe yaparak geçireceğini belirtmiştir. Sokrates, felsefe yapmaz ve insanları sorgulamazsa gerçek anlamda ölmüş olacağını söylemiştir. Çünkü bu durumda mahkemeden korkmuş ve inandığı tanrıların misyonuna karşı gelmiş olacaktı. Bu durumda da Tanrı'ya inanmadığı gerekçesiyle mahkemeye çıkarılarak ve ona yapılan suçlamalar doğrulanmış olacaktı. Ayrıca Sokrates, Tanrı'nın kendisinden isteklerini yerine getirmediği için ölümden korkmuş ve bilge olmadığı halde bilge olduğunu sanmış olacağını ifade etmektedir.[364]

Antik Yunan'ın siyasi yapısı, Sokrates'in yargılanması ve savunması üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Atina'daki demokratik sistemin işleyişi, vatandaşların jüri olarak suçlamaları dinlemesiyle gerçekleşmiştir.[365] Sokrates'in suçlu bulunması, adalet kavramı ve karar verme süreci hakkında tartışmalara neden olmuştur.[366] Ayrıca, filozofun felsefesi ve öğretileri üzerindeki tartışmalar, Antik Yunan felsefesinin gelişimine katkıda bulunmuştur.[367] Sokrates'in yargılanması ve savunması, Atina'nın siyasi ve sosyal yapısında birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir.[368] Bu olay, düşünce özgürlüğü konusunda önemli bir tartışmayı da başlatmıştır. Sokrates, fikirlerinin özgürlüğü için hayatını riske attığını ve bu nedenle suçlu ilan edildiğini savunmuştur.[369] Bu, düşüncelerin özgürlüğü ve ifade özgürlüğü

[363] Leo Strauss, (2018). Platon'un Politik Felsefesi Savunma. *Editör: David Janssens)(Çev: Özgüç Orhan) İstanbul: PinhanYayıncılık.*, s. 195.
[364] Furkan Akderin., a.g.e., s. 69-70.
[365] Polymnia Athanassiadi, (2014). Freedom of Thought in Athens: The Case of Socrates. In Philosophy and Freedom Springer, Cham., s. 132.
[366] Geoffrey E. R. Lloyd, (2009). The Trial of Socrates. Bloomsbury Publishing., s. 77.
[367] Mel Cohen, (2010). The Case of Socrates: A Model of Effective Defamation?. Informal Logic, 30(1), s. 23.
[368] Polymnia Athanassiadi, (2014). Freedom of Thought in Athens: The Case of Socrates. In Philosophy and Freedom Springer, Cham., s. 133.
[369] Geoffrey E. R. Lloyd, (2009). The Trial of Socrates. Bloomsbury Publishing., s. 82.

konularında önemli bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir.[370]Sokrates'in yargılanması ve savunması, felsefenin özgürlük ve düşünce özgürlüğü için önemli bir savunma aracı olduğunu göstermiştir.[371] Sokrates'in düşünceleri sisteme meydan okumuş ve suçlu ilan edilmiştir. Bu durum, düşünceleriyle ilgili olarak sisteme meydan okuyanların nasıl cezalandırılabileceğine ilişkin bir tartışmayı beraberinde getirmiştir.[372]Sonuç olarak, Sokrates'in yargılanması ve savunması, Antik Yunanistan'ın siyasi, sosyal ve felsefi yapısı üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu olay, demokrasi, adalet, özgürlük ve düşünce özgürlüğü konularında önemli tartışmaları beraberinde getirmiş ve tarih boyunca felsefi, siyasi ve sosyal tartışmalara konu olmuştur.[373]

2. Platon'da Siyaset ve Devlet

Platon sürekli olarak siyasetle ilgilenmiş ve aktif bir rol oynamayı arzulamıştır.[374] Birçok eş zamanlı siyasi tartışmanın olduğu bir dönemde doğduğu için, siyasetle meşgul olma isteği güçlüydü. Ancak o, çeşitli nedenlerden dolayı siyasete aktif olarak katılamamış ve sonunda bu ilgisini kaybetmiştir. Platon, aktif siyaset yapamamasına rağmen, "ideal devlet" düzeninin nasıl olması gerektiği ve kimin yönetmesi gerektiği konularında çalışmıştır.[375] Akademi'yi denetleyecek olanları eğitmek amacıyla bir okul olarak kurmuştur. Birçok eserine de kişisel siyasi görüşlerini dâhil etti. Platon'un siyaset felsefesi en iyi "*Devlet*", "*Devlet Adamı*" ve "*Kanunlar*" adlı eserlerinde açıklanmıştır. Platon'un öncelikli meselesi siyasettir, bu da onun hayatındaki ve eserlerindeki görünürlüğü ile de ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Platon'un siyaset felsefesi diğer tüm öğretiler arasında en etkili olarak kabul

[370] Mel Cohen, (2010). The Case of Socrates: A Model of Effective Defamation?. Informal Logic, 30(1), s. 27.
[371] Polymnia Athanassiadi, (2014). Freedom of Thought in Athens: The Case of Socrates. In Philosophy and Freedom Springer, Cham., s. 136.
[372] Geoffrey E. R. Lloyd, (2009). The Trial of Socrates. Bloomsbury Publishing., s. 88.
[373] Mel Cohen, (2010). The Case of Socrates: A Model of Effective Defamation?. Informal Logic, 30(1), s. 30.
[374] Christoper Bruell, (1994). On Plato's political philosophy. *The Review of politics*, *56*(2), s. 261-282.
[375] Mark L. McPherran, (Ed.). (2010). Plato's' Republic': A Critical Guide. Cambridge University Press. s. 132-135.

edilmektedir.[376] Platon'un siyaset felsefesinde ortaya koyduğu toplumsal yapı, özellikle de "*Devlet*" adlı eserinde bahsettiği ideal toplum, günümüzde de önemi korunmaktadır.

Platon, siyaset felsefesini formüle ederken insan merkezli bir yaklaşım benimsedi. İnsan merkezli öğretilerinde ahlakın, etik ve siyasetin bireyden ayrı değerlendirilemeyeceği vurgulanmaktadır. Ayrıca Platon'un birey odaklı sosyal bilgi öğretisi, yaşadığı dönemle de yakından ilgilidir. Antik Yunan'ın kozmosa olan inancı, kozmostan veya doğadan yola çıkarak şehri ve bireyi anlamaya çalışan Platon öğretisinin doğmasına neden oldu. O düşüncelerini, bu doğrultuda insanın "doğası gereği sosyal ve siyasi bir varlık" olduğu önermesi üzerine kurmuştur.[377] Platon, bireysel haz ve ahlakın toplumun mutluluğu için esas olduğunu düşünmüştür. Bu bileşenleri birbirine bağlı olarak görmüş adalet, ahlak ve etik kavramlarının siyaset felsefesinde birlikte dikkate alınması gerektiğine inanmıştır. Onun görüşüne göre bireylerin davranışları ve ahlaki karakteri büyük sosyal ve siyasi düzenden ayrı tutulamaz.[378] Platon, *Devlet (Politeia)* diyalogunda "ideal toplum"un nasıl olması gerektiğini, ideal yöneticilerin ve konuların ne olması gerektiğini ve ideal yönetim yapısının nasıl olması gerektiğini sorgular. Platon'un gençlere yönelik diyaloglarında, Sokrates sorular sorma ve diğer kişinin doğru olduğunu düşündüğü şeyleri yeniden değerlendirmesini sağlama tekniğini kullanır. Platon'un diyalogları, "ideal toplum"un yapısını ortaya koymak için tekrar tekrar aynı konulara dönmez. Böylece adalet kavramı, bu kavramla ilgili doğru ve yanlış davranışlar, bu kavramla ilgili adil ve haksız davranışlar, kimin ve nasıl eğitilmesi gerektiği ve hangi rejimin toplum için en iyi yansıdığı gibi konular tartışılmalıdır.[379]

Platon'un *Devlet (Politeia)* diyaloglarının başlangıcında, "Doğruluk nedir?" sorusunun cevabını bulmaya yönelik bir arayışın olduğu görülmektedir. O, bu soruyla aslında "adalet" kavramını ele almayı amaçlamıştır. Platon'un yaklaşımına göre, adil davranışlara sahip olan bir birey "doğru insan" olarak nitelendirilirken, adil olmayan

---

[376] Anne Sheppard. (1992). (CDC) Reeve Philosopher-kings: Plato's State argument. Princeton: Princeton University Press, 1988. s. 349. The Journal of Hellenic Studies, s. 112, 187-188.
[377] Ahmet Arslan, (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a. *İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul*. s. 397.
[378] Mehmet A. Ağaoğulları, (1989). *Eski Yunan'da siyaset felsefesi*. V Teori., s. 156.
[379] Allan Bloom, (1991). The Republic of Plato (2" d ed.). s. 16.

davranışlara sahip olan birisi "adaletsiz insan" olarak nitelendirilir. Kitabının birinci bölümünde, o adalet kavramının ne olduğunu ifade etmek için farklı diyaloglar sunar. Örneğin, "Doğruluk, borcunu ödemektir", "Doğruluk, dostuna iyilik, düşmanına kötülük etmektir", "Doğruluk, yönetenin işine yarayan davranışlardır" şeklinde ifadeler kullanır. Bu diyaloglar aracılığıyla Platon, siyaset felsefesini adalet kavramı ile başlatarak, adaletin veya adaletsizliğin devlet açısından ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Platon'un bu yaklaşımı, adaletin toplumun düzeni açısından önemine işaret eder. Adaletin olmadığı bir toplumda kaos ve haksızlık hüküm sürerken, adaletin olduğu bir toplumda ise bireylerin hakları ve özgürlükleri korunur. Platon'un "*Devlet*" diyalogları, siyaset felsefesi ve etik açısından önemli bir kaynak olarak kabul edilir.[380]

Platon, insanların doğal ihtiyaçlarından kaynaklanan muhtaçlıkları nedeniyle bir arada yaşamak zorunda olduklarını vurgulayarak, bireylerin mutluluğunun ve düzeninin toplumun mutluluğu ve düzeni için temel bir unsur olduğuna işaret etmektedir. Bu, insanlar arasındaki karşılıklı muhtaçlığın, birlikte yaşama kültürünü ortaya çıkardığını ve toplumun oluşumuna zemin hazırladığını açıkça göstermektedir. Platon, bireylerin tek başlarına ihtiyaçlarını karşılayamayacakları gerçeğinin, toplumun oluşturulması için bir araya gelmelerinin zorunlu olduğunu gösterdiğine dikkat çekmektedir. Bu sebeple, toplum, farklı meslek grupları ve görevler üstlenen insanlar tarafından kurulmaktadır. Bu iş bölümü, her birinin kendi becerileri doğrultusunda farklı görevler üstlenmesine olanak sağlar ve toplumda birlikte yaşama kültürüne katkıda bulunur.[381]

Platon, siyasi düzenin ortaya çıkış mekanizmalarını incelerken, ilkel toplumların sonradan siyasi toplumlara dönüşmesinin sebeplerini ve nasıl gerçekleştiğini ele almaktadır. İlkel toplum, henüz yasaların mevcut olmadığı doğal bir toplum olarak tanımlanmaktadır. Platon, bu toplumu "henüz bozulmamış bir toplum" olarak değerlendirir ve ilkel toplumdan siyasi topluma geçişi, adalet ve adaletsizliğin ortaya çıkış mekanizmalarını açıklamak açısından büyük bir önem taşımaktadır.[382] Platon, toplumun ilk dönemlerinde, devlet ve yasaların gerekliliğine ihtiyaç duyulmadığını savunur. Çünkü bu dönemde insanların ihtiyaçları doğanın sunduklarıyla sınırlıdır ve

[380] Platon. (2017). Devlet (B. Cangızbay, Çev.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, s. 10-12.
[381] Platon (1999). Devlet. (Çev. S. Eyüpoğlu ve M. A. Cimcöz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. s. 369c
[382] Platon, Devlet., a.g.e., s. 372e.

bu nedenle çatışma ve anlaşmazlık ortaya çıkmamıştır. Ancak, Platon'a göre insanlar, mevcut durumlarıyla yetinmeyi reddedecek ve zamanla "yataklar, masalar, her türlü eşya, katıklar ve kokular" gibi şeyler talep etmeye başlayacaklardır.[383] Bu durumda toplumun ihtiyaçları sürekli olarak genişleyecek ve toprak sınırları yetersiz kalmaya başlayacaktır. Bu da mal edinme hırsı ve çatışmaları tetikleyecektir. Platon'un bu teorisi, insan doğasının sürekli değişen ve genişleyen ihtiyaçlarının toplumlar arası çatışmaların temel nedenlerinden biri olduğunu vurgulamaktadır.[384] Bu durum, toplumsal yapıların doğal bir sonucudur ve Platon'un devlet ve siyaset felsefesi alanındaki görüşlerinin temelinde yer alır.

Platon, *Devlet (Politeia)* diyaloğunda ilkel toplumdan siyasal topluma geçişi anlatırken, gerçek anlamda bahsettiği "ideal toplum"un aslında bozulmamış ilk toplum ya da ilkel toplum olduğunu ifade etmektedir. Ancak Platon, artık ilkel topluma dönmek ya da devlet, yasalar ve yöneticiler olmadan bir düzende bağımsız olarak yaşamak gibi seçeneklerin mümkün olmadığının bilincindedir.[385] İnsanın doğası gereği değiştirilemez olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, toplumun temel sorununun insanlarda değil, daha ziyade onları mevcut halleriyle yani kusur ve meziyetleriyle birlikte kabul ederek, ideale yakın bir toplum yapısının nasıl oluşturulabileceği olduğu belirtilmelidir.[386] Bu çerçevede, Platon'un *Devlet (Politeia)* diyaloğu, bahsedilen ana sorunun çözümüne odaklanmaktadır. Toplumların ilkel yapılarından siyasal toplumlara dönüşmesi ve insanların ihtiyaçlarının artması, toplumlararası çatışmaların kaçınılmaz hale gelmesine neden olmuştur. Bu durum, Platon'un ideal toplum düzeninde askeri bir sistemin zorunlu olduğunu savunmasına yol açmıştır. Çünkü toplumlararası çatışmalar, savaşların başlamasına neden olmaktadır. Savaşın kaynağı ise başkalarından daha fazla mal edinme hırsıdır ve bu hırs, insanlar arasında çatışmalara yol açmaktadır. Bu nedenle, çatışmaların önlenmesi için bir orduya ihtiyaç duyulmaktadır. Platon'un siyaset felsefesi, herkesin iyi olduğu

[383] Ahmet Arslan, (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a. *İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul*. s. 406.
[384] Platon (1999). Devlet. (Çev. S. Eyüpoğlu ve M. A. Cimcöz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. s. 373a.
[385] Plato, (2004). The republic. Chicago: Coradella Collegiate Bookshelf Editions., s.306.
[386] Guthrie, akt. Ahmet Arslan, (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a. *İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul*. s.408.

ve uzman olduğu işi yapması gerektiği yönündedir.[387] Bu nedenle, ordunun da belli kişilerden seçilmiş modern tabirle "profesyonel bir ordu" olması gerektiğini savunmaktadır. Bu şekilde, savaşın etkileri minimize edilerek, toplumun barış ve istikrarı sağlanabilir. Platon, her bireyin özgün yetenekleri doğrultusunda belirli bir işi yapması gerektiğine inanarak, toplumu yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki temel gruba ayırmaktadır. Bu düzende, yönetenler ve yönetilenler arasında bir ayrım yapılarak, devlet organik bir yapıya benzetilir ve Platon şöyle ifade eder: "Devlet, sağlam bir bedene benzer." Çünkü Platon için devlet, bir bütündür ve bütünün sağlıklı bir şekilde kendini oluşturması, parçalarının da sağlıklı olmasıyla mümkündür. Bu nedenle, devletin insan vücuduna benzetilmesi, bütün organların uyumlu bir şekilde çalıştığı ve sağlıklı bir iş bölümüne sahip olduğu bir yapıya işaret etmektedir.[388]

Platon'un "Devlet" diyaloğunda tasvir ettiği bütüne Sokrates aracılığıyla atıfta bulunarak, "örneğin, bir insanın parmağı yaralandığında, canı ve bedeni onunla birlikte yöneten başın bu yaranın acısını duymaz; parçanın sıkıntısı bütünün sıkıntısı değil mi?"[389] şeklinde ifade etmektedir. Bu örnekle, Platon, devletin bir iş bölümüne dayalı bir görev dağılımı olduğunu vurgulamaktadır. Devletin bir organizmaya benzetildiği durumlarda, organlar doğal olarak başın yönetimi altında olacaklarını belirterek, toplumun yöneten ve yönetilen şeklinde sınıflandırılmasına bir doğallık kazandırmaktadır.[390] Platon, "koruyucular" olarak adlandırdığı sınıfı, ideal devletinde oldukça önemli bir konuma yerleştirmektedir. Bu nedenle, koruyucuların hem bedensel hem de ruhsal eğitimi özel bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Platon, ideal devletinde koruyucuların bedenlerini geliştirmek için jimnastik ve beden eğitimi dersleri alması gerektiğini düşünmektedir. Ancak, Platon'un felsefesinde, koruyucuların bedenlerinden daha önemli olan ruhlarını geliştirmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bu nedenle, Platon, ideal düzeninde koruyuculara müzik eğitimi verilmesini önemsemekte ve onların ruhlarını güçlendirmeye yönelik bir yaklaşım benimsemektedir. Koruyucularına müzik eğitimi verilmesini gerekli bulması, sanata olan genel yaklaşımını da yansıtmaktadır. Platon Sanatın yüksek bir ahlaki değere

---

[387] Platon (1999). Devlet. (Çev. S. Eyüpoğlu ve M. A. Cimcöz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. s. 373e.
[388] Platon, Devlet., a.g.e., s. 368c.
[389] Platon, Devlet., a.g.e., s. 462c.
[390] Mehmet A. Ağaoğulları, (1989). *Eski Yunan'da siyaset felsefesi*. V Teori., s. 160

sahip olduğunu düşünmekte, tragedya ve şiirin insanda yüce duyguları uyandırdığını, müziğin ise insanı yumuşattığını ifade etmektedir. Bu nedenle Platon, sanatın ideal devletin inşasında önemli bir role sahip olduğuna inanmaktadır.[391] Fakat Platon'un düşüncelerine göre, sanatın yüksek ahlaki değerleri olduğu gibi, aynı zamanda toplumun düzeni için de tehlike yaratabileceği bir gerçektir. İdeal toplum için sanat önemli bir rol oynamasına rağmen, bu rolün, toplumun düzenini bozacak sanat eserlerine izin vermemesiyle sınırlandırılması gerektiğine inanır. Bu nedenle, Platon, toplumun düzenini korumak için sansür uygulamanın uygun olduğunu düşünmektedir. "İdeal toplum" düzeni için öncelikli olarak, yöneticilerin filozof olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple, Platon'a göre, devletin liderleri gerçek bir filozof olmadan, yani akıl ve devlet gücünün tek bir insanda birleşmediği sürece, kesin bir kanunla herkese sadece kendi işi verilmedikçe, devletin başındaki kişi sorunlardan kurtulamaz. Platon, Sokrates'in diyaloglarında bu ifadeyi ele alarak, ideal toplum tasvirinin gerçekleştirilmesi için yöneticilerin filozof olması gerektiğini vurgulamaktadır. Platon'un felsefesine göre, ideal devlet felsefe ile kurulur ve bu düzeni gerçekleştirmek için iki seçenek vardır: ya yöneticilerin filozof olması ya da filozofların yönetmesidir.[392] Dolayısıyla, bir filozofun devlet başkanı olabilmesi için kapsamlı bir eğitim sürecinden geçmesi gerekmektedir. Platon'un siyasi ve hukuki düşünceleri hakkında bilgi edinmek isteyenler için önemli eserlerinden biri, "*Devlet Adamı*" olarak kabul edilmektedir. "*Devlet Adamı*", "*Devlet*" ve "*Yasalar*" diyaloğundan farklı bir yapıya sahip olup, Sokrates'in diğer diyaloğundan farklı olarak baş konuşmacı olmadığı özelliğiyle dikkat çeker. Ayrıca, "*Devlet Adamı*" diyaloğu, Platon'un diğer eserlerinde bulunan canlı ve heyecanlı anlatım tarzının yanı sıra, "*Yasalar*" diyaloğunda bulunan kuru anlatım tarzından da ayrılmaktadır. Bu nedenle, "*Devlet Adamı*" diyaloğunda daha gerçekçi bir anlatım tarzı benimsenmiştir.[393] Platon'un "*Devlet Adamı*" diyaloğu, yasa koyucunun her şeyin üzerinde tutulduğu bir anlatım tarzını benimsemesi açısından önemlidir. İdeal bir toplumun oluşabilmesi için, yasa koyucunun güçlü bir pozisyona sahip olması ve geniş bir yetki alanına sahip olması

[391] Ahmet Arslan, (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a. *İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul*. s. 412-413.
[392] Platon, Devlet., a.g.e., s. 473d.
[393] Platon, D. A. (2014). Çev: Furkan Akderin. *Say Yay., İstanbul*., s. 19.

gerekmektedir. Ancak, insan doğasının sürekli değişken olması, yaşama sanatı dâhil hiçbir sanatın her zaman ve her durumda doğru, mutlak bir kural koymasını engellemektedir.[394] Bu nedenle, yasa koyuculara esnek haklar sunularak yasaların değiştirilmesine izin verilmektedir. Ancak, Platon'un "*Devlet*" diyaloğundan farklı olarak, "*Devlet Adamı*" diyaloğunda daha gerçekçi bir toplum düzeni ele alınmaktadır. Platon, "ikinci en iyi" olarak adlandırdığı toplum düzenini göz önünde bulundurarak, yasa koyucuların her zaman filozofların yerini alamayacağını ya da felsefi yasa koyucunun tanrısal niteliklere sahip olmasından dolayı gerçekleştirilemeyecek olduğunu kabul eder. Bu durum, Platon'un filozofların yerine yasanın hâkimiyetine dayanan bir rejimi benimsemesine sebep olmuştur.[395] Filozofların yerini yasanın hâkimiyetinde bir rejim alması ise, Platon'un "ikinci en iyi rejim" olarak gördüğü düzeni ifade etmektedir. Platon'un siyaset felsefesi hakkında bilgi edinmek açısından üçüncü ve son eseri olarak sınıflandırılan "*Yasalar*", tamamlanmamış ve yaşlılık dönemi bir eserdir. Platon'un gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerine ait eserleri, dildeki canlılık ve öğretiler açısından zamanla değişmiştir. "*Yasalar*" eseri de bu değişimin bir örneğidir. Eserde, Platon'un yaşamı boyunca edindiği zenginlikler ve tecrübelerden dolayı toplum ve devlet açısından farklı düşünceler edindiği görülmektedir. Platon, olgunluk dönemi eserlerinde ele aldığı toplumun akıl yani filozoflar tarafından yönetilmesi gerektiğine dair inancını "*Yasalar*" eserinde kaybetmiş ve dinin ve Tanrı'nın yönetmesine dair bir düşünceye yönelmiştir.[396] Bu nedenle, Platon öğretisini "*Yasalar*" eserinde "Her şeyin ölçüsü insan değil, her şeyin ölçüsü Tanrı'dır"[397] şeklinde değiştirmiştir. Bu durum, Platon'un "*Devlet*" diyaloğunda oluşan olumsuz yaklaşımlarını "*Devlet Adamı*" eserinde gözden geçirerek daha olumlu hale getirdiğini ve "*Yasalar*" eserinde ise ideal toplum yapısını çok daha ayrıntılı ve gerçekçi bir şekilde ele aldığını göstermektedir.[398] Bu eserlerinde ortaya koyduğu öğretiler, bireylere ilham kaynağı olabilirken, aynı zamanda ideal toplum tasarısı açısından oldukça fazla eleştirilir. Platon'un ideal toplum düzenine ilişkin kurduğu

[394] Platon, D. A., a.g.e., s. 294b.
[395] Ahmet Arslan, (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a. *İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul*. s. 428.
[396] Ahmet Arslan, a.g.e., s. 431.
[397] Platon, Y. (1998). Cilt I, çev. *Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı yay*., s. 368e
[398] Muharrem Hafiz, (2015). Platon ve siyaset felsefesi (M.Ö. 427-347). Türer, C. ve Olgun, H. (Ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (2. Cilt)* içinde (ss. 167-190). İstanbul: İnsan Yayınları., s.187.

tasarı, özellikle "*Devlet*" diyaloğunda eleştirilerin hedefi haline gelir. Bunun sebebi, Platon'un tasarladığı ideal toplum düzeninin gerçekleştirilmesinin ütopik bir anlatımı ifade etmesidir. Bunun yanı sıra, Platon'un siyaset felsefesi ile ilgili eleştiriler arasında, sanata sansür uygulamasını gerekli ve doğal görmesi de yer almaktadır. Platon, sanatçıların eserlerini ahlaki bakımdan denetlenmesi gerektiğini savunur. Ancak bu görüş, doğal olarak sanatçılar ve sanatseverler arasında hoşnutsuzluk yaratır. Platon'un siyaset felsefesine getirilen bir başka eleştiri de, devlet düzeni içerisinde hiyerarşik bir toplum yapısını benimsemesidir. Bu düzen, yönetenler ve yönetilenler arasında ayrım yapar ve bu ayrımın adil olup olmadığı tartışmalıdır.[399] Sonuç olarak, Platon'un siyaset felsefesi, ideal toplum düzeni, sanata sansür uygulaması ve hiyerarşik toplum yapısı gibi konularda eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak, Platon'un fikirleri hala bugünün dünyasında tartışılmaktadır ve birçok felsefi düşünceye ilham kaynağı olmaktadır.

2.1. Leo Strauss'un Siyaset Felsefesinde Platon'un Devlet Felsefesi Tasavvuru

Platon'un siyaset felsefesini anlamak için başvurulabilecek önde gelen yazarlardan biri, Leo Strauss'tur. Çünkü Strauss, modern dönemde klasik düşünürlerin önemine vurgu yaparak, moderniteyle ilgili sorunlara yanıt ararken, modernlerle klasikler arasındaki çekişmenin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunan, saygın düşünürlerden biridir. Bu nedenle, Strauss'un düşünceleriyle, Platon'un siyaset felsefesine ilişkin anlayışımızı zenginleştirebilir ve derinleştirebiliriz.[400] Strauss'un en önemli özelliklerinden biri, klasik düşünürleri kendi dönemlerine özgü bir yazım tekniğiyle ele almaktadır. Strauss, klasik siyaset felsefesini sadece ahlak ve siyaset arasındaki ilişki bağlamında değerlendirmemekte; aynı zamanda klasiklerin belirli bir yazım sanatı ve anlama biçimiyle üretilmiş olmalarına da dikkat çekmektedir. Bu nedenle, klasiklerin yazım sanatına ve anlama biçimine yönelik ilgisi, Strauss'u dikkat çekici kılmaktadır.[401] Strauss'a göre, klasik düşünürler siyasetten çok felsefeye yönelmişlerdir. Bu nedenle, Platon'un siyaset felsefesini ve özellikle "*Devlet"* eserini

[399] Ahmet Arslan, (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a. *İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul*. s. 436.
[400] Steven B. Smith,. (Ed.). (2009). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge University Press., s. 2
[401] Allan Bloom, (1974). Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973. *Political Theory, 2*(4), 372-392., s. 380.

anlamak ve yorumlamak için Strauss, ezoterizmi bir zorunluluk olarak görmektedir. Ezoterizm, klasik eserlerde bulunan gizli anlamların yazarlar tarafından kasıtlı olarak kullanılmasıdır. Yazarlar, eserlerindeki bazı felsefi düşünceleri açıkça ifade etmek yerine, bu düşünceleri biraz daha örtük bir şekilde ifade etmek için ezoterik bir yazım sanatı kullanmışlardır. Bu sayede, okuyucuların sadece yüzeydeki açık ifadeleri değil, esasen gizli anlamları da anlamaları amaçlanmıştır. Bu yazım sanatı, felsefe ile felsefi olmayan arasındaki ayrımı vurgulama amacını da taşımaktadır. Ancak Strauss'a göre, Platonik ezoterizm, felsefe ile siyaseti uzlaştırmaya çalışarak, felsefi ve felsefi olmayan arasındaki ayrımı aşmaya yöneliktir ve bu çözüm en net biçimde *Devlet* eserinde görülebilir. Strauss'a göre, klasik eserlerde, felsefe ve siyasal yaşam arasında uyumlu bir ilişki yoktu aksine sürekli bir çatışma ve gerilim vardı. Bu nedenle, Strauss, ezoterizmin sadece bir yöntem değil, felsefenin doğasında bulunan bir özellik olduğunu ve felsefenin korunması için gerekli olduğunu iddia etmektedir. Strauss'a göre klasik dönemde felsefe veya bilim, "azınlığın" veya "bilgelerin" ayrıcalığıydı. Buna karşın çoğunluğunsa felsefeden nefret ettiğini ifade etmektedir.[402] Bu çelişki nedeniyle klasik felsefe, ezoterik bir yaklaşım benimsemeye yönelmiştir. Strauss'un temel amacı ise aslında gizli kalmış veya saklı tutulmuş ezoterizmi açığa çıkararak, felsefe ile siyaset arasındaki ilişkiyi ve felsefenin siyaset karşısındaki pozisyonunu veya nasıl konumlandırılması gerektiğini ortaya koymaktır. Felsefe ile siyaset arasındaki uyumsuzluk, Strauss'un siyaset felsefesine yaklaşımını büyük ölçüde belirlemiştir. Strauss'a göre, klasik dönemde felsefe ile toplum arasında uyum sağlanamamıştır. Filozoflar ve felsefe, toplum tarafından kabul edilmemiş ve felsefe yapma hakkı tanınmamıştır. Ayrıca filozoflar, toplumların çıkarlarını savunan partilerin destekçileri değil, insanlığın en yüksek çıkarını savunan bireyler olarak görülmüştür. Çünkü felsefenin ortaya çıkması için felsefi sebepler gereklidir ve felsefenin siyasal yönü, felsefenin toplum tarafından kabul edilmesini sağlamaktadır. Bu nedenle, Strauss açısından siyaset felsefesi, felsefenin kendisini siyasi topluluğa sunma şeklini ifade etmektedir.[403] Klasik siyaset filozofları, Strauss'a göre, düşüncenin siyasi hayattan üstünlüğünü kabul etmiştir. Siyasi pratiklerin felsefi hayatın mükemmelliğine ulaşamayacağına inanarak, siyaset felsefelerinde bu bilgiyi merkezi

[402] Leo Strauss, (1988). Persecution and the Art of Writing, Chicago, Estados Unidos., s. 18-19.
[403] Leo Strauss, a.g.e., s. 58-59.

bir konuma yerleştirmişlerdir. Klasik siyaset felsefesinin önemi, evrensel gerçeklik arayışında olan felsefenin, hakikatin belirli bir zamana ya da mekâna göre şekillendirilebildiği siyaset ile arasındaki ayrımı net bir biçimde ortaya koyabilmesi olarak tanımlanabilir. Bu farklılık, Strauss'un Platon yorumlarında merkezi bir yer tutmaktadır zira Platon'un siyaset felsefesi, tam olarak bu ayrım üzerinden şekillenmektedir. Strauss'a göre, Platon'un çoğu diyalogunda baş konuşmacı olarak sunduğu Sokrates, siyasal iktidar tarafından zulme uğrayan bir filozofun ilk örneğidir. Aynı zamanda, siyasetin gerçeği bireysel çıkarlar için güç aracılığıyla elde etmek isteyen yaklaşımına karşı, evrensel hakikatin açığa çıkarılması yönünde gösterilen çabanın bir örneğidir. Sokrates'in bu çabası, temel olarak felsefenin siyasi otoriteye karşı direncini ifade etmektedir. Ancak, Strauss'a göre Platon, felsefi tavrını herkes tarafından anlaşılabilir bir dille açıklamamıştır. Bunun yerine, fikirlerini sadece felsefeye vakit ayırmış insanlara sunmayı amaçlamıştır. Bu, felsefenin sadece gerçeği araştırmakla kalmayıp aynı zamanda onu koruma yükümlülüğüne sahip olduğunu düşündüğü için gereklidir. Dolayısıyla, Platon'a göre felsefe, evrensel gerçeklik veya hakikatle ilgili konularda toplumun inancına göre şekillenmemelidir. Bu noktada, Strauss'a göre Platon, hakikat hakkında konuşan bir filozofun toplumla arasına mesafe koymasının gerekliliğini fark etmiştir. Böylece, Strauss açısından platon, felsefenin görevinin sadece hakikati araştırmakla kalmayıp aynı zamanda onu doğru bir şekilde korumak olduğunu savunmuştur.[404] Diğer taraftan, filozofun toplumdan soyutlanması zorunluluğu, onun toplumdan tamamen uzaklaşması anlamına gelmez. Öncelikle filozof, kendi yaklaşımını toplumdan bağımsız olarak oluşturmalı ve her zaman hakikatten yana olmalıdır. Bu ilişki, Strauss'un Platon'un ezoterik dilini kullanarak filozof ile toplum arasındaki gerilimi ortaya koymasını sağlamaktadır. Aslında, Strauss, Platon'un *Devlet* adlı eserini bu çerçevede değerlendirmektedir. Filozofun ezoterik bir tavır takınması gerektiğinin farkında olan Platon, filozof ile toplum arasındaki gerilim nedeniyle böyle bir tutum benimsemiştir. Bu nedenle, Platon'u anlamak ve yorumlamak felsefi bir tutum gerektirmektedir.[405] Bu yaklaşım, Platon'un Sokrates aracılığıyla ortaya koyduğu filozofun içindeki çekişmeyi anlamamızı

[404] Gös. yer.
[405] Leo Strauss, (1985). *Studies in Platonic Political Philosophy*. University of Chicago Press., s. 38-40.

kolaylaştıracaktır. Başka bir deyişle, Platon, Sokrates'i Atina'nın yasalarına her koşulda uyan bir vatandaş olarak (özellikle *Kriton*'da) resmederken, diğer yandan felsefenin evrensel gerçekliğine doğru ilerledikçe içindeki bu eksikliği gidermeye yönelik bir sorumluluğu olan bir filozof olarak tasvir etmektedir. Platon'un bu ikilemi, *Devlet (Politeia)*'te filozofun ve kentin radikal dönüşümlerini öngördüğü haberci olarak kabul edilebilir. Ancak Strauss'a göre, Platon'un bu ayrımı, onun idealleri olguların üzerinde görmesi yerine olguları ideal olanla uyumlu hale getirmeyi amaçladığının bir işaretidir. Çünkü Strauss'a göre, Platon'un Sokrates'i, ideal bilgisine sahip bir filozof olmasının yanı sıra bu bilgiyi insanlığa aktarmaya çalışan siyasi bir filozoftur.[406] Strauss, Platon'un siyaset felsefesi hakkındaki idealist ve ütopik yorumlarının ötesine geçerek, idealar öğretisi etrafında yeni bir perspektif sunmaktadır. Bu çerçevede, Sokrates'e odaklanarak, onun evrensel gerçekliğin arayışı içinde bir bilge olduğu gibi, aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun eksikliklerini gidermeye çalışan bir siyasi filozof olduğunu öne sürmektedir. Strauss, Sokrates'in bu iki yönü arasındaki gerilimi ele alarak, filozofun bir yönüyle etnik kimliğine atıfta bulunması, diğer yönüyle ise etnik kimliğinden kurtulmuş bir bilge (*sophos*) olma arzusu arasındaki çelişkiyi vurgulamaktadır. "*Ethnos*" terimi, Antik dönemde henüz siyasal bir düzene geçmemiş bir kabile ya da insan topluluğunu ifade etmek için kullanılırken, Strauss, Sokrates'in etnik kimliği ile ilgili bu çelişkinin, filozofun toplumsal rolünü anlamak için önemli bir anahtar olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, Strauss'un Sokrates yorumu, Platon'un siyaset felsefesi üzerine daha önce yapılmış yorumlardan farklı bir yaklaşım sunarak, Platoncu geleneğin devamında önemli bir yer edinmektedir.[407]

Strauss, "ethnos" terimini sıradan insanlar için kullanırken, bu insanların yalnızca bedensel hazlarının tatminine odaklanmış ve zevk ile acı arasında sıkışıp kalan varlıklar olduklarını ifade eder. Eğer bir toplum maddi zevklere ve isteklere kapılırsa, felsefe ve siyasetin etkisi azalacak ve bilge kişilerin çabaları hedeflerine ulaşamayacaktır. Strauss, bu tür insanların bilgelik arayışını küçümseyen ve bilge

[406] Thomas L. Pangle, (2006). Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy. JHU Press., s. 140.
[407] Harvey C. Mansfield, Leo Strauss & Joseph Cropsey, (1987). History of Political Philosophy., s. 133-34.

kişilere karşı düşmanlık besleyen kişiler olduğunu belirtir. Söz konusu bir toplumda, felsefeye karşı şiddet ve baskıların ortaya çıkması kaçınılmazdır.[408] Strauss, bu tür şiddet ve baskılara karşı Platon'un diyaloglarında ortaya koyduğu ezoterik yaklaşımı benimseyerek, felsefeyi korumayı hedefler. Bu bağlamda, Strauss'un ana amacı, felsefeyi sıradan insan yaşamı ile birleştiren Sokrates'in kişiliği üzerinden temsil edilen Platoncu siyaset felsefesini daha kapsamlı bir şekilde anlamaktır. Strauss, bu anlayış çerçevesinde, kanunları bilmek ile kanunlara uygun davranmak arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koyan Sokratik yaklaşımı anlamak için ezoterik bir okumayı önermektedir.[409] Bu bağlamda Strauss'un *Devlet* (*Politeia*) yorumunu açıklamak amacıyla, *Devlet* (*Politeia*)'teki ezoterik bağlamları nasıl yorumladığı incelenecektir.

Leo Strauss, "*The City and Man*" adlı kitabında Platon'un *Devlet* (*Politeia*) eserine dair görüşlerini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Öncelikle, Platon'un çalışmalarının çeşitli diyaloglardan oluştuğunu vurgulayan Strauss, en bilinen diyalogun *Devlet* (*Politeia*) olduğunu ve adaleti konu alan bu eserin tüm zamanların en ünlü siyasi çalışması olduğunu belirtmektedir.[410] Ayrıca, Strauss *Devlet* (*Politeia*)'in Yunanca adının "Politeia" olduğunu ve genellikle anayasa şeklinde çevrildiğini ifade etmektedir, fakat bu kelimenin yalnızca bir siyasi sistem değil, aynı zamanda bir yaşam biçimini de ifade ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle, Strauss "*Politeia*" kelimesini "rejim" olarak çevirmeyi tercih etmektedir.[411] Bu nedenle, *Devlet* başlığı altındaki konunun rejim - yani her şeyi kapsayan siyasal ve toplumsal düzen - olduğu kabul edilir. Strauss'un *Devlet* metnini yalnızca siyasi bir eser olarak değerlendiren ya da onu siyasi bağlamlarla sınırlayan bir bakış açısı yerine, metinde sunulan rejimin toplumsal, sosyal ve psikolojik unsurlarını da hesaba katan bir yaklaşımı benimsemesi dikkat çekicidir. Bu bağlamda, Strauss Platon'un *Devlet* (*Politeia*) eserinde konuşmacı olarak kendisinin yer almadığını ve herhangi bir şey söylemediğini belirtmektedir. Platon'un diyaloglarında kendisini değil, Sokrates'i, *Eleatik* Yabancı'yı ya da Atinalı Yabancı'yı konuşturduğu ortaya çıkmaktadır. Platon, en mükemmel konuşmacının

[408] Leo Strauss & Alexandre Kojève, (1991). On Tyranny. University of Chicago Press., s. 28-29.
[409] Timothy W. Burns, (2015). Leo Strauss' Recovery of Classical Political Philosophy. In Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought (pp. 1-29). Brill., s. 2-3.
[410] Leo Strauss, (1978). The city and man. University of Chicago Press., s. 61-62.
[411] Leo Strauss, (2019). Platon'un Politik Felsefesi: Devlet, 1957 Bahar Döneminde Verilen Ders., s. 41.

Sokrates olduğunu ifade eder. Strauss ise Sokrates'in bir ironi ustası olduğuna işaret ederek, Platon'un diyaloglarında belirli bir öğretiyi ortaya koymayı ya da herhangi bir şeyi iddia etmeyi amaçlamadığını, aslında Sokratik bir yaşam biçimini aktarmayı hedeflediğini savunmaktadır.[412] Strauss'a göre, ironi bir tür taklit veya rol yapma biçimidir. Sokrates, genellikle muhalifleriyle yaptığı konuşmalarda ironiyi kullanırken, bu ona kötü bir ün kazandırmıştır. Ancak Sokrates'in ironik yaklaşımı, bilgeliğindeki üstünlüğü örtme çabasından kaynaklanmaktadır. Sokrates, ironi aracılığıyla karşısındaki kişinin tutarsızlıklarını açığa çıkararak onların evrensel gerçekliğe ulaşmalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, Strauss'a göre, ironi, Platon'un diyaloglarının yorumlanmasında kilit bir rol oynamaktadır; bu diyalogların anlaşılması, gerçekliği yansıtan özü görüp yüzeye takılı kalmadan aşabilmekle mümkündür. Özellikle *Devlet*, Platon'un otantik siyasi öğretisini ironik bir şekilde ifade ettiği bir eserdir. Strauss'a göre, Platon bu eserinde ironi kullanarak hem kendi bilgeliğini hem de felsefi hakikati gizlemeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle, *Devlet*'te kullanılan kelimelerin, tekrar edilen konuların, metaforların ve her ayrıntının özenle incelenmesi gerekmektedir. Platonik diyaloglar sözlü iletişim esnekliği sayesinde oluşturulmuştur. Platon'un Sokrates'i, bir yazılı eserin tam anlamıyla açığa çıkabilmesi için konuşma aracılığıyla gerçekleri ortaya çıkarmaya ve insanları düşünmeye teşvik etmeye inanmaktadır.[413] Strauss'a göre, Platon yazma sanatını geliştirirken, insanların yazma yoluyla herkese aynı şeyleri söyleyebileceğini düşünmekle birlikte, konuşma yoluyla da farklı insanlara farklı şeyler söylenebileceğini de anlamıştı. Bu nedenle Strauss, Platon yazma sanatını "*logografik*" olarak adlandırır, yani konuşulan dilin belirli semboller aracılığıyla yazıya aktarılması gerekliliğine dayandırmaktadır.[414] Ancak Strauss, Platon'un *Devlet*'i tartışmaya açarken öncelikle Sokrates'in diyalogdaki konumlandırılmasından bahsetmektedir. Strauss'a göre Sokrates *Devlet* (*Politeia*) 'in birinci kitabında, kendisinden farklı iki karakter olan yaşlı, geleneklere bağlı Kephalos ve savaşçı ruhu temsil eden Polemarkhos ile konuşturulmuştur. Strauss, Sokrates'in farklı karakterlerle konuşmasının nedenini anlamaya çalışmaktadır. Sokrates'in diyalog ve ikna

[412] Leo Strauss, (1978). The city and man. University of Chicago Press., s. 51-52.
[413] Leo Strauss, a.g.e., s. 54.
[414] Leo Strauss, a.g.e., s. 53.

yöntemlerini benimsediği halde, yalnızca emirler alarak yaşayan bir savaş kumandanı olan *Polemarkhos* ile konuşmasının önemli olduğunu düşünmektedir. Strauss, Polemarkhos ile Sokrates arasındaki farklılıkları vurgulamak amacıyla, ideal devletin ilk tasarımının yapıldığı *Devlet* (*Politeia*)'in ikinci kitabında Polemarkhos'u doğrudan belirtmese de, kitapta yer alan diyaloglar ve karakterler arasındaki ilişkiler yoluyla bu konuyu okuyuculara ima etmiştir.[415] Zira Polemarkhos'un konuşması, ideal devlette görev alanlarının felsefe dışındaki sorumluluklarına özellikle savaş ve askerlik ile ilgili olan bölüme daha uygun görünmektedir. Benzer şekilde, Strauss da *Devlet* (*Politeia*)'i başlıkları, karakterleri ve işlenen konular gibi detaylara odaklanarak büyük bir dikkatle incelemekte ve tüm bu unsurların diyalogun okunması gereken yolunu işaret etmesinin önemli olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, sözlü iletişimi taklit etmeyi amaçlayan eserin tamamını kavramamıza katkıda bulunabileceğini düşünmektedir. Açıkçası, Strauss'a göre, *Devlet* (*Politeia*)'in başlangıcında Sokrates'in *Glaukon* ile birlikte Pire'ye inişi, yedinci bölümde anlatılan Mağara Alegorisini anımsatmaktadır. Ancak bu sefer bir mağaraya değil, bir liman şehrine inilmesi söz konusudur. Pire, ticaret ve donanmayı temsil ettiğinden, Atina'ya özgü gelişmiş unsurları temsil etmektedir. Pire'ye iniş, ticari güçleri temsil etmesi sebebiyle Platon tarafından yozlaşmaya işaret etmektedir. Pire'ye inişin amacı, tanrıçaya dua etmek ve yeni bir geçit töreni izlemektir. Dinde bile yenilik söz konusu olduğundan, yenilik Platon için çözülmeye benzer bir unsurdur.[416] Sokrates, konuşmasında Atinalıların düzenlediği yeni geçit törenleri ile Thrakların düzenlediği eski geçit törenleri arasında bir fark olmadığını belirtmiştir.[417] Bu ifadesiyle Sokrates'in toplumla ilişkisine dikkat çeken Strauss, filozofun sadece bir yurttaş gibi kendi toplumunun değerlerini savunmak zorunda olmadığını, aynı zamanda toplumun eylemlerini sorgulama ve eleştirme özgürlüğüne de sahip olduğunu vurgular. Platon'un "*Devlet*" (*Politeia*) adlı eserinde, filozof ile toplum arasındaki mesafenin korunması gerektiği fikri dile getirilirken, bu konunun belirli bir noktada toplumun talep ettiği veya ihtiyaç olarak kabul edildiği anlaşılır.[418]

---

[415] Leo Strauss, (2019). Platon'un Politik Felsefesi: Devlet, 1957 Bahar Döneminde Verilen Ders., s. 67.
[416] Leo Strauss, a.g.e., s. 65-66.
[417] Platon (2016). Devlet. (Çev. S. Eyüpoğlu ve M. A. Cimcöz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları., 327a s. 1.
[418] Platon, a.g.e., s. 369b-c, 54-55.

Bu durum, Strauss'un son derece önemsediği bir noktadır çünkü adalet, sadece felsefenin ilgi alanına girmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumun talep ettiği ve ihtiyaç duyduğu bir kavramdır.[419] Bu durum aslında Platon'un *Devlet*'in birinci ve dördüncü kitapları arasındaki ilişkisini de ortaya koymaktadır. Platon, doğruluk gibi felsefi kavramların siyaset ile ilişkisine odaklanmak istemiştir. Strauss'a göre, adalet veya doğruluk gibi kavramların siyasetle ilişkisi zorunlu olduğundan, Platon *Devlet* (*Politeia*)'teki tanıma göre adaletin, diğer erdemlerden farklı olarak, sosyal ve siyasi bir erdem olduğunu vurgular.[420] Bu nedenle, Platon doğruluğun felsefi düzlemde ne olduğunu açıklamaktan ziyade, kendi fikirlerine uygun bir şekilde insan yaşamında nasıl gerçekleştirileceğini keşfetmeye odaklanır.

Strauss'a göre, Platon'un adil polis kavramı, en iyi polis kavramıyla aynı anlama gelmektedir. Bu nedenle, Platon'un *Devlet* (*Politeia*)'teki en iyi rejim veya en iyi polis ile ilgilendiğini belirtir. Strauss'a göre, Platon'un en iyi rejimi hiçbir yerde mevcut değildir; bu açıdan bakıldığında bir ütopyadır. Ancak Platon'a göre bu bir ütopya değildir, çünkü Platon en iyi rejim, insan doğasının gerektirdiği rejimdir ve bu gerçek önemsenmelidir. Bu bağlamda, en iyi rejim insan doğası tarafından talep edilen ve yine de zorunlu olarak gerçek olmayan bir rejimdir. Strauss, bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

> *"Herkes Devlet'e ütopya diyor. Ütopya pek çok anlamı olan bir sözcüktür, ama ütopyadan imkânsız olan politik bir öneriyi anlıyorsak, Devlet'in bu anlamda da bir ütopya olduğu söylenebilir. Devlet'in güzelliği şudur: Devlet sadece politik bir ütopya değil, aynı zamanda felsefi bir ütopyadır. Altta yatan bağlantı (ki bu Devlet'in daha derinde yatan bütünlüğünü teşkil eder) şu şekilde görülebilir. Devlet'in sağduyu açısından yaklaşıldığında ütopya olduğu açıktır. Devlet'in güzelliği, felsefi ütopya imkânsız olduğu için mümkün olmayan bir politik ütopyayı sunmasıdır. Bunun Devlet'in argümanının en can alıcı noktası olduğunu düşünüyorum. İlk önce kalplerimiz ya da vicdanlarımızın arzuladığı politik ütopyaya sahip oluruz. Daha sonra bunun*

[419] Leo Strauss, (2019). Platon'un Politik Felsefesi: Devlet, 1957 Bahar Döneminde Verilen Ders., s. 87.
[420] Leo Strauss, a.g.e., s. 105.

aslında felsefeyi gerektirdiğini görürüz. Felsefenin tamamlanmasının ne anlama geldiği ana hatlarıyla çizilir. Daha sonra bu tamamlanmanın imkânsız olduğu öne sürülür. Böylelikle, felsefenin mükemmel halinin bu tasviri ütopiktir. Dolayısıyla, politik ütopya bir ütopyadır."[421]

Strauss'un belirttiği üzere, Platon, *Devlet* eserinde rejim tasviri yapmak yerine, kurumlar aracılığıyla toplumsal bir düzenin analizini gerçekleştirdiği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, Platon'un amacı, sadece ideal bir devletin tasviri değil, aynı zamanda mevcut toplumsal düzenin zayıf yönlerini vurgulamaktadır. O bu konuda şu sözleri ifade etmektedir:

"Platon'un kurumlar üzerinden bir rejim tasviri yapmadığını görüyoruz. Bunu yapmamasının çok yetersiz sebeplerini verir. Tüm rejimlerin tasvir edilemeyeceğini söyler. Fakat bu yetersiz bahane, dikkatimizi rejimlerin tasvirinin inanılmaz derecede politik olmayan karakterine çeker. Çok basit bir örneği düşünün: Bir oligarşide üretken unsurlar tüccarlar ve sanayicilerken, timokrasi toprak sahibi soylulardan oluşmaktadır. Daha dar anlamda kurumsal şeyler şöyle dursun, bu yeterli bir açıklıkla ortaya konmamıştır. Platon'un tartışmasından ortaya çıkan tuhaf şey, bir ruhun (örneğin, timokratik bir ruhun) kurumlarda açık bir ifade bulabileceğidir. Günümüzdeki serbest seçim fikrini ele alın: Doğru tanımlandığı takdirde, bu belli bir ruhu temsil eder. Hukuki ya da sosyolojik bir şekilde tanımlanan serbest seçimlerin, belirli bir ruhun tecessümü olabileceği çarpıcıdır. Bu bize ruh ve beden ilişkisini hatırlatır. Ruhun belli hareketleri bedensel şeylerde mükemmel bir ifade bulabilir. Kurumlar hakkında sessiz ya da neredeyse sessiz kalarak ve rejimin ruhuna bu kadar vurgu yaparak, Platon, Devlet'in genel ilkesini izler: bedenden soyutlama."[422]

Strauss, tüm politik eylem ve düşüncelerin korumayı ve iyileştirmeyi hedeflediğini düşünmektedir. Bu sebeple, Platon'un en iyi rejim arayışının günümüz siyaset bilimcilerinin kaygılarıyla doğrudan ilişkili olduğunu ve halen önemini koruduğunu

[421] Leo Strauss, a.g.e., s. 273-274-275.

[422] Leo Strauss, a.g.e., s. 365-366.

belirtmektedir. Bu bağlamda, günümüzde adaleti nasıl değerlendirdiğimize dair değerlendirmelerde bulunurken, Platon'un adalet tartışmasıyla olan bağlantısını şu sözerle açıklamaktadır:

> *"Bugün adaletle ilgili bir tartışma yapsak ve hiç kimsenin Devlet'i okumadığını varsaysak, yeterince doğru ve kesin bir yol izlediğimiz takdirde, aynı soruna rast gelmez miydik? Nasıl olduğunu göstereyim mi? Bugün adalet hakkında konuştuğumuzda, bu terimle başkalarının haklarının göz önüne alınması gibi bir şey anlıyoruz. Gayet basittir. Ancak, hangi hakların gerçekten hak olduğu ve hangi hakların sadece hakmış gibi göründüğü arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Bir örnek olarak, günümüzdeki tartışmalarda anlaşıldığı şekliyle çalışma hakkını ele alalım. Bu bir hak mı değil mi? Bugün genel olarak, özgür konuşma hakkının, okuma ve yazma hakkının hak olduğu kabul edilmektedir. Ancak, bu hakkın gerçekten bir hak olup olmadığı sorusu zorunlu olarak ortaya çıkar. Bazı [türden] okuma ve yazmayı kısıtlamak acaba gerekli midir? Bu, hemen sansür meselesini gündeme getirir. Platon'un gündeme getirdiği meselelerin, onun belirli sunum planıyla mutlak bir bağının olmadığı her zaman hatırımızda olmalıdır."*[423]

Strauss'un belirttiği üzere, *Devlet* (*Politeia*)'teki adalet anlayışı, bir insanın aklı sayesinde diğer ruh bölümleri olan iştah ve yüreği kontrol altına alması gerektiğini vurgular. Bu amaçla, bir insanın aklını doğru bir şekilde eğitmesi gereklidir. Bu şekilde eğitim alanlar ise filozoflardır ve yalnızca onlar adil olabilirler. Strauss, adil bir filozofun hayatının emekli bir yaşama benzer olduğunu öne sürer. Diğer insanlara hizmet etmek yerine, adil kişinin yalnızca kendi işlerine odaklanması gerekir. Bu ideal adalet anlayışı, başka devletlere hizmet etmeyen ve kendine yeterli bir devletin özelliklerini taşır. Adalet, kendine yeterliliktir ve bu nedenle felsefedir. Strauss, Devlet'teki adalet anlayışının aynı zamanda insanlar arasında bir güven ortamının sağlanmasıyla ilgili olduğunu vurgular. İdeal düzende, güveni bozan veya tehlikeye atan hiçbir şey yapılmaz ve toplum yalnızca güvenilir olanlara itimat eder. *Devlet* (*Politeia*)'te, güveni hak edenlere olumlu, hak etmeyenlere ise olumsuz bir bakış açısı

[423] Leo Strauss, a.g.e., s. 161-162.

vardır. Bu doğrultuda, dostlara yardım etmek, düşmanlara zarar vermek gerektiği öğütlenmektedir.[424] İkicilik kavramı aslında adaletle ilgilidir ve iyiye ve kötüye karşı farklı tutumu ifade eder. Strauss'a göre, insanın kendi şehrini ve dostlarını koruması, diğer şehirleri ve düşmanlarını ise zarara uğratması, yurttaşlık ahlakının mükemmel bir ifadesidir. Devletin başlangıcında yapılan dost ve düşman ayrımı, koruyucu sınıfın dostları koruma, düşmanlara ise saldırma göreviyle ilgili bir hazırlık niteliğindedir. Ancak Strauss, *Devlet* (*Politeia*)'te dost ve düşmanın tam olarak ne anlama geldiğinin açıklığa kavuşturulmadığını belirtmektedir. Adaletin herkese hakkını vermek için sürekli bir irade gerektirdiğini, her sanatın icrasını gerektiren özel bilgiler olduğunu vurgulayan Strauss, adil insanın herkesin hakkını vermek için sürekli bir irade ile karakterize edildiğini söyler. Adaletin doğası gereği adil olduğunu bilmek önemlidir ve ahlaki amacın (dostlara ve düşmanlara karşı tutum) bilgiden daha önemli olduğunu söyler. Strauss'a göre, Sokrates adaletin bilgi olduğunu söylemekten daha fazlasını yapmıştır.[425] Adalet, özel bir sanattır ve gerçekleşmesini sağlayacak özel bir bilgiye sahip olmak gerekir. Bu bilgi, insan ruhunun bilgisidir ve felsefe ile elde edilebilir. Felsefe doğru bir yaşam için gereklidir ve adaletin zorlamayla bir ilişkisi vardır. Örneğin, Mağara Alegorisi'nde olduğu gibi, insanlar idealların bilgisine erişmek ve doğru bir hayat sürmek için eğitim almak zorundadırlar. İdeal bir düzende herkesin kendi görevini yerine getirmesi de zorunludur. Mağara benzetmesi, felsefe ile kent arasındaki orantısızlığı daha net bir şekilde gösterir. Strauss'a göre, filozoflar kentin insanlarından farklıdır ve kent insanları felsefeye ihtiyaç duyarlar. Bu konuya ilişkin Strauss'un ifadeleri şöyledir:

> *"Bu benzetmeyi anlamak için, bunun bir noktasını veya bir unsurunu anlamamız şarttır: Mağaranın kent olduğunu anlamalıyız. Bu kentten daha fazlasıdır, ama öncelikle ve çok bariz bir şekilde kenttir. Bunu metni okuyarak ve tartışmanın seyrine dikkat ederek görebiliriz. Mağara Benzetmesi, filozofun yönetimi sorununu en aşırı şeklinde sunar. Mağarada yaşayan insanlar ve*

[424] Leo Strauss, a.g.e., s. 88-89.
[425] Leo Strauss, a.g.e., s. 271.

güneşin altında yaşayan insanlar: Bu, insan kitlesi ile filozoflar arasındaki farktır."[426]

Platon'un mağara alegorisi, filozofun ideaları kavrayarak mağaradan çıkıp değişmez hakikati ve doğruyu göstermek için mağaraya geri dönmesi gerektiğini savunarak felsefe ve siyaseti uzlaştırma isteğini göstermektedir. Strauss'a göre, siyasetin yanılsamalarla dolu somut dünyaya körü körüne bağlı kalmaktan kaçınarak felsefenin sunduğu evrensel hakikat sayesinde farklı bir gerçekliği keşfetme şansı olduğu söylenebilir. Ayrıca, filozof gerçeğin bilgisine sahip olduğu için mağaraya döndüğünde diğer insanlardan üstün bir konuma yükselir. Bu üstünlük, İyi'nin bilgisine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Strauss'a göre, Platon'un filozofu mağaraya geri döndürmesinin nedeni ise, değişmez hakikatin kusurlu dünyaya doğrudan nüfuz edemeyeceğini bildiği için bu dünyaya göre şekillendirilmesi gerektiğinin farkında olmasıdır. Platon'un insan ile devlet arasındaki analojileri de insani yönelimlerin siyasi meselelerden bağımsız olarak düşünülemeyeceğini göstermektedir. Strauss, siyaseti felsefi bir sorgulamanın konusu haline getirerek, Platon'un *Devlet* (*Politeia*)'te ele aldığı siyasal meseleleri felsefenin alanına çekebilme olanağı ortaya koymaktadır. Bu nedenle, Strauss'un *Devlet* (*Politeia*)'e ezoterik bir yaklaşım sergilemesinin temel nedeni, siyaseti filozof gibi düşünebilmenin ve sorgulayabilmenin mümkün olup olmadığını araştırmaktır.[427] Strauss'un analizine göre, Platon'un *Devlet* (*Politeia*) adlı eseri, en iyi rejimi tartışmaktan çok, şehrin doğası ve siyasi meselelerle ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. Platon, insanın en yüksek ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir şehrin karakteristiğini ortaya koymaya çalışır ve bunu yaparken, bu ihtiyaçların uyumlu bir şekilde karşılanacağı bir şehrin var olmayışına işaret eder. Bu nedenle, Platon'un esas amacı, ideal bir şehrin ve siyasal olana dair doğasını ve sınırlarını gözlemlememizi sağlamaktır. Bu noktada Strauss, Platon'un *Devlet* (*Politeia*) adlı eserinde, doğru öğretiyi bulma gerekliliğiyle hareket ettiğine ve siyasetle felsefe arasındaki gerilimi vurgulamaya çalıştığına dikkat çeker. Bu bağlamda, okuyucuların, Platon'un *Devlet* (*Politeia*) adlı eserinde felsefe ve siyaset arasındaki bağlantıları anlamalarının önemini vurgular. Özetle, Strauss'un analizine

[426] Gös. yer.
[427] Leo Strauss, a.g.e., s. 146.

göre, Platon'un *Devlet* adlı eseri, ideal şehrin ve siyasal olanın doğasını ve sınırlarını ortaya koymayı amaçlayarak, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Strauss'un görüşüne göre, adil bir toplumsal düzen için öne sürülen "asil yalan", hakikat dışı bir ifadenin adaletin ve vazifenin bir gerekliliği olarak ifade edilmesi fikrinden kaynaklanır. Bu fikir, Platon'un *Devlet* (*Politeia*) adlı eserinde ortaya atılmıştır ve bu eserde, sadece bir sınıfın tüm hakikati bilebileceği ve bu nedenle de geri kalanların sınıfın yalanlarına inanmak zorunda kaldığı bir toplumsal düzen önerilmektedir.[428] Eğer bir kişi, hakikat dışı olanı söylemenin bir vazife olduğunu kabul ederse, bu durumda adalet ve bilgi arasında bir gerilim ortaya çıkabilir. Bu noktada, adaletin hakikat ile özdeş olmaması bir sorun olarak görülebilir. Bu felsefe ile polis arasındaki belirsiz ilişki de bunun bir göstergesi olarak ele alınabilir. *Devlet* (*Politeia*)'teki ideal rejimin ancak asil yalan ile mümkün olabileceği düşüncesi ise bu gerilimi daha da arttırmaktadır. Aslında, yalanın meşrulaştırıldığı bir ortamda, en iyi rejimler bile asil yalanı kullanarak varlıklarını sürdürmeye çalışırlar. Bu nedenle, mükemmel olmayan rejimlerde asil yalanın kullanılması daha da yaygındır. Asil yalan hakkında Strauss şöyle demiştir:

> *"Asil yalan iki bölümden oluşur. İlki, hepsinin ortak anneleri olan yeryüzünün oğulları olduğu ve dolayısıyla kardeş gibi davranmaları gerektiğidir. Yeryüzünün diyar veya toprakla değiştirildiği ileriki açıklamanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Birincisi tüm insanların kardeşliğini ima eder. İkincisi belirli bir toplumun üyelerinin doğal kardeşliğini ifade eder. Bu bir yalandır, ama gereklidir. Başka bir deyişle, önemli ölçüde yapay ve tesadüfi olan belirli bir topluma ya da fiili politik topluma doğallığın kutsallığını atfetmek, yalanın ilk kısmıdır. Bütün yurttaşlar kardeştir tezi, bütün insanlar kardeştir tezinin yerine geçer. Nedenini kolaylıkla görebilirsiniz. Eğer insanlar tutarlı olarak tüm insanların kardeş olduğu ilkesi üzerinde hareket etseydi, savaş olmazdı. Asil yalanın ikinci kısmı şöyledir. Aradaki geçiş şu düşünceyle gerçekleştirilebilir. Bütün insanların aynı annenin çocukları olduğunu kabul*

[428] Gös. yer. Strauss'un yalanın alternatifi olarak önerdiği kelime "untruth" (hakikat dışılık) olarak bilinmektedir. Truth (hakikat) ve untruth arasındaki ilişkiyi korumak için, ikincisinin karşılığı olarak "hakikat dışılık" veya "hakikat dışı olan şeyler" gibi terimler kullanılması tavsiye edilir.

edersek, babadan ne haber? Baba bir sonraki konuda ele alınır: Tanrı. Tanrı, bu ve şu adamların yönetici olmak için seçilmiş olduklarını görür ve onlara altın katar ve diğerlerine gümüş veya bronz katar. Bu bölüm ne anlama gelir? Komünist bir toplum da dâhil olmak üzere herhangi bir toplumda, toplumsal hiyerarşi dediğimiz şeyi buluruz. Talep, toplumsal hiyerarşinin doğal hiyerarşi ile uyum içinde olması gerektiğidir. Düzen, doğanınkiyse, makul insan bunun iyi bir düzen olduğunu kabul eder."[429]

Strauss'a göre Platon'un en ideal rejimi, felsefenin ve siyasetin birbirine karşıt eğilimlerini birleştirmesiyle oluşur. Çünkü filozofun gelenekleri, yasaları, kabulleri ve inançları sorgulayarak onların yerine *episteme* kavramını koyma çabası, toplumda her zaman yıkıcı bir etki yaratır. Ancak klasik dönem filozofları, toplumun temellerini sorgulayan olmalarına rağmen, genellikle adalet kavramına yoğunlaşmıştır. Toplum, kendi yasalarına karşı çıkılmasını yasaklar, felsefe ise bu yasaları aşmak için sorgulama yöntemini kullanır. Çünkü mükemmel bir şehir ve insan mutluluğu, toplumun belirlediği yasalara uymakla değil, bu yasaları sorgulamakla mümkündür. Strauss'a göre Platon bu sorgulamayı en açık şekilde *Yasalar* adlı yapıtında yapar. Bu nedenle, "Platon'un ciddi bir ütopyasını görmek istiyorsanız, *Yasalar'*a bakmalısınız" der.[430] Atinalı Yabancı tarafından temsil edilen filozof ile Giritli ve Spartalı arasında yapılan bir sohbetle başlayan bu kitap, yasaların en iyi şekilde insanlar tarafından mı yoksa tanrılar tarafından mı konulabileceği sorusuna odaklanmaktadır.[431] Sohbetin başlangıcında, Giritlilerin kendi yasalarının Zeus'a dayandığına inandıkları açıklanmaktadır. Ancak ilerleyen diyalogda, bu inancın Homeros'un bir sözü dışında sağlam bir dayanağı olmadığı anlaşılmaktadır. Diyalogda, Homeros gibi şairlerin dürüstlüğü tartışmalı hale getirilmekte ve Atinalı Yabancı tarafından temsil edilen filozof, toplumun yasalara dair benimsediği inançları hemen kabul etmemekte ve bunların geçerliliğini sorgulamaktadır. Bu nedenle, kitapta Platon'un toplum ile filozof arasındaki gerilimi net bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir. Strauss'a göre *Yasalar*, Platon'un "en siyasi" hatta tek siyasi yapıtıdır.[432] Sonuç olarak Strauss,

[429] Leo Strauss, a.g.e., s. 217.
[430] Leo Strauss, a.g.e., s. 274-275.
[431] Platon, Y. (1994). Çev: Candan Şentuna-Saffet Babür. *Kabalcı Yayınları, İstanbul*., 624a-b, s. 41.
[432] Harry Neumann, (1979). Leo Strauss, "The Argument and the Action of Plato's" "Laws"., s. 1-2.

Sokrates'in neden *Yasalar*'da yer almadığını sorgulayan bir soruyu ele alırken, bu sorunun yanıtını Sokrates'in içsel ve ilahi bir sesi olan daimonunun siyasete girmesini engellediği şeklinde vermektedir. Bu koruyucu ses, gerçeklere ve adalete bağlı bir adamı siyasetin tehlikelerinden uzak tutmaktadır. *Yasalar*'ın ise "Tanrı" kelimesiyle başladığını ve *Sokrates'in Savunması*'nı bitiren kelime olduğunu belirterek, *Yasalar*'ın felsefe ile şehir tanrıları arasındaki çatışmayı ele alan bir kitap olduğunu savunmaktadır. Ayrıca, Atinalı Yabancının dinsizliğe karşı Sokrates'i ölüme mahkûm ettiği yasadan daha uygun bir yasa tasarlayarak felsefe ile şehir tanrıları arasındaki çatışmayı hafifletmenin veya üstesinden gelmenin bir yolunu bulduğunu belirtmektedir.[433]

3. Leo Strauss'un Fârâbî Yorumu ve Siyaset Felsefesindeki Anlamı

Strauss, İslam siyaset felsefesinin Fârâbî ile başladığını düşünmekte ve Fârâbî'nin kaynak itibariyle Platoncu olduğu kadar çevresel etkilerden de İslamî bir yön aldığını belirtmektedir. Strauss'un siyaset felsefesi anlayışı ile Fârâbî'ye yönelik bakış açısı arasında mutlak bir tutarlılık söz konusudur. Strauss, Fârâbî'nin değerlerden bağımsız bir pozitivist siyaset bilimi olarak değil, aynı zamanda siyasal düşünceler tarihi olarak da okunması gerektiği görüşünü benimsemektedir. Fârâbî'nin siyaset felsefesi, ahlak ve siyasetin birlikteliği konusunda özellikle dikkat çekicidir. O, medeniyetin erdemli ve adil olması gerektiğini vurgulamıştır. Fârâbî'ye göre siyasette birey, evren ve toplum arasında muntazam bir düzen vardır ve bu düzen ancak adaletle sağlanır. Erdemli bir toplumun yalnızca erdemli insanlarla mümkün olabileceği inancına sahip olan *İhsâü'l-Ulûm*, ahlakı siyasetin girişi olarak ele almıştır. Bu sebeple, ilimleri sıralarken ahlak ilmini özel olarak zikretmemiş, onu siyasetin bir kolu olarak kabul etmiştir. *El-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eseri, devletin amacını doğrudan ahlaki bir kavram olan erdemle ilişkilendirerek, devleti siyasi bir organizasyon olarak ele almıştır.[434]

Strauss'un siyaset felsefesi algısı, modern siyaset felsefesi anlayışlarından oldukça farklıdır. Bu anlayışlardan kaçınarak en iyi siyasi düzen araştırmalarının yerine, betimsel veya analitik siyaset bilimini tercih etme çabasını reddeder. Siyaset felsefesi,

---

[433] Gös. yer.
[434] İslâm Ansiklopedisi. "Fârâbî" Maddesi. s. 320-325.

Antik Çağlardaki gibi doğrudan siyasi hayatla ilgili olmalıdır ki bu bağlantı zayıfladıkça siyaset felsefesi de bozulmaya başlar. Siyaset felsefesi, evrensel doğası gereği siyasi fenomenleri tarihsel bir bakış açısıyla ele alamaz. Aynı zamanda, en iyi ve doğru siyasi yönetimin ölçütünü araştırdığı için değerden bağımsız olamaz. Bu nedenle, siyaset felsefesi siyasi düşünce, siyaset bilimi ve siyasi kurgudan ayrılır. Strauss, pozitivizm ve tarihselcilik gibi düşünce akımlarını eleştirerek, evrensel ve değerden bağımsız olamayan bir siyaset anlayışına ulaşmıştır. Bu eleştiri, Strauss'un siyaset felsefesi algısının temel özelliklerinden biridir.[435] İki farklı siyaset anlayışının birbirleriyle uyum içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Fârâbî, erdemli bir toplumun sadece erdemli bireylerle var olabileceği fikrini savunarak, ideal siyasi yapılanmanın erdeme dayandığını ortaya koymuştur. Bu düşüncesiyle, siyasi örgütlenmenin, erdemli bireylerin oluşumu üzerine inşa edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Öte yandan, Strauss, modernite eleştirisine dayanarak, siyasetin bilimsel ve tarihsel bir temele dayandırılabileceği fikrini reddetmiş ve siyasi örgütlenmenin temeline değerleri yerleştirmiştir. Strauss'un Fârâbî yorumu, siyaset felsefesi üzerine ortaya attığı iddiaların odak noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle, Fârâbî'nin metinlerinde bu iddiaların ne kadar uygun düştüğü, ne kadar doğru olduğu ve kendi metinlerini dikkate alarak Fârâbî'nin bu şekilde yorumlanmasının mümkün olup olmadığı sorularına değinmek gerekmektedir.

Strauss'a göre, mutluluğun varlıkların bilgisinden elde edilen en yüksek seviye ile tanımlanması, insanların büyük bir bölümünün mutluluğu hedeflemesine engel olabilir. Bu nedenle, felsefenin mutluluğun kaynağı olarak görülmesi tartışmalıdır.[436] Ancak Fârâbî, diğer sebeplerden öte hayırseverlik gibi nedenlerle bile mutluluğun mümkün olduğunu göstermek için, en yüksek seviye ile mutluluğu birbirinden ayırır. Bu ayrım, felsefenin varlıkların bilgisinin insanlara en yüksek seviyeye ulaşma imkânı sağladığı düşüncesine rağmen, mutluluğu elde etmek için doğru bir yaşam tarzının gerekli olduğunu ifade eder. Fârâbî, İslam anlayışına uygun bir şekilde, felsefenin

[435] Leo Strauss, (1959). Wath Is Political Philosophy?: And Other Studies. Free Press., s. 11-12.
[436] Leo Strauss, (1952). Persecution and the art of writing. University of Chicago Press., s. 15.

yalnız başına mutluluğa ulaştıramayacağına dikkat çeker.[437] Ancak Strauss'a göre, Fârâbî'nin gerçek görüşü, felsefenin tek başına mutluluğa ulaşmanın mümkün olduğu bir yaşam tarzını benimsemek olduğudur. Fârâbî, ezoterik eserlerinde, felsefenin mutluluğu elde etme konusunda yeterli olduğunu belirtirken, egzoterik eserlerinde, en yüksek seviye ile mutluluğu birbirinden ayırarak, felsefenin mutluluğu elde etmek için doğru bir yaşam tarzıyla desteklenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.[438] Fârâbî'nin sözleri şöyledir: Mutluluk, her insanın arzuladığı bir amaçtır; bu amaç, insanın kendisini tamamlamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü mutluluk, çok ulu bir amaçtır ve açıklamaya gerek yoktur.[439] Mutluluk, iyi şeyler arasında bu kadar önemli bir yere sahiptir ve insanın son hedefidir. Her varlık, kendisine özgü bir seviyeye uygun olarak en yüksek mükemmelliği elde etmek için yaratılmıştır.[440] İnsanın kendisine özgü mükemmelliği ise en yüksek mutluluktur ve insanın kendi türü içerisinde sahip olduğu en yüksek mutluluk, ait olduğu insan düzeni içindeki mertebeye göre belirlenmektedir.[441] İlimler arasında en üstün olanı felsefedir ve bu ilmin amacı en yüksek mutluluğu ve en yüksek mükemmelliği elde etmektir.[442] İnsanın varoluş amacı, mutluluğu elde etmektir ve mutluluk, mümkün olan en yüksek yetkinliktir. Dolayısıyla, "insanın bu mutluluğu nasıl elde edeceği açıklanmalıdır çünkü bu insanın varoluş amacıdır."[443] Fârâbî, mutluluğun kemâl seviyesi ile ayrılamayacağı sonucuna varmıştır. Strauss'a göre, Fârâbî filozof olmayan insanların da mutluluğa erişebileceğini göstermek amacıyla mutluluğu manevi olgunluktan ayırmıştır.[444] Ancak, Fârâbî mutluluğu yalnızca son manevi olgunluğa erişildiğinde elde edilebilecek bir seviye olarak görmemektedir. Siyaset ilmi, insanların tabii kapasiteleri ve toplumdaki mevkilerine göre farklı olgunluk ve mutluluk derecelerine sahip olduklarını kabul etmektedir. Her insan kendi koşulları içinde en yüksek seviyeye

---

[437] Murat Özkan, (2016). "Farabi's understanding of happiness: An exposition of the philosophy of happiness in his works." International Journal of Social Sciences and Education Research, 2(2), s. 32-33.
[438] Leo Strauss, (1952). Persecution and the art of writing. University of Chicago Press., s. 17-20.
[439] Hanifi Özcan, (2014). Farabi,"Siyaset Felsefesine Dair Görüşler". *İstanbul: MÜİV Yayınları*., Fârâbî, Tenbih 'Alâ Sebîli's-Sa'ade, s. 145.
[440] Hanifi Özcan, a.g.e., s. 146.
[441] Ebu Nasr Fârâbî. (2013). Tahsîlu's-Sa'ade. (A. Arslan, Çev.). Ankara: Divan Kitap., s. 85.
[442] Ebu Nasr Fârâbî, a.g.e., s. 91.
[443] El-Farabi, E. N. (2012). Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât. *Çevirenler: Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul*., s. 80-81.
[444] Ebu Nasr Fârâbî. (2013). Tahsîlu's-Sa'ade. (Ahmet Arslan, Çev.). Ankara: Divan Kitap., s. 67-68.

erişmeye çalışmalıdır, ancak her insanın mutluluğu en yüksek seviyeye erişmekten bağımsızdır.[445] Fârâbî, mutluluğun, mümkün varlıkların ulaşabileceği en yüksek manevi olgunluk olduğunu ifade eder. Bu olgunluğun gerçekleşmesi, sadece insana ilk bilgileri sağlayan ilk düşüncelerin aktif akıl tarafından verilmesiyle mümkündür. Ancak her insan, bu ilk düşünceleri kabul edebilme kapasitesine sahip değildir. Yalnızca bu özellikte olanlar, sağlıklı bir insan yaratılışına sahip oldukları için, mutluluğu elde edebilme potansiyeline sahiptirler.[446] Strauss, Fârâbî'ye göre mutluluğun sadece filozoflar tarafından elde edilebileceği şeklindeki ifadeyi yanlış anlamıştır ve bu anlayışıyla, filozof olmayan insanların mutluluktan mahrum kalacaklarını söylemiştir. Bize göre ise, Fârâbî, bu cümlenin öncesinde, insanın nefsine ait kuvvetleri ve bilginin nasıl sevk edeceğini anlatmıştır. Bu bağlamda, cümlenin, "mutluluğu yalnızca filozoflar bu yolla elde edebilir" anlamına geldiği düşünülebilir. Çünkü Fârâbî, daha sonra, insanların mutluluğa ulaşmak için neler yapmaları gerektiğini açıklayarak, diğer insanların mutluluğunu da hedefleyen bir yaklaşım benimsemiştir. İnsanların, filozoflardan farklı olarak yaratılışlarına bağlı olarak, mutluluğun ne olduğunu ve nasıl elde edileceğini kendi başlarına bilemeyecekleri gerçeğinden hareketle, bir öğretmene ve bir rehbere ihtiyaçları olduğunu belirtmiştir. "Mutluluğu amaçlayan birçok insan, onu hayal ederek değil, planlayarak hedefler. Mutluluğu düşleyen ve ilkeleri tasarlanmış şekilde kabul eden kişiler ise 'bilge' olarak kabul edilirler. Bu argümanları hayal ederek hedefleyenler ise 'inançlı' kişiler olarak tanımlanabilirler."[447] Fârâbî'nin eserlerini incelediğimizde, Strauss'un öne sürdüğü teze uygun olarak, mutluluğun filozof, kral ve kanun koyucuların eliyle filozof olmayanlara da sunulabileceği görülmektedir. Felsefenin tek başına mutluluğu sağlayabileceği düşüncesini ortaya koyan Fârâbî, aynı zamanda mutluluğu elde etmek için başka şeylere de ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ancak, bu açıklamaların doğru bir şekilde değerlendirilmesi için, Fârâbî'nin kullandığı felsefe terimlerinin her yerde aynı anlama geldiğinin netleştirilmesi gerekmektedir. Bu, daha doğru ve sağlam bir tartışma zemini sağlayacaktır. Fârâbî, *Tenbih ‘âlâ sebîli’s-sa’ade*

[445] Ebu Nasr Fârâbî, a.g.e., s. 85.
[446] El-Farabi, E. N. (2012). Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât. *Çevirenler: Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul*., s. 80.
[447] El-Farabi, E. N, a.g.e., s. 84,91-93.

adlı eserinde felsefeyi teorik ve pratik olmak üzere iki ana kategoriye ayırmıştır. Teorik felsefe, insanın gerçekleştiremeyeceği şeylerle ilgili bilgi edinmesini sağlar. Pratik felsefe ise eyleme geçirilebilir şeylerle ilgili bilgi edinme ve onları en iyi şekilde gerçekleştirme gücü verir. Fârâbî, bu ayırımın ardından felsefe ve mutluluk ilişkisine dair görüşlerini dile getirir ve şöyle der: "Mutluluğa ancak iyi şeylere sahip olduğumuzda ulaşabiliriz ve iyi şeyler de ancak felsefe sanatıyla elde edilebilir. Dolayısıyla, felsefe zorunlu olarak kendisiyle mutluluğa erişilebilen bir sanattır."[448] Bu bağlamda, Fârâbî'nin felsefeyi geniş bir anlamda ele aldığı açıktır. Yani, hem teorik hem de pratik felsefeyi kapsayan anlamıyla felsefe, mutluluğa ulaşmanın bir aracıdır. Fârâbî, "*Fusûlü'l-Medenî*" adlı eserinde felsefeyi, en yüksek varlığın ve son sebebin bilgisine ulaşmayı amaçlayan bir arayış olarak tanımlamaktadır. İnsanın kendisi için en yüce amacının mutluluk olduğunu ve bu amacın gerçekleştirilmesinde felsefenin önemli bir rolü olduğunu belirtmiştir. Felsefe, insanlara gerçek mutluluğu öğreten bir araçtır, çünkü bu yüce amaca ulaşmak için gerekli olan sebeplerden biridir.[449] Bu şekilde tanımlanan felsefe, *Kitâb-ü tahsil-il saâde*'in tasnifindeki "teorik felsefe" olarak nitelendirilir. Fârâbî, daha sonra neden yalnızca "teorik felsefe"yi kastettiğini açıklamaya çalışır. Pratik felsefe, sadece insana özgü şeyleri elde etmeyi amaçladığı için aslında felsefe sayılmaz. Felsefe adı, pratik felsefenin bir benzetmesi olduğu için kullanılmaktadır.[450] Bu nedenle, Fârâbî'nin bazı yerlerde yalnızca "felsefi hikmet" diyerek aslında sadece "teorik felsefe"yi kastettiğini söyleyebiliriz. Fârâbî'nin açıklaması, bu görüşü destekler niteliktedir: "Öyleyse felsefe, insana gerçek mutluluğu, pratik felsefe ise mutluluğa ulaşmak için yapılması gerekenleri bildirir. Bu nedenle, ikisi de insanın yetkinliğe ulaşmasında temel unsur olan bu iki alan yadsınamayacak bir öneme sahiptir.[451] *Tahsil* evreninde Fârâbî, teorik felsefenin olmadan pratik felsefenin eksik kalacağına dikkat çekmektedir. Gerçek anlamda mükemmel bir filozof, hem teorik bilimlere sahip olmalı hem de bu bilimleri diğer insanların yararı için, bu insanların imkânları ölçüsünde kullanabilecek güce sahip olmalıdır. Bu yapma gücü ne kadar büyükse, felsefesi de o kadar mükemmel olacaktır.

---

[448] Ebu Nasr Fârâbî. (2013). Tahsîlu's-Sa'ade. (A. Arslan, Çev.). Ankara: Divan Kitap., s. 165-166.
[449] Hanifi Özcan, Farabi'nin iki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme. *MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3.,* s. 77-78.
[450] Hanifi. Özcan, a.g.e., s. 78.
[451] Hanifi. Özcan, a.g.e., s. 79.

Burada felsefenin olgunluğu, pratik felsefenin gücüne bağlanmıştır. Bu nedenle, felsefe terimi ile ifade edilen anlam, teorik felsefe anlamına gelmektedir.[452] Bu bağlamda, Fârâbî'nin "felsefe/hikmet" terimini bazen yalnızca teorik felsefe için, bazen de hem teorik hem pratik felsefeyi içeren geniş anlamda kullanabileceğini gösterir. Metinlerde, felsefenin tek başına mutluluğu sağlayamayacağı, ancak doğru yaşam tarzıyla desteklenmesi durumunda mutluluğun elde edilebileceği belirtilen yerlerde, genellikle teorik ve pratik felsefeyi içeren bir anlamda felsefe terimi kullanılmıştır. Bu nedenle, Strauss'un Fârâbî'nin eserlerini yorumlama şekli, bu ince ayrımı göz ardı ettiği için doğru olmayabilir.[453]

Strauss, Fârâbî'nin eserlerinden *el-Medînetü'l-Fâzıla'sını, Tahsîlu's-sa'âde'sini ve Telhis*'in Müslüman topluma yönelik olduğunu ve bu eserlerde mutluluğa götürecek en önemli unsurların "İlahi kanunlar" olduğunu belirtirken, diğer taraftan filozoflara ve felsefe öğrencilerine yönelik olan eserlerinde mutluluğa götürecek en temel ilkenin felsefe olduğunu kaydettiği iddiası, bu açıklamalar neticesinde temelsiz görünmektedir.[454] Bununla birlikte, Fârâbî'nin fikirleri ve görüşleri üzerine yapılan detaylı bir inceleme, onun düşüncelerinde tutarlı bir felsefi sistem kurmaya çalıştığını ve bu nedenle bazı ifadelerinde farklılıkların olmasının normal olduğunu göstermektedir.[455] Fârâbî'nin metinlerini okuma tarzını Strauss'un analiz ettiği ve bu yorumlama biçimine yönelik olumlu ve olumsuz tartışmaların yapıldığı bilinmektedir. Bu tartışmalar, Fârâbî'nin metinleri üzerindeki yorumlama biçimlerinin doğruluğunu ve abartılı veya zorlama olup olmadığını belirlemeye yöneliktir. Bu doğrultuda, Fârâbî'nin eserleri üzerinde yürütülen analizler, Strauss'un yorumlama biçimine dair eleştirilerle birlikte değerlendirilmelidir.

Strauss'un temel iddiası, Fârâbî'nin Platon'dan öğrendiği gizli bir yazım dili kullandığı yönündedir. Bu iddia, Strauss'un Fârâbî'nin eserlerindeki çelişkileri inceleyerek ve analiz ederek ortaya koyduğu çalışmalarında açıklanmıştır. Strauss'a göre, Fârâbî'nin felsefi düşünceleri, yalnızca metinlerdeki açık ifadelerle anlaşılamaz.

---

[452] Hanifi. Özcan, a.g.e., s. 91-92.
[453] Esranur Oral, *Leo Straussun Fârâbî yorumu* (Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü)., s. 83.
[454] Gös. yer.
[455] Ali Sertan Beşer, (2015). Leo Strauss' un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri. *Bildiriler Kitabı-III*, 589., s. 28.

Fârâbî'nin kullanmış olduğu gizli dil, Platon'un benzer bir teknik kullanımına dayanmaktadır. Bu nedenle, Fârâbî'nin felsefi düşüncelerini tam olarak anlayabilmek için gizli dilin anlaşılması gerekmektedir. Strauss, bu iddiasıyla Fârâbî'nin eserlerinin geleneksel okuma teknikleriyle yeterince anlaşılamayacağını savunmaktadır. Strauss'un önerdiği yaklaşım ise, eserleri gizli dilin kullanımına dair ipuçlarını arayarak okumaktır. Dolayısı ile bu ezoterik yazım sanatının anlaşılması yalnızca derinlemesine inceleyenler tarafından mümkün olabilir. Açıkça ifade edilen veya sembollerle ifade edilen farklı anlamlar arasındaki ayrımı kavramak, sadece bu alanda uzmanlaşmış kişilerin yapabileceği bir iştir. Fârâbî'nin *Kanunlar* kitabındaki ifade etme yöntemi de bu tür bir yaklaşımı benimsemektedir.[456] Strauss, Fârâbî'nin Platon'a atfettiği fikirleri kendi yazılarında da yansıttığını düşünmektedir. Ancak, Fârâbî'nin ifadelerini doğru bir şekilde anlamadan, dolaylı referanslarını çözmeden anlamak mümkün değildir. Aslında, Fârâbî'nin sembolik ve açık olmayan bir dille yazmanın ciddi bir anlam karmaşasına neden olduğunu belirttiği bilinmektedir. Dolayısıyla, Fârâbî'nin Platon'un bu yöntemini benimseyip uygulamasından memnun olmadığına dair bir sonuca varılabilir. Burada önemli olan, Fârâbî'nin yöntemi hakkında daha derinlemesine bir anlayışa sahip olmak ve çıkarımlarda bulunmadan önce tarihi ve kültürel bağlamı göz önünde bulundurmaktır.[457] Strauss'un düşünceleri, felsefe ve din arasındaki ilişkiye odaklanırken, onun görüşüne göre, İslam felsefesi için de aynı şey geçerlidir. Strauss'a göre, İslam felsefesi, İslam dini ile ilişkili olduğu için, İslami kimliğe sahip olsa da, felsefi düşüncelerin kendisi, dinle bağlantısından arındırılabilecek ve seküler bir şekilde ele alınabilecek bir olgudur. Strauss, Fârâbî'yi, İslam düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul ederken, onun düşüncelerini İslam felsefesi ile aynı kefeye koymaz. Ona göre, Fârâbî'nin düşünceleri, İslam felsefesi ile aynı zamanda, Antik Yunan felsefesi ve Batı felsefesi geleneği ile de bağlantılıdır. Bu nedenle, Strauss'un zihninde Fârâbî, İslami kimliğinden bağımsız bir şekilde, seküler bir filozof olarak ele alınmaktadır.[458]

---

[456] Farabi, E. N. (1985). Eflatun Kanunlarının Özeti. *Çev: Fahrettin Olguner, 1.*, s. 26-28.
[457] Leo Strauss, (1960). "Farabi's Plato." The Review of Metaphysics, vol. 13, no. 3, s. 452-468.
[458] Leo Strauss, (2000). Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı. Siyasî Hermenötik, s. 143-144.

Fârâbî, mutluluğu üretmek için felsefenin yanı sıra siyasetin de desteğine ihtiyaç duyulduğunu vurgulayarak, din veya vahiy yerine siyaseti tercih ettiğini belirtmektedir. Bu yaklaşımıyla, entelektüel hükümdar ve filozof arasındaki seküler ortaklığın temelini atmıştır. Ayrıca, Fârâbî'nin eserlerinin felsefeciler ve Müslümanlar gibi tamamen farklı iki kitleyi muhatap alacak şekilde yazıldığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşımın altında, felsefe ile din arasındaki ayrımın tamamen korunduğu ve her iki alana da farklı üsluplarla yaklaşıldığı bir zihniyet yatmaktadır.[459] Strauss'un Fârâbî portresi, Müslüman bir toplumda yaşayan bir filozofun eserlerinin dinî bir dil kullanmadan, felsefeyi İlahi yasaya göre meşrulaştırmaya çalışmadığını belirtir. Fârâbî'nin felsefesini şekillendirdiği koşullar, onun İslam filozofu olarak tanınmasına neden olmuştur. Strauss, Fârâbî'nin gerçekliği keşfetmek için kullandığı yöntemlerin doğru bir şekilde okunmasıyla, Fârâbî'nin doğru bir şekilde anlaşılabileceğini iddia etmektedir.

Yapılan okumalar sonucunda, Strauss'un Fârâbî'nin metinlerinde saklı olduğunu iddia ettiği gizli öğretiyi açığa çıkarabilmek için önemli bir çaba sarf ettiği görülmektedir. Gutas'a göre, bu alanda birçok çalışması olan kişi, Fârâbî'yi doğru anlayamamaktadır. Bunun sebebi, oryantalist bir perspektifle yaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Fârâbî'nin eserlerini felsefi yöntem, kanıtlar ve deliller incelenmesi gereken felsefi metinler yerine, edebi metinler gibi üslubunun çözümlenmesi gereken metinler olarak ele almaktadır.[460] Strauss tarafından ortaya koyulan ve birçok batılı araştırmacı tarafından da İslam felsefesi çalışmalarında kullanılan bir okuma biçimi olarak kabul edilen yaklaşım, ihtimalleri zihnimizde açarken daha birleştirilebilen (parçalı) bir tutum sergilemektedir. Bu durum, Fârâbî'nin sisteminin bütüncül olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Farklılıklara odaklanmak yerine bu farklılıkların özünde yatan ana meseleleri tespit etmek ve tutarlılık üzerinde vurgu yaparak bir okuma tarzı benimsemek, bütünün anlaşılması için daha yararlı olacaktır.

---

[459] Leo Strauss, (1960). "Farabi's Plato." The Review of Metaphysics, vol. 13, no. 3, s. 378-379.

[460] Dimirti Gutas, (2004). Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme. İbn Sînâ'nın Mirası, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klâsik Yayınları, 153-182.

SONUÇ

Bu araştırmada, siyaset felsefesine yönelik katkılarını anlamak ve değerlendirmek amacıyla, Leo Strauss'un düşüncelerinin siyaset felsefesi disiplini içerisindeki yeri ve anlamı ortaya konmuş; felsefi anlayışının temel özellikleri incelenmiştir. Felsefenin anlamını yeniden değerlendiren Strauss, siyaset felsefesinin toplumsal düzenin ve siyasal eylemin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağını ifade etmiş ve dolayısıyla felsefenin, siyasetin hizmetine girmesi gerektiğini ileri sürerek siyaset felsefesinin önemini vurgulamıştır.

Siyaset felsefesi; siyasetin doğası, toplumsal düzen ve adalet gibi bir dizi karmaşık konuyu içinde barındırmaktadır. Bu kapsamda, birinci bölümde Strauss'un felsefi anlayışı ve konuya dair özgün yaklaşımları incelenmiştir. Onun analizleri, siyaset felsefesinin anlaşılmasında önemli bir çerçeve sunmaktadır. Siyaset felsefesi sorununun daha geniş bir perspektiften ele alındığı bu bölüm, siyasetin temel sorunlarını anlamak ve çözümlemek için Strauss'un düşünce dünyasını yansıtmaktadır. Ayrıca Strauss'un felsefe anlayışı, felsefenin siyaset felsefesi içindeki anlamını vurgularken, aynı zamanda modernite krizine dair bir perspektif sunmaktadır. Strauss, siyaset felsefesinde ezoterik-egzoterik yazma üslubunu ele almıştır. O, klasik filozofların eserlerini açık bir şekilde ifade etmelerinin tehlikeli olabileceğini düşünerek, eserlerini iki katmanlı bir şekilde yazmıştır. Ezoterik katman, sadece dikkatli okuyucular tarafından anlaşılabilecek derin anlamlar içermekteyken, egzoterik katman ise yaygın okuyuculara yönelik daha açık bir anlatımı temsil etmektedir. Bu yaklaşım, siyaset felsefesini araştıranların dikkatini çekmiş ve Strauss'un çalışmaları üzerinde derinlemesine analizlerin yapılmasına yol açmıştır.

İkinci bölümde, Leo Strauss'un siyaset felsefesini modernite krizine karşı bir çözüm olarak ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda, Strauss'un moderniteyi üç aşamada irdelemektedir. İlk aşama, Machiavelli, Hobbes, Locke ve Spinoza gibi düşünürlerin felsefelerini içermekte; bu dönemde siyasetin güç ilişkileri ve rasyonel çıkarlar etrafında şekillendiği gözlenmektedir. İkinci aşama Rousseau, Kant ve Hegel gibi düşünürlerin felsefelerini içermekte olup, bu dönemde siyasetin bireysel özgürlük ve eşitlik gibi değerlerin korunmasıyla ilişkilendirildiği üzerinde durmaktadır. Üçüncü

aşamada, Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürlerin radikal veya varoluşçu tarihselcilik olarak adlandırılan akımlarına yer verilmektedir. Bu dönemde, siyasetin metafiziksel sorular ve ontolojik temeller etrafında şekillendiği iddia edilmektedir. Ayrıca Strauss'un modernite krizine dair analizleri pozitivizm, modernitenin aşamaları ve tarihselcilik arasındaki ilişkileri açısından ele alınmış; yapılan analizler, modernite krizi ile ilgili anlayışın oluşturulmasına katkı sağlamıştır.

Son bölümde ise, modernite krizine çözüm sunmak amacıyla, klasik siyaset felsefesine dönülmüş ve Strauss'un siyaset felsefesinin anlamı incelenmiştir. Siyasi otoriteye meydan okuyan ve modernite krizinin fitilini ateşleyen Sokrates'in siyaset felsefesi üzerindeki etkisine değinilmiştir. Devamında Platon'un siyaset ve devlet anlayışı üzerinde durulmuştur. Strauss, Platon'un devlet felsefesinin modernite krizine çözüm olabileceğini savunmuştur. O'na göre, Platon'un idealar dünyasına dayalı bir devlet modeli, modern toplumun sorunlarına karşı etkili bir çözüm ortaya koymaktadır. Platon'un devlet felsefesi tasavvuru, Strauss'un siyaset felsefesinin merkezinde yer almaktadır. Son olarak, Strauss'un Fârâbî yorumu ve siyaset felsefesindeki anlamı ele alınmıştır. Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki önemi, Strauss'un çalışmalarında üzerinde durduğu önemli bir noktadır. Strauss, Fârâbî'nin siyaset felsefesini, modernite krizinin çıkış noktası olarak değerlendirmektedir. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde adalet, şehir-devlet ilişkisi ve yönetim şekilleri gibi kavramlar, Strauss'un klasik siyaset felsefesine dönüş tezine dayanak sağlamaktadır. Sokrates'in savunması, Platon'un devlet felsefesi ve Fârâbî'nin siyaset felsefesi gibi kavramlar, Strauss'un düşüncelerini anlamak ve klasik siyaset felsefesine dönüşü desteklemek için önemli referans noktaları oluşturmaktadır. Strauss'un çalışmaları, modernite kriziyle karşı karşıya olan toplumlar için klasik siyaset felsefesinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla klasik siyaset felsefesine dönüş, toplumsal ve siyasi sorunların çözümünde etkili bir yol olabileceği düşüncesini güçlendirmektedir. Buradan hareketle, Strauss'un siyaset felsefesi ile ilgili çalışmalarının, alana önemli bir katkı sağladığı sonucuna varılmıştır. Strauss'un felsefede siyasetin önemine vurgu yapan ezoterik-egzoterik yazma üslubu, modernite krizi ile ilgili düşünceleri, tarihselcilik anlayışı, O'nun çağdaş siyaset felsefesinde önemli bir rol oynadığının göstergesidir.

Ezoterik yaklaşımın bazı yönleri, filozofların düşüncelerini koruma ve aktarma amacına hizmet edebilir. Özellikle, baskı veya tehdit içeren ortamlarda filozofların gerçekleri söylemek yerine, bunu dolaylı yoldan ifade ettikleri görülmektedir. Ayrıca, bazı felsefi kavramların karmaşık veya duygusal tepkilere yol açabileceği durumlarda, ezoterik yaklaşımın, daha derin bir anlayışın sağlanmasına yardımcı olduğu öne sürülebilir. Ancak, filozofların ezoterik bir yaklaşımı benimsemesiyle ilgili bazı sorunlar da vardır. Bu yaklaşımın şeffaflık ve açıklık ilkelerine uymadığı ve düşüncelerin anlaşılmaz hale gelmesine veya yanlış yorumlanmasına yol açabileceği eleştirilerini göz ardı etmemek gerekir. Ayrıca, ezoterik yaklaşımın elitizme yol açabileceği ve felsefi tartışmaların demokratik bir şekilde ilerlemesini engelleyebileceği endişesi de önemli bir husustur. Bu doğrultuda, ezoterik yaklaşımın filozoflar için bir seçenek olabileceğini ifade edilebilir ancak şeffaflık, açıklık ve demokratik tartışmanın önemini vurgulamak da önemlidir. Her durumda, felsefi düşüncelerin paylaşılması ve eleştirilere açık olması, daha kapsamlı bir anlayış ve gelişme için önem arz etmektedir. Ancak, yapılan değerlendirmeler ışığında, Strauss'un siyaset felsefesine getirdiği yeni yaklaşımların ve kavramların, siyaset felsefesi disiplini içinde daha fazla araştırılmasına ve değerlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Strauss'un felsefi metinlerinde siyasi yorum aranmasının gerekli olup olmadığı hususu da, felsefe çevrelerinde tartışmalı bir konudur. Strauss, bir siyaset felsefecisi olarak, felsefi metinlerin siyasi anlamlar içerdiğini savunmaktadır. O'na göre, bazı filozoflar metinlerini açıkça politik bir amaçla yazmasalar da, gizli veya ima edilen metinler siyasi anlamlar içerebilirler. Strauss'a göre, bu gizli siyasi anlamları keşfetmek için metinlerin doğru bir şekilde yorumlanması gereklidir. Bu, bazen metinleri yalnızca felsefi içeriklerinden bağımsız olarak siyasi bir perspektiften ele almak anlamına da gelmektedir. Strauss, bu tür bir yorumlamada, filozofların eserlerini kamusal meseleleri tartışmak veya politik bir düzen kurmak için kullanmış olabileceklerini düşündüğü varsayılabilir. Ancak, Strauss'un bu yaklaşımı eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştirmenler, bu yaklaşımın metinlerin gerçek niyetini veya felsefi içeriğini göz ardı ettiğini savunmuştur. Metinler sadece siyasi bir açıdan ele alındığında, farklı katmanların ve anlamların göz ardı edilebileceği öne sürülmektedir. Metinlerde tek bir doğru yorumunun olmadığı, çeşitli yorumlama yöntemlerinin ve açıklamaların olabileceği iddia edilmektedir. Bu

nedenle, Strauss'un felsefi metinlerde siyasi yorum aranması gerektiği düşüncesine ilişkin, her metnin kendine özgü olduğu ve farklı yorumlama yaklaşımlarının uygun olabileceği öne sürülebilir. Metinleri sadece siyasi bir açıdan ele almak veya siyasi yönlerini vurgulamak bazen yararlı olabilir ancak bu yaklaşımın her zaman doğru veya tek doğru yaklaşım olduğunu söylemek rasyonel değildir. Metinlerin anlaşılması ve yorumlanması için geniş bir perspektifin ve metnin farklı katmanlarının dikkate alınması şarttır. Bu doğrultuda, Strauss'un felsefe anlayışının ve siyaset felsefesi sorununun daha geniş bir literatürle karşılaştırılması ve değerlendirilmesi önemlidir. Ayrıca, Strauss'un diğer düşünürlerle olan ilişkileri ve etkileşimleri daha ayrıntılı bir şekilde incelenebilir. Strauss'un felsefi yaklaşımı ve analizleri, siyasetin temel sorunlarına felsefi bir bakış açısı sunarak, düşünce dünyamıza önemli katkılar yapmaktadır. Bu doğrultuda, siyaset felsefesi alanında daha ileri araştırmalar yapmak isteyenlere Strauss'un düşünceleri ve metodolojisi, hakkında bir anlayış ve temel bir çerçeve sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. A. (1989). *Eski Yunan'da siyaset felsefesi*. V Teori.

Ahmet, C., & Tarihi-Thales'ten Baudrillard'a, F. (2018). Say yayınları.

Anıl, Y. Ş. (2006). Sokrates. *Kastaş Yayınevi, İstanbul*.

Arkush, A., Dannhauser, W. J., Clay, J. S., Fradkin, H., Lawrence, F. G., Orr, S., & Seeskin, K. (1996). *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*. Rowman & Littlefield.

Arslan, A. (2006). İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistler'den Platon'a. *İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul*.

Athanassiadi, P. (2014). Freedom of Thought in Athens: The Case of Socrates. In Philosophy and Freedom (pp. 131-144). Springer, Cham.

Batnitzky, L. (2006). *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the politics of revelation*. Cambridge University Press.

Behnegar, N. (1997). Leo Strauss's confrontation with Max Weber: A search for a genuine social science. *The Review of politics*, *59*(1), 97-126.

Behnegar, N. (1998). The intellectual legacy of Leo Strauss (1899–1973). *Annual Review of Political Science*, *1*(1), 95-116.

Behnegar, N. (2010). Reading What Is Political Philosophy?. *Perspectives on Political Science*, *39*(2), 66-71.

Beşer, A. S. (2015). "Leo Strauss Açısından Siyaset Felsefesinin Tarihselci ve Pozitivist Sosyal Bilim Anlayışında Çözülmesi", Felsefe ve Sosyal-Siyasal Bilimler, UFAD, AFSEA, Bakü, sayı 40, no.1, s. 95-97.

Beşer, A. S. (2015). Ana Hatlarıyla Leo Strauss Açısından Ezoterik Yazım Tarzı ve İslam Filozoflarıyla İlişkisi. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *17*(2), 195-204.

Beşer, A. S. (2015). Leo Strauss' un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi

Beşer, A. S. (2015). Leo Strauss' un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri. *Bildiriler Kitabı-III*, 589.

Beşer, A. S. (2017). Leo Strauss'un Modern Felsefe Eleştirisi ve Klasik Felsefeye Dönüşü. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, *7*(13), 92-109. Chicago Press.

Bloom, A. (1974). Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973. *Political Theory*, *2*(4), 372-392.

Bloom, A. (1991). The Republic of Plato (2" d ed.).

Bonnard, A. (2004). Antik Yunan Uygarlığı II, III; Çev.

Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (1990). *Socrates on trial*. OUP Oxford.

Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2006). Socrates and the Laws of Athens. *Philosophy Compass*, *1*(6), 564-570.

Bruell, C. (1994). On Plato's political philosophy. *The Review of politics*, *56*(2), 261-282.

Burnet, J. (1929). The Socratic Doctrine of the Soul, in "Essays and Ad-dresses."

Burns, T. W. (2015). Leo Strauss' Recovery of Classical Political Philosophy. In Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought (pp. 1-29). Brill.

Cevizci, A. (2011). Thales' ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi. *Baskı. İstanbul: Say Yayınları*.

Cohen, M. (2010). The Case of Socrates: A Model of Effective Defamation?. Informal Logic, 30(1), 22-41.

Conrad, J. (2009). Heart of Darkness. Penguin Classics.

Cornford, F. (2003). Sokrates' ten Önce ve Sonra, çev. *Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara*.

Delius, H. (1997). Etik (Ahlak Felsefesi), Günümüzde Felsefe Disiplinleri. *A. Diemer Ve Diğerleri, Derleyen/Çeviren Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınevi*.

Ebu Nasr Fârâbî. (2013). Tahsîlu's-Sa'ade. (A. Arslan, Çev.). Ankara: Divan Kitap.

El-Fârâbî, E. N. (2012). Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât. *Çevirenler: Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul*.

Fârâbî, E. N. (1985). Eflatun Kanunlarının Özeti. *Çev: Fahrettin Olguner*, *1*.

Frazer, M. L. (2006). Esotericism ancient and modern: Strauss contra straussianism on the art of political-philosophical writing. *Political Theory*, *34*(1), 33-61.

Gephardt, J.(1995). Leo Strauss: The Quest for Truth. *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigres and American Political Thought after World War II, ed. G. Kielmansegg, H. Mewes, and E. Glaser-Schmidt (New York: Cambridge University Press,)*, 101-102.

Gildin, H. (1989). An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss.

Green, J. (2022). Plato's Political Philosophy and its Influence on Modern Times. Cambridge University Press.

Green, K. H. (1991). 'In the Grip of the Theological-Political Predicament': The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss. *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, 41-74.

Green, K. H. (1993). *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. SUNY Press.

Gunnell, J. G. (1978). The myth of the tradition. *American Political Science Review*, *72*(1), 122-134.

Gutas, D. (2004). Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme. İbn Sînâ'nın Mirası, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klâsik Yayınları, 153-182.

Günsoy, F. (2009). Carl Schmitt ve Leo Strauss' ta 'Politik Olan'Kavramı. *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi*.

Hafız, M. (2015). Platon ve siyaset felsefesi (M.Ö. 427-347). Türer, C. ve Olgun, H. (Ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (2. Cilt)* içinde (ss. 167-190). İstanbul: İnsan Yayınları.

Inbinder, G. (2004). Cain, Abel, obligation, and right. *Humanitas*, *17*(2), 188-201.

Janssens, D. (2001). Questions and caves: Philosophy, politics, and history in Leo Strauss's early work. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, *10*(1), 111-144.

Johnston, D. (2019). Felsefenin Kısa Tarihi, çev. *Burcu Yalçınkaya, İstanbul: İnkılâp Kitabevi*, *23*(2), 631-646.

Jones, M. (2022). Alman Idealist Felsefesi'nde Kişi ve Toplum Arasındaki İlişki. İdeoloji ve Politika Dergisi, 12(2), 45-58.

Kastor, P. J. (2008). The Nation's Crucible: The Louisiana Purchase and the Creation of America. Yale University Press.

Kristol, I. (1952). Strauss, Leo. Persecution and the Art of Writing (Book Review). *Commentary*, *13*, 391.

Labelle, G. (2006). Can the problem of the theologico-political be resolved? Leo Strauss and Claude Lefort. *Thesis Eleven*, *87*(1), 63-81.

Lampert, L. (1996). *Leo Strauss and Nietzsche*. University of Chicago Press.

Lampert, L. (2005). Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss. *The Review of Metaphysics*, 585-619.

Lloyd, G. E. R. (2009). The Trial of Socrates. Bloomsbury Publishing.

Luz, E. (2005). How to Read the Bible According to Leo Strauss. *Modern Judaism*, *25*(3), 264-284.

Machiavelli, N. (1988). The Prince, ed. Quentin Skinner and Russell Price. *Cambridge: Cambridge University Press*, *7*, 71-74.

Machiavelli, N. (1988). The Prince. (T. Ertuğrul, Trans.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Machiavelli, N., & Tolga, A. (2009). *Titus Livius' un ilk on kitabı üzerine: Söylevler*. Say Yayınları.

Major, R. (Ed.). (2013). *Leo Strauss's defense of the philosophic life: reading" What is political philosophy?"*. University of Chicago Press.

Mansfield, H., Strauss, L., & Cropsey, J. (1987). History of Political Philosophy.

McAllister, T. V. (1996). *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*. University Press of Kansas.

McCormick, J. P. (1994). Fear, technology, and the state: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany. *Political theory*, *22*(4), 619-652.

McPherran, M. L. (Ed.). (2010). Plato's' Republic': A Critical Guide. Cambridge University Press.

McPherran, M. L. (Ed.). (2010). Plato's' Republic': A Critical Guide. Cambridge University Press.

Morgan, M. L. (1981). The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss's Jewish Thought. *The Journal of Religion*, *61*(4), 345-363.

Neumann, H. (1979). Leo Strauss," The Argument and the Action of Plato's" Laws"".

Oral, E. *Leo Straussun Fârâbî yorumu* (Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Özcan, H. (2014). Farabi,"Siyaset Felsefesine Dair Görüşler". *İstanbul: MÜİV Yayınları*.

Özcan, H. Fârâbî'nin iki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltme. *MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, *3*.

Özkan, M. (2016). " Fârâbî's understanding of happiness: An exposition of the philosophy of happiness in his works." International Journal of Social Sciences and Education Research, 2(2), 31-38.

Pangle, T. L. (2004). Leo Strauss's Perspective on Modern Politics. *Perspectives on Political Science*, *33*(4), 197.

Pangle, T. L. (2006). Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy. JHU Press.

Persecution, L. S. (1952). the Art of Writing. *Philosophy? And Other Studies* (s. 9-55). London & Chicago: The University Of *Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (s. 81-99). Detroit: Wayne State

Plato. (2004). The republic. Chicago: Coradella Collegiate Bookshelf Editions.

Platon (2016). Devlet. (Çev. S. Eyüpoğlu ve M. A. Cimcöz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon, D. A. (2014). Çev: Furkan Akderin. *Say Yay., İstanbul*.

Platon, Menon. (2018). Çev: Furkan Akderin, *Say Yayınları, İstanbul.*

Platon, Phaidon. (2015). Çev: Furkan Akderin, *Say Yayınları, İstanbul*

Platon, Sokrates'in Savunması. (2014). Çev: Furkan Akderin, *Say Yayınları, İstanbul*

Platon, Timaios. (2001). Çev: Erol Güney. *Lütfi Ay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul*.

Platon, Y. (1994). Çev: Candan Şentuna-Saffet Babür. *Kabalcı Yayınları, İstanbul*.

Platon, Y. (1998). Cilt I, çev. *Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı yay*.

Platon. (2017). Devlet (B. Cangızbay, Çev.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi

Platon. (2017). *Devlet*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Price, A. W. (2003). Plato: ethics and politics. In *Routledge History of Philosophy Volume I* (pp. 387-414). Routledge.

Richert, S. P. (1997). McAllister, Ted V. Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order. *The Review of Metaphysics*, *50*(3), 675-676.

Robertson, N. (1998). The closing of the early modern mind: Leo Strauss and early modern political thought. *Animus*, *3*, 211-226.

Rorty, R. (2009). Philosophical Papers: Volume 4, Philosophy and Social Hope. Cambridge University Press,

Rosen, S. (1991). Leo Strauss and the Quarrel between the Ancients and the Moderns. *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement. Boulder, CO: Lynne Rienner Publisher*.

Rothman, S. (1962). The Revival of Classical Political Philosophy: A Critique. *American Political Science Review*, *56*(2), 341-352.

Rousseau, Jean-Jacques. (1762). Toplum Sözleşmesi. Çev. Turhan İlter. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Sacerdoti, G. (2007). Kurban ve Egemenlik, çev. *Zuhal Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları*.

Sharpe, M. (2007). Che vuoi? Politico-philosophical remarks on Leo Strauss' Spinoza. *Bible and Critical Theory*, *3*(3), 41-1.

Sheppard, A. (1992). (CDC) Reeve Philosopher-kings: Plato's State argument. Princeton: Princeton University Press, 1988. s. 349. The Journal of Hellenic Studies, s. 112, 187-188.

Smith, S. B. (2007). Reading Leo Strauss. In *Reading Leo Strauss*. University of Chicago Press.

Smith, S. B. (2007). *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. University of Chicago Press.

Smith, S. B. (Ed.). (2009). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge University Press.

Solomon, R. C., & Higgins, K. M. (2013). *Felsefenin kısa tarihi*. İletişim.

Sorensen, K. (2003). Revelation and reason in Leo Strauss. *The Review of politics*, *65*(3), 383-408.

Strauss, L. (1945). On classical political philosophy. *Social Research*, 98-117.

Strauss, L. (1949). Political philosophy and history. *Journal of the History of Ideas 10*, no.1 30-50.

Strauss, L. (1952). Persecution and the art of writing. University of Chicago Press.

Strauss, L. (1953). Natural Right and History (Chicago, 1953). *The correspondence between ethical egoists and natural rights theorists is considerable today, as suggested by a comparison of my" Recent Work in Ethical Egoism," American Philosophical Quarterly*, *16*(2).

Strauss, L. (1953). Natural Right and History. Chicago and London.

Strauss, L. (1954). On a forgotten kind of writing. *Chicago Review*, *8*(1), 64-75.

Strauss, L. (1958). Locke's doctrine of natural law. *American Political Science Review*, *52*(2), 490-501.

Strauss, L. (1958). Thoughts on Machiavelli (Glencoe, IL. *Free press*, *9*, 12-13.

Strauss, L. (1959). Wath Is Political Philosophy?: And Other Studies. Free Press.

Strauss, L. (1964). *The city and man*, Rand McNally&Company, University of Chicago Press.

Strauss, L. (1965). Natural Right and History (Chicago: University of ChicagoPress, 1953). *n. 22Strauss60Natural Right and History1953*, 60-61.

Strauss, L. (1965). *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (1967). Jerusalem and Athens Some Preliminary Reflections.

Strauss, L. (1967). Jerusalem and Athens. New York. *City College*.

Strauss, L. (1971). Philosophy as rigorous science and political philosophy. *Interpretation: a journal of political philosophy*, *2*(1), 1-9.

Strauss, L. (1978). The city and man. University of Chicago Press.

Strauss, L. (1979). The mutual influence of theology and philosophy. *The independent journal of philosophy*, *3*, 111-118.

Strauss, L. (1985). *Studies in Platonic Political Philosophy*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (1988). Persecution and the Art of Writing, Chicago, Estados Unidos.

Strauss, L. (1988). *Persecution and the Art of Writing*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (1988). *What is political philosophy? And other studies*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (1988b). What Is Political Philosophy? L. Strauss içinde, *What Is Political philosophy?*

Strauss, L. (1989). An introduction to Heideggerian existentialism. *The rebirth of classical political rationalism: An introduction to the thought of Leo Strauss*, 27-46.

Strauss, L. (1989). The three waves of modernity. *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, 81-98.

Strauss, L. (1989). Thucydides: the meaning of political history. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, *72*.

Strauss, L. (1989). *The rebirth of classical political rationalism: An introduction to the thought of Leo Strauss*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (1989a). Three Waves Of Modernity. H. Gildin içinde, *An Introduction To*

Strauss, L. (1989a). *An introduction to political philosophy: Ten essays*. Wayne State University Press.

Strauss, L. (1995). *Liberalism ancient and modern*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (1996). Preface to the English translation. In *Spinoza's Critique of Religion* (pp. 1-32). University of Chicago Press.

Strauss, L. (1996). *Spinoza's critique of religion*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (2000). Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı. Siyasî Hermenötik, 139-158.

Strauss, L. (2002). Cohen's Analysis of Spinoza's Bible Science'. *Leo Strauss: The Early Writings*, 140-172.

Strauss, L. (2002). The Relationship between Metaphysics and Revelation. Journal of Religious Thought, 45(2), 23-32.

Strauss, L. (2013). *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (2014). *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press.

Strauss, L. (2018). Platon'un Politik Felsefesi Savunma. *Editör: David Janssens)(Çev: Özgüç Orhan) İstanbul: PinhanYayıncılık*.

Strauss, L. (2019). Platon'un Politik Felsefesi: Devlet, 1957 Bahar Döneminde Verilen Ders.

Strauss, L. (2022). 14 Review of JL Talmon The Nature of Jewish HistoryIts Universal Significance. In *Studies in Platonic Political Philosophy* (pp. 232-232). University of Chicago Press.

Strauss, L. (2022). 6 On Natural Law. In *Studies in Platonic political philosophy* (pp. 137-146). University of Chicago Press.

Strauss, L. (2022). 8 Note on the Plan of Niet zsche's Beyond Good and Evil. In *Studies in Platonic Political Philosophy* (pp. 174-191). University of Chicago Press.

Strauss, L., & Cropsey, J. (Eds.). (1986). *History of political philosophy*. University of Chicago Press.

Strauss, L., & Cropsey, J. (Eds.). (2012). *History of political philosophy*. University of Chicago Press.

Strauss, L., & Hünler, S. Z. (2000). *Politika felsefesi nedir?*. Paradigma.

Strauss, L., & Kojève, A. (1991). On Tyranny. University of Chicago Press.

Strauss, L., & Sınclaır, E. M. (1952). *The Political Philosophy of Hobbes... Translated... by Elsa M. Sinclair*. University of Chicago Press.

Strauss, Leo. "Farabi's Plato." The Review of Metaphysics, vol. 13, no. 3, 1960, pp. 452-468.

Tanguay, D. (2007). *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press.

Tkach, D. (2011). *Leo Strauss's Critique of Martin Heidegger*. University of Ottawa (Canada).

Turner, B. (2002). The problem of cultural relativism for the sociology of human rights: Weber, Schmitt and Strauss. *Journal of Human Rights*, *1*(4), 587-605.

Universtiy Press.

Ülken, H. Z. (2001). Bilgi ve Değer (2. baskı). *İstanbul: Ülken Yayınları*.

Villa, D. (1999). Max Weber: Integrity, disenchantment, and the illusions of politics. *Constellations*, *6*(4), 540-560.

Warburton, N. (2016). Felsefenin kısa tarihi. *Çeviri: Güçlü Ateşoğlu) Alfa Yayınları: İstanbul*.

Weber, M. (1946). Science as a Vocation. Science and the Quest for Reality, 382–394.

Weber, M. (2013). Religious Rejections of the World andTheir Directions. In *From Max Weber* (pp. 351-387). Routledge.

Zuckert, C. (2008). Leo Strauss: Jewish, Yes, but Heideggerian?. *Heidegger's Jewish Followers*, *104.*, Fleischacker, S. (Ed.). (2008). *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*. Duquesne.

Zuckert, C. H. (1996). *Postmodern Platos*. University of Chicago Press.