

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE PLATON’UN
ALIMLANIŞI

HALİD METİN YOLCU
2501180200

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. M. CÜNEYT KAYA

İSTANBUL - 2020

ÖZ
FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE PLATON’UN ALIMLANIŞI
HALİD METİN YOLCU

Bu tezin amacı, hakkında bütünlüklü ve nihai bir anlatımın oluşmadığı Fârâbî felsefesinin anlaşılması ve çözümlenmesi için Platon ile ilişkisinin mahiyetinin belirlenmesinin zorunlu olduğunu göstermektir. Bu bağlamda, Platon’un felsefesinin nasıl ele alınması gerektiği ve Platoncu geleneğin yaşadığı dönüşümler hakkındaki tartışmalardan sonra, Grekçeden Arapçaya felsefenin intikalinde Platon külliyatının durumu tespit edilerek Fârâbî’nin erişiminde olan Platon metinleri ve Platon imgesini belirlenmektedir. Bu olgusal zeminden hareket ederek literatürde Fârâbî ile Platon’un ilişkisini ele alan iki karşıt yaklaşım değerlendirilmekte ve Fârâbî’nin kendi metinlerinde Platon’u nasıl ele aldığını ve ondan ne yönde etkilendiğini ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Platon, Aristoteles, İslam felsefesi, alımlanma, siyaset.

ABSTRACT
RECEPTION OF PLATO IN AL- FĀRĀBĪ'S PHILOSOPHY
HALİD METİN YOLCU

This thesis aims to demonstrate that it is necessary to identify the nature of the relationship between Plato and al-Fārābī in order to grasp and analyze the latter's philosophical approach, whose expression has yet to reach a complete and final form. Accordingly, after discussing how Platonic philosophy should be approached and what transformations it has undergone as a tradition, I have attempted to identify Platonic texts and the knowledge of Plato available to al-Fārābī, considering the status of the Platonic corpus during its transmission from Greek into Arabic. Using this factual ground as a starting point, I first evaluate two opposing approaches that deal with the relationship between al-Fārābī and Plato in the literature, after which I have endeavored to illustrate how Plato is addressed in al-Fārābī's own works and how al-Fārābī was affected by him.

Keywords: Fārābī, Plato, Aristotle, Islamic philosophy, reception, politics.

ÖNSÖZ

Bütün bir felsefe tarihini aslında filozoflar arasındaki etkilenimler tarihi olarak okumak da mümkündür. Neredeyse tüm filozoflar kendinden önceki dönemlerde yaşamış bir ya da birçok filozofun görüşleri ile hesaplaşmaya girer ve kendi felsefesini bu geçmiş felsefeleri çoğunlukla olumsuzlamak suretiyle inşa eder. Çünkü felsefe dediğimiz ve çoğunlukla yanlış bir biçimde saf bir aklî faaliyet olarak değerlendirilen şeyi kendi tarihselliğinden koparmak olanaksızdır. Filozoflar öyle ya da böyle arkalarında duran felsefe tarihine hiçbir zaman bigâne kalmamış ve kendilerini ancak bu yığna yönelik bir düzenleme ile ortaya koyabilmişlerdir.

Bu bağlamda bugün hem felsefe faaliyetine hem de felsefe tarihine yönelik sağlam bir anlayış geliştirmek isteyenlerin bu etkilenimler ağını görmezden gelmek imkânsızdır. Felsefe tarihinin hangi dönemine yönelirsek yönelelim zorunlu olan bu durum özellikle Antik dönem ve Orta çağ söz konusu olduğunda daha da kaçınılmaz bir hal alır. Daha özel olarak da İslam felsefesi alanında yapılacak tüm çalışmalar için Grekçeden Arapçaya intikal eden büyük mirasın nasıl dönüşümler geçirdiğini izlemek gerekmektedir.

İslam felsefe tarihinde ilk filozof olmasa da daima kurucu olarak değerlendirilen Fârâbî'nin de hem tarihsel bağlamıyla hem de kendinden önceki filozoflar ve felsefe birikimi ile ilişkisi onun ortaya koyduğu düşünceyi anlayabilmemiz adına oldukça hayatidir. Türkçede Cumhuriyet döneminden itibaren belki de hakkında en fazla çalışılmış İslam filozofu olan Fârâbî'ye dair hakkında üretilmiş olan çalışmalar ne yazık ki bahsettiğimiz bu zorunluluklara çoğu zaman özen göstermemektedir. Bunun yanı sıra günümüzde Batı'da İslam felsefesi hakkında yapılan çalışmalar oldukça etkileyici bir yetkinlik ve perspektife sahip olmasına karşın burada ortaya çıkan verimlere de ülkemizde yapılan çalışmalarda büyük çoğunlukla göz yumulmaktadır.

Bu çalışmada mezkûr genel tutumu tekrarlamadan ve bahsi geçen önemli noktaları göz önünde bulundurarak Fârâbî felsefesinin anlaşılması adına onun Platon ile olan ilişkisinin nasıl ele alınması gerektiğinin önemli olabileceğini göstermeye çalıştım. İki düşünürü birbirine bağlayan tarihsel aralıktaki önemli kişi ve konuları da içine alacak şekilde daha önce hususi olarak çalışılmamış Platon-Fârâbî ilişkisine yönelik ana malzemeyi derleyip toparlamaya ve bunları bir perspektif dahilinde yorumlayarak

sunmaya gayret ettim. Umarım tez, Türkçede konu ile ilgili yapılacak çalışmalarda bir ilk hareket noktası olarak iş görebilir.

Hem bu çalışmayı hazırlayabilmem hem de alanla ilgili perspektifimin oluşup gelişmesi adına gösterdiği emek ve katkılarından dolayı hocam Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya şükranlarımı sunarım. Ayrıca tezi hazırlama sürecinde bana destek olan ailem ve dostlarıma da teşekkürü borç bilirim.

İstanbul, 2020

Halid Metin Yolcu



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	vi
TABLO LİSTESİ	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON, PLATONCULUK VE ARAPÇADA PLATON

1.1. Platon'un Felsefesini Nerede Aramalı?	4
1.1.1. Uzlaşmış Platon İmgesi.....	4
1.1.2. Platon'da Yazı/Yazma Sorunu: Diyalog Formu	5
1.1.3. Alternatif Platon Okumaları.....	7
1.1.4. Platon Diyaloğlarına Nasıl Yaklaşmalı?	13
1.2. Platonsuz Bir Seyir: Platonculuk	17
1.2.1. Platonculuk: Dönemler, Kişiler, Tarihler.....	18
1.2.2. Platonculuğun Tarihine Genel Bir Bakış	22
1.2.3. Platoncular Ne Kadar Platoncu?	30
1.3. Arapçada Platon Külliyatı	32
1.3.1. Arapçada Platon İmgesi ve Platon Külliyatı	39
1.3.1.1. Olguner'in Bulguları: İslam Kaynaklarında Platon Malumatı.....	39
1.3.1.2. Rosenthal'in Öngörülleri: İslam Dünyasında Platon'un Felsefesi	42
1.3.1.3. Moseley'in Çalışması: Platon'dan Arapçaya Kalanlar	44
1.3.2. Platon Diyaloğları Arapçaya Neden Aktarılmadı?	52

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON İLE ARİSTOTELES ARASINDA FÂRÂBÎ'NİN FELSEFESİ

2.1. Fârâbî Kimdir? Sorunlu Bir Biyografi	62
---	----

2.2. Fârâbî İçin ‘Felsefe’ Nedir?	67
2.3. Fârâbî Felsefesinin Ana Yapısı: Platoncu mu Aristotelesçi mi?.....	70
2.3.1. Strauss’un Fârâbî’si.....	79
2.3.2. Gutas’ın Fârâbî’si.....	87

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METİNLER ÜZERİNDEN FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE PLATON

3.1. Kitâbü’l-Cem‘ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtun el-Îlâhî ve Aristûtâlîs: Aidiyet Sorunu	94
3.2. Tahsîlu’s-sa‘âde: Mutluluğa Götüren Bir Süreç Olarak Felsefe.....	113
3.3. Felsefetü Eflâtun: Fârâbî’nin Kurgusal Platon’u	123
3.4. Telhîsu Nevâmîs-i Eflâtun: Fârâbî Yasalar’ı Okudu mu?.....	146
3.5. Sadr li-Kitâbi’l-hatâbe: Retorik, Din, Siyaset, Felsefe	154
3.6. es-Siyâsetü’l-medeniyye, el-Medînetü’l-fâzıla: Fârâbî’nin Hükümü	157
SONUÇ	164
KAYNAKÇA	172

TABLO LİSTESİ

Tablo 1 Platon'dan İskenderiye Okulu'na Platonculuk.....	22
---	----



KISALTMALAR LİSTESİ

A.e. : Aynı eseri izleyen referans

A.g.e. : Araya başka referanslar girdiğinde aynı eseri belirten referans

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Krş. : Karşılaştırınız

Yay. : Yayınevi

GİRİŞ

İslam felsefesi çalışmalarında yaygın kabullerden biri Fârâbî'nin felsefesinde Platon düşüncesinin ve Yeni-Platonculuğun oldukça etkili olduğu ve Fârâbî'nin siyaset felsefesini Platon'dan hareketle oluşturduğudur. Fârâbî de gerek Platon felsefesi hakkında yazdığı eserler gerekse de kendi felsefî düşüncesini siyaset ve şehirlerin yönetimi ile ilişkili biçimde ortaya koyduğu metinlerinde bu kabulü destekleyecek birçok gerekçe tedarik etmektedir. Ne var ki, yüzeydeki bu görünümü deşmeye başladıkça meselenin genellikle kabul edildiği kadar basit olmadığı ve oldukça karmaşık bir yapının mevcut olduğu görülür.

Bunun yanı sıra bir bütün olarak Fârâbî felsefesi hakkındaki anlatım da oldukça parçalı bir yapı sergilemekte ve genellikle İslam felsefesinin ilk “sistematik” filozofu olarak anılan Fârâbî'nin “sistem”ine dair ikna edici ve bütünlüklü bir anlatım bulunmamaktadır. Söz konusu sorunu yaratan sebepler olarak Fârâbî'nin çok geniş bir ilgi alanına sahip olması, felsefî kaynaklarına dair kısmî belirsizlik, eserleri arasında ve hatta aynı eser içinde çelişik görünen unsurları bir arada kullanması gibi birçok gerekçe sıralanabilir. Fakat 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısında artan Fârâbî çalışmalarında öne çıkan iki farklı yaklaşım ve yorumlama tarzının birçok farklı konu ve alanda yürüttüğü tartışmaların kökenindeki ayrımın Fârâbî'nin felsefî kaynakları hususunda olduğu görülebilir.

Söz konusu ayrım en yalın biçimde şu şekilde özetlenebilir: İlk yaklaşım Fârâbî'nin esasen Aristoteles merkezli bir felsefesinin olduğu ve burada Platoncu izlenimini veren kısımların da talî denebilecek düzeyde kaldığı iddiasıyken, ikinci yaklaşım Fârâbî'nin felsefesinin aslî çerçevesini Platon'un ve özel olarak da onun siyaset felsefesinin oluşturduğu ve onun felsefesini anlamakta merkezî öğenin Fârâbî'nin siyaset felsefesi olduğu yönündeki iddiadır. Görüldüğü üzere birbirine zıt iki uç noktada oluşturulmuş bu iki yaklaşımın bir uzlaşma varabilmesi olanaklı değildir. Yine de bu iki zıt yaklaşımın varlığından hareketle düşündüğümüzde, Fârâbî felsefesini anlamaya çalışırken karşılaştığımız karmaşık yapının açılmasını sağlayacak anahtarın onun söz konusu filozoflarla olan ilişkisini anlayabilmekte bulunabileceği açık hale gelmektedir.

Biz de bu çalışmaya başlarken söz konusu genel kabullerin doğru olmayabileceği ve bahsi geçen iki farklı yaklaşımın her ikisinin de ortaya koyduğu verimlerden faydalandığı takdirde meselenin biraz daha aydınlığa kavuşabileceği varsayımıyla yola çıkıp hem Fârâbî felsefesinin kaynaklarına dair tarihsel ve olgusal bir araştırma yapmak hem de onun Platon’u nasıl ele aldığını ortaya koymak suretiyle genel olarak Fârâbî’nin felsefesini anlayabilmemizi sağlayacak bir zemin oluşturmayı hedefledik. Çünkü yukarıda bahsettiğimiz sebepler düşünüldüğünde Fârâbî’nin felsefesini anlayabilmemizi sağlayacak esas unsurun onun Platon ile olan ilişkisini belirleyebilmekten geçtiği açıktır.

Bu bağlamda, Fârâbî’nin Platon ve felsefesi ile ilişkisinin anlaşılabilmesi adına öncelikle “Platon felsefesi” dediğimizde neye işaret ettiğimizi açık kılmamız gerektiği için Platon felsefesinin nasıl ele alınmasının uygun olacağı ile ilgili bir tartışma yürüttük. Bunun ardına ise Platon felsefesinin Fârâbî’ye gelene kadar geçen bin yılı aşkın macerasında ne tür dönüşümler geçirdiğini sınırlarımız el verdiği ölçüde aktarmayı denedik. Daha sonra, Fârâbî’ye gelmeden önceki son aşama olan Grekçe felsefenin Arapçaya intikali sürecini ve bu süreçte Platon külliyyatının aktarımını detaylı bir biçimde belirlemeye çalıştık. Böylelikle, ilk bölümde Fârâbî’nin Platon’u nasıl alımladığını inceleyebilmemiz için zorunlu olduğunu düşündüğümüz Platon’un felsefesi, Platon’un felsefesinin Platonculuk adı altında nasıl dönüşümler geçirdiği ve son olarak bu mirasın Arapçaya naklediliş sürecini ortaya koymuş olduk.

Erişiminde olması muhtemel Platon külliyyatı ile birlikte söz konusu dönemde Platon imgesini tespit etmek suretiyle, Fârâbî’nin nasıl bir zeminde hareket ettiğini ve materyal düzeyinde onun nasıl bir Platon ile karşı karşıya olduğunu böylece belirledikten sonra hakkında kısıtlı bilginin olduğu Fârâbî’nin hayatı hakkında gerçekçi bir portre oluşturmaya çalıştık. Bunun ardına, Fârâbî ve düşüncesini anlayabilmek için oldukça kritik olduğunu düşündüğümüz “felsefe” faaliyetine bakışını ve felsefe tarihini ele almasını ortaya koyduk. Ardından Fârâbî’nin felsefesinin genel yapısını verebilmek için yukarıda bahsettiğimiz iki farklı yaklaşıma örnek olarak Strauss ve Gutas’ın birer metnini merkeze alıp başka kaynaklardan da faydalanarak Fârâbî’nin “siyaset felsefesi” ile ilgili tartışma üzerinden bir resim oluşturmaya çalıştık.

Böylece Fârâbî'nin eserlerinde Platon'u nasıl ele aldığını değerlendirebilmemize olanak sağlayacak tarihsel, olgusal ve düşünsel bağlam ve zemini oluşturduğumuz için son bölümde onun metinlerinde Platon ile olan ilişkisini incelemeyi denedik. Fârâbî'nin yalnızca Platon ve felsefesini doğrudan ele aldığı metinleri değil, bunların yanında onun kendi düşüncelerini sunduğu iki kitabını ve Platon'a atıfta bulunduğu diğer eserlerini de değerlendirdik. Bu eserleri değerlendirirken en güncel ikinci literatür tartışmalarından faydalanmayı da ihmal etmedik.

Bu bağlamda, literatürde öne çıkan eserleri kısaca sıralayacak olursak, ilkin, Arapçada Platon külliyyatı ile ilgili en yetkin çalışma olarak Geoffrey Moseley'in "Plato Arabus: On the Arabic Transmission of Plato's Dialogues: Text and Studies" başlıklı doktora tezini anmamız gerekmektedir. Bunun yanında Fahrettin Olguner'in "Batı ve İslam Kaynakları Işığında Platon" adlı doktora çalışması da İslam dünyasında Platon imgesi ve İslam kaynaklarında onun eserlerine dair bilgiler bakımından oldukça öne çıkmaktadır. Fârâbî'nin Platon felsefesini ele alışıyla ilgili olarak Leo Strauss'un "Farabi's Plato" başlıklı makalesi hem bulguları hem de ardından getirdiği çok sayıda çalışma bakımından oldukça önem arz etmektedir. Bu çalışmaların en önemlilerinden biri olarak da Muhsin Mahdi'nin "Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy" başlıklı makale derlemesini anmak gerekir. Ayrıca Dimitri Gutas'ın özellikle "medenî" kavramının kullanımıyla ilgili makalesi ortaya koyduğu iddia ve perspektif bakımından zikredilmeyi hak eder. Tüm bunların yanında Fârâbî ve Platon ilişkisi ile ilgili birçok irili ufaklı makaleyi de metnin içinde ele aldığımızı belirtmekte fayda var.

Sonuç olarak bu çalışma boyunca hem Fârâbî'nin Platon ve felsefesi ile olan ilişkisini aydınlatmayı hem de Fârâbî'nin kendi felsefesinin anlaşılmasında buradan çıkarılacak ipuçlarını ortaya koymayı denedik. İslam felsefesinin ilk filozofu olmasa da kurucusu olarak kabul edilen ve Türkiye'deki İslam felsefesi çalışmalarında Cumhuriyet döneminden itibaren önemsenmiş bir figür olan Fârâbî'nin felsefesindeki bu karmaşık yapı ve muammanın çözümü adına yapılacak daha nitelikli çalışmalar için kapsamlı bir harita oluşturmaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON, PLATONCULUK VE ARAPÇADA PLATON

1.1. Platon'un Felsefesini Nerede Aramalı?

1.1.1. Uzlaşmış Platon İmgesi

Fârâbî'de Platon ve felsefesinin alımlanışını belirleyebilmek için, bu felsefenin Fârâbî'ye ulaştığı zamandaki halini, bu aktarımı sağlayan kanalları ve bu süreç boyunca maruz kaldığı değişimleri tespit etmemiz gerekmektedir. Lakin, bu değişimleri görebilmek için de öncelikle, bizzat "Platon'un felsefesi" dediğimiz şeyin ne olduğunu ortaya koymak durumundayız. Whitehead'in meşhur ifadesine bakarak bütün Batı felsefe tarihinin zemini olduğunu iddia edebileceğimiz Platon'un felsefesi ve metinlerine dair modern dönemdeki değerlendirmelerde büyük bir uzlaşının söz konusu olduğu dile getirilebilir.¹ Platon felsefesine dair bu büyük uzlaşının 19 ve 20. yüzyıllarda özellikle İngiltere ve Amerika'da yapılan çalışmalar tarafından tasarlandığı ve neredeyse tüm felsefe tarihlerine de sirayet ettiği söylenebilir. Bu anlatı bize şöyle bir Platon portresi sunmaktadır: Kendinden önceki filozoflardan farklı olarak doğayla fazla ilgilenmeyen, halen mitleri kullandığı için tam anlamıyla *rasyonel* sayılmayacak, dünyayı ikiye bölüp bir yarısına ideaları, diğer yarısına ise bunların *kopyaları* olan duyulur nesneleri koyan, hocası Sokrates'in diyalektik yöntemini kullanarak erdemleri sorgulamakla başlayıp daha sonra felsefesini geliştirerek kendi düşüncelerini oluşturan, bu arada biraz da politikaya bulaşıp bu konuda başta idealist, yaşlanınca ve uygulamada başarısız bir macera yaşayınca durulup daha gerçekçi birkaç metin yazan ve öğrencisi Aristoteles'te olgunlaşıp tam hale gelecek sistemli felsefi düşüncenin eksik bir örneğini veren bir Platon.²

¹ Yaygın Platon okumasının karakteristiğine dair detaylı bir tasvir ve eleştiri için bkz. Ömer Aygün, "Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi", **Kaygı**, 31/2018: 57-91.

² Burnet, Cornford gibi Platon literatüründe 20. yüzyıl başındaki otoritelerin çalışmalarının süreği olarak gelişen Anglo-Amerikan Platon anlatısından kendini özellikle ayırtırmayan tüm yaklaşımlar bu minvalde değerlendirilebilir. Kanonik felsefe tarihi anlatımına da egemen olan bu yaklaşımdan kısmen de olsa ayrıldığını iddia eden ve Türkçe'ye de çevrilmiş olan Hare, Blackburn, Havelock gibi isimlerde ya da ülkemizde mevcut felsefe tarihi kitaplarının Platon bölümlerinde de söz konusu yaklaşım tespit edilebilir.

1.1.2. Platon'da Yazı/Yazma Sorunu: Diyalog Formu

Herhangi bir Platon diyaloguyla başka bir metnin aracılığı olmadan karşılaşp onu okuyan bir kimsenin Platon'da bu karikatürvari tasvirde sunulandan çok daha fazla ve *başka* bir şey olduğunu fark etmesi hiç de güç değildir. Öyleyse sorulması gereken soruyu sorabiliriz: Nedir bu Platon'un felsefesi? Bu soruyu cevaplayabilmek birçok bakımdan oldukça zorlayıcı ve meydan okuyucudur. Bir filozofun felsefesini anlamak için genellikle onun metinlerine bakar ve sistematik bir biçimde serimlediği akıl yürütmeleri takip ederek düşüncesini genel hatlarıyla tespit ve ifade edebiliriz. Gelgelelim Platon'un hem metinleri hem yazma ile olan ilişkisi hem de felsefesinin özünün bunlarla bağlantısı söz konusu tespiti neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Öğrencisi Aristoteles, bugün anladığımız anlamıyla felsefe metinlerine çok yakın eserler ortaya koyarken Platon'un bütün hayatı boyunca yalnızca edebi bir form olan diyaloglar içinde görüşlerini ifade etmesi bu imkânsızlığı yaratan temel unsurdur. Bir felsefe metninde filozof, doğallıkla kendi adına konuşur ve kendi düşüncesini inşa etmeye çalışır. Fakat Platon, kendi metinlerinde -yalnızca iki defa isminin geçmesi dışında- ortalıkta yoktur. Farklı karakterlerin belli konularda konuşmaları ve tartışmaları arasından Platon'un o konuda aslında ne düşündüğünü doğrudan bilme şansımız neredeyse hiç bulunmaz. Bir inceleme yazısı ile bir tiyatro metni arasında³ konumlanan bu metin formunda ısrarı, Platon'un felsefe faaliyetine ve yazıya bakışıyla doğrudan ilgili bir tercih olarak değerlendirilmelidir.

Oysa yüzeysel bir bakışla baktığımızda diyaloglar çoğunlukla Sokrates'in işgal ettiği pozisyondaki ana karakterin (Elealı Yabancı, Timaios vd.) merkezde olduğu, esas anlatıyı üstlendiği ve çoğu, o günün Atina'sında yaşayan gerçek kimseler olan muhatapların görüşlerini evet-hayır sorularıyla geliştirerek çürüttüğü, içinde birtakım felsefi tema ve önermeler barındıran ve çoğunlukla nihai bir karara bağlanmadan biten metinler olarak görülebilir. Fakat kurgu çok daha karmaşık ve metnin bu ilk bakışta elde edilen yüzeysel görüntüsünün altında olup biten çok daha farklıdır. Ana akım anlatıyı kabul etmeyen farklı üç Platon okumasına müracaat ederek konuyu daha da

³ Leo Strauss, **Platon'un Politik Felsefesi Devlet:1957 Bahar Döneminde Verilen Ders**, ed. Peter Ahrens Dorf, çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 45.

açık hale getirmeden önce yukarıda değindiğimiz Platon'un yazı/metin ve yazma ile olan ilişkisinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Platon, **Phaidros** adlı diyalogunun sonunda Sokrates'in anlattığı Theuth miti üzerinden yazı ve yazma eylemini mahkûm ediyor görünür.⁴ Aslında Derrida'nın **Platon'un Eczanesi** adlı metnindeki incelemenin ortaya koyduğu biçimiyle, kendisi de yazı olan bütün bir metin, yazıya dair bu gerilim üzerine kurulmuştur.⁵ Sokrates, **logosun** karşısında **yazının** ikincilliğini ortaya koyar ve yazıyı yakışık almayacak bir şey olarak tespit eder, ki Sokrates'i kendi kılan en önemli şeylerden birinin de yazmayışı olduğunu hatırla tutmak gerekir. Yazı ve yazma ile ilgili durum böyleyken, bunu da bir yazının içinde ifade eden Platon ne anlatmak istemektedir? Yazıya bu kadar düşman görünen ve bunu yazılarından öğrendiğimiz Platon neden yazdı?

Danielle S. Allen sorumuzla aynı adı taşıyan **Platon Neden Yazdı?** kitabında söz konusu soruya cevap arar ve Platon'un politik gerekçelerle, yani Atina kültürünü değiştirmek ve bu sayede Atina politikasını dönüştürmek için yazdığını iddia eder.⁶ Fakat Platon'un neden yazdığı sorusunu bizzat Platon'un kendisine soracak olursak cevap Platon'a ait olup olmadıkları genel olarak tartışmalı olan **Mektuplar**'ın ikincisinden⁷ gelecektir:

“Bu nedenle ben hiçbir zaman bu konular üzerine yazmadım. Platon'un yapıtı yoktur ve olmayacaktır da. Bu adla anılan şeylere gelince, onlar Sokrates'in gençliğinden arta kalanlardır.”⁸

⁴ Platon, **Phaidros**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 94-100.

⁵ Jacques Derrida, **Platon'un Eczanesi**, çev. Zeynep Direk, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2014, s. 16.

⁶ Danielle S. Allen, **Platon Neden Yazdı?**, çev. Ayşe Batur, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 21. “Sembol/model-yaratıcısı” olarak filozof kavramı üzerinden sembollerin insan hayatındaki çok önemli işlevinden hareketle politik kullanımı bağlamında Platon'a ait (politik) bir dil felsefesi ortaya koymaya çalışan Allen, daha sonra Atina'nın Platon öncesi ve sonrası siyasi atmosferini detaylı bir şekilde tasvir ederek Platon'un felsefi faaliyetini buradaki politik neticeleri üzerinden gözlemlemeye ve tanımlamaya çalışır. Ne var ki Platon'un neden yazdığı sorusunun kapsadığı tüm sorunsallara kuşatıcı bir cevap getirmekten ziyade en temel meseleleri askıda bırakmakta ve kitapta geliştirdiği sembol kavramının içerimleri ile fazla anakronik ve politika eksikli daraltılmış okumasıyla da oldukça indirgemeci bir pozisyonda kalmaktadır.

⁷ Platon'a aidiyeti, yapılan tartışmalarla (bkz. Burnyeat & Frede, 2015) oldukça şaibeli halde olan 7. mektupta çok daha açık ifadeler bulunmaktadır: “Eğer bu konuları yazmak gerektiğine ve halkın bu yolla anlayabileceğine inansaydım, hayatımı insanlara bu kadar faydalı olacak bir işle geçirmez miydim? Böylece insanları olayların özü hakkında aydınlatmış olurum. Fakat olayları kanıtlama yoluyla açıklamaya çalışmak doğru olmayacaktır. Bu noktada sadece kendiliğinden kavrayabilecek olan küçük azınlığı bir kenara bırakmak gerekir.” (Platon, **Mektuplar**, vii, 341d-e, çev. Furkan Akderin) Fakat bu mektup kaynak olarak alınmasa dahi vurgulamak istediğimiz nokta açıklığından bir şey yitirmemektedir.

⁸ Platon, **Mektuplar**, ii, 314c.

Platon, *felsefe hakkında hiç yazmadığını* iddia etmektedir. Ona nispet edilen şeylerin, yani diyalogların ise yalnızca Sokrates'in gençliğinden arta kalan şeyler olduğunu söylemektedir. Platon'a inanacak mıyız? Yazdığı metinlerin felsefe ile ilgili olmadığını, bunların Sokrates'in anısına yazılmış şeyler olduğunu, felsefenin ise başkaca bir şey, dile gelmez, yazı ile aktarılmaz bir şey olduğunu mu düşünmeliyiz? Platon, felsefesini bu metinlerde değil de bizzat okulunda verdiği derslerde ya da öğrencileriyle olan ilişkisinde mi ortaya koydu? Tüm bunları nasıl anlamamız gerekiyor?

1.1.3. Alternatif Platon Okumaları

Bu soruları yanıtlayabilmek için şimdi yukarıda söylediğimiz üç farklı Platon okumasından ilkinе başvurabiliriz. Oğuz Haşlakoğlu'nun **Platon Düşüncesinde Tekhne- Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme** adlı kitabında ortaya koyduğu yaklaşıma göre Platon'da **philosophia** faaliyeti **ergonu philosophos** olan ve **sophosa** ait bir **tekhne**dir. Yani filozof, felsefe faaliyetinin faili değil, ürünüdür. **Sophosun** fail olduğu bu faaliyet/bu sanattan ortaya çıkan eser ise filozoftur. **Sophos, philosophosun** "sahnesini değiştirmek" suretiyle onu hakikate çevirir.⁹

Bu bağlamda da Platon'un felsefe faaliyetinden anladığı şey metin(yazı)-merkezli bir muhakeme faaliyeti sonucunda ortaya çıkarılacak bir doktrin bütünü değil, **sophos** ile **philosophos** figürleri arasındaki ilişkide tahakkuk eden ve **pathosu eros** olan tecrübî bir faaliyettir. Dolayısıyla Platon, akıl yürütmeler ile ilerleyen **dianoetik** bir faaliyet olarak felsefeden değil, tecrübî olarak temaşaya (**theoria**) dayalı **noetik** bir faaliyet olarak felsefeden söz etmektedir. Bu tecrübenin de yazıya aktarılması doğal olarak olanaklı değildir.

Platon metinleri üzerinden okumalarla ortaya çıkarılan bu yaklaşım oldukça önemli iddialarda bulunarak¹⁰ alışageldiğimiz Platon anlatısının hatalarını göstermekte ve

⁹ Oğuz Haşlakoğlu, **Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2016, s. 34-54.

¹⁰ **Sophos-philosophos** arasında yapılan ayırımın metinlerden takibi, **periakteon** kavramı üzerinden Platon felsefesinin özüne yaklaşım, tam olarak izah edilemeyişi ile literatürde tartışma konusu olan Mağara İstiaresi'ne dair açıklamalar, **dialektike methodos** ve **diagrammada anuphoteton** kavramına yönelik bulgu ve iddialar bu bağlamda ele alınabilir.

aynı zamanda Platon diyalogları/metinleri ile Platon felsefesi arasındaki ilişki/farkı anlamak için bir teklif sunmaktadır. Haşlakoğlu, Platon diyaloglarındaki karşılıklı konuşmaların yanı sıra konuşmanın tarafları, ortam ve atmosferini de içine alan bir “sahne”nin varlığından söz eder ve metnin bütününde bu “sahne” kavramı ve Platon metnlerinin bunun üzerinden değerlendirilmesi önemli bir yer tutar.¹¹ Sahne meselesinin bunca önemszenmesine sebep olan Platon’un pasajı¹² da **Devlet**’teki meşhur Mağara İstiaresi’nden hemen sonra gelmektedir. Felsefenin ne olduğuna dair soruya buradan bir yanıt gelecektir. Söz konusu pasajda kullanılan sözcüğün (**periakteon**), Platon’un ürettiği ve metninde yalnızca bir defaya mahsus olmak üzere burada kullandığı bir sözcük olduğu tespit edilmiştir. Eski Grek tiyatrolarında kullanılan bir sahne gerecinin (**periaktoi**) fiile dönüştürülmüş hali olan sözcüğün,¹³ Platon’un bu kadar önemli bir metnin belki de en can alıcı yerinde ilk ve son kez kullanılması önemine fazlasıyla işaret etmektedir. Söz konusu pasajda ruhun, oluştan varlığa, yani hakikate dönmesi ve onu yani İyi’yi müşahade etmesinden söz edilmektedir. Öyleyse felsefe (**philosophia**) eğitim (**paideia**)¹⁴ adı altında bir sahne değiştirme (**periagoge**) ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hem müşahade (**theamoi**) hem görme (**noesis**) faaliyetidir.

Sonuç olarak Haşlakoğlu’nun Platon metni ve felsefesine olan yaklaşımı, hâlihazırdaki Platon anlatısının kabul edilemez bir indirgeme olduğuna deliller sağlamakta, Platon’un felsefe ve metafizik anlayışının Aristoteles ve sonrasındaki felsefe ve metafizikten ayrı tutularak değerlendirilmesinin zorunluluğuna işaret etmektedir. Platon diyaloglarını değerlendirirken metinde doğrudan Platon’un felsefesi ile ya da doğrudan ‘felsefe’ ile karşı karşıya olmadığımızı, bir sahne üstündeki oyunu

¹¹ Haşlakoğlu tarafından “sahne”, yalnızca yardımcı bir dramatik öge değildir ve “asli mimetik unsur” olarak adlandırılır. Yani diyalog bir sahne kurar ve bir **theoria** mekânı olarak sahnenin üstünde gerçekleşen oyunun izleyicisi (**theorian**) olarak bizler de bu oyunun bir parçasıyızdır. Oyun-seyirci arasındaki ilişki üzerine spekülasyonlar ile diyaloglarla ilişkinin konuşmaları takip etmekten ziyade ‘sahneyi görmek’e yönelmesi gerekliliği vurgulanır, ki bu sahne **sophosa** aittir.

¹² “... **psukhe**de mevcut bulunan yeti ve bizim sayesinde gördüğümüz organ olan göz, nasıl karanlıktan ışığa ancak bütün bir beden çevrilmesiyle dönebilirse, işte **psukhe** de aynı şekilde bütünüyle oluştan çıkarak sahne değiştirir, ta ki varlığa dâhil olsun ve asıl ışığın olduğu yere kendisini yükseltmeyi başarak bakışını hakikî varlığın üzerinde tutup onu müşahade edebilsin. Bu aynı zamanda bizim iyi dediğimiz değil midir?” (Platon, **Devlet**, 518d, Haşlakoğlu’nun çevirisi)

¹³ Haşlakoğlu, **a.g.e.**, s. 45.

¹⁴ **Paideia** olarak **philosophia** fikri, Fârâbî’nin Platon yorumunda da başvuracağımız önemli bir husus olarak karşımıza çıkacaktır.

seyrettiğimizi ve muhatap konumumuzu bilerek bu metinlere yaklaşmamızın ancak aslî felsefenin neliğine dair bir bilgiyi ele geçirebilmemize olanak tanıyabileceğini iddia eder. Haşlakoğlu'na göre bunu yapmadığımız takdirde Platon'a dair, öğrencisi Aristoteles'ten Derrida'ya kadar tüm literatür bizi bir yanlış anlamaya (hatta anlamamaya) sürükleyecektir.¹⁵

Değineceğimiz ikinci Platon okuması Leo Strauss'a aittir. Yalnızca Platon değerlendirmesinde değil, genel olarak felsefe tarihine bakışında ezoterik okuma yöntemini kullanan Strauss, bu okumanın gerekçelerinin birçoğunu Platon metinlerinden elde eder. Erken tarihli “Persecution and the Art of Writing” makalesinden takip edebileceğimiz üzere, Strauss tarih boyunca filozofların toplum ve iktidar tarafından gördüğü “zulüm” sebebiyle felsefelerini, kaleme aldıkları metinlerde açıkça dile getirmediklerini, gerçek fikirlerini- esasen/çoğunlukla iktidarda olan dinî anlatı ile çelişen fikirlerini- ancak onları okuyabilecek ehliyette kişiler için “satırların arasına yazdıkları”nı iddia eder.¹⁶ Din ile felsefe arasındaki bu gerilim ve filozofun politik ajandasının önemine vurgu yapan bu yaklaşımın, teorik olarak haklı gerekçelere sahip olmak ile birlikte, uygulamada dinî denebilecek bir mistisizm veya fazla politika temelli bir okumaya dönüştüğüne dair bir itiraz dile getirilebilir. Ne var ki Sokrates'in idamı gibi apaçık bir tarihsel olgu ile karşı karşıya olduğumuzu unutmamak gerekmektedir. İlk başta Platon'u ve sonra söz konusu hikâyeyi bilen ve hepsi bu kaynaktan türeyen felsefe faaliyetinin taşıyıcılarını etkilememesi olanaksız bu olay sebebiyle filozofların söz edilen türden bir yazım biçimine geçmeleri oldukça muhtemeldir.

Strauss'un teorik varsayımı ve Platon'un diyaloglarının kurgusunu üstün bir dikkat ve dakiklık ile inceleyerek dönemin Atina'sı ve Grek kültürüne hâkimiyetiyle birçok küçük ama önemli ayrıntıyı muazzam bir şekilde tespit edişi hayranlık verici düzeydedir. Ana akım Anglo-Amerikan Platon okumasının, dramatik öge olarak nitelendirip alelaide şeylermişçesine bir kenara attığı ve yalnızca mantıksal önermeler kalana kadar ayıkladığı metinlerin aslında bir an bile boşluğa düşmemiş bir dikkat ve

¹⁵ Haşlakoğlu'nun Derrida bağlamında Platon'un yanlış okunması/yorumlanması dair değerlendirmeleri için bkz. Haşlakoğlu, “Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak”, **Kaygı**, 18(1)/2019: 114-133.

¹⁶ Leo Strauss, “Persecution and The Art of Writing”, **Social Research**, Vol. 8, No. 4, 1941, s. 490.

titizlikle kaleme alınmış eserler olduğunu, burada bize verilen her bir bilgi, imge ve işaretin Platon'u anlamamızda hayati bir işlevi olabileceğini göstermesi bakımından Strauss'un yaklaşımı ziyadesiyle verimli bir okuma biçimi olarak karşımızdadır.

Platon'un metinlerine yönelik bahsi geçen yaygın ve yalınkat yaklaşımın yersizliği Strauss'un çalışmalarıyla da bir kez daha ortaya çıkar. Platon'un herhangi bir diyalogunun bir bütün olarak hiçbir tesadüf bulunmadığı gibi temel bir kurguya dayandığını¹⁷ ve her diyalogun dikkatimizi bir şeyden uzaklaştırarak çarpık bir resim sunduğunu, dolayısıyla diyalogu anlamamanın ancak bu soyutlandığı şeyi keşfetmekle mümkün olduğunu söyleyen Strauss,¹⁸ Platon'un farklı metinlerine dair yaptığı okumalarla bu iddialarının geçerliliğini de büyük ölçüde ortaya koyar. Sonuç olarak Platon diyaloglarının dramatik veya edebi olarak ikincilleştirilmek suretiyle ana akım okuma tarzında felsefe bakımından değerlendirilmeyen öğelerinin ve bunun dışında da diyalogların bütününde her bir detayın bilinçli bir tercihin ürünü olduğu varsayımı üzerinden dikkatle okunulması ve değerlendirilmesinin, Platon felsefesinin anlaşılmasında büyük bir öneme sahip olduğu Strauss tarafından açık bir biçimde gösterilmiştir.

Haşlakoğlu'nda olduğu gibi Strauss'da da Platon sonrası dönemde Platon'un anlaşılmaışı ve tahrif edilişine vurgu önem taşımaktadır. Her ne kadar Strauss, Platon ve Aristoteles'i bir bütünlük ya da paralellik içerisinde değerlendiren kimi yaklaşım ve anlatımlara sıklıkla başvursa da Platon'dan sonra iki tür Platonculuk'un (Yeni-Platonculuk ve Platon'un kendi okulu) ortaya çıktığını ve Platon'un söylediklerine baktığımızda onun her iki yaklaşıma da atfedilebileceğine inanmadığını belirtir.¹⁹ Ne var ki, başvuracağımız üçüncü yorum olan Tübingen yorumunda görüş tam aksi yöndedir.

Tübingen Okulu, Platon'u okumak ve anlamak için 20. yüzyıldaki orijinal girişimlerden biri olarak Hans Joachim Krämer ve Konrad Gaiser'in çalışmalarıyla başlamış bir Platoncu yorum faaliyetidir. Okul, Platon'un diyaloglarının aktarım ve yorumlanma geleneğinde muhafaza edilmiş kanıtlarına dayanarak Platon'u sistematik

¹⁷ Strauss, **Platon'un Politik Felsefesi Devlet:1957 Bahar Döneminde Verilen Ders**, s. 151.

¹⁸ **A.e.**, s. 253.

¹⁹ Strauss, **a.e.**, s. 309.

bir biçimde anlamayı sağlayacak bir yeniden inşaya giriştiği iddiasındadır.²⁰ Temel argüman, Platon'un metinleri dışında bir sözlü anlatısı olduğu ve bu anlatıdaki unsurların gelenekte taşındığına yöneliktir ve söz konusu yaklaşım Speusippus ve Xenocrates'in fragmanlarının bulunmasıyla birlikte oldukça güç kazanmıştır.²¹

Tarihsel, eleştirel ve sistematik olarak kendini niteleyen bu yorum, Platon'un kendi metinlerini ve Antik düşünürlerin Platon felsefesine dair atıflarını ele alarak Platon'un sisteminin temel ilkelerine erişmeye çalışır. Platon felsefesi hakkında daha sonraki dönemdeki aktarımlara, Platon'un Akademia içinde ayrı bir öğretisi olduğu varsayılarak bakıldığında son iki yüzyıldaki Platon çalışmalarının bize sunduğu resimden çok daha farklı bir Platon ile karşılaşacağımız iddiası yine gündemdedir.²² İdealar dünyası ile oluş dünyasından ibaret basit iki-dünya ayrımının Platoncu geleneğin sonraki metinlerinde mevcut olmadığı,²³ bu metinlerde Platon felsefesine dair aktarımlardan çıkan ontolojik resmin, çok daha incelikli ve karmaşık olduğu öne sürülmektedir.²⁴ Krämer, Platon'un düşüncesinin Elea Okulu'nun bir eleştirisi olduğu, bunun Eski Akademia'da devam ettiği, Orta-Platonculuk'a taşındığı ve daha sonra da Yeni-Platonculuk tarafından alındığı gibi kesintisiz bir tarih ön görmektedir.²⁵ Fakat Tübingen yorumunun esas ilgi çekici olan yanı, bu sözlü geleneğin varlığına dair bulgularıdır.

Aristoteles'in **Fizik**'te "Gerçi o [Platon] burada, yazılmamış görüşlerindeki (**agrapha dogmata**) gibi şekil verilebilir olandan başka biçimde tanımlıyorsa da..."²⁶ cümlesi bu noktada esas kanıtı oluşturmaktadır diyebiliriz. Çünkü buradaki **agrapha dogmata** ifadesinin kullanılış biçiminden, bu öğretilerin Akademia'da düzenli bir biçimde sunulduğu ve öğrencilerle sözlü bir şekilde bunların tartışıldığının çıkarsanabileceği

²⁰ Dmitri Nikulin, "Plato: Testimonia et Fragmenta", **The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings**, ed. Dmitri Nikulin, New York, SUNY Press, 2012, s. 2-3.

²¹ Platonculuk tarihinin en önemli uzmanlarından John Dillon, Ksenokrates ve Speusippus'un ne yaptığını, Aristoteles'in aktarımları ve Antik yazarların Platon'un okul içindeki öğretisi ve tartışmaları hakkında anlattıklarını ciddiye almadan anlayamayacağımızı belirtir. Bkz. John Dillon, **The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)**, Oxford, Clarendon Press, 2003, s. 16-22.

²² Nikulin, **a.g.e.**, s. 4.

²³ Sorun o ki, bu şekliyle ayrım Platon'un metninde de zaten mevcut değildir. Son iki yüzyıldaki Platon çalışmalarının bize sunduğu resmi Platon'un kendisi ile özdeşleştirmek ve bunun üzerinden hareket etmek eleştirdiğimiz yaygın yaklaşımdan daha doğru olmayacaktır.

²⁴ Nikulin, **a.e.**, s. 4.

²⁵ Nikulin, **a.e.**, s. 5.

²⁶ Aristoteles, **Fizik**, 209b14-15.

iddia edilmektedir. Speusippus ve Xenocrates'in felsefelerine dair elimizdeki bilgiler nitelik ve nicelik bakımından oldukça kısıtlı ve parçalı yapıda olduğu ve tarihsel olarak onlardan sonra gelen tanıklıklarda da Pisagorcu elementleri ayırt etmek güç olduğu için dikkatle yaklaşılması gerekliliği Aristoteles'i en önemli tanık haline getirmektedir. Çünkü yirmi yıl kadar Platon'un Akademia'sında öğrenci olması onun bu yazılmamış doktrinler ve Akademia-içi tartışmalar hakkında kesin bilgisi olmasını gerektirmektedir ve Tübingen Okulu'na göre bu, Aristoteles'in Platon'un felsefesi ile ilgili aktarımlarında onu yanlış anladığı ya da bilerek yanlış aktardığına dair mantıksız görünen iddiaları²⁷ da ortadan kaldırmaktadır.²⁸

Tübingen yorumcuları kendilerine yöneltilen ezoterik yorum yakıştırmasını şiddetle reddedip Strauss ya da takipçileri ile hiçbir ilgileri olmadığını belirtmektedirler. Yorumlarının ezoterik olduğuna dair itirazın yazılı ile sözlü olan (**orality**) arasındaki ilişkiye dair modern bir (yanlış) anlayıştan kaynaklandığını öne sürmektedirler. Bugün bizim için esas görüş yazmaya değerdir ve sözlü olarak ifade ettiklerimiz sadece henüz üzerine çalıştığımız metne dönüşmemiş şeylerdir. Yazıya ve düşüncenin yazıya geçirilişine bizim bugün atfettiğimiz anlamın Platon zamanında söz konusu olmadığı açıktır. Söz konusu dönemde sözlü öğretinin esas öneme sahip olduğunu Pisagor'un ve Sokrates'in hiç yazmamış olmalarından çıkartabiliriz. Bu yüzden Platon'da durum bugünkünün tam aksi haldedir: Yazılı eserlerinde sistem yoktur, sistem sözlü aktarımlarındadır. Fakat yine de metinlerinde bu sözlü olan anlatımın imalarını, ipuçlarını bulmak olanaklıdır.²⁹

Fakat iki soru hala cevaplanmayı beklemektedir. İlki, önünde sonunda yazılı bir metin üretildiyse neden sözlü anlatımdaki bu sistematik felsefe yazılı olana geçirilmek için tercih edilmemiştir? İkincisi ise başından beri sorduğumuz Platon'un neden yazdığı sorusudur. İlk soruya verilen cevap **Phaidros**'tan hareketle yazılı olanın eksikliği, yanlış anlanma/yorumlanma ihtimali ve düşünceleri tam olarak aktaramama sorunudur. Peki, ama öyleyse neden yazmıştır? Yine **Phaidros**'ta bahsedilen hatırlatıcı işlevin, yani öğrencilerin bu metinlere bakarak orada işaretleri bırakılan ana

²⁷ Bkz. Harold Cherniss, **The Riddle of the Early Academy**, New York, Russell and Russell, 1962, b.a.

²⁸ Nikulin, **a.g.e.**, s. 6-10.

²⁹ Nikulin, **a.e.**, s. 9-13.

konuları hatırlamasının, sebeplerden biri olabileceği iddia edilir. Bir başka sebep de felsefeye ve felsefe yapmaya bir giriş olarak diyalogların düşünülebileceğidir. Diyalogların okurlara (okula çekilmek istenen gençlere ve rakip okulların etkisi altındakilere) felsefeyi tanıtan ve ona davet eden ya da ona çalışmaya devam etmeye teşvik eden şeyler olarak görülebileceği iddia edilir.³⁰ Platon bilinçli bir biçimde felsefesinin belirli yönlerini yazılı biçime aktarmaktan kaçınmıştır.³¹ Çünkü o yönleri bir kez kavrayanın artık hatırlamaya ihtiyacı kalmaz, onları unutamaz ve yazılıp dolaşıma sokulacak olurlarsa başkaları tarafından taklit edilmek ya da alay edilmek suretiyle onların itibarına zarar gelebilir, diye düşünmektedir. Son olarak, yorumun sonraki metinlerden hareketle ve **Devlet** diyalogundaki kimi pasajları ele alarak Platon'un İyi'sinin Bir olduğunu ve bunun Yeni-Platoncu Bir ile koşutluk içinde okunabileceği iddiasını da anmak gerekmektedir.³²

1.1.4. Platon Diyaloglarına Nasıl Yaklaşmalı?

Şu ana kadarki aktarım ve değerlendirmelerimizi toparlayarak bir sonuca bağlayabiliriz. Doğrudan Platon felsefesi üzerine bir metni bulunan, Platon'un siyaset felsefesini ondan sonra ilk defa yeniden üretiyor gibi görünen Fârâbî'nin felsefesinde filozofun nasıl alımlandığını anlayabilmek için Fârâbî'nin erişiminde olan Platon metinleri ve anlatısının nasıl olduğunu bilmemiz gerektiğini öne sürmüştük. Lakin bunu da yapmadan önce bahsettiğimiz "Platon'un felsefesi"nin bizzat ne olduğuna dair bir anlatı ortaya koymamız, maruz kaldığı değişimleri tespit edebilmemiz için zorunlu görünmekteydi.

Bu yüzden Platon'un felsefesini ve bizim bağlamımız açısından onun muğlaklığını nispeten açılmayı deneyeceğimizi belirtmiştik. "Ana akım", "yaygın" ve "Anglo-Amerikan" gibi sıfatlarla andığımız Platon anlayışı genellikle kabul gören yaklaşım olarak dolaşımda olmasına rağmen, Platon araştırmacıları arasında bu yaklaşımla ilgili

³⁰ Hans Joachim Krämer, "Plato's Unwritten Doctrine", **The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings**, ed. Dmitri Nikulin, New York, SUNY Press, 2012, s. 69.

³¹ Krämer, **a.e.**, s. 66.

³² İlgili iddia için Krämer'in aynı edisyon içinde "Epekeina Tes Ousias: On Plato, Republic 509B" adlı makalesine bakılabilir.

soru işaretlerinin gittikçe arttığını ve birçok alternatif okumanın ortaya çıktığını görmekteyiz. Yalnızca bu durum dahi söz konusu yaygın anlatının isabetsizliği ve indirgeyciliğine dair bir işaret olarak değerlendirilebilir. Biz de bu yaklaşımlardan, biri Türkçede olmak üzere üç tanesinin iddialarını ele alarak Platon ve metinlerine nasıl yaklaşmamız gerektiğine dair bir çerçeve sunmaya çalıştık.

Platon felsefesini aslına uygun bir biçimde ve daha derin bir kavrayışla değerlendirebilmek için bu yaklaşımların üçünün de fazlasıyla işlevsel araç ve bakışlara sahip olduğu kanaatindeyiz. Haşlakoğlu'nun Platon felsefesinin diyaloglarda ortaya konuluşu ile ilgili genel okuması, diyalogların tasnifiyle ilgili teklifi, felsefe faaliyetine dair Platonik tanımı vurgulaması, diyaloglarda mevcut birçok tema hakkında ayrıntılı tahlilleri ile oluşturduğu alternatif anlatı, üzerinde oldukça çalışılması ve sınanması gereken verimli bir yöntemin zeminini oluşturmuştur, diyebiliriz.

Strauss'un, metinleri ele alırken gösterdiği işçilik ve dikkat ile ortaya çıkardığı Platon'un diyaloglarının kurgusunun, yapısının, dramatik öge yahut önemsiz olarak görülebilecek her türden detayın bütün örgü içinde nasıl önemli bir yer teşkil ettiğini defalarca farklı diyaloglarda farklı örnekler üzerinden ortaya koyması oldukça önemlidir. Çünkü bahsettiğimiz Aristoteles ve sonrası dönemde felsefe metni formundan uzak ve aslında edebi bir form olan bu diyalogların, işbu durumdan ötürü sanki daha az felsefi ya da daha gevşek örülmüş metinler olduğunu varsaymanın büyük bir yanılgı olduğu ortaya çıkmaktadır. Platon bu metinleri büyük bir dikkat ve incelikle işlemiş görünmektedir ve Strauss'un gerek okuma tekniği gerekse Grek kültürü ve dönemin Atina'sı ile sürekli ilintili biçimde diyalogları ele alması, Platon metinleri incelenirken benimsenmesi gereken tavırlar olarak ortaya çıkmaktadır. Lakin, ezoterik okumanın dinî denebilecek bir mistisizm ile iç içe geçerek sayılar, tarihler, fazla zorlama simgeler üzerinden iş görmeye başlaması gibi bir tehlike her zaman mevcuttur. Bunun yanı sıra Strauss'un politika merkezli okuması elbette felsefi olanın politik olan ile ayrılmazlığı bakımından bir anlama sahip olsa da politik(a merkezli) yaklaşımın felsefe ya da filozof üzerinde mutlak ve yegâne etkiye dönüşmesi bizce ne tarihsel olarak ne de felsefi açıdan anlamlı görülebilir.

Tübingen Okulu'nun yazılı olmayan öğretinin varlığına dair bulguları ve onu diğer metinlerde takip etme gayretleri, bu mistik hale getirilmeye çok yatkın olan durumun

teknik sınırlar içinde ele alınabilirliği ve ortaya konulabilirliğini göstermesi açısından oldukça önemli olmakla birlikte yukarıda da değindiğimiz Platon’a dair resmi anlatı ile Platon’un kendi metnindeki anlatıyı bir kabul etmek ve bu ikisi arasında bir sınır çekme faaliyetinin zorunluluğunu tespit edememek büyük problemler olarak ortada durmaktadır. Platon’un felsefesini tespit için Platon’un metinlerine yönelik (söz konusu alternatif yaklaşımların itirazları ve getirdikleri perspektifler bakımından) yeterince çalışma yapılmış gibi dikkati tamamıyla Platon sonrası metinlere yöneltmek bizce yanlış yönlendirici olacaktır.

Platon felsefesinin, siyaset felsefesi ve idealar teorisi gibi temalar üzerinden kalıplaşmış yaygın anlatısının bu metinlerde mevcut olan sonsuz zengin düşüncüyü fazlasıyla indirgediği, kısırlaştırdığı, olduğu şeyden çıkardığı ve sığlaştırdığı açıktır. Gelgelelim söz konusu metinler de taşıdığı tüm zorluklarla keşfedilmeyi, açılmayı oldukça güç hale getirmektedirler. Bunun yanı sıra Platon’un yazı ile ilgili ifadeleri ve felsefesinin özünün bununla olan teması da metinlere nasıl yaklaşılması gerektiğini iyiden iyiye muğlaklaştırmaktadır.

Bu çalışma bağlamında ilk olarak Fârâbî’ye gelene kadar geçirdiği dönüşümler açısından ele alacağımız Platon felsefesi, serimlediğimiz manzaradan da anlaşılacağı üzere aslında hiçbir zaman bizâtihi, olduğu biçimiyle ortaya çıkmamış olabilir. Dolayısıyla Fârâbî’nin Platon yorumunun, bizzat Platon felsefesine ne ölçüde uygunluk gösterdiği sorusu bu durum ile birlikte düşünülmelidir. Bu yüzden biz Fârâbî’nin eline geçmesi muhtemel Platon metinleri ve sözlü olarak edindiği Platon imgesine ne ölçüde bir uygunlukta Platon felsefesini ele aldığını incelemekle mesulüz. Fakat Platon’un Fârâbî’ye eriştiği kanallarda da daha en başından bu muğlaklık ve anlama-yanlış anlamaların var olduğunu ve bunun metnin doğasıyla ilgili bir güçlükten kaynaklandığını gösterebildiğimiz kanaatindeyiz.

Bahsettiğimiz yaklaşımların öne çıkardığımız işlevsellikleri benimsenerek Platon metinlerine yaklaşmak ve bu perspektiflerin sağladığı yeni olanaklarla bu metinler üzerine çalışmak bize çok daha sağlıklı bir Platon resmi verecektir. Fakat şimdi yalnızca öngörülerde bulunup bir resim çizmek gerekirse, Platon’un yazma ile olan ilişkisinin, elbette, o dönemdeki yazı algısı ve Sokrates’te de gözlemllediğimiz yazmama tavrının bir uzantısı olduğunu düşünmek gerekir, fakat Platon’un durumu büyük bir ambivalenz içermektedir.

Bir yandan yazmaya dair muhtemelen kendinin de paylaştığı o kadim kanaat, bir yandan da mektubunda da belirttiği³³ Sokrates’in ve onun şahsının da ötesinde taşıdığı hakikat imgesinin aktarılma arzusu. Bu ambivalenzin yarattığı çekince ile Platon hiçbir zaman kendi sesini kullanmadan, hep bir başkasının ağzını kullanarak konuşmayı tercih etti.³⁴ Konuşmayı mı tercih etti? O ağızlardan konuşan Platon muydu? Aslında hayır. Bilakis, insanları konuşurken göstermeyi tercih etti. “Konuşma”da değil, ama bu konuşmalara *bakarken* belki **Logosun görülebileceğini** umdu. Tüm bu konuşmalar, kişiler, jestler, kurgular, olaylar ile felsefenin ne *olmadığını* metinlerinde gösterdi. Ne kadar mahir olsan da muhakeme faaliyeti ile gidilebilecek bütün yolların sonuna kadar gidilebilir yollar olduğunu ve hepsinin sonunda da bir **aporia** ile karşılaşılacağını gösterdi.

İkili karşıtlıklar ile düşünen tüm metafizik geleneğinin başına yerleştirilen Platon, aslında kendisinden sonra 20. yüzyıla kadar neredeyse kimsenin kalkışmadığı bir biçimde bu ikili karşıtlıkların dışında/ötesinde bir hakikate, bir metin (bir söylem, dil) içinde ne kadar meyledilebilirse o kadar meyletti. Birbirinin içine geçen metinlerinin dehlizlerinde (ya da sahnesinin labirentlerinde) dolaşırken her akıl yürütme, her iddia kelimeler ile anlamsız ya da yanlış ya da hasar verilebilir çıkarken ve tüm bu anlamsızlığı görürken bir yandan içimizde git gide artan o anlamı, açıkça gösterilmeyen, işaret edilen, arada bırakılan (**meson**), hikâye (**muthos**) olarak aktarılan, bildiğimiz ikiliklerin ötesine, bir başka türlüye (**triton genos**), dilin ötesinde bir anlam ve hakikate işaret eden, an be an var olup yok olan o kaynağa çağırarak aslında “hakikat” denen şu şeyin dayandığı ve dayanamadığı yerin duyulmasını istedi.

³³ “...*Sokratous estin kalou kai neon gegonotos*” (Platon, **Mektuplar**, ii. 314c).

³⁴ Konu hakkında detaylı birçok tartışma ve yaklaşım için bkz. Gerald A. Press, **Who Speaks For Plato?**, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

1.2. Platonsuz Bir Seyir: Platonculuk

Tahsîlu's-sa'âde adlı eserinde "...felsefe Yunanlılardan yalnız Platon ve Aristoteles tarafından bize iletilmiştir"³⁵ diyen Fârâbî'nin tamamı bugün elimizde olmayan bir metnine dair tanıklık ve oradan yapılan bir alıntı, bize, bu intikal süreci -yani felsefe tarihi- içinde onun kendi konumunu nasıl gördüğü hakkında detaylı bir resim sunmaktadır:

"Akademik bir konu olarak felsefe, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de [Batlamyus sülalesinden] Yunanlı hükümdarların zamanında yaygınlık kazandı ve bu yaygınlık kadının [yani Kleopatra'nın] saltanatına kadar sürdü. [Felsefenin] öğretimi, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de on üç hükümdarın saltanatı süresince değişmeden devam etti. (...) Hristiyanlık gelene kadar bu böyle sürdü. Daha sonra felsefe öğretimi, bu meselenin icabına bakan Hristiyanların kralı zamanına kadar İskenderiye'de devam ederken Roma'da sona erdi. Piskoposlar toplanıp [Aristoteles'in] öğretisinin hangi bölümlerinin bırakılıp hangilerinin [öğretimine] son verileceği konusunda bir karar aldılar. (...) [Mantık eserlerinin] geri kalanının [öğretimi], İslam'ın geldiği zamana kadar özel olarak sürdürüldü ki bu öğretim o devirde İskenderiye'den bir hoca kalana kadar uzun bir süre devam etti. Bu hocadan iki kişi tahsil etti(...) İbrahim el-Mervezî ve Yuhannâ b. Haylân."³⁶

Bu anlatımdan anlaşılacağı üzere Fârâbî de Yuhannâ b. Haylân'dan (ö. X. yüzyıl) felsefe tahsil ettiği için kendisini gerçek hikmetin (felsefenin) bu kesintisiz zincirinin sonunda bulunan bir üyesi olarak görmektedir. Fârâbî'nin felsefe tarihi hakkında bir başka anlatımı da yine **Tahsîlu's-sa'âde**'de bulunmaktadır:

"Rivayete göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Keldanilerde meydana gelmiş, sonradan Mısır halkına ulaşmış, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryanilere geçmiş ve sonra Araplara geçmiştir. Bu ilmin içerdiği her nesne Yunan dilinde, sonra Süryancada ve sonunda da Arapçada anlatılmıştır. Bu ilme sahip Yunanlılar ona gerçek hikmet ve en yüksek hikmet derlerdi. Onu kazanmaya ilim ve zihnin ilmi (meleke) durumuna felsefe derlerdi ki, onunla en yüksek hikmeti sevmeye tercih etmeyi kast ederlerdi."³⁷

Fârâbî'nin kendisini de içinde konumlandığı bu felsefe geleneği ve onun aktarım sürecine dair bilgiler göz önünde bulundurulmadan Fârâbî'nin felsefesine dair yapılacak akıl yürütmeler spekülasyon olmanın ötesine geçemeyecektir. Dolayısıyla, biz

³⁵ Fârâbî, **Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's-Sa'âde) & Platon Felsefesi & Aristoteles Felsefesi**, çev. Hüseyin Atay, 5.bs., İstanbul, Atay Yayınları, 2018, s. 76.

³⁶ David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson & Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2007, s. 63.

³⁷ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 66-67.

de bu kısımda, bağlamımızla sınırlı kalarak, Platon felsefesinin Platon'dan sonra Fârâbî'ye gelene dek nasıl süreçlerden geçtiğini ana hatlarıyla göstermeyi deneyeceğiz. Bir başka deyişle, genel anlamıyla Platonculuk adı altına girebilecek bu tarihsel süreçteki geleneği, bu alanda son çalışma ve yaklaşımları da göz önünde bulundurarak kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

Fârâbî'nin söylediğine göre çok daha eski dönemlerden başlayıp Platon ve Aristoteles'ten geçerek kendisine gelen bu hattın takibini yapmak için bağlamımız gereğince yalnız Platon düşüncesinin aktarımına odaklanacağız, yani bu sürecin çok önemli bir kısmını teşkil eden Aristotelesçi felsefenin aktarımı ve burada ortaya çıkmış devasa boyuttaki şerh külliyyatı³⁸ ile bunun yanı sıra Pisagorcu, Stoacı, Gnostik felsefe okullarını da göz önünde bulunduramayacağımızı belirtmemiz gerekmektedir. Hem Platon düşüncesinin seyrine yönelik genel bir haritayı ortaya koymayı hem de Fârâbî'nin Platon felsefesini alımlayışında onun erişiminde olan Platon imgesi, Platon anlatıları ve ayrıca materyal düzeyinde külliyyatının ne olduğunu belirleyeceğimiz sıradaki bölümün zeminini oluşturmayı hedefliyoruz. Bu bağlamda, söz konusu sürecin yaşandığı tarihsel aralıkta geçirdiği aşamalar, belli dönem ve okullar ile buralarda öne çıkan isimleri sıraladıktan sonra genel hatlarıyla felsefi temalar veya temel ilkelerde yaşanan değişimi ve bununla birlikte kimi filozoflar arasındaki önemli etkileşimleri görmeye çalışacağız. Böylece ilk kısımda işaretlemeye çalıştığımız “Platon felsefesi”nin algılanışı ve dönüşümünün bu erken dönemde bir örnekleme görünürlüğe gelmiş olacaktır.

1.2.1. Platonculuk: Dönemler, Kişiler, Tarihler

Son birkaç on yılda Platon düşüncesinin Antik dönemdeki macerası oldukça ilgi çeken bir alan olmuş ve bu ilgi ile sayısı artan araştırmalardan ortaya çıkan birçok önemli eser ile alana dair yeni bilgi ve yaklaşımlar oluşmuştur.³⁹ Son yıllarda ortaya çıkan iki

³⁸ Söz konusu alan ile ilgili Türkçede detaylı bir giriş metni için bkz. İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, TDV Yayınları, 2013, s. 37-90.

³⁹ **The Routledge Handbook of Neoplatonism**, ed. Pauliina Remes, Svetla Slaveva-Griffin, New York, Routledge, 2014, s. 1.

kapsayıcı metin⁴⁰ de burada alternatif iki yaklaşımın söz konusu olduğunu göstermektedir. Lloyd P. Gerson'ın hem kendi eserleri hem de edisyonunu yaptığı derlemeye de hâkim olan yeni yaklaşım, son yıllarda oldukça benimsenmiş durumdadır. Bu yaklaşımı ayrıntılı bir biçimde sunmamız olanaklı değil, fakat birkaç önemli iddiaya değinmemiz, bir fikir vermesi açısından yeterli olacaktır. Bu çerçevede Aristoteles de dâhil olmak üzere Antik dönemdeki geleneğin Platoncu olarak değerlendirilmesi gerektiği, Yeni-Platonculuk adlandırmasının yanlış olduğu, Gerson'a ait olan “UrPlatonism”⁴¹ kavramından hareketle birtakım belli prensiplerin aktarıldığı ve bu prensiplerin geliştirilmesinin Platon'dan ya da Platonculuktan bir sapma olarak değerlendirilemeyeceği gibi iddiaları dile getirebiliriz.⁴² Bizim ilk bölümde ortaya koyduğumuz anlatıdan da tahmin edileceği üzere, bu yaklaşımı benimsemediğimiz aşikârdır. Dolayısıyla bağlamımız gereği bu meseleye daha fazla yer ayırmamız mümkün olmadığından söz konusu yaklaşımı göz ardı ederek hareket edeceğimizi belirtmekte fayda var.

Yeni çalışmalar bu aktarım sürecinin kesintisiz bir biçimde ele alınmasının mümkün olmadığını gösterir durumdadır. Merkezî bir okul ya da okullar üzerinden gerçekleşmemesi olgusu, bizim de burada aktaracağımız ve tarihsel bir sürekliliği ön gören biçimde Platonculuk tarihinin akışını vermenin çok isabetli olmamasının esas gerekçesi olarak görünmektedir.⁴³ Lakin biz yine de bu yaklaşık 1000 yıllık dönemde neler olup bittiğini ve öne çıkmış isimleri tek bir yerde ve bir arada görmenin faydalı olduğu kanaatindeyiz.

Aşağıdaki tabloda Brittain'in verilerini⁴⁴ esas almak üzere farklı kaynaklardan⁴⁵ yararlanıp belli eklemelerde bulunarak ilkin Platon'dan İskenderiye Okulu'nun son

⁴⁰ **The Routledge Handbook of Neoplatonism** ile **Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity** son yıllarda alanda söz konusu olan gelişmelerin verimlerini toparlayan birçok kaynaktan ikisi olarak anılabilir.

⁴¹ “UrPlatonism” kavramı, Almancada ilkel, aslı, en kadîm, orijinal anlamını sağlayan Ur- ön eki kullanılarak üretilmiştir ve Platoncu düşüncenin en aslı/orijinal doktrinlerine işaret etmektedir.

⁴² Lloyd P. Gerson, **From Plato to Platonism**, New York, Cornell University Press, 2013, s. 3-33.

⁴³ Charles Brittain, “Plato and Platonism”, **The Oxford Handbook of Plato**, ed. Gail Fine, New York, Oxford University Press, 2011, s. 530.

⁴⁴ Brittain, **a.e.**, s. 526-533.

⁴⁵ Lloyd P. Gerson, **Aristotle and Other Platonists**, New York, Cornell University Press, 2005, s. 291-295; John Dillon, **The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220**, New York, Cornell University Press, 1996, b.a; Dimitri Gutas, “Greek Philosophical Works Translated into Arabic”, **The Cambridge History of Medieval Philosophy**, ed. Robert Pasnau, Cambridge, Cambridge University Press, 2010,

dönemine kadar yaklaşık olarak belirlenebilen “aşamalar” ve buralarda öne çıkan isimler bulunmaktadır. Söz konusu aşamalar sırasıyla (1) Eski Akademia, (2) Yeni (Skeptik) Akademia, (3) Akademia-Sonrası Geçiş Dönemi, (4) Orta Platonculuk, (5) Yeni-Platonculuk ve (6) Belirsiz Dönem, Atina Okulu ve İskenderiye Okulu’ndan oluşan Geç Platonculuk’tur. Doğrudan Platonculuk olarak adlandırabileceğimiz bu akışın dönemlerini koyu olarak işaretledik. Bunun yanı sıra da bu tarihsel süreç içerisinde gerek felsefeye etkisi gerekse de Grek felsefesinin Arapçaya intikal süreci bakımından Platonculuk dışında değerlendirilen önemli bazı isimleri (italik ile belirtili) de ayrıca ekleyerek bağlamımız açısından felsefe tarihinin bu dönemine belli noktaları öne çıkararak bir bakış elde etmeyi denedik. Yanında * işareti bulunan isimler ise intikal sürecinde eserleri Arapçaya çevrilmiş olan isimlerdir.

Dönem	Filozof	Yaklaşık Tarih d/ö/yd.
Eski Akademia (M.Ö. 348 – M.Ö. 268)	Speusippus	ö.338 M.Ö.
	Xenocrates	ö.314 M.Ö.
	Crantor	ö.276 M.Ö.
	Polemo	ö.269 M.Ö.
	<i>Aristoteles*</i>	ö.322 M.Ö.
	<i>Theophrastos*</i>	ö.287 M.Ö.
Yeni (Skeptik) Akademia (İ.Ö. 268 – İ.Ö. 50)	Arkesilaos	ö.240 M.Ö.
	Carneades	ö.128 M.Ö.
	Larissalı Philo	ö. 84 M.Ö.
	Ascalonlu Antiochus	ö. 68 M.Ö.
Akademia Sonrası Geçiş Dönemi (İ.Ö. 50 – İ.S. 70)	Eudorus	ö. 1. Yy. M.Ö.
	Thrasyllus	ö. 36 M.S.
	İskenderiyeli Philo	ö. 50 M.S.

II, 802-814; Mira Tuominen, **The Ancient Commentators of Plato and Aristotle**, Stocksfield, Acumen, 2009, s. xi-xii.

	<i>Smyrnalı Theon</i>	ö. 135 M.S.
	<i>Batlamyus*</i>	ö. 170 M.S.
Orta Platonculuk (70-230)	Chaeronealı Plutark	ö. 120 M.S.
	Alcinous	ö. 200 M.S.
	Atticus	yd.176 M.S.
	Numenius	ö. 200 M.S.
	Longinus	ö. 272 M.S.
Yeni-Platonculuk (230-300)	<i>Albinus</i>	ö. 170 M.S.
	<i>Apuleius</i>	ö. 170 M.S.
	<i>Galen*</i>	ö. 200 M.S.
	<i>Diogenes Laertios</i>	yd. 3. yy.
	Plotinos*	ö. 270 M.S.
	Porfiryos*	ö. 305 M.S.
Geç Platonculuk (belirsiz dönem) (300-400)	<i>İskender Afrodisî*</i>	yd. 200 M.S.
	<i>Themistius*</i>	ö. 388 M.S.
	Iamblichus*	ö. 325 M.S.
	<i>Nemesius*</i>	yd. 390 M.S.
Geç Platonculuk Atina Okulu (400-529)	Atinalı Plutark	ö. 431 M.S.
	Syrianus*	ö. 437 M.S.
	Proclus*	ö. 485 M.S.
	Damascius	ö. 540 M.S.

Geç Platonculuk İskenderiye Okulu (435-611)	Ammonius*	ö. 520 M.S.
	Philoponus*	ö. 570 M.S.
	Simplicius*	ö. 570 M.S.
	Olympiodorus*	ö. 570 M.S.
	Elias*	ykl. 6.yy. 2.yarısı
	David*	6. yy. 2.yarısı-7. yy. başı

Tablo 1 Platon'dan İskenderiye Okulu'na Platonculuk

1.2.2. Platonculuğun Tarihine Genel Bir Bakış

Bu tarihsel akışta, öncelikle, Platon'un hemen peşi sıra gelen isimlerde onun felsefesinin alımlanışının nasıl gerçekleştiğiyle başlayabiliriz. Platon'un ölümünün ardından Akademia'nın başına geçen iki isim olan Speusippus ve Xenocrates'in felsefelerine bir önceki bölümde birkaç cümle ile değinmiştik. Bu iki filozoftan bize ulaşan fragman ve haberlere baktığımızda açık olan husus, onların felsefelerinin Platon'un "ömrünün sonlarında" sahip olması muhtemel düşüncelerden hareket ederek ilerlediğidir.⁴⁶ Ne var ki, Platon'un metinleriyle bu aktarımlar arasında gerçekten ciddi bir uyumsuzluk vardır. Her ne kadar Speusippus antikler tarafından Platon'a büyük oranda sadık olarak görülse de, onun aşkın İdeaların varlığını kabul etmediği ve bir tür hazcılık karşıtı olduğunu bildiğimizden, onun Platon'un sunduğu her şeye bağlı kalmak gibi bir yükümlülük hissetmediğini anlayabiliyoruz.⁴⁷ Dolayısıyla Platon'un bir müddet sonra ortaya çıkan ve bugün de takdir ettiğimiz felsefe tarihindeki hayatî pozisyonu, anlaşılan o ki, kendisine zamansal olarak en yakında bulunan Akademia üyeleri tarafından böylesi bir yoğunlukta değerlendirilmemiştir. Bu yüzden Eski Akademia başlığı altına aldığımız isimlerin kendilerini "Platoncu" olarak

⁴⁶ "Introduction", *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, ed. Harold Tarrant vd., Boston, Brill, 2018, s. 3.

⁴⁷ A.e., s. 12.

değerlendirmedeği, Platon'u ve onun felsefesini kendilerinin de içinde bulunduğu tarihsel ve düşünsel akışın içinde gördükleri dikkatimizden kaçmaması gereken bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Platon'un felsefesinde yalnızca izlerini gördüğümüz bazı tutum ve yaklaşımların henüz bu isimlerdeyken baskın bir karakter kazandığı ve Platon'un metinleri aracılığıyla edindiğimiz diğer baskın özelliklerin arka plana itildiğini dile getirebiliriz.

Dolayısıyla, bizim bugün Platon'un felsefesi olarak adlandırdığımız sınırlandırılmış ve biçimlendirilmiş öğretisi ile bizzat onunla teşrik-i mesai içinde bulunan isimlerin felsefî yaklaşımları arasında ciddi ayrımların bulunması özellikle antik felsefe tarihini değerlendirirken kullandığımız kıstaslarımızın zemininin muğlaklığını⁴⁸ göstermesi bakımından dikkate değerdir. Yukarıdaki tablodan da görüleceği üzere, takip eden uzun bir dönemin doğrudan Arapçaya intikal etmemiş olması ve bağlamımızın sınırlılığı açısından detaylı bir anlatımını vermemizin olanaksızlığı sebebiyle yalnızca ana noktalara değineceğiz.

Eski Akademia'nın bir diğer ismi ve seleflerinden çok daha uzun bir süre olan 40 yıl boyunca Akademia'nın başında olmuş Polemo'nun ilk bakışta Platoncu felsefeye kayda değer bir katkıda bulunmadığı düşünülmektedir.⁴⁹ Elimizde sadece alıntılar ve hakkında söylenenlerden ibaret bir Polemo olduğu için onun felsefesine dair konuşabilmek oldukça güçtür. Bu sınırlı sayıdaki veriden hareketle Dillon, Akademia'dan çok ayrılmış doktrinleri olduğunu gösterememekle beraber onun, hocası Xenocrates'ten küçük farklarla ayrılan ve genelde etik alanıyla yetinen bir isim olduğu kanaatindedir. Fakat bu görüşlerin, Zenon ve çok daha sonra Ascalonlu Antiochus'u oldukça etkilediği ve böylece M.Ö. 1. yüzyılda dogmatik Platonculuğun yeniden canlanmasında kilit bir unsur ve Platonculuk ile Stoacılık arasında önemli bir köprü işlevi gördüğü de dile getirilmektedir.⁵⁰

Platonculuk tarihinde henüz en başta yaşanan işaret ettiğimiz kırılmalara rağmen ilk büyük ve dramatik değişim Yeni Akademia'nın kuruluşu ile gerçekleşmiştir,

⁴⁸ “Aristoteles'ten bir adım geriye gittiğimizde, bildiğiniz gibi, sağlam olmayan bir zemindeyizdir.” bkz. Hinrich Biesterfeldt, ‘Secular Graeco-Arabica: Fifty years after Franz Rosenthal's *Fortleben der Antike im Islam*’, *Intellectual History of the Islamicate World* 3, 2015, s. 125-157.

⁴⁹ John Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*, Oxford Scholarship Online, 2003, s. 156.

⁵⁰ Dillon, *a.e.*, s. 176-177.

diyebiliriz. M.Ö. 315'te doğan Arkesilaos, Krates'in ölümünden sonra Akademia'nın başına geçmiştir ve Theophrastos, Polemon ve Krates ile tanışmıştır. Stoacılığın kurucusu Zenon ve Epikuros'un da ders verdiği Atina'da aynı dönemde bulunan Arkesilaos, şüphecî bir tutum geliştirerek Stoacıları eleştirmiştir.⁵¹ Brun, burada "yine görüyoruz ki, Platon düşüncesi bütünüyle unutulmuş gibidir"⁵² der, fakat Arkesilaos'un neden böyle bir değişim yaşadığını ve Platon düşüncesinden ne kadar ayrıldığını anlamak için tekrar Dillon'a müracaat etmemiz yerinde olacaktır. Zenon ve Stoacılığın giderek yükselişinin, o günün Platonculuğu için ciddi bir meydan okuma teşkil etmesi esas sebep olarak değerlendirilmelidir. Burada, ya Platonculuğun gerçek vârisi olarak Stoacılığı kabul ederek havlu atmak ya da geleneğin köklerine dönüp dogmatik kesinlik anlayışına karşı radikal bir saldırı başlatmak gibi iki seçenek karşısında olan Arkesilaos, ikincisini seçmiştir.⁵³ Burada, Arkesilaos'un şüphecîliğini, modern anlamıyla skeptisizmin savunusu olarak değerlendirmememiz gerektiğine dikkat çeken Dillon, onun erken Sokratik diyalogların ruhuna döndüğünü ve Platon'un Akademia'sında uygulandığı biçimiyle diyalektiği yeniden dirilttiğini düşündüğüne dikkat çeker. Çok daha sonra gelen Numenius gibi Platoncuların da bu durumu, Arkesilaos'un yalnızca Stoacılar karşı bir polemik aracı olarak şüphecîliği kullandığı ve Akademia'daki özel eğitimde dogmatizmi sürdürdüğüne dair açıklamaları da akılda tutulmakla birlikte, bu iddianın Akademia geleneğinde özsel bir bütünlük ve sürekliliği görme arzusuyla da öne sürülmüş olabileceği düşünülebilir.⁵⁴ Sonuç olarak Arkesilaos ile birlikte Akademia artık şüphecî bir okul haline gelmiştir ve daha sonra Carneades ve Larissalı Philo'da sürdürülen bu tavır (her ne kadar Carneades'te şiddetlenmiş ve Philo'da gözle görülür biçimde azalmış olsa da) Askalonlu Antiochus'a gelene dek sürdürülmüştür, diyebiliriz. Antiochus, hocası Philo'nun görüşlerine karşı gelerek ondan ayrılmıştır ve böylece Akademia son bulmuş ve Platonculuk, Antiochus üzerinden yeni bir yola çıkmıştır.

⁵¹ Jean Brun, **Platon ve Akademia**, çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Yayınları, 2007, s. 18-19.

⁵² A.e.

⁵³ Dillon, **a.g.e.**, s. 236.

⁵⁴ A.e., s. 237.

Platon ile Plotinos arasındaki yüzyılları içeren mesafeyi doğrudan atlayarak bir anlatı oluşturmak Platonculuk çalışmaları tarihinde genel bir tutum olmasına rağmen⁵⁵ 1970'li yıllarda John Dillon'un Orta-Platonculuk ile ilgili sıra dışı çalışmaları ile ilgi toplayan bir alan haline gelmiş ve o zamandan günümüze bu alan hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Dillon, çalışmasında Plotinos'a bir giriş teşkil edecek şekilde bu dönemi ele almanın zorunlu olmadığı ve tüm düşünürler ve görüşlerini kendilerinde incelemenin daha isabetli olacağını belirterek oldukça tafsilatı bir eser ortaya koymuştur. Biz yine bağlamımız gereği, bu dönemi kısaca anacak ve Dillon'un eserinin sonunda belirttiği bazı temel nitelikleri belirtmekle yetineceğiz. Fakat burada, bir etkilenimler silsilesini incelerken Dillon'un işaret ettiği çok önemli bir noktayı aktarmakta fayda var. Seleflerin haleflere olan etkisini düşünürken gözden kaçırmamamız gereken en önemli husus, filozofun ilkin kendi hocasının doktrininden etkilendiği ve felsefe tarihinin gelişimini onun gözlerinden gördüğü gerçeğidir. Orijinal metinler okunsa bile, bunlar bir hoca gözetiminde ve onun rehberliğinde okunmaktadır. Dolayısıyla, örneğin Plotinos'tan bahsederken onun Stoacılar ya da Posidonius'tan etkilendiğini söylemek olayı fazla basite indirgemek olacaktır, çünkü Plotinus öncelikle Ammonius Saccas'tan ve onun aktardığı öğretiden etkilenmiştir.⁵⁶ Bu bakımdan, modern dönemlerde olduğu gibi metinlere rahat bir erişim olduğu ya da tüm filozoflar ve eserlerinin müstakil ya da özgün şeyler olarak ilgiye değer görüldüğü ve her birine başka bir şey olarak bakıldığı kanısı oldukça yanlış olacaktır. Dolayısıyla, bu düşünürler ve onların etkilenimlerinden bahsederken anakronik düşünmemek ve dönemin bağlamı ve alışkanlıklarını yok saymamak oldukça önemlidir.

Çalışmasından yaklaşık 20 yıl sonra, yapılan başka çalışmaların da ürettiği verimlerin ışığında eklediği 1996 tarihli sonsözünde Dillon'un işaretlediği noktaları kısaca anarak bu dönemi de geçebiliriz. Söz konusu aralık her şeyden önce, Antiochus'un Akademia'yı M.Ö. 88'de yeniden tesis etmesi ile Plotinos'un Roma'da M.S. 3. yüzyıl ortalarında okulunu kuruşuna dek süren kronolojik bir dönemlendirmenin ürünüdür. Bu aralıkta Platoncu felsefeyi devam ettiren kimseler elbette kendilerini Orta-Platoncular olarak görmüyorlardı ve birbirlerini bir bütünlük içinde

⁵⁵ John Dillon, **The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220**, New York, Cornell University Press, 1996, s. xiii.

⁵⁶ Dillon, **a.e.**, s. xv.

değerlendirmiyorlardı, fakat dogmatizme bir geri dönüş ve Eski Akademia'nın doktrinleriyle Aristotelesçilik ve Stoacılık'ın doktrinlerinden bir sentez oluşturmak gibi belirli ortak ideolojik ilkelere sahiptiler.⁵⁷ Eski Akademia'nın etik alanıyla ilgili tüm ana ilgileri yeni dallara ayrılarak bu dönemde de sürdürülmüş, hayatın amacı, erdemin mutluluk için yeterli olup olmadığı, özgür irade ile zorunluluk gibi temalardan da anlaşılacağı üzere, daha önce andığımız Stoacı etkinin güdümünde araştırılmaya devam etmiştir.⁵⁸

Doğa ve en üstün ilke ya da Tanrı'ya dair sorunun bu dönem boyunca baskın bir yeri olmasına karşın, bu konuda Antiochus doğrudan Stoacıların aktif ve pasif ilkesini kabul ederken, Eudorus'un Akademik ve Pisagorcu Monad-Dyad'ı en üstün Bir'in altına yerleştirmesi türünden çeşitli ayrışmalar söz konusudur.⁵⁹ **Timaios**'ta yaratılan Dünya Ruhu (**kosmos psukhe**) da bu dönemde bir ara-varlık olarak belirmeye başlar. Bununla birlikte **Timaios**'un **demiurgos**'u ile **Devlet**'in İyi'si ve **Parmenides**'teki ilk hipotezin Bir'i hakkında çeşitli değerlendirmeler veya Stoacı **Logos**'un da Tanrı'nın yeryüzündeki aktif gücü olarak benimsenişi, Plotinos ve sonrasında –ve elbette İslam felsefesinde- geliştirilen kavramların prototipleri olarak dikkate değerdir.

Platon'un idealarına dair görüşler de bu süreç boyunca çok sayıda dönüşüme uğramıştır. İdealar hakkındaki fikrinin tartışmalı doğası saklı olmakla birlikte, Platon'un onları matematiksel sayılar olarak değerlendirmedeğini biliyoruz. Ne var ki ilk takipçileri olan Speusippus ve Xenocrates bu ayırmadan hoşlanmaz ve onu yok sayarak düşüncelerini geliştirirler. Antiochus'a geldiğimizde ise ideaların onun zihninde Stoacı “ortak kavramlar” ile oldukça benzeştiği ve aşkın yönlerini kaybettikleri görülür. Andığımız Platoncu **demiurgos**'un Stoacı **logos**'a dönüşmesiyle ideaların Tanrı'nın zihninde konumlanması da böylelikle kaçınılmaz hale gelir.⁶⁰

Sonuç olarak, aktardığımız örneklerden çıkarsanabileceği üzere, Orta Platonculuk Peripatetikler ile Stoacıların oluşturduğu cazibenin iki kutbu arasında salınır ve buna ek olarak aşkın bir en üst ilkeye ve bu dünyanın üzerinde ve dışında onun için bir paradigma olarak maddi olmayan, akledilebilir bir dünyaya güçlü bir bağlılık söz

⁵⁷ A.e., s. 422-423.

⁵⁸ A.e., s. 43-45.

⁵⁹ A.e., s. 45.

⁶⁰ A.e., s. 46-49.

konusudur.⁶¹ Bunun yanı sıra Pisagor'un ve onun doktrini olduğuna inanılan şeyin bu dönem boyunca baskın bir etkisi olduğu oldukça dikkat edilmesi gereken bir husustur. Platon'un esasen Pisagor'un bir öğrencisi olduğu görüşü neredeyse tüm Platoncu sınıflar arasında güç kazanır ve doğrudan kendilerini Pisagorcular olarak tanıtanlarda en uç boyutlarına ulaşır. Yine de, Dillon'a göre ortaya çıkan tüm doktrinlerdeki bu farklılıklara karşın, söz konusu dönemde, ilkin Plotinos ile takipçileri tarafından ve dolayısıyla daha ileri çağlarda da ele alınabilecek Platoncu bir mirası oluşturan tutarlı bir düşünce bütünü gözlemlenebilmektedir.⁶²

Böylece, tarihsel akışımızda Yeni-Platonculuğun kurucusu olarak kabul ettiğimiz ve kendisinden sonra felsefeyi kendisine bigâne kalınamayacak biçimde etkilemiş az sayıda filozoftan biri olan Plotinos'a gelmiş bulunuyoruz. Elbette onun felsefesi ve etkisi hakkında uzun bir anlatıya girişmemiz olanaksızdır, bunun yerine bir aktarım sürecini incelediğimiz için şu ana kadar sıraladığımız zincirde Plotinos'un nelerden etkilendiğini anarak geçmek bağlamımız için yeterli olacaktır. Plotinos, neredeyse 800 yıllık Yunan felsefesinin mirasını olağanüstü bir biçimde birleştirdiği bir senteze ulaşmıştır.⁶³ Helenistik dönemden birçok düşünüre açık atıflarda bulunan Plotinos'un doğrudan anmadığı atıfların sayısı ise oldukça fazladır.⁶⁴ Gatti'nin aktardığı gibi, Plotinos'un, Platon'da ilgilendiği yönler Sokratik diyalogların **aporiaları** ya da ideal devlete dair anlatılardan ziyade metafizik ya da mistik içerimli olanlardır.⁶⁵ Bununla birlikte Aristoteles'e dair eleştirilerde bulunsa da, onun doktrinleri Plotinos'un düşüncesi açısından ikinci hipostaz, ruha dair sorular, kategoriler gibi birçok konu bakımından hayati önemdedir. Ayrıca Plotinos çok daha fazla eleştirdiği Stoacılık'a da düşüncesinde mühim bir rol oynayan köktenci materyalizm bakımından borçludur. Son olarak, az önce işlediğimiz Orta-Platonculuk'un 1. ve 3. yüzyıllar arasında

⁶¹ A.e., s. 51.

⁶² A.e.

⁶³ Maria Luisa Gatti, "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", **The Cambridge Companion to Plotinus**, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1999, s. 10.

⁶⁴ Pherecydes, Pisagor ve Pisagorcular, Herakleitos, Anaksagoras, Empedokles, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Epiküros'tan doğrudan söz eden Plotinos, Szlezak'ın çalışmasına göre, Platon'dan açıkça 50 kez ve Aristoteles'ten sadece 4 kez bahsetmesine rağmen, onlara göndermeleri Platon için 900 ve Aristoteles için 500 dolaylarındadır; bkz. Gatti, a.e., s. 11.

⁶⁵ Yeni-Platonculuğun Platon yorumunun Sokratik nüveyi tamamen devre dışı bıraktığı iddiası ile ilgili olarak bkz. R. F. Hathaway, "The Neoplatonist Interpretation of Plato: Remarks on its Decisive Characteristics", **Journal of the History of Philosophy**, Volume 7, Number 1, 1969, s. 19-26.

İskenderiye’de ortaya koyduğu metafizik, teolojik ve ruhsal meselelerin yeniden canlanması ve Yeni-Pisagorculuğun verimlerinden bağımsız olarak Plotinos düşüncesini değerlendirmenin olanaksız olduğunu vurgulamak gerekir. Dolayısıyla başlangıçta sözünü etmiş olduğumuz Platon’dan doğrudan Plotinos’a bir sıçrayış ile Platonculuk’un değerlendirilmesinin yanlışlığı böylece bir kez daha ortaya çıkar. Yukarıda, Gatti’den aktardığımız felsefî tema ve tutumlardan açıkça görülmektedir ki, Orta-Platonculuk ile Plotinos arasındaki ilişki çok daha yakından incelenmesi gereken bir bağ ve sürekliliğe sahiptir. Fakat tüm bunlara rağmen, onun felsefesini eklektik ya da senkretik olarak değerlendirmek, kendi doktrinlerinde mevcut olan tamamıyla özgün buluşları ve çok geniş kapsamlı tasarımı sebebiyle tamamen anlamsız olacaktır. Sonuç olarak, Plotinos’ta gördüğümüz dar anlamıyla Platoncu doktrin ve temalardan radikal bir biçimde sapma aslında ilkin bu tarihsel anda gerçekleşmiş değil, yukarıda da gösterdiğimiz üzere daha başlangıçtan itibaren süregelen uzun soluklu bir değişimin tamamen yenilendiği bir boyuta ulaşmasıyla ilgilidir, diyebiliriz.

Sunduğumuz tarihsel akışı tamamlamak adına kısa bir biçimde Iamblichus, Atina Okulu ve İskenderiye Okulu’na değinerek bölümümüzü sonuçlandırabiliriz. Plotinos’un öğrencisi Porfiryos’un öğrencisi olan Iamblichus, Yeni-Platoncu sisteme mistik ve dinî bir yorum getirerek varlıklar hiyerarşisinin üyelerini de artırmıştır.⁶⁶ Iamblichus, Yeni-Platonculuk ile Geç-Platonculuk arasındaki geçişin temellerini üç kayda değer yenilik ile gerçekleştirmiştir. Bunlardan ilki, az önce belirttiğimiz üzere, farklı ontolojik seviyelerin arasındaki aracı varlıkların sayısında yaşanan artıştır ve bu, Proclus ve Damascius gibi isimlerde oldukça karmaşık metafizik ve teolojik argümanların konusu olmuştur. İkinci değişim, “teurji”⁶⁷ için sistematik bir teorinin geliştirilmesidir. Iamblichus’un getirdiği üçüncü değişiklik ise Platon diyaloglarının yorumlanmasına yönelik yoğun bir ilgi oluşturmıştır.⁶⁸ Sonuç olarak, Iamblichus, Geç Platonculuğu radikal bir şekilde etkilemiş ve Platonculuğun seyrini başka bir yöne

⁶⁶ Burhan Köroğlu, “İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe”, İstanbul, 2001, s. 92.

⁶⁷ Teurji, tanrısal varlıklarla iletişime geçmek, onlardan yardım almak, onların gücüne kendini açmak için yapılan ritüel ve uygulamalar olarak tanımlanabilir. Kavram için Proclus ise şu tanımlı vermektedir: “[...] bütün insan bilgeliğinden daha üstün, inisiyasyonun arındırıcı güçlerini, ilahi olanın lütuflarını ve tek bir ifadeyle ilahi tasarrufun bütün etkinliklerini kuşatan bir güç[...].” bkz. Proclus, “On the theology of Plato”, 1.26.63; E. R. Dodds, **The Greeks and the Irrational**, University of California Press, 1959, s. 291.

⁶⁸ Brittain, a.e., s. 540-541.

doğru değiştirmiştir. Her aşamada zikrettiğimiz gibi bu aşamada da Platon felsefesi ile söz konusu ismin arasındaki mesafe alabildiğine fazladır.

Iamblichus'un düşüncelerinin oldukça etkili olduğu ve muhtemelen Atinalı Plutark tarafından kurulan Atina Okulu'nun en önemli temsilcisi Proclus'tur. Aristoteles ve Platon okumalarını Grek ve "barbar"ların kadim bilgelikleriyle birleştiren Iamblichusçu müfredatı takip eden Proclus, uzun kariyeri boyunca etkili bir öğretmen ve üretken bir yazar olarak tanınmış ve bu öğretiye uygun bir biçimde ürettiği eserler Geç Platonculuğun kanonu haline gelerek sonraki dönemlerde -İslam felsefesi için de- en önemli külliyatlardan birisi olmuştur, diyebiliriz. Atina Okulu ile İskenderiye Okulu arasında literatürde karşılaşılan derin farklılıklar ile ilgili kanaatin çok yerinde olmadığı iki okul arasındaki öğrenci değişimleri gibi birçok basit olgudan çıkarsanabilecektir, fakat aşağıda belirteceğimiz önemli bir husus bu konuda yine de temkinli davranmak gerektiğini göstermektedir. Söz konusu iki okulun, kapsadıkları dönem ve ilişkide oldukları düşünürlerin kısa bir dökümünü vermek Brittain'in de işaret ettiği gibi olanaklı değildir. Fakat onun öne çıkardığı iki özelliği anarak bu tarihsel aktarımı sona erdirebilir ve genel bir değerlendirmeye Grek felsefesinin Arapçaya intikali sürecini inceleyeceğimiz sıradaki bölüme geçebiliriz.

Bu okulları ayırtıran ilk özellik olarak artık şekillendirici unsurun "Helenistik" materyalizm, empirisizm ya da skeptisizme karşı Platonculuğun savunulmamasıdır, çünkü felsefi rakipler artık bu gruplardan ziyade Hristiyanlardır. Söz konusu durumun sonucu olarak daha hermetik veya zaten geleneğin içine girilmemişse erişilmesi olanaksız kapalı bir felsefe biçimine geçilmiştir. İkinci özellik ise okullarda Aristoteles'in felsefesine dair büyük bir şerh hareketinin oluşmasıdır.⁶⁹ Atina Okulu öncesindeki müfredatlarda daha çok Platon'un daha karmaşık ve üstün metafizik ve teolojik eserlerini anlamak için bir ön hazırlık olarak Aristoteles'in eserlerinin okunması söz konusu iken tespit edilemeyen bir şekilde zaman içinde müfredatın Aristoteles merkezli ve onu önceleyen ya da yücelten bir şekle dönüşmesi söz konusudur. Dolayısıyla Atina ve İskenderiye okulları arasındaki fark ya da benzerlik meselesine dair koyduğumuz çekince bu hususla ilgilidir ve yaşanan bu değişimin

⁶⁹ Brittain, a.e., s. 541.

nedenlerini tespit etmek birçok tarihsel ve felsefi meselenin çözümü açısından büyük bir önem taşıyacaktır, diyebiliriz.

1.2.3. Platoncular Ne Kadar Platoncu?

Böylelikle tarihsel seyri ana hatlarıyla ve özellikle taşınan ve değişen ana görüşler üzerinden aktarmış bulunuyoruz. Şimdi Platon ve Platonculuğa dair ortaya koyduklarımızı toparlayacak biçimde değerlendirebiliriz. Platon'dan sonra neredeyse M.Ö. 1. yüzyıla kadar diyaloglarının iyi tanımlanmış, kuşatıcı ve esas itibarıyla doğru felsefi bir “sistem” olarak gözükmediğini ve hatta M.S. 2. yüzyıla kadar kendilerini “Platoncular” olarak tanımlayıp Platon metinlerine dair sistematik bir yorumlama ve açıklamayla özelleştirilmiş biçimde bir Platon felsefesi savunusuna girişilmediğini belirtmek önemlidir.⁷⁰ Platonculuk geleneğinin diğer antik felsefi hareketlere nispetle oldukça heterojen bir yapı geliştirmesi de tek bir okula sahip üyelerden oluşmaması ve örneğin Peripatetiklerde olduğu gibi bir ortodoksi teşkil etmeye uygun Platon'dan gelen açık bir doktrinler bütününe sahip olmamasından kaynaklanmaktadır.⁷¹ Çünkü ilk bölümde gösterdiğimiz üzere, Platon'un felsefesi özü ve sunulduğu biçim itibarıyla diğer felsefelerden farklı olarak bir yorumlanma sorununu peşinde getirmektedir. Dolayısıyla Platon diyalogları her türden yoruma açık bir yapıya sahip olduklarından Platon felsefesi çok büyük farklar ve farklı uçlarda yorumlandığı için Platonculuk ismi altında bir şema oluşturmaya çalışmak çok güçtür. Fakat Platoncularda gelenekte Brittain'in tespit ettiği üç özelliğe bağlılık pratik olarak ortaktır: (1) Platon'un eserlerinin en azından söylem düzeyinde otorite kabul edilmesi, (2) dünyayı anlamının zemini olarak empirik deneyimin yetersizliği ile idealar, ruhlar, aşkın bir Tanrı gibi maddî olmayan ilkelerin varlığı ve üstünlüğüne dair paylaşılan varsayımlar ve (3) dinî pratik ve ilgilere dair gittikçe artan keskin bir ilgi.⁷² Brittain'in bu aktarımının aşağı yukarı doğru olduğunu kabul edecek olursak söz konusu ortaklıkların Platon'un felsefesi ile ne ölçüde ilgili olduğunu görmek gerçekten şaşırtıcı olmakla birlikte

⁷⁰ A.e., s. 526.

⁷¹ A.e., s. 527.

⁷² A.e.

Platon diyaloglarında söz konusu noktalara gidecek kimi tema, ima ve izlerin bulunduğu da bir gerçektir.

Bu noktada Platon'u açıklamaya kalkışan Platoncu filozofların tarihsel anlamda onun felsefî metnini anlamak ve yorumlamaktan ziyade, aslında Platon'dan da bağımsız olan "felsefî hakikat"i keşfetmek amacıyla hareket ettikleri ve bu yüzden Platon felsefesinin de aslında otoriter bir onay makamı ya da faydalanılacak bir kaynak olarak değerlendirildiğini fark etmek oldukça önemlidir.⁷³ Platon'un diyaloglarında tutarlı bir doktrinler bütünü sunulduğu, sistematik bir felsefesi olduğu gibi Platoncuların benimsediği varsayımlar onun felsefesini ilk bölümde andığımız bağlamından tamamıyla çıkarmaktadır. Fakat daha da önemlisi Brittain'in bahsettiği bir başka varsayım olan "en önemli meselelerde Platon'un görüşlerinin ancak Aristoteles'in onları geliştirmesi ışığında anlaşılabilirliği"⁷⁴dir ki, bu da Platon felsefesinin yaşadığı ve göstermeye çalıştığımız tahrifatta en önemli rolü Aristotelesçi felsefenin aldığını göstermesi bakımından kayda değerdir.

Sonuç olarak, ortaya koyduğumuz bu tarihsel gelişim ve bilgiler doğrultusunda Platon felsefesini izleyeceğimizi düşündüğümüz ve Platonculuk olarak adlandırdığımız süreçte, Platon'dan hemen sonra onun felsefesinin özünü oluşturduğunu varsaydığımız düşünceler, ilkeler ve daha da önemlisi (Platon'un felsefe faaliyetini bizzat tanımlayışında yer alan) tutumlar büyük değişimlere uğramış ve bu değişim her geçen yüzyılda diğer felsefî gruplar ya da hakikat anlatılarının etkisinde (Stoacılık, Aristotelesçilik, Pisagorculuk, Hristiyanlık vb.) tamamıyla farklı bir şekil almıştır. Dolayısıyla aslında bu oldukça uzun süren yolculuğu, Platonculuk başlığı altında değerlendirip değerlendirmemek gerektiği bile tartışma konusu olmakla birlikte, söz konusu değişimleri ilk bölümde ortaya koymaya çalıştığımız Platon felsefesinin kendinden sonraki felsefeden tamamıyla *başka* yaklaşımı ile daha ayrıntılı biçimde mukayese etmek gereklidir. Bu yüzden Platoncuların ne kadar Platoncu olduğu sorusu yanıtlamaktan çekinilen büyük bir soru olarak ortada durmaktadır.

⁷³ A.e., s. 528.

⁷⁴ A.e.

1.3. Arapçada Platon Külliyyatı

Şu ana kadarki kısımlarda “Platon felsefesi” diye adlandırdığımız şeyi belirlemede söz konusu güçlükler nasıl yaklaşmamız gerektiği ile “Platonculuk” başlığı altında toplamaya çalıştığımız yüzyıllar ve düşünürler hakkında belli başlı bir akışı ve buradaki mevcut problemleri aktarmaya çalıştık. Daha önce de belirttiğimiz üzere Fârâbî felsefesinde Platon’un alımlanışını belirleyebilmek için hem bizzat Platon’un düşüncesi hem de onun Fârâbî’ye kadar gelen dönemde gösterdiği seyri sunmanın zorunlu olması sebebiyle bu bölümlere yer vermiştik. Şimdi Fârâbî’ye ve onun Platon anlatısına gelmeden önceki son durak olarak Grek felsefesinin Arapçaya intikal sürecinin ana hatlarını ve özelde de Platon’un metinleri bağlamında bu aktarımın nasıl gerçekleştiğini ortaya koymamız gerekiyor.

Bu bağlamda sırasıyla 8 ila 10. yüzyıl arasında İslam toplumunun genel durumunu, “tercüme hareketi” olarak anılan tarihsel-toplumsal olgunun⁷⁵ altında yatan dinamikleri, bu süreç hakkında genel bir çerçeve ile bu dönemde çevrilen eserler ve hususi olarak da Platon’dan çevrilen metinlere dair bir dökümü ortaya koymaya çalışacağız. Amacımız hem Fârâbî’nin de içinde olduğu ve üzerinde yükseldiği bu tarihsel sürecin bağlamımız için önemli noktalarını öne çıkararak Fârâbî felsefesini kaynakları ve düşünüş biçimi bakımından daha açık seçik hale getirmek hem de Platon’dan sonra -ayrıca kendi döneminde de benzerine pek rastlanmayan bir biçimde- Platon felsefesiyle bu kadar doğrudan bir ilişkiye sahip görünen Fârâbî’nin, Platon hakkında sahip olabileceği malumatı tarihsel bilgi ve bulgulardan hareket ederek yaklaşık olarak tespit etmektir.

İslam felsefesi diye adlandırdığımız alanın hem neliği hem de adı üzerinde uzlaşmak dahi çözümü oldukça güç birçok tartışmanın konusudur.⁷⁶ Bu geleneğin karakteristik özelliklerinin ortaya konmasında birçok teklif gündemdedir, fakat burada Rudolph’un ifadesiyle “yetkin bir tarife” ulaşmış olan Endress’in **Grundriss der arabischen**

⁷⁵ Dimitri Gutas, **Grekçe Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017, s. 11. Gutas söz konusu dönemi “kim”, “ne” ve “ne zaman” sorularından ziyade tarihsel ve toplumsal bir fenomen olarak anlama ve açıklamayı, bu bağlamda da “nasıl” ve “niçin” sorularına yoğunlaşmayı önemser.

⁷⁶ Konuyla ilgili genel bir çerçeve için bkz. M. Cüneyt Kaya, “Giriş: İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 15-36.

Philologie'de sıraladığı esas unsurlar şunlardır: Geç antik müfredata ve Grek modellere (ilkin ve en önemlisi Aristoteles'e) açık referans, ilgili noktalarda zaman zaman İran geleneği ve Hint bilgeliğinden gelen destekler, genellikle Süryânîce konuşan âlimlerin ürettiği Grekçeden çevrilere karşı olağanüstü bir ilgi, antikitenin edebi tür ve formlarının uyarlanması ve geliştirmeleri, halife ve diğer makamlardan finansal ve ideolojik destek ve son olarak sadece antik metinleri dönüştürmek için değil, ama aynı zamanda yeni kavram ve teoriler geliştirmek için de uygun Arapça bir teknik terminolojinin gelişimi.⁷⁷

Bu dökümün İslam felsefesi geleneği için neredeyse kuşatıcı olduğu rahatlıkla dile getirilebilir. Burada sayılan unsurları sırasıyla takip edip genişletecek olursak ilkin geç antik dönemdeki müfredatın, özelde de İskenderiye Okulu'nun Grek anlatısının birincil öneme sahip olduğu açıktır. Önceki bölümde Fârâbî'den aktardığımız sürekli felsefe geleneği hattının sonunda yer alan Bağdat Aristotelesçiliği de bu müfredatın İslam coğrafyasına nakledilmiş en son versiyonu olarak değerlendirilebilir ve onların çalışmalarını mantık eserlerinde kullanan Fârâbî söz konusu felsefenin yöntemlerini benimsemiş durumdadır.⁷⁸ Her ne kadar bu gelenek ne yalnız Aristotelesçi ne de yalnız Platoncu olarak değerlendirilmeyip bu ikisinin bir tür karışımı olarak ele alınsa da metin düzeyinde Aristoteles külliyyatının neredeyse tamamının çevrildiği ve bu bölümde tespit edeceğimiz üzere Aristoteles'inkilere nispetle Platon'un metinlerinin neredeyse hiç aktarılmadığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla Endress'in anlatımındaki "ilkin ve en önemlisi Aristoteles" vurgusunun ağırlığını takdir etmek ve gözden kaçırmamak gereklidir.

İran geleneği ve Hint bilgeliğinin etkileri İslam coğrafyasının genişlemesi sonucu ortaya çıkan kaçınılmaz alışveriş ve bunun yanı sıra çok daha önemlisi, Gutas'ın yukarıda andığımız metninde açıklıkla gösterdiği üzere, tercüme hareketinin gerçekleştiği Abbasi hanedanının yönetiminde Sâsânî İmparatorluğu'nun elit ailelerinin siyasette ve entelektüel hayatta büyük bir etki gücüne sahip olmalarının sonucu olarak değerlendirilebilir. Tercüme hareketinin içerisinde ağırlıklı role sahip Süryânîce konuşan âlimlerin dönemin siyasî ve entelektüel sınıflarından gelen talepler

⁷⁷ Ulrich Rudolph, **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden, Brill, 2017, s. 17.

⁷⁸ A.e., s. 18.

doğrultusunda birçok disiplinden çevirdikleri Grekçe eserler, İslam felsefesi geleneğinin zeminini oluşturmaktadır ve bu eserler ile birlikte gelen üslup ve form da doğallıkla bu yeni geleneği doğrudan etkilemiştir.

Halife ve diğer elit siyasi grupların desteği elbette bu hareketin iki yüzyıla yakın bir süre boyunca devam etmesini sağlayan en önemli pratik unsur olarak değerlendirilebilir. Yalnızca finansal değil ideolojik olarak da bu destek söz konusu olmasaydı, tercüme hareketinin bu kadar büyük ve etkin bir sosyolojik ve tarihsel dönüşüme kaynaklık etmesi mümkün olamazdı. Felsefe ve felsefe tarihi içinden baktığımızda da İslam felsefesi geleneğini rahatlıkla diğer geleneklerden ayırt edebilmemizi sağlayan son nitelik olarak bu çeviriler sürecinde oluşan yetkin terminolojinin önemini anlamamız gerekir. Öyle ki, -sadece Grekçede yapılmış felsefenin intikal ettirilmesi değil- bu yeni dilde felsefe yapabilmek için gerekli hususi bir lügatçe bugün bile imrenilecek bir başarıyla oluşturulmuş ve İslam felsefesi geleneğinin Fârâbî, İbn Sînâ gibi büyük filozoflar çıkarabilmesini sağlamıştır.

Böylece Endress'in dökümünü kısaca açıklamış bulunuyoruz. Buraya eklenmesini zorunlu gördüğümüz ve İslam felsefesi geleneğini ayrıcalıklı hale getiren bir diğer hususa dikkat çekmek gereklidir. 9 ve 10. yüzyılda felsefe hem kendi öncüleri hem de diğer çağdaş gözlemciler tarafından kendi bilimsel cemaatine sürdürülen ayrı bir gelenek olarak algılanıyordu.⁷⁹ Öyle ki, bu faaliyet ve faileri kendilerine has isimlerle anılıyordu: felsefe ve feylosof. Dolayısıyla felsefe faaliyeti ile uğraşan kimseler bir bakıma ayrı bir toplumsal sınıf/grup olarak değerlendiriliyordu. Bu ayrıcalıklı konum, İslam dünyasındaki biyo-bibliyografi yazarlarının metinlerine de sirayet etmiş, felsefeyi diğer disiplinlerden ayrı, başlangıcı Grek'te bulunan ve kendi günlerine kadar gelen devamlı bir yolculuk olarak değerlendirmişlerdir. İbnü'n-Nedîm, İbn Ebî Usaybi'a, İbnü'l-Kıftî ve benzerlerinin metinlerinde filozoflar için müstakil bölümler oluşturularak yaşam ve eserlerinin aktarılmasının gerekçesi budur.⁸⁰ Bu yüzden gelenekte "felsefe" dendiğinde belli bir toplumsal grubun (**felâsife**) yaptığı belli bir etkinliğin anlaşıldığını ve bu etkinliğin bugün için felsefe adının bize çağrıştırdığı toplamdan ayrıştığını hatırla tutmamız gerekmektedir. Grek toplumunda olduğu gibi

⁷⁹ A.e., s. 19.

⁸⁰ A.e.

filozof, toplumsal bir grubun ve o grubun düşünme biçiminin temsilcisi olarak bu kez de İslam toplumunda sahnededir ve tarihte benzer başka bir durum yaşanmamıştır diyebiliriz.⁸¹ Hodgson'ın da belirttiği üzere Müslüman, Hristiyan ve paganlardan oluşan ve toplumun büyük ölçüde saygı duyduğu bu araştırmacılar topluluğu özellikle en çok rağbet gören iki bilim olan tıp ile astrolojinin uygulayıcıları da olmaları hasebiyle toplumda önemli bir rol üstlenmişlerdi.⁸²

İslam felsefesinin esas niteliklerine dair bu genel çerçevenin ardından İslam geleneğinde Platon hakkındaki malumat ve Fârâbî'nin onla ilgili ele geçirmesi muhtemel müktesebata dair döküme geçmeden önce yukarıda sırasını bildirdiğimiz izliğimize dönecek olursak ilkin 8 ve 10. yy. arasında İslam toplumunun genel durumu ve tercüme hareketini oluşturan dinamikleri ortaya koymamız gerekmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından otuz yıldan kısa bir süre içindeki fetihler ile İslam, Arap Yarımadası, Kuzeydoğu Afrika ve Güneybatı Asya'yı içine alan devasa bir coğrafyayı hakimiyeti altına almıştır.⁸³ Gutas'ın belirttiği üzere tercüme hareketinin ortaya çıkmasını sağlayacak maddi koşullardan ilki bu fetihlerdir. Doğu ile batı arasındaki iletişimi bitiren iki iktidarın (Grek-Roma-Bizans ile Pers) yarattığı sınırı ortadan kaldıran bu fetihler söz konusu coğrafyada bir "serbest dolaşımı" olanaklı kılmıştır. Söz konusu sürecin doğal sonuçları olarak ortaya çıkan ticaretin gelişmesi, tarım devrimi ile tüm toplumsal sınıflara yayılan zenginlik, Çinli tutsaklardan öğrenilen kâğıt yapım teknikleri gibi somut değişimler de bu sürecin gerçekleşmesini sağlayan düzeneğin altyapısını oluşturmaları bakımından önemli olarak anılabilir.⁸⁴ Fetihler ve doğal sonuçlarının ardından Gutas'ın önemle andığı ikinci koşul Abbasi devrimidir. Fakat bu iktidar değişimi ve ardı sıra gelişen süreçlerden önce kısaca bu devrim gerçekleştiği anda coğrafyadaki kültürel birikim ve grupları kısaca anmak yerinde olacaktır.

Öncelikle Bizanslıların uyguladığı izolasyonun, diğer alanlarda kalan Hristiyanları Bizans'ın doktrininden koruması ve meşhur çağrılışıyla "Karanlık Çağ"dan kurtarması oldukça önemlidir. Bu durum Bizans iktidar merkezinin uzağındaki Hire, Harran ve

⁸¹ Detaylı bilgi için bkz. Kaya, "Giriş: İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", s. 24-25.

⁸² Marshall G.S. Hodgson, **İslam'ın Serüveni: Birinci Cilt İslam'ın Klasik Çağı**, çev. Berkay Ersöz, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2017, s. 302.

⁸³ Gutas, **a.g.e.**, s. 23.

⁸⁴ **A.e.**, s. 24.

Merv gibi kültürel merkezlerin oluşmasına imkân vermiş ve buralarda Grek paganizmi, Nestûrîlik ve Zerdüştlük inançlarının etkisi altındaki düşünce canlı kalmıştır. Dolayısıyla bu coğrafyadaki bilginler arasında mevcut olan iletişim Abbasi hanedanı desteğe karar verdiğinde Gutas'ın deyişiyle “Abbasi sarayında, adeta bir gecede beliriveren” faaliyetin esas sebebi olarak değerlendirilmelidir.⁸⁵

Bu bahsettiğimiz gelişme ve koşulların hâkim olduğu ortamda Emevî saltanatının yerini Abbasi hanedanının alması ve yönetim merkezini Şam'dan Bağdat'a, yeni kurulacak bu şehre taşınması bu büyük tarihsel sürecin de başlangıcı olarak işaretlenebilir. Bağdat'ın kuruluşu, çok farklı bir demografik yapıya sahip ve çokkültürlü yeni bir toplumun oluşmasına sebep olmuştur. Aramca konuşan Hristiyan ve Yahudilerin yerleşik nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu Bağdat'ta, şehir merkezinde Farsça konuşanlar ve kısmen yerleşik kısmen göçebe Hristiyan Arapların da varlığı söz konusuydu. Arap Müslümanlar Musul, Sava, Kûfe, Basra ve Vâsıt gibi şehirlerde toplandıklarından Bağdat'ta görece azınlıktaydılar. Yönetim konusunda Emevîler'in, Şam'da önceki iktidarlardan kalan Bizanslılar ve Hristiyan Araplar ile iş görmesine benzer biçimde Abbasiler de İranlılar, Hristiyan Araplar ve Ârâmîler ile hareket etmek durumunda kalmıştır. Söz konusu bu topluluklarda Bizans'ta olduğu gibi Grek birikimine dair bir düşmanlık bulunmamaktaydı. Bilakis Helenleşmiş bir kültüre sahip olmaları sebebiyle Bizans'ın neredeyse yok ettiği Grek mirasının korunması olanaklı hale gelmişti.⁸⁶ Gutas'ın, Abbasi hanedanının imparatorluk ideolojisinin Sâsânî geçmişten gelen elit gruplar tarafından astroloji ile Zerdüşçü bütün bilimlerin araştırısının dinsel bir görev sayılması tutumu bağlamında oluşturulduğuna dair anlatısı oldukça önemli olmasına rağmen bizim bağlamımız gereği bu cümleden ibaret bir değini ile geçmek yeterli olacaktır. Fakat yönetimde etkin ailelerin dayattığı bu ideolojinin bir süreği olarak çeviri kültürünün böyle yoğun bir biçimde benimsenmesi kayda değerdir.

George Saliba'nın söz konusu süreç ve bu süreci oluşturan dinamikler ile ilgili klasik anlatıma dair eleştirileri ve ortaya koymaya çalıştığı alternatif anlatımı anmak da bütünlüklü bir resim görebilmek adına yerinde olacaktır. Saliba'ya göre klasik

⁸⁵ A.e., s. 24-28.

⁸⁶ A.e., s. 28-31.

anlatımın temel iddialarını kısaca sıralamayı deneyecek olursak İslam medeniyetinin bir çöl medeniyeti olduğu ve kendi başına başka kültürlerin de işine yarayacak bir bilim üretme olasılığının çok düşük olduğu, çevresindeki Grek-Helen, Sasânî ve Hint medeniyetlerinin yüksek düzeyde bilimsel üretim ve entelektüel canlılığa sahip olduğu, buralardan yapılan çeviriler sonucunda İslam bilim ve felsefesinin altın çağını yarattığı, İslam'ın bilimsel üretiminin Grek bilimine katkısının yok sayılabilir düzeyde olduğu, bu bilimsel gelişim sürecinin de geleneksel güçlerle çatışmaya girdiği için kısa sürdüğü, özellikle de Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) eleştirilerinden sonra kayda değer bir üretimin olmadığı gibi iddialar zikredilebilir.⁸⁷

Saliba, bu klasik anlatımın büyük oranda kurgusal olduğu ve pek çok şeyi haddinden fazla vurgularken bir o kadarını da göz ardı ettiği kanaatindedir. Örneğin İslam medeniyeti ile Bizans ve Sasânîler arasındaki etkileşimin önemine vurgu yapan yaklaşımı “temas kuramı” olarak adlandıran Saliba, bu kuramın İslam gelmeden önceki yüzyıllar boyunca söz konusu çevre kültürlerin nitelikli hiçbir metin üretememesini izah edemediği kanaatindedir. Ayrıca kaynaklardan da bildiğimiz üzere Bizans ve Sasânî medeniyetlerinde söz konusu metinler dolaşımda da değildir.⁸⁸

Bunun yanı sıra Saliba'ya göre metinleri muhafaza eden bazı şehirlerin varlığı orada bu metinlerle ilgili entelektüel faaliyetlerin olduğunu ya da bu metinleri anlayabilecek/kullanabilecek kimselerin olduğunun da doğrudan göstergesi değildir. Bir başka klasik açıklama biçimi olan Süryânîce metinler ve düşünürlerin üzerinden gerçekleşen taşınma fikri de Süryânî yazarlar ve külliyyatın niteliği ve ebatları göz önünde bulundurulduğunda olanaksız görünmektedir.⁸⁹

Gutas'ın yukarıda andığımız Sasânî astrolojisi ve Zerdüşçü bilimlerin tekrar toplanmasına yönelik arzu bağlamında tercüme hareketini açıklayışını da benimsemeyen Saliba, Sasânî döneminde, Perslerin üstün hakimiyetleri sırasında böyle bir arzu ile ilgili hiçbir somut kanıtın bulunmadığına dikkat çeker. Ayrıca ona göre İskender zamanında Pers bilimlerinin Grekçeye çevrilmesi efsanesi de güvenilir bir öykü değildir ve tercüme hareketini açıklamada buradan olgusal bir zemin tedarik

⁸⁷ George Saliba, **İslam Bilimi ve Avrupa Rönesans'ının Doğuşu**, çev. Günseli Aksoy, İstanbul, Butik Yayınlar, 2008, s. 11-15.

⁸⁸ A.e. s. 16.

⁸⁹ A.e. s. 20-21.

edilmesi oldukça güçtür.⁹⁰ Klasik anlatımın sorunlu yanlarıyla ilgili daha birçok örnek sıralayan Saliba, yalnızca İbnü'n-Nedîm'in **el-Fihrist**'inde söz konusu dönemi anlatırken kullandığı dört öyküye müracaat ederek alternatif anlatımını oluşturmayı dener. Buradaki temel iddia da tercüme hareketini Abbasi hanedanından önce Emevi saltanatının son dönemlerinde zaten temelleri atılmış bir hareketin devamı olarak değerlendirmek, gelirlerin tutulduğu "divan"da Arapça kullanımına dönülmesi için temel bilimlere duyulan ihtiyaç ile başlayan çeviri faaliyetinin, halihazırdaki işlerinden olan Pers ve Hıristiyan kökenli âlimlerin, Gutas'ın andığımız izahlarından ziyade, bu rekabetçi ortamda bir tür yarışa girerek yüksek düzeyde bilimle ilgilenmesiyle genişlediği ve klasik eserlerin çevrilmesi ardına kendi bilimlerini yaratma çabasından ziyade halihazırda kendi çalışmalarıyla meşgul olan âlimlerin bu eserlerden faydalandığı hatta bu eserleri düzelttiği gibi argümanlarından oluşur.⁹¹ Sonuç olarak Saliba'nın klasik anlatıma yönelttiği eleştiriler yerinde gözükmekle ve dönemi anlamlandırırken ürettiğimiz fikirleri radikal bir şekilde dönüştürmemizin zorunlu olduğunu göstermekle birlikte kendi alternatif anlatısının da çok daha detaylı çalışmalarla ortaya konması gerekliliği açıktır, diyebiliriz.

Bahsi geçen süreç ve koşullar altında tercüme hareketi hayat buldu ve 150 yıla yayılan bir süre boyunca Grek mirasının tüm bilim dallarından eserler orijinal dilinden ya da Süryânîceden Arapçaya aktarıldı. Bu koşulların harekete dönüşmesindeki temel motivasyonlardan biri olarak İslam'ın ulaştığı yeni coğrafyalarda kültür ve birikim açısından İslam toplumundan ileride medeniyet ve gruplarla karşılaşmış olması zikredilebilir. Müslümanların bu insanlara hem tebliğ hem de kendini ispat açısından görüşlerini sağlam bir şekilde aktarmaları gerekliliği onların kültürlerini öğrenmeyi ve diğer dinlerin temsilcileriyle yapılacak tartışmalarda felsefeye dair bilgiyi zorunlu hale getirmiştir.

Tercüme hareketi içerisinde tarımdan astronomiye, geometriden edebiyata, askerlik elkitaplarından müziğe sayısız alanda birçok metnin Arapçaya aktarıldığı bilinmektedir.⁹² Felsefe alanında Arapçaya çevrilen isimlerin önemli bir kısmı ikinci

⁹⁰ A.e., s. 25.

⁹¹ A.e., s. 43-95.

⁹² Çevrilen eserlere yönelik bibliyografya başvuru kaynakları için bkz. Gutas, a.e., s. 185.

bölümde hazırladığımız tabloda görülebilir. Aristoteles'in **Politika** kitabı dışındaki neredeyse tüm külliyyatının merkezde olduğunu⁹³ da daha önce zikretmiştik. Peki ya “Eflâtun el-Îlâhî” adıyla anılan, Aristoteles'in hocası ve felsefenin en büyük figürlerinden biri olan Platon'un metinleri söz konusu olduğunda İslam coğrafyasında bilgi ne düzeydeydi?

1.3.1. Arapçada Platon İmgesi ve Platon Külliyyatı

Metinler bağlamında ilişkiyi ele almadan önce, Platon ile ilgili malumat ve İslam dünyasının gözünde Platon imgesinin nasıl olduğu önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soruyu yanıtlayabilmek için Fahrettin Olguner'in **Batı ve İslam Kaynakları Işığında Platon**⁹⁴ kitabından faydalanarak genel bir resim çizmeye çalıştıktan sonra metin düzeyinde Platon ile ilişkiyi sorgulamaya geçebiliriz.

1.3.1.1. Olguner'in Bulguları: İslam Kaynaklarında Platon Malumatı

Olguner'in çalışması temel İslam kaynaklarında Platon ile ilgili bilgilerin geçtiği neredeyse her noktayı tespit edip aktarması bakımından oldukça önemli bir çalışmadır. Ne var ki Batı kaynağı olarak neredeyse yalnızca Diogenes Laertios'tan hareket etmesi zayıflatıcı bir unsur olsa da Platon'a dair bilgiler ve İslam dünyasında onun nasıl bir imgeye sahip olduğunu anlayabilmek için oldukça faydalıdır. Bu bağlamda Olguner'in taradığı İslam kaynakları, Beyhakî, el-Mes'ûdî, Fârâbî, İbn Cülcül, İbn Fâtik, İbnü'l-Kıftî, İbn Rıdvân, İbnü'n-Nedîm, İshak b. Huneyn ve Kâdî Sâ'id'dir. Her bölümde İslam kaynaklarının Platon'a dair belli bir konudaki anlatısını aktarıp Batı kaynaklarıyla-yani Diogenes Laertios ile gününün birkaç kaynağı- söz konusu bilgileri mukayese ettikten sonra bir sonuca varır. Şimdi kısa bir biçimde Platon'un hayatına

Felsefî eserlerin bir listesi için ise bkz. Gutas, “Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler”, çev. İbrahim Halil Üçer, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 777-798.

⁹³ Walzer, **Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Cambridge&Massachusetts, Harvard University Press, 1962, s.5.

⁹⁴ Fahrettin Olguner, **Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

dair İslam dünyasındaki bilgiler ile ilgili Olguner'in bulgularını sıralayıp bir Platon resmi elde etmeyi deneyebiliriz.

Platon, İslam dünyasında çeşitli imlâ farklılıkları ile Eflatun adıyla tanınmaktadır ve düşüncenin tüm alanlarında ismi zikredilen bir figürdür.⁹⁵ Platon'un doğum tarihi ile ilgili İslam dünyası kaynaklarında tam bir karmaşa söz konusudur. Onun ne zaman dünyaya geldiğini başka kimselerle karşılaştırarak tespit etmeye çalışan yazarlar M.Ö. 13. yüzyıldan M.S. 2. yüzyıla kadar uzanan geniş bir zaman aralığında çeşitli tarihler vermektedirler.⁹⁶ Platon'un Atinalı olduğu tüm kaynaklarda barizken soy ağacı ile ilgili İslam kaynakları ile Diogenes Laertios arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır.⁹⁷ İslam kaynakları, Batı kaynaklarında bulunmayan Platon'un dış görünüşü ile ilgili detaylı tasvirler vermekteyken Olguner'in adlandırmasıyla "Platon'un ruh yapısı"na dair aktarımlar oldukça ilgi çekici olup Platon'a dair imge hakkında bize bilgi verecektir.

Sözgelimi İbn Fâtik, Platon'u şöyle tanıtır: *"iyi huylu, güzel davranışlı, yakınlarına ve bütün gariplere ihsanı bol, uysal, yumuşak başlı ve sabırlı, sakin, akıllı, işi sağlam, konuşması tatlı bir adamdı."* Ona göre yalnızlığı seven Platon'un yerini ağlama seslerini takip ederek bulurdunuz.⁹⁸ Genellikle zühd ve takvâ sahibi bir insan olarak resmedilen Platon'un "...dünyayı, onun istekleriyle yaralanmadan önce bırakınız" türünden hikmetli sözlerinden, Fârâbî'ye yanlılıkla nispet edilen **el-Cem** adlı metinde çizilen dünyadan el etek çekmiş bir tür çileci figürü olarak anlatılmasına ya da bir Yahudi peygamberiyle mukayese edildiği öykülere kadar geniş bir literatür ile karşı karşıyayız.⁹⁹ Dolayısıyla bu örneklerden hareketle İslam dünyasında Platon imgesi çok önceleri yaşamış, dünyaya önem vermemiş, toplumdan uzak ve inzivada bir peygamberi andıran mistik bir figürdür, diyebiliriz.

Platon'un etkilendiği isimler bahsinde İslam kaynaklarının sahip olduğu bilgilere baktığımızda onun Sokrates dışında Pisagor ile bağlantısının hayli vurgulu ele alındığı,

⁹⁵ Olguner, **a.e.**, s. 3-10. Platon'un isminin anlamı olan "geniş" kimilerince bilinmekte fakat bunun neye nispetle verildiği bilinmemektedir. Onun gerçek adı olan Aristokles'ten ise yalnızca İbnü'l-Kıftî haberdardır. Platon birçok sıfatla da anılmaktadır ama Batı'dan farklı olarak Tabîb-Hekim sıfatları İslam dünyasına özgüdür.

⁹⁶ **A.e.**, s. 11-22.

⁹⁷ **A.e.**, s. 22-34.

⁹⁸ İbn Fâtik, **Muhtârü'l-Hikem: Hikmetli Sözler**, çev. Osman Güman, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 242.

⁹⁹ Olguner, **a.g.e.**, s. 34-47.

hiçbir biçimde Elea Okulu ya Sofistler'in Platon üzerindeki etkisinden söz edilmediğini, Platon üzerinde etkisi olan şairlerden ise yalnızca Homeros'tan ve Platon Homeros'u diyaloglarında neredeyse her andığı yerde eleştirmesine karşın şaşırtıcı biçimde olumlu olarak bahsedildiğini görürüz.¹⁰⁰ Bu yüzden diyaloglardan erişebilecek birçok bilginin mevcut olmaması, söz konusu bilgilerin ikincil kaynaklardan elde edildiğine dair bir delil olarak değerlendirilebilir. Platon'un etkilediği isimler ve öğrencileri hakkında ise öncelikle İslam kaynaklarının nakillerinde bir ortaklık olmadığı, farklı nakillerin söz konusu olduğu dile getirilebilir. Burada her zaman karşımıza çıkan en büyük yanlış Platon'un bir tıp adamı olduğu ve bu alanda birçok talebe yetiştirdiği bilgisidir. Örneğin Timaios'un, Platon'un yetiştirdiği bir tıp talebesi olarak anılması gibi izahı olanaksız hatalara karşın, ufak eksiklikler ile Speusippus ve Xenocrates hakkında doğru malumatlara sahip olunduğu görülebilir. Elbette Aristoteles-Platon ilişkisi en çok ele alınan konulardan biri olarak karşımızdadır. Burada doğru bilgilerin yanı sıra, kronolojik olarak söz konusu ilişkinin geçtiği zamanlar hakkında tutarsızlıklar ya da bir yetim olarak Platon'un yanında hizmet eden Aristoteles'in üstün zekasının keşfi türünden romantik hikayeler de görebiliriz. Burada dikkat etmemiz gereken en ilginç nokta ise Platon ile Aristoteles'in fikir ayrılıklarından söz eden kaynakların aynı zamanda onların mezhebi, yolu ve inançlarının aynı olduğunu da söyleyebilmesidir.¹⁰¹ Söz konusu tuhaf duruma, daha sonra da değerlendireceğimiz Platon ve Aristoteles'in tarih boyunca ilerleyen ikircikli ilişkileri ve ele alınışlarındaki karmaşayı göstermesi bakımından önemli olarak işaret edilebilir.

Bunun yanı sıra Platon'un derslerini yürüyerek verdiği iddiası üzerinden Meşşâî olarak adlandırılması bir başka büyük hata olarak anılabilecekken yazılarında da hikmeti gizlediği, onu herkesin anlamaması için sembollerle aktardığına dair rivayetler İslam kaynaklarında bir başka hususî duruma örnektir. Daha önce andığımız hekim yakıştırmasının yanı sıra Platon'a "oldukça renkli bir ilmî hüviyet"¹⁰² veren İslam kaynakları, ona fizikten astronomiye, kimyadan mûsikiye birçok alanda yetkin bir âlim gözüyle bakmıştır. Yine önemle anmamız gereken bir diğer husus da Platon'un siyâsî

¹⁰⁰ A.e., s. 48-73.

¹⁰¹ A.e., s. 74-88.

¹⁰² A.e., s. 139.

maceraları hakkında kaynaklarımızın tamamen ilgisiz gözükmesi ve daha önce andığımız münzevi imgesine dayalı anlatıya paralel biçimde onun hal ve yaşayışını aslında Sokrates ile karıştırmış olmalarıdır.¹⁰³

Sonuç olarak Platon ile ilgili İslam kaynaklarının sunduğu resme baktığımızda onun hakkında anlatılagelen bilgilerin küçük ve doğru bir kısmı üzerine inşa edilip romantik bir tarzda süslenmiş hayalî bir imgeyle karşılaşıyoruz. Diyalogları ile yok denecek seviyede bir temas olduğunu ortaya koyan birçok yanlış bilgi, Aristoteles öncesinde kalmış bu kadîm figürün, çileci bir bilge olmasından ve onla ilgili türetilmiş menkıbelerden ibaret bir Platon ortaya koyar ve tarihsel Platon ile bu figürün arasındaki benzerlikler olabildiğince azdır, diyebiliriz. Dolayısıyla Platon ile ilgili metinler haricindeki malumata baktığımızda Platon'un çok büyük ölçüde yanlış ve eksik tanındığını söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

1.3.1.2. Rosenthal'in Öngörülleri: İslam Dünyasında Platon'un Felsefesi

Platon'un metinleri ile ilgili olarak İslam dünyasının birikimini ele alacağımız bir başka eser Franz Rosenthal'in "İslam Dünyasında Platon'un Felsefesi Hakkındaki Malumat Üzerine"¹⁰⁴ adlı makalesidir. Rosenthal'in makalesinin başlangıcında örneklerini verdiği İslam dünyasında Sokrates imgesi oldukça ilgi çekicidir. 12. yy. da yaşamış tarihçi İbn Münkız'ın bir cesaret örneğini tasvir edeceği zaman ölüm döşegindeki Sokrates'i seçtiğinden söz eden Rosenthal, dönemden başka örnekler de getirerek Sokrates'in dünyaya tamah etmeyen bir bilge figürü olarak imgesinin yerleşikliğini ortaya koyar. Ardından tercüme hareketi döneminde hangi eserin çevrileceğine dair tercihlerdeki koşullardan söz eden Rosenthal, ilk sırayı bilim adamlarının -özellikle Galen, ardından Aristoteles ile matematikçiler ve coğrafyacıların- işgal ettiğini belirtir. Platon'un bir diyalogunun özünün tek bir sayfada aktarılabileceğini öne süren Rosenthal, söz konusu durumun felsefecilerin metnindeki yazınsal ifadelerin özel tonunun yok sayılması ile sonuçlandığını dile

¹⁰³ A.e., s. 140.

¹⁰⁴ Franz Rosenthal, "On The Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", **Greek philosophy in the Arab world: a collection of essays.**, Hampshire, Variorum, 1990.

getirir. Platon'un eserlerinin de -zorunlu olarak- bu talihsizlikle karşılaştığını, çünkü Süryânîlerin ve Arapların bu metinlerdeki estetik güzelliği hissetmediği ve **aporia** formunun Aristoteles'in felsefesinin etkisine kıyasla çevirmen ve filozofları tatmin etmediğini iddia eder. Tüm bu koşulların bir sonucu olarak Rosenthal'in tutumu, Arapça biyo-bibliyografyalarda zaten çok nadir olarak rastladığımız bazı Platon diyaloglarının tam çevirilerinin var olduğu hakkındaki verilerden şüphe duymamız gerektiği yönündedir.¹⁰⁵

Rosenthal metinlerle ilgili bu eksikliğe rağmen Platon'un düşüncelerinin İslam felsefesinde kimi zaman yazarı unutulmuş dahi olsa oldukça güçlü ve canlı bir yankıya sahip olduğunu öne sürer. İslam'da Platon'un felsefesine ilişkin en önemli noktanın da bu olduğu kanaatindedir. Platon'un isminin gücünün yalnızca ilgi çekmek amacıyla eserlerin sonuna eklenmesi ve intikal süreciyle gelen birçok doksografik ve gnomolojik¹⁰⁶ metinlerin varlığı, Platon imgesini iyiden iyiye muğlaklaştırmaktadır. Südopigrafik¹⁰⁷ metinlerde Platon'un Aristoteles'e yazdığı bir vasiyetten, onun bir astrolog ve simyacı olmasına kadar varan örnekler, konunun karmaşıklığını gözler önüne sermektedir. Sonuç olarak Rosenthal Platon'dan yapılmış gerçek alıntıların Arapça literatürde oldukça sınırlı olduğunu belirtir.¹⁰⁸

Bu belirlemelerin ardından Rosenthal, makale boyutunun el verdiği ölçüde Platon'dan otantik çeviriler hakkında çeşitli bilgiler ve örnekler vermeye girişir. Biz burada Rosenthal'in örneklemeleri yerine çok yakın bir tarihte, 2017 yılında gerçekleştirilen bir çalışmaya¹⁰⁹ başvurarak Arapçadaki orijinal Platon metinlerinin dökümünü aktaracağız. Bu dökümün peşi sıra, Platon'un Arapçaya aktarılma sürecinin altındaki gerekçeleri inceleyip değerlendirebiliriz.

¹⁰⁵ Rosenthal, **a.e.**, s. 387-392.

¹⁰⁶ Gnomolojik metinler: Hikemiyat literatürü olarak Türkçe'de adlandırdığımız, veciz ve hikmetli söz, ölçü ve görüşlerin bulunduğu eserler.

¹⁰⁷ Südopigrafik metinler: Yanlışlıkla başka bir yazara nispet edilen veya yazarının bilinçli olarak başka birine nispet ettiği eserler.

¹⁰⁸ Rosenthal, **a.e.**, s. 392-395.

¹⁰⁹ Moseley, G. J., "Plato Arabus: On the Arabic Transmission of Plato's Dialogues. Texts and Studies", Çevrimiçi, ProQuest Dissertations & Theses Global, (Order No. 10767268).

1.3.1.3. Moseley'in Çalışması: Platon'dan Arapçaya Kalanlar

Moseley de Grekçe-Arapça alanındaki araştırma ve çalışmalarda Aristoteles'e ayrılan yoğun mesainin Platon'a ayrılmadığını tespit eder. Rosenthal'in bahsettiğimiz 1940'da kaleme alınmış öncü makalesinden bu yana küçük boyutlu çalışmalar olsa da konu ile ilgili ne filolojik ne de entelektüel tarih açısından ele alınan esaslı bir eser ortaya çıkmamıştır.¹¹⁰ Bu aralıkta yapılan çalışmalara kısaca değinen Moseley, Arapçadaki **Devlet** kitabı ve diğer Platonik materyallerin kaynağının hâlâ açık bir soru olarak durduğunu öne sürdükten sonra kendi çalışmasının bu sorunun çözümü için ilk adımları atacağını bildirir. Platon diyaloglarıyla uygunluk gösteren otantik fragmanların çoğunun Galenci ya da Yeni-Platoncu uyarlamalardan türetildiğini söyleyen Moseley'e göre Platon'un Arapçaya aktarılma süreci ya da görece olarak az aktarılışını ileride detaylı bir biçimde ele alacağımız üç gerekçe ile açıklar. Bunlar (1) Platon'a yönelik geç antik dönemdeki Hristiyan antipati, (2) Aristoteles-merkezli gelişimcilik olarak adlandırılabilir felsefe tarihinin İskenderiye merkezli kavranışı ve (3) Platon-Aristoteles arasındaki uyum (**symphonia**) ilgili bir yeniden yorumlama olarak sıralanabilir.¹¹¹

Moseley, Rosenthal'in çalışmasındaki doksografik, gnomolojik, südopigrafik ve otantik ayrımını anarak kendi çalışmasının yalnızca kelimenin tam anlamıyla otantik olan metinleri ele aldığını belirtir. Bu bağlamda Moseley'in yaptığı edisyon ve çeviri çalışmasının diyaloglar ile ilgili bulguları üzerinden elimizde mevcut olan Arapça ve otantik Platon metinleri ve bunların muhtemel kaynaklarını tespit edebiliriz.

Öncelikle Arapçada daha çok tanındığını bildiğimiz **Phaidon**, **Devlet**, **Timaios** ve **Yasalar**¹¹² diyaloglarıyla ilgili tespitleri aktardıktan sonra kalan diyaloglar hakkındaki kısıtlı bilgileri vereceğiz. Phaidon'dan büyük ölçekte ve doğrudan alıntılarının bulunduğu üç metinle karşı karşıyayız. Bunlar sırasıyla Bîrûnî'nin (ö. 453/1061) **Tahkîku mâ li'l-Hind**, Ruhâvî'nin (ö. 319/931) **Edebü't-tabîb** ve Ebî Sevr el-

¹¹⁰ Moseley, a.e., s. 8.

¹¹¹ A.e., s. 29-34.

¹¹² A.e., s. 35.

Mevsîlî'nin¹¹³ (ö. ?) **Fi'n-Nefs** adlı eserleridir. Bunların yanı sıra İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) çevresinden bir felsefe okuruna ait bir elyazmasında bulunan küçük parça ve yukarıda andığımız tüm fragmanların dışında değerlendirilmesi gereken ve birçok yerde karşımıza çıkan "Sokrates'in Ölümü" anlatılarının **Phaidon** ile ilişkisini göz önünde bulundurmak gerekir. Moseley'e göre Bîrûnî'deki alıntıların Proclusçu **Phaidon** geleneğinden alınması muhtemelken, Ruhâvî'nin metninde geç antik dönem Yeni-Platonculuğundan aktarıldığına dair özgün işaretler vardır. Mevsîlî'nin metni ise oldukça açık karşılıklara sahip olup kaynağı öngörülememektedir.¹¹⁴

Arapçada Phaidon'un durumu hakkında dışsal kaynaklardan gelen bilgi oldukça az olmasına rağmen, İbnü'n-Nedîm **el-Fihrist**'inde Proclus'tan söz ederken onun **Phaidon** 'tefsir'inin Ebû Alî ibn Zûr'a (ö. 398/1008) tarafından kısmen çevrildiğini belirtir.¹¹⁵ Fakat bunun dışında kayda değer bir ikinci kaynaktan haberdar değiliz. Dolayısıyla, her ne kadar böyle dışsal haberler almamış olsak da otantik alıntılarının nicelik ve niteliğinden hareketle Bîrûnî'nin faydalandığı metnin Proclusçu gelenekten gelmiş bir **Phaidon** diyalogu olması kuvvetle muhtemeldir. Ruhâvî'nin Arapça çevirisinden hareketle kullanması muhtemel çevirinin en cimri tahminlerde dahi elimizdeki en eski **Phaidon** yazmalarından daha önceye tarihlenen bir kaynaktan alınmış olması gerektiği de oldukça ilgi çekicidir.¹¹⁶ Sonuç olarak **Phaidon** diyaloguna çeşitli aktarım kanallarından ve şerhlerle birlikte de olsa büyük ölçüde bir ulaşımın söz konusu olması muhtemel olarak değerlendirilebilir.

Diğer diyaloglara nispetle daha çok bilindiğini söylediğimiz dört diyalogdan ikincisi olan **Devlet**'e baktığımızda bu metnin Arapçaya aktarımıyla ilgili de detaylı bir çalışmanın var olmadığını görürüz. Moseley, burada da sırasıyla şu metinlerden yararlanır: Büyük ölçüde unutulmuş Yeni-Platoncu Ebu Hâmid el-İsfizârî'nin **Kitâb fî mesâilî'l-umûri'l-ilâhiyye** adlı kitabında bulunan **Devlet** diyalogunun 506d3 ile 509b10 (508c8-d1 hariç) arasındaki yere tekabül eden kısmı, Huneyn b. İshak ve çevresinin çevirdiğini bildiğimiz Galen'in **Devlet Özeti**'nden alınması muhtemel olan

¹¹³ Tam adıyla Bekr b. Kâsım b. Ebî Sevr el-Mevsîlî belirsiz kalmış bir figürdür. Konuyla ilgili bkz. Moseley, **a.e.**, s. 119-120 & Shlomo Pines, "La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawsili", **Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida**, Roma, Istituto per l'Oriente, 1956, s. 350-364.

¹¹⁴ Moseley, **a.e.**, s. 35-36.

¹¹⁵ **A.e.**, s. 88.

¹¹⁶ **A.e.**, s. 107.

Buhtîşû'nun **Risâle fi't-tubb ve'l-ahdâsi'n-nefsâniyye** metninde bulunan Er miti, **İhvân-ı Safâ Risaleleri**'nde diyalogdaki meşhur Gyges'in yüzüğü anlatısının bir çevirisi ile Bîrûnî ve İbn Ebî Usaybi'a'da yer alan iki kısa pasaj.¹¹⁷

Galen'in Özet'inin çevirisi ile ilgili Huneyn'in bir öğrencisinin bir kısmını çevirdiği ve Huneyn'in son dokunuşları yaptığına dair bir iddia söz konusu olsa da bu metnin mahiyeti ile ilgili bağlayıcı bir kanıttan yoksunuz. İbn Rüşd'ün **Devlet** şerhinin Galen'in Özet'inden yapıp yapılmadığına dair uzun tartışmanın sonucunda da Moseley'in kanaatinin buradan yapıldığı yönünde olduğunu belirtebiliriz. Sonuç olarak Arapça literatürde **Devlet** diyalogundan yapılan alıntılar neredeyse tamamının otantik Platon metninden değil de Galen'in Özet'indeki alıntılardan alındığını düşünmek için sebeplerimiz oldukça güçlüdür.

Timaios diyalogunun Arapçadaki yolculuğuna dair bilgimiz Rüdiger Arnzen'in ilgili çalışması¹¹⁸ ile oldukça mesafe kat etmiştir. Arnzen'in iddiasına göre en az üç **Timaios** uyarlaması Arapçaya çevrilmiştir, fakat daha sonraki âlimler bu metinleri **Timaios**'un kendisi olarak değerlendirmişlerdir.¹¹⁹ Bu metinlerin ilki Yahyâ b. Bitrîk'in çevirdiği *Timavus el-ilâhî* ya da *Timavus er-rûhânî* gibi adlarla alınan ve Yeni-Platoncu bir kökeni olması muhtemel üç bölüm ya da kitaptan oluşan metindir. İkincisi Huneyn'in çevirdiğinden söz ettiğimiz Galen Özet'inin ilgili kısmı olan ve *Timavus el-tabî* olarak anılan metin iken üçüncüsü Huneyn ve oğlu İshak'ın yine Galen'den çevirdiği **Peri Ton Hen To Platonos Timaio İatrikos Eiremenon** isimli tıbbi şerhin içinde bulunan ve *Timavus el-tıbbî* olarak anılan metindir.

Platon'un diğer diyaloglara nispetle daha tanınmış olduğunu söylediğimiz dört diyalogunun sonuncusu **Yasalar** metni de yine Galen'in Özet'i üzerinden ve bazı südopigraflarla birlikte Arapçaya girmiş ve 9 ve 10. yy. felsefe halkalarında oldukça rağbet görmüştür. Hatta filozof olmayan düşünürlerin de öfkesinin bir nesnesi haline gelmiş metin İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve Ebu Süleyman b. Sicistânî (391/1001) gibi isimler tarafından da felsefenin cehaleti ve had aşışına örnek olarak gösterilip

¹¹⁷ A.e., s. 143.

¹¹⁸ Rüdiger Arnzen, "Plato's Timaeus in the Arabic Tradition. Legends - Testimonies - Fragments", ed. F. Celia, F. & A. Ulacco, **II Timeo. Eseggi greche, arabe, latine**, Pisa, Pisa University Press, 2012, s. 181-267.

¹¹⁹ A.e., s. 205.

eleştirilmiştir.¹²⁰ Burada kaynağını tespit edemediğimiz bir nüshadan yapılmışa benzeyen çeviriler ile Galen Özet’inden hareketle edinilmiş pasajlar söz konusu olmasına rağmen Fârâbî’nin **Yasalar** diyaloguna yazdığı özet konusunda durum halen tam bir açıklık kazanmış değildir.¹²¹

Böylece elimizde daha çok fragmanın bulunduğu **Phaidon**, **Devlet**, **Timaios** ve **Yasalar** diyalogları ile ilgili bilgileri aktardıktan sonra kalan diyalogları değerlendirebiliriz. **Sokrates’in Savunması** diyalogundan elimize gelen fragmanlar oldukça az sayıdadır fakat “hakikat için ölmüş Sokrates” figürünün itibarı sayesinde bizzat bu diyalogdan ziyade “Sokrates’in Ölümü Anlatısı” olarak adlandırabileceğimiz aktarımların birçok kanaldan Arapçaya geldiğini biliyoruz.¹²² Bu bağlamda daha önce işlediğimiz **Phaidon** diyalogundaki içerik ile iç içe geçmiş halde çeşitli uyarlamaların olması oldukça muhtemel görünmektedir. Moseley’in iddiasına göre Fârâbî’nin **Platon’un Felsefesi (Felsefetü Eflâtûn)** isimli kitabında *Sokrates’in Atinalılara Karşı Müdafaaası (İhticâcu Sukrât alâ ehl-i Âsîna)* adıyla andığı Platon diyaloguyla aynı başlığı taşıyan Arapça bir metinle Fârâbî’nin karşı karşıya gelmiş olması mümkündür. Fârâbî, söz konusu kitabında Platon’un diyaloglarını sıralarken bir de *Î’tizâru Sukrât* isimli bir başka diyalogdan bahsettiği için bu ihtimal daha da güçlenmektedir. Bunun yanı sıra **Kitâb’ul Burhân**’da **Sokrates’in Savunması**’nın 20d ile 20e2 arasında gördüğümüz ilham ile insani bilgi ayrımını açıklayan bir pasaj vardır ve Fârâbî bunların “Atina şehri ahalisinin liderlerine karşı delil getirirken”¹²³ (*inde ihticâcihi alâ ru’esâi ehli medîneti Âsîna*) Sokrates tarafından söylenmiş olduğunu belirtir.

İhvân-ı Safâ Risaleleri’nde mevcut olan ve yine Sokrates’in Ölümü Anlatısı içinde değerlendirebileceğimiz uzunca bir pasaj¹²⁴ için Moseley’in kanaati yine orijinal **Sokrates’in Savunması**’ndan doğrudan hiçbir içerik barındırmadığı yönündedir. Söz konusu alıntı da **Kriton** ve **Phaidon** diyaloglarının içeriğinden türetilmiştir.¹²⁵ Dolayısıyla **Sokrates’in Savunması**’nın bir çevirisinin olması Fârâbî’nin

¹²⁰ A.e., s. 260.

¹²¹ Daha sonra değerlendireceğimiz konu ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Steven Harvey, “Did AlFarabi read Plato’s Laws?” **Medioevo**, 28, 2003, s. 51-68.

¹²² Moseley, a.g.e., s. 294.

¹²³ Fârâbî, **Kitâbu’l-Burhân**, çev. Ömer Türker & Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012, s. 56.

¹²⁴ İlgili pasaj için Türkçe’de bkz. **İhvân-ı Safâ Risaleleri Cilt 4**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 31-32.

¹²⁵ Moseley, a.g.e., s. 304.

aktarımlarından oldukça mümkün görünse de söz konusu diyalogun içeriği Sokrates'in ölümü ile ilgili anlatıyla ilgili olduğundan ve yine **Phaidon** ve **Kriton** diyaloglarının da bu süreçle irtibatlarından kaynaklanacak biçimde orijinal metinden ziyade birçok kanaldan gelmiş birçok anlatının mevcut ve dolaşımında olması muhtemeldir.

Kratylos diyalogu ile ilgili olarak Huneyn b. İshak, Galen çevirileri ile ilgili mektubunda Galen'in **Platon Diyaloglarının Özeti** içerisinde bulunduğunu da söylemesine rağmen, Moseley hiçbir çalışmada buradan kalıntılar bulamadığını dile getirmektedir. Fakat her halükârda **Kratylos** diyalogunun Arap diltçiliğinde ya da dil felsefesinde hiçbir şekilde etkisinin olmadığı açıkça görünmektedir. Arap geleneğinde **Kratylos**'a ya da metinde mevcut "akış" doktrinine verilen referanslar Aristoteles'in **Metafizik**'indeki tanıklığından alınmışa benzemektedir.¹²⁶

Kriton diyalogu ile ilgili olarak Sokrates'in ölümü ile ilgili anlatılarda uyarlamalarının parçalar halinde ya da içeriğin yeniden ifadelendirmesi olarak bulunduğunu dile getirmiştik. Bu konuda İbnü'n-Nedîm'in **el-Fihrist**'inde Yahyâ b. Adî'nin elinde *Plato'nun Yasalar Hakkında Kriton'a Kitabını* gördüğünden söz edilmektedir. Bunun yanı sıra Gutas'ın *Risâletün fî haberi fadîleti Sukrât* isimli bir Kindî risalesini **Kriton** ile eşleştirmesi söz konusudur.¹²⁷ Ne var ki bu risaleden elimizde hacimli hiçbir kalıntı bulunmamaktadır.¹²⁸

Euthydemus diyalogu hakkında söyleyebileceğimiz tek şey şudur: Huneyn **Risâle**'sinde, Galen'in Özet'inden **Euthydemus** bölümünü çevirdiğini söylemesine rağmen bu çeviriden hiçbir fragman korunmamış görünmektedir.¹²⁹ **Gorgias** diyaloguna baktığımızda ise İbnü'n-Nedîm'in Proclus'un kayıp **Gorgias** yorumu hakkında yazarken anması dışında kitabın ismine rastladığımız tek yer, Nicolaus'a atfedilen geç Antik döneme ait bir Grekçe eserde **Gorgias** 468a'ya yönelik bir referanstır. Bu iki diyalog hakkında elimizdeki bulgular ve söyleyeceklerimiz bundan ibaret kalmaktadır.

Menon diyaloguna geldiğimizde ise bu metnin Arapçada birkaç farklı yoldan bilindiğini dile getirebiliriz. İlk Kindî'nin **Ruhun Hatırladıkları Hakkında** adlı

¹²⁶ A.e.

¹²⁷ Dimitri Gutas, 'Plato's Symposium in the Arabic Tradition,' **Oriens**, 31, 1988, s. 36-60.

¹²⁸ Moseley, **a.g.e.**, s. 306.

¹²⁹ A.e.

kayıp risalesinin **Menon**'dan hareketle yazıldığını ön görebileceğimizi söyleyen Moseley'e göre, "Menon Paradoksu" olarak anılan diyalogun soruşturmasının meşhur teması da Aristoteles'in **Organon**'u ve şerhleri aracılığıyla oldukça iyi bilinmekteydi.¹³⁰ Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd mantık ile ilgili eserlerinde Menon Paradoksu'nu ele almışlardır.¹³¹ Fakat Arapçada elimizde olan **Menon** ile ilgili tek malzemenin bahsettiğimiz **Organon** ve şerhleri kanalıyla edinilmiş bilgilerden bağımsız olduğunu dile getiren Moseley, Sâbit b. Kurre'nin **Sokratik Delil** (*Risâle fi'l hücceti'l-mensûbe ilâ Sukrât*) isimli risalesini ele alır. Moseley'e göre, Sâbit b. Kurre'nin aktarımlarından onun doğrudan **Menon** metnine ulaştığını düşünmek için sebepler olmasına rağmen aynı sebepler aksi için de düşünülebilir.¹³² Dolayısıyla **Menon** diyalogunun içeriği ve paradoks ile ilgili yaygın bir dolaşımın varlığı açık olmasına rağmen bizzat diyalogun varlığından söz etmek için kesin delillerimiz mevcut değildir, diyebiliriz.

Yine Huneyn b. İshak **Risâle**'sinde, **Parmenides** diyalogunun da Arapçaya çevrildiğini söyler, ne var ki literatürde metne dair hiçbir iz bulunamamaktadır. Marmura ve Rist'in, Kindî'nin diyaloga dolaylı yoldan da olsa aşına olduğuna yönelik iddialarını¹³³ anan Moseley, Sâbit b. Kurre'nin ise hiç yoktan 144a-b'den haberdar olduğunu belirtir. Damien Janos ise yakın bir tarihte Fârâbî'nin **Parmenides** ile temasını ortaya koyan çalışmasında¹³⁴ 135d'nin **Kitâbu'l-Cedel**'de alıntılandığını tespit etmiştir. Fakat Fârâbî'nin söz konusu alıntıyı bizzat **Parmenides** metninden değil de bu metnin Yeni-Platoncu veya Peripatetik bir şerhten almasının kuvvetle muhtemel olduğunu ifade eden Moseley, Elias'ın **Kategoriler** şerhinde aynı pasajın alıntılandığına ve Fârâbî'nin alıntısıyla benzerliklerine işaret eder.¹³⁵ Ne var ki Elias,

¹³⁰ A.e., s. 308. Aristoteles'in söz konusu meseleyi tartıştığı yerler için bkz. **I.Analitikler**, 2.21 ve **II. Analitikler**, 1.1.

¹³¹ Fârâbî'nin söz konusu tartışmaları için bkz. Deborah Black, "Al-Fârâbî on Meno's Paradox", ed. Peter Adamson, **In the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century**, London, The Warburg Institute, 2008, s. 15-34; İbn Sînâ'nın söz konusu tartışmaları için bkz. Michael Marmura, "Avicenna on Meno's Paradox: On "Apprehending" Known Things Through Unknown Things", **Mediaeval Studies** ,71, 2009, s. 47-62.

¹³² Moseley, a.g.e., s. 313.

¹³³ Michael Marmura & John E. Rist, "Al-Kindi's Discussions of Divine Existence and Oneness", **Mediaeval Studies**, 25, 1963, s. 338-354.

¹³⁴ Damien Janos, "al-Fârâbî's "On the One and Oneness"" ed. Khaled el-Rouayheb & Sabine Schmidtke, **The Oxford Handbook of Islamic Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 2016, s. 105-109.

¹³⁵ Moseley, a.g.e., s. 315.

alıntının kaynağı olarak **Sofist**'i gösterir ve diyalogdaki karakterlerden hiç söz etmez. Bu yüzden Elias ile Fârâbî'nin ortak bir kaynağa eriştiğini düşünmenin olası olduğunu söyleyen Moseley, Fârâbî'nin söz konusu malzemeyi **Parmenides**'e hiç erişimi olmadan Arapçada mevcut bir **Organon** şerhinden derlediği kanaatindedir.

Şölen diyalogunun Arapçaya aktarımı ile ilgili dönüm noktası niteliğinde bir çalışma olan Gutas'ın "Plato's "Symposion" in the Arabic Tradition" adlı metninden hareket eden Moseley'e göre **Platon'un Felsefesi** kitabında Fârâbî'nin *Fi'l-lezze* olarak andığı kitabı **Şölen** yerine **Philebos** ile eşleştirmemiz gerekmektedir. Bu yüzden de **Platon'un Felsefesi**'nde **Şölen** ile ilgili tartışma için başka bir yere bakmamız zorunludur. Buhtîşû'nun muhtemelen Kindî'nin kayıp olan *İctimâu'l felâsife ale'r-rumûzi'l-îşkiyye* adlı risalesinden hareketle diyalogda geçen Zeus'un tek bir insan olan erkek ve dişi cinsiyetlerini ayırdığı Aristophanes mitini aktarması ve söz konusu aktarımın Grekçe metne olan yakınlığı, bizzat Platon metninden ya da çok yakın bir uyarlamadan alındığı intibamı güçlendirmektedir.

Moseley'e göre **Theaitetos** diyalogunun çevrilmediği açıktır ve bu diyalogdan alınmış Arapça malzeme çeşitli türden araçlar vasıtasıyla gelmiştir. Elimizdeki kalıntılardan en kayda değer olanı açıkça Yeni-Platoncu olan ve **Gorgias**, **Yasalar**, **Phaidros** gibi diyaloglardan klişeleri içinde barındıran kaynağı belirsiz geç antik dönem bir felsefe metninin Arapça çevirisinde bulunmaktadır ve 173c ile 173d arasını kapsamaktadır.¹³⁶

Phaidros diyalogunun Arapçaya aktarımında ise Moseley iki kaynak olduğunu söyler: gnomoloji ve doksografiler ile Hipokrat'ın **İnsan Doğası Üzerine** adlı risalesinin Galen şerhinden alıntıları üzerinden. Gnomoloji ve doksografilerde genel itibarıyla ilahi bir delilik olarak aşk görüşü ve ruhun ezeli ve ölümsüz olması gibi Platonik doktrinin ana temaları yer almaktadır.¹³⁷ Söz konusu Galen şerhi üzerinden yapılan alıntılar da oldukça kısıtlıdır.

Sofist diyalogu ile ilgili malumatımızda da yine Huneyn b. İshak'ın **Risâle**'sinde bu diyalogun Galen özetinin Arapçaya çevrildiği bilgisi mevcuttur. İbnü'n-Nedîm ise Yahyâ b. Adî'nin el yazısıyla Olimpiodoros'un şerhini de içeren bir **Sofist** nüshası

¹³⁶ A.e., s. 324.

¹³⁷ A.e., s. 326.

gördüğünü belirtir.¹³⁸ Ne var ki bu metinler günümüze ulaşmamıştır ve hiçbir İslam filozofu tarafından derinlikli bir biçimde ele alınmamıştır.¹³⁹

Moseley'in çalışması, Rosenthal'in 80 yıl önce vardığı sonucu destekleyecek tüm olgusal zemini tedarik etmiştir. Burada konuyla ilgili çalışmalarda Rosenthal, Walker, De Smet, Arnzen ve son olarak gerekli tüm kanıtları ortaya koymasıyla Moseley aynı fikirdedir: Hiçbir Platon diyalogu modern öncesi dönemde tam olarak Arapçaya çevrilmemiştir.¹⁴⁰ Platon'un muhafaza edilmiş sözlerinin kalıntılarına baktığımızda (1) gnomoloji ve doksografilerin Arapça versiyonlarından (2) Gerasalı Nicomachus (ö. 120), İskenderiyeli Pappus (ö. 350) gibi antik yazarların kendi metinleri ve kim olduğunu tam olarak tespit edemediğimiz Nicolaus adlı geç antik filozof ile hepsinin üstünde Galen'in çalışmalarından ve (3) açıkça Galenci (**Devlet, Timaios, Yasalar**) ve muhtemelen Yeni-Platoncu kaynaklardan (**Phaidon, Timaios**) uyarlamalar, özetler ve şerhler aracılığıyla geldiklerini belirleyebiliyoruz.¹⁴¹

Sonuç olarak elimizde bulunan metinlerden hareketle ortaya koyduğumuz bu resim bize açıkça göstermektedir ki, Grekçeden Arapçaya Platon diyaloglarının herhangi birinin bizzat bu metinlerden hareketle, aslına uygun bir biçimde ve eksiksiz bir aktarımı hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Büyük bir çoğunluğu Galen Özet'inden, kalanı ise Yeni-Platoncu gelenek kanalından gelen uyarlama, şerh ve yorumlardan hareketle taşınmış parçalı yapıdaki Platon külliyatı hem nicelik hem de nitelik bakımından oldukça sorunludur. Bu sebeple, Fârâbî de dahil olmak üzere, İslam filozoflarından hiçbirinin Platon'un düşüncesi ile doğrudan bir karşılaşma imkanını hiç edinmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

¹³⁸ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, 246.11-246.19

¹³⁹ Moseley, **a.g.e.**, s. 332. Burada İbn Sînâ'yı bir istisna olarak anmamız zorunludur. Çünkü İbn Sînâ'nın en az iki yerde Platon'un "safsata" ile ilgili kitabına (İbn Sînâ, metni, Aristoteles'in Sofistik Çürütmeler kitabının muadili olarak görmektedir.) aşına olduğuna yönelik deliller bulunmaktadır. **Kitâbu'l-mebde ve'l-me'âd** metninde doğaüstü fenomenleri tartışırken Platon'un bunları **Kitâbu'l-Sufistika**'da tartıştığını söyler. Kendi **Kitâbu's-safsata**'sında ise Platon'un, kitabında sofistik mügalatalardan yalnızca *ism-i müşterek* ile uğraşmasını ve "doğal ve ilahî olan" ile mantığı karıştırmasını eleştirir. Bunlardan hareketle, İbn Sînâ'nın **Sofist**'in bir versiyonu ya da uyarlamasına eriştiğini ve kendi perspektifinden ayrıntılı bir biçimde ele aldığını dile getirebiliriz.

¹⁴⁰ **A.e.**, s. 337.

¹⁴¹ **A.e.**, s. 338.

1.3.2. Platon Diyalogları Arapçaya Neden Aktarılmadı?

Burada aktardığımız olgusal delillerin neticesinde görülmektedir ki, neredeyse tüm (edebi ve tarihsel olmayan) Grek metinleri, Doğu Bizans İmparatorluğu ve Yakın Doğu aracılığıyla ulaşılabilir durumda olmalarına rağmen, Grekçeden Arapçaya tercüme hareketinde Platon'u çevrilmemesi gibi bir durumla karşı karşıyayız. Peki, Aristoteles ve diğer birçok düşünürde aksi bir durumla yüz yüzeysen, Platon'a yönelik bu tutumu nasıl anlamlandırmamız gerekmektedir? Moseley, konu hakkında çalışanların Platon'un diyaloglarının antik ve geç Helenistik kültürde bu kadar merkezi bir konuma sahip olmasına rağmen çevrilmeyişi karşısındaki şaşkınlıklarını, Abbasi toplumunun entelektüel ve ideolojik eğilimleri ile diyalogların içeriği ve biçimi hakkında birçok açıklama ile aşmaya çalıştıklarını belirtir. Ne var ki bu açıklamaların büyük bir kısmı delillendirilmemiş, genellemelerle hareket eden ve erişimimizde olan bilgilerle tutarlılık göstermeyen niteliktedir.¹⁴²

Platon diyaloglarının aktarılmayışı ile ilgili bu türden açıklamalara örnek teşkil edecek ilk açıklama, tercüme hareketinin müşteri ve çevirmenlerinin Platon elyazmalarına kolayca erişemediği iddiası iken ikinci açıklama ise bir metnin Arapçaya çevirisi için Süryânîce çevirisinin mevcut olmasının gerek bir koşul olduğu iddiasıdır.¹⁴³ Ne var ki elyazmalarına dair bir tür kıtlıktan söz eden ilk açıklama, İskenderiye'den Suriye-Filistin'e ve oradan da Mezopotamya'ya ve hatta Bizans bölgelerine dek uzanan alanda muhafaza edilen yazmaların ortaya koyduğu tarihsel delillerle tutarsızlık halindedir. Bu yazmaların sadece potansiyel olarak erişilebilir olmasından ziyade aktif bir şekilde arandığını, finansal desteği olan âlimlerin nadir elyazmaları aramak için seyahat etmesinden hatta bazılarının (özellikle rekabet eden Hristiyan mezheplerinden olanlar) nadir eserleri bulup çevirmek için birbiriyle gizlice yarışmasından biliyoruz.¹⁴⁴ İkinci iddia olan Süryânîce bir çevirinin varlığının zorunluluğu da Moseley'e göre yine olgusal olarak kolayca çürütülebilir niteliktedir. Moseley, "mekanik" olarak adlandırdığı bu açıklamaların yersizliğini böylece gösterdikten sonra daha esaslı bazı açıklamaları incelemeye girişir ve kendisi bir başka

¹⁴² A.e.

¹⁴³ A.e., s. 339.

¹⁴⁴ Leonardo Taran & Dimitri Gutas, *Aristotle, Poetics: Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*, Leiden/Boston, Brill, 2012, s. 87.

açıklama teklif eder. Ona göre bu aktarılmayışın sebebi “Aristoteles merkezli gelişimcilik” olarak adlandırdığı ve tüm felsefe tarihine de yayılmış görüşün, geç antikitede Platon ve Platonculuğa karşı Hristiyanların antipatisi ile birlikte egemen olmasıdır.¹⁴⁵ Geç İskenderiye Okulu’ndan Süryânîce-Arapça geleneğe aktarılmış olan bu görüş felsefenin erken tarihini bir **Praeparatio Aristotelica**, yani Aristoteles’e hazırlık olarak değerlendirir. Geç antik dönemin bir teması olarak Platon ve Aristoteles’in uzlaştırılması ile birleştiğinde söz konusu yaklaşım, İslami bağlamda Platon’u marjinalize etmeye hizmet etmiştir.¹⁴⁶ Bu ideolojilerin temelinde Platon, Hristiyan apolojetiklerinde yeniden yazılmış ve manipüle edilmiş, Pisagor ve Empedokles gibi daha belirsiz figürlerle birlikte değerlendirilmiş ve Aristoteles öncesi -Aristoteles’e nispetle- “bilgisiz bilgiler” arasına katılmış ya da en iyi ihtimalle “uzlaştırma” metinleri vasıtasıyla Aristoteles’ten başkaca bir şey söylemediği iddiasıyla gereksiz olarak ele alınmıştır.¹⁴⁷

Moseley’in kendi teklifinden önce, Walker’ın çalışmasında¹⁴⁸ tespit ettiği üç açıklamayı kendi adlandırmalarıyla incelemesini değerlendirebiliriz. Bunlardan ilki olan Dilbilimsel-Biçimsel Açıklama, çevirmenlerin Platon’un yüksek, belagatli ve mecazi üslubuyla başa çıkmakta zorlandıklarını iddia eder. Bu noktada, De Smet’in Empedokles’in Arapçaya aktarımları üzerinden verdiği örneklerle desteklemeye çalıştığı iddiasının tamamıyla geçersizliğini aynı örnekler üzerinden ortaya koyan Moseley’e göre, bu argüman doğru olsa dahi söz konusu zorluğa rağmen diyaloglara yönelik bir ilgi olsa idi üslupta değiştirme, çıkarma gibi işlemler uygulayarak bu diyalogların aktarılması gerekirdi.¹⁴⁹ Bu bağlamda söz konusu iddianın geçerli ya da en azından yeterli olmadığı açıktır.

Walker’ın aktardığı ikinci açıklama, Arap kültürü için diyalog türü ve yönteminin ilgi çekici olmayışı iddiasıdır ki, Moseley’e göre bu da felsefe halkalarındaki *mücadele* ve dini halkalardaki *münazara* türlerinin varlığı açısından düşünüldüğünde dahi anlamsız olmaktadır. Grek **symposion**larını oldukça andıran ve belirli bir konuda görüş alışverişinin yapıldığı **meclisler** Abbasi sosyal yaşamının vazgeçilmez bir

¹⁴⁵ Moseley, **a.g.e.**, s. 340.

¹⁴⁶ **A.e.**, s. 341.

¹⁴⁷ **A.e.**

¹⁴⁸ Paul E. Walker, “Platonisms in Islamic Philosophy”, **Studia Islamica**, No.79, 1994, s. 5-25.

¹⁴⁹ Moseley, **a.g.e.**, s. 351.

olgusuydu.¹⁵⁰ Dolayısıyla diyalog türüne yönelik bir ilgisizlik iddiası makul görünmemektedir, fakat yöntem ile ilgili iddianın ‘Sokratik metot’ olarak andığımız tanıma dayalı ve aporetik erken dönem diyaloglarının (**Euthyphron, Lakhes, Lysis** gibi) çevrilmemesi bağlamında geçerli olabileceği öne sürülebilir. Ne var ki, bu da diğer diyalogların ve bir bütün olarak Platon’un aktarılmayışını açıklamakta yetersiz kalacaktır.

Moseley’in tabiriyle en etkileyici ve ilk bakışta en mantıklı görünen iddia olan üçüncü açıklama, ideolojik ve dini açıdan ilgi çekici olmayan içeriklere karşıtlığın diyalogların çevrilmemesine sebep olduğunu öne sürer.¹⁵¹ Söz konusu içeriği, genel olarak türler arası ruh göçü (tenasüh) ya da özel olarak **Devlet, Phaidon, Gorgias** gibi diyaloglarda rastladığımız somut ve ayrıntılı öte dünya ve sorgu anlatımları olarak belirleyebiliriz. Buradaki iddia, çevirmenlerin Platon’un eserlerine aşina olduğu ve söz konusu temalardan dolayı çevirileri talep eden müşterileri vazgeçirdiği şeklindedir. Fakat bu durumun söz konusu vazgeçirmeye yeterli olmasının taşıdığı şüphe bir yana, iddia, aktarımın ortaya koyduğu olgular tarafından da geçersiz kılınmaktadır. Söz gelimi, Platon’un ruh göçü ile ilgili düşüncelerinin Arapça gelenekte sansüre uğramadığını Buhtîşû’nun daha önce andığımız eserinde gözlemleyebiliyoruz ya da Er miti hakkında İbn Rüşd’ün **Devlet** şerhinde, bunu bir argümandan ziyade bir masal olarak görüp reddetmesi gibi çoğaltılabilecek örneklerle karşı karşıyayız.¹⁵²

Dolayısıyla söz konusu iddianın da güçsüz olduğunu öne süren Moseley, bu iddia ile ilişkili olarak okunabilecek başka bir iddiayı gündeme getirir: Platon’un iş birliği suçu (**guilt by association**).¹⁵³ Bu görüşü Rosenthal’in ifadesiyle “anonimliğin gücü”nü¹⁵⁴ göz önüne seren güçlü örnekler ile gösterebiliriz. Sözgelimi, Plotinus Arapçaya bir tür kimlik değiştirmeyeyle *eş-Şeyhu’l-Yûnânî* olarak çevrilmiş ve Proclus’un da **Teolojinin Unsurları** metni Aristoteles kapağının altına gizlenmiştir. Moseley’e göre eğer bu yanlış isnatlar tamamıyla bilinçli olarak, yani “anonimliğin gücü”nü kullanmak

¹⁵⁰ A.e., s. 353.

¹⁵¹ A.e., s. 354.

¹⁵² A.e., s. 356.

¹⁵³ Bir hukuk terimi olan ‘Guilt by association’, birlikte hareket eden ya da ortak bir mensubiyeti olan insanlardan birinin suç işlemesi halinde diğer insanların da suçlu sayılması olarak açıklanabilecek bir kavramdır.

¹⁵⁴ Rosenthal, “Plotinus in İslam: The Power of Anonymity” adlı makalesinde Plotinus’un, İslam felsefe ve düşüncesi üzerindeki muazzam etkisine rağmen isminin neredeyse hiç geçmeyişi irdeler ve anonimliğin gücü kavramını geliştirir.

maksadıyla gerçekleştirildiyse, bu, Proclus ve Plotinus'un ideolojik olarak aykırı olduğu ve bir tür **persona non grata** ilan edildiklerine delil teşkil eder.¹⁵⁵ Dolayısıyla Platon'un eserleri de genel olarak Atina'nın Yeni-Platoncu Hristiyan karşıtlığı ve özelde de Iamblichusçu teurji ile olan iş birliği sebebiyle şüpheli hale gelmiş olacaktır. Fakat söz konusu iddianın geçerliliğini şüpheyeye düşürecek durum daha önce de andığımız Platon'a dair imgenin bir yönden oldukça yüksek olmasıdır. Aristoteles'in hocası, iki bilgeden biri olan Platon'un hikemiyat literatüründe de oldukça yer bulması, hatta bir tür dindar çileci figürü olarak ele alınması söz konusudur. Platon'un Helen yorumcularına genel bir düşmanlık -çevirmenlerin önemli bir kısmının da ait olduğu- Süryânî Hristiyan çevrelerde oldukça yaygın olmasına rağmen, dönemin Arapça eserlerinde Atina'nın Hristiyan karşıtlığı ve teurjisi hakkında bir malumata dair hiçbir açık kanıt göremediğini dile getiren Moseley, bu bağlamda Geç İskenderiye Okulu'nun üyelerinin oldukça politik kimseler olduğunu hatırlatır. Bu yüzden onlar, Platon ya da Platonculuğun itibarı ve kendi öğretileri ile Iamblichus, Porfiryos ve militan Atinalı Hristiyan karşıtlarınıninkileri arasındaki mesafeyi artırmak için oldukça uğraşmışlardır. Bu bağlamda Atina Akademisi teurjiyi ve Hristiyan karşıtlığını vurgularken, İslam felsefesinin en büyük kaynağı olan İskenderiye Okulu'nun son dönemlerinde monoteizmin saltanatı ile felsefi paganizm arasında uygun bir uzlaşma arayışı olduğu açıktır.¹⁵⁶

Sonuç olarak eğer Platon'a yönelik, onun daha az ünlü takipçilerinin militan politeizminden ve genel olarak Helenizmin tatsız yönlerinden kaynaklanan böyle bir işbirliği suçlaması söz konusuysa, en azından bu yönüyle İskenderiye'den Bağdat'a bilginin intikali başarısızlığa uğramıştır denilebilir.¹⁵⁷ Ne var ki, Arapça literatürde Sokrates ya da Platon'un, Iamblichusçu bir teurji ya da militan paganizm ile işbirliği içinde olduğunu öne süren tek bir cümle henüz bulunmadığı için söz konusu iddia da bir spekülasyondan öteye gidememektedir.

Halihazırdaki iddiaların yetersizliğini gördüğümüz böyle bir durumda Platon'un Arapçaya aktarılmaışının altında yatan sebepleri nasıl tespit edip açıklayabiliriz?

¹⁵⁵ Moseley, **a.g.e.**, s. 357.

¹⁵⁶ **A.e.**, s. 358.

¹⁵⁷ **A.e.**, s. 359. Moseley, Atina okulu ile İskenderiye okulu arasındaki bu katı ayrımların modern çalışmaların yapıntıları olduğuna ve dönemi tam olarak yansıtmadığına işaret ederek bir çekince ortaya koyar.

Moseley, bir adım geriye atıp Grekçeden Arapçaya intikal sürecinin arka planını teşkil eden Grekçe-Süryânîce gelenekteki tıp ve felsefe metinlerinde hem tercüme hareketinin çevirmenleri hem de Yuhannâ b. Haylân'ın öğrencisi ve Yahyâ b. Adî'nin öğretmeni olan Fârâbî gibi filozofları doğrudan etkilemiş olan Geç İskenderiye Okulu'nun uzantılarını incelemek gerektiği kanaatindedir. Böylelikle Moseley'in daha önce andığımız teklifini aktarmaya geçebiliriz.

Moseley, Plato'nun Süryânîceye aktarılmaışı ve Arapçaya parçalı yapıda aktarımını anlayabilmek için öncelikle bu alımlamayı koşullayan geç Antik ve Hristiyan kültürel bağlamı anlamamız gerektiğini vurgular. Bu bağlamı kabaca tanımlamayı denersek, Hristiyanlık dışı elit ve elit-olmayan uygulamalar ve dünya görüşlerini kapsayan Helenizmin esas unsuru olarak Platonculuğa karşı kimi zaman açık kimi zaman örtük bir düşmanlık olduğunu ifade edebiliriz. Hristiyan yazıları genelde aforizmalar biçiminde Platon'a dair küçümsemeler ile doludur. Örneğin 9.yy.dan bir kronograf George the Monk, **Chronicon Breve** adlı metnin önsözünde “*Yanlı ile Platonculuk yapmaktansa, doğru ile kekelemek daha iyidir.*”¹⁵⁸ diyerek Platonculuğu boş retorik ya da zarifçe ifade edilmiş yanlışlık ile eşleştirir. Ya da Süryânî gelenekten dördüncü yüzyıl şairi Efrem, yalnız Platon'u değil, tüm Grekleri şu ifadelerle eleştirmektedir: “*Mutlu adam henüz Greklerin zehrini tatmamış olandır.*”¹⁵⁹

Bir diğer örnek olan Apolojist Cyrrhuslu Theodoret, Helen karşıtlığının hizmetinde bir sahte-Platoncuya verilebilecek en iyi örneklerdendir. Helenleri, Helenizmin otoritelerinin öğretilerinin en doğru temsili olarak Hristiyanlığa ikna girişiminde bulunan Theodoret, “tedavi”sinde Platon diyaloglarından çeşitli alıntılara başvurur. Kavramları bağlamından koparıp retorik bir yeniden biçimlendirme ile Platoncu dünya görüşünü ters yüz ederek Hristiyanlık ile uygun hale getiren Theodoret'nin anlatısına göre, Musevî bilgeliğin bir varisi olmaktan öte bağımsız bir değere sahip olmayan Platon'a çalışmaya gerek yoktur.¹⁶⁰ Kutsal metin diğer tüm metinlerden üstün bir teklife sahiptir. Dolayısıyla, Moseley'e göre, **Plato Christianus** yani apolojistlerin Platon'u, hiç şüphesiz Hristiyanıdır ve onda Platon'a dair hiçbir şey yoktur. Helenci elit gruplara Hristiyanlığı anlatmak amacıyla rahip ve apolojistlerin anlattığı Platon

¹⁵⁸ “It is better to stammer with truth than to platonize with falsehood.”.

¹⁵⁹ Ephrem Syrus, **Hymni de Fide**, II. 1 (ed. Edmund Beck).

¹⁶⁰ Moseley, **a.g.e.**, s. 365.

onlara göre yeterlidir, tüm diyalogları okumaya gerek yoktur. Eusebius'un, Theodoret'nin ve benzerlerinin ondan aktardıkları yeterlidir.

Yineleyecek olursak, Süryânî kültüründe Platon(un otantik metinlerine) ve Platonculuğa yönelik bu Hristiyan antipatinin etkisi altında Platon'un alımlanması oldukça seyrek. Süryânîcede Platon ahlaki bilgeliğin bir temsilcisi, hatta bazen bir tür keşiş figürü olarak resmedilir. Bu Platon figürü, Helenci okulların zehirli Platon'una karşı bilinçli bir karşıt olarak üretilmiştir. Buna rağmen tek bir Platon diyalogu tamamen Süryânîceye çevrilmemiş ve hiçbir Süryânî yazar onun tek bir diyalogunu bütün olarak bildiğine dair bir işaret vermemiştir.

Süryânîcede Platon'un bu yokluğunun yalnızca bahsedilen Hristiyan antipatisinden kaynaklanmadığını öne süren Moseley'e göre, felsefe tarihinin geç antik kavranışına dair yaygın bir görüşün de söz konusu olduğunu söyler. Pisagor, Empedokles, Sokrates ve Platon gibi isimlerin aralarında sıklıkla anıldığı erken filozofların, felsefenin gelişmesine katkıda bulundukları ya da en azından bu gelişim için gerekli koşulları yarattıkları, fakat Aristoteles'in bu geleneğin zirvesini tek başına teşkil ettiğini iddia eden bu görüşü Moseley, "Aristoteles merkezli gelişimcilik" olarak adlandırır. İbnü'l-Kıftî'nin filozofların mührü¹⁶¹ dediği Aristoteles, önceki felsefî keşif ve öğretileri mükemmelleştirmiş ve sistematize etmiştir, özellikle de mantığı.¹⁶² Bu yaklaşım, Platon ve Sokrates'i Aristoteles öncesindekilerle aynı seviyeye düşürmekte ve ondan önceki herkesi açıkça kenara itmektedir. Sebeplerini henüz bilmediğimiz bu görüş Geç İskenderiye Okulu geleneğinde ortaya çıkmış ve oradan Arapça ve Süryânîce konuşan çevrelere yayılmıştır.

Gutas'ın belirttiği gibi, İskenderiye Okulu'nun son iki yüz yılında Aristoteles'in inanılmaz yüceltilişine karşın Platon'un küçültülmesi gözlemlenir. Aristoteles hakikati diğer herkesin üstünde aramıştır, kıyasa dayalı disiplinler ondan önce çalışılmıştır fakat onları yöneten kuralları ve ilkeleri o keşfetmiştir. Felsefenin bütün dallarını kapsamlı olarak işlemiş ve onun dehası ve orijinal katkıları ile felsefe ayaklarının

¹⁶¹ İbnü'l-Kıftî, **Târîhu'l-Hükemâ** (ed. G. Flügel 28.2-3) adlı eserinde Hz. Peygamber'in "hâtemü'l-enbiyâ" olarak çağrılışını anımsatacak biçimde Aristoteles için bu sıfatı kullanır. Söz konusu yaklaşım elbette Aristoteles öncesi filozofların da İslam öncesi muameleyi hak ettiği imasını taşır. Tıpkı belli bilgiler için Tevrat'a ya da İncil'e bakılması, lakin bunların ciddi ve koşulsuz bir çalışmanın nesnesi olamaması gibi, Aristoteles öncesi filozof ve metinler de ancak bu değerdedir.

¹⁶² Moseley, **a.g.e.**, s. 367.

üstünde durmuştur ve son olarak felsefeyi Aristoteles organize etmiştir, her bir kısmını uygun yere atamıştır.¹⁶³

Aristoteles'e dair bu iltifata Moseley, Süryânîce literatürden iki örnek tedarik eder. İlkin, Paul the Persian, Anûşîrvân'a hitap ettiği Aristoteles felsefesine dair genel bir girişte (Miskeveyh'in **Tertîbu's-sa'â'dât** adlı eserinde korunan pasajda) şöyle der:

Bu filozoftan [Aristoteles] önce hikmetler parça parça idi; tıpkı, Allah'ın yarattığı diğer faydalı şeylerin parça parça olması, Allah'ın, bu faydalı şeylerin istifadesini insanların fitratına bırakması ve bunun için [yeterli] kuvveti vermesi gibi. Mesela beldelerde ve dağlarda ilaçların dağılmış halde bulunması [böyledir]. Onlar toplanır ve birleştirilirse ondan faydalı ilaç elde edilir. Aynı şekilde Aristoteles de, kendisiyle nefsin cehalet hastalıklarından tedavi edildiği tam bir şifa çıkarılıncaya kadar hikmetten ayrılmış halde bulunanları topladı ve her şeyi kendi şekline göre yerleştirdi, yerli yerine koydu.¹⁶⁴

Bu Aristoteles anlatısı, Platon'un Aristoteles'e hocası olması itibariyle üstünlüğünü ya da ona denk statüsünü ortadan kaldırmak ve onu Aristoteles-öncesi derecelendirmesine indirmek demektir. Benzer bir duruma Geç İskenderiye Okulu'ndan bir örnek verecek olursak da geleneksel olarak Platon'a atfedilen **theios** sıfatının (*el-ilahî*) Aristoteles'e transfer edildiğini zikredebiliriz.¹⁶⁵

Moseley'in ikinci örneği, kendini Aristoteles'in **Organon**'unu çevirmek ve şerh etmeye adanmış ve aynı zamanda sahte Dionysusçu külliyatı da Süryânîceye çeviren Resh'aynâlı Sergius'tur. Moseley'in aktarımına göre Paolo Bettio çalışmasında¹⁶⁶ Sergius'un Platon'un diyalogları yerine Aristoteles'in okunması ile başlayan felsefi müfredata teolojik doruk noktası olarak sahte Dionysusçu külliyatı geçirdiğini tespit eder. Bettio'nun bu çarpıcı önerisi ikinci literatürde sıklıkla tekrar edilmiş ve bir başka südopigrafik eser olan **Aristoteles'in Teolojisi**'nin Arapça felsefede doldurduğu boşluğa benzer bir boşluğu doldurmak için çevrildiği düşünülmüştür. Sergius metninde, muhatabı eğer Galen'in bu bilgilerini nereden aldığını soracak olursa onu şöyle yanıtlayacağını söyler:

¹⁶³ Dimitri Gutas, **Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works**, Leiden, Brill, 2014, s. 233.

¹⁶⁴ İbn Miskeveyh, **Mutluluk ve Felsefe**, çev. Hümeysra Özturan, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 73-74.

¹⁶⁵ Simplicius, **In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria**, ed. Hermann Diels, 611.8.

¹⁶⁶ Paolo Bettio, "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria," ed. Cristina D'Ancona, **Storia della filosofia nell'Islam medievale**, Turin, 2005, s. 48-100.

“Tüm bilginin ilkeleri ve başlangıcı ve kökeni Aristoteles’tir, yalnızca Galen ve onun gibi diğer hekimler için değil, ondan sonra yaşamış filozof diye çağırılan tüm yazarlar için de. Doğrusu, bu adam dünyaya gelene kadar, felsefenin ve bütün bilgilerin bütün bölümleri her yana dağılmıştı -basit ilaçlar gibi ve bütün yazarlar arasında hiçbir bilgi ve düzen olmadan kullanılıyordu. Sadece o adam, usta bir hekim gibi, bu dağılmış kısımları birbirine ekledi ve onları sanat ve bilgi ile bir araya getirdi.”

Paul’dakine benzer bir yaklaşımın üstüne Sergius, Aristoteles’in yalnız felsefenin bölümlerini değil, tüm bilgileri bütün olarak bir araya getirdiğini de dile getirir. Böylece Aristoteles sadece felsefi konularda bir uzman değil, “her şeyi bilen” ve “her şeyin ustası” konumuna yükselir.¹⁶⁷

Son olarak popüler bir konu olan Platon ile Aristoteles’in uzlaştırılması konusunda Fârâbî’ye nispet edilen **el-Cem**‘ metninden hareketle “Aristoteles merkezli gelişimciliği” örneklendiren Moseley, uyumun anlamının tarihsel olarak başlangıçta, Platoncu müfredatın içine Aristoteles eserlerinin eklenmesi, böylece Aristoteles’in Platoncular ve onların müfredatı bakımından tehlikesiz hale gelmesi iken, bu yeni bağlamda, Aristoteles müfredatında Platon’un güvenli, tehlike arz etmeyen bir konuma getirilmesi amacıyla yapılmasına dönüşüşüne dikkat çeker. Bu bağlamda Platon ve Aristoteles ilişkisi ile ilgili anlayış ve tutum Endress’in ifadesiyle “*Aristoteles’in, Platon’un kaldığı yerden çok daha ötesine git[tiği]*”¹⁶⁸ şeklinde ifade edilebilir.

el-Cem‘ metnini ileride detaylı olarak ele alacağımız için Moseley’in vurgularını anmakla yetinebiliriz. Platon’un yetersiz kuvveti, tabiat olarak eksikliğine karşın, Aristoteles’in her şeye güç yetirdiğinden bahseden metinde, Platon’un argümanlarının Sokrates’in ağzından işitildiğine müracaat edilir. Bunun yanı sıra tüm metne hâkim olan yaklaşım, Platon ile Aristoteles’i karşılıklı olarak mukayese etmekten ziyade Aristoteles ve görüşlerini kıstas olarak alıp Platon’un görüşlerini buna nispetle yeniden yorumlamak, yargılamak ve uyumlu hale getirmektir.¹⁶⁹

Sonuç olarak Hristiyan antipati ve “Aristoteles merkezli gelişimcilik” Aristoteles’in Platon’un yerine geçmesine ve Platon’un kenara itilmesine sebep olmuştur. İntikal

¹⁶⁷ Moseley, **a.g.e.**, s. 374.

¹⁶⁸ Gerhard Endress, "La 'Concordance entre Platon et Aristote', l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam medieval," in Mojsisch, B. & Pluta, O. (eds.), **Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters**, Amsterdam-Philadelphia, 1991, s. 250.

¹⁶⁹ **A.e.**, s. 378.

süreci ve tercüme hareketinde bu tutumun yarattığı bir engelin etkin olması muhtemeldir. Galen'in **Platon Diyaloglarının Özeti** ve tıp literatürü aracılığıyla (**De Placitis Hippocratis et Platonis**) Huneyn'in çevresinin çevirdiği Platon'un düşüncelerine erişim vardı ama buna rağmen, Platon'a yönelik çok az bir ilginin söz konusu olduğu da aşikardır. Dolayısıyla Walzer'in "Platonism in Islamic Philosophy" adlı makalesinde, Arapların **Timaios**'un tamamına farklı çevirilerle eriştiği, **Devlet** ve **Yasalar**'a tam metin olarak erişimleri olduğu, **Phaidon**'u, **Kriton**'u ve muhtemelen daha birçok diyalogu bildiğini iddia ederek çizdiği iyimser resmin¹⁷⁰ ve bunun üzerine inşa ettiği argümanlarının burada sunduğumuz olgusal gerçekler ile pek uygunluk göstermediğini ifade etmek yerinde olacaktır. Moseley'in de ifade ettiği üzere, Fârâbî burada tek istisna olarak ortaya çıkmaktadır, çünkü Fârâbî'nin **Yasalar** ve **Devlet** diyaloglarına dair materyallere erişimi vardı ve onları kendi metinlerinde kullandı.

¹⁷⁰ Walzer, **a.g.e.**, s. 238.

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON İLE ARİSTOTELES ARASINDA FÂRÂBÎ’NİN FELSEFESİ

Tezin ana konusunu teşkil eden Fârâbî felsefesinde Platon’un alımlanışını açıkça ortaya koyabilmek için, öncelikle, ilk bölümde Platon felsefesinin ne olduğuna dair bir araştırmaya girişerek bu konu hakkında üzerinde uzlaşılan anlatının yersizliğini üç alternatif okuma üzerinden göstermeyi denedik. Böylece Platon felsefesi dediğimizde işaret etmeye çalıştığımız bilgi bütünü’nün tartışmalı doğasının nasıl ele alınması gerektiği ile ilgili bir yaklaşım geliştirmeye çalıştık. Bunun ardından, Platonculuk olarak adlandırılan felsefi yaklaşımın altında anılan isim ve dönemler ile ilgili genel bir akış sunmaya çalışarak Fârâbî’nin yaşadığı döneme gelene kadar Platon düşüncesi ve Platonculuğun geçirdiği dönüşümleri ortaya koymayı denedik. Son olarak ise Grekçeden Arapçaya felsefenin intikal süreciyle bu süreci oluşturan dinamikleri açıklamaya ve özelde de Arapçada Platon külliyyatı hakkında olgusal verilerden hareket ederek Fârâbî’nin Platon hakkında hem metin düzeyinde sahip olabileceği bilgiyi hem de onun döneminde söz konusu olan Platon imgesini belirginleştirmeye çalıştık.

Gelecek bölümde, Fârâbî’nin Platon ve felsefesini alımlayışını metin düzeyinde incelemeden önce, bu bölümde Fârâbî’yi, onun felsefe faaliyetine yüklediği anlamı ve felsefesinin ana yapısını ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda, öncelikle Fârâbî’nin biyografisi hakkındaki tartışmaları irdeleyerek onunla ilgili elimizdeki sınırlı güvenilir bilgiden ortaya çıkacak bir portre sunmaya çalışacağız. Bunun ardı sıra, Fârâbî’nin, ikinci bölümde değindiğimiz, felsefe tarihini algılama biçimini ve felsefe faaliyetinin merkezine aldığı olguları ve bu faaliyetin gayesini inceleyerek onun metinlerini ele alacağımız bir zemin ve perspektif elde etmeyi deneyeceğiz. Son olarak Fârâbî felsefesi dediğimiz şeyi ve bunun ana yapısını belirlemenin zorluğundan söz ederek ikinci literatürde etkin olan iki farklı yaklaşımın sunduğu iki farklı “Fârâbî ve felsefesi” anlatısını ortaya koymak suretiyle Fârâbî’nin felsefesine dair detaylı bir resim oluşturmaya çalışacağız.

2.1. Fârâbî Kimdir? Sorunlu Bir Biyografi

İşe, Fârâbî'nin hayatıyla ilgili güvenilir denebilecek bilgilerimizin oldukça kısıtlı olduğunu belirterek başlamamız gerekmektedir. 12. yüzyıldan önce yazılan, yani en erken dönemdeki ve en güvenilir kaynaklar ona dair oldukça az bilgi vermektedir ve Fârâbî'nin öğrencileri, takipçileri veya o dönemden başka bir âlimin onun biyografisini yazmamış olması da Fârâbî'nin yaşadığı sıra ve sonrasında büyük bir etkiye ya da tanınırlığa sahip olmadığını göstermektedir.¹ Fârâbî'den söz eden en erken kaynaklar, Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) **Kitâbu't-tenbîh ve'l-işrâf**'ı, İbnü'n-Nedîm'in (ö.385/995[?]) **el-Fihrist**'i, İbn Havkal'ın (IV./X. yüzyıl) **Kitâbu sûreti'l-arz**'ı ile Kâdî Sâ'id'in (462/1070) **Tabakâtü'l-ümem**'idir.² Ne var ki, söz konusu kaynaklarda Fârâbî ile ilgili yok denecek kadar az bilgi bulunmaktadır. Örneğin, Mes'ûdî yalnızca İskenderiye'den Antakya'ya felsefenin intikalinden söz ettiği sırada Fârâbî'nin de Yuhannâ b. Haylân'ın talebesi olduğunu ve Receb 339'da Dımaşk'ta vefat ettiğini zikrederken, İslam ilim geleneği ile ilgili birçok konuda en önemli kaynağımız olan İbnü'n-Nedîm'den Fârâbî hakkında öğrendiklerimiz ise onun mantık ve “kadîm” bilimler alanında önde gelen bir isim olmasıyla birlikte kitaplarına dair oldukça eksik bir listeden ibarettir. İbn Havkal'ın aktarımına gelince, o, yazdığı coğrafya kitabında Maverâünnehir'den söz ederken Bârâb şehrini anar ve mantık kitapları olan ve “kudemâ”nın kitaplarını tefsir eden Ebu Nasr el-Bârâbî'nin bu şehirden olduğunu söyler.³ Dolayısıyla Fârâbî'nin ölümünü takip eden yaklaşık 100 yıl içerisinde onun hakkında söylenmiş sözler bunlardan ibaret görünmektedir. Son olarak diğerlerinden az da olsa daha geç tarihli Kâdî Sâ'id'in eseri, Endülüs geleneğinin Fârâbî hakkındaki malumatını yansıtmaları bakımından kayda değerdir. Fârâbî'nin hayatı ile ilgili önceki kaynakların bilgilerine ek olarak burada onun, Seyfüddevle'nin himayesinde olduğu bilgisini aldığımız metin, Fârâbî'yi “Müslümanların gerçek filozofu” olarak anar ve Fârâbî'nin önemli metinlerini sıralar.⁴

¹ Dimitri Gutas, “Fârâbî”, **Encyclopaedia Iranica**, vol. IX, Fasc. 2, s. 208.

² M. Cüneyt Kaya, “Müzakere: [Fârâbî'nin Hayatıyla İlgili Erken Dönem Kaynaklar Üzerine]”, **İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir**, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: İSAV Yayınları, 2019, s. 476.

³ A.e., s. 477-8.

⁴ Gutas, a.g.e., s. 208-9. Kaya, a.g.e., s. 479.

Fakat erken tarihli ve dolayısıyla güvenilir bu ilk kaynakların bize sunduğu bilgilerden çok daha fazlasını Fârâbî'nin ölümünden üç asır sonra, 12. yüzyılda kaleme alınmış eserlerde buluruz. Söz konusu durum, öncelikle, bu uzun aralıkta pek ilgi görmediği anlaşılan Fârâbî'nin bu dönemde bu denli ilgi çekici bir figüre dönüştüğünü göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu durumun oluşmasına neyin sebep olduğu ile ilgili genel kanaat, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) Fârâbî hakkındaki övgü dolu bahisleri olduğu yönündedir. İbn Sînâ'nın eserleri ve felsefesinin yarattığı etkiyle, bir müddet daha gölgede kalan Fârâbî'nin felsefesi, sonrasında oldukça büyük bir ilgiye mazhar olmuştur diyebiliriz.⁵ 12. yüzyılda ortaya çıkan söz konusu anlatımlar⁶ ile ilgili ikinci olarak dikkat etmemiz gereken husus da Fârâbî'nin filozof olarak önem kazanan imgesine uygun olacak ve önceki kaynaklarda hiçbir şekilde bulunmayan birçok hikâye ve menkıbenin türetilmiş olmasıdır. Modern dönemde ve günümüzde dahi kaleme alınan Fârâbî ile ilgili metinlerde bu kaynaklarda bulunan bilgiler kullanılmaya devam etmektedir. Bu bağlamda Fârâbî'nin ismi/nesebi, etnik kökeni, hayatının erken dönemlerinde ne yaptığı, bulunduğu ve seyahat ettiği yerler, temasa geçtiği başka âlimler ve kişisel özellikleri ile ilgili oldukça fazla spekülasyon mevcuttur.

Bu konular hakkındaki tartışmalardan faydalanarak kısa bir incelemede bulunacak olursak, Fârâbî'nin tam adının Ebû Nasr b. Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî olduğunu ve bazı versiyonlarda gördüğümüz el-Türkî ve Uzluğ gibi isimlerin sonradan türetilmiş olduğunu ifade edebiliriz. İsim tartışmaları ile paralellik arz eden etnik köken hususunda da bir uzlaşma bulunmayıp Fârâbî'nin İranlı ya da Türk olduğu iddia edilmektedir. Sözgelimi, Walzer⁷ ve Kaya⁸ Fârâbî'nin Türk olduğunu düşünürken, Vallat⁹ ve Rudolph¹⁰ muhtemelen İranlı olduğu kanaatindedir.

Yukarıda andığımız kaynaklarda, Fârâbî'nin Bağdat öncesi hayatıyla ilgili, bekçilik yaparken geceleri lamba ışığında felsefe kitapları okuduğu ya da tesadüfen bir Aristoteles eseri okumasıyla felsefeye giriştiği türünden günümüzde de halen dolaşımda olan birçok hikâye türetilmiştir, fakat bu anlatıların sıhhati şüphelidir.

⁵ Gutas, **a.g.e.**, s. 208.

⁶ Burada sözü edilen başlıca kaynaklar İbnü'l Kıftî, İbn Ebî Usaybi'a ve İbn Hallikân'dır.

⁷ Walzer, **a.g.e.**, s. 18.

⁸ Mahmut Kaya, "Fârâbî", **DİA**, 12. Cilt, s. 147.

⁹ Philippe Vallat, "al-Fârâbî, Abu Nasr", **Encyclopedia of Medieval Philosophy**, s. 346.

¹⁰ Ulrich Rudolph, "Abû Nasr al-Fârâbî", **Philosophy in the Islamic World: Volume 1: 8th—10th Centuries**, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger & Peter Adamson, Leiden, Brill, 2017, s. 536-45.

Fârâbî'nin bulunduğu ve seyahat ettiği yerler ile ilgili de birçok tartışma söz konusudur. Bağdat'ta bulunup eğitim alan Fârâbî'nin Şam'da vefat ettiğini biliyoruz, fakat Seyfûddeve'nin himayesi altında olduğu ve hatta cenazesinin onun tarafından kaldırıldığı haberi ile düşünüldüğünde bu bilginin doğruluğu olanaksız gözükmektedir, çünkü Seyfûddeve Şam'a hiç hâkim olmamıştır.¹¹ Fârâbî'nin Halep ve Mısır'a seyahat ettiğine dair bilgiler de bulunmakla birlikte, onun seyahatleri ile ilgili en şaşırtıcı iddia Muhsin Mahdi tarafından öne sürülmüştür. Fârâbî'nin muhtemelen 905-910 yılları sırasında Konstantinapol'e seyahat edip sekiz yıl kadar Bizans'ta bulunduğu, bu esnada Grek bilimleri ve felsefeye çalıştığı iddia edilmektedir.¹² Gutas'a göre ise bu iddialar Fârâbî'nin Platonculuğunu izah etmek için aşırı spekülasyonlar olup kaçınılması gereken şeyler olarak değerlendirilmelidir.¹³ Fârâbî'nin temasa geçtiği âlimler söz konusu olduğunda da birçok ad anılmaktadır. Yuhannâ b. Haylân'dan eğitim aldığını kendi ifadelerinden bildiğimiz Fârâbî'nin bir başka hocası olarak Ebû Bişr Mettâ b. Yunus (ö. 328/940) da anılmaktadır, fakat bu kaynaklar arasında sadece İbn Hallikân'dan (ö. 681/1282) edindiğimiz bir bilgi olduğu için Gutas'ın fikri, bunun Ebû Bişr'in o dönemde, Fârâbî'den önceki mantıkçıların hocası olarak ün kazanmasının sonucu olarak üretilmiş kurgusal bir ilişki olabileceği yönündedir.¹⁴ Bunun yanı sıra İbn Ebî Usaybi'a'dan öğrendiğimiz üzere İbnü's-Serrâc'dan nahiv okuduğu söylenen Fârâbî, bunun karşılığında ona mantık öğretmiştir. Butterworth,¹⁵ Kaya¹⁶ ve başka isimlerin de günümüzde doğru varsaydığı bu bilgi, yine Gutas'a göre, Fârâbî'nin eserlerinde sayısız referans bulunan gramer meselelerini, Serrâc'ın konuyla ilgili ünü ile birleştirmenin bir ürünü olabileceği için temkinli yaklaşılması gereken bir bilgidir.¹⁷

¹¹ Vallat, **a.g.e.**, s. 346.

¹² Charles E. Butterworth, "Alfarabi", **The Encyclopedia of Political Thought**, First Edition, ed. Michael T. Gibbons, 2015, s. 1. (DOI: 10.1002/9781118474396.wbept0018). Bu iddianın kaynağı İbn Ebî Usaybi'a'nın, Fârâbî'nin Yuhannâ b. Haylân'dan eğitim aldığını söyledikten sonra Kabil elyazmasında bulunan şu ibarelerdir: "Bundan sonra o, Greklerin ülkesine gitti ve tüm felsefe müfredatını öğrenip bilimlerle ilgili çalışmasını tamamlayana dek 8 yıl onların ülkesinde kaldı."

¹³ Gutas, **a.g.e.**, s. 211-2.

¹⁴ Gutas, **a.e.**

¹⁵ Butterworth, **a.g.e.**, s. 1.

¹⁶ Kaya, **a.g.e.**, s. 145.

¹⁷ Gutas, **a.g.e.**, s. 212.

Son olarak Fârâbî'nin 70 dil bilmesinden, bir enstrüman aracılığıyla insanları güldürmesi ve ağlatmasına, Aristoteles'i Grekçeden Arapçaya tercüme etmesinden Şam'dan Askalân'a seyahat ederken eşkıyalar tarafından öldürülmesine kadar birçok romantik hikâye ile Fârâbî'ye dair bir menâkıb literatürü 12. yüzyıl ve sonrasında oluşturulmuştur, diyebiliriz.¹⁸

Tarihsel bir kişilik olarak Fârâbî'nin ne zaman, nerede, nasıl yaşadığı ile ilgili meseleleri tespit etmek aslında söz konusu biyografik bilgiler onun felsefesinin nasıl ele alınması ve anlaşılması gerektiği ile ilgili aşağıda inceleyeceğimiz tartışmayı oluşturan argümanların zemininde yer aldığı için oldukça önemli hale gelmektedir. Fakat yukarıda kısaca sunmaya çalıştığımız verilerden hareketle düşündüğümüzde Fârâbî ile ilgili elimizdeki kısıtlı güvenilir bilgi bu konuda öne sürülecek iddiaların önünde sonunda spekülatif kalmasından başka bir yol bırakmamaktadır, diyebiliriz. Bizim kanaatimiz bu noktada, ne yalnızca Fârâbî ile ilgili kıt denebilecek düzeydeki bilgiyi temel alarak neredeyse var olmayan bir figür üzerinden felsefesini incelemek ne de en uç spekülasyonların peşine takılıp bunların Fârâbî felsefesinde esas belirleyici unsur olduğunu iddia etmektir.¹⁹ Bu iki tutum arasında olgusal zeminden ayrılmadan Fârâbî'nin felsefesini anlamak için elimizi güçlendirecek rasyonel spekülasyonlarda bulunmak doğru tercih gibi görünmektedir.

Fârâbî'nin eserlerinden söz etmemiz gerektiğinde yüzü aşkın metinle karşı karşıya olduğumuzu görürüz.²⁰ Bu eserlerin sayısı ve isimleri ile ilgili halen kesin bir çalışma bulunmamaktadır.²¹ Eserlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşmaması ve listelerdeki tutarsızlık aslında bu sorunun bir çözüme ulaşamamasında esas etken olarak değerlendirilebilir. Örneğin, Kaya'nın aktarımına göre, İbnü'n-Nedîm'in **el-Fihrist**'indeki eser sayısı yedi iken, Kâdî Sâ'id'in **Tabakâtü'l-ümem**'inde dört,

¹⁸ Gutas, a.e.

¹⁹ Gutas'ın biyografisinde sunduğu Fârâbî portresi ve onun anlatısını esas aldığını söyleyen Reisman'ın (David Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", s. 59-80.) neredeyse tarihsizleştirilmiş ve kişiselliğinden sıyrılmış Fârâbî'si ilk tutumun sonuçlarına örnek verilebilir. Mahdi'nin yukarıda andığımız İbn Ebî Usaybi'a'nın bir elyazmasından hareketle oluşturduğu Bizans hikâyesi ya da Fârâbî felsefesini yalnızca Şiilik veya Türklük üzerinden açıklayan yaklaşımlar da ikinci tutuma örnek olarak gösterilebilir.

²⁰ Deborah Black, "Fârâbî", **İslam Felsefesi Tarihi: Cilt:1**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr & Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap, 2017, s. 216.

²¹ Kaya, a.g.e., s. 157., Gutas, a.g.e., s. 213.

İbnü'l-Kıftî'nin **İhbârü'l-ulemâ** adlı eserinde yetmiş dört, İbn Ebî Usaybi'a'nın **Uyûnü'l-enbâ** adlı eserinde ise yüz on üç metinden söz edilmektedir.²²

Fârâbî'nin biyografisi ile ilgili ortaya koymaya çalıştığımız muammaya karşın, felsefe tarihinde ona birçok farklı dönem ve coğrafyanın düşünürleri tarafından verilen önemi anmak yerinde olacaktır. İbn Sînâ, 11. yüzyıl Buhara'sında, yukarıda da andığımız Fârâbî ile ilgili aktarımında, Aristoteles'in **Metafizik** kitabını bir türlü anlayamazken Fârâbî'nin "Metafizik Kitabı'nın Amaçları" adlı metnini satın alır ve Cûzcânî'nin (ö. XI. yüzyıl) yazdığı otobiyografi/biyografi bileşkesi metinde şöyle der: "Evime döndüm, hemen kitabı okudum ve Aristoteles'in **Metafizik** kitabının amaçları benim için aydınlığa kavuştu."²³ Öte yandan 13. yüzyıl İngiltere'sinde ise Roger Bacon (ö. 1292) metinlerinde sıklıkla Fârâbî'ye atıfta bulunmaktadır.²⁴ Kurtubalı Yahudi filozof İbn Meymûn (Maimonides ö. 601/1204) ise 12. yüzyılın Kuzey Afrika'sında daha sonra anacağımız mektubunda İbn Tibbon'a (ö. 628/1230) Fârâbî'yi dikkatli okumasını salık verirken Leo Strauss ve takipçileri ise 20. yüzyılda, Fârâbî'yi Platon'dan sonra yitmiş olan politik düşüncenin yeniden canlandırıcısı olan tamamıyla orijinal bir filozof olarak değerlendirmektedir.²⁵

Fârâbî'nin felsefe faaliyetini nasıl değerlendirdiği ve felsefesinin genel yapısından söz etmeden önce, son olarak filozof ile ilgili 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayan akademik çalışmaların özellikle 1980 sonrasında oldukça mesafe kat ettiğini belirtebiliriz.²⁶ Eserlerin yeni ve daha iyi edisyonları, bunlardan hareketle yapılan daha derin çalışmalar ve Strausscu Fârâbî yorumunun temsilcilerinin iddiaları ile Fârâbî hakkındaki bilgilerimiz ve fikirlerimiz oldukça artmış ve çeşitlenmiş olmasına rağmen, Druart'ın da işaret ettiği gibi, onun felsefesine sağlam ve kuşatıcı bir girişten halen yoksun olduğumuz da söylenebilir.²⁷

²² Kaya, **a.g.e.**, s. 157-162. Fârâbî'nin günümüze kadar gelen eserleri için Kaya'nın 43 metinlik listesine buradan ulaşılabilir.

²³ William E. Gohlman, **The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation**, Albany, New York, State University of New York Press, 1974, s. 35.

²⁴ Michael C. Weber, "Fârâbî", **Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia**, ed. Thomas F. Glick, Steven Livesey, Faith Wallis, New York, Routledge, 2016, s. 169-172.

²⁵ Fârâbî'ye felsefe tarihinde gösterilmiş bu yoğun ilginin geç tarihli örneklerinden biri de ülkemizde Cumhuriyet sonrası dönemde akademide Fârâbî'ye olan ilgidir.

²⁶ Therese-Anne Druart, "al-Fârâbî", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**

²⁷ Fârâbî üzerine yapılan çalışmalarla ilgili iki ayrıntılı kaynak için bkz. Rudolph, **a.g.e.**, s. 636-654. bkz. Hans Daiber, **Bibliography of Islamic Philosophy**, vol II, Leiden&Boston, Brill, 2011, s. 124-146.

2.2. Fârâbî İçin ‘Felsefe’ Nedir?

Böylece, Fârâbî’nin biyografisi ile ilgili bilgileri, eserlerini ve yarattığı etkiyi kısaca aktardıktan sonra Fârâbî’nin felsefe disiplinini nasıl değerlendirdiğini ele alabiliriz. Fârâbî’nin felsefeye bakışı ve kendi katkısını farklı bağlamlarda farklı şekillerde değerlendirdiğini belirterek başlamak yerinde olacaktır.²⁸ Fârâbî, daha önce ilk bölümün ikinci kısmında da alıntılarladığımız iki pasajında felsefe ile ilgili tarihsel bir anlatı geliştirir. Bu anlatıya göre, felsefe Keldanîlerde ortaya çıkmış, sonra sırasıyla Mısır-Grek-Süryanî kültürleri aracılığıyla taşınarak Araplara gelmiştir. Daha özel bir aktarım yolunu ise Aristoteles’ten başlatarak İskenderiye Okulu üzerinden Bağdat’a getiren Fârâbî, kendisini bu kesintisiz sürecin sonunda ve söz konusu mirasın vârisi olarak tasvir etmektedir. Bu tasvir, tarih yazımı açısından pek güvenilir olmamakla birlikte Fârâbî’nin hem felsefe disiplinine bakışını hem de kendini konumlandığı yeri anlamak açısından oldukça önem arz etmektedir.²⁹ Reisman’ın işaret ettiği üzere, Fârâbî’nin selefi Kindî veya çağdaşı Ebu Bekr er-Râzî’den bahsetmemesi onların felsefi girişimleri ya da aidiyetlerinden hoşlanmadığını göstermesi bakımından kayda değer olmakla birlikte, Fârâbî’nin burada “İslam idaresi altında felsefeyle uğraşanlar için tasarladığı “yeni” felsefe müfredatına ödünç bir soy ağacı oluşturduğu”³⁰ tespiti de dikkate değerdir. Fârâbî’nin bu tarihsel kurgusu ve kendini yerleştirdiği konum aslında Aristotelesçi felsefî projeyi uygulamaya talip olduğunu da göstermektedir.³¹ Ayrıca Fârâbî’nin bu proje içerisinde yalnızca bir uyarlamacı olarak kalmayıp Hilmi Ziya Ülken’in de belirttiği gibi, tercüme hareketi ile düşünce üretimi arasındaki geçişi sağladığını da belirtmek gerekir.³²

Bu tarihsel anlatının konusu olan felsefeye dair tanım ve sınıflandırmalar konusunda da Fârâbî’nin eserlerinde bazı küçük farklılıklar söz konusudur. **Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te‘allümi’l-felsefe**³³ isimli metninde Fârâbî, İskenderiye

²⁸ Rudolph, a.e., s. 594.

²⁹ A.e., s. 595.

³⁰ Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, s. 63.

³¹ Rudolph, a.g.e., s. 595

³² Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 77.

³³ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, çev. Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 109-116.

Okulu'nda kaleme alınan **Prolegomena** literatürü ile paralellik içinde Aristoteles felsefesine giriş adına geleneksel bir anlatı geliştirir. Dolayısıyla söz konusu eser orijinal bir metinden ziyade antik bir metnin uyarlamasına benzemektedir.³⁴ İlkin, felsefe okullarının adları ve Aristoteles eserlerinin tasnifine yer veren Fârâbî, bu metinde felsefe öğrenmenin amacını “Yüce Yaratıcı’yı bilmek, O’nun hareket etmeyen “Bir” olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O’nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmek”³⁵ şeklinde belirler. Bu durumda “filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı’ya benzemesidir.”³⁶ Fârâbî peşi sıra, felsefe yapmak isteyen kimsenin takip etmesi gereken metodun “pratiğe yönelmek ve böylece son amaca ulaşmak” olduğunu söyler ve söz konusu son amaç da “insanın önce kendi ahlakını, sonra da başkalarını yani evindekilerin ve şehrindekilerin durumunu iyileştirip düzeltmek” ile mümkün olacaktır.³⁷ Buradan görüleceği üzere Fârâbî’nin felsefe ile ilgili fikri, İskenderiye Okulu’nun müfredatına uygun bir görüntü arz etmektedir ve etik ve ekonomiden ziyade daha temel bir siyaset felsefesine yöneliş gibi Fârâbî’de özelleşen ve değişen kimi temalar belirginleşmemiş haldedir.

et-Tenbîh alâ sebîli’s-sa’âde³⁸ adlı metinde ise Fârâbî, Rudolph’a göre bir adım ileri gider ve geleneğin iki unsurunu bir araya getirir: etiğe bir giriş ve felsefenin tasnifi.³⁹ Burada Fârâbî’nin ilimlerle ilgili kendi görüşlerini görmemizle birlikte, daha sonra birçok kez söz edeceğimiz Fârâbî felsefesinin merkezi kavramı olan “mutluluk”un⁴⁰ da devreye girdiğini görüyoruz. Burada mutluluk ile “iyi” (**hayr**) arasındaki bağlantı kurularak **Nikomakhos’a Etik** etkisinde Aristotelesçi etik anlayışı serimlendikten sonra ilimlere dair bir tasnife girişilir. Fârâbî burada felsefeyi “amacı sadece iyi’yi elde etmek olan sanat” olarak tanımlar ve onu iki ana bölüme ayırır: nazarî felsefe ve amelî ya da siyasî felsefe. Nazarî felsefe; matematik, fizik ve metafizikten ibaretken siyasî felsefe; ahlak sanatı ve siyaset ilmi olarak ikiye ayrılır. Bu eserde Fârâbî için mantık

³⁴ Rudolph, **a.g.e.**, s. 596. Eserin Fârâbî’ye isnadının yanlış olduğuna dair tartışma için bkz. Muhittin Macit, “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risâle”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26 (2004/1), s. 5-21.

³⁵ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 112.

³⁶ **A.e.**

³⁷ **A.e.**, s. 114.

³⁸ Fârâbî, **Mutluluk Yoluna Yönelme**, çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak., 1993.

³⁹ Rudolph, **a.g.e.**, s. 596.

⁴⁰ Fârâbî’de mutluluk kavramının merkeziliği için Bkz. Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, s. 152-155.

bir alet ilmidir ve yukarıdaki bölümlendirmenin dışında ve müstakil olarak ele alınır. Öyleyse, burada Fârâbî'nin felsefeyi ele alışımda önceki metne göre hem içerik hem de özgünlük bakımından bir değişim ve gelişimi gözlemleyebiliyoruz. Bu bağlamda iyiyi ve onunla bağlantılı biçimde mutluluğu elde etmek için bir yol olan felsefe, teorik ve pratik olmak üzere iki ana kısma ayrılan bir disiplin olarak ortaya konmaktadır.

Fârâbî, **İhsâü'l-ulûm**⁴¹ adlı eserinde ise “İskenderiye'deki Yeni-Aristotelesçi okul tarafından uygulandığı şekliyle bilimsel anlamda felsefe tahsilinin ıslah”ının⁴² çok ötesinde kendi felsefî amaçları doğrultusunda ve İslamî ilimlerin de dâhil edildiği eksiksiz bir sistem ortaya koyar. Burada sırasıyla (1) dil, (2) mantık (**Tenbîh**'ten farklı olarak), (3) matematik, (4) tabiat ve metafizik ile (5) ahlak/siyaset, fıkıh ve kelim ilimlerinden oluşan medenî ilim şeklinde sıralanan sistem, bize Fârâbî'nin felsefe hakkında en bütünlüklü bakışını verir. Bu bağlamda, artık bir **Prolegomena** uyarlamasıyla değil, Fârâbî'nin kendi felsefesiyle de paralellik arz edecek biçimde yeni bir ilimler tasnifi ve felsefe algısıyla karşı karşıya olduğumuz dile getirilebilir.

Son olarak Fârâbî'nin felsefe ve ilimlerin doğuşuna dair **Kitâbu'l-Hurûf**'ta⁴³ bulunan tarihsel oluşum ve gelişim anlatısına müracaat ederek onun düşüncesindeki başka birçok hususu da radikal şekilde belirleyen felsefeye dair algısının genel bir resmini vermiş olacağız. Kitabın ikinci bölümü olan “Lafızların Meydana Gelişi, Felsefe ve Din”de yer alan uzun anlatımda (prg. 114-154) Fârâbî, ilimler tasnifine konu olan bu çeşitli disiplinlerin ortaya çıkmasına sebep olan tarihsel süreci sonucuna kadar tasvir eder. İnsanların bir araya gelmesi ve iletişim ihtiyacı sonucunda harfler ve lafızlar oluşur, sonra bunlara dair bir uzlaşım sonucunda dil ortaya çıkar ve olgunlaşır. Daha sonra lafızların anlamlarının aktarılması ve farklılaşması genele ait sanatları ortaya çıkarır: hitabet, şiir, rivayetleri ve şiirleri ezberleme ve aktarma, dilleri öğrenme ve yazma sanatı. Ardından sebeplere dair araştırmalar matematik ve fiziğin gelişmesine sebep olur. Daha sonra argümanların sağlamlaştırılması için sofistlik yolları da içermek üzere cedelî (**diyalektik**) söylem tarzları ortaya çıkar ve “Hal, felsefede Platon zamanındaki seviyesine varıncaya kadar böyle devam eder. Sonra durum

⁴¹ Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019

⁴² Reisman, **a.g.e.**, s. 62.

⁴³ Fârâbî, **Harfler Kitabı**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018

Aristoteles'in günlerinde karar kıldığı gibi karar kılincaya kadar bu süreç devam eder.”⁴⁴

Bu aşamaya gelindiğinde artık bilimsel araştırma sona ermiş, teorik ve tümel pratik felsefe olgunlaşmış ve araştırılacak hiçbir yer kalmamıştır. Artık felsefe yalnızca öğretilip öğrenilen bir şey haline, yani yukarıda andığımız biçimiyle bir müfredata dönüşmüştür. Burada da özel ve genel olmak üzere ikili bir ayrım mevcuttur. Özel eğitimde yalnızca burhanî yollar söz konusu iken, genel olan öğretimde ise cedelî, hatabî ve şiirsel yolları kullanmak mümkündür. Lakin bu özel eğitim ve burhanî yollar ile hakikatin ele geçirilmesi çok az kişiye mahsus olduğundan, halka “tasavvur etmekte zorlandığı teorik akledilirlerin iyi bir şekilde hayal ettir[ilmesi]” icap ettiğinden şiirsel ve hatabî yolları kullanan din meydana gelir. Son olarak dinin iddialarını yorumlamak ve savunmak için cedelî yöntemi kullanan fıkıh ve kelam sanatlarının ortaya çıkmasıyla süreç tamamlanır. Fârâbî'ye göre herhangi bir başka etki söz konusu olmadığında, yani doğal bir işleyişte, her toplumda bu aşamalar ortaya çıkmıştır ve çıkacaktır.

2.3. Fârâbî Felsefesinin Ana Yapısı: Platoncu mu Aristotelesçi mi?

Sıraladığımız bu dört eserde, Fârâbî'nin felsefe tarihini ele alış biçimi, felsefenin mahiyetine dair tanımları, yapısı ve gayesi ile ilgili belirlemelerini ortaya koymaya çalıştık. Başlangıçta da söylediğimiz gibi Fârâbî'nin farklı eserlerinde aynı konular birçok kez farklı şekillerde işlenmiş olduğu için onun ilgili konu ve ayrımlar üzerine statik ve nihaî bir fikrini açıkça ifade etmek oldukça zordur. Ayrıca Fârâbî'nin “felsefe”sinin her şeyi kuşatmaya çalışan bir yapıya sahip olmakla birlikte tutarlı görüşler sunmaya çalışması farklı disiplinlerin çakışmasına da sebep olmuştur.⁴⁵ Dolayısıyla Fârâbî'den aktardığımız örneklerden de anlaşılacağı üzere bütün bu anlatıları kuşatan ortak bir formülasyon üretmek mümkün değildir. Yine de böyle bir formülasyonu deneyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Fârâbî için felsefenin, tarihsel süreç içerisinde doğal olarak oluşmuş, belirli aşamalardan geçtikten sonra Platon'dan geçerek Aristoteles'te olgunlaşmış ve tamamlanmış, daha sonra onu öğreten ve

⁴⁴ Fârâbî, a.e., s. 184.

⁴⁵ Druart, a.g.y.

öğrenen kimseler aracılığıyla aktarılagelmiş, insanın hem dünyevî hem de nihaî mutluluğu elde etmesi için kullanabileceği yegâne yol olan, bütün bilme biçimlerini de hiyerarşik olarak bünyesinde barındıran, insanın Tanrı'yı bilmesi ve O'na benzemesi gibi teorik, fakat şehrin nasıl yönetileceğini bilmek gibi de pratik içerimlerin ondan başka bir yolla bilinemediği kuşatıcı sistemin ve aynı zamanda müfredatın adı olduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin felsefe olarak adlandırılan sanat ile ilgili yaklaşımının da genel hatlarını böylece çizdikten sonra şu soruyu sorabiliriz: Peki nedir Fârâbî'nin farklı zaman ve mekânlarda bunca övgüye mazhar olmuş kendi felsefesi? Her ne kadar Fârâbî'nin aktarmış olduğumuz felsefeyi tanımlama biçiminden pek çok şeyi çıkartabilir olsak da doğrusu bu soruyu yanıtlamak yine de oldukça güç görünmektedir. Fârâbî felsefesi ile ilgili üzerinde uzlaşmış bir anlatımın olmadığına ve özellikle ikinci literatürün son 40 yılda ürettiği çalışmalarda derin bir fikir ayrılığının söz konusu olduğuna daha önce değinmiştik. Fârâbî'nin felsefesinin pek çok yönünden hareketle ortaya çıkan bu fikir ayrılıkları söz konusu bağlamlarda ayrı ayrı değerlendirilebilir. Ne var ki biz, bu ayrımın ortaya çıkmasının sebeplerini ve farklı tutumların öne sürdüğü iddiaların çeşitliliğini anlayabilmemiz ve değerlendirebilmemizi sağlayacak esas unsur olarak Fârâbî ve Platon ilişkisini ele almak istiyoruz. Çünkü tezin iddiası, Fârâbî'nin Platon'dan nasıl etkilendiği ya da faydalandığının hem onun felsefesini belirlemede hem de söz konusu yaklaşımları değerlendirmede kilit bir rol oynayacağıdır. Şimdi Fârâbî'nin felsefesi ile ilgili soruya cevap vermenin bunca güç olmasının nedenlerini sıralayarak başlayabiliriz.

Söz konusu nedenleri üç başlık altında incelememiz uygun olacaktır: metinsel, tarihsel ve felsefî sorunlar Fârâbî'nin felsefesinin tespitini zorlaştıran hususlardır. İlk metinsel sorunlardan söz etmek gerekirse, Fârâbî'nin farklı alanlarda görece çok eser vermiş olması bunların bütünlüklü bir değerlendirmesini oldukça güç kılmaktadır. Bunun yanı sıra üslubu açık gibi görünse de metinlerinin kısa, yoğun ve girift yapısı onlara nüfuz etmeyi hayli problemli hale getirmektedir. Ayrıca metinleri arasında ve kimi zaman aynı metinde “çelişik” görünen ifade ve argümanların varlığı ya da farklı metinlerde aynı konuyu farklı biçimlerde ele alıyor olması da bir başka etken olarak zikredilebilir. Son olarak da Fârâbî'ye isnat edilen eserlerin bir kısmında geçerli olan

aidiyet problemleri ve metinlerinin birçoğunun titiz bir neşrinin olmayışı da bu başlık altında değerlendirilebilir.

Tarihsel olarak adlandırdığımız sorunlara gelince, Fârâbî'nin felsefesi ele alınırken standart hale gelmiş felsefe tarihi anlatısında İslam felsefesi ve filozoflarına yüklenen “işlev”in sorunlu doğasının⁴⁶ burada da karşımıza çıktığı görülmektedir. Felsefe tarihinde Grek mirasının tekrar Batı'ya taşınmasında bir aracı rolü üstlenmekten ibaret ve orijinalitesi yalnızca nüanslarda ortaya çıkan bir İslam felsefesi tasavvurunu benimsemek bu düşünce birikimine yaklaşırken okuma ve anlama biçimimizi radikal ve olumsuz bir şekilde belirleyecektir. Bunun aksinde duran bir diğer ideolojik tutum olarak İslam felsefesinin tamamıyla müstakil ve orijinal olduğuna yönelik aşırı okumalar da elbette gerçekte örtüşmeyecektir. Fârâbî'yi tarihsel bağlamı ve metinler/kişiler-arası ilişkileri üzerinden okumanın zorunluluğu ve öneminin farkında olmak ile birlikte, bizzat felsefî ilginin bir nesnesi olarak onun metnine de dikkati yöneltmek ve söz konusu zorunluluğun okuma ve anlama biçimimizi sınırlandırması ve kısırlaştırmasına izin vermeden hareket etmek niyetindeyiz.

Felsefî olarak adlandırdığımız sorun da aslında tarihsel sorunun bir uzantısı olarak Fârâbî felsefesi ele alınırken ortaya çıkan bir ayrım ile ilgilidir. Fârâbî'nin felsefe anlayışının günümüzde bütünlüklü ve üzerinde mutabık olunmuş bir versiyonu bulunmamakta ve genel olarak iki farklı yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Bu ikiliyi “ana akım yaklaşım” ve “Strausscu yaklaşım” olarak isimlendirebiliriz. Ana akım yaklaşımın temsil ettiği ve birçok isim ve eserde karşımıza çıkan İslam felsefesi anlayışında Fârâbî'nin “politik-olmayan” ve İskenderiye Yeni-Aristotelesçiliğinin ya da daha geniş bir adlandırmayla Yeni-Platonculuğun vârisi bir figür olarak Grek felsefesini Arapçaya taşıması itibarıyla ve Aristoteles ile İbn Sînâ arasında bir tür geçiş olarak okunmasının karşısında, Strauss'un düşüncelerinin ilham verdiği ve M. Mahdi, C. Butterworth, M. Galston ve diğer birçok isimde olgunlaşan “politik-çerçevesel” ve Platon'dan sonra onun siyaset felsefesini yeniden canlandıran Fârâbî okuması şeklinde özetleyebileceğimiz ikinci yaklaşım söz konusudur. Fârâbî ile ilgili yürürlükte olan bu tartışma ve onun hakkında akademik anlamda çalışmaların halen devam etmesi söz

⁴⁶ Söz konusu yaklaşım ile ilgili olarak bkz. Dimitri Gutas, **İbn Sina'nın Mirası**, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, s. 267-297.

konusu alanda nihaî bir söylemin henüz oluşmadığı kanaati doğurmaktadır. Biz de şimdi bu iki yaklaşımın Fârâbî'nin Platon ile ilişkisini nasıl değerlendirdiklerini kısaca ortaya koyduktan sonra, Fârâbî'nin metinlerine müracaat ederek bu yaklaşımların doğruluğunu sınamak ve nihayetinde Fârâbî felsefesinin anlaşılması için Platon ile olan ilişkisinden hareket ederek melez ya da alternatif bir yaklaşımın mümkün olup olmadığını soruşturmayı hedeflemekteyiz.

Fârâbî'nin felsefesine dair genel bir çerçeve belirlemeye kalkıştığımızda ilk başvuracağımız yer olan kitaplarını, Reisman'ı takip ederek üç gruba ayırarak işe başlayabiliriz. Reisman'a göre bunlar (1) Felsefeye Giriş Kitapları, (2) **Nikomakhos'a Etik** ve Aristotelesçi **Organon**'un tamamına yazılan şerhler ve (3) son olarak "Fârâbî'nin senkretik yaklaşımının, felsefe tahsiline dair idealize edilmiş bir tutum eşliğinde felsefenin bütün boyutlarına dair bütüncül bir görünüm arz ettiği orijinal eserler"⁴⁷ olarak tasnif edilmelidir. İlk grubun içinde **Tahsîl, Felsefetü Eflâtûn, Felsefetü Aristûtâlîs, et-Tenbîh, Fîmâ yenbağî** gibi çeşitli kitapları anan Reisman, bu kitapları genel itibarıyla İskenderiye'deki felsefe öğretimi geleneğinin bir süreği olarak değerlendirir. İkinci grup Fârâbî'nin mantık müfredatını teşkil ederken, son grupta **el-Medînetü'l-fâzıla** ve **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'yi görürüz. Mantık eserleri ile ilgili olarak müfredatın önceki ve sonraki dönemlere nispetle genişliği ve tamlığı dışında söylenecek çok şey bulunmamakla birlikte, Reisman'ın birinci gruba aldığı eserleri değerlendirme biçimine -daha sonra detaylı bir biçimde işleyeceğimiz için bu kadarla yetinerek- katılmadığımızı belirtmemiz gerekir. Fakat sonuç olarak, Fârâbî'nin felsefesinin genel bir yapısını en rahat teşhis edeceğimizi doğallıkla varsayacağımız grup onun orijinal eserlerinin bulunduğu üçüncü grup olacaktır. Ne var ki, burada Muhsin Mahdi'nin **es-Siyâse** ile **el-Medîne** hakkındaki şu tespiti ziyadesiyle yerindedir: "*Öncelikle neden bu tuhaf tarz içinde sunulduklarını izah etmeden Fârâbî'nin felsefî öğretilerini temsil edecek biçimde bu iki kitaptan herhangi bir alıntı yapmak mümkün değildir.*"⁴⁸ Çünkü Fârâbî'nin bu kitapları yapısal olarak biricik bir özellik taşır ve ne kendinden önce bu tarzda yazılmış bir kitap vardır ne de kendinden sonra bu metni taklit etmeye girişen bir düşünür çıkmıştır. Metafizik ya da kozmoloji

⁴⁷ Reisman, **a.g.e.**, s. 62.

⁴⁸ Muhsin Mahdi, **AlFarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, s. 60.

ile başlayıp psikoloji ve fizyoloji üzerinden ilerleyen ve siyaset ile sona eren bir metin yapısı oldukça şaşırtıcı ve örneksizdir. Aslında Fârâbî'nin bu tematik ya da yapısal farklılıklarla birlikte felsefesinde genel olarak söz konusu durumun geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun orijinal eserlerinin salt bir senkretizmin ürünü olduğunu düşünmek büyük bir hata olacaktır. Aksine o, söz konusu iki eserde özgün bir felsefe oluşturma çabasında gözükmektedir. Bu metinlerdeki farklılığı gözlemledikten sonra da onun ilk iki grupta anılan metinlerine -özellikle de ilkine- anılan biçimlerde yaklaşmak oldukça yanlış yönlendirici olacaktır. Eğer Fârâbî, izah edemediğimiz bir özgünlüğü açık bir biçimde ortaya koyuyorsa bunun izlerini tüm metinlerinde aramak ve onları taklit ya da uyarlamalar olarak baştan mahkûm etmekten kaçınmak zorunlu görünmektedir.

Yukarıda andığımız iki farklı değerlendirme biçiminin ilk ayrılış noktasını oluşturan sebeplerden biri olarak bu tutum zikredilebilir. Fârâbî'yi felsefe tarihinin doğal gelişimi içinde ve tamamıyla Grek felsefesi ekseninde, özgün bir üretimi olması olanaksız bir figür olarak konumlandırmanın⁴⁹ karşısında Fârâbî'yi -ters yönde fakat aynı şiddette bir konum olan- Platon ile Machiavelli arasında siyaset felsefesinin tek canlandırıcısı ve tamamıyla özgün bir filozof olarak ele almak tartışmanın iki cephesini oluşturmaktadır. Peki, bu iki uçta yer alan iddiaları çözümlmek ve Fârâbî'nin felsefesine yaklaşmamızı sağlamak için neye müracaat edebiliriz?

Doğal olarak, Fârâbî'nin düşüncesini inşa ederken kullandığı kaynaklar ve onları nasıl ele aldığı bu soruya verilecek ilk yanıt olacaktır. Bu bağlamda tartışmanın Strausscu cephesinde yer alan Mahdi'nin, Fârâbî'nin kaynaklarının Yeni-Platoncu olmaktan ziyade Orta-Platonculuğa dayandığını iddia etmesi⁵⁰ de bu yanıtı tedarik etmeye çalışmanın bir ürünüdür. Ne var ki Mahdi, bu Orta-Platoncu kaynakları açıkça ortaya koymaya yönelik hiçbir girişimde bulunmamıştır. Aslında, Strausscu cephenin Fârâbî üzerindeki Yeni-Platoncu etkiyi önemsizleştirme arzusu, Yeni-Platonculuk'ta siyaset düşüncesinin olmadığına dair yaygın kaniya olan itimatlarıdır, diyebiliriz. Örneğin aynı çizgide olan Joshua Parens *"Yeni-Platoncular ile ilgili en önemli olgu, onların çalışmalarında dünyevî ya da politik meselelere ilgilerindeki eksikliktir ve bu ilgi*

⁴⁹ Örneğin Walzer "bu Yeni-Platoncu arka planı reddetmek ya da görmezden gelmek hiçbir Müslüman filozofun o kapasiteye sahip olmadığı bir özgünlük için arayışlardır." der. Bkz. Walzer, **a.g.e.**, s. 8.

⁵⁰ Mahdi, **a.g.e.**, s. xii.

eksikliği metafizik konulara ve en çok da *metaphysica specialis* ya da teolojiye hasrettikleri bölünmemiş dikkatle tamamlanır”⁵¹ diyerek tespitimizi örneklemektedir. Bu bağlamda Fârâbî’nin eksiksiz bir Yeni-Platoncu mu yoksa Orta-Platonculuk’un etkisi altında mı olduğunu ve daha önemlisi siyaset felsefesi bağlamında Fârâbî’nin Platon ile arasında bir başka selefinin bulunup bulunmadığını Dominic O’Meara’nın kitabı⁵² bağlamında ele almayı deneyebiliriz.

Dominic O’Meara, Platonculuk literatürünü derinden etkileyen kitabına “geleneksel görüş” olarak adlandırdığı “Geç Antik dönemde Platoncu filozofların siyaset felsefelerinin olmadığı” iddiasını kısaca özetleyerek başlar. Bu anlatıya göre pratik yaşam, sosyal sorunlar ve bu dünya meselelerine ilgisi yok gözüken filozoflar bir başka dünyayla, zaman ve mekânın dışındaki maddî olmayan âlemle sürekli meşguldürler. Onlar için “biz”ler aslen birer ruhtan ibarettiriz ve bedenle ilişki ise bir engel ve ruhu doyuracak bir yaşam arayışında bir tehlikeyi temsil eder. Bu yüzden felsefenin amacı olarak insanın ilahîleşmesi, yani “olabildiği ölçüde insanın Tanrı’ya benzemesi”⁵³ Yeni-Platoncuların sloganı haline gelmiştir. Bunun yanı sıra Plotinos’un, arkadaşları ve öğrencilerine siyasetten uzak durmayı öğütlemesi türünden haberler ya da bizzat eserlerinde bilgenin siyasî tutkuları bir kenara bırakması gerektiğine dair tavsiyeleri bu kanıyı daha da güçlendirir.⁵⁴

Bu anlatıyı kabul ettiğimiz takdirde Yeni-Platonculuğun büyük ölçüde sessiz olacağını belirten O’Meara, Yeni-Platonculuğa dair bu sessizliğin ancak erken İslam dünyasında, yani Yeni-Platonculuğun hemen ardı sıra gelen takipçilerinden birinde, tabii ki Fârâbî’de kırıldığını kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Fakat O’Meara’nın kitabının amacı ve iddiası bu geleneksel görüşün doğru olmadığı yönündedir. Bu bağlamda, insanın ilahîleşmesinin zannedildiği gibi siyaseti dışlayan değil, bilakis içeren bir süreç olduğunu öne süren O’Meara, ilahîleşme ile siyaset arasındaki bu ilişki anlaşıldığında Yeni-Platoncu siyaset felsefesinin de görülebileceğini iddia etmektedir.⁵⁵

⁵¹ Joshua Parens, *Metaphysics as Rhetoric: AlFarabi's Summary of Plato's "Laws"*, State University of New York Press, 1995, s. 18.

⁵² Dominic O’Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, New York, Oxford University Press, 2003.

⁵³ Platon, *Theaitetos*, 176b.

⁵⁴ O’Meara, *a.g.e.*, s. 3-4.

⁵⁵ *A.e.*, s. 5.

Söz konusu sorunu aşabilmek için öncelikle “siyaset felsefesi”ni nasıl tanımladığını dile getiren O’Meara, Sokrates’ten Platon’a, Epiküros’tan bir imparator olan Marcus Aurelius’a kadar belirli bir anlamıyla siyasetin tahkir edildiğine ve ondan uzak durulduğuna dikkat çeker. Çünkü verili olan siyaset, belli siyasî amaç ve kararlar etrafındaki çatışma ve sonu gelmez fikir ayrılıklarından ibaret olarak karşımıza çıktığı için bu bağlamda Platon’un bile siyaset (felsefesi) ile ilgilenmediğinin öne sürülebileceğini iddia eder. Filozofun bu konu ve temaları çok detaylı bir biçimde incelemesinin sebebinin insan için hayatı anlamlı, arzulanabilir kılacak nihaî amacı ya da “iyi”yi göstermek olduğunu söyleyen O’Meara kitabında siyaset felsefesini bu anlamda ele aldığını belirtir.⁵⁶ Ne var ki, bu özelleştirilmiş siyaset felsefesi tanımı öne sürülen büyük iddia⁵⁷ dikkate alındığında oldukça zayıf bir nokta oluşturmaktadır.

Fârâbî’nin **el-Medînetü’l fazıla** metninden hareket eden O’Meara, bir bütün olarak onun siyaset felsefesini ortaya koymak ya da diğer eserleriyle bağlantılı biçimde bu metni değerlendirmek yerine, yalnızca kendi incelemesinde gösterdiği ideal devlete dair Yeni-Platoncu görüşlerin İslamî bir bağlamda Fârâbî tarafından ifade edildiğini göstereceğini dile getirir. Fârâbî’nin **el-Medîne**’sindeki genel bahisleri aktardıktan sonra O’Meara’nın vardığı sonuçları sıralayacak olursak ilkin Fârâbî’nin ideal devlet

⁵⁶ A.e., s. 6-7.

⁵⁷ Bu bağlamda O’Meara, Plotinos’un metinlerine referansla ilahîleşme ile siyaset arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. Bu iddiaya göre Tanrı’ya benzeme, bu dünyadan bir kaçış ile gerçekleşecek bir şey değil, aksine bu dünyada mümkün bir şeydir. Bu da erdemli hale gelmek ya da Theaitetos’ta söylendiği biçimiyle “bilgelik ile adil ve dindar” olarak olanaklı hale gelecektir. Ama Tanrılar insanî erdemın üzerinde ve dışında iken bu erdemleri elde etmek ile onlara benzemek nasıl mümkün olabilir? O’Meara’ya göre bu sorunu, Plotinos Platon’daki dört temel erdemi (bilgelik, cesaret, feraset, adalet) siyasî olarak tanımlamakla çözmüştür. (Enneadlar, 1, 16-17.) Bu erdemler, ruhun farklı bölümlerinin doğru işleyişini sağlamakla birlikte, özel olarak ruhun irrasyonel bölümlerini aklın yönetmesini mümkün kılar ve dolayısıyla ruhun bedenle ilişkisi ile bağlantılıdır. Böylece bu siyasî erdemler ruhun beden ile ilişkisini kuran ve bu ilişkide özellikle aklın yönetimini gerektiren unsurlar haline gelirler. Plotinos, bunun peşi sıra bir erdemler skalasından ve bu “siyasi erdemler”in oluşturduğu ilk seviyenin ötesindeki “arındırıcı erdemler”den söz eder. Bu erdemler ise ruhu bedenle olan meşguliyetlerinden azat ederek onu ilahî hayatın mükemmelliğine daha da yakınlaştırmaktadır. (Enneadlar, 1, 23-26 & krş. 7, 10-12.) Buradan hareketle O’Meara, ilahîleşme yolunda siyasi erdemler ilk adımı oluştururken bunların ötesinde bulunan arındırıcı erdemlere ulaşabilmenin de gerek koşuludurlar, diyebiliriz diye düşünmektedir. Bu erdemler skalasının Plotinos, Porfirios ile Iamblichus ve Geç Platonculukta yaşadığı değişimleri gösteren O’Meara, ardından bu skalaya tekabül edecek bir biçimde bilimlerin de bir hiyerarşisi olduğunu ortaya koyar. Bu hiyerarşi de elbette Platon diyaloglarının müfredat içinde nasıl bir bölümleme ve sıralama ile ele alınacağıyla doğrudan ilgilidir. Geç antik dönemden birçok örnek üzerinden bu değişimleri de gösterdikten sonra devletin ve siyasetin ilahîleşmesi bağlamında metinlerden hareketle bulgularını ortaya koyan O’Meara, nihayetinde Hristiyan ve İslam dünyalarında Platoncu siyasetin karşılığı olacak isimleri incelemeye girişir. Biz bağlamımız gereği daha fazla detaya inmeden O’Meara’nın Fârâbî ve onun siyaset felsefesi ile ilgili bulguları değerlendirmekle yetineceğiz.

ile ilgili projesinin nübüvvet, nebi ve imamı açıklaması bakımından açıkça zamanının İslam dünyasına dayandığını söyleyebiliriz. Yeni-Platoncu sudûr şemasının akılların tüm biçimlerine aşkın olan ilk ilkesinin Aristotelesçileştirilmesi sonucunda, kendini düşünen ilahî Akıl'ın ilk ilke ile özdeşleştirilmesinin, İslam felsefesinin metafizik konulardaki gelişimine işaret ettiğini söyleyen O'Meara, bu ayrılığa karşın bütün esas veçhelerden, Fârâbî'nin siyasî projesinin kitabında yeniden yapılandığı Grek Yeni-Platoncu siyaset felsefesi ile benzeştiği ve özel olarak da önceki bölümlerde ele aldığı anonim bir diyalog olan **Peri Politikes Epistemes** metni ve sahte-Dionysos'un Hristiyan eklesiyolojisine Yeni-Platoncu aktarımları tarafından örneklendiğini dile getirir.⁵⁸

Dört maddede bu yakınsamayı özetleyen O'Meara'ya göre, (1) Siyasî yapının varlığın yapısal ilkelerini yansıtmaması ya da onun bir taklidi olması gerektiği fikri Yeni-Platonculuk'ta olduğu gibi Fârâbî'de de mevcuttur. Yani, Proclus'ta olduğu gibi en iyi siyasî düzen için metafizik ve fizik dünyaların paradigma olarak alındığını görüyoruz. (2) Siyasi düzenin, insan mutluluğunun en yüksek derecesini temsil eden aklî yaşam olarak aşkın bir hedefe varmak için kurgulanması ve bunun da ilahî olanla benzeşme üzerinden gerçekleşmesi bir başka ortak husustur. Bu bağlamda Fârâbî'nin bu işleve verdiği önem Iamblichus'un ve Plotinus'tan sonraki diğer geç Yeni-Platoncuların yaklaşımlarını anımsatmaktadır. (3) Fârâbî'nin filozof-kralı, Yeni-Platoncu filozof-krallardan esinlenilerek oluşturulmuştur. Filozof-krala verilen özellikler ile onlar arasında farklı mükemmellik seviyelerinin oluşturulması gibi temalar bu bakımdan değerlendirilebilir. (4) Son olarak Fârâbî'nin dinin siyasî işlevi hakkındaki görüşlerinin de sadece Platon'u değil, geç Yeni-Platoncu yorumları da hatırlattığını belirten O'Meara, Fârâbî'nin ideal devletinin geç Yeni-Platonculuğun siyaset felsefesinin İslam dünyasına uyarlanmış etkileyici açıklıkta bir sunumu olduğunu iddia etmektedir.⁵⁹

Fârâbî'nin böyle bir Yeni-Platoncu kaynağı olsa dahi, bunun geç Yeni-Platonculuğun ana akımına ait olmayacağı ile ilgili iddianın argümanlarını sıralayan O'Meara, bunları sırasıyla eleştirir. (1) İlk argüman, Fârâbî'nin negatif bir teoloji sergilemediği ve ilk

⁵⁸ A.e., s. 195.

⁵⁹ A.e.

ilkesinin Yeni-Platoncu Bir değil Akıl olduğudur. O'Meara, buradaki değişimin siyaset teorisini etkilememesi ve iki durumda da aynı metafizik ilkelerin ideal devleti yönetmesi sebebiyle bu itirazı zorlayıcı bulmaz. (2) Fârâbî'nin, Proclus'un hükmü kalmamış Aristotelesçi astronomisi yerine Batlamyus'ununki tercih etmesi iddiası da O'Meara'ya göre Fârâbî'nin siyaset felsefesi ile ilgili kaynağına dair soru ile ilişkisizdir. (3) Yeni-Platonculuğun aşırı öte dünya vurgusu ve bedeni hor görmesini Fârâbî'nin reddetmesi diye özetlenebilecek bir diğer itiraz da O'Meara'ya göre, Plotinos ve Porfiryos gibi daha erken Yeni-Platoncularda görünmesine rağmen geç Yeni-Platonculukta beden ile ruh ilişkisi ve siyaset felsefesi ile bağlantılı biçimde bedene önem verilmesi ile gevşemiş bir tutum olduğu için güçlü değildir. (4) Son olarak Fârâbî'de Yeni-Platoncu ilahî olan ile mistik birleşmenin reddi ve ruhun muhayyile gücünün aklın emrine verilmesi bağlamında yöneltilen itiraz da O'Meara için Fârâbî'nin siyasî fikirlerinin kaynağı sorusuyla sınırlı bir ilgisi olan epistemolojik meseleler ile ilgilidir. Neticede, O'Meara, bu argümanlar ile birlikte düşündüğümüzde Fârâbî'nin ideal devletindeki her bir ayrıntının karşılığı bulunacak tek bir Grek kaynağı hipotezinden vazgeçilmesi gerektiği kanaatindedir. Bunun yerine Fârâbî'nin elindeki Grek kaynaklarını, İslam felsefesi tarihindeki yeri ile ilişkili biçimde döneminin İslam dünyasına uyarladığı ve yorumladığını düşünmek gerektiğini söyler.⁶⁰

Sonuç olarak, her ne kadar O'Meara'nın aktardığımız anlatımı ve Yeni-Platonculukta siyaset felsefesinin belli bir biçimde hep var olageldiğine dair tespit ve aktarımları, yukarıda eleştirdiğimiz özel "siyaset felsefesi" tanımının zayıflığı hatırdta tutulmakla birlikte, güçlü ve etkileyici olsa da, özellikle Fârâbî hakkındaki açıklamaları tam anlamıyla tatmin edici olmaktan uzaktır. Çünkü insanın ve devletin ilahîleşmesi bağlamında siyaset felsefesinin özel biçimi ile Platon'un **Devlet**'indeki açıklıkta ve çok fazla özgün farklılıkla Fârâbî'nin ortaya koyduğu metinlerin eşdeğer düşünülmesi olanaksızdır. Fakat bir yandan da Fârâbî'nin söz konusu metinler ile ilişkide olması ihtimali malum olduğu için bu kaynaklardan faydalanmış olabileceğini de saklı tutmak gerekir. Her halükârda, Fârâbî'nin kaynaklarına dair delillendirilmemiş Orta-Platonculuk iddiası yersiz gözükmele birlikte onun orijinal eserlerinin yalnızca Yeni-

⁶⁰ A.e., s. 196-7.

Platonculuk'un bir yeniden üretimi ya da elimizde bulunmayan bir Grekçe eserin uyarlaması olduğu türünden iddialar da olgusal gerçeklikle örtüşmemektedir. Tüm bu aktarım ve değerlendirmelere rağmen, Fârâbî'nin Yeni-Platonculuk ile ilişkisi de tıpkı Platon ile olan ilişkisinde olduğu gibi daha derinlikli çalışmalar ile gösterilmeye muhtaçtır, diyebiliriz.

Öyleyse Fârâbî'nin kaynakları bakımından siyaset felsefesini açıklamaya çalışan tartışmaları böylece değerlendirdikten sonra onun kendi metin ve kavramları üzerinden söz konusu tartışmayı ele almak suretiyle Fârâbî'nin felsefesini ve ona dair değerlendirmeleri biraz daha açılmayı deneyebiliriz. Bu bağlamda Leo Strauss'un meşhur makalesini inceledikten sonra Dimitri Gutas'ın Fârâbî'de "medenî" kavramını ele aldığı makalesini değerlendirmemiz yerinde olacaktır.

2.3.1. Strauss'un Fârâbî'si

Platon yorumu bakımından ilk bölümde değerlendirmiş bulunduğumuz Strauss, "Fârâbî'nin Platonu"⁶¹ adlı makalesinde Maimonides'in İbn Tibbon'a yazdığı bir mektupta "Aristoteles haricinde felsefede en büyük otorite olarak İbn Sînâ ya da İbn Rüşd, hatta İbn Bâcce'yi değil, Fârâbî'yi dikkate aldığını"⁶² oldukça açık bir biçimde ifade ettiğini dile getirir. Strauss, Maimonides, Fârâbî'nin **es-Siyâsetü'l-medeniyye** metnini şiddetle tavsiye ettiği için, onun felsefî arka planını anlayanın ancak bu metnin bir analiziyle söz konusu olabileceğini söyleyerek araştırmasına başlar. Fârâbî felsefesinin en çarpıcı özelliğinin bilindik felsefenin bütününe politik⁶³ bir çerçeve içinde ele almak olduğunu öne süren Strauss'a göre, Fârâbî'nin bu bağlamda Platoncu gelenekteki kaynaklarını göz önünde bulundurmak, onun hâlihazırda **Devlet** ve **Yasalar** metnlerinin Arapça çevirilerine erişimi olması sebebiyle gerekli değildir. Ne var ki, Fârâbî'nin bu metinlere olan erişiminin ne türden bir erişim olduğunu önceki bölümde ortaya koyduğumuz üzere, bu bize çok da sağlam bir zemin sağlamadığı için

⁶¹ Leo Strauss, "Fârâbî's Plato", **Islamic Philosophy: Volume 9**, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main, 1999.

⁶² Strauss, **a.e.**, s. 357.

⁶³ Tüm tezde politika, politik, siyaset, siyasî vb. kavramları kullanırken aralarında tezimizin bağlamını doğrudan etkilemediği için bir anlam ayrımı gözetmediğimizi; aktardığımız ya da ele aldığımız kaynağın İngilizce, Arapça ya da Türkçe olması sebebiyle söz konusu sözcükleri dönüşümlü olarak kullandığımızı belirtmek yerinde olacaktır.

Strauss'un araştırmasının söz konusu kabul üzerine ilerlediğine işaret etmemiz zorunludur.

Strauss'a göre, Fârâbî'nin Platon'u takip etmesi sadece onun kitaplarında felsefi öğretisini sunuş tarzı sebebiyle değil, "Platon'un felsefesinin gerçek felsefe olduğu"nu düşünmesiyle ilişkilidir.⁶⁴ Fârâbî'nin, Aristoteles'e olan bağlılığıyla Platonculuğunu uzlaştırmak için (1) her iki filozofun açık öğretilerinin birbiriyle uzlaşabileceğini göstermek, (2) her iki filozofun ezoterik öğretilerinin aynı olduğunu göstermek ve (3) her iki filozofun "amaç"larının aynı olduğunu göstermek gibi üç yol seçebileceğini dile getiren Strauss, birinci yolun **el-Cem**'de, üçüncü yolun ise **Platon ve Aristoteles'in Felsefesinin Amaçları**'nda⁶⁵ görülebileceğini öne sürmektedir. Burada Strauss'un ikinci yola dair sessizliği de elbette, kendisi de ezoterik bir yazma biçimi benimsediği için, Fârâbî tarafından bu yolun birçok eserde ve daima kullanıldığı ama bunu anlayabilecek ehliyeteye sahip olmak gerektiği imasını içermektedir, diyebiliriz.

Bu girizgâhtan sonra Strauss, Fârâbî'nin, **Platon'un Felsefesi (Felsefetü Eflâtûn)** metnine yönelerek genel bir aktarım verir. Burada, Fârâbî'nin anmadığı Platoncu konuların anılmama sebebinin, önemsiz ya da egzoterik olarak değerlendirilmelerinden kaynaklandığı ve kendinden önceki Platon'un ele alınma biçimlerine tevessül etmediği türünden önemli iddialar öne süren Strauss, Fârâbî'nin **Platon'un Felsefesi**'nde külliyatta bulunan neredeyse tüm diyaloglara dair -onları okumadığı tarihsel olgusuna rağmen- bir anlatım sunması konusunda ise önemli olanın onun şu ya da bu diyalogun manası hakkında neye inandığı ya da ne tahminde bulunduğundan ziyade **Devlet, Timaios ve Yasalar**'dan kesin olarak tanıdığı Platon'un felsefesi hakkında bir bütün olarak düşüncesi olduğunu söyler.⁶⁶

Bunun ardından Strauss, Fârâbî'nin, Platon'un insanın mükemmelliği ya da mutluluğa dair soruşturma tarafından yönlendirildiğini düşündüğünü belirterek onun metnini aktarmaya devam eder. Arzulanan bilim (**desired science**) ve yaşama biçiminin (**desired way of life**) siyaset sanatı tarafından sağlandığı ve "filozof" ile "kral"ın aynı kişi olduğunu bulan Platon, erdemleri araştırmaya girişir ve erdemle ilgili "şehirde

⁶⁴ A.e., s. 359.

⁶⁵ Strauss, bu isimle **Tahsil, Platon'un Felsefesi ve Aristoteles'in Felsefesi**'nden oluşan üç bölümlü eseri kastetmektedir.

⁶⁶ A.e., s. 361.

meşhur olan” görüşlerin gerçek erdemlerden farklı olduğunu bulur. Strauss’a göre bu temelde, “filozof”un kesin anlamıyla alakalıdır ve bunun ancak “başka bir şehir” üzerinden anlatıldığına dikkat çekerek Fârâbî’nin Platon felsefesine dair bu yorumunun Yeni-Platonculukta izinin sürülemediğini iddia eder.⁶⁷ Bu bağlamda O’Meara’dan yaptığımız aktarımlarla birlikte düşünüldüğünde söz konusu temanın bu ölçek ve açıklıkta olmasa da Platonculuğun tarihi boyunca izlenebilecek izlerinin bulunduğunu hatırlatmamız yerinde olacaktır. Strauss, Fârâbî’nin, Platoncu felsefe görüşünü hakikî görüş olarak değerlendirdiği için kendisinin de felsefeye özsel olarak politik bir anlam atfettiğine inanmaya sürüklenişimizin, miras aldığımız tüm görüşlere zıt olsa da araştırılması gerektiği kanaatindedir.⁶⁸

Fârâbî’nin “Platon’un felsefesi” ifadesiyle kastettiği şeyin, “eserinde özetlediği haliyle Platon’un araştırmaları olduğu ve böylece özsel olarak mutlulukla ve özel olarak da mutluluğun felsefeyle ilişkisi ile ilgili olarak anlaşılması gerektiği”ni⁶⁹ ifade eden Strauss, Fârâbî’nin kademeli olarak okuru, kendi felsefe görüşünden, gerçek Platoncu görüşü nasıl değerlendirdiğine doğru götürdüğünü iddia eder. Fârâbî’nin Platon’u, felsefeyi özsel olarak politik kabul etmemektedir, çünkü Sokrates’e atfedilecek bu tutum, tıpkı “Thrasymakhos’un yolu”nun felsefeden açıkça ayırt edilmesi gibi uzaklaştırılır. Onun Platon’u, “tüm varlıkların özünün bilimi”ni sağlayan teorik sanat olarak felsefeyi tanımlar, bilindik felsefenin alanından politik ve ahlakî konuları dışlıyor gözükür. Çünkü “bilim” ile “yaşam biçimi” arasındaki temel ayrım, “varlıkların bilimi pratik sanatlardan temel biçimde ayrılmış teorik bir sanat olan felsefe tarafından sağlanırken, buna karşılık arzulanan yaşam biçimi[nin] en yüksek pratik sanat olan yönetim sanatı tarafından sağlanıyor”⁷⁰ olmasından kaynaklanmaktadır. Yani, terimin tam anlamıyla “felsefi” olarak isimlendirmeyi hak eden varlıkların bilgisine götürecektir olan teorik sanattır. Fakat burada önemli olan, tüm bu bağlam içerisinde, “Neden felsefe?” sorusuna verilecek cevap ve bu sorunun insanın doğal amacı olan mutluluğa dair görüştür ve bunlar Strauss’a göre, politik bir çerçeve olmadan da cevaplanamaz: “Başka bir deyişle, ‘Neden felsefe?’ sorusu ‘Doğru

⁶⁷ A.e., s. 363.

⁶⁸ A.e., s. 362.

⁶⁹ A.e., s. 363.

⁷⁰ A.e., s. 364-365.

yaşam biçimi nedir?’ genel sorusunun sadece özel bir formudur, yani bütün ahlakî ve politik araştırmaları yönlendiren sorundur.”⁷¹

İşte bu noktada filozofun “adalet ve erdemler konusunda bilimsel araştırma” ile ilgilenmediği sürece filozof olamayacağı ortaya çıkar, çünkü bu iki ayrı gözüken alan aslında birbirinden bağımsız değildir. Yine de bu iki alanın aynı seviyeye ait olmadığını gözden kaçırmamak gerektiğini belirten Strauss:

“Eğer Fârâbî’nin Platon’u bu seviye farklılığını önemsemiyor olsaydı, teorik bilime götüren yol olarak felsefeyi pratik ve politik sanatlar ya da bilimlerden ayırt etmez, ama Fârâbî’nin diğer eserlerinde benimsenen felsefenin teorik ve pratik felsefeden oluştuğuna dair bildik görüşü kabul ederdi.”⁷²

diyerek Fârâbî’nin bu metnin ezoterik olduğuna ve onun esas düşüncesini buradan çıkarabileceğimize böylelikle bir kez daha işaret eder. Fakat dikkat edileceği üzere her halükârda Fârâbî’nin Platon’u, felsefenin özsel olarak politik olmadığını belirtiyor görünmektedir. Strauss’a göre,

“Fârâbî’nin, Platon’un felsefesinin politik yorumunu benimsediğine inananların bile onun Platon’unun yönetim sanatıyla felsefeyi değil ama “hakikî” felsefe ile “hakikî” yönetim sanatını özdeşleştirdiğini itiraf etmek zorundadır.”⁷³

Bunun da çok açık olmadığını belirten Strauss, Fârâbî’nin her şeyden önce, Platon’a göre filozof ile kralın aynı şey olduğunu söylediğine dikkat çeker. Dolayısıyla, bu önermeden çıkan zorunlu sonuç, kral olmadan filozof ve filozof olmadan kral olunamayacağıdır. Bu durumda, yukarıda değindiğimiz tüm varlıkların bilimi ile doğru yaşam biçimi ayrımı üzerinden düşünüldüğünde pratik olarak felsefeyle yönetim sanatının özdeşleştiği ve felsefenin yönetim sanatını içerdiği görülmektedir. Strauss’a göre Fârâbî, bu bağlamda felsefe ve yönetim sanatının aynı kapsama sahip olduklarına dair şüphe bırakmaz ve açık bir biçimde onların özdeş olduğunu birçok farklı ifadeyle dile getirir. Çeşitli nüanslar üzerinden hareket ettiğinin bilincinde olan Strauss, bu ayrıntılar içinde boğulmanın yersiz olduğunu dile getirerek şu soruyu sorar: “Fârâbî felsefe ile yönetim sanatını özdeşleştirdi: Peki neden bunu açıkça yapmakta bu kadar tereddüt etti?”⁷⁴

⁷¹ A.e., s. 366.

⁷² A.e.

⁷³ A.e., s. 367.

⁷⁴ A.e., s. 369.

Çünkü bu özdeşleştirme Fârâbî'nin onları teorik ve pratik sanatlar olarak görmesi ile çelişir haldedir. Yönetim sanatından ayırıştırılmış biçimde tanımlanan felsefenin özel olarak teorik karakteri vurgulandıktan hemen sonra, sanki yönetim sanatının ürünü olan doğru yaşam biçimini ve hatta varlıkların bilimini de sağladığını ima eden Fârâbî'yi anlamaya çalışmamız gerektiğini söyleyen Strauss, Fârâbî'nin iki farklı felsefeden söz ettiğini öne sürer. Mutluluğu elde etmek adına başka bir şey (yönetim sanatı) tarafından desteklenmesi gereken felsefe ile mutluluğu elde etmek adına başka hiçbir şey tarafından desteklenmeye ihtiyaç duymayan felsefeden Fârâbî'nin aynı şeyi anlaması bir çelişki olacaktır. Strauss bunun şaşırtıcı olmadığını ve Maimonides'in aktarımına göre çelişkilerin gerçek filozofların kullandığı normal bir pedagojik araç olduğunu belirtmektedir.⁷⁵ Okurun sorumluluğu, yazarın imaları ile hareket ederek iki çelişik ifadeden hangisini hakikat olarak değerlendirdiğini bulup çıkarmaktır. Bu bağlamda, felsefe ile yönetim sanatının ilişkisine dair sorunun, Fârâbî'ye göre, mutluluk ile insanî mükemmelliğin ilişkisine dair soru ile ayrılamaz bir biçimde bağlı olduğunu söyleyen Strauss, kendi iddiasını “onun felsefe ile yönetim sanatını özdeşleştirmesini, bu hayatta hakikî mutluluğu yani mümkün olan tek mutluluğu, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan bizzat üretecek teorik felsefe görüşüne doğru okuru yönlendirmek için pedagojik bir araç olarak kullanması”⁷⁶ şeklinde belirginleştirir.

Bunun ardına, meselenin daha basit bir yönüyle ilgilenerek daha karmaşık yönlerle ilgili niyeti ortaya çıkarmayı deneyeceğini söyleyen Strauss, üç bölümden oluşan eserin ilk bölümü olan **Tahsîl**'de, Fârâbî'nin *görev icabı* “bu hayatta bu dünyanın mutluluğu” ve “öteki hayatta nihaî mutluluk” arasında bir ayırım yaptığını, fakat **Platon'un Felsefesi**'nde bu iki mutluluk arasındaki ayırımın tamamıyla kayb olduğunu vurgular. Bu sessizliğin ne anlama geldiğini, **Platon'un Felsefesi** metninde ruhun ölümsüzlüğü hakkında hiçbir bahsin olmaması gerçeği ile ilişkilendiren Strauss, Fârâbî'nin Platon'unun, sessizce Platon'un ölümsüzlük doktrinini reddettiğini ya da egzoterik bir doktrin olarak değerlendirdiğini ifade ederek Fârâbî'nin öte dünyaya inanmadığını ima etmektedir. Fârâbî'nin bu denli ileriye gidebilmesini kendi

⁷⁵ A.e.

⁷⁶ A.e., s. 370.

görüşlerini değil de bir başkasının görüşlerini aktarıyor görüldüğü bir metinde yapıyor olması ile ilişkilendiren Strauss, onun kendi doktrinini aktardığı eserlerinde ölümden sonra hayat ile ilgili ortodoks düşünceleri dile getirdiğini, fakat **Nikomakhos’a Etik** üzerine yazdığı şerhinde sadece bu hayatın mutluluğunun olduğunu ve farklı tüm ifadelerin “kocakarı masalları”ndan kaynaklandığını açıkça söylediğini hatırlatır.⁷⁷

Konuyla ilgili bir başka örnek olarak Fârâbî’nin **İlimlerin Sayımı**’nda, dinî ilimleri politik bilimin doğal sonuçları olarak sunduğunu söyleyen Strauss, **Platon’un Felsefesi** metninin yanında diğer tüm metinlerin egzoterik kalacağını ve esas aranacak olanların bu metinde aranması gerektiğini yineler. Fârâbî’nin, en azından Aristoteles’in **Metafizik** kitabındaki ilgili pasajlardan ötürü böyle olmadığını bilmesine rağmen, Platon’u sefersiz bir filozof gibi sunuşuna dikkat çeken Strauss, Fârâbî’nin Platon’a bu yaklaşımını kendini hakikî bir Platoncu olarak sunması ve Platoncular gibi tarihsel hakikat ile değil felsefî hakikat ile ilgili olmasına bağlar. Bu bağlamda, Fârâbî’yi yalnızca kayıp bir Grek metninin özetleyicisi olarak değerlendiren tavrı eleştiren Strauss, bunun hem İbn Sînâ ve Maimonides gibi yetkin isimlerin Fârâbî’ye olan hayranlığını hem de **Platon’un Felsefesi**’nin fazlasıyla titiz metnini görmezden gelmek anlamına geldiğini dile getirir. Ek olarak Fârâbî’nin “sistematik” eserleri yerine “tarihsel” gözüken metinlerinde en değerli bilgileri aktarıyor olmasını, bir filozofun “orijinal” ya da “kişisel” “katkı”sı olarak görülen şeylerin, zorunlu olarak anonim olan hakikate dair anlayışına kıyasla son derece önemsiz olması ile ilişkili olduğunu belirtir. Bu fikrin, antik eserler değerlendirilirken göz önünde bulundurulması gerektiğine dair ikinci bölümde değindiğimiz kıstaslarla birlikte düşünüldüğünde kayda değer olduğunu dile getirebiliriz.

Bu değinilerden sonra tekrar konuya dönen Strauss, varlıkların bilimi aracılığıyla oluşan mükemmellik ile mutluluğu özdeşleştirmenin insanların büyük çoğunluğunu mutluluk imkânından men etmek anlamına gelmesi sebebiyle, Fârâbî’nin -eğer başka bir sebebi yoksa- filantropi nedeniyle, filozof olmayanların da mutluluk imkânı olduğunu göstermek istediğini belirtir ve mutluluk ile mükemmellik arasındaki ayrımın sebebi olarak bunu görür. Böylece, Fârâbî’nin ilkin felsefenin insanı

⁷⁷ A.e., s. 372. Bu metin günümüze ulaşmamıştır fakat söz konusu pasaj, İbn Tufeyl tarafından aktarılmıştır.

mutluluğa götürmek için yetersiz olduğu ortodoks görüşünü kabul ettiği, ancak sonrasında, mutluluğu elde etmek için felsefenin ihtiyaç duyduğu desteğin dinden ya da vahiyden değil siyasetten geldiğini açık hale getirdiği şeklinde bir resim ile karşı karşıya kalmış oluruz. Bu yüzden, Fârâbî'nin "dini siyaset ile ikame ettiğini" söyleyen Strauss'a göre, filozoflar ile aydınlanmış prensler arasında seküler bir ittifak için gerekli zemin kurulmuş olur.⁷⁸ Bu bağlamda Fârâbî'nin "bir başka şehir"inin de "bir başka dünya" yani ahiretin yerine geçirilmek için kurgulandığını ve yalnızca genel olarak basit dinin yerine genel olarak siyaseti geçirmekten söz etmediğini düşünen Strauss, Fârâbî'nin Platon'unun bu noktada kalmadığını ve erdemli şehrin nasıl fiilen gerçekleşebileceğini sorarak bunu ancak bu şehrin yasa koyucusu tarafından başarılabilecek bir şey olarak cevapladığına, fakat bu yasa koyucunun ne türden biri olması gerektiğini araştıran Platon'un vardığı sonuçları açıklamadığına dikkat çeker. Bu sessizliğin, yasa koyucuyu peygamber ya da vahyedilen dinin kurucusu olarak hayal etmemize sebep olabileceğini söyleyen Strauss, yasa koyucunun işlevinin aslında insanın en yüksek mükemmelliği olmadığına dair ima ile birlikte erdemli şehirlerin birden fazla olabileceği bilgisini birleştirerek Fârâbî'nin tek bir hakikat ya da vahyedilmiş din inancını dışladığını öne sürmektedir.⁷⁹

Eserin sonuna doğru Fârâbî'nin kesin bir biçimde, mükemmel olmayan şehirlerde sadece filozoflar değil mükemmel insanların yani felsefenin amacına erişmiş filozofların olabileceğini açıkça dile getirmesi, felsefe ve felsefenin getirdiği mükemmellik dolayısıyla da mutluluğun, mükemmel politik topluluğun kurulmasına ihtiyaç duymamasını bu konuda son sözü olarak zikretmesi, mutluluğun sadece filozofların erişiminde olduğu ve filozof olmayanların, şeylerin doğası sebebiyle mutluluktan sonsuza dek mahrum olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla felsefe, mutluluğun o zorunlu ve yeterli koşulu olarak karşımızdadır.⁸⁰

Bu durumu açıklamak için yine metindeki küçük bir farktan yola çıkan Strauss, Fârâbî'nin Sokrates ile Platon'un yaklaşımları arasındaki farkı belirlediğine dikkat çeker. Buna göre Sokrates, halk ile ilişkisinde uzlaşmaz bir tutumla hareket eden salt bir ahlakçıdır. Fakat Platon'un yaklaşımı, felsefeyi özsel bakımdan teorik bir arayış

⁷⁸ A.e., s. 378.

⁷⁹ A.e., s. 380.

⁸⁰ A.e., s. 381.

olarak görmesi ve bu yüzden bir ahlakçı olmaması sebebiyle farklılaşır. O politik yaşamın gereklerine ya da halkın görüşleri ve yaşam biçimine kendini, Sokrates ve Thrasymakhos'un yollarını bir araya getirmek suretiyle uydurmuş ve böylelikle Sokrates'in akıbetinden kurtulabilmiştir. Dolayısıyla “başka bir şehir” için “devrimci” soruşturma, çok daha “muhafazakâr” bir eylem biçimine dönüşmüştür: tedrici olarak halkın görüşlerinin değiştirilmesi ya da hakikate değil yalnızca ona bir yakınlığa ulaşma gayesi. Sonuç olarak “Fârâbî'nin Platon'unun, Sokrates'in açıkça mükemmel şehri yöneten filozof kralını, mükemmel olmayan topluluğun bir üyesi olarak tek başına yaşayan filozofun gizli krallığıyla değiştirdiğini” söyleyen Strauss, nihai olarak mükemmellik ve mutluluk arasındaki ayrımın bütünüyle ezoterik olmayabileceğini, mutluluğun insanın mükemmelliği ile basitçe özdeş olmadığını dile getirir.⁸¹

Fârâbî'nin metnin başında mutluluk için belirli bir bilim ve bir yaşam biçiminin zorunlu olduğunu ifade etmesine rağmen, bu arzulanan yaşam biçiminin ne olduğunu açığa çıkarmak yerine onun ne olmadığını bilinir kıldığına dikkat çeken Strauss'a göre, arzulanan yaşam biçiminin derin düşünmeye dayalı yaşam biçimi olduğunu iddia eden Fârâbî, bunun yönetim sanatınca sağlandığını belirterek bir kez daha yönetim sanatı ile felsefenin özdeş olduğunu öne sürüyor gibi görünmektedir. Bu durumda “en yüksek teorik sanat olarak felsefe ile en yüksek pratik sanat olarak yönetim sanatının bu özdeşliğinin ancak her iki sanatın özel ürünleri yani varlıkların bilimi ve arzulanan yaşam biçimi özdeş ise, başka bir deyişle bizzat derin düşünmenin en yüksek ‘eylem biçimi’ ise değerli” olabileceğini söyleyen Strauss'a göre, Fârâbî ezoterik yazım biçimiyle okurları elemek için arzulanan yaşam biçimi ile erdemli yaşam biçimini başlangıçta hem reddedip hem de özdeşleştirecekmiş gibi hareket etmektedir.⁸² Fakat buradaki esas sorun Fârâbî'nin bu konudaki son sözünün insanlığın tüm ahlak öğretmenlerinin daima ısrar ettikleri şey ile aynı olmasına rağmen neden bu iki yaşam biçimi arasında ayrım üretmek gibi şok edici bir doktrin öne sürdüğüdür. Strauss'a göre tek bir cevap mümkündür:

“Onun ilk iddiası, nihai iddiasının düzgün anlaşılması için zaruridir: nihai iddiası, ilk iddiasından genel olarak kabul edilen doktrinlerden uzak olduğu kadar uzaktır. Eğer en başta arzulanan yaşam biçimi ile hakikaten erdemli yaşam biçimini özdeşleştirseydi, “şehirlerde meşhur olan” erdemli yaşam biçimi ile hakikaten erdemli

⁸¹ A.e., s. 384-5.

⁸² A.e., s. 386-7.

yaşam biçimi arasındaki fark, en yüksek ahlak ile düşük bir ahlak arasındaki fark ile özdeşmiş izlenimi yaratmış olacaktı.”⁸³

Strauss için, Fârâbî’nin felsefeye bakışı ve bunun eylem ile ilişkisi şöyle ifade edilir:

“Fârâbî için, felsefe tüm varlıkların özünü bilme girişimidir: onun felsefe kavramı, sözde gerçek şeylerin hakikaten gerçek şeyler olması gibi peşin hükümlü hiçbir kanaat üzerine kurulu değildir. O felsefî bir materyalist ile felsefî olmayan ancak iyi niyetli bir müminle olduğundan çok daha fazla ortaklığa sahiptir. Onun için, felsefe esasen ve saf biçimde teoriktir. O, yaşam biçimlerinin biliminden ayrılmış olarak varlıkların bilimine götüren yoldur. O bilimin kendisinden ziyade o bilime götüren yoldur: sonuçtan ziyade araştırmadır. Felsefe böylelikle “eylemde” bilimsel ruhla, terimin orijinal anlamıyla **skopsis** ile yani yalnızca bu soruşturmanın hayatı yaşamaya değer kıldığına ikna olmakla canlanan hakikat için fiilen soruşturma ile özdeşir.”⁸⁴

Strauss’un bu oldukça meşhur makalesinin genel akışı ve öne çıkan iddialarını böylece aktarmış olduk. Daha önce ortaya koyduğumuz olgusal zeminden hareketle Strauss’un buradaki birçok ön kabulünün fazla sağlıklı olmadığını belirtmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte tıpkı Platon örneğinde olduğu gibi Fârâbî için de, metin üzerinde yapılan derin okumalar ve buradan türetilen spekülasyonların oldukça verimli olduğu Strauss’u takip eden çok sayıda ismin varlığıyla da açıkça gözükmemektedir. Ne var ki, Platon ve Grek konusundaki hakimiyetine karşın, Fârâbî konusunda hem tarihsel olgular bakımından ve daha önemlisi dilsel açıdan büyük bir engel söz konusudur. Strauss, metnin büyük bir kısmını Latince çeviriden takip eder ve buradaki farklılıkları kendi düşüncesi lehine kullanır. Yine de sonuç olarak Strauss’un spekülasyonlarının verimliliğini kabul etmek ve onları olgusal olandan vazgeçmeden uygunlaştırmayı, Fârâbî felsefesinin bu metinde de gözlemlenen yoğun karmaşıklığını çözmek için yapılmış girişimler olması sebebiyle anlamlı bulduğumuzu dile getirebiliriz.

2.3.2. Gutas’ın Fârâbî’si

Strauss’un düşüncesi az önce belirttiğimiz üzere birçok isim tarafından sürdürülmüş, genişletilmiş ve kendisinden sonra Fârâbî çalışmalarının oldukça artmasına sebep olmuştur. Bu isimlerden ilki ve belki de en önemlisi olan Muhsin Mahdi’nin, Fârâbî ile ilgili makalelerini topladığı metnini⁸⁵ doğrudan ve detaylı bir biçimde incelemek

⁸³ A.e., s. 388-9.

⁸⁴ A.e., s. 393.

⁸⁵ Muhsin Mahdi, *AlFârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001

sınırlarımız bakımından olanaksız olduğu için bundan sonra yalnızca ilgili yerlerde müracaat edeceğimizi belirtmekte fayda var. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi Gutas'ın bir makalesini⁸⁶ ele almak suretiyle, Mahdi'nin düşüncelerine dair öncelikle oldukça esaslı bir eleştiriyi görmek ve yine daha önce andığımız Fârâbî felsefesinin siyasetle ilişkisine dair ayrımın metinler üzerindeki tartışmasını örneklemek suretiyle Fârâbî felsefesini biraz daha açılmamayı deneyebiliriz.

Gutas, Fârâbî'nin düşünce sisteminin merkezinde olduğu iddia edilen “sözde” politik felsefesi hakkında üretilen düşüncelerin Fârâbî'nin söyledikleriyle uyuşmadığı kanaatindedir. Onun insan toplulukları ve bunların yönetimi hakkında bütün İslam filozoflarından daha çok yazdığının doğru olduğunu belirtmekle birlikte, bu konuların merkezde olmadıklarını dile getiren Gutas'a göre, onun eserlerinden ve kaynaklarından hareket ederek bu durumun yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.⁸⁷ Bu bağlamda birçok yanlış değerlendirmenin kökeninde olduğunu düşündüğü Fârâbî'nin “medenî” kavramına yönelik filolojik ve doktrin temelli kanıtlarla bir belirlemeye girişeceğini söyler.

Gutas, İslam felsefesinde politik felsefenin gerçek öncüsü olduğunu düşündüğü İbn Haldun'un meşhur **Mukaddime**'sinde bulunan bir pasaja atıfta bulunur. Filozofların “şehirlerin yönetimi”⁸⁸ hakkında söylediklerinin ruh ve karakterin eğilimleri hakkında olduğu ve aklın yönetimi (*siyâse akliyye*) ile ilgili olmadığını belirten İbn Haldun'a göre Fârâbî'nin tavsiye ettiği yönetim, kamu yararını hedefleyen düzenlemeler gerçekleştirmekle ilgili değil, insanların ruhları ve karakterleriyle, bir başka deyişle siyasetle değil, psikoloji ve etikle ilgilidir.⁸⁹ İbn Haldun'un bu görüşünün Fârâbî'nin kendi eserlerine yakın bir bakışla desteklenebileceğini söyleyen Gutas, **İhsâ**'daki siyaset bilimi tanımına müracaat eder. Bu tanımın, İbn Haldun'un ifadeleriyle uygun biçimde daha çok etik ya da pratik psikolojinin bir dalından söz ediliyor izlenimini vermesine rağmen, literatürde buradaki “el-ilmü'l-medenî” ibaresinin “**political science**” olarak çevrilmesine Gutas itiraz eder. Grekçe **politike episteme** tabirinin çevirisi olarak Arapçada kullanılan ibareyi incelerken, esas sorunun Atina'daki

⁸⁶ Dimitri Gutas, “The Meaning of *madani* in al-Fârâbî's “Political” Philosophy, **Melanges de l'Université Saint-Joseph**, Volume LVII, 2004, s. 259-282.

⁸⁷ Gutas, **a.e.**, s. 259.

⁸⁸ Fârâbî'nin aynı başlığı taşıyan eseri, yani **es-Siyâsetü'l-medeniyye** kastedilmektedir.

⁸⁹ **A.e.**, s. 260.

politike sözcüğü ile 10. yüzyıl Bağdat’ındaki *medenî* sözcüğünün ne anlama geldiğini bulmak olduğunu söyleyen Gutas, kendimizin değil Fârâbî’nin metinleri ve linguistik bağlamı göz önünde bulundurularak yapılacak bir okumada bu sözcüğün “bir şehre ait ya da mahsus olan bir kişi veya şey”den başka bir anlama gelemeyeceğini öne sürer.⁹⁰ Fârâbî’nin felsefenin bir bölümü olarak politik felsefe hakkındaki tanım ve anlayışının Grek kaynaklarındaki izini sürmeye kalkıştığımızda, karşımıza Platon’un **Devlet**’inin geniş bir kısmı ile Galen’in **Özet**’indeki haliyle **Yasalar**’ın çıktığını söyleyen Gutas’a göre, buralarda siyasete dair bir tanım bulunmamaktadır. Fakat Fârâbî’nin Platon’a, özellikle bilimlerin sınıflandırılması ve tanımı gibi temel konularda, özel bir dikkat veremeyecek kadar Aristotelesçi olduğunu düşünen Gutas, ne var ki Aristoteles’in **Politika**’sının da Arapçaya tam bir çevirisinin olmaması sebebiyle Fârâbî’nin kaynakları arasında alınamayacağını dile getirir. Lakin Arapçada tam metnine bir erişim olan ve Fârâbî’nin de hakkında bir şerh yazdığını bildiğimiz başka bir Aristoteles eseri olan **Nikomakhos’a Etik**’in bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini belirten Gutas, **Fusûl münteze’a** ve özellikle **Tenbîh** gibi eserlerde, Fârâbî’nin bu metinden çok sayıda doğrudan alıntılar yaptığı ve ona atıflarda bulunduğu işaret eder.⁹¹

Aristoteles’in **Nikomakhos’a Etik**’in son paragrafında **Politika**’da anlatımına devam edeceğini duyurduğu ve Fârâbî’nin bu kısmı Arapçada okuduğuna dikkat etmemiz gerektiğini söyleyen Gutas, söz konusu paragrafın Arapça çevirisini aktararak burada **politeia** sözcüğünün *medîne*, **politeiai** sözcüğünün ise *siyer* olarak çevrildiğini ortaya koyar. **Politeia** sözcüğünün **Nikomakhos’a Etik**’te 18 defa ve birinde “insanların timokrasiyi bir **politeia** olarak isimlendirdiğini[n]” söylendiği yer haricinde daima “anayasa” anlamında kullanıldığını söyleyen Gutas, sözcüğün çevirmen için çok anlamlılığı ya da bilmediği bir tarihsel kavram olması hasebiyle zorluk yarattığını ve bu yüzden metinde çeşitli pasajlarda farklı karşılıklarla çevrildiğini belirtir. Burada tüm karşılıkları sıralayan Gutas, en sık biçimde *sîret* sözcüğünün kullanıldığı ve kullanılan diğer tüm sözcüklerle birlikte bunun da dilsel karşılık olarak doğru olduğu fakat **Nikomakhos’a Etik** bağlamında bu anlama gelmediğini ifade eder. Yönetimin

⁹⁰ A.e., s. 261.

⁹¹ A.e., s. 262.

modeli olarak seküler bir anayasa konsepti, elbette 10. yüzyıl Bağdat'ının bağlamında bir şey ifade etmediği için ve bu yüzden Fârâbî'nin, söz konusu pasajı okuduğunda siyasetin anayasa ile ilgili değil, yaşam biçimi ile ilgili bir şey olduğunu gördüğünü söyleyen Gutas, bu bilgilerin ardına, Fârâbî'nin **İhsâ**'daki siyaset tanımına baktığımızda onun “şehirler ya da şehir yaşamına mahsus olan bilim” tanımının yaşam biçimi ve bununla ilişkili etik kavramlar üzerinden kurulduğunu görebildiğimizi belirtmektedir. Dolayısıyla Gutas'a göre, Fârâbî'nin sözde “politik bilimi” aslında etik üzerine inşa edilmiştir, çünkü bunu ilkin **Nikomakhos'a Etik**'ten hareketle çıkarmıştır ve **politeia**'nın *siyer* olarak yanlış çevrilmesi “politik yaşam”ın anahtar özelliği olarak etik bir kavrama yoğunlaşmasına sebep olmuştur.⁹²

Politikos sözcüğünün karşılığı olarak o dönemde Arapça konuşan herhangi bir kişinin *medenî* sözcüğünü kullanacağını belirten Gutas, Aristoteles'in **Politika**'da geçen meşhur “İnsan doğası gereği politik bir hayvandır”⁹³ cümlesini, Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik**'inde de iki kez tekrarladığını hatırlatır ve bu cümlelerin Arapça çevirisinde “hayvan” sözcüğü düşerek “*li enne 'l-insân medeniyyun bi 't-tab*” ve “*min ecli enne 'l-insân medeniyyun ve fî tab 'ihi en yüşârike fî 'l-hayât*” biçiminde aktarıldığını gösterir. Fârâbî'nin de, **Kitabü'l-Cedel**'inde söz konusu cümleyi “Biz doğamız gereği şehirliyiz” biçiminde alıntıladığına işaret eden Gutas, burada *medeniyyîn* sözcüğünün kullanıldığını belirtir. Bu bağlamda hem Grekçe tabirde hem de Fârâbî'nin ele alışında, bizim anladığımız anlamda politik etkinliğe insanın doğası gereği bağlı olduğunun kastedilmediğini belirten Gutas'a göre, bu sebeple Mahdi'nin Fârâbî'nin pasajını “Biz doğamız gereği politiğiz” olarak çevirmesinin yanlış yönlendirici olduğu ortadadır.⁹⁴ Ayrıca, Aristoteles'in söz konusu pasajın devamında arılar ve karıncalarla kurduğu analogi, onun biyolojik bir anlamda bu cümleyi kurduğunu, yani aslında insanın hayatta kalmak için topluluk halinde yaşamaya biyolojik olarak programlandığı ve “politik” bir hayvan değil, bir “şehir” hayvanı olduğunu göstermektedir.⁹⁵

⁹² A.e., s. 263-264.

⁹³ Aristoteles, **Politika**, I, 1253a.

⁹⁴ A.e., s. 265-6.

⁹⁵ A.e., s. 266.

Gutas'ın filolojik delillerine son örnek olarak modern çevirmenlerin neredeyse her kelimeyi “politik” olarak çevirmelerinin bir başka yansıması olduğunu söylediği *siyâse* sözcüğünü ele alabiliriz. **Nikomakhos’a Etik**’in Arapça çevirisinde **politeia** sözcüğü için üç kez bu karşılığın kullanıldığını, sözlük anlamı bakımından uygun olduğu fakat ilgili pasajlarda kastın bu olmadığını belirtmiştik. Bu sözcüğün modern Arapçada “politik” anlamına geldiğini belirten Gutas, 10. yüzyıl Bağdat’ında ise böyle bir anlamın söz konusu olmadığını yineler. İlgili dönemde sözcük esas anlamıyla yönetim ve daha geniş anlamıyla yönetim sanatı (**statecraft**) anlamına gelmektedir. Dil kullanımında dikkatli olduğunu hatırlattığı Fârâbî’nin de **İhsâ** ve **Mille**’de sözcüğün tanımını verirken “*ve es-siyase hiye fi’lu hâzihi’l-mihneti (ya’nî mihneti’l-melik)*”⁹⁶ ifadesini kullandığını söyleyen Gutas, dolayısıyla bu ortaya konanlar ışığında, Fârâbî’nin **es-Siyâsetü’l-medeniyye**’sinin “Politik Rejim” (“**Political Regime**”) olarak çevrilmesinin yanlış yönlendirici olduğunu ve “Şehrin Yönetimi” (“**Governance of the City**”) olarak çevrilmesi gerektiğini söyler.

Fârâbî’nin belli pasaj ve kavramları üzerinden getirdiği Fârâbî’nin metafizik şeması ile yönetim bahsinin doğrudan bağı, teorik-pratik ayrımı üzerinden taakkul, yani pratik bilgeliğin (**phronesis**) yine Aristoteles ile ilişkisine dair öğretî düzeyinde deliller sunan Gutas’ın, sonuç bölümündeki belirlemelerine geçerek bu aktarımı da sonlandırabiliriz. Gutas’a göre, ortaya koyduğu deliller Fârâbî’nin metafizik şemasının ilkelerine dayanan insanî sosyal etkinliğe dair görüşünün, doğal veya biyolojik olarak ve nihaî surette aklî olarak belirlendiğine işaret etmektedir. Fârâbî’nin buradaki temel kaynağı onun değerlendirdiği biçimiyle **Nikomakhos’a Etik**’tir ve daha geniş çerçevede Yeni-Platoncu sudûr sisteminin içindedir. Böyle bir toplumsal etkinlik anlayışı, hem Platoncu hem Aristotelesçi Grek politik felsefesinden hem de geç antik dönemdeki Yeni-Platoncu politik felsefeden oldukça uzaktır. Özel olarak, Fârâbî’de mevcut olmayan şey, antik Grek politik teorisinin kalbinde bulunan, politik yaşamın merkezindeki kurumlara dair herhangi bir algılayıştır. Bu yüzden, Platon’un ideal devletiyle Fârâbî’ninki arasında çok az ortaklık bulunmaktadır. Fârâbî, Sokrates’in toplumsal formasyon için kurumsal programı, yönetici sınıfın eğitimi, evlilik biçimi, çocuk yetiştirme için tavsiyeler vd. gibi **Devlet**’teki en temel unsurların hiçbirini

⁹⁶ “Siyaset bu sanatın, yani melikin sanatının fiilidir.”

almadığı gibi **Yasalar**'daki atmosferden çok daha uzaktır. Erişimi olmadığını daha önce belirttiğimiz Aristoteles'in **Politika**'sıyla da arasında ciddi bir ayrışma olduğunu belirten Gutas'a göre, daha önce ele aldığımız O'Meara'nın Yeni-Platonculuğa dair iddiaları da andığımız genişletilmiş "siyaset felsefesi" tanımının sorguya muhtaç ve Fârâbî ile ilgili aktarımların yüzeysel olması sebebiyle sorunludur.⁹⁷ Fârâbî'nin toplumunun her bir üyesi, doğa tarafından hazırlanmış, teleolojik olarak belirlenmiş, toplumsal yapıda belirli bir yeri işgal eden ve evrendeki her bir unsur için geçerli olduğu gibi yaratılma sebebi olan işlevi icra eden varlıklardır. Bu yüzden Fârâbî, toplumsal bir birim olan şehri, doğal bir varlık olarak değerlendirebilmiştir. Bu doğalcı yaklaşımın, esas olarak, insanın varlığını doğası gereği politik bir hayvan olarak tanımlayan Aristoteles'ten kaynaklandığını yineleyen Gutas, Fârâbî'nin yaklaşımının nihai temelini şöyle ifade eder:

"Fârâbî'nin yaklaşımının nihai zemini, bizzat evrenin metafizik yapısıdır. Ki bu metafizik yapı, organik olarak birbirine bağlantılı ve teleolojik olarak yönelimli bir bütün teşkil etmektedir, bu toplumsal teşkilatlar kendi hiyerarşilerinde kopyalanmalı veya kopyalanmakta ("*şehrin yöneticisi ilk sebep gibi olacaktır*"), hem de toplumsal teşkilatların üzerine kurulduğu veya kurulması gereken akledilirleri (**intelligibles**) sağlamaktadır. Hâlbuki Fârâbî'nin analizinin aslî bağlamı, aklın ya da akılların (**noetics**) faaliyetlerinin teorisidir: ilk yönetici, faal akıl ile temasa geçerek mükemmel şehri kurabilir ve dolayısıyla oradan bütün akledilirleri alabilir. Fârâbî'nin sözde siyaseti ise hem onun akıllarının ve dolayısıyla nihai olarak metafiziğinin bir uzantısıdır, ve ona hizmet etmektedir. Böylelikle, İbn Haldun tarafından yapılan Fârâbî'nin eseri ile ilgili eleştiri başta belirttiğim gibi haklı çıkmaktadır."⁹⁸

Sonuç olarak tüm bu aktarımları değerlendirecek olursak, ilkin filolojik kanıtlarda belirtildiği üzere, Grekçeden Arapçaya geçişte gerçekleşen hataların Fârâbî'nin düşüncesine etkisine dair ortaya konanların oldukça açıklayıcı bir işleve sahip olduğunu söylememiz gerekir. Fârâbî'nin şimdiye kadar serimlemeye çalıştığımız hem kaynaklarına hem felsefesine hem de özel olarak siyaset felsefesine dair muammanın çözümü için söz konusu tespitlerin dikkatle değerlendirilmesi zorunludur. Çünkü Aristotelesçiliği su götürmez bir gerçek olan Fârâbî'nin, **Politika** metnine de erişimi olmaması bilgisiyle düşünüldüğünde, ilk bakışta oldukça Platoncu olan böylesi bir siyasî araştırmaya girişmesini anlamlandırmanın güçlüğü ortadadır. Bu yüzden Gutas'ın önerdiği teklifler oldukça kayda değer olmakla birlikte, doğalcı

⁹⁷ A.e., s. 276-7.

⁹⁸ A.e., s. 279.

yaklaşımına dair söyledikleri ve karşı görüşün spekülasyonlarının olgusal zeminle çatışmayan verimlerini de görmezden gelişinden hareketle bu açıklamanın da nihai surette meseleyi kapatacak güçte olmadığı ve her şeye rağmen Fârâbî'nin bu örneği bulunmayan türde metni üretmesi ve -isterse Gutas'ın iddia ettiği gibi tamamen etik düzlemde bunu gerçekleştiriyor olsun- kendi düşüncelerini ortaya koyduğu eserlerinde bu konuyu neden bu kadar merkezî kıldığı sorusu cevaplanamamaktadır. Fârâbî'nin metafizik şeması ile ilişkili biçimde söz konusu temaların merkezî değil, ikincil olduğu iddiası da her bir ögesinin çalışmasında hayatiyeti olan bir sistemi değerlendirirken çok güçlü bir argüman olmadığı ve bunun dışında da siyaset bahislerinin ikincil bir yapıda olduğuna dair bir izlenimin metinlerden elde edilemediği dile getirilebilir.

Sonuç olarak, Fârâbî felsefesi ile ilgili literatürde genel bir anlatı üzerinde uzlaşımın söz konusu olmaması ve iki farklı yaklaşım biçimi söz konusudur. Birinci yaklaşım, Fârâbî'nin İskenderiye Okulu'nun Yeni-Aristotelesçiliği ya da Bağdat Aristotelesçiliği'nin bir temsilcisi ve İslam felsefesine söz konusu geleneğin aktarılması, uygulanması, uygunlaştırılması gibi bir role sahip olduğunu öne sürerken, diğer yaklaşım Fârâbî'nin Yeni-Platoncu etkiden ziyade Platon, Aristoteles ve Orta-Platonculuktan beslenen ve onu esasen politik felsefenin Platon'dan sonra Machiavelli'ye kadar suskun gözüken tarihsel seyrinde özel ve biricik bir anda yeniden kurucusu olarak gören bir yaklaşım üzerine kuruludur. Bu iki yaklaşım birçok cihetten felsefî ve tematik ayrışmalara sahip olsa da söz konusu farklılaşmanın sebeplerini ve bu meseleyi değerlendirebilmemizi sağlayacak kilit mesele, bu bölümde de gösterdiğimiz üzere, Platon ve felsefesinin nasıl ele alınacağı ile ilgilidir. Dolayısıyla biz Fârâbî'nin bu ele alınışlarının isabetliliğini tespit edebilmek için onların Fârâbî'de Platon etkisine dair yorumlamalarını göz önünde bulundurarak ve bu yorumları Fârâbî'nin metnindeki Platon ile sınyarak kendi değerlendirmelerimizle bir resim ortaya koymaya çalıştıktan sonra tezi sonlandıracağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METİNLER ÜZERİNDEN FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE PLATON

Fârâbî felsefesinde Platon'un nasıl alımlandığını göstermeyi amaçladığımız bu tezde ilkin Platon'un felsefesinin nasıl anlaşılması gerektiği, ardına Platonculuk olarak adlandırılan tarihsel süreçte ne tür dönüşümler geçirdiği, daha sonra Grekçeden Arapçaya intikal sürecinde Platon'un imgesi ve külliyyatının ne şekilde aktarıldığı ve son olarak da Fârâbî ve felsefesinin nasıl ele alındığını ortaya koyduk. Şimdiyse, tüm bu zeminden hareketle Fârâbî'nin metinlerinde Platon'un nasıl değerlendirildiğini incelememiz gerekiyor.

Bu bağlamda, öncelikle, Fârâbî'nin Platon ile ilişkisinde ve dolayısıyla felsefesinin anlaşılmasında birçok karışıklığa sebep olan **el-Cem'** metniyle başlamamız gerektiği kanaatindeyiz. Bu metnin hem içeriği hem de sıhhati ile ilgili değerlendirmelerimizi takiben **Felsefetü Eflâtun** metnini ele almamız gerekmektedir. Fakat söz konusu metnin üç bölümden oluşan bir eserin ikinci bölümü olması sebebiyle, ilk bölüm olan **Tahsîlu's-sa'âde**'yi ondan önce incelememiz icap ediyor. **Felsefetü Eflâtun**'un ardından da **Telhîsu Nevâmîs-i Eflâtun** başlıklı metnin değerlendirilmesiyle birlikte Fârâbî'nin Platon'u "doğrudan" ele aldığı metinlere dair çalışmamızı tamamlamış olacağız.

Bunun peşinden, **Sadr li-Kitâbi'l-hatâbe**'den küçük bir pasajı, **İhsâu'l-ulûm**'un beşinci bölümü ve **Kitâbu'l Huruf**'u Platon ile ilişkisi bakımından kısaca ele aldıktan sonra Fârâbî'nin "orijinal eserleri" olarak niteyebileceğimiz **es-Siyâsetü'l-medeniyye** ve **el-Medînetü'l-fâzıla**'yı Platon'un **Devlet** ve **Yasalar** diyalogları ile ortaklıkları ve ayrılıkları bakımından değerlendirerek bölümümüzü tamamlayacağız.

3.1. Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlîs: Aidiyet Sorunu

Yeni-Platonculukta hâkim bir tema olduğunu daha önce belirtmiş olduğumuz Platon ve Aristoteles'in uzlaştırılması üzerine inşa edilmiş bu metin yakın bir zamana kadar sıhhat bakımından sorunlu görülmemiştir. Fakat ilk olarak 1994 yılında Lameer

metnin Fârâbî'ye ait olmadığını çeşitli itirazlar çerçevesinde öne sürmüş ve Mallet metnin Fransızca çevirisine yazdığı önsözde bu itirazları reddetmiştir. Muhittin Macit'in daha önce konu ile ilgili anmış olduğumuz makalesini yayınladığı 2004 yılında, Marwan Rashed de eserin Fârâbî'ye aidiyeti ile ilgili bazı şüpheleri dile getirmiş, buna karşın Martini Bonadeo, metnin yeni edisyonu ve İtalyanca çevirisinde sahilik iddiasını devam ettirmiştir. Endress de, Bonadeo'nun edisyonuna yazdığı önsözde metnin Fârâbî'nin erken dönemine ait bir eser olabileceği tahminini sunmuştur, ama Rashed, 2009'da yazdığı makalesinde¹ tafsilatlı bir biçimde eserin Fârâbî'ye ait olmadığını iddia etmiş ve söz konusu itirazlara karşılık vermiştir.²

Şimdi, öncelikle metnin içeriğine dair genel bir akış verip belli noktaları değerlendirdikten sonra, Rashed'in bahsettiğimiz makalesine başvurmak suretiyle metnin sıhhatiyle ilgili bir yargıya varmayı deneyebiliriz. Bu esnada da üçüncü bölümde söz ettiğimiz “Aristoteles merkezli gelişimcilik” ve “Platon'un marjinalleştirilmesi” bağlamının burada da sıklıkla karşımıza çıkacağını belirtmekte fayda var. Metin, Platon ile Aristoteles arasında âlemin yaratılmışlığı, yaratıcının ispatı, nefis ve akıl problemi türünden birçok konuda bir ihtilaf olduğuna dair “çoğu kimselerin” iddiada bulundukları bilgisi ile başlar. Fârâbî ise, iki düşünürün sistemlerinin farklı olmadığını ortaya koyacağını söyler. Ona göre, tarif ve mahiyeti “varlık olarak bütün var olanların bilgisi”³ olan felsefeyi kuran, ilke ve yöntemlerini geliştiren ve onu tamamlayan bu iki filozoftur. Bunlar arasında bir ihtilaf olduğunu düşünmenin de ancak üç yanlış anlayıştan birinden kaynaklandığını söyleyen Fârâbî, bunları (1) felsefenin tanımına dair bir yanlışlık, (2) iki filozof hakkındaki düşüncede zayıflık ve (3) bu ihtilafı savunanların bilgisinde eksiklik olarak sıralar. Fârâbî'ye göre felsefe tüm varlıkları kapsayan ve bilgi sahibi olmadığı bir varlık bulunmayan bir disiplindir ve Platon'un da benimsediği “bölümleme metodu” da benzer bir tutum sergiler. Aynı şekilde Aristoteles de “kıyas metodu”nu bölümlemenin devamı,

¹ Marwan Rashed, “On the Autorship of the Treatise *On The Harmoniaztion Of The Opinions Of The Two Sages* Attributed to Al-Fârâbî”, **Arabic Sciences and Philosophy**, vol. 19, 2009, s. 43-82.

² Rudolph, **a.g.e.**, s. 585.

³ Bkz. Platon, **Devlet**, 475b: “Filozof da bilgeliğin bütünüdür ister değil mi? Birazını alıp ötesini atmaz.”, 485b: “Üstelik onlar varlığı bütünüyle severler.” Aristoteles, **Metafizik**, 4.1.1003a20: “Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan nitelikleri inceleyen bir bilim vardır.”

tamamlayıcısı ve rehberi olsun diye geliştirdiği için felsefe ile ilgili tarifi doğru olduğu ortaya çıkmaktadır ve bu durumda ilk yanlış anlayış bir seçenek olarak elenir.⁴ İkinci yanlış anlayış olan çoğunluğun zayıf düşünmesi ise “akıl herkese göre delil olduğu” için olanaksızdır. Burada akla gelen ilk itiraz olan “yanlış düşünce üzerinde birleşen insanlar”ın ise aslında bir kişinin aklını kullanmaları sebebiyle yanıldıklarını, çünkü tek bir aklın belli bir konuda hata yapabileceğini belirten Fârâbî, çeşitli milletlerin bu iki filozofa itibar göstermekte ittifak ettiklerini hatırlatarak burada da bir yanılmanın söz konusu olamayacağını dile getirir. Öyleyse sebep, üçüncü yanlış anlayış durumundaki bu ihtilafın bulunduğunu iddia edenlerin bilgi eksikliği olmak durumundadır. Fârâbî burada, cüz’îden küllîye varmanın, yani tümevarımın, tabiatı kuşatan bir kanun olduğuna örnekler vererek, bu durumda iki filozofun “aralarında tam bir ihtilaf bulunduğunu nasıl olur da akıl kabul eder?” diyerek, söz konusu fikir ayrılıklarını ele almaya başlar.⁵

İlkin hayat anlayışlarındaki ayrılıktan söz eden Fârâbî, Platon’u, daha önce “İslam Dünyasında Platon İmgesi” kısmında aktardığımız bilgilerle tam bir paralellik içinde sunar. Buna göre Platon, dünya nimetlerinden uzak yaşamış bir figür olarak resmedilirken Aristoteles, mülk edinmiş, evlenmiş, İskender’e vezir olmuştur. Dış görünüşte böyle bir ayrılık var gibi gözükmesine rağmen, Fârâbî’ye göre Platon’un siyaset teorileriyle ilgilenmesi ve buna ilişkin konulardaki düşünceleri, onun dünyadan tamamıyla uzak olmadığına delildir. Burada, Platon’un ilk yapılması gereken şey olarak nefis meselesi ve onun çarpıklıklarını düzeltmeyi tespit etmesi sonucunda buna yöneldiğini ve nefisini “tam düzelttikten sonra başka şeyleri düzeltmeye geçecek” iken bu gücü kendinde görmediği ve bütün ömrünü “görevlerin en önemlisi” olan nefis meselesi ile geçirdiği dile getirilir. Oysa Aristoteles, hem Platon’un yolunu izlemiş hem de onun niyetlenip kalkışmadığı işi başarabilecek bir hasleti olduğunu görmüştür. Bu aktarımlar, daha önce belirttiğimiz üzere Aristoteles merkezli gelişimcilik ve Platon’un ikincilleştirilmesi bağlamında oldukça çarpıcı örnekler olarak değerlendirilmelidir. Platon’a atfedilen bu yetersizlik ve Aristoteles’in mükemmelliği, metin Fârâbî’ye ait olsun ya da olmasın, söz konusu dönemde mevcut

⁴ Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 152.

⁵ A.e., s. 153-4.

bir anlayışı yansıtmaması bakımından oldukça önemlidir. Sonuç olarak Fârâbî, burada ayrılık gibi gözükken şeyin sebebinin, “her iki kişi arasında olabileceği gibi tabiat gücünün birinde eksik, ötekinde fazla olmasından başka bir şey” olmadığını belirterek burada bir fikir ayrılığı değil, bir güç farkı olduğunu dile getirmiş olur.⁶

Sıradaki fikir ayrılığı oldukça ilginç ve üzerinde spekülasyonlar üretmeye oldukça elverişli olan “ilimlerin sistemleştirilmesi ve kitap yazımı” ile ilgilidir. Burada Platon ile ilgili, daha sonra **Felsefetü Eflâtun**’da da gözlemleyeceğimiz, bir felsefede derinleşme süreci olduğu varsayılır. Yani Platon’un entelektüel yolculuğu bir gelişim olarak seyretmektedir. Bu bağlamda onun önceleri kitaplar yazmayı yasakladığı, fakat “felsefesi derinleşip gelişince, dalgınlık ve unutkanlıktan, buluşların unutulup gitmesinden, onları yeni baştan elde etmenin güçlüğünden korktuğu için eserlerinde semboller ve muammalar yolunu kullanmayı seçti[ği]” ifade edilmektedir. Bu kısım Leo Strauss’un hem Platon hem de Fârâbî için öne sürdüğü ve detaylı bir biçimde incelediğimiz ezoterik yazım biçimiyle koşutluk göstermesi bakımından oldukça kayda değerdir. Yine söz konusu eserin Fârâbî’ye ait olup olmaması dışında, böyle bir düşüncenin o dönemde dolaşımda olması ayrıca önem taşımaktadır.

Aristoteles’in üstünlüğünün vurgulanmasına bir başka örnek teşkil edecek şekilde onun yönteminin “açıklığa kavuşturmak, sistemleştirmek, düzene koymak, felsefeyi yaymak ve elden geldiğince her şeye hakkını vermek” olduğunun dile getiren Fârâbî, görünüşe bakıldığında burada da yöntemde bir aykırılığın söz konusu olduğuna işaret eder. Burada çözüm ise Aristoteles’in de aslında “açık seçik yazmayı hedef almışsa da, yine de ifadesi kapalı ve üslubu çetrefilli” olmasıyla bulunmaya çalışılır. Burada ilgi çekici ve kaçırılmaması gereken bir nokta verilen örneklerdir. “Birçok kıyasta, zorunlu öncülü kullanmadığı ifadeler” rastlandığını söyleyen Fârâbî, verdiği iki örnekte de içerikten ziyade mantıkî form hakkında çok katı bir hassasiyet göstermektedir.⁷ Dolayısıyla, söz konusu dönemde felsefe metinleri ile meşgul olunurken, mantığın, bizim bugün anladığımızdan çok daha temelli ve hatta bir bakıma fazlaca “takıntılı” bir biçimde kullanılan bir araç, daha doğrusu bir tür paradigma olduğuna dikkat etmek gerekir. Haliyle, Aristoteles’in genellikle önermeler biçiminde

⁶ A.e., s. 154-5.

⁷ A.e., s. 156.

akan metinlerinde böyle sorunlardan rahatsız olan gözlerin, Platon diyalogları ile karşılaştıklarında nasıl bir tepki vereceklerini düşünmek çok zor olmayacaktır. Son olarak Platon'un Aristoteles'e, kitaplar telif edip ilimleri sisteme kavuşturması ve bunları eserlerinde istenilen olgunluğa ulaştırması üzerine bir mektup yazarak bu tutumunu kınadığından söz eden Fârâbî, Aristoteles'in "Her ne kadar ben bu ilimleri ve felsefeyi yazdımsa da öyle bir tertibe koydum ki onu ancak ehil olan anlayabilir; öyle bir ifade kullandım ki sadece onu erbabı kavrayabilir"⁸ diyerek meseleyi açıkladığını söyler.⁹ Burada da yine, üstü kapalı bir biçimde, daha önce sunduğumuz Aristoteles'in üstünlüğü ve iki filozofun Aristoteles lehine uzlaşımı şemasının çalışmakta olduğunu görüyoruz. Son olarak Aristoteles'e de bir tür ezoterik anlatım atfedilmesinin altını çizmemiz ve felsefe metinlerine yönelik bu algının mevcudiyetini ciddiye almamız gerektiğini yineleyebiliriz.

Üçüncü ihtilaf cevher konusundadır ve "Aristoteles'in önde gelmesini savunduğu cevher, Platon'un savunduğundan başkadır". Burada, Fârâbî, başka ihtilaflar konusunda da kullanacağı ve terminolojik problem olarak adlandırabileceğimiz bir sorundan söz eder. Ona göre, Platon cevherlerin "akıl ve nefse yakın, duyu ve fizikî yapıdan uzak" olduğunu düşünürken,¹⁰ Aristoteles "üstün tutulması gereken cevherlerin ilk cevherleri teşkil eden tikeller" olması gerektiği¹¹ kanaatindedir. Fârâbî, felsefede "yerine ve durumuna göre" hareket edildiğini, belli bir bağlamda kullanıldığında doğru olan bir şeyin başka bir bağlamda yanlış olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla Aristoteles, burada fizik ve mantık alanındaki cevherden söz ederken, Platon, metafizik ve teoloji alanındaki cevherden yani idealardan söz etmektedir. Sonuç olarak, bu iki zıt gibi görünen görüşün aslında başka bahislerden ibaret olduğu

⁸ Benzer bir anlatı için bkz. İbn Fâtik, **a.g.e.**, s. 346-8. "Eflâtun onu ortaya koyduğu felsefe ve yazdığı eserler yüzünden azarlayınca özür beyan ederek şu cevabı vermiştir: Felsefenin çocukları ve mirasçılarının felsefeyi kirletmesi yakışık almaz; felsefeye düşman olan ve kayıtsız kalanlar ise onda olanı bilmedikleri, ona sırt çevirdikleri ve zorluğu sebebiyle ondan ürküp kaçtıkları için asla ona ulaşamazlar. Ben bu hikmeti/felsefeyi -başkasının ulaşmasına imkân vermekle birlikte- akılsızların onun duvarına tırmanmaması, cahillerin ulaşamaması ve bedbahtların elde edememesi için sapasağlam bir koruma altına aldım ve onu öyle bir düzenledim ki, filozoflar ondan yana rahattır, yalancı ve inkârcılar ise asla ondan faydalanamazlar."

⁹ Kaya, **a.g.e.**, s. 156-7.

¹⁰ Bkz. Platon, **Timaios**, 51d: "Eğer akıl (nous) ile doğru kanı (alethes doksa) iki ayrı tür ise, bu idealar mutlaka vardır, duyularımızca algılanamaz ve yalnızca aklımızın nesneleri olarak [...]"

¹¹ Bkz. Aristoteles, **Kategoriler**, 5.2a11-18.

iddiasıyla Fârâbî, pek tatmin edici olmasa da, ihtilafın olmadığını göstermiş olur.¹² Burada söz konusu olmadığı iddia edilen Platon ile Aristoteles arasındaki ihtilafın - hatta farklı dünyalara ait olmanın- en büyük göstergelerinden biri olan idealar sorunu ile ilişkili biçimde “cevher” meselesinin elbette bu kadar basit bir çözümü olmadığı açıktır.

Bir sonraki fikir ayrılığı “tariflerin yeterliliğiyle ilgili olarak bölümlleme ve sentez konusundadır”. Burada kasıt Platon’un **diairesis** yöntemi ile Aristoteles’in “ispat ve sentez”den oluşan yaklaşımı arasındaki farklılıktır. Bu noktada bir merdiven metaforu ile inilse de çıkılsa da kat edilen mesafenin aynı olacağını söyleyen Fârâbî, yine yalnızca “görünüşte” bir karşıtlığın bulunduğu kanaatindedir. Bu bağlamda işaret etmemiz gereken iki önemli noktadan ilki, Platon’un yönteminde **synagogenin** (toplama, bir araya getirme) varlığından söz edilmemesi ve aslında Sokratik soru-cevapların yukarıda bahsettiğimiz mantıkçı gözleriyle okunmasıdır. Bu yüzden Platon diyaloglarıyla doğrudan ve derinlemesine bir temasın olmadığını buradan da çıkarabiliriz. İkinci nokta ise ihtilafı çözmek için Platon’un yöntemi tasvir edildikten sonra “Bu durumda bölümlleme sentezin dışında sayılmaz. Çünkü Platon, işin başında bunu düşünmemiş olsa bile, cinsin içinde faslın sentezini yapmıştır” ifadesinde tekrar ortaya çıkan Platon’un yetersiz bulunması temasıdır ve takiben gelen “şu halde Platon bölümlleme metodunu kullanırken sentezsiz edemez” cümlesinde sorunun Aristoteles lehine çözümü yinelenmektedir. Daha da çarpıcı olan, sorunu böylelikle çözüp meseleyi kapattığı esnada:

“Şu var ki, biz iki metot arasında hiçbir şekilde ve hiçbir yönden fark bulunmadığını iddia etmiyoruz. Böyle bir iddia “Aristoteles’in görüşü ve metodu tıptı tıpına Platon’un görüşü ve metodudur” dememizi gerektirir ki, bu imkânsız ve çirkin bir şey olur.”¹³

ifadeleriyle açık ve yalın bir halde ortaya çıkan bakış açısıdır. Aslında Platon ile Aristoteles’in görüşleri uzlaşır halde değildir, Platon’un eksik görüşleri Aristoteles’inkiler ile tamamlanmaktadır. Aristoteles, Platon ile aynıdır demek imkânsız ve hatta çirkin bir şey olarak değerlendirilmektedir. Aristoteles’in Platon’a karşı mutlak üstünlüğü algısı bir kez daha gündemdedir.

¹² Kaya, a.g.e., s. 157-8.

¹³ A.e., s. 159.

Beş, altı ve yedinci ihtilafları mantık ile ilgili ihtilaflar olarak adlandırabiliriz.¹⁴ Bir sonraki ihtilaf, antik dönemlerde büyük bir tartışma olan görmenin doğasıyla ilgilidir. Görme eyleminde gözün etkin mi yoksa edilgin mi bir pozisyonda olduğu üzerinden türeyen optik ile ilgili bu tartışmada, Fârâbî, Platon'un birinci, Aristoteles'in ise ikinci safta olduğunun iddia edilmesini¹⁵ ve bunun bir ihtilaf olarak değerlendirilmesini ele alır. Bu bölüm de birçok te'vil ile yine terminolojik probleme başvuran Fârâbî'nin, aslında bir görüş ayrılığı bulunmadığını belirtmesiyle sonuçlanır.

Dokuzuncu ihtilaf, iddia sahiplerinin ahlak hakkında "Aristoteles'in görüşünün Platon'unkine muhalif olduğunu" sanmalarıyla ilgilidir. Buna göre, Aristoteles, hiçbir ahlakın doğuştan olmadığını ve değişen âdetlerden ibaret olduğunu savunurken,¹⁶ Platon'un **Devlet** kitabında doğuştan var olan melekelerin alışkanlıklara üstün geleceğinin iddia edildiği¹⁷ söylenmektedir. Fârâbî, Platon'un bu görüşü açıklamak için bir yol örneği verdiğini söylese de söz konusu metinde böyle bir pasaj bulunmamaktadır. Dolayısıyla, yine Platon metinleri ile hem de nispeten elde olduğunu düşündüğümüz **Devlet** diyalogu özelinde, temas sorununu gözlemleyebiliyoruz. Burada, Fârâbî'nin söz konusu ihtilafı uzlaştırma biçiminden ziyade, Platon ile ilgili fikrini açık eden birkaç ifadeyi incelemek yerinde olacaktır.

¹⁴ Bunlardan ilki, "Ammonius ve İskolastiklerin çoğunun Platon'a nispet ettikleri 'Büyük öncül zorunlu olursa sonuç zorunlu değil asertoriktir' iddiası" ile ilgilidir. Fârâbî burada, söz konusu iddianın doğru olmadığı, bu yüzden bir ihtilafın da mevcut olmadığı kanaatindedir ve daha önce üçüncü ihtilafta sözünü ettiğimiz terminolojik probleme başvurarak mantık ve fizik disiplinlerini karıştırmanın neticesinde bu hatanın ortaya çıktığını öne sürer ve mantık üzerinden bir izahatla bunun böyle olmadığını ortaya koyar. Altıncı ihtilaf, bir öncekine benzer biçimde, Aristoteles **Birinci Analitikler**'de bunun sonuç vermeyeceğini açıklamasına rağmen (**Birinci Analitikler**, 1.4.26a2-8.) "Platon'un küçük öncülü olumsuz olan birinci ve üçüncü şekil kıyas kiplerini kullanmış olduğu iddiası" ile ilgilidir. Burada olumsuz gibi görünen önermelerin aslında olumsuz olmadığını yine mantık üzerinden izah eden Fârâbî, bu açıklamayla yetinir. Sıradaki ihtilaf da Aristoteles ile Platon arasında "yüklemi zıt olan önerme ile ilgili" bir fikir ayrılığı olduğu iddiası ile ilgilidir. Bunu da **Devlet** ve **Peri Hermenias** metinleri üzerinden verdiği örneklerle açıklayan Fârâbî, yine bir terminolojik probleme başvurup meseleyi çözüme kavuşturur ve nihai olarak mantıkla ilgili olan bu iddialarda Platon'un doğrudan mantık kavramlarını açıkladığı hiçbir görüşünün bulunmadığı, onun başka cümlelerinden bu sonucun çıkarıldığını belirterek bu ihtilaf iddialarını da çürüttüğünü düşünür.¹⁴ Mantıkla ilgili bu bahislerde ek olarak dikkat çekmemiz gereken bir husus, daha önce andığımız mantık merkezli bakışın belirleyiciliğinin şiddetinin düşündüğümüzden çok daha radikal olabileceği tespitini yinelemekle birlikte Platon'un erişimde olan kısıtlı ve parçalı yapıdaki diyaloglarının da bu araç ile bakıldığında Aristoteles'in neredeyse eksiksiz külliyyatının yanında ne kadar zayıf gözükeceğini belirtmek olacaktır.

¹⁵ Bkz. Platon, **Timaios**, 45b-46a ; Aristoteles, **Ruh Üzerine**, 2.7.418a27-419a25.

¹⁶ Bkz. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 2.1.1103a15 ve sonrası: "[...] apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbirisi bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez [...]"

¹⁷ Bkz. Platon, **Devlet**, VII, 518c ve devamı: "Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir organ vardır.[...]"

Öncelikle, “Aristoteles, **Nikomakhos** diye bilinen kitabında sadece sosyal konulardan (*ilm medenî*) bahsetmektedir” diyen Fârâbî’nin *medenî* sözcüğünü kullanımıyla ilgili Gutas’ın tespitlerini aktarmıştık. Mahdi’nin takipçilerinden Butterworth’ün söz konusu cümleyi “[...] *in his book known as the Nicomachea Aristotle discusses the political law* [...]”¹⁸ yani “**Nikomakhos** olarak bilinen kitabında Aristoteles politik yasayı tartışır” diye çevirmesi de bu yüzden şaşırtıcı gelmeyecektir. Fakat daha ilgi çekici olan takip eden cümledir: “Şayet durum Porfiryos ve ondan sonra gelen birçok şârihin iddia ettikleri gibi o, burada ahlak üzerine konuşmuş olsa bile bu, ahlak kanunları üzerinedir.”¹⁹ Fârâbî’nin burada ahlak ile ahlak kanunları arasında nasıl bir fark gözettiğini ve kendisinin de şerh ettiğini bildiğimiz **Nikomakhos’a Etik** metninin kendinden önceki yorumlarını neden isabetsiz bulduğunu düşünmek gerekmektedir. Çünkü eğer bu metin Fârâbî ya da çevresine aitse, Gutas’ın makalesinde yer bulan ve Fârâbî’nin siyasetten ziyade etik dolayımında araştırmalar yürüttüğünü öne süren görüş, burada gösterilen ayrımı açıklamakta yetersiz kalmaktadır, diyebiliriz. Fârâbî’nin sonuç olarak “gerçekten bazı ahlak tabiidir ve değişmesi mümkün değildir” düşüncesini çok çirkin addettiği ve Platon’un böyle bir düşünceye sahip olmadığını açıkladığını anarak bu ihtilafı da geçebiliriz.

Böylece bilginin kaynağı ile ilgili onuncu ihtilafa gelmiş bulunuyoruz. “Aristoteles’in **Burhân** kitabında gösterdiği tereddüt”ten bahseden Fârâbî, **İkinci Analitikler**’de bilgi edinmek isteyen kişinin iki durumdan söz eder: “ya bilmediğini öğrenmek istiyordur ya da bildiğini.”²⁰ Aristoteles’e göre, herhangi bir nesne hakkında bilgi edinmek isteyen kişi, kavramı kendi zihninde bulunan bir başka şeyde aramaktadır. Platon’un da **Menon** ve **Phaidon** diyaloglarına referansla²¹ yürütülen tartışma aslında **anamnesis** kuramıyla ilgilidir. Sonuçta, Platon’un hatırlamakla kastettiğinin gerçekten hatırlamak olmadığı, onun da Aristoteles gibi düşündüğünü, fakat o “bilgi ve kıyas problemini izah etmek isterken, Platon ise ruh problemini açıklamak isterken” söz konusu ifadeleri kullandıkları için bir çatışma söz konusuymuş gibi görüldüğünü belirterek bu ihtilafı da sona erdirir. Burada işaret etmemiz gereken husus, **Menon** ve

¹⁸ Fârâbî, **The Political Writings**, s. 147.

¹⁹ Kaya, a.e., s. 166.

²⁰ Bkz. Aristoteles, **İkinci Analitikler**, 1.1.71a1-71b8.

²¹ İlgili yerler için bkz. **Phaidon**, 72e-76c; **Menon**, 81c-86c.

Phaidon diyaloglarına referans olsa da, Platon'un **anamnesis** anlayışına dair derin bir kavrayışın olmadığı ve **anamnesis** teorisinin, ruh göçü/ruhun ölümsüzlüğü temasıyla birlikte algılandığıdır. Fakat elde “öğrenmek, hatırlamaktır” türünden bir önerme olduğu için bunun üzerinden bir spekülasyon geliştirilerek mesele yine Aristoteles lehine çözümlenmiştir.

On birinci başlık altında felsefe tarihinin ve özelde de İslam felsefesinin meşhur tartışmalarından biri olan “âlemin ezeliliği ve yaratılmışlığı konusundaki” ihtilaf ile karşılaşırız. Burada iddia, Aristoteles'in âlemin ezeliliğini, Platon'un ise onun yaratılmışlığını savunduğu yönündedir. Metnin belki de en şaşırtıcı yeri olan bu kısımda Fârâbî, Aristoteles'in âlemin ezeliliğini savunduğu iddiasını “çirkin ve yadırganacak bir iddia” olarak niteler. Bu iddianın ortaya çıkmasına sebep olan şeyin ise yalnızca “**Topika** adlı kitabında “bazen öyle bir önerme bulunur ki, öncüllerde onu iki yönlü kullanarak kıyas yapmak mümkün olur. Mesela bu âlem ezelî midir, yaratılmış mıdır?” şeklindeki ifadesi²² olduğunu iddia eder. Yani Aristoteles bambaşka bir bağlamda sadece bir misal verdiği için bu iftiraya maruz kalmıştır. Sonra bu iddiaya sevk eden başka bir sebep olarak da onun **Gök ve Âlem** adlı kitabında geçtiğini söylediği “bütün varlık için zaman bakımından bir başlangıç yoktur” ifadesini verir.²³ Oysa buradaki kasıt da, Yaratıcı'nın zaman olmaksızın bir anda feleği yarattığı ve onun hareketi sonucu zamanın başladığıdır. Bu çözümün ne kadar ikna edici olduğu yine oldukça şüpheli olmakla birlikte, Fârâbî bu kısımda **Üsûlûcyâ** metninden söz etmeye başlar. Daha önce bahsettiğimiz üzere bu metin, Plotinos'un **Enneadlar**'ının IV-V-VI. bölümlerinin bir özetidir ve Aristoteles'e nispet edilip onun teolojisi olarak ele alınmaktadır. Bu metne bakıldığı takdirde, Aristoteles'in yaratılışı nasıl açık bir biçimde desteklediğinin görüleceğini söyleyen Fârâbî, sonrasında bu metinde “Gerçek Bir”in nasıl anlatıldığına dair örnekleri sıralar ve “cismanî ve ruhanî âlemin hepsinin Allah'ın yoktan yaratmasıyla meydana geldiklerini” söylediğini belirtir. Aristoteles'in ve ondan önce de Platon'un ve onların izinden gidenlerin bu konuyu açıklarken kullandıkları yöntemlerden daha açıklayıcı hiçbir anlatı bulunmadığını belirten Fârâbî, dinleri de bu grup içinde değerlendirir ve yaratma fikrine aykırı olan dönüşüp

²² Kast edilen cümle için bkz. Aristoteles, **Topikler**, 1.11.104b12-18.

²³ Aristoteles, **Gökyüzü Üzerine**, 1.10.279b17-33.

başkalaşma ve değişmeyi gösterdiklerini iddia ederek şöyle bir örnek verir: “Başlangıçta su vardı, hareket etti, köpük toplandı; onun donmasıyla yeryüzü meydana geldi, yeryüzünden duman yükseldi, ondan da gök oluşup düzene girdi.”²⁴ Bu anlatımın Kur’an’da Ra’d Sûresi’nin 17. âyetini hatırlatmasıyla birlikte Fârâbî “bu iki filozofun ve yaratma problemini açık ve inandırıcı delillerle izah eden takipçilerinin sayesinde Allah, akıl ve düşünce sahiplerini kurtarmamış olsaydı insanlar hayret ve şaşkınlık içinde kalırlardı” diyerek dinin yaratma anlatısının önüne filozofların izahlarını çıkarması söz konusudur.

Fârâbî’nin diğer metinleriyle ve filozofların genel tutumuyla hiçbir şekilde örtüşmeyen bu başlık bir sonraki paragrafta daha da ilginçleşir. Gazzâlî’nin filozofları tekfir etmesine sebep olan âlemin ezeliliği bahsinde yaratmadan yana tutum aldıktan sonra, bir başka tekfir sebebi olan Tanrı’nın tikellere dair bilgisi konusunda da Fârâbî tamamen dini bir anlatım sunar. “Bütün âlemi idare eden şanı yüce Allah’dır. Hardal danesi kadar bir şey bile ona gizli değildir” diye başlayan söylem küllî inayetin bütün tikellere yayıldığını açıkça söylemektedir. Dinî nasların lafızlarının, muhataplarının akıl ölçülerinin dışında olduğunu, bu yüzden Tanrı ile ilgili tasavvurlarının yargılanmaması gerektiğini belirten Fârâbî, son olarak “gerçek ispat metodunun kaynağı”nın bu iki filozof olduğunu “ama inandırıcı ve doğru olduğu kadar şaşılacak derecede yararlı ispat metodunun” ise şeriat sahipleri yani peygamberlere ait olduğunu söyler. Nihayetinde, bu iki filozofun inançlarının bozuk, düşünce metotlarının yanlış olduğunun iddia edilmesinin hatalı olduğunu söyleyerek bölümü tamamlar.²⁵ Sonuç olarak bu ihtilaf altında Fârâbî’nin sunduğu görüşler hem diğer metinleriyle hem de kendi içinde oldukça tuhaf bir görüntü oluşturmaktadır. Öncelikle, diğer eserlerinden bildiğimiz üzere âlemin ezeliliğinin savunucusu olan Fârâbî, burada tam tersi istikamette bir söylem geliştirmektedir. Fakat bir yandan da dinin yaratma anlayışından uzak olduğunu iddia ederek bir başka sorun oluşturmaktadır.

Tıpkı bu ihtilafta olduğu gibi sıradaki görüş ayrılığı olan idealar hakkındaki on ikinci mesele de oldukça şaşırtıcı ve karmaşık bir yapı sergilemektedir. Platon’un ilâhî âlemde varlıkların soyut suretlerinin bulunduğunu savunurken²⁶ Aristoteles’in bunları

²⁴ A.e., s. 174.

²⁵ A.e., s. 175.

²⁶ Bkz. Platon, **Devlet**, 5.476a-480a, 6.507a-511e.

reddettiğini²⁷ söyleyen Fârâbî, bu reddin **Metafizik**'teki temel argümanlarını sıraladıktan sonra, Aristoteles'i yaratmanın bir savunucusu olarak sunmak için de müracaat ettiği **Üsûlûcyâ**'ya bir başka pasajda bu metnin ideaları kabul etmesi ve Aristoteles'in başka yerlerde ideaları reddediyor görünmesini zikrederek tekrar dönüp burada da üç seçeneğin söz konusu olabileceğini söyler. Buna göre, (1) ya bu görüşler sahiden birbiriyle çelişmektedir, (2) ya metnin bir kısmı Aristoteles'e bir kısmı başkasına aittir, (3) ya da diğer ihtilaflarda olduğu gibi yalnızca görünüşte bir ayrılık bulunup aslında bunları uzlaştıracak bir anlam ve yorum bulunmaktadır.

Burada Fârâbî'nin metnin sıhhatiyle ilgili bir şüpheyi dile getirmesi oldukça ilgi çekicidir. Her ne kadar bunun kitapların sahip olduğu ün sebebiyle uzak bir ihtimal olduğunu söylese de böyle bir şüphenin ihtimal olarak anılması dahi önem arz etmektedir. Çünkü Fârâbî çapında bir filozofun, eserleriyle bu kadar mesaisi bulunmasına rağmen, Plotinos'tan türetilmiş bu metnin Aristoteles'e ait olmadığını anlayamaması çok şaşırtıcı bir durum olarak ortadadır. Diğer metinlerinde ve hatta daha sonra işleyeceğimiz **Felsefetü Eflâtun**'da bile idealardan söz etmeyen Fârâbî, burada onların varlığının bir savunucusu olarak “Allah'ın zatında, icat etmek istediği şeylerin suretlerinin bulunması gerekir” diyerek başladığı argümanını şöyle devam ettirir:

“Aynı şekilde düşünülecek olursa mademki onun zatı bakidir, onda değişme ve başkalaşma olmaz. Öyleyse onun mertebesinde bulunan (idea)lar da aynı şekilde bakidir, eskimez ve bozulmaz. Eğer icad eden, hayat ve irade sahibi olan Allah'ın zatında varlığın suretleri ve izleri bulunmamış olsaydı, neyi icad edecekti? Yaptığında ve yarattığında neyi örnek alacaktı?”²⁸

Böylece hem önceki bölümdeki yaratma meselesiyle hem de **Timaios**'taki anlatıyla uyumlu biçimde ideaların **paradeigmata** olarak varlığına dair bir argüman geliştirilir. Ardından, aslında daha çok Aristoteles'in ideayı form olarak dönüştürmesinden etkilenmesinden kaynaklanır biçimde olsa da, “idealar bu âlemin dışında ayrı mekânlarda ve cisim halinde bulunuyor değillerdir” diyen Fârâbî, Platon'un ideaları ile ilgili büyük ve yaygın yanlış anlamaya kapılmamış izlenimi vermektedir. Burada Platon'un “akıl âleminden kastı aklın bulunduğu mertebedir” diyen Fârâbî, “Şu halde Platon'un daha yüksek daha alçak terimlerinden kastı mekân anlamında bir yer değil,

²⁷ Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 3.2.997a34-998a19.

²⁸ **A.e.**, s. 177.

fazilet ve şeref anlamında bir mertebedir. ‘Akıl âlemi’ dediği cehil âlemi, ilim âlemi, gayb âlemi deyimleri gibi bir şeydir ki bunlarla her birinin bulunduğu mertebe kastedilmiştir”²⁹ diye devam eder. Söylediğimiz gibi Aristoteles ve kendi görüşüyle uygunlaştırmak maksadıyla da olsa idealara dair bu durumun keşfi, Platon’un ele alınışı bağlamında işaret edilmesi gereken bir noktadır.

Daha sonra Fârâbî, Aristoteles’in de nefis, akıl ve teoloji hakkında konuşurken “cüret göstererek” benzetme yoluyla muammalara başvurduğuna örnek vermek için **Üsûlûcyâ**’daki Herakleitos’a referansla sonlanan meşhur vecd anlatısını bazı değişikliklerle³⁰ aktarır. Sonuç olarak, metnin bu bölümünde andığımız unsurlardan oluşan çelişkili yapı gerçekten izaha muhtaçtır. Eğer bu metin Fârâbî veya çevresine aitse, buradaki karmaşayı ya metnin sahiden egzoterik ya da bozulmuş/değiştirilmiş olması ile açıklamaktan başka bir yol kalmıyor görünmektedir. Aksi halde hem metnin içsel felsefi tutarlığı hem de diğer metinlerle uyum açısından ciddi problemler gözükmemektedir.

Böylece metnin son bölümü olan âhiret hayatı hakkındaki tartışmaya gelmiş bulunuyoruz. Burada iki filozofun da “âhiretteki mükâfat ve ceza gerçeğine inanmadıkları” yönündeki iddiayı ele alan Fârâbî, Aristoteles’in İskender’in annesine onun ölümü ardına yazdığı sözde bir mektuptan uzun alıntılar yaparak onun mükâfat ve cezaya inandığını gösterir. Platon’un ise **Siyaset (Devlet)** diyalogu kastedilmektedir) kitabının sonundaki kıssada buna yer verdiğini söyler. Burada, kıssa ile kastedilenin, kitabın sonunda bulunan Er miti olması gerekmektedir ve genellikle metinlerle ilgili temassızlığa tezat oluşturacak bir isabet söz konusudur. Dolayısıyla her iki filozofun da âhirete inandığı böylece gösterilerek metin sona erdirilmiş olur.

Şimdi metnin Fârâbî’ye aidiyeti ile ilgili sorunları ortaya koyan ve yazarının Fârâbî çevresinden İbrahim b. Adî olabileceğini öne süren Rashed’in makalesini kısaca inceledikten sonra **el-Cem**‘ ile ilgili nihai kararımızı verip Fârâbî’nin Platon ile ilişkisi bakımından bu eserin bize neler söylediğini değerlendirebiliriz. Rashed, makalesine, Lameer ve Mallet’nin bu bölümün başında andığımız tartışmasında Lameer’in mantık alanında ortaya koyduğu ve metnin Fârâbî’ye ait olamayacağını gösterdiği

²⁹ A.e., s. 178.

³⁰ İki metnin karşılaştırması için bkz. Şenel, a.g.e., s. 167.

argümanlarının çok daha güçlü olduğunu belirterek başlar. Kendisinin ise Fârâbî'nin doktrininin en önemli yönleriyle **el-Cem**'de çelişen unsurları değerlendireceğini dile getiren Rashed, makalenin sonunda ise metnin kime ait olabileceği ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunacağını belirtir.

Rashed, Fârâbî'nin **el-Cem**'in yazarı olmadığına dair görüşünü dört argüman üzerinden ortaya koyar. Bunlar sırasıyla; (1) inayet, (2) tümeller, (3) zaman problemi, (4) Tanrı'nın iradesi konusunda ileri sürülen iddialar üzerine geliştirilmiştir. İlk olarak on birinci başlıkta âlemin ezeliliği tartışılırken bizim de yukarıda aktarmış olduğumuz inayet konusundan söz edip Fârâbî'nin bu konuda yazdığını söylediği bir esere atıfta bulunduğu işaret eden Rashed, hiçbir biyo-bibliyografide böyle bir eserden söz edilmediğini söyleyerek başlar.³¹ İnayete dair antik tartışmalarda mutlak bir determinizm ile bir tür uyumculuk arasında ayırım yapmanın güçlüğüne beliren Rashed, İskender Afrodisi'nin sadece Arapçada korunmuş **İnayet Üzerine** adlı metninde Stoacı determinizmi hiçbir şekilde kabul etmemesine karşın inayete olanak tanımaya hazır olduğunu görebileceğimizi söyler. Buna göre, inayet türler ya da suretler seviyesine ulaşır ve suretler sadece tikelerde somutlaştığı için, bir anlamda inayet tikeleri etkilemektedir. Bu yüzden inayet konusu hakkında konuşurken kullanılan sözcüklere dikkat etmenin gayet önemli olduğunu dile getiren Rashed, Fârâbî'nin hiçbir eserinde “hardal tanesi kadar bir şeyin bile onun dikkatinden kaçmayacağı” türünden bir tez bulunmadığını hatırlatır. Dahası, Fârâbî'nin söz konusu iddiasını desteklemek için yaşayan bedenlerin anatomik olarak hayret edilecek düzenliliğini kullanmasının da hiç Fârâbîci bir tınıya sahip olmadığını öne sürer. Öncelikle, bunun biyolojik bir forma dair olması sorunu ve ikinci olarak da bu kanıtın Galen'in **Uzuvların Yararlılığı** eserini açık bir şekilde anıştırması söz konusudur.³² Bu iki durum da Fârâbî'nin kelim ve tıbbıa dair genel küçümsemesi ile uyuşmamaktadır.³³ Daha da önemlisi, Fârâbî'nin yaklaşık olarak buradakine benzer bir temayı ele aldığı 87. aforizmasında³⁴ tam olarak tersi bir yaklaşım

³¹ Rashed, **a.g.e.**, s. 44-5.

³² **A.e.**, s. 46.

³³ Bkz. Fârâbî'nin Galen'e reddiyesi için *Kitâbu'r-Redd alâ Calînûs*.

³⁴ **Selected Aphorisms** olarak çevrilen **Fusûl munteze'a/Fusûlu'l-medenî** hakkında daha önce bilgi vermiştik. İlgili pasaj Türkçe çeviride 82 numaralı bölümde bulunmaktadır ve şu şekildedir: “Yüce Allah'ın, yaratıklarına inayeti hakkında, birçok kişi tarafından farklı inançlar benimsenir. Bazıları, bir sultanın, tebeasından herhangi birinin işini bizzat idare etmeksizin, onunla ortağının veya

sergilenmektedir. Rashed'e göre buradan, Fârâbî'nin Tanrı'nın ay altı dünyada olan her şeyin doğrudan ve yegâne sebebi olduğunu reddettiği açıkça görülmektedir.

Her halükârda, Fârâbî'nin "hardal tanesi" türünden kalamî çağrışımları olan bir örneği tercih etmesinin hiç muhtemel olmadığını dile getiren Rashed, tikellere dair sorunu ele alırken Tanrı'nın onlar hakkında bilgisi olduğunu bu kadar rahatlıkla söylemeyeceğini belirtir. Fakat ay altı dünyanın böylesi bir determinizmi fikrinin Kindî'de ve hatta İbn Sînâ'da bulunan kalamî pasajları daha çok hatırlattığını söyleyen Rashed, Yahya b. Adî'nin, İbn Ebî Sa'îd'in sorularına cevap verdiği risalesinin bir bölümünü bu konuya ayırdığını dile getirir. Burada, verilen uzun alıntının Platon ve Aristoteles'in üstünlükleri ve birbirleriyle çatışmadıklarına dair tipik uzlaştırmacı açıklamalarının peşi sıra gelen ufak bir parçasını küçük müdahalelerle çevirmek yerinde olacaktır:

"Bazılarının, onların [Platon ve Aristoteles] inayete dair değerlendirmelerinde birbirlerine karşı düşüklerini düşünmelerinin sebebi görüşlerinin farklı noktalarıyla ilgilidir. Eğer Platon, inayetin sebep olduğu tüm şeylere eriştiğini söylediyse, küçücük bir pay erişse bile, ondan hiçbir şeyin mahrum kalmadığı, bakış açılarındandır. Buna karşın, eğer Aristoteles, inayetin oluşan ve bozulan şeylerin alanında tikellere erişmediği, tümelerde sona erdiğini söylemeyi seçtiyse, o bununla Tanrıya ilişkin olan inayeti kastetmiştir [...]"³⁵

İbn Adî'nin çok daha uzun olan pasajda **el-Cem'**in yazarının "inayet her yeredir" şeklinde özetlenebilecek iddiasına tekabül eden bir anlatım izlediği görülmekte, her iki metinde benzer terimler ile konu ele alınmakta ve yine her ikisi de dünyanın bir bütün olarak mükemmel biçimde organize olduğu sonucuyla tamamlanmaktadır. Fakat Rashed, alıntılardığı metnin ilgi çekici olan bir başka yanına daha işaret eder.

eşinin arasında vasıta olmaksızın, bu görev için, yani onu üzerine alacak, ifa edecek, onun hakkında hak ve adaleti gerektiren şeyi yapacak birini tayin etmek suretiyle, halkını ve onların refahını düşündüğü gibi, O'nun da yaratıklarına ihtimam gösterdiğini iddia ederler.

Diğer bazıları da, O, yaratıklarının fiillerinin her birisinde, onların tek tek idaresi (tedbir)ni, onları doğruya yöneltmeyi üstlenmedikçe ve yarattıklarından herbirisini diğerlerinin inayetine terkettikçe bunun yeterli olmadığını düşünürler. Aksi takdirde, bunlar, O'nun kainatı (el-halika) yönetmesinde (fi-tedbirihî) ortakları ve yardımcıları olurlardı. Halbuki O'nun ortak ve yardımcıları ihtiyacı yoktur.

Bütün bunlardan O'nun, eksik, ayıp, çirkin birçok fiillerden, hata yapan kimsenin hatasından ve fahiş (utandırıcı) söz ve işlerden sorumlu olacağı sonucu çıkar; yaratıklarından herhangi birisi, onun velileri'nden birine saldırmaya niyet ettiğinde - ki bu, delil göstermek suretiyle gerçek bir sözüm iptalidir - O, onun yardımcısıdır ve onu sevk etme ve ona yol göstermeden sorumludur; bu adam zina, katl, hırsızlık yoluna saptırılabilir ve çocukların, ayaş ve delilerin fiillerinden daha çirkin olanlarına yöneltilebilir. Bu durumda, eğer onlar, onu, O'nun yönettiğini ve bazı şeylerde ona yardım ettiğini inkar ederlerse, onların bütün doktrini inkar etmeleri gerekir. Böyle prensipler, yanlış fikirlere yol açar ve kötü ve fahiş yolların (mezahib) sebepleridir.

³⁵ Yahya b. Adi, **The Philosophical Treatises**, ed. S. Khalifat, Amman, 1988, s. 334-5.

Platon ve Aristoteles'in arasında ihtilaf olduğuna dair bazı insanların düşüncelerinden söz edildiği yer çok güçlü bir biçimde **el-Cem**'deki anlatımı hatırlatmaktadır.

İbn Adî'nin Khalil Samir'in edisyonuyla yayınlanan başka bir ilginç metninden söz eden Rashed, burada Ebû Alî Sa'îd b. Dâdîşû' tarafından Tanrı'nın tikellere dair bilgisiyle ilgili sorduğu dört soruya İbn Adî'nin cevabını gördüğümüzü söyler. Daha önce andığımız **el-Cem**'de uzuvların muntazamlığına dair Galenci delilin, bu metinde hem de bizzat Galen'in söz konusu eseri de anılmak suretiyle kullanıldığı görülmektedir. Bu pasajda, Tanrı'nın tikelleri bilmesi, yaratıkların kısımlarının ölçü, şekil ve yerleri ile ilgili mükemmellik gösterilerek delillendirilmektedir. Dolayısıyla, **el-Cem**'de birden ortaya çıkan ve Fârâbî üzerinden düşünüldüğünde şaşırtıcı ve eğreti duran argümanın arka planının detaylı bir izahatı ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Sonuç olarak İbn Adî ve **el-Cem**'deki ifadeler hem biçimsel hem de öğretisel bakımdan karşılıklı bir uyum gösterdiği, fakat ilgili hususta Fârâbî'nin diğer metinleri ile **el-Cem** arasındaki mukayesenin, bu eserlerin ortak bir yazarı olduğunu iddia etmek için çok yetersiz kalacağı ortadadır.³⁶

Rashed, tümellere dair tartışmayı ele alacağı ikinci kısma, Fârâbî'nin diğer metinlerinde Yeni-Platoncu bir Platon-Aristoteles uzlaştırmasına dair bir ipucunun bulunmadığını ancak -özellikle **Tahsîl**'in son satırlarından hareketle- birbirinden ayrı olan bu iki ismin belli yönlerden birbirini tamamlayıcı olduğunun iddia edildiğini öne sürerek başlar. Dolayısıyla, Fârâbî'nin bu iki filozofun her soruda aynı kanaatte oldukları iddiasını aşırı bulacağını belirten Rashed, bu bağlamda ideaları nasıl tasavvur ettiğimiz sorusunun da merkezî bir yer işgal edeceğini söyler. **el-Cem**'deki ilgili pasajda öncelikle Aristoteles'in **Metafizik**'te idealara dair eleştirisinin aktarımını Fârâbî için oldukça gevşek bulduğunu belirten Rashed, ideaların var olduğuna dair argümanın da genellikle Mu'tezile çevresinde Tanrı'ya bazı sıfatların yüklenmesi hususunda rastlanan delile benzerliğine dikkat çeker. **el-Cem**'de, Platoncu ideaların ilâhî akıldaki formlarla özdeşleştirildiğinin açık olduğu ve bunu takiben Aristoteles'in **Metafizik**'inde bulunan iki tür forma -içkin ve ilâhî- müracaat edildiği öne sürülür. Bu bağlamda metni değerlendirirken söz ettiğimiz ideaların yorumundaki Platoncu görünüme rağmen Aristoteles etkisini anımsatmak yerinde olacaktır.

³⁶ Rashed, **a.g.e.**, s. 50.

İdealara dair böyle bir anlayışın Fârâbî'nin psikolojisinin ana unsurları düşünüldüğünde uygun olmadığı ilk bakışta anlaşılacaktır. Çünkü Fârâbî'nin hiyerarşik sisteminde akledilir formlar, her biri tek bir ontolojik seviyede somutlaşan gerçek varlıklar olduğu için aynı formun Tanrı'nın zihninde de bulunması saçma olacaktır.³⁷ Rashed, bu konuda öne sürülebilecek birkaç itirazı yanıtladıktan sonra tekrar İbn Adî'ye fakat bu kez başka bir eserine³⁸ döner. İbn Adî, Kindîci bir pozisyona dönüşle birlikte Tanrı'nın "tıpkı kendini bildiği kadar akledilirler için de bilgisi olduğu" söylemektedir. Burada, Aristoteles'in, Yaratıcı'yı Akıl olarak adlandırdığını ve daha sonra onun kendini aklettiğini söyleyen İbn Adî, Aklın tüm var olanların sebebi olmasından ötürü aslında akledilirleri de aklettiğinin kastedildiğini iddia etmektedir. Sonuç olarak Rashed'e göre bu konu hakkında Fârâbî'nin temel olarak Aristotelesçi doktrini ile **el-Cem'** metni çelişmekteyken, bir kez daha İbn Adî'nin doktrini bazı açık benzerlikler taşımaktadır.³⁹

Üçüncü argümana, Strausscu yaklaşımın bütün biçimlerine karşı tepkisel ya da genel olarak şüpheci yaklaşanlara bir uyarı ile başlayan Rashed, evrenin ezelî olduğu fikrinin Ortaçağ İslam toplumunda kolayca ifade edilemeyecek bir iddia olduğunu dile getirir. Bu yüzden, İslam filozoflarının bu konudaki göreceli ketumiyetini analiz ederken dikkatli davranmak için Strauss'un yaklaşımlarına ikna olmuş bir Strausscu olmak gerekmez. Bu hususta tam tersi durumun da geçerli olduğunu belirten Rashed'e göre, filozof olduğunu iddia eden bir Ortaçağ İslam düşünürünün de evrenin ezeliliğine tam ikna olmuş değilse bile, filozofların tepkisinden çekineceği için bunun üzerinde fazlasıyla durmaktan kaçınması söz konusudur.⁴⁰ Fârâbî'nin de bu sebeple, **Felsefetü Aristûtâlîs** ve diğer yerlerde bu konu hakkında konuşurken çok dikkatli olduğunu düşünen Rashed, bildiği kadarıyla Fârâbî'nin hiçbir zaman açıkça evrenin ezeliliğinden söz etmediğini söyler. İlgili yerlerdeki temkinli tutumun ezeliliği kabul ya da reddettiğini çıkarmak için yeterli olmayacağı belirtildikten sonra, Fârâbî'nin bu konuda yukarıda aktardığımız düşüncelerinin bulunduğu pasajı alıntılaman Rashed, iki sebeple bunu Fârâbî'nin yazmış olamayacağını öne sürer. İlki, evrenin sonlu tarihi

³⁷ A.e., s. 52.

³⁸ Bkz. A. Perier, **Petits traites apologetiques de Yahya ben 'Adi**, Paris, 1920, s. 89-90.

³⁹ Rashed, **a.g.e.**, s. 55.

⁴⁰ A.e., s. 56.

hakkındaki genel tezin Fârâbî'nin diğer orijinal eserleriyle uyuşmuyor olması, ikincisi ise Kindîci “zaman olmaksızın bir anda” yaratma kavramının Fârâbî tarafından Aristotelesçi olmaması ve kinematik bakış açısından çelişkili olması sebebiyle reddedilmesidir.⁴¹ Çünkü yaratma (**ibdâ'**) bir eylemdir ve Fârâbî için (Aristoteles için değil) her eylem bir harekettir ve her hareket zamana tabidir. Bu yüzden Rashed'e göre Fârâbî, stratejik bir nedenle bu görüşü savunacak da olsa, iddiasını bu şekilde geliştirmeyecektir.

10. yüzyıl felsefesini değerlendirirken modern çalışmaların farklılıkları görmezden gelen tavrına dikkat çeken Rashed'e göre, Kindî'nin zamansal sonluluk fikrinin yerine Fârâbî'nin daha saf Aristotelesçiliğinin geçtiği iddiasının olgusal olarak bir karşılığı yoktur. Fârâbî ezeliğin savunucusu olmasına karşın, İbn Adî'nin Hristiyan okulunda dünyanın başlangıcı tezinin oldukça yaygın olduğunu belirten Rashed, onun bir Hristiyan teoloğu olduğunu hatırlatır ve onun bir başka metnine ve öğrencisi Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in metinlerine başvurarak iddiasına deliller getirir. Burada İbn Adî ve takipçisinin bu konudaki yaklaşımının **el-Cem'** ile uygunluğunu detaylı bir biçimde gösterdikten sonra, bu metnin yazarının İbn Adîci bir yazardan başkası olamayacağını dile getiren Rashed, böyle bir gelenek varsa onun aslında saf bir biçimde Kindîci olduğu ve Fârâbî'yi incelikli bir sessizlikle es geçtiklerini iddia etmektedir.⁴²

Dördüncü ve son argüman dünyadaki her şeyin Tanrı'nın iradesinden ve onun tikel isteklerinden meydana geldiğine dair metindeki anlatım hakkındadır. Bilindiği üzere, Tanrı'nın sıfatlarına dair kelamcılar ile filozofların şiddetli tartışmasının en önemli noktalarından birini Tanrı'nın iradesi sorunu teşkil etmektedir. Fârâbî'nin **el-Medîne'**de Tanrı'nın sıfatlarına dair verdiği ayrıntılı dökümden ilâhî “irade”nin hiçbir türünün bulunmadığına dikkat çeken Rashed, İbn Adî'nin eserlerinde ise **el-Cem'**deki irade anlatısıyla temelde koşturulan bir anlatım olduğunu söyler.⁴³

Tüm bu bilgilerin ardından **el-Cem'**in yazarının kim olduğu sorusunu yineleyen Rashed, İbn Adî ile metin arasında bu dört konuda ortaya çıkan uyuşmaya ek bazı deliller sıralanabileceğini belirtir. Bu bağlamda, **el-Cem'**in **Nikomakhos'a Etik'e**

⁴¹ A.e., s. 57.

⁴² A.e., s. 62-64.

⁴³ A.e., s. 65.

Porfiryos'un yazdığı şerhten bahseden nadir birkaç kaynaktan biri olması ve İbnü'n-Nedîm'in söz konusu şerhin İbn Adî'nin el yazısıyla bir kopyasını gördüğünü aktarması, Platon ile Aristoteles'in uzlaştırılması temasına İbn Adî'nin başka eserlerinde de rastlanması, Beyhakî'nin Rey kütüphanesinde Fârâbî'nin en nadir eserlerini gördüğünü ve bunların çoğunun İbn Adî'nin elinden çıkmış olduğunu söylemesi gibi örnekler sıralanabilir.⁴⁴ Son örnekten hareketle bir yanlış isnadın mümkün olabileceği senaryosunu dile getiren Rashed, İbn Sînâ'nın da **el-Cem'**i Fârâbî'nin eseri olarak anması⁴⁵ sebebiyle bu yanlışlığın erken bir dönemde gerçekleşmesi gerektiğini dile getirir. Fakat bunlara rağmen, eserin Yahya b. Adî'ye ait olduğunu söylemeye engel oluşturacak noktaları sıralayan Rashed, öncelikle bu yanlış isnadın bu kadar kısa bir tarihsel aralıkta ve Fârâbî'nin etkisinin görece yüksek olduğu bir ortamda gerçekleşmesinin zorluğunu anar ve bunun yanı sıra İbn Adî'nin aslında bir Hristiyan teologu ve din savunucusu olması hasebiyle diğer doktrinleriyle uyuşmayan kimi yerlere dikkat çeker.⁴⁶

Sonuç olarak, eğer Fârâbî'ye filozof olarak az da olsa bir tutarlık atfediyorsak bu eserin ona ait olduğunu reddetmemiz gerektiğini söyleyen Rashed, söz konusu metni Kindî'nin görüşlerini savunan Bağdat'ın Hristiyan filozoflarına atfetmenin uygun olduğu kanaatindedir. Birçok ortak noktaya rağmen sözü geçen sebeplerle Yahya b. Adî'ye atfetmenin zor olduğunu belirttiği eser için kesin bir biçimde söylenebileceklerin bunlardan ibaret olduğunu dile getiren Rashed, makalenin ekinde, daha fazla delile ihtiyaç duysa da Yahya b. Adî'nin kardeşi olduğu düşünülen İbrahim b. Adî'yi muhtemel bir aday olarak değerlendirir. Genel olarak Bağdat Okulu'nu Fârâbî'nin saf takipçileri olarak ele almanın yanlışlığının buradaki örneklerden çıkarsanabileceğini ve İbn Sînâ'nın bu okula olan saldırılarının sanıldığı gibi dinî bir hoşgörüsüzlükten ziyade felsefe ve mantık uygulayıcıları olarak görünen insanların aslında Hristiyan inancını savunmalarından duyduğu rahatsızlıktan kaynaklandığı şeklinde okunabileceğine işaret eder.

⁴⁴ A.e., s. 66-7.

⁴⁵ Birûnî & İbn Sînâ, *Ecvibe 'alâ mesâ'ili Ebi'r-Reyhân el-Bîrûnî*, ed. S.H. Nasr & M. Mohaghegh, Tahrân, 1974, s. 40, 11.12-13.

⁴⁶ A.e., s. 68.

Böylelikle, metni incelerken dikkat çektiğimiz hususlar ve Rashed'in araştırmasının ortaya koyduğu deliller ışığında biz de eserin Fârâbî'ye ait olmadığını düşünmekteyiz. Fârâbî'nin Platon'u nasıl ele aldığıyla ilgili tartışmalarda genelde müracaat edilen ve meseleyi iyice içinden çıkılmaz hale getiren metnin ona ait olmadığını göstermek önemli olduğu için bu kadar detaylı bir incelemeye giriştik. Netice olarak, burada belirtilen görüşlerin Fârâbî'nin diğer eserleriyle gösterdiği radikal uyumsuzluk ve çelişkiler karşısında ya bu eserin ona ait olmadığını kabul etmek ya da Strausscu okumaları kabul ederek bunun tamamen egzoterik bir metin olduğunu itiraf etmek zorunludur. Biz tercihimizi ilk seçenekten yana kullanıyoruz. Fakat yine de eserin Fârâbî'ye tarihsel yakınlığı ve hatta çevresinden çıkmış olması ihtimali göz önünde bulundurulduğunda burada geçen anlatımlara tamamen bigâne kalmamak gerektiği açıktır. Bu minvalde vurgulamak istediğimiz temel nokta, Fârâbî'nin dönemi ve çevresinde Platon ile Aristoteles'in uzlaştırılması temasının baskın olduğu, fakat buna rağmen Fârâbî'nin diğer eserlerinde açık bir biçimde bu yolun izlenmediğini fark etmenin oldukça önemli olduğudur. Çünkü Fârâbî, daha sonra göreceğimiz üzere Platon ile Aristoteles'i **el-Cem**'de iddia edildiği gibi tam bir birlik halinde değil, felsefenin gelişim sürecindeki aşamalar olarak görmekte ve burada Platon'u Aristoteles'in altında değerlendirmektedir. Dolayısıyla, yalnız bu çıkarımdan hareket ederek Fârâbî'nin Aristotelesçiliğini yenecek ölçüde bir Platonculuğa sahip olmadığı ya da Yeni-Platonculukta gözlemlenen "uzlaştırma" görüntüsü altında Aristoteles'in hâkimiyetine dahi tevessül etmediği söylenebilir. Bir diğer husus, metin Fârâbî'ye ait olmadığı takdirde, döneminde ya da çevresinde konuşulduğunu varsayabileceğimiz bu konularla diğer metinlerinde ne kadar ilgilendiğidir. Örneğin bu bağlamda, az ileride inceleyeceğimiz **Felsefetü Eflâtun** metninde, Platon dendiğinde akla gelen ilk kavram olan ideallardan hiçbir şekilde söz edilmemesi ya da yine burada detaylı biçimde tartışılan birçok başlığın yer almaması, Fârâbî'nin Platon'u Yeni-Platonculukta ya da döneminde yaygın olan bir biçimde ele almadığı, önceki bölümde incelediğimiz bir müfredat olarak ve tarihsel süreç içindeki gelişimiyle felsefe anlayışı ve projeksiyonu açısından değerlendirdiğini ve bu bağlamda da Aristoteles'in mutlak egemenliğinin gölgesinin üzerine düşmesiyle, onunla aynı amaca ulaşmaya çalışan bir Platon anlayışına sahip olduğuna dair bir şüpheyi dile getirebiliriz. Ama şimdilik bu kadar ile yetinmek ve diğer metinlerde Platon'un nasıl ele alındığını görmek yerinde olacaktır.

3.2. Tahsîlû's-sa'âde: Mutluluğa Götüren Bir Süreç Olarak Felsefe

Biyo-bibliyografik eserler bu metinden habersiz görünmekle birlikte, Sâid el-Endelüsî'den itibaren **Kitâb fî agrâdi felsefeti Eflâtun ve Aristûtâlîs** ismiyle karşılaşılmaktadır. **Tahsîl**'i takiben gelen **Felsefetü Eflâtûn** ve **Felsefetü Aristûtâlîs** metinlerinden oluşan bu üç bölümlü eser ilk bakışta Fârâbî'nin önce kendi bakış açısıyla felsefenin hedef, yöntem ve problemlerini belirlediği, daha sonra da iki filozofun aynı başlıklardaki düşüncelerini aktardığı izlenimini verir.⁴⁷ Fakat tüm bu görüşlerin arasında bir birlik olduğunu anımsatan ifadelerden hareketle düşündüğümüzde, burada Fârâbî'nin daha önce detaylı bir şekilde ele aldığımız “felsefe” anlayışına uygun biçimde bir süreç olarak felsefenin tüm unsurlarına dair kapsayıcı ve gelişim odaklı bir anlatı bulunduğunu ifade edebiliriz. Şimdi, **Tahsîl** metninde genel yapıyı ve özellikle son çeyrekte siyaset ile ilgili konulara yoğunlaşan yerlerdeki Platon bahislerini aktarıp değerlendirmeye geçebiliriz.

Metnin genel yapısını kısaca ortaya koymamız, bu metnin Fârâbî'nin kendi düşüncelerini içermesi sebebiyle, **Felsefetü Eflâtûn** ile mukayeseli biçimde değerlendirebilmemizi, yani Fârâbî'nin kendi felsefe anlatımıyla Platon'un ki arasındaki benzerlikleri görebilmemizi sağlayacağı için gereklidir. Bu bağlamda, Fârâbî metnine bu dünyada ve öteki hayatta üstün mutluluğu elde etmeyi sağlayacak “dört insanî şeyi” belirleyerek başlamaktadır. Burada tamamen dinî iki dünya ayrımını benimsiyor gözükken Fârâbî'nin metnin kalan kısmında bu dünyadan ya da dünya mutluluğundan söz etmediğini gözden kaçırmamak gerekir. Bu dört insanî şey; nazarî erdemler, fikrî erdemler, ahlakî erdemler ve amelî sanatlar şeklinde sıralanır. Burada, ilk üç şey erdemken dördüncüsünün sanat olması dikkat edilmesi gereken bir ayrım gibi gözükmektedir, fakat Mahdî'nin de belirttiği gibi⁴⁸ bunlar arasındaki ilişki veya hiyerarşiye dair bir ipucu bulunmamaktadır. Takiben, nazarî erdemleri açıklamaya girişen Fârâbî, bilimlere işaret eder ve bunların gayesini de “kesin bilgi” olarak belirler fakat onlara metotların (**tarîk**) belirsizliği sebebiyle kolayca ulaşılamamaktadır. Dolayısıyla bu metotları araştırmak ve bir şeyin varlığı ve sebebini göstermek demek olan kesin bilgiyi elde etmek gereklidir. Ardından Aristoteles'in dört sebebini

⁴⁷ Rudolph, **a.g.e.**, s. 582.

⁴⁸ Mahdî, **a.g.e.**, s. 173.

Aristoteles'i anmadan işleyen Fârâbî, bu kısmı bitirdikten sonra felsefî müfredatın içerik ve sırasını ortaya koymaya başlar. Burada sırasıyla; matematik (aritmetik, geometri, optik, müzik, mekanik vd. içerecek biçimde) fizik, kozmoloji, psikoloji, siyaset ve (ilk sebebin bilimi olarak) metafizik⁴⁹ bulunur. Tüm bu bilimlerin konusu, yöntemi, gayesi hakkında bilgiler veren Fârâbî'nin burada gözettiği sıraya dikkat çekmek gerekir. Örneğin, **İhsâu'l-ulûm**'daki sıra; dil, mantık, matematik, fizik-metafizik, siyaset-fıkıh-kelam biçimindedir, yani bu iki anlatım arasında bir farklılık söz konusudur. Ayrıca söz konusu sıranın, ele alacağımız sıradaki metin olan **Felsefetü Eflâtûn**'dan çıkarılabilecek sırayla da uygunluk göstermediğini belirtmekte fayda var. Ek olarak burada siyaset olarak anılan bilim, Arapçada *ilm medenî* ve *ilm insân* olarak ifade edilmektedir. Son olarak medenî ilim hakkında da bilgiler verildikten sonra Fârâbî,

“İşte, bu nazarî mükemmelliktir. Görüldüğü gibi, bu şehirlilerin ve milletlerin kendileriyle en üstün mutluluğu kazandığı dört tür bilgiyi içine alır. Geriye nazarî bilimlerce anlatılışlarına uygun biçimde bu dördünün milletler ve şehirlerde gerçekleşmesi ve bilfiil var olması kalır.”⁵⁰

diyerek kitabın ilk bölümünü tamamlar. Dolayısıyla bu kısma kadar Fârâbî'nin kesin bilgiyi tanımladığı, buna götüren metotlarda yaşanan karışıklığı gidermeye çalıştığı, Aristoteles'ten faydalanarak bilimlerin içeriklerini sıraladığı ve mükemmelliğe ulaşmanın nazarî yolunu anlattığını dile getirebiliriz. Alıntılarımız pasajda ise bu nazarî mükemmelliğin nasıl tahakkuk edeceğinin aktarılacağına dair bir iman söz konusu olduğunu görebiliyoruz. Burada, Muhsin Mahdi'nin yukarıda atıfta bulunduğumuz makalesinde Fârâbî'nin genellikle Arapçanın özneyi yalnızca fiilde belirtme imkanını kullanmasına rağmen, bu metinde birçok kez “biz” ifadesine başvurmasından hareketle yaptığı okumaya değinebiliriz. Mahdi'nin yorumuna göre Fârâbî, evrensel olarak tüm insanlara işaret etmekten ziyade Müslüman bir muhataba seslenmektedir ve kendisi de bir Müslüman olarak konuşmaktadır. Bu yüzden metnin egzoterik olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne süren Mahdi, Fârâbî'nin açık Kur'ânî terimlere başvurmasının sebebinin de bu olduğunu dile getirir.⁵¹ Bu yoruma

⁴⁹ Fârâbî'nin buradaki anlatım sırasında metafizikten hemen önce siyaset bahsine kısa bir giriş bulunur, fakat tafsilatlı bilgiyi metafizikten sonra verir. Dolayısıyla sıranın sonu, önce metafizik ve sonra siyaset olarak da düşünülebilir.

⁵⁰ Fârâbî, **Mutluluğu Kazanma**, s. 40-1. Çeviride ciddi değişiklikler yapılmıştır.

⁵¹ Mahdi, **a.g.e.**, s. 176-7. Mahdi örnek olarak *hakku'l yakîn* ve *dalâl* sözcüklerini verir.

göre, muhatap aşağı bir seviyededir ve Fârâbî ona rehberlik ederek başlangıçta nazârî mükemmelliği elde etmesini değil de, ona dair bir fikir (**opinion**, *rey*) geliştirmesini bekler. Çünkü “nazârî olgunluğun nelerden oluştuğunu ve bilimin ne olduğunu sadece biz Müslümanların mantıkçı ve fizikçi olanları bilmektedir”.⁵² Fakat soru, bu nazârî olgunluğun nihai mutluluğun tahsili için yeterli olup olmadığıdır, ki az önceki alıntıdan anlaşılacağı üzere cevap olumsuzdur. Bu dört şeyin bilgisi ile bunların şehirlerde tahakkuk etmesi aynı şey değildir ve Mahdî’ye göre burada ihtiyaç duyulan şey din değil, sağduyu/basirettir (**prudence**), çünkü nazârî erdemden sonra gelen fikrî erdemin varlık sebebi budur.

Böylece, Fârâbî’nin fikrî erdemi, yani nazârî erdemin bir bakıma “soyut” içeriklerinin gerçekleşmesi için gerekli şeyi, detaylı bir biçimde incelediği ikinci bölüme geçmiş oluruz. Fârâbî, nazârî ilimlerin sadece akledilirleri kavradığını, iradî olarak bilfiil varlığa getirilecek şeyler için başka bir kuvvete ihtiyaç duyulduğunu belirtir ve bunu “fikrî kuvvet” olarak tanımlar. Fikrî kuvvetin; erdemli bir gaye için faydalı, kötü bir gaye için faydalı ya da iyi olduğu zannedilen şeyler için faydalı şeylerin keşfedilmesi için kullanılmaları bakımından üçe ayrıldığını söyleyen Fârâbî, bu bağlamda siyasî, iktisadî, askerî ve danışma ile ilgili olan gibi farklı fikrî erdemleri ele alır. Ardından, bu fikrî kuvvete sahip olan kişinin iyi olan erdemli bir gayeyi gerçekleştirebilmek için ahlakî bir erdeme sahip olmasının zorunluluğundan ötürü farklı fikrî erdemlere tekabül eden ahlakî erdemleri sıraladıktan sonra Fârâbî, bunların hiyerarşisini incelemeye koyulur. Burada sanatların da erdemlere uyması gerektiğini belirten Fârâbî, en hâkim fikrî ana erdemin yalnızca nazârî erdeme boyun eğeceğini söyleyerek hiyerarşik düzeni tamamlar ve buradan da insanî erdemin çıkacağından söz eder. Bir tek insanda bu çok sayıda erdemin hiyerarşisi ve birbiriyle ilişkisinin nasıl olduğunu soruşturan Fârâbî, söz konusu insanî erdem her ne kadar tabîi olsa da bunun her insanda söz konusu olamayacağını söyledikten sonra hükümdarların sadece irade ile değil tabiat bakımından da hükümdar olduklarını söyleyerek bölümü sona erdirir. Böylece Fârâbî, bu bölümde nazârî bilgi ve bilimlerin yetersizliğini delillendirmiş ve ihtiyaç duyulan diğer şeyleri, yani kitaba başlarken dile getirdiği dört insanî şeyin diğer üçünü de (pratik sanatlara çok kısa değinmiş de olsa) aktarmış olur.

⁵² A.e., s. 182.

Fârâbî, şimdi, bu dört insanî şeyi bulunduran bir insanın, milletlerde ve şehirlerde cüz'î örnekleri varlığa getirecek olmasıyla ilgilenir. Bunun için iki ana yöntem olduğunu söyleyen Fârâbî öğretim (*ta'lim*) ve eğitim (*te'dib*) arasında bir ayrıma gider. Bu ayrıma göre öğretim ile nazarî erdemler varlığa getirilirken, eğitim ile ahlakî erdemler ve amelî sanatlar varlığa getirilir. Nazarî ilimlerin öğretileceği kimseler olarak Fârâbî, imamlar, hükümdarlar ve bu ilimleri muhafaza edecek kimseleri sıralar. Fârâbî daha önce birinci bölümde zikredilen konuları öğrenmesi gerektiğini söylediği bu kişiler için “nazarî ilimlerin tümündeki bütün mantık yöntemlerini kullanmaya alışmış olmalıdırlar ve bir öğrenim devresi takip etmeye ve çocukluklarından itibaren, Platon’un anlattığı plana göre, olgunluğa ulaşana dek diğer alışkanlıkları kazanmaya zorlanmalıdırlar.”⁵³ der. Fârâbî, böylece, **Tahsîl** metninde ilk kez bir başkasının, Platon’un, adını anar ve imamlar, hükümdarlar ve ilmin taşıyıcılarına verilecek öğretimin onun planına uygun yapılması gerektiğini söyler. Fârâbî’nin bu planla kastı, belirli ölçüde erişimi olduğunu ön gördüğümüz metinlerden olan **Devlet** diyalogunun 521c numaralı kısmında “Şimdi ister misin bu çeşit insanları nasıl yetiştireceğimizi, onları Hades’ten Tanrılar arasına çıkan kahramanlar gibi nasıl ışığa çıkaracağımızı düşünelim?”⁵⁴ sorusuyla başlayıp VII. kitabın sonuna yani 541b numaralı kısma kadar devam eden anlatım olmalıdır.

Bu uzun aralığı mümkün olduğunca kısa biçimde özetleyecek olursak diyalogun nispeten başlarında, 376e ve devamında, şehrin “bekçi”lerinin eğitimi için anılan müzik ve jimnastiğin üzerine bu kısımda Platon, önce matematiği ekler. İlk hesap ve sayı biliminin bilinmesi zorunludur. Bunun peşine geometri ve astronomi gelir fakat Sokrates, geometriden sonra gelen bilimi unuttuğunu söyler ve bu araya üç boyutluların geometrisini ekler. Daha sonra bir hareket biçimi olarak sesin hareketlerinden ve armoniden bahseden Sokrates’in çeşitli kelime oyunları sayılan bilimlerin arasındaki armoniden söz etmesinin ardına, Platon düşüncesinin belki de en önemli kısımlarından biri olan **dialektike methodosa** geçilir. İyi’ye ancak biraz önce sayılan bilimlerle uğraşmış bir ruhun, **dialektike methodos** ile varabileceğini söyleyen Sokrates, “her şeyin özünü metotla kavramayı deneyen bir başka bilim

⁵³ Fârâbî, **Mutluluğu Kazanma**, s. 56. Çeviride küçük değişiklikler yapılmıştır.

⁵⁴ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu & M.Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 239.

yoktur” der. Ona göre söz konusu bilimler, gerçek varlığın sadece bir kısmını yakalayabilirler, oysa **dialektike methodos** ilkenin ta kendisine yükselir. Buradan önce sayılan bilimlerin aslında bilim (**episteme**) adıyla anılmayı hak etmediği, onlar için “sanıdan (**doksa**) daha aydınlık bilimden daha karanlık bir ad bulmak gerektiği”ni söyleyen Sokrates, diyalektiği bilimlerin doruğu, tacı, üstüne koyabilecek başka hiçbir şey bulunmayan olarak tanımlar. Böylece, zaten sıralarken de yapılageldikleri hallerinden farklı olarak uygulanacağını söylediği bilimleri boşa çıkaran Platon’un aslında yalnızca **dialektike methodos** ile ilgili olduğu, ancak o olduğu takdirde diğer her şeyin anlam kazanacak ve olması gerektiği gibi olacak şeyler olduğunu düşündüğünü anlayabiliyoruz. Yine de Fârâbî ile mukayese etmek maksadıyla söz konusu sırayı hatırlayacak olursak müzik, jimnastik, matematik, geometri, üç boyutlular ve armoni gibi eksik ve bir bakıma gülünç bir liste ile karşılaşmaktayız. Bu bağlamda, Platon bölümünde andığımız *başkalığın* oldukça ortada olduğunu söyleyebiliriz.

Diyalogda daha sonra bu bilimlerin kime ve nasıl verileceğine dönülür. Burada çocukların yaratılış itibariyle dayanıklı, yiğit, güzel, iyi huylu, akli başında, eğitime yatkın, hafızası güçlü gibi özelliklere sahip olmaları gibi gereklilikler sıralandıktan sonra öğretimin zorla yaptırılmaması ve onlara bir oyun gibi gelmesi gerektiği söylenir. Yirmi yaşta beden olarak elverişli olanlara yönelik bir seçme yapılması gerektiği, ardından otuz yaşta diyalektiğe elverişli olanların seçilmesi, sonra beş yıl boyunca her işten sıyrılarak sürekli diyalektik çalışmak, daha sonra onların denenmeleri için “mağara”nın işlerine tekrar gönderilmesi ve on beş yılın burada geçirilmesi ve sonunda 50 yaşına gelen bu adayların “ruhlarının gözünü açıp gerçek varlığın ta kendisine bakmaya zorlanmaları” şeklinde özetleyebileceğimiz öğretim devresinin neticesi, bizzat İyi’yi gördükten sonra onu örnek alıp toplumu insanları ve kendilerini düzene sokacak erkek ve kadın filozof-krallardır.

Fârâbî’nin “Platon’un anlattığı plan”dan ne kadar haberdar olduğunu tam olarak bilmemiz mümkün değil, fakat sonraki cümlesinde “Bundan sonra onlar arasında hükümdar namzetleri alt derecedeki görevlere yerleştirilmeli ve elli yaşına gelinceye kadar yavaş yavaş bu alt derecedeki görevlerde ilerletilmelidirler. Bundan sonra en

yüksek hükümdarlık görevine getirilmelidirler”⁵⁵ demesinden, gereksiz detayları atmaktan ziyade pasajla ilgili kısıtlı bir ulaşımına sahip olduğunu düşünmek daha anlamlı görünse de burada eksik görünen kısımlar az ileride karşımıza çıkacaktır.

Tekrar **Tahsîl** metnine dönecek olursak nazarî erdemlerin öğretimini böylece bitirdikten sonra Fârâbî, amelî erdemler ve amelî sanatlara yönelik eğitim biçimlerini ele almaya başlar. Hükümdar ve imamların bunların eyleme geçirilmesi için iknaî deliller ve heyecan uyandırmaya dayanan delillerden oluşan iki yöntem üzerinden alışkanlık kazanmaları gerektiğini söyleyen Fârâbî, burada belli öğretim biçimleri sıralar ve Platon’dan farklı olarak “zor kullanma”yı da bir yöntem olarak benimser. Daha sonra Platon’un “asil yalan”ı ile birlikte düşünülebilecek biçimde bir topluluktaki farklı gruplara farklı yollarla bilgi verilmesi gerektiğine dair pasaj, kanaatimizce önem arz etmektedir. Burada burhan, ikna ve misal yolları ile milletlerin eğitiminin gerçekleştirilmesi gerektiği fikri öne çıkar. Bu bağlamda, Fârâbî’nin siyaset ile ilişkisini sadece **Nikomakhos’a Etik**’in yönlendirdiği ve daha çok biyolojik bir bağlamda şehirlilikten söz edildiğine dair Gutas’ın iddialarını⁵⁶ hatırlayacak olursak, hem eğitim alması gereken gruplara yönelik oldukça detaylı ve kontrolcü yaklaşımdan sezilebilecek siyasî bir gündem ve projeksiyonun varlığı hem de daha önce ele aldığımız Fârâbî’nin felsefe anlayışının aslında bir müfredat, bir eğitim-öğretim süreci ile doğrudan ilişkili oluşu, onun Platon’un **Devlet**’i ile olan ilişkisini yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir. Çünkü Platon’un **Politeiası** ve hatta bu bağlamda **Philosophiası** aslında bir **Paideia**, yani eğitim faaliyetidir.⁵⁷ Bu durumda, Fârâbî de felsefeyi bir eğitim süreci ve sonucunda varılacak bir mükemmellik ve mutluluk hali olarak gördüğü için, Platon’un **Devlet**’inde ortaya konan eğitim olarak siyaseti -ya da tek kelimeyle felsefeyi- tamamıyla benimsemesi kaçınılmazdır, diyebiliriz. Elbette, Aristotelesçi olduğu tartışılmaz olan Fârâbî’nin, Platon’un **Devlet**’indeki diğer birçok önemli temaya, örneğin az önce gördüğümüz **dialektike methodosa** ya da idealar kuramına hiç iltifat etmeyişi ve bunlardan bahsetmeyişi de dikkat etmek gerekir.

⁵⁵ Fârâbî, **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1999, s. 80.

⁵⁶ Mahdi’nin bir tespitini burada aktarmak yerinde olacaktır: “Siyaset felsefesinin alanının, bir siyasî kozmoloji ve teoloji, bir siyasî psikoloji ve bir siyasî fizyolojiyi de kuşatacak biçimde, Aristotelesçi etik ve siyasetin çok ötesinde bu aşikâr genişleyişi Fârâbî’den önce duyulmamış bir şeydir.” Bkz. Mahdi, **a.g.e.**, s. 122.

⁵⁷ Birinci bölümdeki ilgili pasaja bakılabilir.

Çünkü bu meseleler, Aristoteles tarafından ele alınmış, aşılmış ve ortaya nazarî ilimler bakımından kusursuz ve tamamlanmış bir örnek koyulmuştur. Ne var ki, daha önce de dile getirdiğimiz üzere **Politika** metninin Arapçada var olmaması, doğrudan şehir ve şehrin yönetimi meselesini ele alan Platon'un diyalogunu Fârâbî için cazip kılmış ve orada Aristoteles'e ya da kendi felsefe anlayışına uygun düşen kısımları kullanmakta bir tereddüt göstermemiş olmalı. Fârâbî'nin Platon ile ilişkisine dair burada göstermeye çalıştığımız durum oldukça kritik olmakla birlikte, **Felsefetü Eflâtûn** metninde de izini sürmeyi deneyeceğimiz bir ipucu olacaktır.

“Milletler ve şehirlerde en yüksek mutluluğun kendileri sayesinde elde edildiği dört insanî şeyi sağlayan yöntem ve tarzlar işte bunlardır” diyerek Fârâbî, metnin üçüncü bölümünü de sona erdirir. Aslında burada, Mahdi'nin de işaret ettiği gibi, metnin başında vaat edilen anlatım tamamlanmıştır. Yani mutluluğa götüren dört insanî şey ele alınmış ve bunların milletler ve şehirlerde nasıl gerçekleştirileceği de gösterilmiştir.⁵⁸ Burada öncelikle dört ilmin en önde geleni olan “varlıkların akılla kavrandıkları biçimde kesin ispatlarla bilgisini veren”in seçkinlere mahsus olduğundan söz edilerek ikili bir ayırım yapılır. Avam, ortak görüşlerle yetinmesi veya yetindirilmesi gereken gruptur. Havâs ile avam arasındaki ayırımın da siyasî bir göreve sahip olmak ya da olmamak ile tanımlandıktan sonra “seçkinlerin en seçkini” olan en yüksek yönetici/başkana gelinir. Ardından, ikinci bölümün başında alıntıladığımız Keldanîlerden başlayarak Araplara gelene kadar felsefenin yolculuğunu aktaran Fârâbî, kadimlerde filozof ve felsefenin ne anlama geldiğinden söz ederek bunlarla kastedilenlerin kendi anlatısıyla uygunluğuna işaret eder.

Tek başına nazarî ilmin, eksik felsefe olduğunu, tam ve mükemmel filozofun hem bu nazarî ilimlere sahip olan hem de bütün diğer insanların faydası için bunları kullanan kişi, yani en yüksek yönetici, olduğunu söyler. Fârâbî, bu noktada, din ile felsefe arasında, eskilerin yaptığını söylediği bir ayrımı aktarır ve dinin, akledilirlerin temsillerini misaller aracılığıyla tahayyül ettiren, ikna yöntemleri ile tasdik ettiren bir şey olduğunu belirtir. Akledilirlerin kendileri alınarak ikna yöntemleri kullanılan dinin ise meşhur ve zahirî felsefe olduğu belirtildikten sonra, “eskilere göre” dinin felsefenin

⁵⁸ Mahdi, **a.g.e.**, s. 186.

bir taklidi olduğu, çünkü felsefenin akla ve ispata, dinin hayal gücü ve iknaya⁵⁹ dayandığını söyleyen Fârâbî, din için ise “cisimsel ilkelerden çıkarılmış olan misaller aracılığıyla hayal ettirir ve siyasi görevler içindeki benzerleri ile onları temsil eder. O tanrısal fiilleri, siyasî makamların işlevleri ile anlatır” der. Burada bir kez daha Platon’a başvuran Fârâbî, “tabii kuvvetler ve ilkeleri ise Platon’un **Timaios**’ta yaptığı gibi iradî kuvvetler, durumlar ve sanatların içinden seçtiği benzerleri ile taklit eder” demektedir. Bu durumda, Platon’un **Timaios**’unda dinî bir anlatım olduğunu düşünmemiz gerekmektedir. Fârâbî’nin söz konusu bağlamda **Timaios**’ta tam olarak ne gördüğünü kestirmek güç olmakla birlikte, öncelikle **Timaios**’un evrenin yaratılışını anlatırken kullandığı öykünün (temsilin) kastedildiğini düşünebiliriz. Bunun yanı sıra Mahdi’nin işaret ettiği birkaç pasajla birlikte bu atfın değerlendirilmesini, **Felsefetü Eflâtûn**’da **Timaios** diyaloguna ayrılan bölümde tekrar ele almak üzere erteleyebiliriz.

Fârâbî, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi temsiller bağlamında örnekledikten sonra sonuç olarak felsefenin zaman bakımından dinden önce olduğunu söyleyerek amelî felsefe ve yasa koyucudan söz etmeye geçer. İradeye bağlı olan akledilirlerin yasalar içinde gerçekleştiğini söyleyen Fârâbî, bu akledilirlerin elde edilmiş olmasının zorunluluğuna işaret ederek yasa koyucunun da bu yüzden filozof olması gerektiğini söyler. Sonuç olarak imam, filozof ve yasa koyucu deyimlerinin aynı anlama geldiğini öne süren Fârâbî, bir kez daha nazarî erdemın diğer erdemlere ihtiyaç duyduğu ama onlardan önce gelmesi gerekliliğini vurguladıktan sonra, bu deyimlerin Arapçadaki anlamlarını açıklayarak hepsinin bir ve aynı anlama işaret ettiğini söyler. Nazarî ilimlerin temsilleri ve amelî şeyler çoğunluğun ruhunda hasıl olduğunda, nazarî ve amelî şeylerin şehirler ve milletlerde gerçekleşmesi hedefine varılmış olur ve Fârâbî’ye göre bu şeyler yasa koyucunun ruhunda bulundukları zaman felsefe, çoğunluğun ruhunda bulunduklarında ise dindirler. Yani, yasa koyucunun yarattığı hayaller ve iknaî delilleri kendi ruhunda felsefe biçimindedir; o, dini ötekiler için oluşturmuştur.

⁵⁹ Bir sonraki kısımda değineceğimiz retorik bağlamında dine dair bu belirlemenin akılda tutulması oldukça önemlidir.

Daha sonra Fârâbî'nin Platon'un adını bir kez daha andığı “sakatlanmış” felsefe ile ilgili anlatımına geliriz. Sahte, boş ve yalancı filozoflar, ilimlerle ilgili bir hazırlığı olmadan onları incelemeye girişenlerdir. Çünkü buna aday olacak kimselerin doğuştan bir istidadı olması ve “Platon’un **Devlet**’te⁶⁰ zikretmiş olduğu şartları yerine getirmesi gerekir.” Daha sonra uzunca bir liste ile bu şartları sıralayan Fârâbî, buradaki dökümünde Platon’un **Devlet** diyalogundaki nitelikler⁶¹ ile uygunluk göstermekte ve fakat bazı eklemelerde de bulunmaktadır. Bunun ardına yalancı, boş ve sahte filozofların özelliklerini anlatmaya başlayan Fârâbî, Platon’un gerçek filozofun niteliklerini saydıktan sonra, 490e’de “Şimdi filozofun mayasını bozan nedir?” sorusuyla başlayıp devam eden uzun anlatımından da haberdar görünmektedir. Fârâbî’nin burada yaptığı üçlü ayırım ve onlara dair saydığı özellikler tam olarak Platon’da takip edilememekle birlikte temanın alındığı anlaşılmaktadır. Ayrıca burada bir kez daha Platon’un bir ifadesine başvuran Fârâbî’nin metne büyük ölçekte bir ulaşımı olduğunu da görebiliyoruz. Sahte, boş ve yalancı filozofların durumunu bitirdikten sonra tekrar hakikî filozofa dönen Fârâbî, burada da yine Platon’un 495c ve sonrasında anlattığı filozofun yalnız kalışı/uzaklaştırılışı temasına koşut bir biçimde onun dinlenilmemesi ve ondan yararlanılmamasının kendi hatası olmadığını dile getirir.

Bu hakikî felsefe “bize Greklerden sadece Platon ve Aristoteles’ten gelmiştir.” diyen Fârâbî, onların bize sadece felsefeyi değil, bozulduğunda veya söndüğünde tekrar onu yaratabilmenin yollarını da vermiş olduklarını belirtir. Bu ifade, Fârâbî’nin daha önce söz ettiğimiz felsefeyi sadece son aşamada varılan mutlak bilme, düşünme dolayısıyla mutluluk ve mükemmellik hali olarak değil, aynı zamanda bir süreç, bir eğitim ve öğretim olarak değerlendirmesiyle ilgilidir. Çünkü, **Felsefetü Eflâtûn** metninde (**Felsefetü Aristûtâlîs**’de de aynı durum söz konusudur) de göreceğimiz üzere, o Platon’un felsefesini bize bir araştırma, bir gelişim süreci olarak aktaracaktır. Dolayısıyla onların felsefesi, sadece sonuçlardan ibaret değildir; aynı zamanda felsefenin elde edilme ya da kurulma yolu olarak değerlendirilmelidir. Metin, her iki filozofun sunmak istedikleri şeyde aynı amaca sahip oldukları, bir ve aynı felsefeyi

⁶⁰ Arapçada metin “Siyaset” olarak anılmıştır.

⁶¹ Platon, **Devlet**, 375a ve sonrası & 487b ve sonrası.

sunmaya “yöneldikleri” dile getirilerek sona erer. Dolayısıyla, bu cümleden her iki filozofun aynı felsefeye sahip oldukları ya da aynı görüşleri savundukları değil, aynı amaca sahip oldukları ve bu amaca yöneldiklerini, fakat bu yönelmenin sonucunda ne olduğunun belirtilmediğini çıkarabiliriz.

Sonuç olarak **Tahsîl** metni, bize Fârâbî’nin Platon ile ilişkisi adına ne göstermektedir? Öncelikle Fârâbî’nin **Devlet** metnine, özellikle VI. Kitap’a büyük ölçekte erişimi olduğunu anlıyoruz. Burada Platon’un felsefesinin aslî konularından olan **dialektike methodos**un öncesi ve sonrasında alıntılar olmasına rağmen ona dair bir anlatımın olmaması, bize Fârâbî’nin Platon’da “belli şeyler” ile ilgilendiğini göstermektedir. Bu da en çok, metni incelerken de söylediğimiz üzere, siyasetin eğitim ile ilişkisi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Fârâbî, burada kendi felsefe anlayışına (ve doğrusu belirli bir anlamda **Nikomakhos’a Etik**’e de) uygun biçimde Platon’un felsefesinden faydalanmaktadır. Metnin özellikle ilk bölümünde ele alınan meseleler, yani nazarî erdemler, ilimlerin içerikleri vd., Aristoteles temelli olsa da, özellikle üç ve dördüncü bölümlerde, yani öğretim-eğitim konuları ile ilişkili biçimde siyaset, filozof-kral, din-felsefe ilişkisi vd., Platon’a ve onun otoritesine açık bir şekilde müracaat eder ve anlatımını bu zemin üzerine kurar.

Dolayısıyla Fârâbî’nin, bu metin özelinde, Platon’un felsefesi ile doğrudan bir temas kurduğu ve ondan açık bir biçimde faydalandığı ortadadır. Ayrıca Fârâbî’de siyasetin etik bir meseleden ibaret ya da kozmolojik hiyerarşisi ve metafiziğiyle bağlantılı bir biçimde ek bir unsur olarak ele alındığına dair iddiaların da zayıf kaldığı birçok bölüm söz konusudur. Bu yüzden Fârâbî’nin bu bağlam ve sınırlılıkta Platon’un felsefesi ile Yeni-Platonculuk ile ilişkilendirilebilecek hiçbir şey olmaksızın doğrudan bir teması olduğu ve onun felsefesinde bulunduğu eğitim, siyaset ve felsefenin iç içeliğini tamamiyle benimsediğini söylemek yerinde olacaktır. Peki, Fârâbî’nin doğrudan bir teması olduğunu söylediğimiz Platon’un felsefesine dair anlayışı nedir? İşte bu sorunun cevabını ancak sıradaki bölümde, yani **Felsefetü Eflâtûn** metnine dair incelememizde bulabilir ve **Tahsîl**’de bulduğumuzu düşündüğümüz şeyleri ancak orada sınayabiliriz.

3.3. Felsefetü Eflâtun: Fârâbî'nin Kurgusal Platon'u

Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn**⁶² başlığını taşıyan bu kısa metni birçok yönden çeşitli zorluklar içermektedir. Öncelikle, ilk bölümünde ele aldığımız Arapçada Platon külliyyatı konusunda vardığımız sonuçları hatırlayacak olursak, Fârâbî'nin erişiminde olması muhtemel olan metinlerin ziyadesiyle kısıtlı olduğu açıktır. Ne var ki, Fârâbî, burada Platon diyaloglarının -diğer tüm Arapça biyo-bibliyografilerde rastlanan listelere kıyasla da- neredeyse eksiksiz bir dökümünü vermiş ve bu diyalogların içeriğine dair çoğunlukla tematik düzeyde kalsa da büyük oranda doğru aktarımlarda bulunmuştur. Akla gelen ilk seçenek olan Yunanca bir kaynaktan bu metnin elde edilmiş olması ihtimali ise elimizde bulunan Grekçe ve Arapça kaynakların tümüne bakıldığında olanaksız görünmektedir. Çünkü Fârâbî'nin neredeyse tüm külliyyatı kuşatışı Arapça kaynakların çok ötesine geçerken hem diyaloglara dair anlatımları hem de özellikle bu diyalogları ele aldığı sıranın Grekçe gelenekte bir karşılığı olmaması dikkat çekicidir. Bu durum da elbette metnin gizemini artırmakta ve onu nasıl değerlendirmemiz gerektiğini belirsizleştirmektedir.

Fakat biz, ilkin, metnin kendisini ele alıp Fârâbî'nin Platon'un felsefesine dair anlatısını ana hatlarıyla belirleyerek başladıktan sonra, bu metnin nasıl üretilmiş olabileceğine dair olgusal veriler ve öne sürülen fikirleri incelemeyi tercih edeceğiz. **Tahsîl**'in sonunda "Platon'un felsefesinin ilk kısmı ile başlayacağız ve sonra sonuna gelene kadar felsefesinin kısımlarını art arda düzene koyacağız" şeklinde duyurulan metin, Platon'un, önce her varlığın bir mükemmelliği (*kemâl*) olmasından ötürü, insanın da mükemmelliğini meydana getiren şeylerin ne olduğunu incelediğini söyleyerek başlar. Henüz burada, Fârâbî'nin kendi felsefe anlayışı ve araştırmasını ortaya koyduğu önceki bölümle bir koşutluk içerisinde Platon'un ele alınacağını anlayabiliriz. İnsanın mükemmelliğinin, beden güzelliği, soy, çok dosta sahip olmak, zenginlik ya da siyasî güç ile ilgili olup olmadığını araştıran Platon'a, mutluluğun elde edilmesi için bunların yeterli olmadığı aşikâr olur ve o, mutluluk için elzem olan bu diğer şeyin ne olduğunu araştırmaya girer. Sonunda bunun bir tür bilgi (*ilm*) ve yaşam biçimi (*sîret*) olduğunu anlar. Fârâbî'ye göre bunların hepsi "**Birinci Alkibiades** yani

⁶² Kitabın adının Türkçe karşılığı olan "Platon'un Felsefesi" başlığıyla dönüşümlü olarak kullanılmıştır.

düstûr adını verdiği ‘İnsana Dair’ olarak da bilinen kitabında bulunur.”⁶³ **Birinci Alkibiades** diyalogunun açılış cümlesinde Sokrates, Alkibiades’in sahip olduğu nitelikleri sayar ve onun aslında başka bir şey aradığını/düşündüğünü dile getirir.⁶⁴ Fârâbî’nin burada mutluluğun elde edilmesine yetmeyecek şeyler olarak saydıkları, Sokrates’in, Alkibiades’in nitelikleri olarak sıraladığı şeylerdir. Daha sonra diyalogda, savaş, barış, adalet, menfaat gibi kavramlar ele alınır; Sokrates, Alkibiades’e toyluğu ve bilgisizliğini göstermektedir; Persler ve Spartalılar’ın üstünlüklerine dair bir bölümden sonra, insanın Delphoi tapınağındaki “Kendini tanı” sözünü takip etmesi gerektiği vurgulanır. Aslında metin boyunca Alkibiades’in bir yönetici adayı olarak Sokrates tarafından geliştirilmesinin izlendiğini de belirtmek gerekir. Bu durumda, özellikle siyasî bağlamın zikredilmemesinden anlayacağımız üzere, Fârâbî’nin diyalog ile ilgili doğrudan bir bilgisi yoktur. “İnsana Dair” olarak da adlandırıldığını söylediği metnin gelenekteki ikinci adının “İnsan Doğası Hakkında” olduğunu ve Alkibiades isminin de etimolojik olarak “*düstûr*” sözcüğüyle bir ilgisi olmadığını belirtebiliriz. Sonuç olarak Fârâbî’nin aktarımı **Birinci Alkibiades**’ten çıkarılmış olmakla birlikte metinden haberdar olmadığı ortadadır ve muhtemelen elinde olan bir özet ya da kısa bir tanıtımdan hareketle kurgusunun başlangıcına bu diyalogu yerleştirmeyi uygun görmüştür, diyebiliriz.

Fârâbî, Platon’un daha sonra, **Birinci Alkibiades**’te bulduğunu söylediği “bir tür bilgi”nin ne olduğunu aramaya koyulduğunu ve sonuçta onun “varlıkların her birinin cevherinin bilgisi” olduğu sonucuna ulaştığını ifade eder. Bu bilgi de insan için en son ve en yüksek mükemmelliktir: “Bu iradî anlamında olan ‘Theaitetos’ adını verdiği kitabında bulunur.”⁶⁵ Öncelikle, Theaitetos isminin **theos** (tanrı) ve **aitetos** (istedi, buyurdu) kelimelerinden meydana geldiğini ve bu bağlamda anlam olarak iradîyi vermenin isabetli olmasa da çok uzağa düşmediğini belirtebiliriz. **Theaitetos** kitabı konusu kolayca tespit edilemeyecek ve birçok önemli Platoncu temayı barındıran bir diyalog olmasına rağmen, ana teması bu olduğu için, genellikle, bilgi üzerine bir inceleme olarak düşünülmüş ve gelenekte eklenen alt başlıklarda da “Bilgi Hakkında” olarak aktarılmıştır. Lakin bu kısa anlatımdan Fârâbî’nin diyaloga dair bilgisini

⁶³ Fârâbî, **Platon’un Felsefesi**, s. 82.

⁶⁴ Platon, **Alkibiades I**, 104a-c

⁶⁵ Fârâbî, **Platon’un Felsefesi**, s. 82.

çıkarmak pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte Fârâbî'nin **Tahsîl**'inde nazarî erdem ve ilimlerin altına düşecek şekilde bu diyaloga dair bir anlatım verdiğine işaret edebiliriz.

Fârâbî'ye göre, bunun ardı sıra, Platon gerçekten mutluluk olan mutluluğu, onun hangi tür bilgiden meydana geldiğini, nasıl bir meleke ve fiil olduğunu inceler ve mutluluk olduğu sanılan şeyden onu ayırt eder. Bu mutluluğun elde edilmesine götüren şeyin “erdemli yaşam biçimi” olduğunu söyleyen Platon, bunu sevgili (*habîb*) anlamına gelen **Philebos** diyalogunda yapmıştır.⁶⁶ **Philos** (arkadaş/sevgili) ve **hebe** (genç) sözcüklerinin birleşiminden oluşan kelimenin anlamı yaklaşık olarak doğru verilmiştir. Gelenekte “Haz Hakkında” olarak da adlandırılan diyalogda “iyi yaşam”ın nasıl elde edileceği **eudaimonia** (mutluluk/saadet) ile ilişkili olarak ele alınır ve “haz”zın bu bağlamdaki önemi metin boyunca incelenir. Dolayısıyla, Fârâbî “haz” konusunu göz ardı etse de, diyalogun içeriği hakkında doğru sayılacak bir aktarımda bulunmuş ve yine dikkat edileceği üzere, kendi anlatımındaki sıraya koşturarak nazarî ilimlerin tek başına yetersizliğinin tamamlanma biçimine uygun düşecek şekilde bu diyalogu kullanmıştır.

Böylelikle, insanı mutlu ve mükemmel yapan bilgi ve yaşama biçiminin ne olduğunu öğrenen Platon ilk olarak o bilgiyi araştırmaya başlar. İnsan, varlıkların bu türden bilgisini ele geçirilebilir mi sorusunun peşindeyken, “tuğla yapan/taşıyan”⁶⁷ Protagoras'ın bu bilginin kazanılamayacağı, varlıklara dair bilginin onu inceleyenlerin her birinin fikri olduğu türünden iddialarını inceledikten sonra bu bilginin **Theaitetos**'ta açıklandığı gibi elde edilebileceğini, insanî mükemmelliğe ait bilginin Protagoras'ın iddia ettiği değil, bu bilgi olduğunu açıklar ve tüm bunlar **Protagoras** kitabında ele alınır.⁶⁸ İlk olarak Protagoras sözcüğü **proto** (ilk) ve **agora** sözcüklerinin birleşiminden oluştuğu için Fârâbî'nin verdiği anlam oldukça şaşırtıcıdır.⁶⁹ Aslında burada diyalogda olduğu iddia edilen Protagoras'ın yaklaşımı genel olarak sofistlerin bilginin imkanına karşı argümanlarından oluşmaktadır, ne var ki üçüncü bölümde de

⁶⁶ A.e.

⁶⁷ Arapça yazmalarda sözcük *amil* ve *hamil* olarak da bulunmaktadır. Bkz. Muhsin Mahdi, **AlFârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle**, s. 141. Part II, 5. Dipnot.

⁶⁸ Fârâbî, a.g.e., s. 83.

⁶⁹ Bu adlandırmanın neden kaynaklandığı ile ilgili ufak bir değerlendirme için bkz. Ralph Marcus, “Protagoras The ‘Porter’ in AlFârâbî”, **Journal of Near Eastern Studies**, Vol. 6. No. 3, 1947, s. 188.

işaret ettiğimiz üzere Platon külliyatında “sofist” diye adlandırılan grup hakkında Arapçada çok fazla bilginin mevcut olmayışı ve sözcüğün genellikle Aristotelesçi mantık bağlamında değerlendirilişiyle birlikte düşündüğümüzde, Fârâbî’nin, gelenekte “Sofistler Hakkında” şeklinde alt başlıklandırılan bu diyaloga atfettiği içerik, her ne kadar sofistlerin temel argümanları ile uygunluk gösterse de, diyalogun siyaset, erdem, haz gibi alt temalarda seyrinden haberdar olmadığı izlenimini vermektedir. Yine, Fârâbî’nin kendi anlatısında, nazarî ilimlerle ilgili tartışmaya denk düşecek bir biçimde seyrin ilerlediğini de vurgulamak yerinde olacaktır.

Fârâbî’ye göre, sonra elde edilen bilginin rastgele mi yoksa araştırmayla (*fahs*) ya da öğretme (*ta’lîm*) ile mi olduğunu araştıran Platon, “sabit” anlamına gelen Menon’un araştırma ya da öğretmenin bulunmadığı, boş ve faydasız olduğu, bilgiye götürmediği, bilinmeyen daima bilinmeyen olarak kalacağı türünden iddialarının tersini iddia etmiş ve bu bilginin araştırma ve araştırmanın ortaya çıkaracağı bir sanatsal güç (*kuvve sinâ’iyye*) ile elde edilebileceğini **Menon** kitabında göstermiştir.⁷⁰ Burada Menon sözcüğünün anlamının doğru verildiğini dile getirebiliriz, fakat diyalogun içeriği Fârâbî’nin aktardığı gibi ele alınabilir olsa da iki önemli fark mevcuttur. İlk olarak araştırma ve öğretme ile Platon’un **anamnesis** kuramının kesişimi ve bu bağlamda ruhun ölümsüzlüğü ve elbette diyalogun alt başlığı da olan “Erdem Hakkında”ki birçok mesele defalarca dile getirilmesine rağmen, Fârâbî bunları hiç anmamaktadır. İkinci olarak “bir sanatsal güç” ile bilginin elde edilebileceği iddiasının metinde bir karşılığının bulunmamasıdır. Dolayısıyla, buraya kadar görüldüğü ve buradan sonra da görüleceği üzere Fârâbî’nin, genel itibarıyla metinlerin içeriğine çok genel geçer bir düzeyde bağlı olarak daha çok kendi anlatımına paralel ya da “uygun” bir Platon felsefesi aktardığını bir kez daha ifade edebiliriz.

Tahmin edileceği üzere Platon şimdi de ortaya çıkan bu sanat ve kuvveti araştırmaya yönelecektir. Burada meşhur sanatlar ve meşhur araştırmaları, yani şehirli ve milletler tarafından kabul edilenleri incelemeye başlayan Platon, önce dinî düşünce (*en-nazarü’ d-diyânî*) ve varlıkların dinî araştırmasının (*el-fahsu’ d-diyânî*) bu bilgi ve arzulanın yaşam biçimini sağlayıp sağlamadığına bakar. Sonuçta, dinî araştırmanın ve dinî kıyas sanatının sağladıklarının yeterli olmadığı Platon için açık hale gelir ve

⁷⁰ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 83-4.

bunlar Fârâbî'ye göre “bir adamın adı olan” **Euthyphron**, yani “Dindarlık Hakkında”ki kitapta bulunmaktadır.⁷¹ Öncelikle adları yine insan adları olan diğer diyaloglarda böyle bir ek bilgi vermeye ihtiyaç duymamışken diyalogun isminin bir insan adı olduğunu ayrıca belirtmesi oldukça tuhaf olan Fârâbî'nin, burada dinî düşünce ve dinî araştırma ile kastının kelim ve fıkıh olması oldukça muhtemelken, Platon'un diyalogunda dindarlığın bu biçimde ele alınmadığı elbette açıktır. Aslında Fârâbî, burada da içeriğinden haberdar olmasının olanaksız olduğu diyalogu, başlığından hareket ederek, kendi düşüncesinde kelim ve fıkha atfettiği yere yerleştirmiştir.

Arananın dinî sanatlar olmadığı anlaşılınca, bu sanatı dil bilimde (*ilmü'l-lisân*) aramayı deneyen Platon, “çoğunluğun anlayışına göre manaları, fikirleri gösteren isimleri kavrayınca ve onları dil bilgilerinin metoduna uygun inceler ve bilirse, şeylerin özlerine ait kuşatıcı bir bilgisi olacağını” iddia eden bu sanatın öğrencilerinin düşüncelerini inceler ve buradan asla o bilgiyi edinemeyeceğini anlar. Bu da “**Kratylos**” olarak bilinen kitabında bulunmaktadır.⁷² **Kratylos** diyalogu düşünüldüğünde, buradaki bahislerin de yine metinden bağımsız olduğu ortadadır ve ayrıca Fârâbî'nin **Tahsîl**'deki akışında nereye oturtulması gerektiği de şüphelidir. Bu bağlamda Fârâbî'nin bu metni yazarken faydalandığı muhtemel kaynak ya da kaynaklardaki hiçbir metni dışarıda bırakmadan kendi akışında değerlendirmek istediğini söyleyebiliriz.

Sonra bu sanatın şiir olup olmadığını araştıran Platon, meşhur şiir sanatının da bu bilgiyi sağlamadığını, bilakis ondan uzaklaştırdığını açıklar ve bu da “**Ion**” olarak tanınan kitabında bulunmaktadır.⁷³ Gelenekte, “Şiir Hakkında” ya da “İlyada Hakkında” olarak tanınan diyalog aslında **tekhne** ile bilgi arasındaki bağlantıyı kurmaya odaklanır ve şiir söyleyenlerin (**rhapsodos**) “bilgi”ye sahip olmadan şiir söyledikleri öne sürülür. Bu bağlamda Fârâbî'nin, metnin yalnızca temasından hareketle, aslında **Tahsîl**'deki anlatısında birbirine karıştığını söylediği dört farklı metot olan kanıtlama, retorik, şiir ve safsatadan şiirin elenmesini bu diyaloga aktardığını görebiliyoruz.

⁷¹ A.e., s. 84.

⁷² Fârâbî, a.g.e., s. 85.

⁷³ A.e.

Şiirden de umduğunu bulamayan Platon, aynı incelemeyi bu kez hitabet/retorik sanatına uygular. Fakat bu da aradığı sanat değildir, bize istediğimiz bilgi ya da yaşam biçimini sağlamamaktadır ve tüm bunlar “hizmet” anlamında olan “**Gorgias**” kitabında bulunmaktadır.⁷⁴ Kelime aslında **gorgos** (amansız) sözcüğüne eril isim eki olan **-ias**’ın gelmesi ile oluşmaktadır. Gelenekte “Retorik Hakkında” adıyla anılan diyalog birçok konu ve kavrama değinse de ana akışı sofistlerin retorik anlayışına karşı Sokrates’in itirazı üzerinden gerçekleşmektedir. Lakin az önce söylediğimiz gibi Fârâbî, yalnızca metnin temasına dair bilgisini kendi anlatımındaki dört farklı metottan burhanî olmayanların elenişini göstermek maksadıyla kullanmaktadır.

Anlaşılabacağı üzere sıra, Fârâbî’nin dört metodundan sonuncusu olan safsata ile ilgili diyaloga gelmiştir. Platon, safsatanın ve safsatalı araştırmanın bu bilgiyi vermeyeceğini açıklar ama bununla birlikte onun faydasını da anlatır. Fârâbî, bunların “**Sofist**” ve “**Euthydemos**” adlı kitaplarda bulunduğunu söyler. Ona göre, **Sofist**’te safsata sanatı nedir, ne yapar, gayeleri nelerdir, safsatacı kimdir, kaç türdür gibi meseleler ele alınırken, **Euthydemos**’ta safsataca araştırmanın ve öğrenimin nasıl olduğu araştırılmaktadır. Fakat Platon safsatanın bir “oyun” (*la‘b*) olduğunu ve o bilgiyi sağlamadığını veya hem nazarî hem de amelî olarak faydalı bir bilgiye götürmediğini açıklar.⁷⁵ Platon düşüncesinin en önemli diyaloglarından biri olan ve gelenekte de “Varlık Hakkında” alt başlığı kullanılan metin, elbette Fârâbî’nin söylediği şekilde sofistin doğasını açıklamaya uğraşır, fakat Platon’un varlık ile ilgili en temel düşüncelerini açıkladığı diyalogunu yalnızca safsatanın işe yaramazlığını göstermekle sınırlandırmak, ancak şu ana kadar gördüğümüz üzere, Fârâbî’nin diyaloglar ile ilgili erişim sorunu ve kendi felsefe anlatısına uygun bir Platon şeması sunma arzusuyla açıklanabilir. Aynı şekilde “Eristik Hakkında” alt başlığını taşıyan **Euthydemos**’un da sofistlerin tartışmada kullandıkları yöntemle mücadele etmeye çalışan Sokrates’in yine erdem, bilginin imkânı vb. konular üzerinde gerçekleştirdiği tartışmayı içermesi sebebiyle Fârâbî’nin aktardığı genel geçer temaya uygun olduğunu söyleyebiliriz.

⁷⁴ A.e., s. 86.

⁷⁵ A.e., s. 86.

Şaşırtıcı bir biçimde dört metodun arasında saymadığı cedeli (**diyalektik**) şimdi bir diyalogla gündeme getiren Fârâbî, Platon'un, safsatanın ardına cedelcilerin araştırmalarının o bilgiye götürüp götürmediğinin sorguladığını söyler. O bilgiye ulaşmak için cedelin son derece faydalı olduğunu, onunla inceleme yapılmadıkça o bilgiye ulaşılamayacağını, fakat bunun için başka bir kuvvete ihtiyaç olduğunu bulan Platon, bunları “acıma” (*rahmet*) anlamına gelen **Parmenides** diyalogunda anlatmıştır.⁷⁶ Parmenides'in kelime anlamı “yanda durmak” olup, diyalog bilindiği üzere ve antik alt başlığı gibi “İdealar Hakkında” önemli bir metindir ve aynı zamanda bir ve çok ilişkisiyle birlikte “bir”in neliğini araştırır. Burada “bir”e dair araştırma yapılırken dar anlamıyla diyalektik yöntemin kullanıldığını söylemek yerinde olsa da diyalogun bu kadar bir işlevi ya da içeriği olduğunu söylemek elbette olanaksızdır. Üçüncü bölümde **Parmenides** diyalogunun Arapçadaki varlığı ile ilgili olarak Fârâbî'nin **Kitâbu'l-Cedel**'deki alıntısından söz etmiştik. Buradaki **Parmenides** anlatımı da ilgili kısımda da işaret edildiği üzere, Fârâbî'nin metne doğrudan bir erişimi olmadığını açıkça gösterir niteliktedir.

Fârâbî'nin Platon'u böylece bütün meşhur ilimleri ve nazarî sanatları saymış ve onlardan hiçbirinin istenileni vermediğini görünce amelî sanatları incelemeye başlamıştır. Bunlara dair araştırması da o bilgi ve o yaşam biçimini veremedikleri ve o sanatlara sahip olanların en ileri seviyede mükemmellik değil, faydalı ve kazançlı şeyler elde etmeyi amaçladıklarını görmekle sonuçlanır. Fârâbî'ye göre bu faydalı şeyler zorunlu olabilirken, kazançlı şeyler daima erdemlidir ama zorunlu değildir. Böylece Platon, önce zorunlu ve kazançlı olanın ne olduğunu araştırmaya başlar. Çoğunluğun gözünde faydalı olanın gerçekten inandıkları gibi olup olmadığını araştıran ve öyle olmadığını bulan Platon, bunları “**İkinci Alkibiades**” adlı kitabında yapmıştır.⁷⁷ **İkinci Alkibiades** gelenekte “İbadet/Dua Hakkında” (“On the Prayer”) adıyla anılmaktadır ve diyalog ibadet, delilik, cehalet vb. çeşitli temalara değinerek Tanrı'dan bir şey istemenin tehlikeli olabileceği ve en iyi seçeneğin sessiz kalmak olduğu fikri ile biter. Fârâbî'nin diyalogda geçen bir tema olan Tanrı'dan istenen şeyin aslında zararlı olabileceğine dair pasajlara ya da bununla ilgili bir anlatıma rastlayarak

⁷⁶ A.e.

⁷⁷ A.e., s. 87-8.

dolaylı bir biçimde bunu ifade etmesi uzak bir ihtimal olarak görünmektedir. Daha ziyade kendi anlatımında fikrî erdemle ilişkili biçimde amelî sanatlara tekabül edecek bir atıfta bulunduğunu düşünmek daha yerinde olacaktır.

Fârâbî, daha sonra gerçekten faydalı ve kazançlı şeyler ile çoğunluğun böyle telakki ettiği şeylerin ilişkisini araştıran Platon'un, gerçek kazanç olan kazancı elde etmek için amelî sanatların elverişli olmadığını gördüğü ve bunları gözetleme (*tarassud*) anlamında olan “**Hipparkhos**” metninde anlattığını söyler.⁷⁸ Gelenekte “Kazanç Düşkünü Hakkında” olarak da adlandırılan metin, dar anlamıyla kazanç/kâra düşkün olanları ele alır ve kazanç ile erdem ilişkisini inceler. Oldukça kısa olan diyalog, Sokrates'in ironik bir biçimde tüm kazançların iyi olduğu, namuslu ya da namussuz tüm insanların kazanç düşkünü olduklarını ve bu yüzden kazanç düşkünlerini eleştirmemek gerektiğini, çünkü eleştirenin de en az o kadar kazanç düşkünü olduğunu söylemesiyle sona erer. Metnin içeriğinin felsefî bakımdan görece önemsizliğini de göz önünde bulundurduğumuzda, burada da Fârâbî'nin ana temadan hareketle kendi anlatımına uygun bir başka basamak oluşturduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Bu kez de iki yüzlü kimseler ve gayelerini gizleyenlerin yaşama biçiminin aranan yaşama biçimi olup olmadığını araştıran Platon, Fârâbî'ye göre, iki insanın adını verdiği ve “şüpheli” anlamına gelen iki kitabında bunları işler: **Büyük Hippias** ve **Küçük Hippias**.⁷⁹ Öncelikle Hippias adı, **hippos** (at) kelimesine **-ias** ekinin gelmesinden oluşur ve “şüpheli” sözcüğüyle herhangi bir ilişkisi yoktur. **Büyük Hippias** gelenekte “Güzel Olan Hakkında” adıyla anılır ve sofist Hippias ile Sokrates, yasaların uygulanmasına dair bir tartışma ile başlar ve sonra güzel olan hakkında uzun bir tartışmaya girerler. Dolayısıyla bu diyalogun Fârâbî'nin genel anlatımı ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Fakat gelenekte “Yalan/Sahtelik Hakkında” olarak adlandırılan ve bilerek yalan söyleyen ya da kötülük yapan birinin bilmeyerek yapan birinden farkının ele alınıp tartışıldığı **Küçük Hippias** diyalogunun konusu Fârâbî'nin anlatımına yakındır.

Sonra zevk sahiplerinin yaşama biçimlerinin arzulanan yaşama biçimi olup olmadığını araştıran Platon, gerçekten zevk olan zevkin ne olduğunu araştırır ve onun arzulanan

⁷⁸ A.e., s. 88.

⁷⁹ A.e., s. 88-9

mükemmellikten meydana geldiğini söyler ve zevk sahiplerinin yaşama biçiminin buna götürmeyeceğini bulur. Bunlar Sokrates’e nispet edilen “Zevk Hakkında” kitabındadır.⁸⁰ **Felsefetü Eflâtun**’un Walzer ve Rosenthal’in yaptığı Latince çevirisini⁸¹ kontrol ettiğimizde burada bahsedilen diyalogun adının düştüğü notu bulunmaktadır. Burada bahsedilen gelenekte “İyi Hakkında” olarak da adlandırılan **Şölen** diyalogunun konusu, bilindiği üzere sevgi/aşk üzerinedir. Dolayısıyla Fârâbî’nin tanıtımı tamamen ilgisiz durmaktadır.⁸²

Böylelikle amelî sanatlar ve kabul gören yaşam biçimlerinden de aranan şey çıkmayınca, Fârâbî’ye göre Platon, “varlıklara dair bilgiyi sağlayan nazarî sanatın nasıl olması gerektiğini ve istenilen yaşama biçiminin insana temin ettiği amelî sanatın nasıl olması gerektiğini açıklama zorunda”⁸³ kalır. Kolaylıkla anlaşılacağı üzere, Fârâbî, **Tahsîl**’deki kendi akışında, nazarî, fikrî, ahlakî erdemler ve amelî sanatları sırayla ele alışı şu ana dek uygulamasının ardına -tıpkı kendinin üçüncü bölümüyle birlikte geçtiği gibi- Platon’u da aynı yere geçirmektedir. Fârâbî, “deneme” anlamına geldiğini söylediği “**Theages**” kitabında Platon’un nazarî sanatın felsefe olduğunu ve bilgiyi anlatan insanın filozof olduğunu ve onun fikirlerinin manası ve fiilini açıkladığını söyler.⁸⁴ **Theos** ve **ago** sözcüklerinin birleşiminden oluşan sözcük “Tanrı’nın rehberlik ettiği” anlamına gelmektedir. Diyalogda bilge olmak istediğini söyleyen Theages’i babası Demodokos, Sokrates’e getirir ve Sokrates tarafından bilgenin kim, bilgeliğin ne olduğu anlatılır ve buradan yönetme sanatı eksenine geçilerek diyalog devam eder. Gelenekte “Felsefe Hakkında” diye adlandırılan diyaloga dair Fârâbî’nin anlatımı yaklaşık olarak içeriğe uygun görünmektedir.

Sonra Fârâbî, “sevenler” anlamına geldiğini söylediği “**Erastai**” kitabıyla Platon’un, felsefenin yalnızca erdemli bir şey değil, aynı zamanda gerçekten faydalı olduğunu da söylediğini belirtir.⁸⁵ Kitabın ismi, Greklerin yaşlı erkek-genç oğlan ilişkisinde yaşlı olan için kullandığı tabirin çoğul halidir. Tartışma felsefe ve filozofun yararlı olup olmadığıyla ilgilidir ve bu bakımdan Fârâbî’nin içerik tanıtımı **Theages**’te olduğu gibi

⁸⁰ A.e., s. 89.

⁸¹ Franciscus Rosenthal & Richardus Walzer, **AlFarabius De Platonis Philosophia**, s. 9.

⁸² Daha önce belirttiğimiz üzere Gutas ve Moseley buradaki diyalogun **Philebos** olduğu kanaatindedir.

⁸³ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 89.

⁸⁴ A.e., s. 89.

⁸⁵ A.e., s. 90.

doğru görünmektedir. Fakat yine, kendi akışında siyaset düşüncesine bağlanmadan önceki fayda bağlamına denk düşecek şekilde diyalogun değerlendirildiği gözden kaçırılmamalıdır.

Fârâbî, böylece **Tahsîl**'de kendi anlatımında olduğu gibi burada da siyasî sanata gelir. Platon'un arzulanan yaşam biçimini sağlayan yolun siyasî (*medeniyye*) bir sanat olduğunu, melîk ve devlet adamı hakkındaki fikrini de açıkladığını söyleyen Fârâbî, burada herhangi bir kitap adı anmaz. Devamında Fârâbî, yine bir kitap adı vermeden, Platon'un filozof ile melikin aynı olduğunu, tek bir hüner ve kuvvetle mükemmelleştğini ve hep aranan o ilim ve yaşam biçimini verdiğini açıkladığını söyler. Hem kendini hem de diğer herkesi gerçekten mutluluk olan mutluluğa götürecek olan fail sonunda bulunmuş olur.⁸⁶ Burada atıfta bulunulmayan kitap muhtemelen **Devlet Adamı**'dır. Filozof ile yöneticinin aynı insan olduğu iddiasının anılmasıyla başlayan diyalog yine birçok temaya temas ederek Platon'un **Devlet**'ten farklı bir biçimde meseleyi ele alması üzerine kuruludur. Burada, muhtemelen faydalandığı kaynaktaki çevirinin eksikliği sebebiyle Fârâbî, kitap adını atlamış gibidir.

Aslında Fârâbî'nin akışında varılmak istenen yere böylece varılmış gibi gözükürken, muhtemelen daha önce andığımız meçhul kaynağı/kaynaklarında gördüğü tüm eserleri kullanma güdüsüyle, Platon'un iffetin ne olduğunu incelemeye geçmesiyle karşılaşırız. Şehirlerde kabul edilen iffet araştırılır ve çoğunluğun iffetin ne olduğundan habersiz olduğu bulunur ve gerçekten iffet olan iffetin ne olduğu da açıklanır. Bunlar da **"Kharmides"** diye bilinen kitapta bulunmaktadır.⁸⁷ Aslında diyalog **sophrosune** kavramının bilgelik ile bağlantısı üzerinden yürür ve bilgelğin ne(ler) olmadığını ortaya koyar. Fakat gelenekte "Ölçülülük Hakkında" olarak bilinen diyalog Fârâbî'nin elindeki kaynak Arapçada iffet sözcüğü ile **sophrosuneyi** karşılamış olabileceği için bu biçimde aktarılmış olabilir.

Aynı şekilde şehirlerdeki ününden dolayı yiğitliği (*şecâ'at*) inceleyen Platon, yine çoğunluğun yiğitliği ile gerçek yiğitliğin ne olduğunu açıklar. Bu da hazırlık (*temhîd*) anlamındaki **Lakhes** kitabında bulunmaktadır.⁸⁸ Kelime köken olarak "pay"

⁸⁶ A.e.

⁸⁷ A.e.

⁸⁸ A.e., s.91.

sözcüğünden gelmektedir ve Fârâbî'nin verdiği anlam ile irtibat bulunmamaktadır. Kitap gelenekte “Cesaret Hakkında” olarak bilinir ve yine cesaretin ne(ler) olmadığıyla sonuçlanan aporetik bir diyalogdur. Bu bağlamda bir kez daha tematik bir isabetin söz konusu olduğunu dile getirebiliriz.

Fârâbî'ye göre Platon daha sonra çoğunluğun inandığı arkadaşlık ve sevgi ile gerçek arkadaşlık ve sevginin ne olduğunu araştırır.⁸⁹ Burada da kitap ismi anılmaz, fakat **Lysis** diyalogundan bahsediliyor olması kuvvetle muhtemeldir. Yine kaynaktaki bir eksikliğin buraya da yansımış olabileceği hatırd tutulmalıdır.

Bu kısacık aktarımdan sonra Fârâbî'nin metnindeki en uzun anlatımlardan biri gelir. Platon, bir devlet adamı veya filozof olmaya niyet eden kişinin nasıl olması gerektiğini ve başka bir şey düşünmeden insanın aradığı şeyin kendisine hâkim ve kendisinin ona düşkün olması gerektiğini araştırır. Bu düşkünlük de aşkın cinsi altına girdiği için aşkın ne olduğunu araştırmaya başlar. Daha sonra Fârâbî, **Phaidros**'ta mevcut olan **mania** türlerini detaylı bir şekilde aktarır, felsefî yöntem olarak bölme (*kısmet*) ve toplama (*tertîb*), yani yine diyalogda mevcut **diairesis** ve **synagoge** ayrımını anar, bunun peşi sıra hitabet ve cedel, yani retorik ve diyalektiğin, nasıl kullanıldığı hakkındaki araştırmalardan söz eder ve son olarak sözlü ve yazılı öğretim arasında fark, yazının ikincilliği gibi **Phaidros**'ta geçen temaları zikrederek bitirir. Bunların hepsinin Arapçada “ışıldayan/aydınlatan” anlamına elen **Phaidros** kitabında bulunduğunu belirtir.⁹⁰ Öncelikle Phaidros sözcüğü sahiden “parlak/aydınlık” anlamlarına gelmektedir. Bu pasaj hem orijinal metne yakınlığı hem de özellikle **mania** türleri açıklanırken Fârâbî'nin elindeki malzemeleri nasıl kullandığını göstermesi açısından oldukça önem taşımaktadır. Sunduğu akış **Phaidros** kitabıyla uyumlu ilerlemekte ve kitaptaki ana temaların neredeyse hepsi zikredilmektedir. Genellikle kitabın alt başlığında sunulan temadan hareket ediyor ve metnin içeriğine bir erişimi yok izlenimi veren Fârâbî, burada içeriğe dair bir hayli aktarımda bulunmuştur. Ayrıca **mania** türleri ile ilgili anlatısını açıkça anmasa da “nübüvvet” ile bir koşutluk arz etmesi açısından uzun uzadıya ele alması da dikkate değerdir. Fakat Arapçada Platon külliyyatına dair bölümden hatırlanacağı üzere, **Phaidros** diyalogunun

⁸⁹ A.e.

⁹⁰ A.e., s. 91-2.

aktarımı oldukça kısıtlıdır ve bu içerikler söz konusu aktarımlarda bulunmamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin metne bizzat ulaşması yine uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmek durumundayken, elindeki kaynak ya da kaynaklarda bu diyalog ile ilgili detaylı bir anlatım olduğu açıktır. Bu da Fârâbî'nin elindeki malzemeyi hem aktarma hem de kendi felsefî projesine uygunlaştırma tavrını göstermesi bakımından çok önem arz eder.

Fârâbî'ye göre Platon, araştırmaları sonucunda bulduğu sanat ve yaşam biçiminin meşhur olmadığı, şehirler ve milletlerce rağbet görmediği, mükemmel filozof ve yöneticinin ya da bunları elde etmeye düşkün kimsenin bunları fiilen kullanamadığı gerçeğiyle karşılaşınca, insanın ataları içinde ya da bir şehir halkının içinde bulacağı fikirlere veya yaşam biçimlerine devam etmek mecburiyetinde olup olmadığını araştırmaya başlar. Sonuçta, insanın onlara devam etmek mecburiyetinde olmadığını, fikirler arasında gerçeği, yaşam biçimleri arasında erdemli olanı araması gerektiğini açıklar. Fârâbî, bunların **Kriton** adını verdiği ama *Sokrates'in Övrü* olarak da bilinen kitabında yer aldığını söyler.⁹¹ Fârâbî burada aslında **Apologia**'nın karşılığı olarak düşünebileceğimiz *i'tizâr* sözcüğünü kullanır ve **Sokrates'in Savunması** ile **Kriton**'u karıştırıyor gibi görünür, fakat bir sonraki aktarımında görüleceği üzere, böyle bir durum söz konusu değildir. Fârâbî burada esere doğrudan erişimi olmasa da oldukça meşhur olan ve "Sokrates'in Ölümü Anlatısı" olarak üçüncü bölümde ele aldığımız literatüre dair bilgisini kendi filozoflar-çoğunluk çatışmasına taşımıştır, diyebiliriz. Bu bağlamda, Fârâbî'nin ezoterik yazımına yönelik iddiaların temelini oluşturan felsefed-in çatışmasına dair bir ipucunun da bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır. Fârâbî'nin burada **Tahsîl**'i bitirirken dillendirdiği felsefenin toplumda gördüğü muameleden bir nevi şikayetini andıracak biçimde bir değerlendirmede bulunduğunu belirtebiliriz.

Fârâbî, Platon'un başka bir kitabında ise insanın cehaleti, adi bir yaşam biçimini ve kötü işler arasında yaşamak ve emniyeti tercih etmesi gerekip gerekmediğini, hayvan ve hayvandan daha kötü olan bir yaşama biçimini mi yoksa ölmeyi mi tercih etmesi gerektiğini araştırdığını söyler. Bunu **Sokrates'in Atinalılara Karşı İtirazı** metninde

⁹¹ A.e., s. 93.

yapmıştır.⁹² Burada söz konusu kişi bir iffet, yiğitlik ya da fazilete muhtaçsa, bunlar gerçekten o şeyler değil de yalnız öyle olduğu sanılan şeylerse hayatı mı yoksa ölümü mü tercih etmelidir diye araştırmıştır. Bunu da **Phaidon** olarak bilinen kitabında yapar.⁹³ Fârâbî burada **Sokrates’in Savunması**’nın ismini de içeriğini de yine “Sokrates’in Ölümü Anlatısı”ndan hareketle ve az önce **Kriton** bağlamında andığımız kendi anlatısına uygunluk halinde oluşturmuşa benzemektedir. **Phaidon** diyalogunun içeriğine dair söylediklerine gelince, Fârâbî’nin şaşırtıcı bir biçimde hep sessiz kaldığı ruhun ölümsüzlüğü konusunun en tafsilatlı biçimde ele alındığı diyalogu yalnızca yukarıdaki biçimde aktarıyor olması da şu ana kadarki izlenimlerimizle tutarlılık göstermektedir. Ne var ki, yine üçüncü bölümde gösterdiğimiz üzere, nispeten daha çok tanınır bir diyalog olan **Phaidon** hakkındaki bu kısmî sessizliği, Fârâbî’nin gerçekten diyaloga erişmemiş olmasına mı bağlamalıyız, yoksa oradaki felsefi meselelere olan mesafesine mi? Doğrusu bu soruyu spekülâtif olmadan yanıtlayabilmek pek mümkün değildir, fakat Fârâbî’nin buradan sonra bir başka kitap adı verene kadar bahsettiklerine bakarak bu soruyu yanıtlamayı deneyebiliriz. Eğer insan ölümü tercih etmezse, ya sadece hayvan faaliyetlerini ya da hayvanî olandan daha kötü diğer faaliyetleri yapacaktır. Burada ilginç bir örnek veren Fârâbî şöyle der: “Öyleyse, bir balık gibi hareket eden insan ile insan şeklinde bir balık arasında hiçbir fark yoktur.” Bu örneği birkaç cümle ile daha genişleten Fârâbî’nin burada **Phaidon** diyalogunda nereyi ele almış olabileceğine baktığımızda 109d-e’de Platon’un şöyle dediğini görürüz:

“Çünkü yeryüzündeki bir çukurda yaşıyoruz, ama yerin üzerinde yaşadığımızı sanıyoruz; havayı da gökyüzü diye adlandırıyor ve yıldızların bu gökyüzü aracılığıyla devindiğini düşünüyoruz. Durum aynıdır: Biz de zayıflıktan ve yavaşlıktan dolayı havanın en dışına ulaşamıyoruz. Birisi havanın en dışına kadar gidebilseydi ya da kanat takıp yukarıya doğru uçabilseydi, tıpkı denizden başını çıkarıp bizim yaşadığımız yere bakacak balıklar gibi başını kaldırıp oradakilere de bakabilirdi. Bu kişinin doğası böyle bir bakış için yeterli olsaydı, bu kişi gerçek gökyüzünün, ışığın ve dünyanın oradakiler olduğunu da anlardı.”⁹⁴

Fârâbî’nin alıntılanan pasajla bir bağlantı kurmadığı açıktır, ama neden **Phaidon**’dan bahsederken insan ile balık arasında bir ilişkiyi gündeme getirmektedir? Yanıt,

⁹² A.e., s. 94.

⁹³ A.e.

⁹⁴ Platon, **Phaidon: Ruh Üzerine**, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Kabalıcı Yayınları, 2012, s. 235-6.

Muhsin Mahdi'nin de işaret ettiği üzere, Aristoteles'in **Hayvanların Tarihi** adlı Arapçaya da çevrildiğini bildiğimiz kitabından gelmektedir. Fakat yine de burada **Phaidon**'daki "balık" örneği üzerinde yaşanan kesişim oldukça ilginçtir. Dolayısıyla Fârâbî'nin **Phaidon**'dan bahsederken "balık" örneği üzerinde yaşanan bu anlaşılmaz tesadüf yok sayacak olursak, Aristoteles'ten ödünç alınmışa benzeyen örneğine uzunca yer ayırması karşısında onun muhtemelen **Phaidon** diyaloguna erişemediği veyahut eriştiği ölçekte ilgi çekici bir şey bulmadığını düşünmekten başka bir çıkar yolumuz kalmaz.

Sonuçta Platon, Sokrates'in yaptığı gibi ölmeye ve ölümü hayata tercih etmeye aldırış etmemesi gerektiğini görür. Fârâbî'ye göre, buradan açıkça görülmektedir ki, şehirli ve milletlerin fikirleri ve yaşam biçimine iştirak edenin hayatı bir insan hayatı olmayacaktır. Onlardan ayrılmayı ve mükemmelliği elde etmeyi ararsa da bedbaht bir hayat sürecektir. Zorunlu olarak ya ölümle ya da mükemmellikten mahrum kalmakla karşı karşıya kalan insanı görünce, Platon mevcut şehir ve milletlerden ayrı, başka bir şehir ve millete muhtaç olduğunu anlar ve onu ayırt edecek şeyi aramak zorunda kalır. Bunun için de gerçek adaleti araştırmaya başlar ve bunun için önce meşhur olan ve kullanılan adaleti incelemek durumunda kalır.⁹⁵

Söz konusu adaletin tam bir haksızlık ve aşırı kötülük olduğunu gören Platon, gerçek adalet ve gerçekten iyi bütün iyiliklerin kurulmuş olduğu başka bir şehir bulunması gerektiğini ve bunun halkını mutluluğa götüren, hiçbir eksiği olmayan bir şehir olacağını söyler. Bu şehirdeki yönetim sanatının "gerçek felsefe" olacağını söyleyen Fârâbî, filozofların onun en yüksek kısmını teşkil edeceğini, diğerlerinin onlardan sonra geleceğini söyler. Platon'un daha sonra bu şehre düşman şehirleri ve her birinin yaşam biçimiyle değişip zıt şehirlere inkılap etmeleri için erdemli şehirlerde bulunan değişimleri anlattığını söyleyen Fârâbî, "İşte başkasında değil, yalnız bu şehirde, insan istenilen mükemmelliğe ulaşabilecektir" der ve bunun "**Siyaset**" kitabında bulunduğunu belirtir.⁹⁶

Öncelikle, Fârâbî'nin burada **Devlet** kitabına dair anlatımından onun metinle ilgili bir hayli fikre sahip olduğunu görebilmekteyiz. Daha önce de değindiğimiz gibi, burada

⁹⁵ A.e., s. 95.

⁹⁶ A.e., s. 96.

ilgilendiği meseleye odaklanan Fârâbî'nin diğer konular hakkında sessiz kalma tavrı, onun metinlerle ilgili bilgisi hakkında muğlak bir zeminde kalmamıza sebep olmaktadır. Ne var ki, hem **Tahsîl**'deki kendi akışı hem de bunun Platon'un felsefesine uygulanma biçimi yönetim ve felsefe ilişkisine yöneldiği için odak noktasının bu olması kaçınılmazdır. Ayrıca **Devlet** metnini “Siyaset” olarak adlandırması, “*medenî*” kavramı etrafında ortaya koyduğumuz daha önceki değerlendirmeler bakımından da önem arz etmektedir, çünkü Fârâbî'nin içeriğini böyle tanımladığı metinle siyaset sözcüğünü bitştirmesi, onun kavrama yaklaşımını ortaya koymaktadır. Yine **Tahsîl**'de Platon vesilesiyle anlattığı gerçek olmayan felsefelerle bağlantılı bir biçimde burada Platon ile siyaset bağlamında gerçek felsefeyi özdeşleştirmesi de ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husus olarak karşımızdadır.

Fârâbî, burada Platon'u “şehir halkından söz tamamlanınca” diyerek **Timaios** diyaloguna geçirir. Burada kastın, **Timaios** diyalogunun başında bulunan **Devlet** diyalogunun hatırlatılışı ve aslında diyalogun **Devlet** diyalogunun gerçekleştiği günden sonra gerçekleşşi olması ihtimali yüksektir. Bu metinde, tabî ve ilahî varlıkların akıl tarafından kavranılmış ve o bilim tarafından bilinmiş olduklarını ve şehirde düzenlenmesi gereken bilimlerin ne olduğunu ve bunlardan arta kalan bilinmeyenlerin incelenmesi gerektiğinin anlatıldığını söyleyen Fârâbî, “O şehirde bunun tam bir araştırmasını yapar ve bu ilmi araştırarak ve hepsi bulunana kadar keşfettiklerini muhafaza edecek insanların ardından başka insanlar gelecektir”⁹⁷ der. Bu son bahis **Tahsîl**'de geçen felsefe eğitimini sürdürecekler dair anlatım ile ilişkili görünmektedir. **Timaios** diyalogunun içeriğinin aktarılış biçimi ise fazlasıyla genel geçer ve eksik bir izlenim bırakmaktadır.

Bunun ardına Fârâbî, “**Nevâmîs**'de bu şehrin sakinlerinin uymaları gereken faziletli hayat yollarını anlattı”⁹⁸ diyerek müstakil bir özet yazdığı Platon'un **Yasalar**'ını araya alarak geçirir.

Fârâbî'ye göre, Platon daha sonra nazarî, siyasî ve amelî bilgileri meydana getiren insanî mükemmelliği ayırt eden nesneyi ve onun şehirdeki mertebesini şehri idare eden rütbe olarak açıklar. Bunlar “hakikatleri ayıklamak” anlamına gelen **Kritias** kitabında

⁹⁷ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 97.

⁹⁸ **A.e.**

bulunmaktadır.⁹⁹ Fârâbî'ye göre Platon burada “Timaios’un oluşturduğunu ve Sokrates’in yetiştirip eğittiğini Kritias’ın tasvir edişini” anlatmaktadır. Bundan kasıt **Timaios** ve **Yasalar**’da sunulan iki sanat ve bilginin her biridir. Fârâbî, burada **Kritias**’ın **Timaios** diyalogunun devamı olmasına işaret ediyor ve **Yasalar**’daki Atinalı’yı da Sokrates’in yetiştirmesi olarak değerlendiriyor gibidir. Diyalogla ilgili verilen içeriğe gelince **Kritias**, “Atlantis Hakkında” alt başlığıyla bilinen ve eksik bir diyalog olarak Arapça konuşan bir okur için tamamıyla yabancı kalacak tarihsel bir anlatıyla doludur. Kısaca mitik bir kadim Atina anlatısından sonra Atlantis’in kökenlerine geçen Kritias, onların üstün erdemleri, yasalara sadakati vb. özellikleri anlattıktan sonra nasıl yozlaştıklarına geçer ve diyalog burada kesilir. Dolayısıyla Fârâbî’nin söz konusu diyalog ile ilgili bir içeriğe dair malumatı olmadığı, fakat yine kaynağındaki muhtemelen yanlış yönlendirici tanıtımdan hareketle bu aktarımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat **Timaios** ile **Kritias**’ın birlikteliği bilindik bir şeyken buraya **Yasalar**’ı neden eklediği pek anlaşılır değildir.

“Artık şimdi geri kalan, bu şehri fiilen ortaya koymaktır. Bunun ancak şehrin yasa koyucusu tarafından tamamlanacağını zikretti”¹⁰⁰ diyen Fârâbî’ye göre Platon, bu yasa koyucunun nasıl olması gerektiğini, “araştıran” anlamına gelen **Epinomis** kitabında ele almıştır.¹⁰¹ Sözcük aslında “yasaya ek” anlamındadır ve gelenekte “Filozof Üzerine” alt başlığıyla bilinir. **Yasalar**’daki karakterler bilginin ve yasa koyucunun nasıl olması gerektiğine dair kısa bir tartışma yürütür. Bu bakımdan Fârâbî’nin anlatımı içerik ile uyumlu gözükmemektedir.

Fârâbî bu aşamanın ardına, metnin sonuna yaklaştıkça, doğrudan bir kitaba referans vermeden önemli bir ayrım yapar. Bilimin öğretilmesi ve yaşam biçiminin oluşturulması için hangi metodu kullanmak gerektiğini araştıran Platon, “Sokrates’in yolu” ve “Thrasymakhos’un yolu”na bakar. Fârâbî’ye göre, Platon, halkın cehaletini kendilerine ilmî araştırma vasıtasıyla anlatmak için Sokrates’in yöntemini tasvir ederken, Thrasymakhos’un ise gençliği eğitime ve çoğunluğa öğretmekte Sokrates’ten daha kabiliyetli olduğunu dile getirmektedir. Sokrates sadece adalet ve erdemleri araştırma kabiliyetine sahiptir, Thrasymakhos’un kabiliyeti onda bulunmamaktadır.

⁹⁹ A.e.

¹⁰⁰ A.e.

¹⁰¹ A.e., s. 98

Sonuç olarak filozof, hükümdar ve yasa koyucu her iki şeyi, yani seçkinlere Sokrates'in yöntemini ve gençler ile çoğunluğa Thrasyamakhos'un yöntemini, kullanmaya yeterli olmalıdır.¹⁰² Fârâbî'nin bu pasajı ve yorumu birçok bakımdan ilgi çekici görünmektedir ve aslında **Kleitophon** diyalogunun içeriği ile ilişkilidir. Bu pasajla bağlantılı bir biçimde Aristoteles'in **Retorik**'ine şerhinin Latince muhafaza edilmiş bir kısmının altında Fârâbî'nin yaklaşımını daha detaylı olarak inceleyeceğiz, fakat buradaki ayrım Fârâbî'nin mezkûr kitapta Aristoteles'in dört kitabını (**Kategoriler, Yorum Üzerine, Birinci Analitikler ve İkinci Analitikler**) Platon'un mağarasından çıkış ve diğer dört kitabını ise (**Topikler, Sofistik Çürütmeler, Retorik ve Poetika**) mağaraya geri dönüş olarak değerlendirmesiyle ilişkilidir. Burada ilk dört kitap yani mağaradan çıkış "Sokrates'in yolu" ile ilgiliyken, mağaraya dönüş son dört kitap yani "Thrasyamakhos'un yolu" ile ilişkili olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda da ünlü bir hatip (**rheter**) olan Thrasyamakhos'un Aristoteles tarafından da sürekli anılmasıyla beraber düşünüldüğünde, Fârâbî'nin eğitim ve öğretim üzerine kurulu siyaset ile ilişkili biçimde metafiziğinin retorik ile bağlantısı daha açık şekilde görünmektedir. Dolayısıyla bu noktada Platon'un felsefesi, Aristotelesçi bir perspektiften bakan (hep zikrettiğimiz **Politika** metninin elde olmayışı ile de birlikte) Fârâbî'nin siyaset ile ilgili boşluğu doldurabileceği retorik temelli bir işlev kazanmaktadır.

Daha sonra yöneticilerin, filozofların ve erdemlilerin mertebelerinin, şehirlilerin gözünde nasıl olması gerektiğini araştıran Platon, bunları "**Meneksenos**" adlı kitabında yapar. Fârâbî burada ilginç bir eklemede bulunur: "Kendinden öncekilerin bunu gözden kaçırdıklarını anlattı."¹⁰³ Diyalogun neredeyse tamamı aslında uzun bir ölüm töreni konuşmasından oluşmaktadır. Fârâbî'nin değerlendirmesi bu bağlamda, bir hatipmiş gibi karşımıza çıkan Sokrates'in, Atinalılara, savaşçılara, atalara övgüsünün oluşturduğu anlatıyı şehirlilerin gözünde seçkinlerin görünümü olarak ele aldığı biçiminde anlaşılabilir. Fakat hemen yukarıda anlattığımız retorik bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde bu diyalogun da bu şekil ve sırada istihdam edilmiş olması oldukça anlamlıdır. Çünkü Fârâbî diyalogu bu biçimde ele aldığı halkın üst

¹⁰² A.e.

¹⁰³ A.e.

sınıflar hakkında bilgilendirilmesinde Platon tarafından da retoriğin kullanıldığına işaret etmiş olmaktadır. Ayrıca burada Fârâbî'nin Platon'dan öncekilerden bahsetmiş olması da metnin sonuna dek tek başına ve selegsiz bir araştırma faaliyetine girişen Platon imgesini düşününce oldukça şaşırtıcı bir durumdur.

Son olarak Platon, kendi zamanında yaşayan çoğunluk ve milletleri bir kez daha zikreder: “Mükemmel insanın, araştıran insanın ve erdemli insanın hep birlikte tehlikede olduklarını anlattı.”¹⁰⁴ Çoğunluğu ve milletleri hakikate ve erdemli yaşam biçimine yaklaştırmak için bir plan arayan Platon, bazı mektuplarında bozuk yasaların nasıl lağvedileceği, insanların onlardan nasıl nakledileceğini anlatır. Bu mektuplarda, çoğunluğu “yavaşça” erdemli yaşam biçimine nasıl yönlendirileceğine dair “kendi görüşünü” tasvir eder. Sonra da bu lağv işleminin ardına onların kendilerine doğru hareket ettirilebileceği fikir ve kanunları tasvir eder: “İşte, Platon'un felsefesinin bittiği yer burasıdır.” Fârâbî böylece en son aşama olarak **Mektuplar**'ı ele alıp Platon felsefesine dair anlatımını bitirir.¹⁰⁵ Burada dikkat edilmesi gereken üç husustan ilki seçkinlerin “tehlikede” olduğu ifadesidir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Strausscu iddianın temelinde bulunan bu fikir, Fârâbî'de farklı yerlerde karşımıza çıkmaktadır. İkinci husus, insanların erdemli yaşama biçimine yönlendirilişinin “yavaşça” olacağına dair vurgudur. Çünkü Sokrates'in yolunun hızlı ve doğrudan oluşu, Thrasyakhos'un yoluyla onu birleştiren Platon'u daha “yavaş” hareket etmeye itmiştir. Bu bağlamda da üçüncü husus olan “kendi görüşü” ifadesinin Sokrates ve Thrasyakhos'un yollarının birleşimiyle anamlanabileceği ortaya çıkar. Fârâbî'ye göre Platon, bu iki yolu birleştirmek suretiyle kendi yolunu inşa etmiştir.

Şimdi, Fârâbî'nin bu metni yazarken kullanması muhtemel kaynaklarla ilgili değerlendirmemize geçmeden önce, metnin Platon diyaloglarıyla mukayese edildiği bu ayrıntılı dökümünde ortaya çıkan noktaları tekrar dile getirmekte fayda var. Her şeyden önce Fârâbî'nin söz konusu diyaloglara doğrudan bir erişimi olmadığı bu metinde de açık hale gelmektedir. Dolayısıyla onun bir ya da birçok kaynaktan faydalanarak eserini oluşturduğunu düşünmek yerinde olacaktır. Fakat burada doğrudan bir kopyalama ya da Grekçeden Arapçaya çevrilmiş bir metni yeniden ifade

¹⁰⁴ A.e.

¹⁰⁵ A.e., s. 99.

etmenin ötesinde bir tutum olduğu da barizdir. Çünkü ilgili yerlerde işaret ettiğimiz üzere, Fârâbî, belli bir plan doğrultusunda Platon'un felsefesini bir gelişim süreci olarak sunmakta ve aslında **Tahsîl**'de kendi görüşleri olarak aktardığı “mutluluğun elde edilmesi”nin yegâne yolu olarak felsefe anlayışıyla kapsamlı bir koşutluk içinde Platon'un felsefesini ele almaktadır. Aslında kendi anlatımının sonunda gördüğümüz Grek felsefesi ile aynılık iddiası göz önünde bulundurulduğunda, Fârâbî, özellikle Mahdi'nin **Tahsîl**'deki muhataba dair tespitini hatırlayacak olursak, bir tür meşruiyet kaygısıyla kendi anlatımının Greklerden farklı olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Fakat burada Fârâbî, her ne kadar söylem düzeyinde böyle bir iddiada bulunsa da bu, onun Grek felsefesini yalnızca yeniden ürettiği anlamında değerlendirilmemelidir. Çünkü metne dair incelememizden de anlaşılacağı üzere, Fârâbî, bu felsefelerden hareketle oluşturduğu düşüncesini, elindeki materyallerden faydalanarak bir anlamda Grek felsefesine de mal etmektedir. Haliyle, **Tahsîl**'de ortaya konan düşüncelere dair yaptığımız yorumlar onun **Felsefetü Eflâtûn** metnini anlamamızda da geçerli olabilecektir.

Bu bağlamda, **Tahsîl**'deki görüşlerin, çoğu hakkında çok az bilgiye sahip olduğu Platon diyaloglarına uygulanması esnasında, onun hangi diyalog ile ilgili daha fazla fikre sahip olabileceğini tespit etmenin güçleşmesi söz konusudur. Birkaçı dışında diyalogların ana temalarına yakın içerik aktarımlarında bulunan Fârâbî'nin özellikle **Phaidros** diyalogu hakkındaki anlatımı oldukça ilgi çekici ve daha önce söylediğimiz gibi, daha fazla incelenmesi gereken bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla, Fârâbî'nin bu diyalog ile ilgili bilgisi diğerlerine nispetle daha fazla gözükmeyle birlikte onun kendi düşüncesine uygun olan materyalleri nasıl kullandığını göstermek bakımından da önemlidir. Zaten malumat sahibi olma ihtimali olan ve Platon felsefesini kullanışında kritik bir önem arz eden **Devlet** diyaloguna dair aktarımları da ona belli ölçekte bir erişimi olduğunu ortaya koyar haldedir.

Bir diğer husus, Sokrates ve Thrasyakhos'un yolları üzerinden karşımıza çıkan ve Fârâbî'nin hem Platon'u ele alma biçimi ve onunla ilişkisini hem de “siyaset felsefesi”ni anlayabilmemiz bakımından bize büyük ipuçları tedarik eden pasajdır. Aslında sadece diğer birçok diyalog gibi kendi akışına uygun biçimde ana temasından hareketle ele alınabilecek diyalogun, metnin sonunda detaylı olarak, adı anılmadan Platon'un felsefesi ile ilgili nihai hükmü içerecek şekilde değerlendirilmesi kayda

değerdir. Yukarıda da açıkladığımız üzere, Fârâbî'nin Aristoteles'in sekiz kitabı üzerinden Platon'un mağarasını okuması ve Sokrates ile Thrasymakhos'un yollarını birleştirerek Platon'un "kendi görüşünü" oluşturduğuna dair yorumu buraya kadar sunduğumuz muammadan bir çıkış yolu teklif edebilmemizi olanaklı hale getirmektedir. Fârâbî'nin başka metinlerine uğradıktan sonra **Retorik Şerhi**'nde ilgili yeri tekrar ele alarak bu çıkışı bir kez daha sınayacağız.

Son olarak Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** metnini hangi kaynaklardan yazmış olabileceğine dair literatürdeki malumatı aktarıp değerlendirebiliriz. Metnin ilk editörleri olan Rosenthal ve Walzer'e göre, **Felsefetü Eflâtûn**, Arapçaya çevrilmiş fakat elimize ulaşmamış bir Orta-Platoncu kaynak üzerine kuruludur.¹⁰⁶ Buna gerekçe olarak Orta-Platoncu Albinus'un da diyalogların başına **Birinci Alkibiades**'i koyduğunu öne süren ikili, **Parmenides**'in sadece diyalektik ile ilgili alınması ve **Timaios**'a da alegorik-olmayan bir yaklaşım sergilenmesi ve **Devlet Adamı, Devlet, Yasalar** ve **Mektuplar**'ın öne çıkarılmasının da Yeni-Platoncu bir kaynak ihtimalini ortadan kaldırdığı düşüncesindedir. Platon'un "siyasî" biçimde vurgulanmasının Plutarkhos ve Galen gibi düşünürleri hatırlatması, **Kriton, Sokrates'in Savunması** ile **Phaidon**'u okuma biçimi ve özellikle **Timaios**'un literal yorumunun Orta Platoncu havayı taşıdığı iddia edilmektedir. Ayrıca, **Organon**'un sırasıyla benzeşen bölümler ya da **Phaidros** özetindeki Stoacı çağrışımların da yine Orta-Platoncu İskenderiyeli Eudorus'u çağrıştırdığı kanaati ile birlikte editörler, sonuç olarak İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî'nin de anmış olduğu Smyrnalı Theon'un Arapçaya da çevrilmiş ve bugün kayıp olan Platon'un eserlerine dair özetini Fârâbî'nin metninin kaynağına muhtemel bir aday olarak öne sürerler.¹⁰⁷

Connelly, 2016 yılında yayınlanan makalesinde, Rosenthal ve Walzer'in Orta-Platonculuk ile ilgili tahminlerinin yerinde olduğunu, fakat edisyonun yapıldığı zaman elde olmayan Apuleius'un **Compendiosa expositio** metninden haberdar olmamalarından kaynaklanacak biçimde, aday olarak Theon'un seçilmesinin yanlış olduğunu öne sürer.¹⁰⁸ Platon'un hiçbir diyalogunun bütün olarak çevrildiğine dair

¹⁰⁶ Rosenthal & Walzer, **a.g.e.**, ii, s. xii–xviii.

¹⁰⁷ Coleman Connelly, "New Evidence for the Source of al-Fârâbî's Philosophy of Plato", **A New Work by Apuleius**, ed. Justin Stover Oxford University Press, 2016.

¹⁰⁸ **A.e.**, s. 183.

doğrudan bir kanıtımız olmadığını, Fârâbî'nin ise belli bir oranda **Devlet**, **Phaidon**, **Timaios** ve belki **Sofist** diyaloguna erişimi olabileceği ihtimalini ve **Yasalar** hakkındaki eserin de muhtemelen Galen'in **Özet**'inden faydalanmak suretiyle ortaya konduğunu hatırlatan Connelly, **Felsefetü Eflâtûn** metninde özetlenen diyalogların yarısının bırakın tam çevirilerini, özet biçiminde bile Fârâbî'nin çağdaşlarının erişiminde olduğuna dair bir delilimiz olmadığını da dikkat çeker.¹⁰⁹ İbnü'n-Nedîm, İbnü'l-Kıftî ve İbn Ebî Usaybia'nın Platon diyaloglarıyla ilgili verdiği listelere nispetle hem nicelik hem de nitelik olarak Fârâbî'nin metninin çok daha detaylı olduğunu dile getiren Connelly'ye göre, birçok kişi tarafından onun birincil ve ikincil kaynaklara oldukça geniş bir çeşitlilikte ulaşımı olduğunun varsayılmasına sebep olmaktadır. Fârâbî'nin metinsel kaynaklarıyla ilgili tarihsel olgularla çelişen bu iddiayı kabul etmenin, onun dehasını küçümsemek anlamına gelmeyeceğini belirten Connelly, tek bir kaynak kullanıyor olsa dahi Fârâbî'yi oradaki materyali yeniden sıraya sokmaktan ve kendi görüşleriyle uyumlu hale getirmekten alıkoyacak bir şey olmadığını vurgular.¹¹⁰

1974 yılındaki doktora çalışmasının kısa bir bölümünde, Theon'un metni hakkında bildiklerimizden hareketle Fârâbî'nin onun kaynağı olmasının imkânsızlığını açık bir biçimde ortaya koyan Michael R. Dunn ise Themistius'un daha kuvvetli bir aday olduğunu öne sürer.¹¹¹ Harold Tarrant ise kaynağın Galen olabileceğini, Fârâbî zamanında Arapçaya çevrilmesi ve yaygın bir biçimde okunması ile birlikte **De Placitis Hippocratis et Platonis** metnindeki Platon anlatısıyla **Felsefetü Eflâtûn**'daki görüşlerin birbirine tekabül etmesinden hareketle öne sürer.¹¹² Fakat Connelly'ye göre, Huneyn b. İshak'ın **Risâle**'sinde söz konusu metin ile ilgili anlatımlara baktığımızda, bu ihtimalin de çok uzak olduğu görünmektedir.¹¹³ Tüm bunların ardından Connelly, Rosenthal ve Walzer'in Orta-Platoncu kaynak hipotezinin özellikle Apuleius'un yeni bulunan **Expositio**'sunun ışığında en güçlü hipotez olarak kaldığını ifade eder. Bu bağlamda Galen ile Fârâbî'nin kaynağının ortak bir Orta-

¹⁰⁹ A.e., s. 186.

¹¹⁰ A.e., s. 187.

¹¹¹ Michael R. Dunn, "The Organization of The Platonic Corpus Between The First Century B.C. and The Second Century A.D.", Yale University, 1974, s. 144-148.

¹¹² Harold Tarrant, **Thrasyllan Platonism**, Ithaca-London, Cornell University Press, 1993, s. 35-6.

¹¹³ Connelly, a.g.e., s. 189.

Platoncu çevreye ait olabileceğini öne süren Connelly, en azından Fârâbî’de başka yerlerde mevcut olan Yeni-Platoncu etkinin bu metinde bulunmayışından hareket ederek kaynağın Plotinos öncesine tarihlenmesi gerektiğini iddia eder.

Ardından Apuleius’un metni ile **Felsefetü Eflâtûn**’u mukayese etmeye başlayan Connelly, iki metnin en açık benzerliğin üslupları olduğunu dile getirir. Bu bağlamda, iki metinde karşılıklı olarak çeşitli fiillerin ya da ifade biçimlerinin kullanımları örneklendikten sonra her iki metnin de diyalogların bilindik sıralamadan uzak ve kendine has bir düzeni olduğuna işaret eder. **Parmenides** diyalogunda idealara dair tartışmayı Apuleius’un önemsizleştirmesinin Fârâbî’de tamamen görmezden gelmeye dönüşmesi de bir benzerlik olarak değerlendirilirken, Sokrates’in her iki metinde de **Phaidon**, **Kriton** ve **Sokrates’in Savunması**’nın dramatik örgüsü üzerinden ele alınmasına dikkat çekilir. Birkaç benzerliği daha ortaya koyan Connelly’ye göre çarpıcı bir fark, Apuleius’un metni yalnızca Platon’dan alınmış görüşlerin bir dizisini aktarırken Fârâbî’nin filozof-kralın yönetimi altında mutluluğun elde edilmesini hedefleyen uyumlu ya da az çok sürekli bir akış vermesidir.¹¹⁴

Burada Connelly, kendi ifadesiyle “Fârâbî’nin dehasını küçümsemek anlamına gelme[yen]” iddianın aslında bunu yapmakta olduğunu gösteren birkaç yaklaşım sergiler. Örneğin, Apuleius’ta bulamadığı siyaset merkezli anlatımın iki metnin ortak kaynağı olan metinde mevcut olabileceğini ve bunun Orta-Platoncu bir kaynak için şaşırtıcı olmayacağını söylemesi, Fârâbî’nin felsefesinin diğer bölümlerinde de rahatlıkla karşılaştığımız büyük projeksiyonunu buraya yansıtması gibi çok olası bir ihtimali dahi değerlendirmemek anlamına gelmektedir. Bir başka örnek olarak Thrasyrnakhos ve Sokrates’in yollarının ele alındığı kısımda Fârâbî’nin Platon’un “bir kez daha Sokrates’in metodunu anlattı[ğın]” söylemesinden hareket ederek metinde daha önce Sokrates’in metodundan söz edilmediğini belirtir ve burada Fârâbî’nin kaynağının, daha önce konuyla ilgili bir kısmı atlamasının, söz konusu cümlelerin sebebi olacağını iddia eder. Burada açıkça “yol/yöntem” sözcüğünün kullanılmamış olması metnin önceki kısımlarında birçok yerde Sokrates’in yolu olarak değerlendirilebilecek şeyleri (örneğin bölme ve toplamayı) yok saymak anlamına gelmekle birlikte kaçınıldığı söylenen tavra kapılmakla ilgili olarak da görülebilir. Son

¹¹⁴ A.e., s. 194.

olarak **Phaidros** diyalogundaki detaylı anlatımın üçlemenin gündemiyle ilgisiz olması sebebiyle konu dışı olduğu değerlendirilmesiyle Fârâbî'nin aslında kaynağındaki bilgileri çok nadiren atladığı tespitinden söz etmek gerekir. Buradaki anlatımın nübüvvet meselesi ile ilgisi bakımından detaylı aktarılmış olabileceği ve Fârâbî'nin felsefî gündemiyle ilgili olarak materyalini değerlendirdiği yorumunda bulunduğumuz hatırlanacaktır. Bu bağlamda, söz konusu çalışmada, Walzer'in daha önce andığımız cümlesinde bariz hale gelen tutumun vârisi olarak, dehayı küçümsemek değil, en ufak bir özgünlüğün olanaklı oluşuna ihtimal vermemenin söz konusu olduğunu dile getirmek mübalağa olmayacaktır.

Sonuç olarak Connelly'nin çalışmasının, Apuleius'un söz konusu metniyle Fârâbî'nin **Felsefetü Eflâtûn** metni arasında ortaya koyduğu benzerlikler üzerinden her iki metnin aynı Orta-Platoncu gelenekten geldiği iddiası, Rosenthal ve Walzer'in Theon'a dair iddiasının çok ötesinde bir kuvvete sahip değildir. Fârâbî'nin metni, bir parçasını oluşturduğu üç bölümlü eserdeki yeri ve **Tahsîl**'deki anlatıyla neredeyse birebir koşutluğu ile beraber düşünüldüğünde, Grekçe bir kaynağın birebir kopyası ya da yalnızca siyaset bahsinin vurgulandığı bir redaksiyonu olarak değerlendirmek oldukça önyargılı bir tutum olacaktır. Kaç kaynaktan faydalandığı ya da tamamen özgün bir eser ortaya koyduğunu söylemenin de mümkün olmadığı açık olmakla birlikte, Fârâbî'nin aslında kullandığı materyal ya da materyalleri kendi felsefî projesi açısından değerlendirdiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda, onun Platon'un felsefesi ile bizzat ve doğrudan bir teması olmadığını; Aristotelesçi felsefenin kuşatıcılığında Fârâbî'nin **Nikomakhos'a Etik** metniyle olan yoğun mesaisi ve felsefe disiplini ile ilgili detaylı olarak incelediğimiz öğretim-siyaset temelli algısına bağlı olarak, Platon'da gördüğü (ve belki de **Politika** metnine erişimi olmamasından da kaynaklanacak biçimde Aristoteles'te bulduğu eksikliği doldurmaya aday olarak) siyaset ve bunun öğretim ile ilişkisini kendi Aristotelesçi ve mantıkçı perspektifinden retorik ile de bağlantılı olarak okumak suretiyle Platon'u ele aldığını söyleyerek **Telhîsu Nevâmîs-i Eflâtun** metnini incelemeye geçebiliriz.

3.4. Telhîsu Nevâmîs-i Eflâtun: Fârâbî Yasalar'ı Okudu mu?

Fârâbî'nin Platon'un **Yasalar** diyaloguna yazdığı bu telhîs¹¹⁵ daha önce bahsettiğimiz iki farklı yaklaşımın yine çatıştığı bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem Strauss'un "How Fârâbî Read Plato's Laws" makalesi hem de takipçilerinden Joshua Parens'ın "Metaphysics as Rhetoric: Alfârâbî's Summary of Plato's Laws" kitabı, Fârâbî'nin Platon'un **Yasalar** diyaloguna erişiminin olduğunu kabul ederek değerlendirirken, Gutas, Fârâbî'nin bu metni Galen'in **Özet**'inden hareketle yazdığını ve diyaloga erişimi olmadığını iddia etmektedir. Gutas'ın ilgili makalesinde ortaya koyduğu deliller oldukça ikna edici görünmekle birlikte Fârâbî'nin metne erişimi ile ilgili tartışma nihayete ermemiş ve Harvey'in makalesinde¹¹⁶ tüm bu iddialar bütünlüklü bir biçimde ele alınmıştır.

Biz de küçük bir şüpheyi muhafaza etmekle birlikte, Fârâbî tarafından Galen'in **Özet**'i ya da bir başka özetin kaynak olarak alındığı fikrine daha yakın olduğumuzu ifade edebiliriz. Bu bağlamda, Fârâbî'nin metninin içeriği yalnızca bir aktarım olarak gözükmemekte, fakat Strauss ve takipçilerinin okumalarından yine birçok verimli spekülasyon ortaya çıkmaktadır. Fakat metinsel ve tarihsel verilerle olan sürekli çatışma hali ve bu alanlarda yapılan çalışmalara Strausscu cenahın yine bu alanlarda karşı çıkmak yerine belli kabullerden hareket etmesi sebebiyle söz konusu spekülasyonlar oldukça şüpheli kalmaktadır. Bu yüzden Fârâbî'nin kitabının böyle bir perspektif olmadıkça bize sunabileceği fazla bir şey olmaması sebebiyle diğer eserlerde izlediğimiz metnin titiz bir biçimde incelenmesi yolundan burada vazgeçmemiz yerinde olacaktır. Bunun yerine, Fârâbî'nin önsöz ve sonsözüne dikkatle bakmak ve yukarıda andığımız tüm tartışmaları kuşatan Harvey'in makalesini incelemek suretiyle hem Fârâbî'nin **Yasalar** diyaloguna erişimi hem de bu metni nasıl kullandığı hakkında genel bir resim oluşturmayı tercih edebiliriz.

¹¹⁵ Telhîs Strauss, Parens gibi birçokları tarafından "summary" yani özet olarak çevrilmekteyken Gutas bunun yanlış bir tercih olduğunu söyleyerek "precise exposition" yani kesin/tam yorum/serim olarak çevrilmesi gerektiğine işaret eder. Bkz. Dimitri Gutas, "Fârâbî's Knowledge of Plato's 'Laws'", **International Journal of the Classical Tradition**, vol. 4, no.3, s. 410.

¹¹⁶ Steven Harvey, "Did Alfârâbî Read Plato's Laws?", **Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale**, 28, Il Poligrafo, 2003, s. 51-68.

Fârâbî, önsözüne insanı diğer hayvanlardan ayıran kuvvet ve melekeyi faydalı ile faydasız birbirinden ayırmak olarak belirlemekle başlar ve insandaki bu meleke de tecrübe ile kuvveden fiile çıkmaktadır. Bu tecrübenin manası parçaları iyi inceleyerek bütün hakkında hüküm vermektir, fakat burada yanılmaya sebep olacak pek çok gerekçe de vardır. Bilgeler ise öteki insanlara nispetle gerçek ve doğru tecrübelerle sahiptirler. Burada tekrar eden olayların her zaman geçerli olduğu varsayımının bir yanığı olabileceğine örnek olarak Fârâbî, birçok kere doğru veya yalan söyleyen insanların durumunu verir. “Hakîmler”in de bu durumun ayırında oldukları ve bunu kullandıklarını anlatmak için Fârâbî bir kıssa aktarır. Kıssa; doğruluğu, zühd ve ibadeti ile tanınan bir zahidin, zalim hükümdarın korkusundan şehirden kaçmaya niyetlendiği ve yakalanması için bir emir çıkarıldığı, onun ise şehir kapılarından çıkabilmek için avare kılığına girerek eline bir tambur alıp sarhoş gibi davrandığı ve kendisine muhafızlar kim olduğunu sorunca gerçeği söylediğini, fakat içinde bulunduğu durumdan ötürü muhafızların ona inanmayıp salıverdiği şeklinde özetlenebilir. Fârâbî’ye göre, böylece zahit hem yalan söylememiş hem de kurtulmuş olur. Fârâbî bu kıssayı aktarmadaki maksadının ise Hakîm Platon’un tutumunu açıklamak olduğunu söyler. Ona göre Platon, ilim ona layık olmayan, değerini bilmeyen ya da yanlış yerde kullanmak isteyenlerin eline düşmesin diye sembolik, zorlu, bilmececi ve üstü örtülü bir ifade yolu seçmiştir. Bu durumdan ötürü insanlar o bir şeyi açıkça söyleyecek olsa da bu sözü duyanlar bunun da bir sembol olduğunu ve açıkladığının aksini kastettiğini zannettikleri için Fârâbî, ancak bu sanatı iyi inceleyenlerin ve onun sözünü ettiği ilimde mahir olanların seçebileceğini söyler. Bu kimse elbette Fârâbî’dir ve bu yüzden Platon’un kitapta ima ve işaret ettiği anlamları açığa çıkarıp sözlerini derleyip toplamaya çalıştığını söyleyerek kitabı sunar.¹¹⁷

Yalnızca bu oldukça ilgi çekici pasaj ve kıssa, Strauss yorumunun boşluktan türemediğini göstermek adına yeterlidir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Sokrates’in ölümü hakkında oluşturulan anlatının filozoflar arasında böyle bir etkiye sebep olması gayet makul bir düşüncedir. Ayrıca yönetici sınıflar ile felsefe ya da ilim ehlinin arasındaki ikircikli ilişkinin yarattığı gerilim Fârâbî’nin üzerinde, daha önce

¹¹⁷ Fârâbî, **Platon Kanunlarının Özü**, çev. Fahrettin Olguner, Ankara, Aktif Düşünce Yayınları, 2018, s. 23-25.

incelediğimiz metinlerinde de gördüğümüz şekliyle, oldukça etkili olmuşa benzemektedir. Bu yüzden onun eriştiği eserleri değerlendirirken ya da kendi metinlerini yazarken böyle bir ayırım gözettiğini düşünmek aşırı ya da mistik bir yorum olmayacaktır. Dolayısıyla, Gutas'ın tarihsel ve olgusal veriler üzerinden yönelttiği eleştiriler her ne kadar büyük oranda isabetli olsa da, bu imkânı bütünüyle göz ardı etmesi ve baştan reddetmesinin doğru bir tutum olmadığını bir kez daha dile getirebiliriz.

Görüldüğü üzere Fârâbî, açıkça Platon'un sembolik dilinin varlığını teyit eder ve onun metinlerinin (ya da metinleri hakkında ele geçirdiği materyallerin) bu gözle okunması gerektiğini ve mahir olanların bunları ayırt edebileceğini iddia eder. Bu yüzden Fârâbî Galen'in **Özet**'i ya da başka bir kaynaktan hareket etmiş bile olsa, onun karşısında duran felsefî metni olduğu gibi aktarmadığını, burada müdahaleler yaptığını düşünmemiz gerekmektedir. Ne var ki, metnin kendisine baktığımızda, bir yorum ya da açıklamadan ziyade Platon'un söylediklerinin sadece aktarıldığı izlenimini vermektedir. Dolayısıyla bu metni açımlayabilmek, yukarıda da belirttiğimiz üzere, Strauss ve takipçilerinin okumalarında ortaya çıkan makul verimlerden hareket ederek mümkün olabilecektir. Bu da oldukça detaylı ve zorlu bir görev olduğu için tezin sınırlarını aştığından şimdi Harvey'in makalesini takip ederek meseleyi aydınlatmaya çalışıp, sonra da sonsözdeki ibareleri incelemek suretiyle Fârâbî'nin Platon'u ele alışında **Yasalar**'ın etkisini değerlendirebiliriz.

Fârâbî'nin siyaset ile ilgili metinlerinde Platon'un metinlerinin etkili oluşunu genel olarak değerlendirerek başlayan Harvey, makalesinde Fârâbî'nin Platon'un **Yasalar**'ının tam bir çevirisine erişimi olup olmadığını araştıracağını belirtir. Parens'in andığımız kitabında öne sürdüğü iddiaların Fârâbî'nin **Yasalar**'a erişimi ile ilgili soruyu İslam felsefesi çalışanların gündemine tekrar getirdiği ve Gutas'ın Parens'in iddialarını reddettiği dile getirilir. Parens'in okuması ve yorumu Fârâbî'nin metne tam bir erişimi olduğu için onun diyalogdan ayrıldığı her yerde bu ayrılmanın anlamlı olduğunu varsaymamızın zorunlu olduğu iddiası üzerine kuruludur.¹¹⁸ Fakat Gutas'a göre Parens'in kitabı “Fârâbî, Parens'in Strausscu inançlarını paylaşırsa ve

¹¹⁸ Joshua Parens, **Metaphysics as Rhetoric: Al-Fârâbî's Summary of Plato's Laws**, Albany, State University of New York, 1995, s. xxvi.

Platon'un **Yasalar**'ını Pangle'ın İngilizce çevirisinden okusaydı ne düşünebileceğine dair kurgusal bir yeniden inşa"¹¹⁹dan ibarettir. Gutas'ın bu oldukça sert eleştirisini Thérèse-Anne Druart'ın Fârâbî'nin metninin uzun süredir beklenen kritik edisyonunun¹²⁰ çıkışı takip eder, fakat Druart, söz konusu tartışmanın iddialarını ele almadan eserin adı, Fârâbî'ye isnadı gibi konularla ilgilenir.¹²¹ Harvey bu genel akışı aktardıktan sonra söz konusu iddiaları ele almaya girişir.

Gutas'ın makalesi, Platon'un **Yasalar**'ının Fârâbî tarafından yorumlanması olarak değerlendirilen iki elyazmasını ayırtırmak ve onları kesin olarak tespit etmek niyetindedir. Çünkü Arapçada Platon'un **Yasalar**'ının aktarımında **Kitâbu'n-Nevamîs** adını taşıyan ve Platon'a atfedilen südopigrafik eserlerden kaynaklanan bir karışıklık mevcuttur. Bu bağlamda ele alınacak üç elyazması sırasıyla; künyesinde Fârâbî'ye isnat bulunan ve Fârâbî'nin **Telhîs**'inin temel alındığı **editio princeps** olan Leiden MS Golius 133 numaralı yazma; yanlışlıkla Platon'un **Yasalar**'ının Arapça çevirisi olarak kataloglanmış ve Leiden elyazmasıyla benzerlikleri yüzünden Fârâbî'nin **Telhîs**'inin bir özeti olduğu düşünülen Escorial MS 888 (Casiri 883) numaralı yazma ve son olarak Leiden yazmasındaki metne benzeyen ama daha az muteber ve daha az tam olan Kabil MS 217 numaralı yazmalardır. Gutas, Leiden ve Escorial yazmalarını karşılaştırarak ikisinin aynı ortak kaynaktan faydalanmış farklı eserler olduğunu öne sürer ve bu ortak kaynağın, Arapça çevirisi kayıp olan Galen'in **Platon'un Yasalar'ının Özeti** olabileceğini söyler. Oysa Druart, daha eski tarihli bir çalışmada Escorial yazmasının Fârâbî'nin Leiden yazmasındaki metne benzeyen bir kaynakta bulunması gereken **Telhîs**'inin bir özeti olduğunu iddia etmektedir.

Harvey'e göre, Gutas'ın çalışmasının bulguları (1) Escorial ile Leiden yazmaları arasında lafzî olarak tartışılmaz bir benzerlik olduğu, (2) Escorial'da Platon'un **Yasalar**'ında bulunan ve Leiden'de bulunmayan en az üç pasaj olduğunu, fakat Leiden'de de Escorial'de bulunmayan ve **Yasalar**'da mevcut orijinal pasajların bulunduğu, (3) Escorial'de çok sayıda pasajda Leiden'den gelmesi mümkün olmayan materyallerin bulunduğu, (4) Escorial ve Leiden arasındaki farkların temelini oluşturan farklı amaçların söz konusu olduğu ve son olarak (5) her iki yazmada da

¹¹⁹ Dimitri Gutas, "Fârâbî's Knowledge of Plato's Laws", s. 411.

¹²⁰ T.-A. Druart, "Le sommaire du livre des Lois de Platon", **Bulletin d'Etudes Orientales**, 50, 1998.

¹²¹ Harvey, **a.g.e.**, s. 52-53.

Platon'un **Yasalar**'ında karşılığı olmayan çok sayıda pasaj olduğu ve kalanların da **Yasalar**'da karşılık geldikleri pasajlardan farklı olmaya meylettiği şeklinde sıralanabilir. 1 numaralı bulgu temelinde iki yazmanın açık bir şekilde ilişkili olduğunu söyleyen Gutas'a göre, 2 ve 4 numaralı bulgulardan ötürü ise metinlerin birbirinden değil, fakat aynı kaynaktan olması gerekir ve neticede 5 numaralı bulgu da bunun Platon'un **Yasalar**'ı değil, ama onun bir özeti (yani Galen tarafından yapılan özet) olabileceğine işaret eder.¹²²

Parens ise Druart'ı takip ederek Escorial'ın, Fârâbî'nin **Telhîs**'inin kısaltılmış bir versiyonu olduğunu ve Leiden'den daha erken ve daha muteber bir elyazmasından kopyalandığını iddia eder. Eğer Escorial, Leiden'den değil de **Telhîs**'in daha az bozulmuş bir versiyonundan hareketle oluşturulmuşsa, Leiden'de bulunmayan fakat aslında **Telhîs**'te bulunan ve Platon'un **Yasalar**'ında karşılıkları da mevcut pasajlar korunmuş olabilir. Parens'ın, Gutas'ın iddialarına karşılığını oldukça kısa ve isabetli olarak niteleyen Harvey, Gutas'ın da bu iddiaları reddettiğine ve her iki tarafın da bunu eksiksiz bir inançla yaptığına dikkat çeker ve bu durumda kimin haklı olduğu sorusunu sorar. Gutas'ın, Leiden ile Fârâbî'nin **Telhîs**'ini özdeşleştirdiğini, oysa bunun geç ve bozulmuş bir kopya olabileceğini öne süren Parens'ın haklı olduğunu söyleyen Harvey, Gutas'ın uzman olduğu bu konuda elbette söz konusu durumun farkında olduğunu, ama Fârâbî ile ilgili tartışmadaki amaçları bakımından buna göz yumduğunu söyler. Fakat Parens'ın iddiası doğru olmasına rağmen, kendisinden beklenen, Gutas'ın ortaya koyduklarını tek tek çürütmeye yönelmemesi ve buna gerek duymadığını açıkça ifade etmesi, iddiasını kanıttan yoksun bırakmaktadır. Gutas'ın iddialarını çarpıtarak ele alması ve Kabil yazmasını yok saymasının da yanlış olduğunu söyleyen Harvey'e göre aslında mezkûr yazma Gutas'a karşı iddiasında yardımcı olabilecek özelliklere sahiptir.¹²³

Druart'ın Fârâbî'nin **Özet**'i olarak değerlendirdiği Kabil yazması oldukça geç (1590) bir yazma olmasına rağmen Druart'a göre, Leiden'de (1292) atlanmış içeriklere sahiptir ve birçok yerde daha iyi okunur durumda olduğu için Leiden yazmasından farklı bir kaynaktan kopyalandığı düşünülmektedir. Harvey'e göre üç yazmanın en

¹²² A.e., s. 54-5.

¹²³ A.e., s. 55-6.

eskisi olan Escorial'ın ilginç bir şekilde bazı yerlerde Leiden'i ve başka yerlerde Kabil'i destekliyor olması, bu iki yazmadan bağımsız olduğu düşünüldüğünde, Escorial'ı, diğer ikisinde ortaya çıkan farklılıklarda metni belirleyebilmek için karar verilmesini sağlayacak başvuru kaynağı kılar. Çünkü eğer bu yazma iddia edildiği gibi İbnü't-Tayyib'e aitse, oldukça erken bir yazma temel alınmış demektir ve Escorial, Kabil okuması ile uyuşuyorsa bu okuma muhtemelen Fârâbî'nin orijinal metnini temsil etmektedir.¹²⁴

Bu çıkarımların ardına Harvey, az önce belirttiğimiz kıstası kullanmak suretiyle Gutas'ın makalesinde kullandığı bazı örnekleri değerlendirir. Burada Harvey'in gösterdiği üzere Kabil yazmasının dikkate alınması bazı noktalarda Gutas'ı destekliyor gibi görünse de çoğu yerde onun iddialarının altını boşaltmaktadır. Fakat Gutas'ın yeni bir yazma keşfedilse ve kendi örneklerini etkisiz hale getirse bile Escorial ve Platon'un **Yasalar**'ında olmayıp Leiden ve Kabil yazmalarında olan Fârâbîci eklemeler ve değişiklikleri açıklamanın zorunlu olduğu iddiasının da doğru olduğunu dile getiren Harvey¹²⁵, İbnü't-Tayyib'in bu değişiklikleri yapmış olabileceği ya da Fârâbî'nin kendi metnini revize etmiş olabileceğine dair senaryolar öne sürse de bunlar da spekülatif olmanın ötesine geçememektedir.

Sonuç olarak yazmaların, Fârâbî'nin **Telhîs**'inin farklı versiyonlarından oluşturulduğunu iddia eden Harvey, Gutas'ın yazmalarla ilgili iddiasını reddetmesinin Fârâbî'nin **Yasalar**'ın çevirisini temel aldığını kabul etmek anlamına gelmediğini, bilakis muhtemelen Galen'in ya da başka bir özetleyici kaynağın esas alındığına katıldığını belirtir. Parens'in yanı sıra Strauss, Mahdi ve başkalarının da Fârâbî'nin metne erişimi olduğuna dair iddiasını hem Fârâbî'nin sonsözde söyledikleri hem de İbnü'n-Nedîm'in aktarımlarından hareketle akla yatkın durduğunu ifade eden Harvey, Parens'in metninde Fârâbî'nin **Yasalar**'a doğrudan erişimi olup olmadığını anlamamanın yegane yolu olarak üstün bir dikkat ve titizlikle **Yasalar** ile **Telhîs**'i karşılaştırmak ve burada Fârâbî'nin önsözündeki talimatları izlemek gerektiğine dair tutumunun gerçekten başarıyla ortaya konduğu, fakat bunun sonucunda “metinler arası farklar, çarpıcı değişiklikler ve göze çarpan sessizlikler” gibi bulgularının aksi sonucu öne

¹²⁴ A.e., s. 57.

¹²⁵ A.e., s. 59-60.

sürmek için de kullanılabileceğine dikkat çeker. Ne Fârâbî'nin erişimi ne de **Yasalar**'ın Arapçaya çevrilmesi ile ilgili hiçbir delilin elimize ulaşmadığını bir kez daha hatırlatan Harvey'e göre, Fârâbî'nin bile aslında yorumladığı metnin Platon'un **Yasalar**'ı olduğunu düşünmüş olabileceğini vurgular. Bu türden bir karışıklığın da şaşırtıcı olmayacağını söyleyen Harvey, sonuç olarak Fârâbî'nin Platon'un **Yasalar**'ını okuduğuna dair bir kanıtın bulunmadığını söyler.¹²⁶

Telhîs metninin bir özetin özeti havasını taşıdığı, kitabın aslında üç insan arasında bir tartışma olduğuna dair bir belirtinin bulunmadığı, bunun yerine bir söylevin raporu gibi görüldüğü türünden haklı tespitlerde bulunan Harvey, tüm metin boyunca bahsedilen "o" ile Platon'un kastedildiğini ve bu durum özetlerin genel aktarım yolu olsa da metnin zorlu yapısını aşp iyice anlaşılmasını sağlayacağını iddia eden Fârâbî'nin böyle yapmasının şaşırtıcı olacağını söyler. Bu bağlamda ayrıca Fârâbî'nin Atinalı ile Kleinias ve Megillos'un düşünceleri arasında bir ayırım yapmakta başarısız olmasının da fazlasıyla kayda değer olduğuna işaret eden Harvey, bunun yüksek kavrayışlı filozof Fârâbî'nin değil, ancak bir özetçinin hatası olabileceğini düşündüğünü ve bu yüzden metnin **Yasalar**'dan değil, onun bir özetinden hareketle oluşturulduğuna karar vermeyi tercih eder.¹²⁷

Böylelikle, elimizdeki tarihsel ve metinsel verilerden hareket ettiğimizde Fârâbî'nin Platon'un **Yasalar** metnine bir erişimi olduğunu ve **Telhîs**'ini kaleme alırken bu metni kullandığını iddia etmek oldukça güç gözükmektedir. Bu durumda elimizde olmayan bir başka özetten hareketle oluşturulmuş Fârâbî'nin metninin, söz konusu kaynağı nasıl ele aldığı, dönüştürdüğü, yorumladığını tespit etmek mümkün olamayacaktır. Doğal olarak, Fârâbî'nin metni sanki **Yasalar** metnine bakarak yazılmış gibi oradaki değişimlerin izini sürmeye çalışmak da, Platon ile ilişkisini ortaya koymak bakımından bize çok yardımcı olamayacaktır.

Sonuç olarak, Fârâbî'nin eline geçen ve Platon'un **Yasalar**'ını aktaran bir özet metnini tekrar üretmeyi tercih etmesi, onun Platon felsefesini ve özellikle siyaset bağlamında ortaya koyduklarını ziyadesiyle önemseydiğini bir kez daha düşündürmektedir. Fârâbî'nin hem aktardığımız önsözünde hem de metnin sonunda bulunan

¹²⁶ A.e., s. 61-3.

¹²⁷ A.e., s. 64-5.

açıklamasında Platon felsefesinin kapalılığı ve sembolik diline yaptığı vurgu da onun zihnindeki Platon imgesini ve onun metinlerine nasıl yaklaştığı ile ilgili bir fikir vermesi açısından oldukça önemlidir. Buradan anlıyoruz ki, Fârâbî, Platon'un siyaset, yönetim, öğretim, yasalar, yasa koyucu gibi meselelerde ne söylediğiyle oldukça ilgilidir. Fakat onun metinlerinin açıklanmaya ihtiyaç duyan ve kastını doğrudan vermeyen bir yapıya sahip olduğu kanaatindedir. Bunları anlayabilecek ve açıklayabilecek kişilerin onun hem açık sözlerini hem de gizli anlamlarını bulabileceğini söyleyen Fârâbî, sonsözünde Platon'un belki onun anladıklarından "kat kat fazlası olan daha hoş, daha ince, daha derin ve daha faydalı manalar yüklemiş" olabileceğini belirttikten sonra şöyle der: "Bizim ortaya koyduğumuz şey, onun beyanının gösterdiği şeydir." Öyleyse, Fârâbî'nin Platon'dan ele geçirdiği materyaller her ne ise, onları belli bir perspektifle değerlendiren ve onların açık ibarelerinden ziyade kapalı kasıtlarının olduğunu düşünen Fârâbî, bunlardan kendi orijinal düşüncelerini ortaya koyduğu metinlerinde faydalanmış mıdır? Yahut Fârâbî'nin **es-Siyâsetü'l-medeniyye** ve **el-Medînetü'l-fâzıla** metinlerinde inşa ettiği düşünce ve özellikle siyaset ile ilgili bağlamlar, onun elindeki eksik, bozuk, özet halindeki Platon materyalleri ve zihninde mevcut Platon imgesinden hareketle yorumlanarak mı oluşturulmuştur? Yoksa faaliyeti, iddia edildiği gibi elimize ulaşmamış bir Grekçe kaynakta mevcut olması gereken kimi temaları alıp İslam dünyasına uygulamaktan mı ibaret kalmıştır?

Bu sorulara şu ana kadar ortaya koyduğumuzdan hareketle verilecek cevap Fârâbî'nin genel felsefi yetkinliği, felsefe disiplinine dair fikri ve materyallerini kullanma biçimi düşünüldüğünde onun Platon'un düşüncesini elinde bulduğu ölçek ve biçimde belli bir perspektifle değerlendirdiği ve kendi düşüncesinin inşasında bunlardan faydalandığı yönünde olacaktır. Peki söz konusu perspektifin nasıl bir yapısı vardır? Bu da şimdiye dek birçok defa bahsettiğimiz üzere mantıkçı Fârâbî'nin Aristotelesçi felsefe anlayışıyla doğrudan ilintilidir. Lakin perspektif yalnızca bundan ibaret değildir. Fârâbî, daha önce de belirttiğimiz üzere, Aristoteles'in **Politika** kitabına erişememiştir, fakat **Nikomakhos'a Etik** kitabına detaylı bir şerh yazacak kadar çalışmıştır. Bir müfredat olarak felsefe ve öğretime verdiği büyük önem ile Platon'un **Devlet**'ine ve elinde bulunması muhtemel diğer materyallere baktığında, **paideia** olarak **politeia** yani eğitim/öğretim olarak siyaset fikrini çarpıcı bulmaması

düşünülemez. Bu yüzden Fârâbî'nin Aristotelesçi etik ve öğretimin siyasete ve şehrin yönetimine tatbiki için Platon'un fikirlerini zemin aldığı ve kullandığı tartışılmaz hale gelecektir. Aynı bağlamda, elinde olduğunu düşündüğümüz **Yasalar** metninin özetinden de Platon'un şehirdeki sayısız tikel olguları değerlendirdiği/düzenlediğini gören Fârâbî'nin bunun da felsefenin görevi/alanı olabileceğini anlamış olması söz konusudur. Bu husus ayrıca İslam bağlamında düşünüldüğünde dinin, özelde de fıkıhın alanının da aslında felsefe ve filozof tarafından düzenlenebileceği fikrine sebep olması bakımından önemlidir. Bu yüzden de Fârâbî, **İhsâ**'da siyaset bilimi, fıkıh ve kelamı aynı başlık altında toplamış ve bir bakıma fıkıh ve kelamı, siyaset biliminin altına yerleştirmiştir.

Böylelikle Fârâbî'nin Platon'u doğrudan ele aldığı metinleri tamamladıktan sonra diğer eserlere geçebiliriz. İlk, daha önce kısaca andığımız **Retorik Şerhi**'nde Platon'un mağara metaforunu ilginç bir şekilde Aristoteles ile birleştiren Fârâbî'nin yorumunu inceleyerek onun zihninde retorik-öğretim-siyaset-felsefe bağlantısını daha açık görmeyi ve bu cihetten onun Platon'u nasıl değerlendirdiğini anlamayı deneyeceğiz. Ardından da az önce bahsettiğimiz siyaset-kelam-fıkıh ilişkisini ve Fârâbî'nin siyaset bilimini nasıl tanımladığını **İhsâ**'nın beşinci bölümünden hareketle gördükten sonra onun "siyaset felsefesi" ve kendi düşüncelerinin bulunduğu iki eseri incelemeye hazır hale gelmiş olacağız.

3.5. Sadr li-Kitâbî'l-hatâbe: Retorik, Din, Siyaset, Felsefe

Burada ele alacağımız metin Arapça olarak muhafaza edilmemiş, fakat Hermannus Allemannus'un (ö. 1272) Latince çevirisiyle (**Didascalia in Rhetoricam**) elimize ulaşmıştır. **Retorik**'e bir giriş olarak yazılmış olan metin, Rudolph'un ifadesine göre, yukarıdaki başlık altında müstakil bir risale olarak Arapçada dolaşıma girmiş de olabilir.¹²⁸ Biz burada öncelikle metnin İngilizce bir çevirisini¹²⁹ temel alarak Türkçeye aktarmakla başlayabiliriz.

"Ve Platon'un, *Siyaset Üzerine* kitabında kurduğu, mağara hakkında -bir insanın ondan nasıl çıktığı ve sonra nasıl döndüğü- misali, Aristoteles'in mantık sanatının

¹²⁸ Rudolph, **a.g.e.**, s. 562.

¹²⁹ Çeviri Shawn Welnak'ın tezinde bulunmaktadır. Bkz. Shawn Welnak, "Philosophy and The Cave of Opinion: The Graeco-Arabic Tradition", Tulane University, 2011.

bölümleri için yazdığı sırayla oldukça uyumludur. Çünkü çoğunluğa ait olan en aşağı görüşlerden başlar ve sonra kademe kademe ve peyderpey ilerlemeye ara vermez: ta ki bilimlerin en mükemmeline çıkana kadar. Ve bundan sonra o peyderpey inmeye başlar, ta ki en düşük, en az ve en altta olan [bilime] varana dek. *Zira Burhan Üzerine* kitabında bulunan, bilimlerin en tam ve en yüksek kademede olanıdır ve *Şiir Üzerine* kitabında olan ise en az mükemmel ve onların en altındaki ve aynı zamanda mükemmel sanata en karşıt olanıdır.

Ve Platon'un mağaradaki gölgenin misalinde yazdığı, bilimlere benzerdir. Şüphesiz, [mağarada] yaşayan bir insan ne kendini bilir, ne de onunla birlikte olanlardan birini bizzat onları görmesiyle bilir, bilakis daha çok onların gölgelerini görmesiyle bilir. Ve eğer çoğunluğun kendilerini bildikleri idraki, bilginin idraki ile karşılaştırılırsa, aşağıdaki gibi olacaktır. Bir tarafta, karanlık bir yerde kendini ve kendiyile olanların hiçbirini, güneşin arkasına geçene kadar görmeyen biri olacaktır. Ve sonra, onların her biri, bakışıyla algıladığı onların gölge ve silüetleri, tezahür edecektir. O anda, o kendini ve yanındaki yoldaşlarını onların silüet ve gölgeleriyle idrak edecektir. Diğer tarafta ise o insan kendini ve onunla olanları gölge ve silüetleri ile değil, düzgün bir bakış ile gören bir kişiyle karşılaştırılabilir.

Ve *Topikler Üzerine* kitabı daha tam biçimde burhan bilimi ile orantılıdır; bu kitaptan sonraki *Safsatalar Üzerine* kitabıdır ve ondan sonraki de *Retorik Üzerine* kitabıdır. Bu yüzden, Aristoteles *Kategoriler Üzerine* kitabında daha genel olarak kabul edilen ve daha tümel idraklerden başlar. Ardından, o *Yorum Üzerine* kitabına geçti. Onda, idrak [mertebelerin]den hareketle, mahmûlât üzerine olan kitabındakinden daha muteber bir tertip beyan etti. Ve benzer biçimde *Birinci Analitikler* kitabında yazdığından da. Gerçekten de, dördüncü kitabını bilimlerde olanların en tamı olarak yazdı. Ve bundan sonra peyderpey aşağı indi, söylendiği gibi, [bilimler] arasında en altta olan şiire varana dek.

Bu yüzden Platon'un mezkûr suretle kastettiğinin, Aristoteles'in mantık eğitiminde ilerlediği bu yol olduğu büyük ihtimalle doğrudur.”

Görüldüğü üzere Fârâbî ziyadesiyle açık ve benzerini bilmediğimiz bir eşleştirme yapmaktadır. **el-Cem'** üzerindeki tartışmalarda ortaya koyduğumuz ve sonra **Tahsîl** ve **Platon'un Felsefesi** bağlamında da gösterdiğimiz üzere, Fârâbî'nin Platon ile Aristoteles'i Yeni-Platoncu geleneğin genel bir tutumu olarak uzlaştırmak gibi bir yaklaşımı bulunmamaktadır. İki filozof arasındaki bütün pürüzleri gidermek ve onların aynı görüşlere sahip olduğunu söylemek yerine gayeleri ve niyetlerinde böyle bir ortaklık olduğunu söyleyen Fârâbî, burada da geleneksel tutumun yerine örneğini bilmediğimiz özgün bir yoruma gitmiştir. Burada da önemli olan, daha önce ipuçlarını bulmuş olduğumuz eğitim-siyaset bağlantısının retorik üzerinden ortaya çıkmasıdır.

Fârâbî'nin burada oluşturduğu “mağara” Aristoteles'in İskenderiye Okulu'nda **Retorik** ve **Poetika** kitaplarının da eklenmesiyle oluşturulmuş büyük **Organon** ile eşleştirilmiştir. Mağaradan çıkış, bilindiği üzere Platoncu bağlamda hakikati görmek, ona ulaşmak ile ilişkilidir. Fârâbî'nin **Tahsîl**'de sunduğu kendi anlatısını hatırlayacak olursak dört erdemin elde edilmesi ve nazârî mükemmelliğe tekabül eden bu kısmın

ardına, Fârâbî bunun yeterli olmadığını zikrederek yönetim sanatı ile ilgilenmeye başlamış ve filozof ile yöneticiyi eşitlemişti. Mağaraya dönüş ise Platoncu bağlamda hakikati görenin geride kalan insanlara dönerek onları da kurtarması ile ilişkilidir. Fârâbî **Tahsîl**'de zaten Platon'un mağarası ile bu bağlamda uyumlu bir anlatım ortaya koymuştu, fakat bu metinde Aristoteles'in ve onun eğitiminin de bu akışa nasıl eklemlendiğini görebiliyoruz. Aristoteles'in dört kitabı sırasıyla mağaradan çıkışın kademelerini oluştururken, diğer dört kitabı ise mağaraya dönüşün kademelerini oluşturmaktadır. Nazarî ilimler ve nazarî mükemmelliğe ulaşmak, seçkinler ve onların eğitimi için sırasıyla **Kategoriler**, **Yorum Üzerine**, **Birinci Analitikler** ve **İkinci Analitikler** gerekliken, çoğunluk ve onların eğitimi ve yönetimi için gerekli olan ise sırasıyla **Topikler**, **Sofistik Çürütmeler**, **Retorik** ve **Poetika**'dır.

Böylelikle, bu yorumla birlikte Fârâbî, Platon ve Aristoteles, yolları ve gayeleri bakımından büyük bir uyumluluk sergilemektedir. Burada esas vurgulamamız gereken husus da, **Platon'un Felsefesi** metninde Fârâbî'nin felsefî tutumunu elde edebileceğimiz belki de en önemli pasaj olan Sokrates ve Thrasymakhos'un yolları ile bu mağaranın birleştirilmesi gerektiğidir. Sokrates'in araştırmaları burada mağaradan çıkış ile eşleştirilebilirken, onda bulunmayan kabiliyetlere sahip Thrasymakhos'un yolu ise mağaraya dönüşte tekabül etmektedir.¹³⁰ Çoğunluğun eğitimi ve onların da mutluluğa iletilmesi bu bağlamda retorik¹³¹ ile mümkündür. Dolayısıyla Fârâbî'nin Platon'u, Sokrates'in yolu ile Thrasymakhos'un yolunu birleştirmiş ve "kendi görüşü"nü oluşturmuş olarak, Aristoteles'in retorik ve eğitimi ile tam bir koşutluk göstermektedir. Bir mantıkçı ve Aristotelesçi olduğunu hep aklımızda tutmamız gereken Fârâbî için Platon'dan gördüğü oldukça sınırlı diyebileceğimiz materyallerden çıkardığı bu sonuç ve Aristoteles ile uygunluk, onun Aristoteles'te tam anlamıyla bulamadığı siyaset ve şehrin yönetimi bahislerinde Platon'u tercih etmekte bir sakınca görmemesine sebep olmuş görünmektedir.

Bu bağlamda anmamız gereken bir başka husus da Fârâbî'nin daha önce birkaç kez değindiğimiz din algısının retorik ile bütünleşik olmasıdır. Özellikle **Kitâbu'l-hurûf**

¹³⁰ Detaylı bir yorum için bkz. Robert L'Arrivee, "Al-Fârâbî's Cave: Aristotle's Logic and the Ways of Socrates and Thrasymachus", **The European Legacy**, vol. 20, no.4, s. 334-348.

¹³¹ Siyasî bir eğitim aracı olarak retorik Platon, Aristoteles ve Fârâbî'de kullanımıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hümeysra Özturan, **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Ahımlanışı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 452-457.

ve **Kitâbü'l-mille** eserlerinde din ile felsefe ilişkisine dair anlatılarını oluşturduğu yerde dinin söylemini retorik ile özdeşleştirmekten çekinmeyen Fârâbî, **İhsâü'l-ulûm** adlı eserinde de siyaset bilimi ile fıkıh ve kelamı tek bir başlık altına toplamaktadır. Tüm bunlardan hareketle Fârâbî için dinin, söylem biçimi olarak retoriği benimsemiş bir siyaset olduğunu söyleyebiliriz. İşte bu noktada, dine karşı felsefenin bakışı, mutluluğa varmamızı sağlayacak şehrin yönetimi yani siyaset oluşturulurken çoğunluğun kontrolü için işlevsel bir araç olmasından ibarettir. Bu bağlamda da bir bakıma Aristoteles'te bir parçası eksik kalmış retorik-siyaset ilişkisinin, zaten bir dinsel halesi içinde sunulan Platon'dan tedarik edilmesi gayet anlaşılır hale gelmektedir.

Böylece daha da açık hale geldiğini düşündüğümüz Fârâbî'nin zihnindeki Platon-Aristoteles bağlantısı ve geçişinin nasıl gerçekleştiğini ya da kurgulandığını belirledikten sonra Fârâbî'nin kendi düşüncelerini sergilediği eserlerinde bu noktanın neden önemli olduğunu anlayabilmek için **el-Medîne** ve **es-Siyâse**'ye metinlerini incelemeye geçebiliriz.

3.6. es-Siyâsetü'l-medeniyye, el-Medînetü'l-fâzıla: Fârâbî'nin Hükmü

Rudolph'un ifadesiyle Fârâbî'nin felsefî "**summa**"¹³²sı olan bu eserler, söz konusu türün de aslında ilk örnekleri olmaları bakımından oldukça ilgi çekicidir.¹³² Daha önce de söylediğimiz üzere bu iki metin yapısal olarak biricik bir özellik taşır ve benzeri bir metin öncesinde ve sonrasında üretilmemiştir. Metafizik, kozmoloji, psikoloji, fizyoloji ve siyaset gibi birçok farklı alandaki görüşler burada yan yana ve ilişki içerisinde. Walzer'in belirttiği gibi Fârâbî'nin yaklaşık olarak ne zaman yazdığını bildiğimiz tek eseri olan **el-Medîne**'yi yaşamının son dönemlerinde kaleme almıştır.¹³³ Bu iki eser arasında gözlemlenen çok sayıda paralellik ile beraber ayırıcı kimi hususlarda bulunmaktadır. Söz konusu metinlerin bu cihetten değerlendirilmesi ve

¹³² Rudolph, **Philosophy in the Islamic World**, s. 577.

¹³³ Richard Walzer, **Al-Farabi on the Perfect State**, Oxford, Clarendon Press, 1985, s. 1.

* Skolastik filozofların yazdığı kuşatıcı eserlere Latince verilen ad.

Fârâbî'nin birbiriyle bu kadar çok ortaklığı olan iki ayrı metin ürettiğini tespit etmek oldukça önemlidir.¹³⁴

Bu metinlerin genel yapısı ve içeriği hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra burada yalnızca şimdiye kadar sunduğumuz Platon'un ele alınışı ile irtibatı ve Fârâbî'nin öne sürdüğü fikirlerdeki Platoncu izleri tespit etmekle yetineceğiz. Çünkü Fârâbî'nin bu eserlerin içeriğindeki çeşitli disiplinlere dair anlatılardan sadece bir tanesini bile tafsilatlı bir biçimde ele alabilmek ancak müstakil bir çalışma ile mümkün olabilir. Biz de bu yüzden tezimizin sınırlarında kalarak hareket edeceğiz.

el-Medîne, İlk Sebep ve onun niteliklerine dair uzun bir anlatım ile açılır. Bu bölümü takiben Fârâbî, kozmolojik düzenin nasıl oluştuğu ile ilgili bilgileri kısaca aktarır. İlk Sebep'in düşünmesiyle başlayan feyz sürecinin ay altı âlemin üst sınırına gelene dek söz konusu olan hiyerarşik düzen böylece sıralandıktan sonra, ay altı âlemin özelliklerinden söz eden Fârâbî, burada tekrar ay üstü âlemin özelliklerine dair bu kez daha detaylı bilgiler verdikten sonra tekrar ay altı âlemdeki varlıklar hakkında konuşmaya döner. Daha sonra insan, insânî nefis ve onun güçleri ile başladıktan sonra, insanın organları ile ilgili anlatısını sunar. Ardından üreme ile ilgili görüşlerini aktran Fârâbî, nefsin akleden parçasında makullerin nasıl meydana geldiğini inceler ve akletmeyi daha önce de birçok kez karşımıza çıkan mutluluk kavramıyla ilişkilendirir. Takiben, nefsin tahayyül eden parçası hakkındaki görüşlerini ortaya koyan Fârâbî, vahiy ve nübüvveti sisteminin içinde izah etmeye girişir. Aslında böylece İlk Sebep'ten başlayıp nübüvveti gelen Fârâbî, âlemin hiyerarşisinin topluma yansıtacağı kanalı gündeme getirmiş olur ve insan topluluklarının zorunluluğundan başlayarak yönetim ile ilgili bahsi başlatır. Şehri, en üstün iyi ve en son yetkinliğe ulaşacak en küçük birim olarak belirledikten sonra, erdemli şehrin bütün organları birbiriyle yardımlaşma içinde olan tam ve sağlıklı bir insan bedenine benzediğini söyler. Beden ve bedendeki yönetici organ ile kurulan bu analogi aktarılırken, bir de erdemli şehrin melikinin şehrin diğer bütün parçalarına nispeti ile İlk Sebep'in bütün diğer varlıklara nispeti özdeşleştirilmek suretiyle de bir başka analogi kurulur. Bunun ardı sıra, erdemli şehrin yöneticisinin hasletleri sayılmaya başlar ve on iki başlık sıralanır. Bu listeyi,

¹³⁴ Böyle bir çalışma için bkz. Miriam Galston, "The Puzzle of Alfarabi's Parallel Works", *The Review of Politics*, vol. 77, no. 4, s. 519-543.

erdemli şehrin karşıtı olan şehirlerle ilgili başka bir liste izler. Ölümden sonra erdemli şehir ve ona zıt şehirlerin sakinlerinin başlarına gelecekler aktarılıp erdemli olmayan şehirlerde yaşamak zorunda kalan erdemli insandan söz edilir. Peşinden erdemli şehir halkı için ortak olan şeyleri sıralayan Fârâbî, felsefe ve dinin farklarını ele alır. Kitabın son faslında ise sırasıyla cahil ve sapkın şehirlerdeki insanların farklı birçok konudaki görüşleri detaylı bir biçimde ortaya konduktan sonra kitap sona erer.

es-Siyâse cisimlerle arazların varlığını oluşturan ilkelerin altı sınıf olduğu tespitiyle başlar. Bunlar sırasıyla İlk Sebep, İkinci Derece Sebepler, Faal Akıl, Nefs, Suret ve Madde'dir. Cisimlerin de altı cins olduğunu belirten Fârâbî, onları da göksel cisimler, düşünen canlılar (insanlar), düşünmeyen canlılar (hayvanlar), bitkiler, madenler ve dört unsur olarak sıralar. Sonra bu varlık derecelerinin niteliklerini ele alan Fârâbî, İlk Sebep'i Tanrı, ikincileri göksel akıllar ile özdeşleştirir. Faal Akıl ise düşünen canlıyı görüp gözetmek ve onu en yüce mutluluğa ulaştırmakla uğraşır. Düşünen canlının nefsinin ilkeleri ve daha alt varlık mertebeleri, bu hiyerarşinin unsurlarının birbirleriyle olan ilişkileri ele alındıktan sonra, İlk Sebep dışındaki hiçbir derecenin mükemmel olmadığı vurgulanır ve İlk Sebep'in nitelikleri ile ilgili oldukça detaylı bir anlatım verilir. Bu sona erince tekrar ikinci sebepler ve niteliklerine dönülür ve biraz daha detaylı bir şekilde göksel akıllar ve kürelerden söz edilmesinin ardına hiyerarşideki diğer varlıklar ile ilgili bahislerin ekseninde ilerleyen metin bu esnada zorunlu-mümkün, vücut-mevcud gibi metafizik kavramlar hakkında da çeşitli belirlemelere yer verir. Böylelikle yine siyaset ve yönetim bahislerine ulaşılmış olur. Fârâbî burada çeşitli topluluk türleri ve milletlere dair genel tespitlerden sonra insana has yetkinliklerden söz açar ve burada arzu, şevk, irade türleri gibi farklı güçleri anar. İnsanda üçüncü bir irade türü olarak diğer hayvanlarda bulunmayan ihtiyar'ın gelişmesi ile mutluluğu arayıp aramama seçimini yapacak hale gelir. Böylece Fârâbî'nin siyaset ve yönetim meselesini hep üzerinden okuduğu mutluluk kavramı bir kez daha karşımızdadır. Bu mutluluğun elde edilebilmesi için insanın sahip olduğu güçler arasında bir uyum ve yardımlaşmaya ve de bir kılavuza ihtiyaç vardır. Burada da karşımıza tekrar eğitim ve öğretim meselesi çıkar. Yöneten ve yönetilen insan, yani daha önce gördüğümüz şekliyle havas ve çoğunluk arasında bir ayrıma gidildikten sonra, ilk yöneticiden bahsedilmeye başlar. Bu kişi Faal Akıl ile bağlantı kurar, kazanılmış aklı elde eder ve bu vahy ile ilişkilendirilir. Bu ilk başkan ve onun erdemli

ulusundan bahsedildikten sonra, başka yönetim altında olan erdemli yabancılar yine zikredilir. Ölümünden sonra nefslerin akıbetinden de söz edildikten sonra şehir halkının mertebelerinin yaratılışları ve aldıkları eğitime göre farklı olacağını söyleyen Fârâbî, bu ayrıma paralel şekilde şehir halkının bir kısmının varlıkların ilkeleri, mertebeleri, mutluluk ve erdemli şehirlerin yönetimi hakkındaki bilgiyi ya tasavvur ederek/düşünerek ya da hayal ederek alabileceğine işaret eder. Burada tahayyül bağlamında dinin konumu tekrar hatırlatıldıktan sonra erdemli şehrin karşıtı olan diğer şehirlere dair kısım başlar. Burada alt kısımlara ayrılacak şekilde üç ana başlık olarak câhil, fâsık ve sapık şehirler ve onların halkının ve görüşlerinin nasıl olduğuna dair detaylı bir anlatım verilir. Son olarak da erdemli şehrin içinde ortaya çıkan türediler (**nevâbit**) ve onların farklı türleri tasvir edildikten sonra metin sona erer.

Ele aldığımız iki metnin genel yapısı ve akışını böylece vermiş bulunuyoruz. Burada öncelikle dikkat çekmek istediğimiz ilk husus, metinlerin, başlangıçta andığımız benzersiz kurgusunun yanı sıra, hem başlıkları hem de anlatımın çoğunluğunu işgal eden şehirler ve onların yönetimine dair bahsi ön plana çıkarıyor olmasıdır. Daha önce O'Meara'nın Platoncu gelenekte siyaset düşüncesinin aslında var olduğunu iddia ettiği metnini ele alırken de dile getirdiğimiz üzere Platon'un **Devlet** kitabından sonraki felsefe literatüründe doğrudan -yani etik bağlamında hareket etmeyen- siyaset ile ilgilenen büyük bir metin bulunmamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin, bu bakımdan şehrin yönetimi meselesini ve siyaseti doğrudan ele alışı ve felsefenin metafizik, kozmoloji, psikoloji gibi alanlarıyla bağlantılı bir biçimde işleyişinin muadili bir eser mevcut değildir.

Bizim araştırmamızın bağlamı açısından sormamız gereken soru, Platon ve onun felsefesi ile bu metinlerin irtibatının ne ölçü ve biçimde gerçekleştiğidir. İlk olarak her iki metinde de Platon'un isminin zikredilmediği ve onun eserlerine doğrudan bir atıf bulunmadığını belirterek başlayabiliriz. Fakat bu iki eserde “erdemli şehir” ve onun halkını anlatan Fârâbî'nin, Platon'u ve onun **Devlet** diyalogunu hatırlatmaması mümkün değildir. Bir yandan ise metinlerin şehir, insan toplulukları ve siyaset dışındaki bahisleri düşünüldüğünde, bunların Platon diyalogları ve felsefesine alabildiğine uzak olduğu aşikardır. Öyleyse bu metinlere Platon ve metinlerinin nasıl bir etkisi olduğunu söylemeliyiz?

Bizim kanaatimiz, öncelikle Fârâbî'nin önceki metinlerinden hareketle ortaya koyduğumuz Platon'u kullanma/değerlendirme biçimine ek olarak, **Devlet ve Yasalar** diyaloglarındaki konu, içerik ve biçimi görmenin (ya da bundan haberdar olmanın) onun için felsefenin bu alanlarda da radikal bir şekilde sesini yükseltebileceği fikrini sağladığı yönündedir. Fârâbî'ye gelen bin yıllık gelenekteki aşağı yukarı standart hale gelmiş olan müfredatın genel içerik, biçim ve üslubundan oldukça farklı olan ve doğrudan şehrin kuruluşu, yönetilişi, yasaların koyulması gibi meseleleri ele alabilen bir metnin varlığı (ve elbette daima aklımızda tutmamız gereken Aristoteles'in **Politika**'sının yokluğu) karşısında Fârâbî gerçek bir cüret göstererek bu örneği bulunmayan alana girmiştir. Ayrıca bu, çoklarının daha önce de andığımız orijinal olması olanaksız ve sadece geleneğin bir yeniden üreticisi ve İslam dünyasına uygulayıcısı olarak tasvir ettiğinin aksine, Fârâbî'nin müstakil ve özgün bir yapı üretmek adına çekincesiz bir biçimde hareket edebildiğini ve sahip olduğu materyali bir kısıtlama hissetmeden kullanabildiğini göstermesi bakımından da kayda değerdir. Dolayısıyla, Platon'un örneğin Yeni-Platoncu gelenekte büyük ölçüde yok sayılmış bu "aykırı" metinleri, Fârâbî'nin kendi orijinal eserlerine bu bağlamda bir katkıda bulunmuştur.

Bir diğer husus daha önce de işaret etmiş olduğumuz felsefe-din ayrımının siyaset ve retorik ile ilişkisinde burada da etkin bir şekilde kullanılışdır. Fârâbî, bu eserlerde metafizik, kozmoloji ve siyaseti birbiriyle kesiştirir ve birleştirirken, psikoloji üzerinden nübüvveti ve siyaset üzerinden de yöneticiyi rasyonel olarak temellendirmeye çalışmaktadır. Tüm alan ve konuların birbiriyle kesiştiği bu düğüm ve çözüm noktasında felsefe ile dinin gerilimi bulunmaktadır. Burada da bir kez daha dinin iknaî deliller kullanılışı ile retorik ilişkisi ve dolayısıyla da daha önce görmüş olduğumuz Platon'a da izafe edilen öğretim-eğitim meselesi gündeme gelmektedir. Bu bağlamda, özellikle **es-Siyâse**'de daha baskın olan bu eğitim meselesinin de -her ne kadar kökensel olarak Aristoteles ile bağlı olsa da- Fârâbî'nin Platon'da gördüğü şeylere çok şey borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Hususi olarak felsefe-din karşılaştırması bağlamında bu konu gündeme geldiğinde Platon daha ön plandadır. **Tahsîl ve Platon'un Felsefesi** metnindeki ilgili bağlamlar da hatırlanacak olursa, Fârâbî'nin Platon'a siyaset ile bağlantılı biçimde bir tür "dinsel" bir konum biçtiğini de ifade edebiliriz. Çünkü Fârâbî'nin "felsefenin hakikati ile toplum arasına özgün bir

şekilde yerleştirdiği mille veya din nosyonunu hesaba katma[k]”¹³⁵ gerektiğini unutmamak gerekir. Dinin bu işlevi, Platon’un hakikat ile toplum arasına felsefe ve felsefenin oluşturduğu eğitimi katmasıyla paralel durumdadır. Metafizik ile siyasetin böylece iç içe geçişi, Aristoteles’in sisteminde mevcut olmayan bir özelliktir¹³⁶ ve Platon’a dair perspektif bu bütünselliği olanaklı kılmıştır.

Genel itibarıyla ve diğer metinlerle ilişkili biçimde bunları ifade ettikten sonra, metinde Platon’dan alınmışa benzeyen bazı unsurları da anmamız yerinde olacaktır. Burada, ilk söz edilmesi gereken olgu elbette “filozof-kral” fikrinin varlığıdır. Aslında bu metinlerde daha önce de belirttiğimiz üzere varlığın uçtan uca hiyerarşisinin ay altı âlem ile ilişkili kısmında oldukça kilit bir rol üstlenen bu kişi, dolayısıyla Fârâbî’nin sisteminin bütünselliği açısından da hayati bir önem arz etmektedir. Fârâbî, açık bir şekilde Platon’un yönetici ile filozofu özdeşleştirmesine katılmakta ve bu özdeşliğe bir de dinî önderi eklemektedir. Bu figürün Faal Akıl ile teması, vahiy alıyor oluşu gibi özellikler ve bunun psikolojik olarak temellendirilişi doğal olarak Platon ile ilişkili değildir. Fakat felsefe ile yönetim sanatı, filozof ile yöneticinin bir ve aynı şey oluşu açıkça Platon’dan alınmış bir fikirdir.

el-Medîne’de yöneticiyi atfedilen on iki adet haslete baktığımızda, bunların Platon’un **Devlet** diyalogunun VI. Kitabında filozof-krallara yönelik saydığı özelliklerden hareketle oluşturulduğu açıktır. Bu da, az önce sözünü ettiğimiz filozof-kral fikrinin Platon’dan alındığına açıkça işaret eden bir başka delil olarak nitelendirilmelidir. Öyleyse Fârâbî’nin, felsefenin siyaset ve yönetime tatbikinde Platon’dan aldığı temel üzerinde hareket ettiği ve kendi tarihsel ve dinî bağlamına uygun bir biçimde kendi filozof-kral versiyonunu oluşturduğunu söylememiz gerekir.

Platon’un **Devlet** diyalogundan hareketle oluşturulduğunu düşündüğümüz ve Fârâbî’nin her iki metninde de uzun bir biçimde aktarılan bir başka mesele de “erdemli şehre karşıt şehirler”e yönelik anlatımlardır. Bunlar da açık bir biçimde Platon’un mezkûr diyalogunun VIII. Kitabında yer alan dört bozuk devlet düzenine dair detaylı anlatımın ilham verdiği incelemelerdir. Fakat Fârâbî, Platon’un ilgili anlatısını -tıpkı filozof-kral bahsindeki gibi- olduğu şekliyle almamış, kendi bağlamında genişleterek

¹³⁵ Şenol Korkut, **Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgürlüğü**, Ankara, Atlas Kitap, 2015, s. 449.

¹³⁶ Korkut, **a.e.**, s. 450.

ve farklılaştırarak yeniden kurgulamıştır. Dolayısıyla, Fârâbî'nin metninin örgüsünde oldukça önem arz eden bu konunun da Platon'dan etkilenerek/faydalanarak oluşturulduğu açıktır.

Söz konusu iki metinde Fârâbî'nin doğrudan Platon'un fikirlerini temel alarak oluşturduğu anlatısının en açık biçimde bu sıraladığımız konularda gözlemlenebileceğini dile getirebiliriz. Bunun yanında başta da belirttiğimiz üzere, Platon'un ilgili kitaplarının varlığı ve içeriği, felsefenin bu alanda söz hakkı olduğu ve bu konuda da eserler kaleme alınabileceği fikrini Fârâbî'ye vermesi açısından önemlidir. Elbette son olarak da önceki metinlerde gösterdiğimiz Fârâbî'nin Platon'u anlama, ele alma ve kullanma biçiminin bu metinlerin de tümünde yürürlükte olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu da, bir kez daha yineleyecek olursak, Aristotelesçi felsefî hakikat anlatısı ve müfredatın çoğunluğa tatbikinde, Fârâbî'nin Platon'un retorik ile ilişkili biçimde eğitim olarak felsefe/siyaset anlayışının istihdam edilmesidir.

Fârâbî'nin bu iki paralel eserinde Yeni-Platoncu sudûr anlayışından hareket eden fakat Batlamyusçu astronomiye uygun ve kendine özgü sudûr sistemi, psikoloji alanında temel olarak Aristotelesçi fakat İskender Afrodîsî'nin **De Anima**'sına dair kendi yorumu gibi çoğaltılabilecek birçok örnekten görüleceği üzere Platon felsefesinin dışında ve onunla uyuşmayacak çok sayıda unsur mevcuttur. Fârâbî, kendi sistemini oluştururken erişiminde olan birçok eser ve düşünceden faydalanmıştır. Onun düşünce sisteminin tam olarak anlaşılabilmesi için tüm bunların ayrıca değerlendirilmesi ve ele alınması gerekmektedir, fakat biz tezin sınırları ve iddiası bakımından Platon ile olan ilişkinin, söz konusu karmaşık yapıyı tespit edecek çözümü sağlayacak esas düğüm olduğunu düşündüğümüzü belirtmiştik. Böylece, bu amaç doğrultusunda, Fârâbî'nin eserlerinde Platon'un ve onun felsefesinin nasıl alımlandığını göstermiş bulunuyoruz.

SONUÇ

Fârâbî felsefesinde Platon'un alımlanışını tespit etmeyi amaçlayan bu tezde, Platon'un felsefesine nasıl yaklaşılmaması gerektiği ve Platonculuk başlığı altında değerlendirilen bin yılı aşkın dönemde Platon'un yorumlanışında yaşanan değişimler ele alındıktan sonra Grekçeden Arapçaya tercüme hareketi ile felsefenin intikali sürecinde Platon külliyyatının ve Platon imgesinin ne halde bulunduğunu tespit ettik. Böylelikle Fârâbî'ye gelene dek Platon'un ve düşüncesinin aldığı yeni biçimlere ve Fârâbî'nin erişiminde olması muhtemel olan Platon kaynaklarına dair olgusal bir zemin tedarik etmiş olduk. Daha sonra bu zeminden hareket ederek Fârâbî'nin eserlerinde Platon'a dair anlatımlarını aktararak değerlendirmek suretiyle onun felsefesini inşa ederken Platon'dan ne ölçüde etkilendiği ya da onu hangi yönde kullandığını ortaya koyduk.

Bu bağlamda, öncelikle, Platon felsefesinin kendinden sonraki felsefe tarihi ve metinlerinden kökensel biçimde farklı olduğunu üç alternatif okuma tarzı üzerinden gösterdik. Platon'un diyalog formunda yazmış olması ve felsefe faaliyetine bakışının Aristoteles ve sonrası metafizik tarihindeki disipliner ya da "akademik" yaklaşımdan farklı olduğu dikkat edilmesi gereken bir husustur. 20. yüzyılda ortaya çıkan farklı Platon anlatımlarından da anlaşılacağı üzere, Platon'un felsefesi en başından itibaren aslında olduğu şey olarak hiç görünmemiş olabilir. Dolayısıyla Fârâbî'nin de burada işaret etmeye çalıştığımız "asıl Platon" ile değil, kendine geldiği kanalların onu algıladığı ve Aristoteles metafiziğinin kıstaslarıyla yargıladığı biçimde tanımış olabileceği kuvvetle muhtemeldir.

Bu sebeple, Platon düşüncesinin Fârâbî'ye gelmeden önce yaşadığı dönüşümleri gösterebilmek adına Platonculuk diye anılan düşünce yığınının inceledik. Burada, Platon düşüncesinin henüz Akademia'daki halefleri tarafından doğrudan benimsenmediği ya da aktarılmadığını ve bunun takip eden süreçlerde de devam ettiğini görmek oldukça şaşırtıcıdır. Elbette, Platon'un hemen yanı başında bulunan insanlar için onun tarih içinde büyüyen anlamını idrak etmek olanaklı değildi. Öyle ki, yüzyıllar boyunca Platoncu olduğunu iddia ederek bu düşüncenin savunusuna girişmiş isimler ortaya çıkmamıştır. Her ne kadar Akademia'nın varlığı söz konusu olsa da, bu sanıldığı gibi Platon'un doktrinlerine dogmatik bir bağlılığın kuşaklar boyunca

aktarılması anlamına gelmiyordu. Bizim bugün ekollere dair algımız, söz konusu dönemde mevcut değildi ve bu yüzden Akademia’da Platon düşüncesiyle özdeşleştirilmesi olanaksız olan sayısız düşünce ve değişim ortaya çıkabildi. Söz gelimi, Yeni Akademia olarak andığımız dönemdeki isimler tamamen şüpheli bir konuma geçip skeptisizmi savunabilmiştir. Bunun ortaya çıkmasının sebebi de elbette, yalnızca felsefe ile ilgili olarak değil, söz konusu dönemdeki muhatapların değişimi ile de değerlendirilmelidir. Çünkü Stoacılık’ın yükselişinin yarattığı etkiyle dogmatizme karşıt bir tutum geliştirilmesi söz konusudur. Haliyle bu isimleri tarihsel olarak Platoncu olarak adlandırsak da bu adlandırmanın bizzat Platon’un felsefesiyle irtibatının ölçüsünü belirlemek zorunlu hale gelmektedir.

Benzer bir biçimde Orta-Platonculukta da Stoacılığın ve Aristotelesçi düşüncenin etkisinin söz konusu olduğunu, Yeni-Platonculuk ve takip eden dönemde de bu etkilerin oldukça egemen olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden Platon düşüncesini ve onun tarihsel etkisini anlamaya çalışırken genel ve indirgeyici bir tutum olarak Platon’dan Plotinos’a doğrudan bir geçiş yapılmasının ne kadar sağlıklı olduğu açıktır. İslam felsefesi ve özelde de Fârâbî ele alınırken de gözlemlenen bu tutumun söz konusu düşünceyi anlayabilmekte büyük bir engel teşkil ettiğini dile getirmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla bu sahiden uzun tarihsel dönemi Platonculuk, Yeni-Platonculuk, Aristotelesçilik, Peripatetikler gibi büyük ve altına aldığı yığını kuşatması olanaksız başlıklar üzerinden incelemek birçok yanlış anlama ve değerlendirmeye sonuçlanmaktadır. Bu yüzden ilgili dönemi çok daha titiz bir şekilde ele almak ve farklılıkları tespit etmek bu ziyadesiyle heterodoks zeminin üzerinde yükselen İslam felsefesini daha doğru anlamak için zorunludur, diyebiliriz. Bu bağlamda tarihsel olarak en yakın ve en yoğun temasın gerçekleştiği İskenderiye Okulu’nu da anlayabilmek ve anlamlandırabilmek için öncesindeki bu uzun yolculuğu doğru bir biçimde değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü izah edilemeyen bir biçimde, felsefe müfredatında Platon’un Aristoteles’in arkasında kaldığı ve marjinalize olduğu bu dönemde söz konusu değişikliğin gerçekleşmesine neden olan unsurları tespit etmek, bir bütün olarak İslam felsefesini ve özelde Fârâbî düşüncesini anlayabilmemizde oldukça kilit bir rol üstlenecektir.

Bahsettiğimiz bu uzun aralığın çeşitli dönem ve isimlerinden eserler 8 ve 10. yüzyıllar arasında, tarihte benzerine az rastlanır bir biçimde Grekçeden Arapçaya taşınmıştır.

Bu süreçte, yönetimin de finansmanı ve desteğiyle edebî ve tarihsel eserler dışındaki elde olan bütün Grekçe literatür bu ilginin nesnesi olmuş ve birçok farklı bilim dalından çeşitli metinler Arapçaya çevrilerek kültür dünyasında ciddi bir dolaşım kazanmıştır. Fakat bu çeviri faaliyetinde şaşırtıcı bir biçimde Platon külliyatı tahmin edilecek ilgiyi görmemiştir. Felsefe alanında ve özellikle Aristoteles'in metinlerinde geçerli olduğunu bildiğimiz büyük faaliyet Platon söz konusu olduğunda yok denecek seviyededir. Aristoteles'in **Politika**'sı hariç neredeyse tüm külliyatının Arapçaya çevrilmiş bulunmasına karşın, Platon'un hiçbir diyalogu tam olarak Arapçaya çevrilmemiştir. **Phaidon**, **Devlet**, **Timaios** ve **Yasalar** diyalogları diğerlerine nispetle daha fazla tanınır görünse de bu metinlerin de büyük oranda özetler, aktarımlar ve yorumlar üzerinden parçalı olarak ya da bozulmuş bir biçimde Arapçada yer aldığını görüyoruz. Bu yüzden Platon'un felsefesi ile metin düzeyinde ilişki çok az bir seviyede gerçekleşmiştir, diyebiliriz. Bu aktarılmayışın sebeplerine baktığımızda, çeviri faaliyetini gerçekleştiren kişilerin genellikle Süryânî kökenli olmasıyla bağlantılı bir biçimde, Platon'a yönelik Hristiyan antipatinin etkin olduğundan söz edilebilir. Dolayısıyla bu durum aktarımın önünde hem Süryânîcede hem de Arapçada bir engel oluşturmuşa benzemektedir. Fakat daha önemli bir husus, az önce sözünü ettiğimiz ve İskenderiye Okulu'nda oldukça açık hale gelen Aristoteles felsefesinin öne çıkışıdır. Bu, Aristoteles öncesi felsefeyi ikincilleştiren ve onu ilk, esas ve tam kaynak olarak ele alan felsefi bir tutumun ürünüdür. Aristoteles'in felsefesi ve eserleri, bugün anladığımız anlamda akademik ve felsefi eser üslubu, içeriği ve biçimine sahip olması ile birlikte söz konusu dönemde büyük bir hakimiyet tesis etmiş ve ondan önceki felsefeyi gölgede bırakmıştır. Onun felsefesinin kuşatıcı, tam ve mükemmel olduğuna dair telakki, dolayısıyla Platon'a yönelik bakışı da etkilemiş ve Platon'un, Pisagor, Herakleitos, Parmenides gibi görece daha karanlık ve belirsiz kalmış, metinlerinden kalanlar çok kısıtlı olan filozoflarla aynı seviye ve biçimde değerlendirilmesine sebep olmuştur. Platon'dan İslam felsefesine gelene dek geçen uzun aralıktaki karmaşık değişim ve dönüşümlere dair bahislerimiz hatırlanacak olursa, Yeni-Platonculuk ile birlikte ortaya çıkan "Platon ile Aristoteles'in uzlaştırılması" temasının zaman içinde Platon'un aleyhine döndüğü ve Aristoteles ile uygun olduğu müddetçe kabul edilebilecek bir Platon'un ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Aristoteles'te zaten aranan her şeyin bulunacağı düşüncesi, Platon'un ondan başka veya üstün bir

şey söylemiş olamayacağı kanaatine sebep olmuşa benzemektedir. Bu yüzden, Platon'un Arapçaya aktarılmasını açıklayacak en önemli unsur, Aristoteles'e gelen felsefenin bir gelişim süreci olarak ele alınması ve Aristoteles'in bu gelişimin sonunda eksiksiz bir bütün koyduğunun düşünülmesidir. Aslında bu yargıya ve Platon'un -ve elbette Aristoteles öncesi felsefenin- arka planda kalışına, Aristoteles'in **Metafizik** kitabında ve başka yerlerde de gözlemlenebilen felsefe tarihi anlatısının ve söz konusu filozoflar ile ilgili değerlendirmelerinin de katkıda bulunduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Platon'a dair metin düzeyindeki aktarıma yönelik bu kısıtlılığa rağmen, onunla ilgili bilgiler ve İslam dünyasında Platon imgesi hususunda ciddi bir yoğunluk vardır. Ne var ki, bu imge ve bu imgeyi oluşturan bilgilerin tarihsel Platon ile pek ilgisi bulunmamakta ve Aristoteles öncesindeki bu kadim bilge figürü, genellikle çileci, dünyadan el etek çekmiş bir münzevi şeklinde sunulmaktadır. Bu imgenin yanı sıra, Platon felsefesi ile ilgili özellikle Aristoteles ve ikincil kaynaklardan gelen yorum ve aktarımlar da bir şema oluşturmuş ve Platon genellikle bu biçim ve düzeyde ele alınmıştır. Fakat Yeni-Platoncu kaynaklar ve diğerleri aracılığıyla gelmiş pek çok Platoncu unsur, İslam felsefesinde oldukça güçlü hal almış ve bu yüzden birçok filozof ve düşüncesine Platonculuğun atfedilmesi söz konusu olmuştur.

Bu bağlamda, Fârâbî de bu atfın yapıldığı isimlerden biri ve belki de en önemlisi olarak Arapçada çok az karşılaştığımız Platon ve felsefesi ile ilgili aktarımlar konusunda şaşırtıcı derecede fazla metin ve pasaj kaleme almıştır. Fakat bahsettiğimiz üzere Fârâbî'nin de Platon'un metinlerine çağdaşlarından farklı bir ulaşımı olması söz konusu değilken, onun Platon'un neredeyse tüm diyalogları hakkında özet niteliğinde bilgiler vermesi, **Yasalar** diyaloguna müstakil bir telhîs yazması ve en önemlisi Platon'dan sonra benzeri görülmedik bir biçimde kendi eserlerinde siyaset felsefesi üzerine yazması ve metafizik sistemini şehirlerin yönetimi ile ilişkilendirmesi oldukça şaşırtıcıdır. Söz konusu durum gerek onun felsefesini gerekse de Platon ve metinleriyle ilişkisini anlaşılamaz hale getirmekte ve Fârâbî ele alınırken birbirine zıt birçok yaklaşıma neden olmaktadır. Biz bu yaklaşımlardan ikisini ele almak suretiyle Fârâbî felsefesi ile ilgili öne sürülen ve Yeni-Platoncu ya da Orta-Platoncu kaynaklara sahip olduğunu iddia eden görüşleri ele aldığımızda, aslında Fârâbî'nin Platon ile ilgili malumatı ve onu kullanma biçiminin bu iki kaynaktan da bağımsız olduğunu

düşünüyoruz. Öncelikle onun Platon anlatısı ve özellikle siyaset bağlamının vurgulanışı onun kaynaklarının Yeni-Platoncu olması ihtimalini büyük ölçüde ortadan kaldırır. Orta-Platonculuk ile ilgili iddia ise herhangi bir biçimde temellendirilebilmiş değildir. Bizim buradaki yaklaşımımız, Fârâbî'nin hangi kaynaklardan ele geçirmiş olursa olsun, Platon hakkındaki yorumunu birebir olarak söz konusu muhtemel kaynaktan almış olması gerektiği önyargısını kabul etmeyip, onun elinde bulunan materyali kendine özgü felsefî perspektifinden değerlendirdiği yönündedir. Bu perspektifi “özgün” diye nitelerken elbette tamamıyla bir bağımsızlıktan söz etmiyoruz. Aristotelesçi bir mantıkçı olan Fârâbî'nin Aristoteles'in eserleri, sistemi ve gelenekte oluşmuş felsefe müfredatı ve öğretimine bağlılığı aşıkardır. Fakat **Politika** metnine erişimi olmamasına ve tevarüs ettiği gelenekte de buna benzer bir tutum bulunmamasına rağmen, Fârâbî'nin siyaset konusunda Aristotelesçi şemadaki boşluğu, Platon'un siyaset anlayışından eline geçirdiği ölçüde malzemeyi kullanarak doldurmaya çalışması onun felsefî bakımından ehliyeti ve sadece geleneğin bir yeniden üreticisi olmaktan ziyade özgün bir felsefî perspektife ve aynı zamanda da cürete sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

Kaynaklarla ilgili bu tartışmanın yanı sıra tezde Fârâbî'nin metinleri üzerinden onun felsefesinde Platon'un merkezîliği ve siyaset felsefesini yeniden ihya eden kişi olması ile ilgili Strausscu iddiayı uzun bir biçimde değerlendirdikten sonra da Gutas'ın “medenî” kavramından hareketle Fârâbî'nin iddia edilen siyaset felsefesini “sözde” olarak tanımladığı makalesini ele aldık. Burada kanaatimiz, her iki yaklaşım da bulguları bakımından aslında oldukça verimli olmasına rağmen, iddialarına sarsılmaz bir biçimde bağlı oluşları ve karşı cepheyi çürütmeye odaklandıkları için, bu iki yaklaşımdan herhangi birinin doğruyu temsil etmediği yönündedir. Strauss'un ve sonrasında takipçilerinin Platon ve siyaset-merkezli Fârâbî anlatısı, onun Aristotelesçiliği ile büyük oranda çelişmekte ve bunun yanı sıra bahsettiğimiz tarihsel ve olgusal zemin ile birçok noktada uygunluk göstermemektedir. Buna karşın, iddialarının temelinde yer alan ve Fârâbî'nin de çeşitli pasajlarından destek gören ezoterik-egzoterik yazım ayrımı, Fârâbî felsefesinin ele alınışında oldukça verimli sonuçlar üretmektedir. Numeroloji vb. yaklaşımlardan hareketle oluşturulan aşırı yorumlara düşülmediği takdirde, Strauss ve takipçilerinin yaklaşımı baştan reddedilmeyip dikkate alınması gereken fikirler sağlayabilmektedir. Gutas'ın da

genellikle tarihsel ve filolojik kanıtlardan hareket ederek dikkate alınmaması olanaksız açıklıkta tespitleri oldukça önemlidir. Fakat onun yaklaşımı da belli bir Fârâbî varsaydığı için aradığını bulmak maksadıyla ilerlemekte ve Strausscu cenahın iddialarının güçlü yanlarına da hiç temas etmemektedir. Haliyle bu iki yaklaşımın da ortaya koyduğu resim aşırı uçlarda bulunduğundan, her ikisinden hareketle bir orta yol aramak en doğrusu olacaktır.

İkinci literatürdeki bu tartışmalar ile ortaya koyduğumuz üzere Fârâbî'nin felsefesini anlamaya çalıştığımızda bir muamma ile karşılaşmaktayız ve bu muamma söz konusu yaklaşımların ürettiği tüm bulgulardan hareketle yapılacak ciddi çalışmalar ile çözüme kavuşabilir. Biz ise tezin sınırları için de bu meselenin esas ve önemli yerlerinde bir harita oluşturmaya çalışıp belli noktalara tutunarak genel bir resim vermeyi başaramadığımızı düşünüyoruz. Burada ortaya koyduğumuz aktarım ve bulgulardan hareketle Fârâbî'nin metinlerini incelemeye koyulduğumuzda onun Platon felsefesi ile metin düzeyinde sağlıklı bir ilişkisi olmadığına dair tarihsel ve olgusal kanaatimiz büyük ölçüde pekişmektedir. Fakat onun elindeki çok kısıtlı materyali büyük bir ustalıkla kullandığı ve kendi felsefî projeksiyonunda ilgili yerlere bunları yerleştirdiğini de belirtmemiz zorunludur.

Fârâbî'nin felsefî şemasında Platon ve onun düşüncesi (ya da Platon'un düşüncesi olarak Fârâbî'nin elindeki materyalden inşa ettiği kurgusal Platon) özellikle siyaset felsefesi bağlamında kullanılmaktadır. Fârâbî'nin İslam yönetimi ve coğrafyasında, hem de siyasî bakımdan oldukça hareketli bir devrede yaşadığı göz önünde tutulduğunda onun siyaset ile ilgili olması oldukça anlaşılır bir durumdur. Bunun yanı sıra birçok metninde doğrudan ya da dolaylı olarak atıfta bulunduğu Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik** metnine bir şerh yazdığını bildiğimiz Fârâbî, etik ve yönetim ile ilgili meseleler hakkında oldukça bilgiye sahipti. Bunun yanı sıra söz konusu metnin sonunda duyurulan Aristoteles'in **Politika** çalışmasının da varlığından haberdar olan Fârâbî bu metin Arapçada erişilebilir durumda olmadığı için bir eksiklik yaşadığı ortadadır. Fakat burada Platon ve onun siyaset felsefesine dair elinde olan bilgiler -ne kadar kısıtlı da olsa- Fârâbî tarafından oldukça orijinal bir biçimde yorumlanmış ve kendi Aristotelesçi şemasında uygun yere yerleştirilmiştir.

Bu yer Fârâbî'nin **Platon'un Felsefesi** adlı metninde söz ettiği Sokrates ve Thrasymakhos'un yolu ayırımından hareketle hakikatin ele geçirilmesi ile bunun

çoğunluğa anlatılması arasındaki farka dair belirlemesinden anlaşılabilir. Çünkü tezde detaylı bir biçimde ele aldığımız üzere Fârâbî için “felsefe” bir eğitim-öğretim meselesidir, tamamlanmış bir bütündür ve aktarılabilir. Burada çoğunluğun eğitilmesi de elbette gündeme geleceği için felsefe, din ve siyasetin kesiştiği bir alanla karşı karşıya kalırız. Thrasyamakhos, Fârâbî’nin Aristoteles’ten de duyduğu ünlü bir hatip (**rheter**) olarak, Sokrates’in sahip olmadığı yeteneğe, çoğunluğa ve gençlere anlatmaya, yani retoriğe sahiptir. Bu bağlamda, Fârâbî’de retorik sanatının dinin aracı olduğunu da hatırlatmak gerekmektedir. Fârâbî’ye göre söz konusu iki yol, Platon tarafından birleştirilmiş ve onun görüşünü oluşturmuştur. Bu anlatımla birleştirilebilecek biçimde, Fârâbî, Platon’un mağarasından çıkış ve dönüş yolunu, Aristoteles’in dörder kitabıyla (çıkış için **Kategoriler, Yorum Üzerine, Birinci Analitikler** ve **İkinci Analitikler**; dönüş için **Topikler, Sofistik Çürütmeler, Retorik** ve **Poetika**) özdeşleştirdiği özgün yorumunda, aslında Aristotelesçi eğitim ile Platoncu hakikat ve siyaset anlayışını üst üste yerleştirir. Dolayısıyla Fârâbî, bir müfredat ve eğitim-öğretim olarak kendi felsefe anlayışıyla, belli oranda eriştiği Platon’un kitabındaki **paideia** (eğitim) olarak **politeia** (siyaset) ve **philosophia** (felsefe) fikrini tamamıyla uygun bulmuştur. Bu bağlamda mağaraya dönüş ile eşleştirilen kitaplardan biri olan Aristoteles’in **Retorik**’i ve retoriğin bu anlamda çoğunluğa karşı işlevini kurguladığı Platon ile de eşleştiren Fârâbî, böylelikle sistemine uygun bir biçimde Platon’u ve onun siyaset ile ilgili bahislerini entegre edebilmiş ve bunda Aristotelesçi felsefe ve eğitim ile bir çelişki görmemiştir.

Fârâbî’nin ele aldığımız metinlerinde açık bir şekilde göstermeye çalıştığımız bu durum, onun kendi siyaset felsefesini oluşturması bakımından da büyük önem taşımaktadır. Kendi görüşlerini ortaya koyduğu eserlerinin, bütün olarak tamamen özgün yapısının içinde siyaset bahislerinin Platoncu bir zeminden hareketle oluşturulduğu açıktır. Filozof-kralın özellikleri, kötü yönetim biçimlerine dair anlatı Platon’un ilgili pasajlarından hareketle ve yenilenerek ele alınmıştır. Fakat daha önemli olan bahsetmiş olduğumuz retorik, din, siyaset ve felsefe ilişkisinin Platon’un üzerinden ve Aristoteles’in müfredatıyla da uyumlu biçimde gösterilmek suretiyle değerlendirilişi onun sisteminin kilit taşı mahiyetindedir ve onun bir bütün olarak felsefesini ve özel olarak da siyaset düşüncesini anlamaya yönelik girişimlerin de anahtarı bu olacaktır.

Sonuç olarak Fârâbî felsefesinde Platon’un alımlanışı metin düzeyinde çok kısıtlı boyutlarda olsa da, elindeki materyali oldukça orijinal bir biçimde değerlendiren Fârâbî’nin felsefî sisteminin kuruluşunda, Platon ve özellikle onun siyaset ve yönetime dair görüşleri oldukça önemli bir işleve sahip olmuştur.



KAYNAKÇA

- Allen, S. Danielle: **Platon Neden Yazdı?**, çev. Ayşe Batur, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Aristoteles: **Birinci Analitikler**, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Aristoteles: **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles: **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Aristoteles: **İkinci Çözümlemeler**, çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Aristoteles: **Kategoriler**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019.
- Aristoteles: **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2014.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- Aristoteles: **Politika**, çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles: **Ruh Üzerine**, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018.
- Aristoteles: **Topikler**, çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1996.
- Arnzen, Rüdiger: "Plato's Timaeus in the Arabic Tradition. Legends - Testimonies - Fragments", ed. F. Celia, F. & A. Ulacco, **II Timeo. Esegese greche, arabe, latine**, Pisa, Pisa University Press, 2012, s. 181-267.
- Aydınlı, Yaşar: "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, s. 152-155.

- Aygün, Ömer: “Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi”, **Kaygı**, 31/2018, s. 57-91.
- Bettiolo, Paolo: "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria," ed. Cristina D'Ancona, **Storia della filosofia nell'Islam medievale**, Turin, 2005, s. 48-100.
- Biesterfeldt, Hinrich: “Secular Graeco-Arabica: Fifty years after Franz Rosenthal’s Fortleben der Antike im Islam”, **Intellectual History of the Islamic World** 3, 2015, s. 125-157.
- Birûnî & İbn Sînâ: **Ecvice ‘alâ mesâ’ili Ebi’r-Reyhân el-Bîrûnî**, ed. S.H. Nasr & M. Mohaghegh, Tahran, 1974.
- Black, Deborah: “Al-Fârâbî on Meno’s Paradox”, ed. Peter Adamson, **In the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century**, London, The Warburg Institute, 2008, s. 15-34.
- Black, Deborah: “Fârâbî”, **İslam Felsefesi Tarihi: Cilt:1**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr & Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap, 2017.
- Bonelli, M. Gina: “Fârâbî’s Virtuous City and the Plotinian World Soul: A New Reading of Fârâbî’s Mabadi’ Ara’ Ahl Al-Madina Al-Fadila”, McGill, 2009.
- Brittain, Charles: “Plato and Platonism”, **The Oxford Handbook of Plato**, ed. Gail Fine, New York, Oxford University Press, 2011, s. 526-552.
- Brun, Jean: **Platon ve Akademia**, çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Yayınları, 2007.
- Butterworth, Charles: “Alfarabi”, **The Encyclopedia of Political Thought**, First Edition, ed. Michael T. Gibbons, 2015.
- Cherniss, Harold: **The Riddle of the Early Academy**, New York, Russell and Russell, 1962.
- Connelly, Coleman: “New Evidence for the Source of al-Fârâbî’s Philosophy of Plato”, **A New Work by Apuleius**, ed. Justin Stover Oxford University Press, 2016, s. 183-197.

- Daiber, Hans: **Bibliography of Islamic Philosophy**, Leiden, Brill, 2007.
- Derrida, Jacques: **Platon'un Eczanesi**, çev. Zeynep Direk, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Dillon, John: **The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220**, New York, Cornell University Press, 1996.
- Dillon, John: **The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)**, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- Dodds, E. R.: **The Greeks and the Irrational**, University of California Press, 2004.
- Druart, T.-A.: “al-Fârâbî”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**.
- Druart, T.-A.: “Le sommaire du livre des Lois de Platon”, **Bulletin d'Études Orientales**, 50, 1998, s. 109-155.
- Dunn, R. Michael: “The Organization of The Platonic Corpus Between The First Century B.C. and The Second Century A.D.”, Yale University, 1974.
- Endress, Gerhard: "La 'Concordance entre Platon et Aristote', l'Aristote arabe et l'emancipation de la philosophie en Islam medieval," in Mojsisch, B. & Pluta, O. (eds.), **Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters**, Amsterdam-Philadelphia, 1991, s. 237-257.
- Fakhry, Majid: **Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism**, Oxford, Oneworld, 2002.
- Fârâbî: **AlFarabius De Platonis Philosophia**, çev. Franciscus Rosenthal & Richardus Walzer, Warburg Institute, 1942.

- Fârâbî: “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, çev. Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 109-116.
- Fârâbî: **el-Medînetü’l-fâzıla**, çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayınevi, 2018.
- Fârâbî: **es-Siyâsetü’l-medeniyye**, çev. Mehmet S. Aydın & Abdülkadir Şener & M. Rami Ayas, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- Fârâbî: **Fusûlü’l Medeni**, çev. Hanifi Özcan, İzmir, İstiklal Matbaası, 1987.
- Fârâbî: **Harfler Kitabı**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî: **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Fârâbî: **Kitâbu’l Burhân**, çev. Ömer Türker & Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012.
- Fârâbî: **Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu’s-Sa’âde) & Platon Felsefesi & Aristoteles Felsefesi**, çev. Hüseyin Atay, 5.bs., İstanbul, Atay Yayınları, 2018.
- Fârâbî: **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
- Fârâbî: **Mutluluk Yoluna Yönelme**, çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fak., 1993.
- Fârâbî: **Philosophy of Plato and Aristotle**, çev. Muhsin Mahdi, Ithaca&New York, Cornell University Press, 2001.
- Fârâbî: **Platon Kanunlarının Özü**, çev. Fahrettin Olguner, Ankara, Aktif Düşünce Yayınları, 2018.
- Fârâbî: **The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts**, çev. Charles Butterworth, Ithaca&London, Cornell University Press, 2001.
- Galston, Miriam: “The Puzzle of Alfarabi’s Parallel Works”, **The Review of Politics**, vol. 77, no. 4, s. 519-543.

- Gatti, Maria Luisa: “Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism”, **The Cambridge Companion to Plotinus**, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1999, s. 10-38.
- Gerson, Lloyd P.: **Aristotle and Other Platonists**, New York, Cornell University Press, 2005.
- Gerson, Lloyd P.: **From Plato to Platonism**, New York, Cornell University Press, 2013.
- Gohlman, E. William: **The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation**, Albany, New York, State University of New York Press, 1974.
- Gutas, Dimitri: “Fârâbî”, **Encyclopaedia Iranica**, vol. IX, Fasc. 2.
- Gutas, Dimitri: “Fârâbî’s Knowledge of Plato’s ‘Laws’”, **International Journal of the Classical Tradition**, vol. 4, no.3, 1998 s. 405-411.
- Gutas, Dimitri: **İbn Sina’nın Mirası**, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004.
- Gutas, Dimitri: “The Meaning of *madani* in al-Fârâbî’s “Political” Philosophy, **Melanges de l’Université Saint-Joseph**, Volume LVII, 2004, s. 259-282.
- Gutas, Dimitri: “Greek Philosophical Works Translated into Arabic”, **The Cambridge History of Medieval Philosophy**, ed. Robert Pasnau, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 802-814.
- Gutas, Dimitri: **Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna’s Authentic Works**, Leiden, Brill, 2014.
- Gutas, Dimitri: “Arapça’ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler”, çev. İbrahim Halil Üçer, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 777-798.
- Gutas, Dimitri: **Grekçe Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2017.

- Gutas, Dimitri: “Plato’s Symposion in the Arabic Tradition”, **Oriens**, 31, 1988, s. 36-60.
- Harvey, Steven: “Did AlFarabi read Plato’s Laws?” **Medioevo**, 28, 2003, s. 51-68.
- Haşlakoğlu, Oğuz: **Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2016.
- Haşlakoğlu, Oğuz: “Derrida’nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak”, **Kaygı**, 2019: s. 114-133.
- Hathaway, R. F.: “The Neoplatonist Interpretation of Plato: Remarks on its Decisive Characteristics”, **Journal of the History of Philosophy**, 1969, s. 19-26.
- Hodgson, G.S. Marshall: **İslam’ın Serüveni: Birinci Cilt İslam’ın Klasik Çağı**, çev. Berkay Ersöz, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2017.
- İbn Fâtik: **Muhtâru’l-Hikem: Hikmetli Sözler**, çev. Osman Güman, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Miskeveyh: **Mutluluk ve Felsefe**, çev. Hümeysra Özturan, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- İbnü’n-Nedîm: **el-Fihrist**, yay. haz. Ramazan Şeşen, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- İhvân-ı Safâ: **İhvân-ı Safâ Risaleleri Cilt 4**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Janos, Damien: **Method, Structure, and Development in al-Fârâbî’s Cosmology**, Leiden&Boston, Brill, 2012.
- Janos, Damien: “al-Fârâbî’s “On the One and Oneness”” ed. Khaled el-Rouayheb & Sabine Schmidtke, **The Oxford Handbook of Islamic Philosophy**, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Kaya, Mahmut: **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Kaya, Mahmut: “Fârâbî”, **DİA**, s. 145-162.

- Kaya, M. Cüneyt: “Giriş: İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 15-36.
- Kaya, M. Cüneyt: “Müzakere: [Fârâbî’nin Hayatıyla İlgili Erken Dönem Kaynaklar Üzerine]”, **İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir**, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: İSAV Yayınları, 2019, s. 474-479.
- Korkut, Şenol: **Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgürlüğü**, Ankara, Atlas Kitap, 2015.
- Köroğlu, Burhan: “İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe”, İstanbul, 2001.
- Krämer, Hans Joachim: “Plato’s Unwritten Doctrine”, **The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato’s Inner-Academic Teachings**, ed. Dmitri Nikulin, New York, SUNY Press, 2012, s. 65-82.
- L’Arrivee, Robert: “Al-Fârâbî’s Cave: Aristotle’s Logic and the Ways of Socrates and Thrasymachus”, **The European Legacy**, s. 334-348.
- Macit, Muhittin: “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risâle”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004 s. 5-21.
- Mahdi, Muhsin: **AlFarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy**, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.
- Marcus, Ralph: “Protagoras The ‘Porter’ in AlFârâbî”, **Journal of Near Eastern Studies**, 1947, s. 188.
- Marmura, Michael: “Avicenna on Meno’s Paradox: On “Apprehending” Known Things Through Unknown Things”, **Mediaeval Studies**, 71, 2009, s. 47-62.
- Marmura, Michael, Rist, John E.: “Al-Kindi’s Discussions of Divine Existence and Oneness”, **Mediaeval Studies**, 25, 1963, s. 338-354.
- Moseley, G. J.: “**Plato Arabus: On the Arabic Transmission of Plato’s Dialogues. Texts and Studies**”, ProQuest LLC, 2018.

- Nikulin, Dmitri: “Plato: Testimonia et Fragmenta”, **The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato’s Inner-Academic Teachings**, ed. Dmitri Nikulin, New York, SUNY Press, 2012, s. 1-38.
- Olguner, Fahrettin: **Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- O’Meara, Dominic: **Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity**, New York, Oxford University Press, 2003.
- Özturan, Hümeysra: **Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali Ve Alımlanışı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.
- Parens, Joshua: **Metaphysics as Rhetoric: AlFarabi's Summary of Plato's "Laws"**, State University of New York Press, 1995.
- Perier, A: **Petits traites apologetiques de Yahya ben ‘Adi**, Paris, 1920.
- Pines, Shlomo: "La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawsili", **Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida**, Roma, Istituto per l'Oriente, 1956, s. 350-364.
- Platon: **Birinci Alkibiades**, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Platon: **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Platon: **Mektuplar**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- Platon: **Menon**, çev. Özlem Bayoğlu, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018.
- Platon: **Phaidon: Ruh Üzerine**, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.
- Platon: **Phaidros**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- Platon: **Philebos**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

- Platon: **Timaos**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018.
- Platon: **Theaitetos**, çev. Birdal Akar, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2016.
- Plotinos: **Enneads**, ed. Lloyd P. Gerson, çev. George Boys-Stones vd., Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Press, Gerald A.: **Who Speaks For Plato?**, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Rashed, Marwan: “On the Authorship of the Treatise *On The Harmonization Of The Opinions Of The Two Sages* Attributed to Al-Fârâbî”, **Arabic Sciences and Philosophy**, vol. 19, 2009 s. 43-82.
- Reisman, David C.: “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson & Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2007.
- Rosenthal, Franz: “On The Knowledge of Plato’s Philosophy in the Islamic World”, **Greek philosophy in the Arab world: a collection of essays**, Hampshire, Variorum, 1990, s. 387-422
- Rudolph, Ulrich: “Abû Nasr al-Fârâbî”, **Philosophy in the Islamic World: Volume 1: 8th—10th Centuries**, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger & Peter Adamson, Leiden, Brill, 2017, s. 526-654.
- Rudolph, Ulrich: **Philosophy in the Islamic World**, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, Peter Adamson, çev. Rotraud Hansberger, Leiden, Brill, 2017.
- Saliba, George: **İslam Bilimi ve Avrupa Rönesans’ının Doğuşu**, çev. Günseli Aksoy, İstanbul, Butik Yayınlar, 2008.
- Slaveva-Griffin, Svetla: **The Routledge Handbook of Neoplatonism**, , New York, Routledge, 2014.
- Strauss, Leo: “Persecution and The Art of Writing”, **Social Research**, Vol. 8, No. 4, 1941, s. 488-504.
- Strauss, Leo: “Fârâbî’s Plato”, **Islamic Philosophy: Volume 9**, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main, 1999, s. 357-393.

- Strauss, Leo: **Platon'un Politik Felsefesi Devlet:1957 Bahar Döneminde Verilen Ders**, ed. Peter Ahrens Dorf, çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Syrus Ephrem: **Hymni de Fide**, II, ed. E. Beck, Des heiligen Ephraem des Syrers, Sermones I [Textus], vol. 1, 2 vol. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1969.
- Şenel, Cahid: **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.
- Taran, Leonardo, Gutas, Dimitri: **Aristotle, Poetics: Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries**, Leiden/Boston, Brill, 2012.
- Tarrant, Harold: **Thrasyllan Platonism**, Ithaca-London, Cornell University Press, 1993.
- Tarrant, Harold: **Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity**, Boston, Brill, 2018.
- Tuominen, Mira: **The Ancient Commentators of Plato and Aristotle**, Stocksfield, Acumen, 2009.
- Üçer, İbrahim Halil: "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, TDV Yayınları, 2013, s. 37-90.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020
- Vallat, Philippe: "al-Fârâbî, Abu Nasr", **Encyclopedia of Medieval Philosophy**, 2011 s. 345-352.
- Walker E. Paul: "Platonisms in Islamic Philosophy", **Studia Islamica**, No.79, 1994, s. 4-25.
- Walzer, Richard: **Al-Farabi on the Perfect State**, Oxford, Clarendon Press, 1985
- Walzer, Richard: **Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 1962.

- Weber, Michael C.: “Fârâbî”, **Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia**, ed. Thomas F. Glick, Steven Livesey, Faith Wallis, New York, Routledge, 2016, s. 169-172.
- Welnak, Shawn: “Philosophy and The Cave of Opinion: The Graeco-Arabic Tradition”, Tulane University, 2011.

