

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFİ YAZIM TARZI VE STRAUSSCU ESOTERİK OKUMA

Arş. Gör. Esranur ORAL
Erciyes Üniversitesi

Bu yazıda, çalışmakta olduğum Leo Strauss'un klasik felsefe metinlerini doğru anlayabilmek üzere geliştirdiği okuma yöntemini Fârâbî'ye uygulayışı ve bunun etkilerini ana hatlarıyla vermeye gayret edeceğim. Bizim Strauss'a olan ilgimiz bin yıldan fazla bir zaman sonra Fârâbî'nin Eflatun'un *Kanunlar* isimli eserine yazdığı özet üzerine şerh yazarak yorumlar yapan çağdaş bir Fârâbî şarihi olması hasebiyledir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki, Strauss'un Fârâbî'ye olan ilgisi de Meymonides'in onu kendi öncüsü olarak sunmasından ileri gelmektedir. Meymonides, Samuel İbn Tibbon'a yazdığı bir mektupta, felsefede Aristo'dan sonra en büyük otorite olarak neden İbn Sina, İbn Rüsd veya İbn Bacce'yi değil de Fârâbî'yi nitelendirdiğini genişçe anlatır. O bağlamda Fârâbî'nin eserlerinden yalnızca isim olarak bahseder ve İbn Tibbon'a, Fârâbî'yi şiddetle tavsiye eder. (Strauss, 1945, s. 357)

Bu ifadelerden yola çıkan Strauss, Fârâbî'yi anlamadan Meymonides'i tam olarak anlayamayacağı kanaatine varmış ve Fârâbî'nin eserlerini Arapça asıllarından okumakla işe başlamıştır. Ancak onun okuyuş tarzı sıradan bir araştırmacının okuyuşundan derinlik ve yöntem açısından oldukça farklıdır. Strauss, Fârâbî'nin metinlerini kılı kırk yaran bir titizlikle, satır satır ve dahi kelime kelime inceleyerek, mukayese ve tasniflere tabi tutarak; söyleminde de, suskunluğunda da vermek istediği bir mesaj olduğunu düşünerek ve bunu açığa çıkarmaya çalışarak okumuştur.

Fârâbî'nin, Platon'un *Yasalar* adlı kitabına yazdığı özeti derinlemesine inceleyen Strauss, bu eserden Fârâbî'nin Platon'u okuyuş ve kendi eserlerini yazış tarzına dair önemli neticelere ulaşır. Bu eserde Fârâbî, *Yasalar*'ın sadece ilk dokuz kitabını özetler. Fârâbî'nin önsözü üç bölümden oluşur: genel ifade, bir hikâye ve genel ifade ve hikâye aracılığıyla ortaya konan dersin Eflatun'un *Yasalar*'ının nasıl okunacağına tatbiki.

Genel ifadeyi şu şekilde özetleyebiliriz: Yararlı olanı elde etme ve ayırt etme alışkanlığını kazanmış olanları hakîm olarak adlandırır Fârâbî. Hakîmler öteki

insanlar arasında, gerçek ve doğru tecrübelerle sahip bulunan kimselerdir. Ancak bazı cüzi müşahedelerine dayanarak külli hükümler vermek bütün insanların tabiatında vardır. Müşahhas bir şeyden herhangi bir fiilin birkaç defa meydana geldiği görülürse, onun bu fiili bütün ömrü boyunca işleyebileceğine hükmolunur. Mesela, bir veya birçok kere doğruyu söyleyen kimsenin tabiatında mutlak olarak doğruluk bulunduğuna hükmolunur. Yalan söyleyenin durumu da böyledir. Kendisinde; korkaklık, cesaret ve buna benzer herhangi bir huya birçok kere rastlanan kimsenin çoğunlukla ve daima böyle olduğuna hüküm verilir. Hakîmler insan tabiatının bu durumunu bildiklerinden, bazen kendi hallerinden birini birçok kere açığa vurup halkın kendilerini daima böyle tanımalarını, daha sonra da o halin aksini yaparak, bunun insanlardan gizli kalmasını ve insanların kendilerini ilk hal içinde düşünmelerini isterler. (Fârâbî, 1985, s. 25-26)

Fârâbî bu genel ifadeyi bir hikâyeye atıfla örneklendirir. Bir zamanlar tevazu ve zühd için kendisini sınırlayan ya da geri çeken ya da alışkanlıkla ve bilerek acı veren şeyi haz veren şeye tercih eden zâhid biri vardır. O, dürüst, mülayim, zâhid ve âbid biri olarak bilinmektedir. Buna rağmen veya bu nedenle şehrin zorba hükümdarının düşmanlığına yol açmış, hükümdarın korkusundan ötürü kaçmak istemiştir. Hükümdar onun yakalanmasını emretmiş ve kaçmasın diye şehrin tüm kapılarını gözetim altına aldırılmıştır. Zâhid amacına uygun düşen elbiseler elde etmiş ve onları giyip geç saatlerde eline zil alarak ve sarhoş taklidi yaparak ve zil sesiyle uyum içinde şarkılar söyleyerek şehrin kapılarından birine yönelmiştir. Muhafız “Sen kimsin?” sorusunu yönelttiğinde o, taklitçi bir üslupla “Ben aradığınız zâhidim” cevabını vermiştir. Muhafız onun kendisiyle eğlendiğini düşünmüş ve gitmesine izin vermiştir. Böylece zâhid yalan söylemeksizin emniyet içerisinde kaçmıştır.

Fârâbî, şöyle devam eder: “Hakîm Eflatun, bilgileri ortaya dökmek, onları herkese açmak hususunda kendine karşı müsamahalı davranmadı. İlim, ona layık olmayanın, onun değerini bilmeyenin yahut da onu uygunsuz yerde kullanmak isteyenine eline düşüp de horlanmasın diye o, sembolik, gizli kapaklı ve çetin bir ifade yolunu seçti. Ona göre doğrusu budur. Onun böylece şöhret bulduğu bilinip ortaya çıkınca, tüm insanlar onu bu şekilde tanırlar. Artık o, üzerinde konuşmak istediği şeye yönelip onu apaçık bir şekilde ortaya koysa bile onun sözünü duyan ve okuyan kimse, bunun mutlaka bir sembol olduğunu ve onun, burada açıkladığının aksini kastettiğini, bu gerçek mananın yazılanlar içinde gizli olduğunu zanneder. Netice olarak da bu sanatı iyice inceleyenden başkası onun ne açık sözünü ne de sembolik ifadesini anlar. Bu ikisi arasındaki farkı, onun sözünü ettiği ilimde maharet kazanmış olandan başkası seçemez. İşte, onun *Kanunlar*’daki ifade metodu budur. Biz, bu kitabı anlamak isteyeneye yardım olsun, inceleme, araştırma ve derin derin düşünme zahmetine katlanmayanı sıkıntıdan kurtarsın diye, onun bu kitapta ima ve işaret ettiği manaları açığa çıkarmaya ve sözlerini derleyip toplamaya çalıştık.” (Fârâbî, 1985, s.26-27)

Strauss, başlangıçtaki genel ifadeyi hikâyenin ışığı altında değerlendirir. Buna göre, hikâyenin kahramanı bir hakîmdir ve karakterini sıkı bir dini ve ahlaki kişilikte ortaya koymuştur. Onun eylemi kendini koruma isteğiyle ortaya çıkmıştır, o kendisi için neyin yararlı olduğu düşüncesine uygun olarak davranmaktadır. Kendini korumak ve kaçmak için tanınmaması gerekir, o zahit olarak görünmemekte ve davranmamaktadır. Bu özel durumda o beklentinin dışında ve farklı bir davranış sergilemektedir. Halk bu şekilde davranan birinin zahit olmasının mümkün olmayacağını düşünmektedir ve kesinlikle beklenmeyen bir konuşmayı ortamın alışılmış ve beklenen anlamına bakarak yorumlayacaktır. Bu yüzden, bu hikâye Strauss'a göre diğer hususların yanında çok tehlikeli bir hakikatin uygun ortamda söylenmesi şartıyla emniyetle ifade edilebileceğini göstermektedir. Eflatun da hikâyedeki zahit gibi zaman zaman tehlikeli olan hakikatleri ya kendilerine ya da başkalarına söylemek zorunda bırakılmıştır. Her ikisi de yargı adamı oldukları için bu durumlarda aynı şekilde davranmaktadırlar. İşte Eflatun *Kanunlar*'ı bu şekilde yazmıştır. (Strauss'tan aktaran Tatar, 2000, s. 140-142)

Strauss'a göre Fârâbî, Eflatun'un gizlilik ilkesiyle olan sınırsız hem fikirliliğinin ışığında anlaşılmalıdır. Tıpkı kendisinden önceki Eflatun gibi, Fârâbî herkese bilgiye erişme konusunda görünüşte cömert yardımda bulunmamaktadır. Fakat beklenmedik ve inanılmaz bir açıklıkla ılımlı veya büyük bir gizlilik türünü kullanmaktadır. (Strauss'tan aktaran Tatar, 2000, s.142)

Fârâbî çözümü iki türlü bir yazım tarzı geliştirmekte bulmuştur. Buna göre; Fârâbî'nin *Telhis*'i, onun düşündüğü şekliyle Eflatun'un *Kanunlar*'da ima ettiği düşüncelere dolaylı atıflardan oluşmaktadır. Fârâbî'nin dolaylı atıfları, Eflatun'un imalarının aynı şekilde yardımcı olamayacağı insanlara yararlı olmayı amaçlar. Bunlar Eflatun'un kimi çağdaşları için kavranabilir olmakla birlikte Fârâbî'nin çağdaşları arasında bazı grup insanlar için aynı şekilde kavranabilir olmayan imalardır. Fârâbî'nin açıkça söylediği şeyi dikkatlice anlama zahmetine katlanmaksızın onun dolaylı atıfları kavranamaz. Fârâbî'nin bazı konulara sadece bazı eserlerinde değinmiş olması gibi, bazı konularda tamamen sessiz kalmış olmasının da onu doğru anlamada önemli bir ipucu olacağını düşünür Strauss ve ilgisini onun söylediği şeyler üzerine olduğu kadar söylemediği şeyler üzerine de yoğunlaştırır.¹

1. İslam düşüncesinin Batılı kaynaklarını araştıran Fahrettin Olguner (1986, s. 121), Fârâbî'nin bu bazı konular hakkındaki sessiz kalışının asıl metnin elinde bulunmayışından dolayı atlanmış intibai veriyor olabileceği ihtimalini gündeme getirir. Zira Fârâbî 12 bölümden oluşan eserin 9 bölümüne ulaşmıştır. Ve yedinci bölümün özetinde verdiği konular elimizdeki modern neşirli *Kanunlar*'ın yedinci bölümündeki konularla örtüşmemektedir. Burada özetlediği metnin başkası tarafından kendisine yanlış nakledilmiş veya kendisinin Eflatun'a ait sandığı başka bir risale olma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla, özetlediği bölümlerde Fârâbî'nin bazı konulardan bahsetmiyor oluşu metindeki eksikliklerden kaynaklanıyor olabilir.

Paralel çalışmalar olan *Telhis* ile *Eflatun'un Felsefesi*'ni mukayese eden Strauss, şifreleri tek tek çözmeye çalışır. Her iki eserde hangi konulara hangi kelimelerle değinip hangi konularda suskun kalmayı tercih ettiğini titizlikle inceler ve bu tercihlerin altında yatan amacı açığa çıkarmaya çalışır. Örneğin; *Eflatun'un Felsefesi*'ne göre mutluluğun ya da insanın nihai kemalinin zorunlu ve yeterli şartı felsefedir. *Telhis* ise felsefe hakkında suskundur, “felsefe”, “filozof” yahut bunlardan türemiş olanlar bu çalışmada görülmez. *Eflatun'un Felsefesi*'ne göre, felsefe tüm varlıkların cevheri ile ilgili bilim olduğu için felsefe hakkında suskunlukla nitelenebilecek olan *Telhis* “varlıklar” terimini tamamen göz ardı eder ve “cevher” terimini sadece bir kez kullanır. “Filozof” zorunlu olarak cumhurun karşısında olarak anlaşıldığı için, felsefe hakkındaki suskunluğu ile nitelenen *Telhis* “cumhur” sözcüğünden de kaçınır. *Telhis*'in felsefe hakkındaki suskunluğunu anlamak için *Eflatun'un Felsefesi*'nin diğer konular hakkındaki mukabil suskunluğunu dikkate almak gerekir. *Eflatun'un Felsefesi*, felsefenin mutluluğun zorunlu ve yeterli şartı olduğunu öğretir. *Telhis*'e göre mutluluk daha ziyade ilahi kurallara ya da tanrılara itaatle gerçekleşebilecek gibi görünmektedir. Her hâlükârda *Telhis* oldukça sık olarak Tanrı, tanrılar, diğer hayat, şariat ve ilahi kurallar hakkında konuşurken; *Eflatun'un Felsefesi* bu konular hakkında tümüyle sessizdir. Bu çıkarımdan yola çıkan Strauss, *Eflatun'un Felsefesi* ile *Telhis* arasındaki ilişkinin felsefe ile ilahi hukuk arasındaki ilişkiyi birbirinden tümüyle farklı dünyalar arasındaki ilişki şeklinde yansıttığı sonucuna varmaktadır. (Strauss'tan aktaran Tatar, 2000, s. 143)

Başka bir deyişle Fârâbî, Strauss'a göre felsefe ile dinin muhataplarını, onlara yönelik eserleri, bu eserlerde kullanacağı üslubu, kısacası felsefe ile dini birbirinden bütünüyle ayrı tutmuş bir filozoftur.

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

devletin meliksiz olduğunu açıkça belirtir. Eğer otorite sahibi kimseye bir felsefeci bulunmazsa devlet yavaş yavaş çökecektir. Bu demektir ki, bir felsefeci yönetimi paylaşmaz ya da en azından ona danışmanlık yapmazsa, ideal devlet hayatını sürdüremez. Fârâbî'nin *Fusûl*'de böyle bir talepte bulunmaması, bu eserin Müslümanlar için yazıldığı ihtimalini güçlendirir; ayrıca ideal devlete karşılık mevcut devlete daha gerçekçi bir yaklaşımı da temsil edebilir. Yazarın devlet başkanındaki cihat yapma yeteneğinde ısrarı da aynı yöne işaret eder. Seyfûddevlî'nin cihatla işigali iyi bilinmekteydi.”(Rosenthal, 1996, s. 193-196)

Strauss, *Telhis*'i ilk okuyuşta Fârâbî'nin, Eflatun'un tezini açıkça tasdik ettiğini ve benimsediğini söylemenin pek de mümkün olmayacağı; aynı şekilde açıkça tasdik etmediğini veya onu yararlı veya iyi olarak tanımlamadığını söylemenin de yeterli olmayacağı kanaatindedir. Bir yandan da Fârâbî'nin İslam ya da genel olarak vahye dayalı bir dinin yükselişiyle oluşan duruma bakarak neredeyse *Kanunlar*'ı yeniden yazabileceği ihtimalini dile getirir. Zira Fârâbî, Eflatun'un amacını, bu amacın ifadesini yeni ortama uyarlamak suretiyle korumaya çalışmış olabilir. Yararlı olan görüşle uyumlu davranmayı isteyerek o, Eflatun'un öğretisinin gözden geçirilmiş versiyonunu –bu versiyonu ya da genel olarak bilimleri korumak için- müteveffa Eflatun'a, kendinin Eflatun'un öğrettiği her şeyle hemfikir olup olmadığı sorusunu özellikle açık bırakmak ve kendi salt raporu ve kendi açıklaması arasında kesin bir çizgi çizmemek suretiyle atfetmeyi istemiş olabilir. (Strauss'tan aktaran Tatar, 2000, s. 148)

Bir taraftan bu ihtimal Strauss'un aklında dururken o daha kuvvetli bir ihtimalle Fârâbî'nin açıkça tasdik etmediği Eflatuncu iddialarla hemfikir olduğunu düşünür. Hatta ikinci bir okuyuşla *Telhis*'in ilk okunuşundan daha farklı görüneceğini ve Fârâbî'nin gizli tasdik ve onaylarının daha dikkat çekici hale geleceğini söyler.²

Yukarıda kısmen değindiğimiz gibi Strauss, Fârâbî'nin *Medinetü'l-Fazıla*'sını, *Tahsilü's-Saade*'sini ve *Telhis*'ini mutluluğa götürecek en önemli unsurun “ilahi kanunlar” olduğunu belirterek avam veya Müslüman topluma yönelik yazdığını; diğer taraftan, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'yi ve *Eflatun'un Felsefesi*'ni mutluluğa götürecek en temel ilkeyi felsefe olarak kaydederek, filozoflara ve felsefe öğrencilerine yönelik yazdığını belirtir. Fârâbî'nin eserlerini farklı kitlelere yönelik yazdığı, dolayısıyla halka yönelik olanların daha sade ve anlaşılır, seçkin azınlığa yönelik olanların daha felsefi olduğu yönündeki anlayış, Muhsin Mehdi'de de vardır. Mehdi'ye göre, Fârâbî halka yönelik kitaplarında kendi görüşlerini gizleyerek, sudur teorisine ağırlık verdiği görüşlerinin halkın genelinin rızasına uygun olarak yazıldığını iddia eder. (Mehdi, 1969, s. 4-6)

2. Olguner (1984, s. 166), “Eflatun, fikirlerini yer yer sembollerle anlatmış olmakla birlikte çoğunlukla açık ifadeler kullanmıştır” diyen Fârâbî'nin de her iki metodu birlikte kullanarak *Kanunlar*'ı özetlemeyi başardığını düşünür.

Strauss'un iddiasının aksine *Telhis*'in önsözündeki açıklamalarından yola çıkarak, her şeyden önce Fârâbî'nin, Eflâtun'un eserleri üzerine yapılan bu yorum kargaşasından hoşnutsuz gözüktüğü sonucuna varmak da mümkündür (Korkut, 2005, s.93). Zira Fârâbî bu kısa girişte uzunca Platon'u sembolik okumanın onun apaçık anlaşılacak eserlerini anlamayı güçleştirdiğinden, hangi eserin esoterik hangi eserin ekzoterik yazıldığıyla ilgili ciddi bir kafa karışıklığı ortaya çıkardığından bahsederek, anlattığı hikâyenin, Eflâtun'un eserlerini yazma ve onların yorumlanma şekliyle ilgili olduğunu söyler gibidir. Bu nedenle Fârâbî'nin, Eflâtun gibi bir yazma tarzını benimsemediği söylenebilir. Eğer, böyle bir durum olsaydı, yani Fârâbî de bu yazma şeklini kabul etseydi, o zaman onun yazdığı *Telhis* de boşa gidebilecekti. Çünkü Fârâbî'nin *Telhis*'ine de insanlar şifrenin sembolleri olarak bakacaklardır. Her şeyden önce, Fârâbî kendini Eflâtun ve Aristo'nun sadık bir öğrencisi olarak gördüğü için, onların felsefelerini dönemindeki düşünce ortamına açıklamayı kendisine bir görev olarak görmüştür. Görüldüğü gibi, Fârâbî'nin *Telhis*'in önsözünde Eflâtun'un sembolik ve kapalı bir dil kullanması üzerine yer alan ifadeleri, Fârâbî'nin bu tarzı tasdik ettiği ve övdüğü sonucunu çıkarmamıza da, bu tarzın ortaya çıkardığı karışıklıktan rahatsız olduğu sonucunu çıkarmamıza da imkân verecek şekildedir.

Fârâbî'nin eserlerini aynı yöntemle okuyan iki yazar olarak Strauss ve Rosenthal'in çıkarımlarını mukayese ettiğimizde her zaman aynı sonuca varmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Şöyle ki; Strauss, *Medinetü'l-Fazıla* ile *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'yi mukayese ettiğinde, Fârâbî'nin *Medinetü'l-Fazıla*'da basit Ortodoks görüşleri, *Siyase*'de topluluğun inancına ters düşenleri dile getirdiğini tespit eder ve bu çıkarsamasını bir adım öteye götürerek *Medinetü'l-Fazıla*'nın Müslüman halk için, *Siyase*'nin ise felsefeciler için yazıldığını iddia eder (Strauss, 1945, s. 372). *Medinetü'l-Fazıla*'yı *Fusulu'l-Medeni* ile mukayese eden Rosenthal, yukarıda da bahsettiğimiz gibi Fârâbî'nin *Fusul*'de felsefi niteliklerden yoksun bir devlet başkanını idealize ederken *Medinetü'l-Fazıla*'da hükümette hikmet (felsefe) olmazsa devletin meliksiz olacağını yazmasından yola çıkarak, *Fusul*'ün Müslüman halk için, *Medinetü'l-Fazıla*'nın felsefeciler için yazılmış olabileceği³ (Rosenthal, 1996, s. 193-194) iddiasını gündeme getirmiştir.

3. Rosenthal (1996, s. 205-206), Müslüman bir felsefecinin bir eser yazarken zihnindeki maksattan başka, muhatap aldığı okuyucu kitlesinin türünü de göz önünde bulundurması gerektiğine inanır. Çünkü bu, onun tartışma ve vurgusunu etkileyecektir. Böyle bir yazarı değerlendirirken vurgu değişiklikleri veya düşüncesindeki gelişmeler mutlaka hesaba katılmalıdır. Bu gerekçelerden dolayı esoterik bir metni okurken Strausscu yöntemi uygulamayı tercih eden Rosenthal, ulaşılan sonuçların doğruluğundan Strauss kadar emin değildir: "Kesin konuşmanın güvenli olmayacağına inanıyorum. Ben yalnızca bu tutarsızlıkları kaydetmekle yetineceğim. Ben bunları Eflâtun, Aristo ve onların Yeni Eflâtuncu yorumlarının Müslüman bir talebesinin zihnindeki gerilimin ve farklı eserlerin doğrudan maksatlarının bir sonucu olarak açıklıyorum. Tutarsızlıklar var, fakat Fârâbî'nin bunların farkında olup olmadığını bilmiyoruz. Genellikle bütün felsefesinde siyasetin merkezi meselesi en yüce iyilik veya mutlulukla ilgilenmesi tutarlıdır. Ancak farklı eserlerinde farklı yönleri vurgular. Vurgu

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

Fârâbî'nin eserlerini zamansal açıdan sıraya koyarak eserlerinde göze çarpan farklılıkları Fârâbî'nin düşüncesinin seyri olarak yorumlayan ve dolayısıyla en son yazdığı eserinde en özgün/olgun görüşüne yer verdiğini düşünen yazarların hepsi ortak bir sıralayıta mutabakata varamamışlardır. Rosenthal, Fârâbî'nin önce *Medinetü'l-Fazıla* adlı eserini, sonra *Siyase* adlı eserini, en son olarak da *Telhis*'i yazdığını belirtmiştir (Rosenthal, 1996, s. 206). Fârâbî'yi yeni bir şuurla okumak gerektiğine inanan Cabiri ise, filozofun son eserinin ömrünün son yıllarında yazdığı *Medinetü'l-Fazıla*'nın siyasetle ilgili bölümleri olduğunu iddia ederken (Cabiri, 2003, s.81), Dunlop, filozofun son eserinin *Fusul* olduğunu ve Rosenthal'in iddiasının aksine, *Telhis*'in filozofun son eseri olamayacağını ifade eder. Çünkü filozof bu eserde, bu eserden sonra *Eflatun'un Felsefesi* ve *Aristo Felsefesi* adlı eserini yazacağını söyler (Dunlop, 1987, s. 16-17). Burada isimlerini zikretmediğimiz daha pek çok araştırmacı bu konuyla ilgili farklı görüşler ortaya koyarak, Fârâbî'nin son yazdığı eseri üzerinden nihai görüşlerini tespit etmeye çalışmışlardır.⁴ (Korkut, 2005)

Biz, Fârâbî'yi eserlerindeki farklılıklara dikkat çeken bir yöntemle okumak yerine, bu farklılıkları bir bütün oluşturacak şekilde birbirine bağlı öğeler olarak değerlendirmeyi ve sistemini bu öğelerin oluşturduğu tutarlı bir bütün olarak ele almayı yeğleriz.

KAYNAKÇA

Cabiri, M.A. (2003). *Felsefi Mirasımız ve Biz*. Çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Kitabevi.

Dunlop, D.M. (1987). *Giriş, Fusulü'l-Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*. Çev.

Hanifi Özcan, İzmir

ve konudaki (ve okuyucu kitlesindeki) bu değişimin farklı zamanlarda yazılmaya bağlanıp bağlanılamayacağına ve eserlerinin bir kronolojisini yapmamıza yardımcı olup olmayacağına kesin bir cevap verilemez.”

4. Bu isimlerin en önemlileri; Richard Walzer, Fevzi Neccar, İbrahim Medkur, Muhsin Mehdi'dir.

Fârâbî, Ebu Nasr (1985). *Eflatun Kanunlarının Özeti*. Çev. Fahrettin Olguner. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

KORKUT, Ş. (2005). *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*. Ankara.

Mahdi, Muhsin (1969). *Al Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York.

Olguner, F. (1986). “Batı ve İslam Dünyasında Eflatun Kanunları”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6. ss. 113-122.

Olguner, F. (1984). “İslam Kaynakları Işığında Platon”. İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi, 24. ss. 123-168.

Rosenthal, E. (1996). Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi. Çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz.

Strauss, L. *Fârâbî's Plato*, New York, Americanacademyresearch, (Luoiz Ginzberg Jubilee Volume), 357-393.

Strauss, L. (2000). “Fârâbî'nin Eflatun'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı”. Burhanettin Tatar (Ed.) *Siyasi Hermenötik içinde (ss.139-158)*. Samsun: Etüt.