

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



**PLATON'UN YASALAR'DAKİ ÖĞRETİSİ**  
**VE FÂRÂBÎ'NİN NEVÂMİS'İ**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

Danışman

Hazırlayan

**Doç. Dr. Yakup YILDIZ**

**Enes BİLGİN**

**MALATYA - 2022**

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

**PLATON'UN YASALAR'DAKİ ÖĞRETİSİ VE FÂRÂBÎ'NİN *NEVÂMÎS*'İ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan**

Enes BİLGİN

**Danışman**

Doç. Dr. Yakup YILDIZ

MALATYA 2022

## ONUR SÖZÜ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **Platon'un Yasalar'daki Öğretisi ve Fârâbî'nin Nevâmîs'i** başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem dipnot hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Enes BİLGİN



# İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ .....	iv
ÖZET .....	vii
ABSTRACT .....	viii
TEŞEKKÜR.....	ix
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: YASALARIN TANRISALLIĞI: PLATON'UN YASALAR'DAKİ ÖĞRETİSİ.....	8
1.1. Yasanın Kaynağı ve Ereği: Dor Yasalarının Tanrısallığı .....	11
1.2. Rejimlerin Tarihi ve En İyi İkinci Rejim .....	20
1.3. Etken Halinde <i>Nomos</i> : Atinalı'nın Magnesia'sı .....	28
1.4. Yasanın Dayanağı Olarak Felsefi Teoloji.....	32
1.5. Yasanın Sonu: <i>Moiralardan Atropos</i> ve Gece Konseyi.....	41
2. PLATON'DAN YENİ-PLATONCULARA YASALAR'IN SERÜVENİ.....	50
2.1. Kallipolis'ten Magnesia'ya: Aristoteles'in <i>Politika</i> 'sında <i>Yasalar</i> .....	52
2.2. <i>Lex Naturae</i> ve <i>Ius Civile</i> : Cicero'da <i>Yasalar</i> .....	60
2.3. İskenderiyeli Philon ve Yasa Koyucu Olarak Musa.....	68
2.4. Yeni-Platoncular'da <i>Yasalar</i> : Olympiodoros'un Felsefi Mitleri .....	74
3. YASALAR'DAKİ ÖĞRETİNİN ALIMLANIŞI: FÂRÂBÎ'NİN <i>NEVÂMÎS</i> 'İ.....	83
3.1. İslam Dünyasında <i>Yasalar</i> .....	84
3.2. El Yazmaları Üzerine Tartışmalar ve Fârâbî'nin <i>Yasalar</i> 'a Erişimi Problemi .....	107
3.3. <i>Nevâmîs</i> 'in Yapısı .....	127
3.4. <i>Yasalar</i> 'daki Temaların Ekseninde <i>Nevâmîs</i> 'in Argümanları.....	137
3.4.1. Platon'un Yazım Tarzı ve <i>Nevâmîs</i> 'in Ereği.....	137
3.4.2. Yasaların Fail Nedeni.....	157
3.4.3. En İyi İkinci Kent ve Fârâbî'nin Rejimi .....	165
3.4.4. Yasaların Savunusu ve Felsefi Kelam .....	169
3.5. <i>Nevâmîs</i> 'in Fârâbî'nin Siyaset Felsefesindeki Yeri .....	175

<b>SONUÇ</b> .....	<b>190</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>193</b>



## ÖZET

*Yasalar* diyalogu antik kaynakların tanıklığına göre Platon'un son sözlerini içermektedir. Bu büyük filozofun özellikle politik olan birçok konu hakkındaki nihai hükmünün *Yasalar*'da aranması salt bu nedenle meşru bir uğraştır. Ancak hem antik dünyada hem de modern akademik literatürde *Yasalar*, genellikle *Politeia* diyalogunun gölgesi altında kalmıştır. Bu eğilimin modern öncesi dünyada belki de tek istisnası Fârâbî ve onun *Nevâmîs* adlı eseridir. Platon'un diyaloglarından yalnızca *Yasalar*'ı yorumlayan Fârâbî, *Yasalar*'daki felsefi öğretinin Arapça konuşulan dünyada yeniden canlanmasına ön ayak olur. Ancak Fârâbî'nin Platoncu siyaset felsefesini yeniden canlandırma girişimi birçok nedenle belirsiz görünür. Bu belirsizlik bazı Fârâbî uzmanlarını *Nevâmîs*'i önemsiz bir metin ve *Yasalar*'ın başarısız bir tekrarı olarak okumaya yöneltmiştir. Bu okumayı eleştiren başka bir kamp ise *Nevâmîs*'i, diyaloglardaki konuşma biçiminin monotestik dinlerin ortaya çıkardığı bağlamda yeniden üretilmesi olarak görür. Fakat *Nevâmîs* üzerine henüz hiçbir çalışma *Yasalar*'daki öğretiyi açık bir şekilde sunup Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i için bir standart olarak kullanmamış ve Fârâbî'nin siyaset felsefesi içindeki yerini tam olarak tespit etmemiştir. Bu çalışmada *Yasalar*'daki öğretinin Atinalı Yabancı'nın ikinci en iyi kent için ortaya koyduğu genel çerçeve merkezde olmak üzere sunulmaktadır. Bu genel çerçeve esas olarak şu cümleyle ifade edilebilir: Yasalar tanrısal olmalı ve tanrılar yasaların ereğine hizmet etmelidir. Platon'un *Yasalar*'daki öğretilerini açıklama girişiminin yanında antik dünyada Aristoteles, Cicero, İskenderiyeli Philon ve Olympiodoros gibi filozoflar üzerinden *Yasalar* diyalogunun izleri takip edilmektedir. Ardından Arapçada *Yasalar* diyalogunun konumu tespit edilmekte ve *Yasalar* hakkında bir metin olması bakımından *Nevâmîs*, bütün yönleriyle analiz edilmektedir. *Nevâmîs* hakkındaki bu analiz en nihayetinde Fârâbî'nin *Yasalar*'daki öğretiyi nasıl ve ne düzeye kadar takip ettiğini, bunun yanında antik dünyadaki öncellerinden nasıl farklılaştığını göstermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *Yasalar*, *Nevâmîs*, tanrısal yasalar, felsefi teoloji, felsefi kelam, rejim.

## ABSTRACT

For all the testimonies of the ancient sources, the dialogue called *Laws* contains the last words of Plato. For that reason alone, it is legitimate to delve into the *Laws* for the final judgment of this great philosopher on many subjects that are specifically political. However, both in the ancient world and in modern academic literature the *Laws* is usually overshadowed by *Politeia*. Perhaps the only exception to this tendency in the pre-modern world is al-Fārābī and his work entitled *Nawāmīs*. Commenting only on the *Laws* among the dialogues of Plato, al-Fārābī initiates the revival of the philosophical teaching of the *Laws* in the Arabic-speaking world. Yet, al-Fārābī's attempt to revive Platonic political philosophy seems cloudy for several reasons. This indistinctness has led some scholars of al-Fārābī to read *Nawāmīs* as an insignificant text and an unsuccessful repetition of the *Laws*. Criticizing this reading, other scholars rendered the *Nawāmīs* as a text reproducing the way of speech in the dialogues in a context introduced by monotheistic religions. However, none of the studies centered around *Nawāmīs* has yet presented clearly the teaching of the *Laws*, neither used as a standard for *Nawāmīs* nor determined strictly the place in the political philosophy of al-Fārābī. In this study, the teaching of the *Laws* is presented through the general outline the Athenian Stranger set forth for a second-best city. This general outline can be stated as follows: *Laws* should be divine and deities should serve the end of laws. In addition to the attempt to expound Plato's teaching in the *Laws*, the traces of the dialogue are tracked down in the ancient world through Aristotle, Cicero, Philo of Alexandria, and Olympiodorus. Then, the condition of the *Laws* in Arabic is determined and *Nawāmīs* is analyzed in all its aspects as being a text on the *Laws*. This analysis of the *Nawāmīs* ultimately aims to show how and to what extent al-Fārābī succeeds the teaching in the *Laws* as well as how he become distinct from his predecessors in the ancient world.

**Key Words:** *Laws*, *Nawāmīs*, divine laws, philosophical theology, philosophical kalām, regime.

## TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ilk tohumları İzmir’de lisans öğrencisi olduğum sıralarda Leo Strauss ve onun Fârâbîciliği ile tanışmam neticesinde atılmıştı. Aradan geçen yıllar içinde Strauss’un düşünceleriyle girdiğim bitmek bilmez ve daima kışkırtıcı diyaloglara kimi zaman çok özel insanlar eşlik etti. Adını burada tek tek anamayacağım birçok kişi olsa da en azından ilk olarak danışmanım Yakup Yıldız’a titizliği, sabrı ve güveni dolayısıyla teşekkürü borç bilirim. Tez yazımı sırasında verdiği ilhamın katkısını inkâr edemeyeceğim hocam Emin Çelebi’ye, Platon okuma iştahımı arttıran ve birlikte çalışmaktan daima keyif aldığım Birdal Akar’a, tezimi yazıya geçirirken kulak verdiğim tavsiyelerini asla unutamayacağım Musa Azak’a, Strauss uzmanlığından sık sık istifade ettiğim Yasin Parlar’a ve bölümümdeki diğer tüm hocalarıma minnettarım. Ayrıca tökezlediğim anlarda elimi tutan ve uzun pandemi döneminde fakültenin sessiz koridorlarında unutulmadığımı hissettiren dostlarım Cengizhan Akdaş’a, Ali Demir’e ve Kemal Büyükhoca’ya ne kadar teşekkür etsem azdır.

Bu çalışma konusunun bir yüksek lisans tezine dönüşme süreci İstanbul Üniversitesi’nin kıymetli hocalarından M. Cüneyt Kaya’ya attığım bir mail ile başlamıştı. Cüneyt hocam ile yalnızca çalışma konusu ile irtibatından değil akademik birikimi, ciddiyeti ve disiplini nedeniyle de çalışmak istemiştim. Yıllar geçtikçe ilk izlenimim yalnızca pekişti, zira onun dikkati ve uyarıları olmasaydı bu tezin ayakları asla yere basmayacaktı. Her ne kadar şartlar İstanbul’dan Malatya’ya taşınmamı gerektirmiş olsa da Cüneyt hocam çalışmalarına uzaktan, sabırla destek vermeye devam etti. Bu çalışma eğer nihayetinde vücuda geldiyse en büyük varlık nedeni Cüneyt hocadır, dolayısıyla en büyük şükran payesi de.

Ve elbette annem, babam ve kardeşlerim... Sizlere borcumu asla ödeyemem.



## KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

akt. : Aktaran

bkz. : Bakınız

b. : Bin, ibn

ev. : Çeviren

trans. : Translator

ed. : Editör

e.d. : Eş deyişle

krş. : Karşılaştırmız

ö. : Ölümü

s. : Sayfa numarası

yay. h.: Yayına hazırlayan

ykl. : Yaklaşık

*Yas.* : *Yasalar*

*Nev.* : *Nevâmîs*

## GİRİŞ

“Yasalar tanrısal ve tanrılar yasaların ereğine hizmet etmelidir” önermesi yaşlı Platon’un nihai hükmüdür. *Mektuplar*’ı okuyan modern Platon araştırmacısı ise bunun aksini düşünür. *Yasalar* diyalogunu tekamüle ermiş bir bilgeliğin değil, yorgun ve bitkin düşen bir bilgeliğin son sözleri olarak okur. Onu yorgun düşüren ise *Mektuplar*’da anlattığı Syrakousai deneyimidir. *Yasalar*, Yunan siyasal dünyasının karmaşık problemlerinin Platon’u siyasal gerçekliğe karşı taviz veren bir konuma çekmesi sonucu ortaya çıkmış bir eserdir. Bu görüşü paylaşan bazı antik yorumcular olsa da yasalar üzerine soruşturmasının Platon’un yaşam öyküsü dikkate alınarak psikolojik çerçevede anlaşılması tipik bir modern yorumdur. Fârâbî ise siyasetin tanrı(lar), mitler ve dinler ile ilişkisini tıpkı Platon gibi kavramış ve onun *Yasalar*’daki düzenini içinde bulunduğu siyasal topluluğun bir aynası olarak okumuştur. Bu çalışmanın amacı Platon’un *Yasalar*’daki siyasal teolojisi çerçevesinde Fârâbî’nin *Nevâmîs*’teki pozisyonunu ve onun *Yasalar*’daki öğretiyi nasıl anladığını açığa çıkarmaktır.

Yunan mitleri *Politeia*’da Sokrates’in sıkça işaret ettiği üzere tanrılar hakkında uygun olmayan birçok ifade barındırır. Sokrates’in Kallipolis’i tasarlarırken Homerik anlatıyı tevkif etmesi de tanrılar hakkında uygunsuz ifadeleri barındırmasındandır. Ouranos’un iğdiş edilmesi, Hephaistos’un Olympos’tan dışlanması ya da Zeus’un tükenmeyen cinsel arzusunu konu edinen hikâyeler tanrılar hakkında ağza alınmaması gereken müstehcen anlatılardır. İyi bir kentin ortaya çıkması için yurttaşların iyi eğitim görmesi gerekir ve bu tür hikâyeler özellikle gençleri yanlış yönlendirerek tanrılardan kuşku duymalarına neden olur. Ancak tanrılardan kuşku duymak neden Sokrates ya da onu konuşturan Platon için bir problemdir? Neden diyaloglardaki kentlerde tanrılar tümüyle eleştirilmez de yalnızca onlar hakkındaki anlatılar eleştirilir? Problem, *Politeia*’nın herkes tarafından bilinen mitleri eleştirmesine rağmen mitlerden vazgeçmeyen bir eser olmasından kaynaklanır.

*Yasalar* ise içerisinde yurttaşları eğitebilecek mitlere ek olarak başlı başına bir teolojinin geliştirildiği bir eserdir. Tanrılar hakkında konuşma ve bihassa onlar hakkında doğru konuşma Platon için bütünüyle siyasal bir konudur. Siyasal topluluk, Platon’un perspektifinden bakan biri için inançlardan, mitlerden ya da tanrılardan kopuk olamaz.

Yasa koyucu, böylece yurttaşların hangi inanca sahip olması gerektiğini, hangi mitlere inanabileceğini ve tanrılar hakkında nasıl konuşulması gerektiğini belirleyen kişidir. Siyasetin alanına tanrılar hakkında konuşmanın ya da teolojinin dahil oluşunun bu yüzden *Yasalar*'ın en özgün tarafı olduğu söylenebilir. Burada sorulması gereken soru Platon'un varislerinin siyaset felsefesinin kapsamına ilişkin aynı perspektifi benimseyip benimsemediğidir.

İbn Sînâ'nın, "*Akılsal Bilimlerin Kısımları ve Sınıflandırılması*" adlı eserinde<sup>1</sup> felsefenin antik dünyada kanonize edilmiş Aristotelesçi bilimler sınıflandırmasını takip ettiğini ve her bir kısmın Aristoteles'in ya da Platon'un hangi eserlerine tekabül ettiğini eklediğini görürüz. Felsefeyi sınıflandırma, dönemin hemen hemen bütün filozofları tarafından yapılan ve Aristotelesçi hattan ayrılmayan bir işlem olsa da İbn Sînâ'nın sınıflandırmasında şaşırtıcı bir ayrıntıya rastlarız. İbn Sînâ'da pratik felsefeye ilişkin alan, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi ahlak, ev ekonomisi ve siyaset felsefesi olmak üzere üç kısma ayrılır. Ancak siyaset felsefesi ile ilgili kısım beklenmedik bir şekilde ikiye ayrılır. Burada yalnızca siyasal birlikteliğe ve yönetime ilişkin konular ele alınmaz, bunun yanında peygamberlik ve dinle ilgili hususlar da siyaset felsefesinin alt başlığı olarak değerlendirilir.<sup>2</sup> İbn Sînâ'nın peygamberlik ve din ile ilgili meseleleri felsefenin bu kısmında ele alıyor oluşu tek başına birçok yoruma imkân sağlayacak bir ayrıntıdır. Ancak o, bununla kalmaz, ek olarak siyaset felsefesinin bu kısmının Platon ve Aristoteles'in yasalar üzerine yazmış oldukları kitaplarına tekabül ettiğini de söyler. Aristoteles'in yasalar üzerine kitabı ile neye işaret edildiği belirgin olmasa da Platon söz konusu olduğunda *Yasalar* diyaloguna atıf açıktır.<sup>3</sup> Platon'un *Yasalar*'ının İbn Sînâ tarafından peygamberlik ve din ile ilgili meselelerle ilişkilendirilmesi ilk bakışta İbn Sînâ'nın *Yasalar* diyalogunu okumadığı, belki ikincil metinler aracılığıyla bu diyalogun muhtevasını bir tür din felsefesi olarak yorumladığı izlenimi uyandırabilir. Ancak İbn Sînâ'nın konumlandırması daha çok Arapça yazan filozofların modern anlamda bağımsız

---

<sup>1</sup> Kaya, M. Cüneyt, "İbn Sînâ'nın *Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsilihâ*'sı: Tahkik ve Tercüme", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2020, (3): s.1-40.

<sup>2</sup> a.g.e., s.27.

<sup>3</sup> Mahdi, Muhsin & Lerner, Ralph, (trans. & ed.), "Avicenna: On the Divisions of the Rational Sciences", içinde *Medieval Political Philosophy*, (trans. Muhsin Mahdi), Cornell University Press, New York 1963, s.95-7.

bir din felsefesine sahip olmadıklarına, dini ve peygamberliği siyaset felsefesi başlığı altında değerlendirdiklerine işaret eder.

*Yasalar* diyalogunun İbn Sînâ'nın bilimler sınıflandırmasındaki yeri İslam dünyasında felsefenin anlamı konusunda ufuk açıcı imalar barındırmaktadır. Bu diyalogun Latin Hıristiyan dünyadan bambaşka bir anlama ve öneme kavuşması İbn Sînâ'nın konumlandırmasının İslam dininin mahiyetinden kaynaklandığı fikrini uyandırır. Üstelik İbn Sînâ, yasalar ile din arasında kurduğu bu ilişkide yalnız olmadığı gibi orijinal de değildir. İslam dünyasında peygamberliği ve dini, yasa koyuculuk; dolayısıyla siyaset felsefesi aracılığıyla anlayan kişi, İbn Sînâ'nın önceli olan Fârâbî'ydi. Fârâbî'nin din üzerine olan kitabında dine ve dinin kısımlarına ilişkin konuların siyaset felsefesinden ayrılmıyor oluşu, dini, yönetim sanatı ve yasa koyuculuk ile ilişkilendiriyor oluşu İbn Sînâ'nın sınıflandırmasıyla paralel görünür.<sup>4</sup> Her ne kadar Fârâbî, felsefenin din ve peygamberlik ile ilgilenen kısımlarını Platon'un *Yasalar* diyalogu ile ilişkilendirmiyor olsa da gerçek peygamberi, erdemli bir topluluğun ilk yasa koyucusu olarak anlar ve bu bakımdan din üzerine olan kitabını Platon'un *Yasalar* diyalogunun içeriğiyle örtüşür hale getirir.

İbn Sînâ'da *Yasalar* diyaloguna ilişkin bilimler sınıflandırmasının ötesinde bir atıfa rastlamak mümkün değilken Fârâbî'nin bize ulaştığı metinlerinde *Yasalar* diyalogu üzerine yazmış olduğu bir metne rastlarız.<sup>5</sup> Fârâbî'nin Platon'un başka hiçbir diyaloguna yönelik şerh ya da metin yazmadığı düşünüldüğünde onun nezdinde bu diyalogun ayrı bir yeri olduğunu tespit etmek zor değildir. Ancak Fârâbî'nin bu eseri yukarıda belirtilen imalar düşünüldüğünde okuyucunun beklentisinin altında kalır. İlk, *Yasalar*'ın on iki kitabından yalnızca dokuzu özetlenmiştir. İkincisi, Fârâbî'nin yazmış olduğu giriş, metni nasıl anlayacağımız konusunda rehber olmaktan çok kendi yazım tarzına ilişkin spekülasyonlar ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan din ve peygamberlik ile ilgili konular gündeme gelmediği gibi girişte belirlenen amaç ile *Yasalar*'ın özetlenme tarzı arasında bir uyumsuzluk belirir. Fârâbî'nin ana metinden uzaklaştığı ve birçok kısmı atladığı da

<sup>4</sup> Söz konusu ilişki kitabın dini tanımlayan ilk cümlesinden itibaren açığa çıkar: “Din, birtakım şartlarla belirlenip sınırlanmış birtakım görüşler ve fiillerdir ki, onları, toplum için onların ilk yöneticisi tasarlar.” Fârâbî, *Kitabü'l-Mille*, (çev. Yaşar Aydın), (1. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s.16.

<sup>5</sup> Charles Butterworth (trans.), *Alfarabi: The Political Writings vol. II, “Political Regime” and “Summary of Plato’s Laws”*, (1. Baskı), Cornell University Press, Ithaca 2015. Metinde Fârâbî'nin eseri Butterworth'ün çevirisi üzerinden takip edilecektir. “El Yazmaları Üzerine Tartışmalar” kısmında ortaya koyulan gerekçelerden dolayı Fârâbî'nin bu eseri *Nevâmîs* başlığıyla zikredilecektir.

göz önünde bulundurulduğunda kaynak olarak belirlediği *Yasalar* metni nezdinde şüphelerin ortaya çıkması oldukça doğaldır.

Böylece Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i ile ilgili modern dönemde yapılan ilk çalışmalarda eserin anlamına ilişkin iki farklı iddianın öne çıkarıldığı görülür: (a) Fârâbî'de Latin Hıristiyan dünyanın anladığı ve Plotinos ya da Proklos aracılığıyla gelen Platon'dan farklı bir Platon imgesi vardır. (b) Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i *Yasalar*'ın başarısız bir özetidir.<sup>6</sup> *Nevâmîs*'in Platon'u anlama konusundaki potansiyeli ve bu potansiyelin bizzat Fârâbî'nin kalemiyle—görünüşte/ilk bakışta—harcanması, modern okuyucu için çözülmesi güç problemler ortaya çıkarır. Nitekim *Nevâmîs*'in ilk modern edisyonundan sonra ortaya çıkan tartışmalar bir yandan eserin potansiyelini sonuna kadar edimselleştirmeye çalışan, üstelik bazen eserin önemini gereğinden fazla abartacak kadar ileri giden bir tarafta, öte yandan eserdeki tuhaflıkları Fârâbî'nin ana metne ulaşmadığı tezinden hareketle açıklamaya çalışan ve eserin *Yasalar*'ın antik çağdaki bir özetinin özeti olduğunu iddia eden diğer tarafta kutuplaşmıştır. Bu iki konunun oluşmasına Fârâbî'nin esere yazdığı önsöz ile sonsöz arasındaki karşıtlık da katkı sağlamaktadır. Önsözde Platon'un yazım tarzını anlamada önemli ipuçları veren ve mevcut kitapta *Yasalar*'ı bu yazım tarzına uygun bir şekilde açıklayacağını vaat eden Fârâbî, sonsözde *Yasalar*'ın tümünü özetlemediğini, yalnızca kendisine ulaşan kitapları aktardığını söyler. *Yasalar*'ın, Fârâbî'nin ele almadığı son üç kitabı din ve peygamberliği yasa koyuculuk ile ilişkilendirmeye yarayan önemli tartışmaları içerisinde barındırdığından Fârâbî'nin kendi beyanından dahi kuşku duymak mümkün hale gelmektedir.

Felsefi bir metni yorumlarken filozofun kendi beyanlarından kuşku duymak, yorumlama konusunda en temel varsayımlardan birine aykırı görünür; yani, mevcut metnin, yazarın kendi düşüncelerini yansıttığı varsayımı. Ancak Fârâbî, birçok başka eserinde<sup>7</sup> ve *Nevâmîs*'in girişinde<sup>8</sup> okuyucuyu daha dikkatli okumaya sevk eden bazı imalarda bulunur. Tam da bu yüzden *Nevâmîs*'in harfi harfine yorumlanması Fârâbî'nin

---

<sup>6</sup> Gabrieli, Francesco, "Un Compendio Arabo Delle Leggi di Platone", *Rivista degli studi orientali*, 1949/24, (Fasc. ¼): s.20-24.

<sup>7</sup> Örnek olarak bkz.; DiPasquale, David M. (trans.), *Alfarabi's Book of Dialectic (Kitab al-Jadal): On the Starting Point of Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s.39; Kaya, Mahmut, "Fârâbî: Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, (10. Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s.114; Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, (2. Baskı), Brill, Leiden 2014, s.259-60.

<sup>8</sup> *Nevâmîs*, s.24-5.

felsefesinin genel karakterine aykırı düşme tehlikesini içerisinde barındırır ve onun, kendi güvenlikleri ya da toplumun felsefeyle ilişkisi bakımından kapalı bir üslup ile yazmaya artık gereksinim duymayan aydınlanma sonrası filozoflar ile karıştırılmasına neden olur. Bu nedenle mevcut çalışmada Fârâbî'nin yazdıklarıyla düşüncelerinin uyuşmayabileceği iddiası ciddiye alınmış ve *Nevâmîs*'i anlamada bir varsayım olarak kullanılmıştır. Ancak böyle bir hermeneutik yaklaşımın ortaya çıkaracağı esnek okuma biçimi karşısında temkinli davranılmıştır. Fârâbî'nin *Nevâmîs*'te yazdıklarıyla asıl düşüncelerinin uyuşmadığı kabul edildiğinde kendisine ait olan diğer eserlere başvurulduğu gibi *Yasalar*'ı kendisinden önce yorumlayan gelenekler de göz önünde bulundurulmuştur. Böylece çalışmanın ilk iki bölümü *Yasalar*'ı, Platon'un siyaset felsefesi çerçevesinde anlama gayretinin yanında Fârâbî'ye kadar uzanan dönemde diyalogun yorumlanışının incelenmesine ayrılmıştır.

Çalışmanın ilk bölümü Platon'un *Yasalar*'ını bir yorumlama çabasının ürünüdür. *Yasalar*'ın hacmi göz önünde bulundurulduğunda ihtiva ettiği bütün temaları ele almak mümkün değildir. Ancak Platon, *Yasalar*'ı okuma yolunda bazı ipuçları bırakmış ve kitapları belli konulara göre örgütlemiş durumdadır. Ele alınan temalar, böylece hem Platon'un bıraktığı izler takip edilecek hem de çalışmanın sonraki kısımlarına işaret edecek şekilde seçilmiştir. *Yasalar* diyalogunun ilk iki kitabı açık bir şekilde Dor yasalarının kaynağı ve ereği ile ilgili tartışmalardan ibarettir. III. kitap ise başlı başına rejimler problemini tartışır. IX. kitaba kadar Kleinias'ın sözünü ettiği koloni kentinin yasalarının tartışıldığı düşünüldüğünde bu altı kitabı yasa koyucunun iş başında olduğu bölümler olarak görebiliriz. X. kitap ise kentin resmî inançlarının ve teolojik görüşlerin tartışıldığı kısımdır. Geriye kalan iki kitap, felsefi aklın ya da gece konseyinin kentin yasalarını nasıl müdafaa ettiğini gördüğümüz kısımlardır.

Bu noktada *Yasalar*'ı yorumlarken baş konuşmacı olan Atinalı Yabancı'nın tüm ifadelerini Platon'un hükmü olarak anlamak zorunda olmadığımızı belirtmek gerekir. *Yasalar*, diyalog formunda olan bir eserdir ve Atinalı'nın muhatapları olan Giritli ve Spartalının felsefeci olmadığı düşünüldüğünde, tartışmalar felsefi argümantasyondan çok diyalektik, retorik ya da poetik formdadır. Bu durum doğal olarak Atinalı'nın bazı ifadelerini ironik olarak okumayı da gerektirmektedir. *Yasalar*'daki tartışmaların bu bilmecemsi yönünün ortaya çıkarılmasında dramatik sahne, konuşmacıların karakterleri, duyguları, tepkileri ve içinde buldukları siyasal bağlam da etkili olmak durumundadır.

Doğrusu, Platon'un yazdığı herhangi bir metni bu tür unsurları göz önünde bulundurmadan yorumlamak da yanıltıcı olacaktır. Ancak bu tür yorumlama tarzının nihai ereği özellikle Fârâbî'nin *Yasalar* karşısındaki pozisyonunu tüm hatlarıyla açığa çıkarmak yönünde olacaktır.

İkinci bölümde Platon'un *Yasalar*'ının antik dünyadaki serüveni tasvir edilecektir. *Yasalar*'ı Fârâbî'den önce kapsamlı bir şekilde değerlendiren yalnızca iki filozof bulunmaktadır: Aristoteles ve Cicero. Ancak *Yasalar*'daki öğretiyi hesaplaşmayı Helenistik ve Roma dünyasındaki filozofların satır aralarında da görmek mümkündür. İskenderiyeli Philon, bu anlamda yasal niteliği baskın olan monoteistik bir dine mensup olması bakımından *Yasalar*'daki öğretiyi karşılaştırılıp okunabilecek bir figürdür. Öte yandan geç antik çağda özellikle Olympiodoros'un artık popülerliğini kaybetmiş olan Yunan pagan dini ile Hıristiyanlık arasında gidip gelerek felsefi mitleri Platoncu anlamda siyasal bir araç olarak meşrulaştırma girişimi Fârâbî'ye uzanan yolda bir başka merhaleyi temsil etmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümü İslam dünyasında *Yasalar*'ın alımlanışına ilişkin bir analiz ile başlamaktadır. Fârâbî'nin *Yasalar*'ın yalnızca ilk dokuz kitabına eriştiğine dair kendi beyanının bazı modern araştırmacılar tarafından şüpheli görünmesi nedeniyle Arapçada *Yasalar*'ın durumuna ilişkin bir analize ihtiyaç olduğu açıktır. Bu kısımda fihrist ve tabakat literatüründen tanıklıklar, *Yasalar*'dan bazı kısa pasajlar ve *Yasalar* olduğu düşünülen bazı apokrif metinler aracılığıyla İslam dünyasında *Yasalar* metninin durumu mümkün olduğunca tasvir edilecektir. *Nevâmîs* ile ilgili tartışmaların önemli bir kısmı da modern edisyonlara kaynaklık eden el yazmaları ile ilgilidir. *Nevâmîs*'in orijinal el yazması bilindiği kadarıyla mevcut değildir. Bu durumda asıl metnin istinsah edilmesiyle oluşturulmuş el yazmaları *Nevâmîs*'in modern edisyonları için temel oluşturmuştur. Ancak mevcut el yazmaları arasındaki farklılıklar metnin anlaşılmasında kritik öneme ulaşacak düzeydedir. Genel olarak el yazmaları söz konusu olduğunda istinsah edenlerin yapmış oldukları hatalar ve yanlış aktarımlar az sayıda değildir. Ancak *Nevâmîs* söz konusu olduğunda mevcut el yazmalarının yer yer bambaşka metinleri kopyaladıkları izlenimi doğmaktadır. Böylesine önemli bir problemin *Nevâmîs*'i anlamadaki kritik rolünden ötürü metnin analiz edilmesinden önce el yazmaları arasındaki farklılıklar tartışılacaktır. Ardından *Nevâmîs*'i yorumlamada genel ilkelere ilişkin tartışmalarla birlikte metin, *Yasalar* diyalogunun genel temalarıyla karşılıklı olarak

analiz edilecektir. Son olarak *Nevâmîs*'in kelam sanatıyla ilişkisini ortaya koyan iddialar değerlendirilerek metnin Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki konumu tespit edilecektir.





# 1. BÖLÜM: YASALARIN TANRISALLIĞI: PLATON'UN YASALAR'DAKİ ÖĞRETİSİ

“Platon adım adım ilerler ve en sonunda *Yasalar*'ın devlet düzenini *Devlet*'in devlet düzeni biçiminde hayata döndürür. *Yasalar*'ın sonuna geldiğimizde *Devlet*'in başlangıcına dönüş yapmamız gerekir.”

Leo Strauss, “Platon”<sup>9</sup>

“Bu kentte (*Syrakousai*) ve bu kent aracılığıyla Platon, Muhammed'in daha sonra Araplar için yaptığını tüm Yunanlar için yapmayı umdu: küçük ya da büyük gelenekler yerleştirmek ve bilhassa herkesin gündelik yaşam biçimini düzenlemek. Fikirleri, şüphesiz en az Muhammed'in fikirleri kadar uygulanabilirdi: ne de olsa, çok daha akıl almaz olan fikirler, yani Hıristiyanlığın fikirleri uygulanabilir olduklarını gösterdiler.”

Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*<sup>10</sup>

“Bir tanrı mı, yoksa bir insan mı ‘yasa koyucu’ sanını almaya hak kazanmıştır sizde, yabancılar?”<sup>11</sup> Platon, ölmeden önce yazdığı son eserine işte bu soruyla başlar. Diyalogun başka hiçbir yerinde sorulmayan ancak tüm tartışmalara nüfuz eden bu sorunun muhatapları Giritli Kleinias ve Spartalı Megillos'tur. Yasalar hakkındaki ilk soruyu soran kişi ise hem muhatapları hem de okuyucu için “Yabancı”dır. Okuyucu, onun yalnızca Atinalı olduğunu, Girit adasına konuk olarak geldiğini ve adanın Knossos kentinde Giritli ve Spartalı iki kişi tarafından karşılandığını bilir. Platon'un önceki diyaloglarında konuşmacıların birbirlerini az çok tanıdıklarını biliriz, nitekim hemen hemen hepsi Atina kentinin entelektüel muhitinde bilinen ünlü figürlerdir. Ancak *Yasalar*'da, hem Atina

<sup>9</sup> Strauss, Leo, “Platon”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (çev. Birdal Akar), (ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey), yay. hz. Mehmet Akkurt, (1.Baskı), Babil Kitap, İstanbul 2022, s.107.

<sup>10</sup> Nietzsche, Friedrich, *Dawn: Thoughts on the Presumptions of Morality*, (trans. Brittain Smith), Stanford University Press, Stanford 2011, §496, s.247

<sup>11</sup> Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna & Saffet Babür, (1. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, 624a. *Yasalar*, Platon'un diyalogları arasında “tanrı” (*teos*) kelimesiyle başlayan tek eserdir. Strauss, bir diğer diyalogun, *Savunma*'nın “tanrı” sözcüğüyle bittiğine işaret ederek bu iki diyalog arasında bağlantı kurmaktadır. *Savunma*'da Sokrates, kendisini dinsizlik suçlamasına karşı savunurken, *Yasalar*'da Atinalı, Sokrates'i yargılanmaktan koruyabilecek dinsizlik yasaları belirler. Bkz., Strauss, Leo, “The Argument and the Action of Plato's “Laws”, University of Chicago Press, Chicago 1977, s.2.

kentinin sınırları dışındayızdır hem de bu sefer<sup>12</sup> en bilindik figür olan Sokrates bulunmamaktadır. Sokrates'in yerini ona birçok açıdan benzeyen ama önemli farklarla da ayrılan bir Atinalı almıştır.<sup>13</sup> Spartalı ve Giritli konuşmacılar ise kentlerinin yasalarını iyi bilen, yaşı geçmiş, tecrübeli kişilerdir. Platon'un Girit ve Sparta kentlerini bu iki karakter dolayısıyla konuşturmak istediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>14</sup>

Platon'un, son olmasının yanında<sup>15</sup> en uzun eseri olarak da bilinen *Yasalar*, kent arazisinden ceza hukukuna, seçim sistemlerinden eğitim politikalarına ve daha birçok alana uzanan ayrıntılı yasalar içerir. Platon'un bu uzun diyalogunu incelerken söz konusu yasaları tüm ayrıntılarıyla analiz etmek mümkün değildir. Üstelik *Yasalar*'da kurulan

---

<sup>12</sup> *Phaidros*, Atina kentinin sınırları dışında geçen bir diğer diyalog olarak bilinmektedir. Bkz. Platon, *Phaidros*, (çev. Birdal Akar), (1. Baskı), Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2015.

<sup>13</sup> Atinalı Yabancı'nın kimliğine ilişkin birçok spekülasyon bulunmaktadır ve Yabancı'nın kim olduğu *Yasalar*'ı yorumlamada kritik bir role sahiptir. İlk olarak Aristoteles'in *Politika*'da *Yasalar* diyalogunu Sokratik bir diyalog olarak sunduğunu söylemek gerekir. Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, (1. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, II.6, 1265a10-12. Bazı yorumcular Aristoteles'in bu sözlerini ironik olarak değerlendirir ve asıl niyetinin Sokrates ile Atinalı arasındaki çarpıcı farklılığa işaret etmek olduğunu söylerler. Bkz., Cherry, Kevin M., "Politics and Philosophy in Aristotle's Critique of Plato's Laws", *Natural Right and Political Philosophy: Essays in Honor of Catherine Zuckert and Michael Zuckert*, ed. Ann Ward & Lee Ward, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2013, s.51. Üstelik, diyalogun yazılış tarihi ve dramatik kurgusu 638b'de bahsedilen Syrakusalıların Lokrisliler karşısındaki zaferi (İ. Ö. 356) sonrasında olduğundan Atinalı'nın Sokrates'ten başka biri olduğunu düşünmemiz gerekir. Cicero ise, *De Legibus*'unda Atinalı Yabancı'yı Platon olarak kabul eder. Bkz., Cicero, *Yasalar Üzerine*, (çev. C. Cengiz Çevik), (5. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. 9-10. Catherine Zuckert, III. kitapta tartışılan rejimler tarihinin Pers Savaşları'nın ötesine uzanmamasından ve Peloponnesos Savaşı'ndan bahsedilmemesinden, bunun yanında Atinalı'nın felsefi düşüncelerinin Sokrates-öncesi felsefe bağlamında olmasından hareketle diyalogun dramatik tarihinin İ.Ö. 5. yüzyılın ilk çeyreği olması gerektiğini, dolayısıyla Atinalı'nın ne Sokrates ne de Platon olabileceğini iddia eder. Zuckert, Catherine H., *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, University of Chicago Press, Chicago 2009, s.51-8. Leo Strauss ise Atinalı'nın kimliği üzerine bambaşka bir argüman geliştirir. Strauss'a göre, *Kriton* diyalogunda kendisine sunulan kaçış seçeneklerini reddetme gerekçelerine bakıldığında, Sokrates'in, iyi yönetilen ve Atina'dan uzakta olan bir kente kaçmayı kabul edebileceğini düşünebiliriz. Girit adası, bu açıdan mükemmel bir seçenektir ve Sokrates'in burada Girit yerlileri tarafından tanınmayan bir filozof olarak yasalar ve rejim meseleleriyle ilgilenmesi mümkündür. Üstelik, *Menexenos* diyalogunda görüldüğü üzere Platon, diyaloglarında her zaman için kendisini tarihsel gerçekler ve olanaklarla sınırlamamakta, Sokrates'i ölümünden çok sonra gerçekleşen bir olay sırasında konuşturmaktadır. Dolayısıyla Strauss'a göre *Yasalar*, eğer Sokrates hapisten kaçmayı kabul edip başka yerde felsefe yapmaya devam etseydi ne olurdu sorusuna cevap veren bir düşünce deneyidir. Strauss, *The Argument and the Action of Plato's "Laws"*, s.1-2.

<sup>14</sup> Kleinias ve Megillos'un kendi kentlerini temsil etmelerinin yanında Atina kenti ile olan bağlarına da dikkat çekmek gerekir. Kleinias, Atinalıların Persleri kendi topraklarından püskürtecekleri kehanetinde bulunan Giritli Epimenides'in soyundan gelmektedir. Bu yüzden ailesi Atinalılar ile daimi bir dostluk bağı kurmuştur. *Yas.*, 642d-e. Megillos'un ailesi ise Sparta'da topraklarında Atina kentinin çıkarlarını gözetken *proxenoi*'dir. *Yas.*, 642b-d.

<sup>15</sup> Diogenes Laertios, *Yasalar*'ın Oposlu Philippos tarafından balmumundan tabletlerden kopyalandığını söyler. Balmumu tabletleri Yunan dünyasında not almak ve taslak çıkarmak için kullanılmaktaydı. Dolayısıyla birçok yorumcu Platon'un bu kitabın taslağını çıkardığını, ancak son kez gözden geçirip yazıya dökmekten İ.Ö. 347 yılında öldüğünü iddia etmektedir. Bkz., Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, trans. Pamela Mensch, Oxford University Press, New York 2018, III.37.

Magnesia kentini İ. Ö. 4. yüzyıl Yunan dünyasının kentlerindeki yasalarla mukayese eden G. R. Morrow'un oldukça titiz çalışması nedeniyle böyle bir analize artık ihtiyaç duyulmamaktadır.<sup>16</sup> Bu nedenle mevcut kısımda Platon'un yasalara ve yasa koyuculuğa ilişkin görüşlerini genel başlıklar halinde değerlendirmek tercih edilmiştir. *Yasalar*'ı değerlendirirken dikkate alınacak başlıca husus VII. kitapta Atinalı'nın kurulması tasarlanan Magnesia kentinde hangi edebi eserlere izin verilip hangilerine izin verilmeyeceğini tartıştığı sırada geçer. Atinalı, gençlerin eğitiminde kullanılacak edebi eser olarak en iyi örneğin başlangıçtan itibaren yaptıkları konuşmanın yazılı hali olduğunu söyler.<sup>17</sup> Dolayısıyla *Yasalar* diyalogunun kendisi Platon'un Magnesia kentinde gençlere okutulacak kanonik eser olarak belirlenmiştir. Her ne kadar Platon'un bu eserini son kez gözden geçirmedeği antik kaynaklar ışığında biliniyor ve bu nedenle diyalogun genel düzeni ve iç tutarlılık konusunda belli sorunların olduğu kabul ediliyor olsa da<sup>18</sup> Platon'un *Yasalar*'ın düzenini Magnesia kenti için önerdiği yasalarla tutarlılık oluşturacak şekilde tasarladığı açıktır. Kent arazisi on iki parçaya bölünür,<sup>19</sup> her bir parça bir kabiliye ve her bir kabile de bir tanrıya ya da tanrıçaya adanır,<sup>20</sup> kentin sabit nüfusu olarak 1'den 12'ye kadar tüm sayılara (11 istisna olmak üzere) kalansız bölünebilen 5040 sayısı belirlenir<sup>21</sup> ve bu sayı köylerin sayısını, savaş ve yürüyüş düzenlerini, para birimlerini, ağırlık ölçülerini ve daha birçok şeyi belirler.<sup>22</sup> 12 sayısı Magnesia yasalarını baştan sona belirleyen matematiksel sabit olduğu gibi *Yasalar* diyalogunu da şekillendiren sayıdır. Diyalog on iki kitaptan oluşmaktadır. İlk üç ve son üç kitabı ayrı kategoriler halinde değerlendirip ortadaki altı kitabı Magnesia kentinin yasal mevzuatı olarak okumak mümkündür. Girit ve Sparta'nın yasalarının tanrısallığını merkeze alan ilk iki kitabın ardından, demokrasi ve monarşinin orta yolu olarak belirlenen karma rejimi öven üçüncü kitap ile iyi bir rejimin ilkeleri belirlenir. Kleinias'ın Knossos kenti tarafından kendisinin yanında dokuz kişiye daha verilen koloni kurma görevini diğer konuşmacılara bildirmesiyle dördüncü kitaba geçiş yapılır. Sonraki altı kitapta ise yeni

---

<sup>16</sup> Morrow, G. R., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, (1. Baskı), Princeton University Press, Princeton 1993.

<sup>17</sup> *Yas.*, 811c-e.

<sup>18</sup> *Yasalar*'ın Platon'a aidiyeti ve iç tutarlılığı hakkında tartışmalar için bkz., Guthrie, W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi: Geç Dönem Platon ve Akademi*, çev. Ahmet Ergenç & İbrahim Şener, (1. Baskı), Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul 2021, s.313-4.

<sup>19</sup> *Yas.*, 745c.

<sup>20</sup> *Yas.*, 738d.

<sup>21</sup> *Yas.*, 737e-8a.

<sup>22</sup> *Yas.*, 746d.

kurulacak kentin konumu ve arazisinden başlayarak ilk üç kitapta belirlenen ilkeler doğrultusunda politik, idari ve hukuki yapı inşa edilir. Dokuzuncu kitapta ceza hukukunun genel ilkeleri tesis edildikten sonra kentin yasalarını güvence altına alan ve yurttaşların sahip olması gereken teolojik görüşlerin tartışıldığı son üç kitap ile *Yasalar* diyalogu nihayete erer.

### 1.1. Yasanın Kaynağı ve Ereği: Dor Yasalarının Tanrısallığı

*Yasalar*'ı başlatan soru, on iki kitaptan oluşan eserin ilk iki kitabının öncelikli teması olan yasaların tanrısallığı meselesidir. Bu ilk soruyla Yunan dünyasında belli türden yasalarıyla ön plana çıkmış iki kentin; yani Girit ve Sparta'nın yasalarının tanrısallık bir kaynaktan mı yoksa insani bir kaynaktan mı geldiği tartışmaya açılmaktadır. Yasaların neliğinden ziyade sebebini ya da *aitiasını* merak eden Atinalı, böylece Sokrates'e özgü "nelik" sorusunu es geçer.<sup>23</sup> Atinalı'nın burada genel olarak kentlerin yasalarının tanrısallığını sorgulamadığını, bilhassa iki Yunan kentinin yasalarının tanrısallığını gündeme getirdiğini vurgulamak gerekir. Söz konusu iki kent ise yasaları birbirine çok benzeyen ve savaşçılık yönü ağır basan Dor kentleridir. Yunan dünyasında bulunan kentlerin ve yasalarının çeşitliliği düşünüldüğünde birbirine çok benzeyen ve daha çok savaşçı özellikleriyle bilinen bu kentlerin Platon tarafından seçilmesinin özel bir sebebi olması gerekir. Ancak ilk bakışta metin içerisinde bu seçime ilişkin bir işaret görünmez.<sup>24</sup> Ne de ilk soruya verilen yanıtın (624a-5b) diyalogun sonraki kısımlarında gündeme geldiğini görürüz. Atinalı'nın sorusuna Giritli ve Spartalı'nın yanıtları kuşkuya yer bırakmaz. Yasalar tanrısallık kaynaqlıdır ve Girit'in asıl yasa koyucusu Zeus iken Sparta'nın yasa koyucusu Apollon'dur. Bu yasaları insanlara ulaştıran Minos (Girit) ve Lykourgos (Sparta) ise yalnızca tanrıların araçlarından ibarettir. Yasaların kökenine ilişkin bu mesele, diyalogun başka hiçbir yerinde bu kadar açık bir şekilde tartışılmamaktadır. Atinalı, Girit ve Sparta yasalarının tanrısallık kaynaqlı olduğunu 'öğrendikten' sonra yılan

---

<sup>23</sup> Yasanın neliği üzerine soru, Sokrates'in konuşmacı olduğu *Minos* diyalogunun ilk cümlesidir: "Söyle bana, nedir yasa?". Plato, *Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, trans. W. R. M. Lamb, William Heinemann Ltd, London 1927, s.389, 313a.

<sup>24</sup> Strauss, *Yasalar* diyalogunun "Yasa nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalışan *Minos* diyalogunun hemen ardından geldiğini söyler. *Minos* diyalogunda Sokrates, Minos tarafından verilen Girit yasalarını över, böylece Strauss'a göre Platon okuyucusu, *Yasalar*'ın hemen öncesinde Girit ve Sparta yasalarının en iyi yasalar olduğuna kani olmuş durumdadır. Atinalı ise, en iyi yasaların en eski yasalar olması gerektiğini düşünerek Girit'e gelmiştir ve bu umutla Dor yasalarını incelemektedir. Bkz., Strauss, "The Argument and the Action of Plato's Laws", s.1-3.

en uzun gününü tamamen kaplayacak olan<sup>25</sup> tartışmanın güzergâhını çizer; yani, konuşmacılar Knossos'tan İda Dağı'ndaki Zeus mağarasına giden kutsal yolda yürürken yasalar üzerine konuşarak yolun zorluklarını bir nebze de olsa hafifletmekte anlaşılır.

Bu anlaşmanın hemen ardından yasaların kaynağı ya da kökeni meselesi görünüşte rafa kaldırılarak yasaların ereği konusuna geçilir.<sup>26</sup> Erek, yasa koyucunun kendisi uğruna yasayı buyurduğu şeydir. Girit ve Sparta'nın yasa koyucularının tanrılar olduğu belirlendiğine göre yasalar hakkında konuşmanın yegâne anlamı, kusursuz yasalar koymuş olmaları gereken bu tanrıların ereklerini ya da niyetlerini anlamaktan ibarettir. Atinalı, Girit ve Sparta'nın yasa koyucuları hakkında bir kısmı Homeros'tan gelen mitlerin doğruluğunu hiçbir zaman tasdik etmez, ancak bir varsayım olarak kabul edip sınırmış gibi görünür. Bu varsayım doğrultusunda Dor kentlerinde en çok göze çarpan iki yasanın ereği sorguya çekilir; toplu yemek yeme ve beden eğitimi. Giritli Kleinias'ın bu uygulamaların nedenine ilişkin vermiş olduğu yanıt ile devletlerarası doğal savaş kuramı gündeme gelmiş olur. Kleinias'a göre yasa koyucu, tüm yasaları kent in savaşta zafer kazanması uğruna koyar; toplu yemek yeme ve beden eğitimi de kenti savaşa hazırlamaktan başka bir şeyi amaçlamaz. Dahası, savaş adı verilen şey yalnızca kentler arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklar sonucu meydana gelebilecek kısa süreli muharebelerden ibaret değildir, aksine topluluğun yaşamını sürekli teyakkuz halinde tutması gereken daimi ve doğal olan bir şeydir:

“Kleinias: Çünkü çoğu kişinin barış dediği şey, bir addan öte bir şey değildir, gerçekte bütün devletlerin bütün devletlere karşı, ilan edilmemiş de olsa, doğa gereği bir savaşı vardır.”<sup>27</sup>

Kleinias'ın toplu yemek yeme ve beden eğitimi daimi doğal savaş kuramı çerçevesinde yorumlayışı Dor kentlerine özgü olan politik örgütlenme anlayışını ortaya çıkarır. Dor kentlerinin yasaları, daimi bir savaş varmışçasına yurttaşlarına savaşta zafer getirecek nitelikleri kazandırmayı amaçlar. Spartalı Megillos bu sırada sessiz kalmayı yeğlese de kent inin yurttaşlarının yerel halk olan *helot*lara karşı daimi bir savaş içerisinde

---

<sup>25</sup> Yas., 683c. Megillos, bu pasajda tartışmanın yaz gündönümünde gerçekleştiğini gösteren bir ifade kullanmaktadır. Knossos kentinden Zeus mağarasına ve tapınağına giden yürüyüş yolunun yaklaşık olarak yarım günü kapladığı düşünülürse diyalogun yılın en uzun gününde, gün doğumundan batımına dek sürdüğünü söylememiz gerekir. Knossos ile Zeus mağarası arasındaki kutsal yol hakkındaki arkeolojik veriler ve daha fazlası için bkz., Morrow, *Plato's Cretan City*, s. 27-8.

<sup>26</sup> Yas., 625c.

<sup>27</sup> Yas., 626a.

oluşu Dor yasalarının ruhunu en iyi şekilde temsil etmektedir.<sup>28</sup> Atinalı'nın Kleinias'ı sorgulamasıyla Dorlara göre yalnızca kentler arasında değil, kent içindeki köyler arasında, aileler arasında, hatta her bir yurttaşın kendisiyle bir savaş hali içerisinde olduğu ortaya çıkar. Ruhun kısımları arasında belli bir gerilim olduğu Platon'un birçok diyalogunda tekerrür eden bir düşüncedir.<sup>29</sup> Burada da ruhun biri iyi diğeri de kötü yanı olmak üzere iki kısımdan oluştuğu ve iyi yanının kötü yanı üzerinde zafer kazanması halinde iyi yurttaşın meydana geldiği düşüncesi Dorlar tarafından tasdik edilir. Yunan düşüncesindeki genel temayül burada da sergilenir; kent için iyi ve doğru olan, birey ya da yurttaş için de doğrudur.<sup>30</sup> *Politeia* diyalogunu hatırlatırcasına insan ruhu ve politik alan arasında kurulan paralellik Dor yasalarına nüfuz etmiş durumdadır. Ancak Atinalı'nın ruhun kendi içerisinde yaşadığı gerilimlere yaklaşımı Sparta ve Girit yasalarından ayrılır. Nasıl ki ruhta yaşanan gerilim ruhun aşağı kısımlarının zaferiyle sonuçlandığında adaletsizlik oluşuyorsa kent içinde de topluluğa zarar veren hiziplerin yönetime geçmesi adaletsizliği doğuracaktır. Dolayısıyla yasa koyucunun ereğinin savaş olması gerektiği fikri tiranlık veya oligarşi rejimlerini doğurma tehlikesini içerisinde barındırır. Atinalı, bunun ardından üç tür yasa koyucu tasvir eder ve hem ruhun hem de kentin içerisinde yaşadığı gerilimi barışçıl yollarla çözen, ruhun ve kentin kötü kısımlarını *ehlileştiren* yasa koyucuyu bunların arasında en iyisi ilan eder.<sup>31</sup> Bunun yanında her yasa koyucunun ayaklanmaları ve isyanları engelleyecek şekilde yasa koyması gerektiği kanaati iyi yasa koyucunun savaşı değil, bilakis barışı gözeterek yasa koyduğunu ortaya çıkarır. Tartışmanın başında yasa koyucunun savaşı gözeterek yasa koymasının gerektiğini savunan Kleinias, böylece Atinalı'nın argümanları ile birlikte barışı gözeterek yasa koyulması gerektiğini kabul eder.<sup>32</sup>

Atinalı'nın Spartalı şair Tyrtaios'un savaş üzerine dizelerini alıntılıyarak üstü örtülü biçimde Sparta yasalarını eleştirmesi ilk üç kitap boyunca rastlanan Dor kentleri

---

<sup>28</sup> Platon, *helotlar* ve genel olarak kölelik kurumuyla ilgili meseleyi VI. Kitap'ta değerlendirmektedir. Köleleri düşman, tehdit ya da ayaklanma potansiyeli olarak gören Sparta yasalarının aksine ilk kitapta öne süreceği model doğrultusunda onları kentin yasalarıyla uyumlu olacak şekilde eğitmeyi önerir. *Yas.*, 776c-8a.

<sup>29</sup> Örn.; Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, (9. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, 491d; Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, (39. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, 430e; Platon, *Phaidros*, 237d-e.

<sup>30</sup> Örn.; Aristoteles, *Politika*, VII.1, 1323b29-36.

<sup>31</sup> *Yas.*, 627d-8a.

<sup>32</sup> *Yas.*, 628a.

eleştirisinin ilkinin oluşturur. Tyrtaios'un cesaret erdemini öven sözleri<sup>33</sup> erdem bütünü göz önünde bulundurulmaksızın yasaların konulduğu ve yalnızca cesaret erdeminin gözetildiği Dor kentlerini ima eder. Tyrtaios aracılığıyla yapılan ilk eleştiri, aynı zamanda yasaların ereğine ilişkin Atinalı'nın teorisini de açığa çıkarır; yasa koyucu yalnızca erdem bütünü bir parçası olan cesareti (*andreia*) değil erdem bütünü erek olarak benimseyip yasalarını koymalıdır. Kendi içinde bir birlik olan erdem aynı zamanda insani erdemler ve tanrısal erdemler olmak üzere ikiye ayrılır. İnsani erdemlerin başında sağlık (*hygeia*), ardından güzellik (*kallos*), beden hareketliliği (*kineseis to somati*) ve zenginlik (*ploutos*) gelmektedir. Tanrısal erdemlerin en üstünü ise aklı başındalık (*phronesis*), ardından sırasıyla ölçülülük (*sophrosyne*), adalet (*dikaiosyne*) ve cesarettir (*andreia*).<sup>34</sup> Atinalı'ya göre tanrısal olduğu iddia edilen yasa koyucunun bu erdemleri hiyerarşik düzenlerini dikkate alarak kent yasalarındaki erekler olarak benimsemesi gerekmektedir. Erdem, kendi parçaları içinde hiyerarşik bir ilişkiye sahip olduğu gibi aynı zamanda bir bütün olduğundan parçaları arasında bağımlılık ilişkisi de bulunmaktadır. Dolayısıyla en yüksek tanrısal erdem olan aklı başındalık, onunla kol kola giden ölçülülük, adalet ve cesaret erdemleri olmaksızın gerçekleştirilemez.

Atinalı'nın Tyrtaios aracılığıyla Dor kentlerini eleştirmesi tam da bu anlamda yasaların tanrısalını sorgulamaya sebep olur. Tanrısal erdemlerden yalnızca biri olan ve sıralama bakımından en sonda gelen cesaret erdemini benimseyerek konulan Dor yasaları Atinalı'nın standartlarının aşağısında kalmaktadır. Atinalı'nın muhatapları zaman zaman onun ironiyle üstünü örttüğü eleştirileri anlayamasa da bu noktada kentlerinin tanrısal kaynaklı olduğu iddiasının eleştirildiğini sezerler.<sup>35</sup> Dolayısıyla diyalogun başında sorulan Dor kentlerinin yasalarının kaynağına ilişkin soru yeniden gündeme gelir. Yasaların kaynağı sorusu yasaların ereği tartışması altında gizli bir tema olarak hâlâ içerilmektedir. Atinalı, ilk kitabın bu kısmında tanrısal kaynaklı olduğu iddia edilen Girit ve Sparta yasalarını eleştirdiğinin farkındadır ancak diğer konuşmacıların tepkisine karşı temkinli davranmak adına onların kendi yasa koyucularının ereğini anlayamadıklarını, Girit ve Sparta yasalarının aslında doğru yasalar olduğunu, bu

---

<sup>33</sup> Tyrtaios, savaşlarda cesur olmayanlar için "ne adını anarım, ne de adam yerine koyarım" sözlerini kullanmaktadır. *Yas.*, 629a-e.

<sup>34</sup> *Yas.*, 631b-d.

<sup>35</sup> Kleinias'ın Lykourgos ve Minos'un şair Tyrtaios üzerinden eleştirilmesine itirazı bu sezginin bir göstergesidir. Bkz., *Yas.*, 630d.

yasaların tanrısal ve insani erdemleri sağladığını, bunun yanında insani erdemleri tanrısal erdemlere tabi kıldığını öne sürer.<sup>36</sup> Girit ve Sparta yasalarının erdem gözetilerek koyulduğu doğrudur, ancak Megillos ve Kleinias gibi yalnızca tanrısal erdemler arasında son sırada bulunan cesaret erdemi gözetilerek yasaların koyulduğunu söylemek tanrısal kaynaklı olduğu iddia edilen yasa koyuculara; Minos ve Lykourgos'a haksızlık olacaktır.

Atinalı'nın Dor yasalarının tanrısallığına ilişkin ilk taarruzu bu kentlerin yasalarının daha yakından incelenmesini kapsayan bir tartışma güzergahını belirler. Eğer Dor yasalarının tanrısallığı Kleinias ve Megillos açısından karanlıkta kaldıysa, bu yasalardaki tanrısal erekler Atinalı'nın öncüsü olduğu bir inceleme sonucu ortaya çıkarılmalıdır. Ancak erdemin bütününcü incelemek kolay değildir, bu yüzden önce parçalarından başlanmalı, sonrasında bütünü içinde erdem incelenmelidir. Dor kentleri söz konusu olduğunda incelenecek ilk erek ise aşikâr olduğu üzere cesaret erdemidir.<sup>37</sup> Böylece ilk kitabın sonuna dek süren ve cesaret erdemini gözetilen yasalardan ölçülülük erdemi ile iç içe geçmiş içkili şölenlere dek uzanan bir tartışma başlatılır. Bu tartışma sırasında bahsedilen, eğitime ve insan ruhunda bulunan akıl-dışı dürtülere ilişkin hususlar yalnızca Dor yasalarının tanrısallığı meselesi çerçevesinde anlaşılmalıdır. Tartışma neticesinde ise yine üstü örtülü olarak Dor yasalarının tanrısallığı eleştirilir, nitekim ortaya çıkan sonuca göre Dor kentlerinin yasaları cesaret erdemini dahi tam anlamıyla gözetmeyi başaramamaktadır.

Atinalı'nın incelemesi Dor kentlerinin yasalarında bulunan ve cesaret erdemini gözetdiği söylenen beş uygulama ile başlamaktadır. Bu uygulamalar, daha önce bahsi geçen toplu yemek yeme ve beden eğitiminin yanısıra avcılık yasaları, *krypteia*<sup>38</sup> uygulamaları ve *Gymnopaideiai*<sup>39</sup> şenlikleridir. Atinalı, bu yasaların insan bedeninin ve ruhunun acılara ve korkulara direncinin artmasını sağlayan uygulamalardan ibaret olduğunu tespit eder. Ancak cesaret erdemi yalnızca acılara ve korkulara direnç olarak mı tanımlanacaktır? Atinalı'ya göre gerçek cesaret acıların ve korkuların yanında hazlara karşı direnç olarak da tanımlanmalıdır. Dolayısıyla hazlara karşı direncin erdemi olan

---

<sup>36</sup> Yas., 630d-2d.

<sup>37</sup> Yas., 632d-e.

<sup>38</sup> *Krypteia* uygulaması Spartalı gençlerin savaşçılığa ilişkin becerilerini sınamak adına *helot*lara baskınlar yapmalarını ve öldürmelerini gerektiren bir eğitim uygulamasıdır.

<sup>39</sup> *Gymnopaideiai* Spartalıların her yıl Apollon ve Artemis adına düzenledikleri şenliklere verilen addır. Megillos'un aktardığı gibi bu şenliklerde gençlerin bedensel dayanıklılıklarını test ettikleri yarışmalar düzenlenmekteydi.



ölçülülük olmaksızın cesaret erdemi eksik kalacaktır. Girit ve Sparta yasalarında ise insan ruhunu ve bedenini aşırı hazlara karşı direnç sağlayacak şekilde düzenleyen, yani ölçülülüğü gözeten herhangi bir yasa bulunmamaktadır.<sup>40</sup> En büyük cesaretin hazlara karşı direnç gösteren ölçülü bir cesaret olduğu tüm konuşmacılar tarafından tasdik edildiğinde Atinalı, Dor yasalarının bu konularda eleştirilmesine karşı hoşgörülü olunması gerektiğini ifade eder. Yasaların eleştirilmesine karşı hoşgörünün de sınırları belirlenmelidir. Atinalı'ya göre yasaların eleştirilmesi yalnızca kentlin yaşlıları tarafından, gençlerin bulunmadığı bir mekânda gerçekleştirilmez. Bu açıdan Dor yasalarının en iyi taraflarından biri de yasaların eleştirilmesi karşısında sınırlayıcı bir hassasiyete sahip olmalarıdır.<sup>41</sup> Atinalı, hem yasaların doğru bir şekilde konulmasını hem de yanlış olsalar dahi toplumsal düzenin istikrarını korumak adına gençlere açık bir müzakereyi engellemesini sağlayacak bir mekanizmayı düşünmektedir. *Yasalar*'ın son kitabında kurulacak olan gece konseyine yönelik ilk imayı bu satırlarda keşfetmek mümkündür.

Dor kentlerinin cesaret erdemini gözeten yasaları Megillos'un işaret ettiği gibi savaşta üstünlüğü sağlasa da Atinalı'ya göre bu yasaların ciddi yan etkilere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Tarihsel deneyimin gösterdiği üzere toplu yemek yeme ve beden eğitimi ile ilgili yasalar ayaklanmalara ve isyanlara gebe olacak kurumları ortaya çıkarır. Üstelik Yunan dünyasında insan doğasına aykırı hazların ortaya çıkışı (e.d. eşcinsellik) Sparta ve ondan daha fazla olmak üzere Girit yasalarına isnat edilebilir.<sup>42</sup> Cesaret erdemini ortaya çıkarmak amacıyla konulan Dor yasaları beklenmeyen zararlı sonuçlar ortaya çıkardığı gibi ölçülülük ile birlikte uygulanmadığından doğal olmayan hazların türemesine sebep olmaktadır. Atinalı'nın Dor yasalarını yeniden eleştirdiği bu noktada Spartalı Megillos kentinin yasalarını savunmaya geçer ve hazlara karşı ölçülü olmaya sevk eden yasaların bulunduğu tek kent Sparta olduğunu iddia eder. Bunun en büyük göstergesi, tüm diğer Yunan kentlerinde, ancak özellikle Attika bölgesinde sıkça görülebilecek olan içkili şöenlere Sparta'da hiçbir şekilde rastlanmamasıdır. Sparta, içki, şöen ve bunların doğurduğu aşırılıklar karşısında en sert yasalara sahip olan devlet düzenidir.<sup>43</sup> Megillos, böylece, Dor yasalarını eleştiren Atinalı karşısında Attik yasaların kusurlarını ima etmektedir. Eğer ölçülülük söz konusu olacaksa bu erdemi realize etmede

---

<sup>40</sup> Megillos, Dor yasalarının bu eksikliğini tasdik eder gibi görünür. *Yas.*, 634b-c.

<sup>41</sup> *Yas.*, 634d-5a.

<sup>42</sup> *Yas.*, 636a-e.

<sup>43</sup> *Yas.*, 636e-7b.

asıl başarısız olanların Atinalılar olduğu iddia edilebilir. Ancak Atinalı, doğrudan Attik yasaları savunmak yerine iyi bir devlette içkinin yasaklanıp yasaklanmaması gerektiği sorusunu gündeme getirir. İçkinin ve özellikle içkili şölenlerin zararlarını saymaya gerek yoktur, üstelik Platon'un insan ruhunun akılsal kısmının arzulara ilişkin kısmına yenik düşmesi olarak niteleyeceği sarhoşluk, dışsal ve toplumsal düzlemde zararlara yol açmasa dahi içsel ve bireysel açıdan ruhun kısımlarının hiyerarşisine ve adaletine aykırıdır. Bu açıdan Atinalı'nın içkiye ve içkili şölenlere koşulsuz bir şekilde karşı çıkacağı, Sparta yasalarını da bu açıdan öveceği öngörüsünde bulunmak zor değildir. Ancak Atinalı bu öngörüü boşa çıkarır şekilde içkili şölenlerin yasaklanmasına karşı çıkan uzun bir akıl yürütme geliştirir. Atinalı'ya göre Yunan dünyasında doğru şekilde düzenlenen tek bir içkili şölen yoktur. Doğru bir içkili şölen, akli başında ve ayık olan, karışıklıklara ve aşırılıklara müdahale eden bir yöneticisinin bulunduğu, içki içmenin ve eğlenmenin hazlara karşı dayanıklılığı sağlayan bir eğitim aracı olarak kullanıldığı şenliktir. Nasıl ki Dor yasaları yurttaşları bedensel acılara ve güçlüklerle karşı dayanıklılığa sevk eden ve böylece cesaret erdemini oluşturan eğitim kurumlarına sahip ise iyi bir devlette de bedensel hazlara ve aşırılıklara dayanıklılığı sağlayan, böylece ölçülülük erdemine sevk eden ek kurumların olması gerekir. İçkili şölenler ise bu açıdan kusursuz eğitim araçlarıdır, çünkü içki, esas itibariyle ölçülülüğe sevk eden güvenli bir ölçüsüzlük iksiridir.<sup>44</sup> Beden eğitiminin ortaya çıkarabileceği tehlikeler ve zararlar karşısında sarhoşluk, kendisine doğru ve ölçülü bir şekilde maruz kalındığında erek olarak belirlenen erdemlere daha güvenli bir şekilde ulaştıracaktır.

İçkili şölenlerin bir eğitim aracı olarak tanımlanması, tartışmanın yönünü eğitimin tanımlanmasına ve bir kentin yurttaşlarının eğitilmesine ilişkin ilkeleri belirlemeye çevirir. *Yasalar*'ın II. kitabı, böylece Atinalı'nın eğitim tanımıyla başlar: "Eğitim diye çocuklarda her şeyden önce erdem oluşmasına diyorum."<sup>45</sup> Erdemin çocuklarda meydana gelişi, haz ve acının akla uygun bir şekilde kontrol edilmesidir, ki tanrısal olan şeylere yönelip bunlardan haz almak da en iyi şekilde müzikten ve danstan oluşan korolarda mümkündür. Koroların eğitimdeki işlevi güzel olana (güzel figür, güzel ezgi ve güzel şarkı) ilişkin hazların ruhun erdemlerini oluşturacak şekilde düzenlemesidir, ki

---

<sup>44</sup> *Yas.*, 647e-8e.

<sup>45</sup> *Yas.*, 653b.

böylece güzel olan, erdeme ve iyiye uygun olan şey olarak tanımlanır.<sup>46</sup> Koronun bileşenleri olan müzikler ve sözler tam da bu yüzden kontrole tabi tutulmalı ve ruhun erdemine yöneltecek şekilde düzenlenmelidir. Diğer kentlerde, özellikle de Atina’da koroların denetime tabi tutulmaması, “çoğunluğun” istek ve arzularına hitap eden bir geleneği ortaya çıkartır ki, Atinalı’ya göre bu konuda Mısırlıların yasalarını takip edip eğitime uygun korolar icat edilmeli ve yeniliklere izin verilmemelidir.<sup>47</sup> Müziği oluşturan ritimler ve ezgilere yönelik sansür, adalet ve mutluluğun bir arada bulunduğuna ilişkin *Gorgias*’taki Sokrates’in tezi ile örneklenir. Şairlerin, tiranların mutlu ve talihli olduklarını gösteren sözleri kent için sakıncalıdır ve Atinalı bunun yerine tiranların mutsuz olduğu ve acınası bir yaşam sürdükleri şeklindeki Sokratesçi argümanı savunur. *Gorgias* diyalogunda Sokrates’in muhatapları olan Polos ve Kallikles adaletsizce yaşayan bir tiranın mutsuz olduğu görüşünü ikna edici bulmamaktalardı.<sup>48</sup> Benzer şekilde Kleinias da Sokratesçi tezin felsefi bir şekilde temellendirilmesine rağmen Atinalı’nın sözlerini inandırıcı bulmakta güçlük çekmektedir.<sup>49</sup> Bunun üzerine Atinalı, yasa koyucunun felsefi temellendirmenin dışında mitlere ya da soylu yalanlara başvurabileceğini belirtir. Yurttaşları mitlere inandırmak sanıldığından da kolaydır, nitekim nasıl ki Yunanlar, Thebai’yi kuran Kadmos’un toprağa ekdiği ejderha dişlerinden silahlı adamların çıktığına inanabiliyorsa, Magnesialılar da kentin iyiliği uğruna uydurulan basit bir mite kolayca inanabileceklerdir.<sup>50</sup>

Korolara ilişkin tartışma, Atinalı’nın eğitim üzerine görüşlerini açıklığa kavuşturmakla birlikte bir önceki kitapta konuşulan içkili şölenler ve dolayısıyla Dor

---

<sup>46</sup> Atinalı, aksi görüşün çoğunluğa ait olduğunu belirtir: “Bununla birlikte çoğunluk müziğin doğruluğunu ruhlara haz veren gücünde bulur. Ama bunu ileri sürmek kesinlikle kabul edilemez ve bağışlanamaz, (...)” *Yas.*, 655c-d.

<sup>47</sup> *Yas.*, 655d-7b.

<sup>48</sup> Platon, *Gorgias*, 470c-1d. Özellikle Polos’un ardından konuşan Kallikles’in pozisyonu, tiranların mutlu oldukları iddiasının doğa ile yasa arasındaki karşıtlığa ilişkin felsefi bir temeli olduğuna işaret eder. Bkz., a.g.e., 482c-6d. Tiranların mutsuz ve acınası bir yaşam sürdükleri iddiası Xenophon’un *Hieron* diyalogunun da esas konusudur. Çoğunluğun düşündüğünün aksine, bir tiran olmasına rağmen hiçbir arzusunu tam anlamıyla tatmin edemediğini iddia eden Hieron, şair Simonides’in kentin ortak iyisi uğruna çalışması halinde mutlu olacağı şeklindeki tavsiyesine sevk edilir. Bkz. Xenophon, *Hiero the Tyrant and Other Treatises*, trans. Robin Waterfield, Penguin Books, New York 2006. Atinalı da benzer bir şekilde IV. kitapta belli bir kişinin veya grubun uğruna olan yönetim şeklinin partizan bir devleti anımsattığını söyler ve iyi bir yönetimin kentin tüm yurttaşlarının uğruna olması gerektiğini iddia eder. Bu yüzden, tiranların mutlu ve talihli oldukları görüşü, tam da ortak iyinin aleyhine bir görüş olduğundan sansürlenmelidir. Bkz., *Yas.*, 714b-5e.

<sup>49</sup> *Yas.*, 661d.

<sup>50</sup> *Yas.*, 663e-4a.

yasaları ile de irtibatlıdır. Kleinias, Atina korolarını sert bir şekilde eleştiren Atinalı'nın, böylece Girit ve Sparta korolarını övgüye layık bulduğunu düşünür. Ancak Atinalılar korolarını başıboş bırakıp çoğunluğun ya da gürhunun hoşlanma duygusuna teslim ederken Dorlar, korolarda kullandıkları ezgileri ve ritimleri yalnızca cesaret erdemini hazırlayacak şekilde üretirler.

“Bu olağan; çünkü aslında en güzel şarkıyı bilmiyorsunuz. Kentlerde yaşayan kişilere değil, ordugâha yakışan bir devlet düzeniniz var, gençlerinizi sürü halinde birlikte otlayan taylar gibi bir arada tutuyorsunuz; içinizden hiç kimse, daha vahşi ve huysuz iken kendi tayını alıp sürüden ayırarak başına özel bir seyis geçirmiyor, yalnız iyi bir asker olmasını değil, aynı zamanda bir devleti ve kenti yönetebilmesini sağlayacak her şeyi onun eğitimine katarak, onu kırbaçlayarak ve evcilleştirerek eğitmiyor. Oysa kişinin yiğitliği [*andreia*] her zaman ve her yerde bireyler ve kent bütünü için erdemin ilk sırasında değil, dördüncü sırasında görmesiyle Tyrtaios'un savaşçısından daha üstün olduğunu başta söylemiştik.”<sup>51</sup>

Sparta ve Girit kentlerinin koro üzerine yasalarıyla övünen Kleinias, Atinalı'nın sözleri üzerine şaşkınlığa uğrar ve Dorların yasa koyucularının yeniden küçümsendiğine işaret eder. Sözlerinin yasa koyuculara yönelik bir kasıt içermediğini vurgulayan Atinalı, yine de Dor yasalarının eksikliğine ilişkin iddiasını muhafaza etmektedir. Konuşmacılar arasındaki bu kısa süreli gerilimin ardından eğitimi amaçlayan müzik ile ilgili ilkeler belirlenir ve içkili şölenler konusuna yeniden dönülür. Atinalı için Dionysos'un armağanı olan şarap, eğitim için oldukça yararlıdır. Bu açıdan içkiyi tamamen yasaklayan Dor yasaları yerine belli durumlar ve koşullarda yasaklayan Kartaca yasalarının takip edilmesi gerektiğini söylenerek içkili şölenler konusu noktanır.<sup>52</sup>

*Yasalar*'ın ilk iki kitabında tartışılan sorunlar, hemen hemen bütünüyle ilk soru tarafından belirlenir. Atinalı, Dor yasaları üzerine nihai görüşünü, yani bu kentlerin yasalarının tanrısal bir kaynaktan gelmediği ve söz konusu yasaların ereklarının yetersizliğinden ötürü tanrısal sayılamayacağı iddiasını başlangıçta apaçık belirtmek yerine ölçülü bir retorik benimseyerek kademeli bir şekilde açıklar. Karşısında kentlerinin yasalarına oldukça sadık olan ve felsefeye bütünüyle yabancı iki yaşlı muhatap bulan Atinalı için, iyi bir kente, rejime ve yasalara ilişkin görüşlerini dinletebilmesinin tek yolu Dor yasaları üzerine nahoş yorumları diyaloga dayalı güvenli bir form içerisinde ortaya koyabilmektir. Bu doğrultuda yasaların ereğine ilişkin kendi görüşlerini de açığa çıkaran Atinalı için yasaların kaynağı da kuşkusuz insanidir. Yasalar, Giritlilerin Minos'u ya da Spartalıların Lykourgos'unda olduğu gibi bir tanrıdan insana

<sup>51</sup> *Yas.*, 666e.

<sup>52</sup> *Yas.*, 673e-4c.

olacak şekilde gönderilmemiştir, aksine konuşmacıların Knossos'tan Zeus mağarasına giden uzun ve zorlu yürüyüşlerinin temsil ettiği üzere insandan tanrıya doğrudur.<sup>53</sup> Yasaların tanrısallığı, insan ruhuna ilişkin dikkatli bir gözlemin sonucu ortaya çıkar; Dor yasaları ise, işte bu tanrısallığın yalnızca bir parçasını, yani cesaret erdemini içinde taşıdığından ötürü Platon tarafından değerlendirilmeye layık görülmüştür. Ancak Dorlar üzerine değerlendirme II. kitap ile sona ermemektedir. Atinalı, III. kitap ile birlikte yasa koyuculuğun bir başka önemli hususunu, yani rejim problemini mercek altına alır.

## 1.2. Rejimlerin Tarihi ve En İyi İkinci Rejim

Dor yasalarının kaynağının yanlış anlaşıldığı ve ereğinin yetersiz olduğu gösterildikten sonra Atinalı, III. kitapta yasa koyuculuğun bir diğer faaliyeti olan başlı başına rejim meselesine geçiş yapar. Rejim, Yunanca *politeia* kelimesinin karşılığıdır ve özellikle Aristotelesçi manada kullanıldığında bir devletin yönetim biçimi ya da devlet düzeni anlamına gelmektedir.<sup>54</sup> Her ne kadar bir kentin rejimini o kentin yasaları çerçevesinde anlamak mümkün olsa da ilkel toplulukların yönetim biçimleri ve monarşi ile tiranlık gibi rejimler yasalardan bağımsızdır. Bunun yanında yasalar, Atinalı'nın önerisine göre tanrısal erdemleri hedeflerken, iyi rejim, III. kitabın ortaya çıkardığı sonuca göre özgürlük, uyum ve aklı başındalığı hedeflemelidir.<sup>55</sup> Dolayısıyla rejim meselesini yasalardan bağımsız bir şekilde anlama gerekliliği bulunmaktadır. Atinalı da Dor yasalarının kaynağını ve ereğini değerlendirdikten sonra Dor rejimlerini ayrı bir başlık altında sınamaktadır. İlk kitapta Dor yasalarının kaynağı sorulduğunda muhataplar Yunan tanrılarına işaret etmekteydi. Atinalı III. kitabın başında da benzer biçimde ama örtük olarak Dor rejimlerinin kaynağını sorar, ancak bu sefer yanıt, Atinalı'nın kendisinden gelmektedir ve esas olarak insanlık tarihine işaret eder.

Atinalı, rejimlerin tarihini incelemenin gerekçesini tarih boyunca gelmiş geçmiş kentlerden bazılarının başarılı olurken diğer bazılarının neden başarısız olduğunu anlama çabası olarak belirler.<sup>56</sup> Dolayısıyla rejimlerin tarihini incelemek bir devletin ortaya

---

<sup>53</sup> Atinalı'nın IV. kitapta Hesiodos'tan aktardığı dizeleri *Yasalar*'daki bu zorlu ama kutsal yolu anımsatmaktadır: "Onunla (erdemle) aramıza, alın terini koymuş tanrılar/uzundur, sarptır onun yolu/zor çıkılır tepesine, ama bir de çıktın mı,/ne kadar zor da olsa, kolaylaşır her şey." *Yas.*, 718e-9a.

<sup>54</sup> Aristoteles'te rejimin tanımı için bkz. Aristoteles, *Politika*, III.6, 1278b6-14.

<sup>55</sup> *Yas.*, 701d-2e.

<sup>56</sup> *Yas.*, 676a.

çıkışına, gelişimine ve bozuluşuna ilişkin nedenleri açığa çıkaracaktır. Bu tarihsel analiz Aristoteles'in de büyük projelerinden biridir ve bu projeden günümüze kalan tek metin *Atinalıların Rejimi* başlıklı kısa kitaptır.<sup>57</sup> Aristoteles'in yazdığı Atina rejimi tarihi büyük oranda Yunan tarihindeki olaylara dayanır ve bu açıdan bir felsefe-tarih eseri olarak kabul edilebilir. Okuyucu Atinalı'nın vaadinden de benzer bir inceleme bekler, ancak *Yasalar*'daki tarihsel inceleme esas olarak Homerik anlatıya dayanmaktadır. *Politeia*'da mütemadiyen eleştiri konusu olan Homeros, *Yasalar*'daki rejimler tarihinde ana kaynak olarak belirir. Üstelik, bu sefer *Politeia*'daki konuşmacıların aksine Spartalı ve Giritli muhatapları Homeros metinlerine hiç de aşına değildir.<sup>58</sup>

Tarihsel incelemeye hemen hemen her kültürde rastlanan tufan miti ile başlanır. IV. kitapta insanlığın bu büyük felaket öncesi yaşadığı Kronos çağı, tanrıların insanların başına geçirdiği ve insandan daha üstün soya sahip olan *daimon*ların yönetici olduğu, bu yüzden yasalara hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmayan kusursuz ve tanrısal bir düzenin olduğu dönem olarak tanımlanır.<sup>59</sup> Tufan ya da başka türden felaketler sonucu bu tanrısal düzen yıkılmış ve geriye çok az sayıda insan kalmıştır. Tufandan kurtulan insanların yaşamı Atinalı'ya göre oldukça basit ve yalındır, zira teknolojiden, ticaretten ve devlet düzeninden yoksun olan bu insanlar bir tür doğal durum içerisinde bulunmaktaydılar. Bu doğal durum, Atinalı tarafından barış, sükunet ve iyilik durumu olarak tasvir edilir.<sup>60</sup> Bilimlerin, sanatların ve ticaretin olmadığı, kaynakların insan sayısına oranla yeterince bol olduğu, dolayısıyla zenginlik ve yoksulluğun mevcut olmadığı doğal durumda böylece ayaklanma ve savaş da bulunmamaktadır.<sup>61</sup> Rousseau'nun *Söylevler*'ini anımsatırcasına bütün kötülüklerin ve erdemsizliklerin bilimler, sanatlar ve medeniyet ile

<sup>57</sup> Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. Ari Çokona, (7. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020.

<sup>58</sup> Kleiniyas, Homeros'tan yalnızca birkaç dize okuduğunu söyler ve Giritlilerin Homeros gibi yabancı şairlere düşkün olmadığını belirtir. Megillos ise Spartalıların yabancı şairlere meraklı olduklarını söylese de Atinalı'nın Homeros'tan alıntısını yeterince anlamamış görünür. *Yas.*, 680c-d.

<sup>59</sup> *Yas.*, 713a-4b. Kronos çağı *Politikos* diyalogunda da benzer şekilde tasvir edilir. Baş konuşmacı olan Elealı Yabancı, tanrıların var olan her şeye yön verdiği Kronos çağının ardından tanrıların her şeyi olurlarına bıraktığı Zeus çağının geldiğini, insanlığın mevcut koşullara bakıldığında hâlâ Zeus çağında olduğunu belirtir. Bu anlatının *Yasalar*'daki mitten farkı, baş konuşmacının Zeus çağında insanların siyasi düzeni temin etmede bütünüyle yalnız olduklarını vurgulamasıdır. *Yasalar* ise Zeus çağında tanrıların hâlâ aktif olduğunu, zaman zaman insan işlerine müdahale ettiklerini ve yasa koyucunun tanrıların öngörüsü ve iradesi doğrultusunda iş birliği yapması gerektiğini öne çıkarır görünür. Bkz., Rowe, C. J. (trans. & ed.), *Plato: Statesman*, Aris & Phillips Ltd, Warminster 1995, 272b-4e. Ayrıca bkz., Strauss, "Platon", s.91-2.

<sup>60</sup> *Yas.*, 677e.

<sup>61</sup> *Yas.*, 678e-9e.

eş zamanlı ortaya çıktığını iddia eden Atinalı<sup>62</sup>, bu anlamda Giritli Kleinias'ın ilk kitaptaki “doğal savaş kuramı”na tezat bir doğal durum inşa eder. İnsanlığın bu saf ve naif halinde yasalara ve yasa koyuculara henüz ihtiyaç duyulmamaktadır. Bunun yerine atalara özgü gelenekleri izleyen insanlar sözlü töreler uyarınca, Atinalı'nın reislik düzeni (*dynasteia*) dediği bir yönetim biçimi altında birbirlerinden kopuk topluluklar halinde yaşamaktadırlar.<sup>63</sup> Ancak Atinalı'nın, doğal barış durumundaki reislik düzenine *Odysseia*'dan alıntılıdığı dizelerle Kyklopları örnek olarak göstermesi kendisinin hakikaten doğal barış durumu tezini savunduğu ihtimaline gölge getirir. Homeros'un aktardığı üzere Kyklopların yasaları ve karar verici yönetim organları yoktur, bununla birlikte ayrı aileler halinde mağaralarda yaşar ve basit hane yönetiminin ötesine geçmezler.<sup>64</sup> Ancak C. Zuckert'ın tespit ettiği üzere Homeros, Kyklopları esas olarak Zeus'un misafirperverlik yasalarına saygı göstermeyen ilkel, vahşi ve insan eti yiyen varlıklar olarak tasvir etmektedir. Odysseus'un Polyphemos tarafından mağarasında esir alınışı Yunan mitlerinin en ünlülerinden birisidir. Zuckert'a göre muhataplarının Homeros hakkındaki bilgisizliklerini retorik bir araç olarak kullanan Atinalı, Kleinias'ın doğal savaş kuramı tezine karşı çıkmak amacıyla Homeros'un Kykloplar tasvirini çarpıtmakta ve böylece doğal barış kuramı tezine dayanak sağlamaktadır.<sup>65</sup> İnsanlığın doğal durumunun bir barış hali olduğu tezi Kronos çağı üzerine tartışma sırasında da tekerrür eder. Atinalı, iyi rejimin ereğinin İbrahimi dinlerin kutsal kitaplarındaki cennet bahçesini hatırlatan bir yönetim biçimi olduğu konusunda ısrarcıdır<sup>66</sup>, bu nedenle rejimlerin başlangıcına ilişkin doğal barış durumunu destekleyen mitler kullanır ve rejimin yönünü mutlak başlangıç olan naif insana çevirir.

Ancak siyasal birliktelik ve onunla kol kola giden bilim, sanat ve ticaret neticesinde kötülüklerin ve dolayısıyla yasaların ortaya çıkması zaruridir. Atinalı, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan ikinci rejimin reislik düzenindeki insanların dağlardaki mağaralarından inip dağ eteklerinde kentler kurması neticesinde ortaya çıktığını söyler.<sup>67</sup> Yasa koyuculuk ilk olarak dağlarda bulunan hanelere ait törelerin içerisinde bir tür

---

<sup>62</sup> Yas., 678a-b.

<sup>63</sup> Yas., 680a-b.

<sup>64</sup> Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat & A. Kadir, (9. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, IX.

<sup>65</sup> Zuckert, *Plato's Philosophers*, s.74-5.

<sup>66</sup> Yas., 713e-4a.

<sup>67</sup> Yas., 680e-1d.

seçme ve ayıklama işlemi sonucu ortaya çıkar. Yasa koyucular, mevcut töreler içerisinde beğendiklerini alır ve kentlerin yöneticisinin onayına sunarlar. Böylece ikinci rejim aristokrasi ya da krallık halini alır. Yasaların ortaya çıkmasıyla birlikte kentler gelişir ve artık ovalarda ya da nehir kenarlarında kurulan kentler ortaya çıkar. Bu tür kentler ile birlikte aristokrasi ve krallık dışındaki diğer bütün rejimler de kentlerde görülmeye başlanır.<sup>68</sup> Homeros'tan alıntılıdığı dizeler ile üçüncü rejime Troya kentini örnek olarak gösteren Atinalı, Troya savaşı, Akhaların Yunanistan'a dönüşü ve onların ardından gelen Dorlar ile dördüncü türden bir rejimin ortaya çıktığını belirtir.<sup>69</sup> Dor rejimi geleneksel yönetim biçimlerinden farklı bir rejimdir, çünkü bir tür ittifak rejimidir. Her biri monarşik rejime sahip olan üç Dor kenti; Sparta, Argos ve Messene, krallarının bir tür anlaşmaya varması neticesinde Dor ittifakını oluşturmuşlardır.<sup>70</sup> Anlaşmaya göre krallıklardan birinin istikrarının bozulması halinde diğer kentlerin kralları ordularıyla yardıma koşacaklar, öte yandan krallardan birinin halka karşı haksız bir yönetim temayülü sergilemesi halinde yine diğer krallıkların bu kentin iç işlerine karışma hakkı doğacaktır. Atinalı için bu ittifakın üstünlüğü, yasaların korunmasına ilişkin diğer kentler tarafından sağlanan güvencedir.<sup>71</sup>

Bu satırlara değin rejimlerin ortaya çıkışını ve gelişimini inceleyen Atinalı, Dor ittifakı ile birlikte "gereğince yararlanılabilsen, Yunanların elinde çok üstün ve harika bir güç haline gelebilecek"<sup>72</sup> bu son rejimin neden yıkıldığını sorgulamaya girişir. Atinalı'nın övgüler dizdiği Yunan konfederasyonunun barbarlar ile yapılan savaşlarda Yunanlıları oldukça güçlü kılacağı açıktır. Ancak Dor ittifakındaki kentlerden yalnızca Sparta ayakta kalabilmiştir, diğer iki kent ise yıkılıp gitmiştir. Üstelik, Argos ve Messene Pers Savaşları'nda Yunanlılara uğruna savaşa girmemiş, dahası Messene bu sırada Sparta'ya karşı savaşarak Yunan savunmasına büyük ve utanç verici zararlar vermiştir.<sup>73</sup> Peki Dor ittifakının yıkılmasına ve bu türden vahim sonuçlara yol açmasına neden olan şey nedir? Atinalı, ittifakın yıkılmasının nedeninin korkaklık ya da savaş konusunda bilgisizlik olmadığını vurgulu bir şekilde belirtir. Dor kentlerinin cesareti ve savaşçılığı gözetilen yasaları her ne kadar iyi bir devlet için zaruri olsa da kendi başlarına eksik kalırlar

---

<sup>68</sup> Yas., 681d.

<sup>69</sup> Yas., 682c-e.

<sup>70</sup> Yas., 683c-d.

<sup>71</sup> Yas., 684b.

<sup>72</sup> Yas., 686d.

<sup>73</sup> Yas., 692d-e.



ve akli başındalıktan yoksundurlar.<sup>74</sup> Dor krallarının her biri müttefiklerinin aleyhine güçlenmekte, bu durumda ittifak içerisindeki kentlerin birbirlerine olan güvenlerinin azalmasına sebep olmaktaydı. Krallar bilgisiz ve erdemsiz olduklarından ittifak yemini sadece sözde kalmıştır, böylece Yunanlara birlik ve mutluluk getirme potansiyelini barındıran ittifak hızlı bir şekilde dağılmıştır. Ancak yalnızca bu açıklama Argos ve Messene yıkılırken Sparta'nın neden ayakta kaldığını açıklamaktan uzaktır. Atinalı, Sparta'nın başarısını tesadüf ve şans aracılığıyla kademeli bir şekilde ortaya çıkan "karma rejim"e bağlamaktadır. Sparta, tesadüf ya da tanrısal öngörü sonucu kral Aristodemos'un ikiz oğlu olmasıyla kral sayısını ikiye çıkarmış, böylece monarşik güç denetimsizlikten bir nebze uzaklaşmıştır. Ardından Lykourgos'un yaşlılar meclisini dahil etmesiyle aristokratik unsur dahil olmuş, sonrasında gelen kral denetleyicileri ya da *ephorlar*, popüler meclis ile seçildiklerinden demokratik unsuru teşkil etmişlerdir.<sup>75</sup> Böylece monarşi, aristokrasi ve demokrasiden oluşan karma rejim, yalnızca cesareti gözeten yasaların yetersizliğine rağmen Sparta'nın ayakta kalmasını sağlayabilmiştir.

Atinalı, Sparta rejimini örnek alınası bir model olarak göstermekte midir? Sparta yasalarının eksik olduğuna kuşku yoktur, ancak rejimler tarihi göz önünde bulundurduğunda Sparta'nın istikrarlı yönetimlere olanak sağlayan bir rejim türüne sahip olduğu ortaya çıkar. Atinalı, çeşitli sebeplerle kademeli bir şekilde ortaya çıkan Sparta rejiminin başından itibaren düşünüp taşınarak belirlenmiş olsaydı Persler'in hiçbir zaman Yunan topraklarına adım atmış olamayacağını belirtir.<sup>76</sup> Dolayısıyla Sparta'nın geçmişte olduğu gibi bugün de sahip olmadığı şey, düşünüp taşınma, yani basiret ya da akli başındalık olarak çevrilebilecek *phronesis*dir. Krallar bilgisizdir ve cehaletleri Dor ittifakının yıkılışına götüren başlıca sebeptir. Sparta rejimi, Lykourgos yasalarını güvence altına alacak bir yönetim ve denetleme sistemine sahip olmuştur, ancak *phronesis*in yokluğunda bir sonraki felakete karşı hâlâ savunmasız durumdadır. Nitekim Platon sonrası Sparta'nın tarihinin bize gösterdiği şey de kentin yasalarının bozulması neticesinde yıkılış değildir, bilakis Sparta, Helenistik çağın ortaya çıkarmış olduğu koşulları dikkate almadan Lykourgos yasalarını muhafaza etmede ısrarcı olduğundan bir yüzyıl önce tüm Yunan dünyasını hakimiyeti altına alan sisteminin kenti

---

<sup>74</sup> Yas., 688a-d.

<sup>75</sup> Yas., 691d-2c.

<sup>76</sup> Yas., 692c.

tedrici bir şekilde yok edişine tanık olmuştur.<sup>77</sup> Oysa ki Atinalı'nın iyi bir rejim için reçetesi özgürlük, uyum ve akli başındalığın birlikteliğidir. Kentlerde yönetenlere ve yönetilenlere ilişkin yedi yetki biçimi sayan Atinalı, bu ilişkilerin tersine çevrilmesi sonucunda kentte uyum sorunu ortaya çıkacağını, öte yandan özgürlüğe karşı köleliğin, akli başındalığa karşı cehaletin hakim olması halinde kentin yıkılışa doğru yol alacağını belirtir.<sup>78</sup> İyi bir rejim, bir anlamda ortak iyiyi temsil edecek bir yönetim şekline sahip olmalıdır ve yalnızca böyle bir düzen gerçek rejim adını alabilir, diğerleri ise rejim olarak bile adlandırılmaz.<sup>79</sup> Tüm rejimlerin iki ana biçimi olduğunu, bunların monarşi ve demokrasi olmak üzere iki ucu temsil ettiğini, diğer bütün rejimlerin de bu iki uçtan ortaya çıktığını söyleyen Atinalı, karma rejim modelini demokrasi ve monarşinin orta yolu olarak belirler.<sup>80</sup> Bu modelde en iyilerin yönetimi olarak anlaşılan aristokrasinin zikredilmemesi Atinalı'nın bu unsuru göz ardı ettiği anlamına gelmemelidir. Tam tersine, Atinalı'nın *Yasalar*'daki rejimi, daha sonra göreceğimiz üzere aristokratik bir niteliğe sahiptir. Mevcut analiz, yalnızca demokrasi ve monarşi olmak üzere iki aşırı ucu incelemeyi gerektirir, ki bu da demokrasinin aşırı olduğu Atina'yı ve monarşinin aşırı olduğu Pers İmparatorluğu'nu gündeme getirir.

Monarşik ucu temsil eden Pers İmparatorluğu Büyük Kyros zamanında özgürlük ile kölelik arasındaki dengeyi sağlamış olsa da sarayın geleneksel Pers eğitimi bilge krallar yetiştirmeye uygun değildir. Kyros'un oğlu Kambyses zamanında gerileyen Persler, Yediler aracılığıyla Dareios'un başa geçmesiyle federatif bir idari yapıya

---

<sup>77</sup> Plutarkhos, Sparta'nın sonunun gelmesini Peloponnesos Savaşı galibiyetine ve Lysandros tarafından kente getirilen zenginliklere, dolayısıyla lüks ve şatafat ile ortaya çıkan yozlaşmaya bağlar. Ona göre bu yozlaşma Lykourgos yasalarının bozulmasının başlangıcıdır. Bkz. Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu & Vedat Günyol), (2. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s.50. Ancak Sparta kentinin hegemonyası ve Lykourgos yasalarının sürekliliği Lysandros sonrasında IV. yüzyılın ilk yarısında da sürmüştür. Kentin sisteminin bozulmasına neden olan önemli olaylardan biri Thebai'ye karşı yapılan Leuktra muharebesinin kaybedilmesi ve yurttaş sayısının azalmasıyla nüfus çoğunluğunu ele geçiren *helot*ların sık sık isyanlara girişmesidir. Aristoteles, kendi zamanında Sparta'nın yurttaş sayısının azalmasının ortaya çıkardığı güçlüklerle ve *helot* isyanlarına değinmektedir. Ayrıca erkek yurttaşların savaşlarda ölmesi, doğru düzenlenmemiş miras yasalarıyla birleşince kadınların sayısının artmasına ve güçlenmelerine sebep olmuştur. Lykourgos yasaları böylece kent nüfusu ile ilgili problemlere karşı yanıt verecek bir esnekliğe ve reform gücüne sahip olamamıştır. Bkz. Aristoteles, *Politika*, II.9. Sparta kentinin yıkılışına ilişkin bu doğrultuda bir analiz için bkz., Forrest, W. G., *A History of Sparta: 950-192 B.C.*, W. W. Norton & Company, New York 1968, s.124-6, 131-7.

<sup>78</sup> *Yas.*, 690a-d.

<sup>79</sup> *Yas.*, 712e-3a. Atinalı, IV. kitapta "adalet gücünün işine gelendir" şeklindeki Thrasyamakhosçu tezi tartışırken tüm kentin yararını gözetmeyen rejimlerin gerçek rejim olarak adlandırılmayacağını yeniden belirtir. Böyle bir rejimde yöneticiler, gerçek yurttaş olmaktan çok sınırlı bir azınlığın çıkarlarını temsil ettiklerinden "partizan"dırlar. Bkz., *Yas.*, 715a-d.

<sup>80</sup> *Yas.*, 693d-e.

kavuşmuştur. Ancak imparatorluk, Dareios'un kendi çocuğunu yine Kyros gibi saray eğitimine teslim etmesi sonucu Kserkses zamanında çöküşe geçer. Atinalı'ya göre Pers rejimindeki sorun iyi kralların tesadüf eseri ortaya çıkması değildir, esas olarak eğitim anlayışındaki çarpıklıktır.<sup>81</sup> Nihayetinde kralların yanlış eğitim alması sonucu erdemden uzaklaşması, Pers rejiminde halkın özgürlüğünün kısıtlanmasına ve devletteki uyum ve birliğin yok olmasına sebep olmuştur. Yalnızca iyi eğitim de Pers ilkesinin sorununu çözmeyecektir, çünkü rejimin problemi yine rejim üzerine yasalarla ortadan kaldırılmalıdır. Sparta'nın denetleyicileri arttırdığı yerde Pers İmparatorluğu mutlak monarşi ile denetimsizlik ucuna doğru gitmiştir. Demokratik ucu temsil eden Atina'da ise koşulsuz özgürlük ilkesi hakimdir. Pers Savaşları öncesi aristokratik bir rejime daha yakın olan Atina'da savaş sonrası yapılan reformlar halkı tam anlamıyla başıboşluğa itmiştir.<sup>82</sup> Müzik üzerine konulmuş eski yasalardan hareketle Atina'nın çöküşünün sebeplerini saptayan Atinalı, bu eski yasaların ortadan kaldırılarak popüler müziğin ortaya çıkmasının Atina rejiminin hastalığının yalnızca bir görüntüsü olduğunu gösterir; Atina'nın utanma veya ar duygusu temelinde yasalarını koruduğu aristokratik rejim, kalabalıkların hakim olduğu *theatrokratiya* (seyirci egemenliği) dönüşmüştür.<sup>83</sup>

Böylece ne baskı yönetimi olan Pers monarşisinin ne de başıboşluk yönetimi olan Atina demokrasinin iyi rejim olmadığını ortaya koyan Atinalı, aşırı uçların ortası olan bir rejimin yasa koyucu tarafından amaçlanması gerektiğini belirtmiş olur. Ancak böyle bir rejim Atinalı tarafından en iyi rejim olarak adlandırılacak mıdır? Yasalar ve rejimler üzerine tartışma en iyi yasaları ve en iyi rejimi hedefleyecekse demokrasi ve monarşi arasında duran bir rejimin en iyi rejim olduğu söylenemez mi? Atinalı'nın III. kitapta yasaların ortaya çıkışına ilişkin tarihsel analizi genel hatlarıyla değerlendirildiğinde bu soruya olumsuz yanıt vermenin gerekliliği ortaya çıkar. Yasalar, esas itibariyle tufandan sonra yozlaşmaya başlayan insanların siyasal birliklikleri için elzem olan araçlardır. Bu hususun açıklığa kavuşturulması IX. kitapta gerçekleşir. Atinalı, insanların bir politik ortaklık içinde yaşamak için gerekli olan şeyleri anlamaya, bu şeyleri anlamaları halinde yapmaya veya istemeye doğuştan yeterli olmadıklarını tespit eder. Kronos çağının *daimon*ların yönetimi altındaki çocukları tufandan sonra ortadan kaybolduğuna ve

---

<sup>81</sup> Yas., 694a-6a.

<sup>82</sup> Yas., 699e.

<sup>83</sup> Yas., 700a-1b.

böylece *nous* kalmadığına göre, onun bir kalıntısı olan iyi belirlenmiş *nomosun* yönetimini tercih etmek gerekmektedir:

“Eğer bir gün tanrısal bir talihle yaradılıştan yetenekli bir insan doğar da bunları kavrayabilirse, kendisini yönetecek hiçbir yasaya gereksinim duymayacaktır; çünkü hiçbir yasa ve hiçbir düzenleme bilgiden daha üstün değildir, aklın bir şeye bağlı ya da köle olması doğru değildir, akıl, yapısı gereği gerçekten özgürse, her şeyi yönetmelidir. Ama bugün hiçbir yerde kesinlikle böyle bir akıl yok, olsa olsa kırıntısı vardır. Bu nedenle, ikincisini, yani yasa ile düzeni seçmek gerekiyor.”<sup>84</sup>

Atinalı, böylece mutlak olarak en iyi rejim ile mevcut toplumsal düzene en uygun olan ikinci rejim arasında ayırım yapmaktadır.<sup>85</sup> *Yasalar*'daki rejim, en iyi rejimin mevcut koşullar altında mümkün olmadığı varsayımı üzerinden belirlenmektedir. Böyle bir rejimin ereği ise doğal olarak mümkün olduğunca en iyi rejime yaklaşımdır. Aklın yönetimi altındaki en iyi rejimin diğer bir adı da *teokrasidir*, çünkü Kronos çağı mitiyle açıklanan bu rejimde tanrılar, insanlara onlardan daha üstün bir soyu yönetici olarak atamışlardır.<sup>86</sup> Böyle bir rejimin başka bir örneği de *Politeia*'da Sokrates'in tasvir ettiği rejimdir. Atinalı, V. kitapta incelemekte oldukları rejimin en iyi ikinci rejim olduğunu belirtmekle birlikte en iyi rejimin yaşayan bilgelik olan filozof-kralın yöneticisi olduğu ve esas olarak hiçbir yasanın mevcut olmadığı Kallipolis olduğuna işaret eder.<sup>87</sup> Kallipolis'in rejimi ve teokrasi dahil olmak üzere tüm rejimler bir insanın, bir grup insanın ya da bir tanrısal varlığın “egemen irade”si ile yönetilmektedir. Yasa ile düzende ise irade-yasa karşıtlığı ortaya çıkar ve kurulan rejim, yöneticilerinin mutlak anlamda “yasaların hizmetkârı” oldukları rejim olur.<sup>88</sup> Atinalı, böylece en iyi rejimin mümkün olmadığı ortamda demokrasi ile monarşinin orta yolu olacak şekilde karma bir rejimin ikinci seçenek olduğunu öne sürer, ancak bu rejimin yöneticileri Kronos çağındaki tanrısal yöneticilere en yakın şey olan felsefi aklın hizmetindeki yasalara tabi olmak zorundadır. Bu tür bir rejime isim yakıştırmak zordur, ancak Atinalı'nın XII. kitapta işleyişini belirttiği gece konseyi, rejimin karakterini belirleyecek düğüm noktasıdır.

---

<sup>84</sup> *Yas.*, 875c-d.

<sup>85</sup> Benzer bir ayırımı Aristoteles, *Politika*'nın IV. kitabında yapmaktadır. Aristoteles'e göre politikanın incelemesi gereken rejimler dörde ayrılır: (i) mutlak en iyi rejim, (ii) belirli bir kent için en iyi rejim, (iii) belirli varsayımlar altındaki en iyi rejim, (iv) mevcut tüm kentler için en iyi rejim. Aristoteles, *Politika*, IV.1., 1288b21-34.

<sup>86</sup> En iyi rejimin *teokrasi* olduğunun söylendiği pasaj için bkz., *Yas.*, 712e-3a. Kronos çağı mitinin detaylı açıklaması için bkz., *Yas.*, 713a-4b.

<sup>87</sup> *Yas.*, 739a.

<sup>88</sup> *Yas.*, 715c-d.

### 1.3. Etken Halinde *Nomos*: Atinalı'nın Magnesia'sı

III. kitabın sonunda Atinalı'nın rejimler tarihi üzerine tartışmayı özetlemesinin ardından Kleinias, elde edilen çıkarımları sınamak için bir öneride bulunur. Yakın zamanlarda Girit'in Knossos kenti yeni bir koloni kurma hazırlığı içerisinde ve Kleinias, diğer dokuz kişiyle birlikte bu yeni kentin yasalarını oluşturmak üzere görevlendirilmiştir.<sup>89</sup> Kleinias'ın önerisi bu yeni kenti kuruyormuşçasına yasalar üzerine bir tartışma gerçekleştirmektir, böylece yasa koyuculuğun ilkeleri üzerine tartışma bir kenara bırakılacak ve etkin halinde yasa koyuculuk sanatı incelenmeye başlanacaktır. Atinalı Yabancı ve Spartalı Megillos bu öneriyi kabul eder ve IV. kitaptan itibaren ismi daha sonra Magnesia olarak belirlenecek yeni bir kent kurulmaya başlanır.

Carl Schmitt, *Yeryüzünün Nomosu* adlı eserinde Yunanca *nomos* sözcüğünün anlamında sofistlerden itibaren kritik bir değişimin gerçekleştiğini belirtir. Schmitt'e göre *nomos*, esas itibarıyla bir toprağın ya da mekânın dağıtılması veya paylaşılması anlamına gelmektedir. Sözcüğün kökeninde bulunan *nemein* fiili "ayırma" ve "otlatma" anlamlarına sahiptir ve bu anlamda *nomos*, siyasal veya toplumsal bir düzenin mekânsal olarak görünür hale geldiği dolaysız form demektir. Toprak ayırma, dağıtma veya paylaşma *nomosun* ilk anlamı ve siyasal düzenin en yalın temelidir.<sup>90</sup> Sözcüğün sofistler ile birlikte *physis-nomos* karşıtlığı çerçevesinde incelenmesi, onun anlamının uzlaşım olana indirgenmesine ve daha sonra da legalistik anlamda yasa ve kanun anlamlarına hapsedilmesine yol açmıştır. Schmitt, bunun yanında *nomosun* İngilizcede *law*, Almancada da *gesetz* olarak karşılanmasının ortaya çıkaracağı sorunlara işaret eder.<sup>91</sup> Türkçede de *nomos* her ne kadar *yasa* ya da *kanun* olarak karşılanırsa da bu kelimeler Schmitt'in işaret ettiği anlam kapsamını karşılamaktan uzaktır. Türkçe *yasa* sözcüğü Moğolcadaki *-yasag* fiilinden türemiştir ve bir hükümdarın düzenlemesi, belli fiillerin ortaya çıkmasını söz ya da yazı ile engellemesi anlamındadır. *Kanun* ise esas itibarıyla Yunanca kökene sahiptir ve Arapça aracılığıyla Türkçeye giriş yapmıştır. Yunancada "düz çubuk" ya da "çita" anlamına gelen *kanon*, yasa ya da nizam anlamını daha sonra kazanmıştır. Yunanların bugün bizim kullandığımız yasa ya da kanun kelimesi için başlangıçta daha farklı kelimeler kullandıklarını söylememiz gerekir. İ.Ö. V.

---

<sup>89</sup> *Yas.*, 703b-d.

<sup>90</sup> Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, New York 2006, s.67-70.

<sup>91</sup> *Yas.*, 69-70.

yüzyıldan önce Yunanların yasa ya da kanun anlamında *thesmos* (koyulan şey), *rhetra* (söylenen şey) ve *grammata* (yazılan şey) kelimelerini kullandıklarını görürüz.<sup>92</sup> Dolayısıyla *nomosun* yasa anlamını kapsayacak şekilde genişlemesi daha sonra meydana gelmiştir. Ancak Platon'da sözcüğün hem eski Yunanca anlamının hem de yeni ortaya çıkan yasa ya da kanun anlamının muhafaza edildiğini görürüz. Atinalı, *nomosu* etkinleştirme görevini üstlendikten sonra ilk olarak kentin konumunu, ardından toprağı, son olarak da yerleşmecileri belirler. Kentin yasalarının ereğı erdem bütünü ise materyali de konum, toprak ve yurttaşdır. Bu materyaller üzerine genel ilkeler belirlendikten sonra *nomosun* ilk anlamı olan "toprağın dağıtılması" V. kitapta gerçekleştirilir.<sup>93</sup>

Atinalı'nın IV. kitabın başında sorduğı ilk soru, kentin konumuna ilişkin bir sorudur. Girit adasında kurulacak olan kentin deniz kıyısında mı yoksa iç kesimde mi olacağını soran Atinalı, denize uzak bir bölgede kurulacağını öğrendikten sonra denizin kentler üzerindeki etkisi üzerine genel görüşlerini bildirir. Magnesia, bir adada kurulan kent olmasına rağmen baştan aşağı kara kenti olacaktır. Atinalı'nın deniz fobisi, büyük oranda ilk kitapta belirlenen erdem bütünü meselesinden kaynaklanmaktadır. Deniz kıyısındaki bir kent, özellikle de Girit adası gibi Akdeniz ticaretinin önemli uğraklarından bir yerde kurulan kıyı kenti, önemli bir limana sahip olacak, bu da büyük bir ticaret merkezi haline gelmesine yol açacaktır. Atinalı için kentin ticaret ile müreffeh olması diğer bütün tanrısal erdemlerden taviz vermesine yol açacaktır. Çünkü ticaret, kente birçok yabancı gelmesine yol açacak ve yurttaşlara yabancı ülkelerden gelecek kötü alışkanlıkları ve hastalıkları kolayca aşılacaktır.<sup>94</sup> Bunun yanında böyle bir kıyı kenti kara ordusu yerine donanmayı güçlendirecek ve kara askerleri kadar onurlu olmayan denizciler ile savaflara girişilecektir. Homeros'un *İlyada*'sında geçen Agamemnon ile Odysseus'un donanma üzerine görüşlerini aktaran Atinalı, böylece Odysseus'un tarafını tutarak cesaret erdemini canlı tutmak için karaya bağı olunması gerektiğı görüşünü savunur.<sup>95</sup> Bu açıdan yeni kurulacak kentin deniz kıyısına bir miktar uzaklıkta bulunması Atinalı için konumun gayet uygun olduğunu gösterir. Kent merkezi ile deniz arasındaki

---

<sup>92</sup> Gagarin, Michael & Woodruff, Paul, "Early Greek Legal Thought", *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence vol. 6: A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, ed. Fred D. Miller, Jr. & Carrie-Ann Biondi, (2. Baskı), Springer, New York 2015, s.7-8.

<sup>93</sup> *Yas.*, 736c-7d.

<sup>94</sup> *Yas.*, 704d-5a.

<sup>95</sup> *Yas.*, 705d-7b.

mesafe bir yandan da yaklaşık olarak Atina ile onu denize bağlayan Piraeus limanı arasındaki mesafedir. Bu açıdan Atinalı, Magnesia'nın denize yakınlığı üzerinden Atina'yı değerlendirme fırsatı edinir. Atina'nın Piraeus limanına yakınlığı “tuzlu ve acı bir yakınlıktır”,<sup>96</sup> çünkü her ne kadar gündelik yaşam için yurttaşları hoşnut edecek bir yakınlık olsa da ticaret dolayısıyla onların ruhunda sahtekarlık ve güvensizlik duyguları yaratacaktır. Dolayısıyla Magnesia'nın Atina-Piraeus tuzağına düşmemesi için ticarete olabildiğince az düzeyde ihtiyaç duyması, bu doğrultuda toprağının verimli olması ve yurttaşların ihtiyaçlarını karşılayacak kadar mahsulü üretmesi gerekir. Atinalı şanslıdır, çünkü Kleinias ve dokuz arkadaşının seçtiği konum tam da ihtiyaçları karşılayacak seviyededir.<sup>97</sup>

Yasa koyucunun kent için materyali ilk olarak konum, sonrasında toprak ise üçüncü olarak insandır. Kente gelecek olan yerleşmecilerin kökeni bu noktada kritik bir hususu teşkil eder. Aynı soydan gelen ve töreleri birbirine benzeyen insanların gelmesi halinde yasa koyucu kent içerisinde kolayca uyum yakalayacaktır. Ancak eski yasaların insanların ruhundan silinip atılması ve yeni yasalara riayet etmelerinin sağlanması daha zor olacaktır. Farklı kökenlerden gelen heterojen bir topluluğun kentin ilk yurttaşlarını oluşturması halinde ise yeni yasalara riayet etmeleri kolayca sağlanacak, ancak bu sefer yurttaşlar arasında uyum problemi ortaya çıkacak ve olasılıkla hizipleşmeler doğacaktır.<sup>98</sup> Atinalı, ortaya çıkan bu ikilemin kolayca çözülemeyeceğini teslim eder, bu yüzden yasa koyucunun önünde bulduğu materyali daha yakından incelemeye girişir. Bu materyal, içerisinde bilhassa düzensizlik barındıran materyaldir ve aynısı doğal ve insani tüm şeyler için geçerlidir. Atinalı'nın aktardığı bir görüşe göre—ki muhtemelen tragedya özü bir yaklaşımın ürünüdür—insani olan tüm şeyleri yazgının düzenlediği kabul edilmelidir, bu yüzden ölümlülerin herhangi bir şeyi düzenleyebildiğini—ne toplumsal alanı ne de doğal alanı—söylemek nafiledir. Ancak Atinalı, bu görüşün esas olarak eksik olduğunu ima eder ve evrendeki bütün olaylarda yazgının ve şansın rolü olduğunu kabul etmekle birlikte Tanrı'nın her şeyi yönettiğini iddia eder. Düzensizliği temsil eden yazgı ve şansa karşı Tanrı'nın yönetiminin bir analogisi olan sanat ya da *tekhne* insani şeyleri tanrısal bir ışıkla düzenleme imkânıdır. Yasa koyuculuk ya da *nomothetes* edimi bir *tekhne* olduğuna göre

---

<sup>96</sup> Yas., 705a.

<sup>97</sup> Yas., 704c.

<sup>98</sup> Yas., 708b-d.

yasa koyucunun yapması gereken yazgının ve şansın ortaya çıkardığı koşullar karşısında tanrısal ışığın veya aklın rehberliğinde insani işleri yönetmektir.<sup>99</sup> Böylece Atinalı, kente gelen ilk yerleşmecilerin kökeni sorusuna karşılık olarak yasaları ve uyumu temin etmenin mümkün olduğu koşulları ortaya çıkarmaya çalışır. Kentin yurttaşlarının yasalara uyum aşamasında tıpkı Solon'un yasalarını Atinalıların ruhlarına kazıyan Peisistratos gibi bir aklı başında bir tiranın yönetimde olması elzendir, ancak elbette tiranlık, tek çözüm yolu değildir, yalnızca en iyisidir.<sup>100</sup>

Kentin ilk yerleşmecilerine ilişkin sorun tiranlık önerisi ile kısmi olarak çözüme kavuşturulduktan sonra sıraya yurttaşların en temel ihtiyaçlarının temin edilmesi konur. Atinalı, beklenenin aksine en temel ihtiyaçları barınma, beslenme ve korunma gibi biyolojik gereksinimler olarak değil, en yüksek şeylere inanç olarak belirler. Yasa koyucunun yurttaşların en temel gereksinimi olarak tanrıya inancı ve dindarlığı belirlemesi kentin bir bütün olarak erdemi izlemesi için gereklidir. Yurttaşlar *Theaitetos*'taki meşhur pasajı hatırlatırcasına “olabildiğince tanrıya benzemeye çalışmalıdır”.<sup>101</sup> Böylece yurttaşların ilk olarak yapması gereken şey, en temel yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde örgütlenmeyi sağlamak değil, en yüksek hakikati izleyecek şekilde tanrıları, sonrasında *daimon*ları, ardından kahramanları ve son olarak ana-babayı onurlandırmak olacaktır. Tanrılara inancın zorunlu hale getirilmesi ve inançsızların cezalandırılmasına ilişkin X. kitapta gerçekleştirilen tartışmanın ilkeleri de burada belirlenmektedir.<sup>102</sup>

Atinalı'nın yasa koyuculuğa ilişkin bir diğer önerisi de özgür ve aklı başında yurttaşlar için yasalara konulan giriş bölümleridir. Giriş bölümleri yasa koyucunun niyetlerini sergilemesinin yanında yurttaşların yasalara ikna olma potansiyelini de arttıracaktır.<sup>103</sup> Atinalı'nın önerisi daha önce Dor yasalarında övdüğü şey ile, yani yasaların özellikle gençlerin yanında tartışılmaması gerektiği ilkesiyle çelişir görünür. Zira yasaların giriş bölümlerinde niyetlerin apaçık bir şekilde belirtilmesi bu yasaların kamusal bir müzakereye davet edilebileceği imasını içerisinde taşır.

---

<sup>99</sup> *Yas.*, 709a-c.

<sup>100</sup> *Yas.*, 709e-11a.

<sup>101</sup> Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar, (1. Baskı), Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2016, 176a-b; Platon, *Yasalar*, 716c.

<sup>102</sup> *Yas.*, 718b.

<sup>103</sup> *Yas.*, 719e-22c.



V. kitaptan itibaren Magnesia kenti için önerilen yasalar kent topraklarının paylaşımından mülkiyet sınıflarının oluşturulmasına, meclis, yöneticiler ve devlet görevlilerinin seçiminden mahkemelerin kurulmasına kadar birçok yasayı içerir. VI. kitabın sonlarından itibaren evlilik ve doğuma ilişkin yasalar belirlenir ve VII. kitabı müteakiben çocukların doğumdan itibaren—hatta henüz hamilelik aşamasında dahi—alacakları eğitim incelenir. Atinalı, bir insanın doğumundan ölümüne kadar tüm yaşamını ve güneşin doğuşundan batışına dek tüm gündelik yaşamı boşluk kalmayacak derecede yasalarla doldurmaya ve kentin yurttaşlarını belirlenen dört tanrısal erdeme ulaştıracak şekilde biçimlendirmeye yönelmiştir. IX. kitap ise yasaların bir başka düzlemine, yani cezalandırma sistemine hasredilmiş durumdadır. Atinalı için, Magnesia’da erdemli olmayan ve yasayı ilga eden insanlara rastlamak utanç vericidir, ancak söz konusu olan yurttaşlar ne tanrıdır ne de tanrıların çocukları olan kahramanlardır, aksine erdemsizlik yoluna kolayca sapabilecek sıradan insanlardır. Dolayısıyla ceza hukukunun yerleştirilmesi zaruridir. IX. kitap boyunca sıradan ya da adî diyebileceğimiz suçlara ilişkin cezalar öngören Atinalı, X. kitaptan itibaren kentin en temel ilkelerinden olan tanrılara ve onlara inanmamaya ilişkin suçları konu edinir.

#### **1.4. Yasanın Dayanağı Olarak Felsefi Teoloji**

IX. kitabın son satırları kentin kutsal unsurlarına saldıranlara karşı en caydırıcı cezaların ne olduğunun tartışılmasıyla geçmektedir. Atinalı’ya göre yasaların bir kısmı dürüst insanların erdeme yönelik eğitilmesi yönünde çıkarılırken diğer bir kısmı da yaradılış itibarıyla sert mizaca sahip olan, eğitimden kaçan ve kentin kutsal değerlerine hakaret edenler için çıkarılır. Kentin yasalarıyla birlikte gelenekleri, tanrıları ve ana-babayı küçümseyen bu tür insanlara en büyük cezalar layık görülmektedir. En büyük cezanın ölüm olduğu düşünülebilir ancak Atinalı, söylentilere göre bu insanların Hades’te çekecekleri cezanın ölümden daha kötü olduğunu, yine de bu dünyada çekecekleri cezanın Hades’teki cezadan aşağı kalmaması gerektiğini belirtir.<sup>104</sup> Yasalara ve kentin kutsallığına hakarete ilişkin bir dizi ağır ceza önerildikten sonra X. kitabın başında doğrudan şiddet aracılığıyla saldırılar sınıflandırılır ve tüm bunlar için ortak yasalar

---

<sup>104</sup> *Yas.*, 880d-1b.

getirilmesi gerektiği belirtilir.<sup>105</sup> Kentin kutsallığına yönelik saldırıların bir başka örneği de tanrılara karşı sözle ve eylemle yapılmış saldırılardır. Atinalı'ya göre bu tür sözlerin ve eylemlerin sebebi kentin kutsallığına karşı işlenen adı suçların sebebinden farklıdır ve bu yüzden farklı bir kategoride değerlendirilmesi gerekir. Tapınaklara, mezarlara, yöneticilere ve ana-babaya karşı şiddet kent içindeki bazı gençlerin aşırılıklarından doğabilir, ancak tanrılara karşı sözle ve eylemle yapılan saldırıların genel olarak üç sebebi vardır; (i) tanrılara inanmamak (ateizm), (ii) tanrıların var olduğuna inanıp insan işleriyle ilgilendiklerine inanmamak (deizm), (iii) tanrıların insan işleriyle ilgilendiğine inanmaya rağmen kurban ve dualarla kandırılabilirlerine inanmak (geleneksel ya da Homerosçu teizm).<sup>106</sup>

Yasa koyucu, tanrılarla ilgili suçlara elbette ceza önerecektir, ancak bu tür suçlar öyle tehlikelidir ki yalnızca işlendikten sonra icabına bakılmaması gerekir, bunun yanında ortaya çıkmalarından önce önleyici tedbirler almak elzemdir.<sup>107</sup> Atinalı'nın X. kitap boyunca taslağını çizdiği teolojik görüşler, Magnesia kentinin ceza hukukunu ve kentin kutsallığını güvenceye alan önleyici tedbirlerden ibarettir. Kleinias, tanrıların varlığına ilişkin yalın inancın kolaylıkla kanıtlanabileceğini söyler, zira evrende tanrı eseri olduğu söylenebilecek bir düzenin olmasının yanında hem Yunanlar hem de barbarlar genelde tanrıların varlığına inanır.<sup>108</sup> Kleinias'ın bu sözleri onun Yunan felsefesine ne kadar yabancı olduğunu gösterir niteliktedir. Atinalı, bu tür sözlerin tanrılara inançtan uzaklaşan genç bir yurttaş için etkisiz olacağı bilincindedir. Bu yüzden onun önleyici tedbirleri özellikle İyonya-Atina kaynaklı bazı düşünürlerin eserlerinin kente girişi sonucu gençlerin tanrılar üzerine yukarıda verilen üç tür görüşe sahip olmalarını engelleme amacını taşır. Dolayısıyla Atinalı'nın teolojisi, apolojetik bir teolojidir ve kendisine karşı savunma içerisinde olduğu görüşler, İyonya kökenli doğa filozoflarının ve onların Atina'daki yansımalarının görüşleridir. Spartalıların ve Giritlilerin Yunan felsefesine yabancı oluşu ve kentlerinde Yunan klasiklerine ilişkin yazılı eserlerin az sayıda oluşu—daha önce görüldüğü üzere Homeros dahi Dor kentlerinde yaygın değildir—onları tanrılar hakkındaki bu tür görüşlerden korumuştur. Ancak Atinalı, Sparta ve Girit örneğini takip

---

<sup>105</sup> *Yas.*, 885a-b.

<sup>106</sup> *Yas.*, 885b.

<sup>107</sup> *Yas.*, 885d-e.

<sup>108</sup> *Yas.*, 886a.

ederek bu tür eserlere sansür uygulamaz, bunun yerine söz konusu felsefi anlayışın hatalarını tespit ederek tanrılara ilişkin doğru kanaati tesis edecek bir teoloji geliştirir.

Atinalı, ilk olarak İyonya kökenli yazılı eserleri ele alır. Bunların bir kısmı nesir bir kısmı da nazım biçimindedir ve esas olarak tanrıların doğuşunu ve birbirleriyle ilişkilerini anlatırlar. Platon okuyucusu bu ifadelerden doğal olarak Homeros ve Hesiodos'u tanıyacaktır ve *Politeia*'da sıklıkla dile getirildiği üzere bu şairler tanrılara ilişkin uygunsuz ifadeler kullanmışlardır. Tanrılar hakkında doğru görüşleri sağlamadıkları için Kallipolis'ten sürülen İyonya şairleri<sup>109</sup>, *Yasalar*'da sıklıkla alıntılanmış ve Atinalı'nın bazı argümanlarına dayanak olacak şekilde kullanılmıştır. Atinalı, İyonya şairlerinin tanrılar hakkında söylediklerinin gerçekliği yansıtmadığını söylese de özellikle ana-babaya karşı saygı gösterme konusunda işlevsel olduklarından övgüye layık olabileceklerini söyler.<sup>110</sup> Magnesia için asıl tehlike ise Homeros ve Hesiodos gibi eski şairlerden çok, göksel varlıkların tanrı olmadıklarını, yalnızca doğal cisimlerden ibaret olduklarını iddia eden bilgilerdir.<sup>111</sup>

Sıradan bir Yunan, güneşin, ayın ve yıldızların tanrı ya da tanrısal varlık olduğuna inanırken söz konusu bilgiler ve onların takipçileri bu varlıkların taştan ya da topraktan ibaret olduğunu iddia etmektedirler. Yunan dünyasında göksel varlıklar hakkında bu tür görüşlere sahip olan birçok düşünür bulunmaktadır, ancak bunların arasında kuşkusuz en ünlüsü bir dönem Sokrates'in de görüşlerini takip ettiği Klazomenaili Anaxagoras'tır. Anaxagoras'ın, güneşin kızgın bir demir kütlesi olduğunu ve Peloponnesos yarımadasından daha büyük olduğunu iddia ettiği aktarılmaktadır. Ay ise ona göre kusursuz bir tanrısal varlık değildir, bilakis tıpkı dünya gibi doğal bir cisimdir ve yüzeyinde tepeler ve vadiler bulunmaktadır.<sup>112</sup> Anaxagoras'ın göksel cisimler üzerine görüşleriyle ünlenmesinin esas sebebi İ.Ö. 450 yılında güneş ve ay üzerine söyledikleri sebebiyle Atina'da dinsizlik suçuyla yargılanması ve sürgün cezasına çarptırılmasıdır.<sup>113</sup> İ.Ö. 399 yılında Atinalı Meletos tarafından Sokrates'e yöneltilen üç suçlamanın arasında yer alan aynı görüş, *Savunma*'da aktarıldığı üzere Sokrates tarafından reddedilir ve

---

<sup>109</sup> Platon, *Devlet*, 598d-601a; 606d-7d.

<sup>110</sup> *Yas.*, 886c-d.

<sup>111</sup> *Yas.*, 886d-e.

<sup>112</sup> Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, II.8.

<sup>113</sup> a.g.e., II.12.

Anaxagoras'ın görüşleri küçümsenir.<sup>114</sup> Ancak Sokrates'in göksel varlıklar üzerine asıl görüşleri ne olursa olsun Atinalı'nın tavrı Sokrates'i suçlayan Meletos ve Anytos'tan yanadır. Göksel varlıkların tanrı olmadıklarını iddia etmek, Atinalı için en büyük dinsizlik suçlarından birisidir.

Tanrıların var olmadığını iddia eden grubun görüşleri, böylece yalnızca Helios (Güneş) ve Selene (Ay) gibi kozmik tanrılar ile ilişkili olarak aktarılır. Atinalı, Olympos panteonunu eleştiren filozofları gündeme getirmemekle birlikte Homerosçu teizme yönelik söyledikleriyle birlikte bu tür eleştirilere katkı sağlamış olur. Ancak Olympos eleştirisi, kent içerisinde Zeus, Hera ve diğer Olympos tanrılarının adlarının silineceği anlamına gelmemelidir, aksine kent içerisinde var olan on iki kabileden her biri bir Olympos tanrısı ile ilişkilendirilmiştir.<sup>115</sup> Olympos tanrılarının varlığını kuşkusuzca kabul eden Atinalı, yalnızca bu tanrılar hakkındaki geleneksel Homerosçu anlatıyı kabul etmemektedir.

Tanrıların varlığını kabul etmeyen ilk gruptaki dinsizler ya da kısaca ateistler, Atinalı'ya göre doğa ile sanat arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini tersine çevirmektedirler. Ateistler, evrende var olan her şeyin doğal olan elementlerden ortaya çıktığını; değişim ve dönüşümün rastlantı eseri olduğunu; aklın, tanrının ya da sanatın doğal varlıkların oluşumunda bir rolü olmadığını iddia ederler. Akıl, tanrılar ve sanatlar ancak daha sonra ortaya çıkmaktadır ve esas olarak insan ürünüdürler.<sup>116</sup> İnsana özgü olan sanatlar ise ikiye ayrılmaktadır: (i) doğal süreçlerle işbirliği içerisinde olan tıp, tarım vb. sanatlar, (ii) doğal süreçlerle ve dolayısıyla gerçekle işbirliği içerisinde olmayan yasa koyuculuk ve din gibi sanatlar.<sup>117</sup> Tanrılar ile doğa arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi Atinalı'nın şu sözleriyle özetlenmektedir:

“Bunlar her şeyden önce tanrıların doğanın değil, sanatın ve birtakım yasaların ürünü olduğunu söylüyorlar, sevgili dostum, bu yasaları da insanların üzerinde anlaştıkları şekilde her yerde başka başka çıkardıklarını söylüyorlar; özellikle de doğaya göre güzel başka şeydir, yasaya göre güzel başka şeydir, adalet ise kesinlikle doğal değildir, tersine insanlar bir ömür boyu durmadan

---

<sup>114</sup> Platon, *Savunma*, 26d-e. Sokrates'e yöneltilen suçlamalar Laertios'un aktardığı resmi hükme göre Atina kentinin tanrılarına inanmamak, yeni tanrılar getirmek ve gençleri yoldan çıkarmaktır. *Savunma*'da Sokrates'i kentin tanrılara inandığını değil, genel olarak tanrıların varlığına inandığını kanıtlamaya çalışırken görürüz. Bkz., Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, II.40. Sokrates'in davası üzerine daha ileri bir tartışma için bkz., Wilson, Emily, *Sokrates'in Ölümü: Kahraman, Hain, Geveze, Aziz*, çev. Özgüç Orhan, (1. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2020.

<sup>115</sup> *Yas.*, 745b-e; 738d; 828c-d.

<sup>116</sup> *Yas.*, 888e-9e.

<sup>117</sup> *Yas.*, 889c-e.

bunun üzerine tartışır ve değiştirirler; değişiklik, doğaya göre değil, sanat ve yasaya göre ortaya çıktığı halde, yapıldığı anda geçerli olur. İşte bunlar, dostlarım, düzyazı ve şiir eserlerinde bir şeyin zorla kabul ettirilmesini en büyük adalet diye tanımlayan, gençlerin bilge gözleriyle baktığı insanların düşünceleri.”<sup>118</sup>

Doğal dünyada aklın ya da sanatın yokluğu, böylece toplumsal düzlemi de yalnızca doğal ilkelerle açıklamaya yol açar. Sofistlerin düşünsel hatlarının kaynağı olan bu görüş adaletin doğada olmadığı gibi insani düzlemde de mevcut olmadığını savunur. Eğer adalet gibi bir şeyden bahsedilecekse “yalnızca güçlünün işine gelen şey” olduğu söylenmelidir.<sup>119</sup> Adaletin bir kentin mevcut rejiminin koyduğu yasalardan başka bir şey olamayacağını ve adil davranmanın kentin o andaki yasalarına uymaktan ibaret olduğunu savunan bu pozisyon, Atinalı açısından İyonya doğa felsefesinin toplumsal-politik düzleme yansıması olarak okunabilir. Atinalı, böylece tanrılar hakkında belli bir kanaati ortaya koyan İyonya kozmolojisinin politik sonuçları olacağını ima etmektedir. *Physis-nomos* karşıtlığı en nihayetinde tıpkı hayvanlarda olduğu gibi insani şeylerde de güçlü olanın *nomosu* belirleyeceğini ima eder. Olanın (*physis*) olması gerekeni (*nomos*) belirlediği tezi böylece insani şeylere ilişkin bir tür göreceliği ortaya çıkarmaktadır. Üstelik bu düşünce ile kol kola giden tiranların en mutlu insanlar olduğu görüşü hem Platon’un diyaloglarında önemli bir tartışma konusudur hem de onun çağdaşı olan belli düşünürler tarafından savunulmuştur. Örneğin Euripides’in bugün yalnızca bir kısmı mevcut olan *Bellerophontes* adlı oyununda tanrılarının olmadığı, eski efsanelerin gerçekliği yansıtmadığı, tiranların kentleri yakıp yıktığı ve getirdikleri dehşetin dindar insanları da kapsadığı söylenmektedir:

“İnsanlar gökte tanrılarının olduğunu söylerler, fakat yoktur—tabii eğer kişi kendini aptal yerine koyup inancını eski efsanelere dayandırmıyorsa. Size şunu söyleyeyim; tiranlar çok sayıda insanı öldürür, mülklerini zapteder, yeminlerini çiğner ve kentleri yıkıma uğratar. Ve tüm bu yaptıklarına rağmen sükunetli bir gündelik yaşam sürdüren dindar insanlardan çok daha iyi durumdadırlar. Ayrıca sana, tanrılara doğru şekilde tapınan ama yine de daha büyük ve daha dinsiz kentlerin hükmü altına giren küçük kentlerden de bahsedebilirim.”<sup>120</sup>

Euripides’e bir başka yerde daha, *Gorgias* diyalogunda, Kallikles’in *physis-nomos* ayrımı yaptıktan sonra felsefeyi çocuksu bir uğraş olarak değerlendirdiği sırada da

---

<sup>118</sup> *Yas.*, 889e-90a.

<sup>119</sup> Platon, *Devlet*, 338c. Atinalı, Thrasymakhosçu tezi *Yasalar*’ın IV. kitabında tartışır. Böyle bir tezin esas olarak kentin ortak iyisini tanımayan tiranları ya da partizan bir devlet tipini ortaya çıkaracağı iddia edilmektedir. Bkz., *Yas.*, 714b-5e.

<sup>120</sup> Solmsen, Friedrich, “The Background of Plato’s Theology”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 67, (1936), s.210.

rastlarız.<sup>121</sup> *Gorgias* diyalogunun önemli bir kısmı Sokrates'in tiranların insanlar arasında en mutsuzu oldukları görüşünün tartışılmasına ayrılmıştır. *Yasalar*'ın II. kitabında kötülerin saadetinden bahsetmenin şairler için yasaklanması ve mutluluğun adaletle bir arada gerçekleşebileceği propagandasının yapılması, bu anlamda hem *Gorgias* diyalogundaki tezlerin kente uygulanması hem de Magnesia'nın resmî teolojisinin bir uzantısı olarak anlaşılabilir.<sup>122</sup> Dolayısıyla Platon, Atinalı'yı Yunan dünyasının ateistleri hakkında konuştururken özel bir politik gündeme sahiptir. İyonyalı doğa filozoflarından kaynaklanan ateizm, sofistler aracılığıyla bir tür uzlaşımsal ahlak anlayışına, adalet erdeminden yoksun politik ajandalara ve aşırılığa varan bir göreceliğe yol açmıştır. Ateizmin Magnesia kenti için yaratacağı esas sorun başlı başına kentin kutsallığı ve tanrılara olan borç ile ilgili değildir, Atinalı için tanrılara inançsızlık, gençleri tiranlığa özendirecek ve nihayetinde yönetimi ele geçiren ihtiraslı gençler kentin ortak iyisine ihanet edeceklerdir.<sup>123</sup> Bu yüzden Atina'nın ve diğer Yunan kentlerinin arkaik dönemde sahip oldukları düzeni ve tanrıların onurunu yeniden tesis etmek gerekmektedir. Atinalı için yıkıma giden Yunan toplumsal düzeni ancak bu şekilde kurtulabilir.

Atinalı'nın restore ettiği eski düzen yalnızca formel anlamda Magnesia kentinde yer alır. Olympos tanrılarının isimleri vardır, ancak mahiyetleri tümüyle değişmiştir. Kentin resmî teolojisi ise arkaik düzenin yalın ve dolaysız inancı değil, İyonya doğa felsefesinin temel varsayımlarına yanıt veren felsefi bir teolojidir. Böyle bir teolojinin ilk uğraşı, doğa filozofları tarafından tersine çevrilen doğa-sanat ilişkisini düzeltmek olacaktır. İyonyalı doğa filozoflarının *arkhe* arayışı, Atinalı'ya göre ateş, su, toprak veya hava gibi maddeleri her şeyin ilk ögesi saymalarına ve bu ilk ögeye ya da ögelere "doğa" adını vermelerine, ruhu da bunun ardına yerleştirmelerine sebep olmuştur.<sup>124</sup> Doğayı ya da *arkheyi* özel olarak madde şeklinde anlayan bu öğretiyi, Atinalı'ya göre tanım itibarıyla de yetersizdir. Eğer varlıkların değişim ilkesine doğa adı verilecekse bu ada layık olan tek şey ruhtur. Atinalı, böylece İyonya filozoflarının öğretilerindeki yanlışlığı göstermek için ruhun doğasına ilişkin bir incelemeye girişir. Varlıkların ilkesi olarak maddeye değil, ruha işaret etmek Magnesia teolojisinin ilk adımı olacaktır. Atinalı, bu doğrultuda iki tür

---

<sup>121</sup> Platon, *Gorgias*, 482e-4e. Euripides'in buradaki sözleri Kallikles tarafından felsefe ile siyasal deneyim arasındaki karşıtlığı vurgulamak amacıyla kullanılır.

<sup>122</sup> *Yas.*, 660e-3b.

<sup>123</sup> *Yas.*, 714b-5d.a

<sup>124</sup> *Yas.*, 891b-c.

hareketten bahseder. İlki, başkalarını hareket ettiren, ancak kendisi başka bir şey tarafından hareket ettirilmediği sürece durağan kalan hareket türüdür. İkincisi ise başkalarıyla birlikte kendisini de harekete geçirebilen hareket türüdür.<sup>125</sup> İlk hareket türü varlıkların değişim ilkesi olamaz, çünkü harekete geçebilmesi için başka bir ilkeye ya da nedene ihtiyaç duymaktadır. İkinci hareket türü ise kendisini hareket ettirebildiğinden hareketi için başka bir ilkeye ihtiyacı yoktur, dolayısıyla bu hareket, değişimin ilkesi ya da başlangıcı sayılmalıdır:

“Hareketli ve hareketsiz nesnelere bütün hareketlerin ana ilkesi olarak kendiliğinden hareket edenin, bütün değişikliklerin en eskisi ve en güçlüsü olduğunu söylemek zorundayız, başka bir hareket tarafından değiştirilip başka nesnelere hareket vereni de ikinci sıraya almalıyız.”<sup>126</sup>

Kendiliğinden hareket, ilk neden olarak kabul edildikten sonra bu tür hareketin doğası daha yakından incelenir. Kendisini hareket ettiren şeyin canlı sayılabileceğini ve ruhun da kendisini hareket ettiren bir canlılık olarak tanımlanabileceğini söyleyen Atinalı, bu argümandan hareketle ruhun hareketin ilk nedeni olması gerektiğini, değişimin sebebi olduğunu ve maddi şeylerden daha önce sayılması gerektiğini iddia eder.<sup>127</sup> Ruh, maddeden önce ise ruhun nitelikleri (muhakeme, anı vs.) ve iyi, kötü, güzel, çirkin, adalet ve adaletsizlik gibi şeyler de maddeden önce olacaktır. Atinalı, ruhun evrendeki her şeyin içinde bulunduğundan hareketle evreni de yönettiğini söyleyerek ruhun önceliğine ilişkin argümanını tamamlar.<sup>128</sup>

Ancak bu noktada henüz ruh denilen şey ile tanrı arasında ilişki kurulmamıştır. Üstelik ruhun yalnızca evrendeki iyi, güzel ve adil şeylere değil, kötü, çirkin ve adaletsizce şeylere de sebep olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla tek bir ruhun ya da tanrının bütün şeylere sebep olduğunu söylemek doğal olarak kötülük problemini ortaya çıkacaktır. Atinalı, böylece tek bir ruh değil, birden fazla ruh olduğunu, bunlardan ilkinin evrenin asıl yöneticisi olan iyi ruh, ötekinin ise evrendeki düzensizliğin sebebi olan kötü ruh olarak adlandırılması gerektiğini iddia eder.<sup>129</sup> Atinalı'nın bu noktada akıl yürütmesine dahil ettiği kötü ruhun doğası yeterince açık değildir, ancak iyi ruh, akılla ve erdemle dolu olan ve evrendeki tüm düzenli hareketin kaynağı olan ruh iken, kötü ruh, akılla birleşmediğinden evrende düzensiz hareketlere sebep olan ruh olarak tanımlanır.

---

<sup>125</sup> *Yas.*, 894c.

<sup>126</sup> *Yas.*, 895b.

<sup>127</sup> *Yas.*, 895c-6c.

<sup>128</sup> *Yas.*, 896c-e.

<sup>129</sup> *Yas.*, 896e-7d.

Atinalı'nın evrenindeki bu iki karşıt ilkeye daha önceki kitaplarda da rastlanmaktadır. Yasa koyucunun elindeki konum, toprak ve insan materyalini değerlendirirken Atinalı, evrende tanrının yönetiminin yanında şans ve yazgının yönetimine de pay vermektedir.<sup>130</sup> Materyalin düzensizliğine karşı yasa koyucu, tanrının yöneticiliğini simgeleyen akılla birleşerek sanatını uygular ve kente düzenli bir biçim verir. İyi ruh ile kötü ruh arasında böyle bir savaşın olduğu evrende politik alanın temelleri de muayyen olmayan bir konuma yerleşir. III. kitapta bahsedilen tufan miti, evrendeki düzensizliğin felaketler, salgınlar ve savaşlar şeklinde politik alanda kendisini göstereceğini ima eder. Kenti, temeli itibariyle belirsiz bir konumda tutan Atinalı, böylece tanrı olduğu ilan edilen iyi ruha sığınan bir yurttaş modeli yaratır. Tanrının Magnesia kentindeki işlevi, yurttaşların akla dayanan bir yasayla yönetilen bir düzene tabi olmalarını sağlamaktır. Ateizm, bu yüzden başlı başına inançla ilgili bir pozisyon değil, kentin akıl ve aklî erdemlerle yönetilen düzenine bir tehdittir.<sup>131</sup>

İyi ruhun evrenin yöneticisi ve evrendeki tüm düzenli hareketlerin sebebi olduğunu gösteren Atinalı için geriye gök cisimlerinin düzenli hareketine sebep olan şeyin de ruh olduğunu ve bu ruhun tanrı olarak adlandırılması gerektiğini söylemek kalmıştır. Güneş ve ayın gözle görünen kütlesi onun maddi bir cisim olarak algılanmasına sebep olabilir, ancak tıpkı insanlarda olduğu gök cisimlerinde de duyularla algılanamayan, yalnızca akılla anlaşılabilen ve düzenli harekete sebep olan bir ruh bulunmaktadır.<sup>132</sup> Ruhun maddeden önceliğini ve tanrı olarak adlandırılması gerektiğini ortaya koyan Atinalı, böylece ateistlere iki seçenek sunar; ya ruhun maddeye önce olduğu argümanını çürütecekler ya da kentin yasalarına boyun eğerek tanrılara inancı kabul edeceklerdir. Bu iki seçeneği kabul etmeyen ateistler için inançsızlık biçimlerine göre cezalar verilecektir.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> *Yas.*, 709a-c.

<sup>131</sup> Atinalı'nın evreni ve bu evrenin politik imaları hakkında bu doğrultuda bir analiz için bkz., Cherry, K. M., "Politics and Philosophy in Aristotle's Critique of Plato's Laws", s.57-60. Cherry'ye göre *Yasalar*'daki kentin evrendeki düzensizlik ve düzen karşıtlığına dayanıyor oluşu, Aristoteles'in bütünüyle doğal düzene dayanan kentlikle çarpıcı bir karşıtlık sergiler. Atinalı için, kentler bir tufan felaketi sonrası ortaya çıkmış ve daimi olarak tanrı ve sanatın etkisiyle düzene yaklaşmış olmasına rağmen Aristoteles'te kentler kademeli bir şekilde doğal düzeni takip ederek ailelerin, köylerin ve nihayetinde kabilelerin birleşmesiyle ortaya çıkar. İnsanın politik bir hayvan olarak topluluk kurma ereği yapay bir sanatın eliyle değil, doğal bir gelişim süreciyle ortaya çıkar.

<sup>132</sup> *Yas.*, 898d-9b.

<sup>133</sup> *Yas.*, 907b-8b.



Dinsizliğin ikinci türü olan deizm ise yine Yunan dünyasındaki yazılı eserlerde ortaya çıkan “kötülerin saadeti ve iyilerin sefaleti” düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Tanrılara inanmasına rağmen kötülerin, adaletsizlerin ve tiranların saadetinden dolayı tanrıların insan işlerine müdahale etmediğini düşünen deist, böylece onların doğalarına ilişkin bir sınırlama ya da kusur getirmiş olur. Kleinias ile gerçekleştirilen diyalog neticesinde tanrıların kozmosun genel düzeni için ayrıntılarla ilgilenmediği, bu yüzden kötülöklere daha genel bir iyilik için müsaade edildiği tezi reddedilir. Çünkü küçük şeylere ya da detaylara ilişkin ilgisizlik ve savsaklık, kötü ve erdemsiz ruha özgüdür, tanrılar ise bu şekilde tanımlanamaz.<sup>134</sup> Atinalı için tanrı, sonsuz güç ve iyiliğe sahip olduğu gibi sonsuz bilgiye de sahiptir. Bu yüzden insan işlerine ilişkin bütün ayrıntıları da bilmesi gerekir. Peki deistin toplumsal düzlemde karşılaştığı kötölüklerin kaynağı nedir? Atinalı, tanrının evrendeki her şeyle ilgilenmekle birlikte bütünün mükemmelliği için de her şeyi temin ettiğini iddia eder. Bütünün mükemmelliğe ulaşmasını sağlayacak şeylerden biri de insanın kendisidir. Deistin yanılması evrendeki düzenin kendisi için oluşturulduğunu düşünmesidir, halbuki kendisi, evrendeki düzen ve mükemmellik için bir yönetici olarak atanmıştır.<sup>135</sup> Ardından Atinalı, iyi ruhların ölümden sonra daha iyi bedenlere yerleştiği ve kötü ruhların daha kötü bedenlere yerleştiği bir reenkarnasyon sürecini tasvir eder. Adaletsiz ruhlar şairlerin söylediklerinin aksine mutlu değillerdir, çünkü kötölükle dolu bir yaşam sürdükleri için bir sonraki yaşamlarında ya Hades’te ya da başka bir beden içerisinde ceza çekeceklerdir.<sup>136</sup>

Deizme meyleden gençlere yanıt verdikten sonra Atinalı, geleneksel ya da Homerosçu teizm olarak nitelendirilebilecek üçüncü tür dinsizliği ele alır. *Politeia*’da Sokrates, bu türden bir görüşü kısaca özetleyecek şekilde Homeros’tan alıntı yapar:

“Tanrılar bile kandırılır, yalvarıp yakarmayla!

İnsanlar bir kabahat, bir günah işlediler mi,

Kurbanlar, yağlar, adaklar, şaraplarla

Yumuşatırlar Tanrıları da.”<sup>137</sup>

Yunan dininin en önemli kaynaklarından biri olan Homeros şiirlerindeki tanrıların aşâğılık ve açgözlü yöneticiler olarak sunulduğunu belirten Atinalı, iyi ruh olarak da

---

<sup>134</sup> *Yas.*, 902e-3a.

<sup>135</sup> *Yas.*, 903b-e.

<sup>136</sup> *Yas.*, 904a-5d.

<sup>137</sup> Platon, *Devlet*, 364d-e.

adlandırılan bu tanrıların hiçbir şekilde insanlar tarafından kandırılmayacağını vurgular.<sup>138</sup> Homeros'un bahsettiği tanrıların kentin önemli bir unsurunu teşkil ettiğini söylemek gerekir ve adaklar ile sunular kentin önemli ortak faaliyetlerinden sayılır. Ancak eğer Atinalı, kurban ve sunuların tanrıların iradesine etki etmeyeceğini savunuyorsa bunların kentteki işlevleri tam olarak nedir? Atinalı, IV. kitapta dindarlığı tesis etmek için yurttaşlara seslenirken insanın değil, tanrının her şeyin ölçüsü olduğunu, kentin yurttaşlarının da olabildiğince tanrıya benzemesi gerektiğini söylemekteydi.<sup>139</sup> III. kitapta iyi rejimin ilkelerinden biri olarak belirlenen “uyum”, kentin yurttaşlarının tanrıyı ölçü olarak alıp ona yakın olmaları ve olabildiğince benzemeleri aracılığıyla ortaya çıkacaktır. Kurban kesmek, dua etmek ve adak sunmak yurttaşların tanrıya yakın olmalarıyla birlikte aralarındaki uyumu da tesis edecektir. Üstelik bu tür dini eylemler yalnızca tanrılara yönelik değil, *daimonlar*, kahramanlar ve ana-babaya karşı da yapılmaktadır. Dolayısıyla Atinalı için tanrılara ve tanrısal olan kişilere sunulan şeyler, dışsal bir kazanç uğruna onlara sunulan rüşvetten ziyade kentin uyumunu ve birliğini sağlayacak olan, yurttaşlar arasındaki duygudaşlığı ve empatiyi arttıracak olan müşterek eylemlerdir. Tam da bu nedenle X. kitabın sonunda Atinalı, kentin ortak alanında bulunan tapınakların dışında özel alanda gerçekleştirilen tapınma türlerini bütünüyle yasaklamaktadır.<sup>140</sup> Hanelerin içerisinde bulunan özel tapınaklar resmi dini, dolayısıyla kentin politik düzenini tehdit edebileceği gibi dinsizlerin görüşlerini gizlemelerini de sağlayabilecektir. Kamusal ya da ortak tapınma ise kenti, insan ile tanrı arasındaki ilişkide bir aracı haline getirerek özel inanç üzerinde kontrol sağlayacaktır. Atinalı, böylece geleneksel ya da Homerosçu teizmin ortaya çıkarabileceği bütün özel inanç sistemlerini ortadan kaldırmış olur. Tanrıya benzeme ereğinde müşterek kılınan kent yurttaşları böylece uyum ilkesini gerçekleştireceklerdir.

### 1.5. Yasanın Sonu: *Moiralardan Atropos* ve Gece Konseyi

*Yasalar*'ın XI. ve XII. kitapları ilk bakışta birbirlerinden bağımsız görünen birçok yasanın anlamlı bir sırayı takip etmeksizin konulduğu tartışmaları içerir. Atinalı, kentin yasalarındaki boşlukları olabildiğince doldurmakta, ancak bir kentin tüm yasalarını

---

<sup>138</sup> *Yas.*, 905d-7b.

<sup>139</sup> *Yas.*, 715e-8a.

<sup>140</sup> *Yas.*, 909e-10e.

baştan aşağı ortaya koymanın zorluğu karşısında koyduğu yasaları, asıl yasa koyucuya bir örnek teşkil edecek şekilde sunmaktadır. Yasalar üzerine daha genel bir tartışma XII. kitabın cenaze törenleri üzerine yasalarının hemen ardından gelir.<sup>141</sup> Atinalı, ölüm ve cenaze meselelerinin tartışıldığı bağlamda bir anda “yasamanın sonuna” geldiklerinin haberini verir. Yasama ve yasa koyuculuk, o ana dek yapılan tartışmaların ve kuruculuk faaliyetinin dışında başka bir şeyle sona erecektir. Atinalı’nın sözleriyle; “(...) bir işi yapmak, elde etmek ve kurmak her şeyin sonu değildir; ortaya çıkarılan eseri korumanın çaresi ancak tam olarak bulunduktan sonra yapılması gereken her şeyin yapıldığı düşünülebilir, bundan önce eser tümünden tamamlanmış değildir.”<sup>142</sup>

Atinalı, sözünü ettiği korumanın nasıl gerçekleşeceğini soran Kleinias’a Moiralar mitiyle yanıt verir. Moiralar, Yunan mitolojisinde kader tanrıçalarıdır ve insanların yanında tanrıların da tabi olduğu varlıklardır. Bu tanrılardan ilki Lakheisis olarak adlandırılır ve insanların kader ipini ölçmekle görevlidir. İkincisi olan Klotho kader ipini eğirir ve sonuncusu olan Atropos da kader ipini keserek yaşamı sonlandırır.<sup>143</sup> Atropos’un Yunancada harfiyen “geri dönülmez olan” anlamı taşıması Atinalı’nın bu tanrıça ile yasanın sonu arasında kurduğu bağ olarak görünür. Kaderin geri dönülmez gücünü temsil eden Atropos, kaostan doğan Erebos (karanlık) ve Nyx’ün (gece) kızıdır, bu anlamda geceden ve ölümden pay almaktadır. Kader ipinin kesilmesi ölümü ifade eder, ki Platon için ölüm, *Phaidon*’da belirtildiği gibi esas itibariyle ruhun bedenden kurtuluşu ve ebedi dünyasına geri dönüşüdür. Dolayısıyla Atropos ile analogik ilişki kurulan yasanın sonu, aynı zamanda onun kurtuluşunu da tesis edecektir. Bu noktaya dek yasanın ruhunun, onun konusu ya da maddesi ile birlikte incelendiği eserde, artık yasanın ruhu maddesinden bağımsız bir şekilde ele alınacak ve bu ruh, Atinalı için gece konseyinde tecelli edecektir.

Yasanın sonu ve kurtuluşu arasında Moiralardan Atropos aracılığıyla kurulan bu ilişki esas olarak kent yasalarının süreklilik ve değişim arasındaki geriliminden dolayı ortaya konulur. Kentin yasalarına boyun eğilmesinin en önemli koşullarından biri yurttaşların ruhuna bir gelenek ve alışkanlık olarak kazandırılmasıdır. Gelenek ve alışkanlık ise yalnızca yasaların hiçbir değişikliğe uğramadan muhafaza edilmesiyle

---

<sup>141</sup> *Yas.*, 958c-60b.

<sup>142</sup> *Yas.*, 960b-c.

<sup>143</sup> *Yas.*, 960c-d. Moiralar *Politeia*’nın da son pasajında, *Ermitini* nihayete erdiren varlıklar olarak Sokrates tarafından bahsedilmektedir. Platon, *Devlet*, 620e.

mümkün olabilir. Atinalı, II. kitapta Mısırlıların müzik ve koro üzerine yasalarının binlerce yıldır değişmeden kalmış olmasını bu açıdan övmektedir.<sup>144</sup> Yunan müziğine neredeyse her gün bir yenilik getiren Atinalılar, geleneksel müzik ve koro eğitimini tahrip etmekte, böylece sürekliliği ortadan kaldırmaktadırlar. Mısırlılar ise binlerce yıl önce keşfetmiş oldukları güzel ezgileri ve figürleri hâlâ eğitim aracı olarak kullanmakta, bu konudaki yasaları asla değiştirmemektedirler. Atinalı, bu doğrultuda VI. kitapta yasaların değiştirilmesiyle ilgili bir yasa da belirlemektedir. Ona göre kentin ilk yasa koyucusu tüm yasaları en ince ayrıntısına kadar belirlemekte başarısız olabilir ya da ömrü bu işi tamamlamaya yetmeyebilir. Bu durumda kentin yasaları hakkında bilgi ve deneyim kazanmış olan ikincil yasa koyucular en fazla on yıl süren bir deneme sürecinden sonra yasalardaki eksiklikleri tamamlayacak ve yanlış uygulamaları düzelteceklerdir. Bu deneme sürecinden sonra belirlenen yasalar artık değiştirilemez kabul edilecek ve eğer bir süre sonra değiştirilmesi zaruri görülürse, kentteki bütün yetkililere, halkın tümüne ve kehanetlere danışıldıktan sonra değişikliğe başvurulacaktır.<sup>145</sup>

Yasanın etkili ve bağlayıcı olması için değişime yönelik katı sınırlar belirleyen Atinalı, bir yandan da değişen koşullar karşısında yasanın esnekliğini tesis etmenin gerekliliğinin farkındadır. Süreklilik ve değişim arasında bir harmoni kurulmaz ve kentin yasalarını güçlü kılmak adına tıpkı Lykourgos yasaları gibi süreklilikten yana bir form bahşedilirse bir süre sonra yasalar, mevcut koşullara yanıt vermekten uzak kalacaktır. Daha önce değişime karşı katı bir tutum belirleyen yasaların Sparta kentinin sonunu getirdiğine işaret edilmişti. Atinalı, Magnesia kenti için böyle bir tehlikenin bilinciyle XII. kitapta, yasalara ilişkin empirik veriler ile kentin yasalarının ruhunu oluşturan öncülleri birleştiren bir sistem geliştirir. Bu sistem, Yunanlar ve barbarlar arasında konulan yasalara ilişkin gözlemler ile yasaların ereği olan tanrısal erdemleri ve resmî teolojiyi birleştiren gece konseyinde vücut bulur.

Atinalı, kentin dışarıdan gelen yabancılara karşı korunmasında ne kadar hassas ise yurttaşların kent dışına çıkışında da o kadar hassas görünür. Kırk yaşının altındaki hiçbir yurttaşın resmi görevler dışında kent dışına çıkmasına izin vermeyen Atinalı, bu yasaya istisna olarak belli bir amaçla kent dışına çıkacak gözlemcileri ekler. Bu istisnanın sebebi

---

<sup>144</sup> *Yas.*, 656d-e.

<sup>145</sup> *Yas.*, 772a-d.

kentin bütünüyle kapalı bir topluma dönüşmesini engellemek ve diğer kentlerin yaşayış biçimleri hakkında asgari düzeyde malumat sahibi olmaktır. Elli ila altmış yaşları arasında olması gereken gözlemcilerin görevi, iyi yönetilen kentlerdeki yasalar hakkında ve kötü yönetilen kentlerdeki iyi yurttaşların görüşleri hakkında bilgi sahibi olmak olacaktır.<sup>146</sup> Diğer kentler ve erdemli insanlar hakkında bilgi toplayan ve Magnesia'ya geri dönen bu gözlemci, her gün güneş doğduktan yükselineceye kadar bir araya gelecek olan konseye önerilerden oluşan bir rapor sunacaktır. Bu konsey, onur ödülü almış rahipler, yasa bekçileri, eğitim görevlileri ve yaşı otuz ila kırk arasında olan kişiler arasından seçilen bir üyeden oluşacaktır.<sup>147</sup> Gece konseyinin başlıca görevi kentin yasa koyucusunun ereğini anlamak, diğer kentlerin yasalarını gözlemciler aracılığıyla değerlendirmek ve buna uygun bir şekilde yasaları güncellemek olarak belirlenmiştir. Henüz ilk kitapta belirlenen tanrısal erdemler, burada gece konseyinin başlıca tartışma konusunu oluşturur. Kleinias, iyi bir dinleyici olduğunu göstererek erdem dörde ayrıldığını, bunlardan adalet, ölçülülük ve cesaret erdemlerinin en yüksek erdem olan aklı başındalığı izlemesi gerektiğini belirtir. Ancak Atinalı için gece konseyinin yasaların ereğine ilişkin anlama uğraşı, erdem dörde ayrılmasına rağmen neden tek bir ad altında toplandığı sorusu etrafında şekillenecektir. Erdem birliği ve çokluğu sorusu, *Protagoras* diyalogunun en önemli temalarından birisidir. Bu diyalogun *Yasalar* bağlamında en ilgi çekici yönü Sokrates'in muhatabı olan Protagoras'ın erdem hem tek bir bütün olduğunu hem de parçalardan oluştuğunu, bunun yanında her bir parçanın diğerinden bağımsız olarak elde edilebileceğini iddia etmesidir.<sup>148</sup> *Yasalar*'ın I. ve II.

---

<sup>146</sup> *Yas.*, 951a-c.

<sup>147</sup> *Yas.*, 951c-2d. Atinalı, ilk olarak konseyin bir genç üyesi olacağını söyler, ancak daha sonra her bir üyenin yaşı otuzun altında olmayan bir genç getirebileceğini belirtir. Bkz., *Yas.*, 961b.

<sup>148</sup> Platon, *Protagoras*, çev. Özgüç Orhan, (1. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, 328d-31b. *Protagoras* diyalogunun merkezî teması erdem öğretilemeyeceği sorusudur. Sokrates, erdem öğretilemeyeceğini savunurken Protagoras karşıt pozisyonda yer alır. Bu doğrultuda ortaya çıkan erdem birliği ve çokluğu sorusuna Protagoras'ın yanıtı, erdem bir bütün olmasına rağmen parçalarının birbirine benzemezliği yönündedir. Tartışma sırasında bahsedilen beş erdem, yani bilgelik, adalet, ölçülülük, cesaret ve dindarlık erdemleri yekdiğerine benzemez olsa da hepsi erdem olarak adlandırılabilir. Sokrates, Protagoras'ın bu argümanını saçmaya indirgeyerek erdem parçalarının birbirlerine eş olduğunu iddia etmeye çalışır. Bkz., a.g.e., 329d-334a. Protagoras daha sonra görüşünü revize ederek erdem dört parçasının birbirine oldukça yakın olduğunu ancak cesaret erdeminin diğerlerinden farklı olduğunu ve erdem bu parçasının diğer parçalar olmaksızın elde edilebileceğini savunur. Bkz., a.g.e., 349b-d. Sokrates, Protagoras'ın bu pozisyonunu cesaretin bilgelik ile eşdeğer olduğunu iddia ederek yanıtlar. Bkz., a.g.e., 349e-50c; 358d-60e. Nihayetinde Protagoras'ı erdem bir bilgi olduğu konusunda ikna eden Sokrates, tartışmanın sonuç kısmında, başlangıçta savunduğu erdem öğretilemeyeceği tezinden tamamen zıt bir konuma ulaştığını itiraf eder. Eğer erdem bir bilgi ise öğretilebilirdir, halbuki Sokrates, başlangıçta erdem öğretilemeyeceğini iddia ederek Protagoras ile tartışmaya girişmiştir. Böylece diyalog bir *aporia* ile sonuçlanırken okuyucu, Sokrates'in erdem birliği ve çokluğu konusunda asıl görüşünü öğrenememiş

kitabında cesaret erdeminin, bir bütün olarak erdemin diğer parçaları olmaksızın elde edilemeyeceğinin öne sürüldüğü hatırlanırsa Atinalı'nın Protagoras'ın argümanına tıpkı Sokrates gibi karşı çıkacağı tahmin edilebilir. Ancak diyalogun kapanış konuşmasında Sokrates'in içine düştüğü *aporiayı* itiraf etmesi Atinalı'nın gece konseyinde erdemin birliği ve çokluğu üzerine söyledikleriyle neredeyse tıpatıp aynıdır.<sup>149</sup> Her iki diyalog da baş konuşmacının erdemin birliği ve her bir parçasının diğerinden bağımsız elde edilemeyeceği argümanı ile gelişir, ancak nihayetinde her ikisi de erdemin birliği ve çokluğuna ilişkin başta öne sürülen argümana çekinik bir bakış ile sona erer. Dolayısıyla Atinalı, yasanın ruhunu teşkil eden erdemlere ilişkin herkes tarafından kolaylıkla okunabilecek bir reçete sunmamakta, bunun yerine felsefi soruşturmayı canlı tutacak bir bilmece öne sürmektedir. Gece konseyi, erdemin bütününe takip edecek şekilde yasa koyuculuk faaliyetine devam edecektir, ancak erdemin doğasına ilişkin felsefi soru kentin ilk yasa koyucusu tarafından noktalanmamış olacaktır.

Süreklilik ve değişim arasında kurulan bu harmoni gece konseyinin diğer görevi olan felsefi teolojiye de yansımaktadır. Atinalı, konsey üyelerinin tanrıların varlığını, insan işlerine karıştıklarını ve hediyeyle kandırılmayacaklarını savunma yükümlülüğü bulunduğunu söyler, ancak böyle bir teolojinin mahiyetine ilişkin X. kitapta olduğu gibi detaylar vermez.<sup>150</sup> Ruhun önceliğine ve evrenin yöneticisi olduğuna ilişkin bir kanıtlama getirmek zorunludur, ancak bu kanıtlamanın hareket türleri üzerinden geliştirilen bir argüman olması zorunluluğu yoktur. C. Zuckert, X. kitapta öne sürülen teolojinin ima ettiği evren ile erdemlerin birliğini ve çokluğunu kanıtlayan evrenin temel öncülleri

---

olur. Diyalogun sonuç kısmı için bkz., a.g.e., 360e-1d. Bu noktada Catherine Zuckert'in *Yasalar*'ın dramatik tarihini pre-Sokratik olarak belirlediğini hatırlatmakta fayda vardır. Bkz., Zuckert, C., *Plato's Philosophers*, s.53-8. Laurence Lampert, Zuckert'in önerisini kabul etmemiz halinde Platon diyaloglarının dramatik kronolojisine göre *Protagoras*'ın, Sokrates'in ortaya çıktığı ilk eser sayılabileceğini ve bu açıdan *Yasalar*'ın son tartışması olan erdemin birliği ve çokluğu meselesinin genç Sokrates tarafından Protagoras karşısında ele alındığını belirtir. *Yasalar* ile *Protagoras* arasındaki bu bağıntı Lampert'in *Protagoras* analiziyle de pekiştirilebilir. Lampert, Protagoras ile erdem üzerine tartışan Sokrates'in asıl amacının tartışmayı takip eden genç Alkibiades'i ayartmak olduğunu, potansiyel vaat eden bu genç ile Atina siyasetine etkide bulunmak istediğini iddia eder. Bkz., Lampert, Laurence, *How Philosophy Became Socratic; A Study of Plato's "Protagoras," "Charmides," and "Republic"*, (1. Baskı), The University of Chicago Press, Chicago 2010, s.19-144 Bu anlamda gece konseyine potansiyel vaat eden gençleri alıp erdemin birliği ve çokluğu üzerine tartışmaları dinleten Atinalı Yabancı ile Kallias'ın evinde genç Alkibiades'e aynı tartışmayı dinleten Sokrates arasında dikkat çekici bir uyum vardır.

<sup>149</sup> "Düşün ki, dört tane olduğu halde niçin tek olduğunu söyleyeceksin; tek olduğunu gösterdikten sonra da gene niçin dört tane olduğunu bana soracaksın." *Yas.*, 964a. Atinalı'nın bilmececi ile Sokrates'in *aporiyası* bu noktada örtüşmektedir.

<sup>150</sup> *Yas.*, 966c-8a.

bakımından birbiriyle uyuşmaz olduğunu iddia eder. Düzen ve düzensizlik arasında bir savaşın olduğu kozmoloji ile erdem gibi değişmez ahlaki standartların bulunduğu evren, ilki pre-Sokratik, ikincisi ise Sokratik olması bakımından uzlaşmaz konumdadır. Ancak belirtildiği üzere Atinalı, gece konseyine bir tür *sophia* bırakmak yerine içerisinde uzlaşmazlıkların, çıkmazların ve bilmecelerin bulunduğu bir *philo-sophia* mirası bırakmayı tercih etmektedir. Kentin resmî teolojisi kilise dogmasına benzer bir öğreti değil, içerisinde değişim imkânı barındıran, yol gösterici bir el kitabıdır.<sup>151</sup> Her halükârda göksel cisimlerin düzenli hareketi ve tanrıların doğasına ilişkin araştırma, kentin yasalarına mitik ve şiirsel değil felsefi bir temel getirecektir.

“Eğer bu tanrısal konseyimiz gerçekleşirse, sevgili dostlarım, devleti onun eline bırakmalıyız ve bugünkü yasa koyucuların hiçbiri buna karşı çıkmayacaktır” der Atinalı<sup>152</sup> ve en iyi ikinci rejime ilişkin ardında soru işaretleri bırakır. Eğer bu ifade ile Magnesia kentinin yönetiminin tümüyle gece konseyine bırakıldığını anlamamız gerekirse *Yasalar*’ın özellikle VI. kitabında ayrıntıları belirtilen meclis ve yönetici seçimleri ne anlama gelecektir?<sup>153</sup> Üstelik söz konusu yöneticiler ve meclisin görev tanımları yeterince detaylı bir şekilde belirtilmediği gibi Atinalı’nın koyduğu yasalar kentin neredeyse bir yürütme mercii olmaksızın işleyişine imkân tanımaktadır. Eğer tanrısal bir varlığın yönetimi mümkün değilse, yasanın yönetimini tercih etmemiz gerektiğini söyleyen Atinalı, böylece yasaları değiştiren, düzenleyen ve güncelleyen gece konseyine tam yetkiyi vermiş görünür. Öte yandan Atinalı’nın gece konseyine ilişkin yukarıdaki ifadesini yalnızca yasama yetkisi olarak anlayıp yürütmenin meclis ve diğer seçilen yöneticilere ait olduğunu iddia etmemiz halinde rejimin bu iki unsuru—ilki aristokratik, ikincisi demokratik—arasındaki ilişkiye dair birçok soru işareti doğacaktır.

Kevin M. Cherry’ye göre Atinalı’nın yasanın yönetimi şeklindeki rejimi demokrasi ile monarşi arasındaki orta yoldan çok *nousun* ya da tıpkı Kallipolis’te olduğu gibi filozof-kralın yönetimine yakındır. Atinalı, en iyi ikinci rejimin, Kallipolis ile örneği sunulan en iyi rejime olabildiğince yaklaşması gerektiğini iddia etmekteydi. En iyi rejim, felsefenin ve *nousun* yönetimi olarak anlaşılacaksa en iyi ikinci rejim de gece konseyi aracılığıyla

---

<sup>151</sup> Zuckert, C., *Plato’s Philosophers*, s.144-6.

<sup>152</sup> *Yas.*, 969b.

<sup>153</sup> Yöneticilerin seçimi için bkz., *Yas.*, 753b-e. Yasa bekçileri için bkz., *Yas.*, 754c-5a. Meclise üye seçimleri için bkz., *Yas.*, 756b-e. Atinalı, burada detayları belirtilen meclis seçimlerinin demokrasi ile monarşi arasındaki orta yolu meydana getirdiğini vurgular.

*nousun* realize edilişi olacaktır. Cherry'ye göre *Yasalar* diyalogu felsefenin adının nadiren geçtiği bir diyalogtur, öyle ki Atinalı bu kelimeyi yalnızca iki defa kullanmaktadır.<sup>154</sup> Bunun bir sebebi muhataplarının felsefeden uzak Dor yurttaşları olmasıdır ancak Cherry'ye göre bundan daha ötesi, Platon'un *Politeia*'da yönetimi açıktan açığa felsefeye teslim etmesi iken *Yasalar*'da bunu gizli bir şekilde yapmasıdır. Böylece *Politeia*'da *Yasalar*'a giden yol, Platon'un Sicilya deneyiminden sonra gerçekliğe daha yakın bir kent kurma isteği değil, filozof-kralı görünüşte karma bir rejimi olan kentin gizli yöneticisi yapma isteğidir.<sup>155</sup>

Gece konseyinin üyelerinin filozof olduklarını söylemek esas olarak sakıncalı bir iddiadır, zira sıkı bir eğitim sürecinden geçmelerine rağmen *theoriaya* adanmış felsefi bir yaşam sürmekten çok kentin pratik ihtiyaçlarına yanıt vermek amacıyla etik ve teolojik meselelerle ilgilenmektedirler. *Yasalar*'da en yüksek konumda bulunan yöneticilerin eğitiminde, *Politeia*'nın filozof-krallarının eğitiminin en önemli parçası olan diyalektiğin bulunmayışı ve yalnızca matematik-astronomi eğitiminin öngörülmesi bazı yorumcuları, Platon'un son satırlarını yazarken felsefi eğitimden diyalektiği çıkardığını iddia etmeye yöneltmiştir. Ancak P. Shorey'e göre önceki diyaloglarındaki birçok görüşünü *Yasalar*'da muhafaza eden Platon, olasılıkla uzun yaşamının getirdiği yorgunluktan dolayı *Politeia*'nın VI. ve VII. kitaplarındaki eğitim sürecini tekrarlama zahmetine katlanmamıştır.<sup>156</sup> Yine de kendimizi yalnızca *Yasalar* ile sınırladığımızda, mağaranın dışına çıkmadan, ilk yasa koyucunun önermiş olduğu ilkeler doğrultusunda pratik felsefeye ilişkin sorunlarla ilgilenmek kişiyi filozof yapıyorsa, o halde Magnesia kenti filozoflar tarafından yönetiliyor demektir. Eğer çoğu Platon uzmanının Platon'un öğrencilerinden biri tarafından yazıldığını iddia ettiği *Epinomis* diyalogunu<sup>157</sup> esas alır ve metnin Platon'a aidiyeti meselesini bir kenara bırakırsak gece konseyinin üyelerinin filozof olup olmadıklarına dair daha net bir yanıtla ulaşmamız mümkün olacaktır. Bu diyalog gerçekten de *Yasalar*'ın bir devamı niteliğindedir ve konuşmacılar daha önce sözleştikleri bir saatte toplanarak bilgeliğin (*sophia*) ne olduğuna ilişkin bir araştırmaya

---

<sup>154</sup> Bkz., *Yas.*, 857d, 967c.

<sup>155</sup> Cherry, K. M., "Politics and Philosophy in Aristotle's Critique of Plato's Laws", s.54-5.

<sup>156</sup> Shorey, Paul, *What Plato Said*, (2. Baskı), The University of Chicago Press, Chicago 1934, s.405. Shorey, burada Platon'un diyalektikten vazgeçtiğini iddia eden Gomperz ve Mill gibi yorumcuların sözlerini aktarmaktadır. Bunun yanında muhataplarının felsefeye karşı duyarsız olmalarından ötürü diyalektikten bahsedilmediği ihtimalini de göz önünde bulundurur. a.g.e., s.407.

<sup>157</sup> Platon, *Epinomis*, çev. Adnan Cemgil, (1. Baskı), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.



girişirler. Atinalı, bu araştırmaya hangi sanatların asıl olarak bilgeliği sağlayacağını sorarak başlar ve eleme yöntemiyle insani sanatlar incelenir. Tartışma, birçok sanatın incelenmesi ve hiçbirinin bilgelik adını almaya layık olmadığına öne sürülmesiyle devam eder. Atinalı'nın bu girişimin ardından sormuş olduğu belirleyici soru bilgeliğin ne olduğunu bulmaya yardımcı olur. Bu soru, mevcut bilimler ve sanatlar içerisinde hangisinden vazgeçilmesi halinde insanın tümüyle akılsız kalacağı sorusudur. Atinalı'ya göre yanıt açıktır; sayılardan yoksun olması halinde insan, herhangi bir hayvan türünden farksız olacaktır.<sup>158</sup> Böylece *Epinomis* diyalogu bilgeliği, sayılara ilişkin bilim, yani matematik ve astronomi ile eşitleyen bir iddiaya doğru yol alır. Göksel varlıklar ve tanrılar hakkında sayılar bilimine uygun bilgi edinen kişi, gerçekten de en yüksek bilgiye sahip olan kişidir ve Atinalı'nın sözleriyle;

“Bütün bu işleri başarmış olan insanlara en yüksek işler emanet edilebilir. Ötekiler, tanrılar ve kadın-tanrılar överek bunların izinden yürüyeceklerdir. Bize gelince, yapacağımız en iyi şey, bütün üyelerini tanıyıp sınavdan geçirdikten sonra, gece toplantısını bu bilgelige çağırmaktır.”<sup>159</sup>

Gece konseyinin başlıca uğraşı, *Yasalar*'ın da gösterdiği üzere kentinsizlerine karşı ruhun önceliğini ve göksel varlıkların tanrısallığını kanıtlayan astronomik bir araştırmadır. Bilgelik adı verilen şey, *Epinomis*'in tanımıyla astronomi üzerine bilgi sahibi olmak ise gece konseyinin filozoflardan oluştuğunu söylemek mümkün hale gelir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi *Epinomis* diyalogunun Platon'a aidiyeti kuşkuludur ve gece konseyinin diğer bir uğraşı olan erdemler meselesini göz ardı etmesinin yanında *sophia* ile *philo-sophia* arasında ayrım yapmamaktadır.

Her ne kadar gece konseyi üyelerinin niteliklerini belirlemek kolay olmasa da yönetimin ilk yasa koyucunun devamcısı olan konsey görevlilerine bırakıldığı açıktır. Bu şekilde Atinalı'nın sunduğu rejimin filozof tanımına yakın duran görevlilerin yönettiği aristokratik bir rejim olduğunu söylemek mümkündür. Kentin içerisindeki demokratik unsurlar ise ya çoğunluğun yönetime nisbî katılımını sağlamak ya da yönetimde pay sahibi oldukları kanaatine sahip olmalarını sağlamak işlevini görür. Atinalı'nın rejime ilişkin nihai yanıtı, III. kitapta sunduğu iyi rejime ilişkin ilkelerle (monarşi-demokrasi orta yolu) uyuşmaz görünür, ancak mevcut rejimler içinde en iyisi ile mutlak anlamda en iyi rejim arasında bir tercih yapmak durumunda kalan Atinalı, kuşkusuz mutlak en iyi

---

<sup>158</sup> a.g.e., 976d-e.

<sup>159</sup> a.g.e., 992d.

rejime yakın bir rejimi yeğleyecektir. Rejim meselesi dışında başlı başına yasalar ve yasa koyuculuk üzerine genel manzara ise, yasaların tanrısal değil insani bir kaynaktan geldiği, insani bir kaynaktan gelmelerine rağmen tanrısal bir ereğe doğru yol almaları gerektiği, bu ereğin tanrısal erdemlerden oluştuğu ve yurttaşları erdemlere ulaştıran şeylerin yalnızca davranışlardan ve pratiklerden değil, düşünceler ve inançlardan da müteşekkil olduğu iddialarıdır. Platon'un yasa koyuculuğunun bu anlamda en özgün yanı, politik birliği ve mükemmelliği sağlamada felsefi temellendirmesi olan kanıların kent içerisinde ihya edilmesidir.



## 2. PLATON'DAN YENİ-PLATONCULARA YASALAR'IN SERÜVENİ

“İslam Aristotelesçilerinin ve onların Yahudi öğrencilerinin doktrinlerinin radikal yorumu, böylece, Platon'un *Yasalar*'ının vahye işaret eden, ama yalnızca işaret eden bir yorumunu varsayar. Bir sonraki adım Platoncu siyasetin Helenistik çağdaki dönüşümlerini araştırmaktır, çünkü filozof-kral mefhumunun peygamber mefhumuna dönüşümü bu çağda gerçekleşmiştir.”

Leo Strauss, *Felsefe ve Yasa*<sup>1</sup>

“Fakat nedir ki Platon, Attika lehçesiyle konuşan Musa'dan başka?”

Apameialı Noumenios, *Fragmanlar*<sup>2</sup>

Platon'un *Yasalar*'ının Antikçağ gibi oldukça uzun bir kronolojik düzlemde izini sürmek başlı başına çalışılmayı hak eden önemli bir konudur. Ancak *Yasalar*'daki doktrinin canlılığı, derinliği ve büyüklüğü ile karşılaştırılabilecek tek siyaset felsefesi metninin Aristoteles'in (ö. İ.Ö. 322) *Politika*'sı ve belki bir miktar da Cicero'nun (ö. İ.Ö. 43) *Yasalar*'ı olduğu düşünülürse böyle bir çalışmanın kapsam olarak belirlenen tarihsel aralığa kıyasla beklenildiğinden daha kısa olacağı tahmin edilebilir. Platon'un ve Akademisi'nin varislerinin *Yasalar* diyalogu ile sınırlı irtibatları bizi şaşırtmamalıdır, çünkü felsefenin esas olarak teorik felsefe olarak anlaşıldığı ve pratik felsefenin yalnızca ikincil bir konumda, çoğu zaman teorik felsefeye tabi olduğu bir çağda Platon'un *Parmenides*, *Timaios* ve *Sofist* gibi diyaloglarının ön planda olması normal karşılanmalıdır. Bunun yanında Orta-Platonculuğun ve Yeni-Platonculuğun Platon düşüncesini sistemleştirme çabaları ve Aristotelesçi öğeleri Platon'un sistemiyle uzlaştırma gayeleri bu anlamda *Yasalar*'ı Platoncular arasında dahi nispeten önemsiz bir diyalog haline getirmiştir. Böylece *Yasalar* diyalogu ile irtibat kurulduğunda genel olarak siyaset felsefesinden çok etiği ilgilendiren tanrısal erdemler meselesinin ya da X. Kitap'ta yer alan Tanrı ve ruhun maddeye önceliği gibi hususların alıntılındığını gözlemlemek mümkündür. Yeni-Platoncuların çoğunda Platon'un *Yasalar*'ı başlı başına bir siyaset

<sup>1</sup> Strauss, Leo, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trans. Eve Adler, State University of New York Press, Albany 1995, s.76-7.

<sup>2</sup> Numénios, *Fragments*, ed. Édouard des Places, S. J., Société D'édition Les Belles Lettres, Paris, 1973, s.51.

felsefesi tezi olarak alınmadığı gibi içerisindeki tartışmalar da siyaset felsefesi eksenli bir bağlamda tartışılmamıştır. Bu eksende yapılan sınırlı tartışmalar ise Platoncular arasından değil, Aristoteles, Cicero ve bazı Yahudi düşünürler gibi karşı kamplar tarafından çıkmış görünmektedir.

Strauss'un yukarıda alıntılanan pasajı ise Antikçağ'da *Yasalar*'ın alımlanışına ilişkin kayda değer bir rehber niteliğindedir. Strauss'un işaret ettiği yön, yalnızca bu dönemde *Yasalar* üzerinde gerçekleştirilen modifikasyonları işaret etmemekte, bunun yanında İslam ve Yahudi dünyasında *Yasalar*'ın alımlanışına ilişkin bir tezin kayıp halkasını aramaya teşvik etmektedir. Strauss'a göre İslam Aristotelesçileri ve onların Yahudi öğrencileri—ki başlıca temsilcileri Fârâbî ve Maimonides'tir—Platon'un *Yasalar*'ındaki en iyi ikinci rejimi, gerçekleştirilmesi öngörölmüş bir proje olarak değil, kendi dinlerinin peygamberleri tarafından *gerçekleştirilmiş* bir rejim olarak anlamışlardır. Onlar, peygamberi, Platoncu kent ve *Yasalar*'daki rejimin kurucusu olarak görmüş, böylece filozof-kralı gelecekte ortaya çıkması beklenen ve yalnızca şansa bağlı olarak ortaya çıkabilecek en iyi rejimin yöneticisi olarak değil, geçmişte yaşamış ve en iyi ikinci rejimi kurmuş bir filozof-yasa koyucu ya da peygamber olarak anlamışlardır.<sup>3</sup> Strauss, entelektüel yaşamının henüz başlangıcında, 1935'te yaptığı bu sıradışı yorumuyla filozof-kral öğretisinin Antikçağ'da peygambere dönüşümünü açığa çıkaracak bir çalışmayı ima etmiş olsa da hiçbir zaman bu çalışmayı gerçekleştirmemiştir. İslam-Yahudi filozoflarının ve özellikle Fârâbî'nin *Yasalar*'a yönelik tasavvurunun bütünüyle orijinal olmadığını, daha çok geçiş aşamasında ortaya çıkan bir anlayışın hazır olarak kabul edildiğini ima eden bu sözler, yalnızca incelenmeyi hak eden bir tez değildir, bunun yanında *Yasalar*'a ilişkin bir iz sürücülüğün güzergâhını da belirlemektedir.

Bu güzergâhta ilkin Platon'un öğrencisi ve en önemli eleştirmeni olan Aristoteles'i ele almak elzemdir. Aristoteles'in *Yasalar* üzerine yorumu yalnızca Platon'un çağdaşı olması bakımından önemli değildir, bunun yanında onun projesinin en önemli hatlarını vurgulaması bakımından da kayda değer görünmektedir. Cicero'nun yorumu da aynı doğrultuda, Platon'un projesinin Roma Cumhuriyeti bağlamında nasıl bir zemine oturduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ancak yasa koyucunun peygamberliğe dönüşümündeki ilk adım Roma Mısır'ının ve Yahudiliğin en önemli filozoflarından

---

<sup>3</sup> Strauss, *Philosophy and Law*, s.74-5.

sayılabilecek İskenderiyeli Philon'da (ö. 50) atılır. Philon'un Musa'sı hakikaten de Platon'un yasa koyucusunun hemen hemen bütün özelliklerini kendisinde taşımakla birlikte *Yasalar*'a ilişkin özgün bir yorumu da ortaya çıkarmaktadır. Antikçağ'ın son halkası olarak ele alınabilecek Yeni-Platonculuk ise Hellen dininin en yüksek formunu bir felsefi sistem içerisinde yorumlaması bakımından kuşkusuz birçok politik imaya sahiptir. Üstelik İslam filozoflarının Aristoteles ve Platon'dan sonra düşüncelerine en çok dayandıkları filozofların Yeni-Platoncular olduğu düşünüldüğünde Fârâbî'ye uzanan güzergâhta bu akımı incelemek kaçınılmaz hale gelir. Bu güzergâhta Olympiodoros (ö. 570) Platoncu aristokrasinin realize edilmesinde işlevsel olan felsefi mitler düşüncesiyle *Yasalar*'ı Fârâbî'nin *Nevâmîs*'ine bağlayan bir başka halkayı temsil etmektedir.

### 2.1. Kallipolis'ten Magnesia'ya: Aristoteles'in *Politika*'sında *Yasalar*

Yasaların felsefenin gündemine neden geldiğini merak eden biri için *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabı, yerinde bir başvuru noktası sayılabilir.<sup>4</sup> Aristoteles'in, *Politika*'sına bir tür geçiş olarak tasarladığı bu kısım, teorik ya da felsefi yaşamın en üstün yaşam ve filozofun da en mutlu kişi olduğu argümanını içerisinde barındırır. Eğer mutluluk, erdeme uygun bir şekilde faaliyet göstermekten ibaret ise, en yüksek mutluluk, bu erdemler arasında en soylu ve en yüce olan erdeme uygun hareket etmektir. Felsefe ya da teorik yaşam, insan ruhunun tanrısal yönünü, e.d. aklını kullanarak hakikate ulaşma çabası ise ve bu çabayı erdemi oluşturan bir faaliyet olarak adlandırıyorsak *theorianın* en yüksek mutluluğu getireceğine kuşku yoktur. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in son kitabında teorik yaşamın üstünlüğünü gösteren bir dizi argüman sıraladıktan sonra alelade bir gözlemcinin dahi tespit edebileceği kritik bir olguyu dile getirir: Felsefi yaşam, herkesin ulaşabileceği bir yaşam türü değildir. *Nikomakhos'a Etik* ile potansiyel vaat eden Yunan gençlerine erdem ve soyluluğa ulaşma yolunda birçok şey sunmuş olsa da Aristoteles, okuyucularının yalnızca küçük bir kısmının felsefi yaşamın gerekliliklerini karşılayacak doğal yatkınlığa, vakte ve arzuya sahip olduğunu biliyordu. Dolayısıyla *Nikomakhos'a Etik*'in bütün okuyucuları en yüksek mutluluğu elde edemeseler de gerçek mutluluğa erişmelerini sağlayacak başka erdemleri (adalet, ölçülülük, cesaret) faaliyete geçirmenin yollarını öğreneceklerdir.

<sup>4</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, Oxford University Press, Oxford 2009, X. 7-8.

Peki ya felsefi argümanların ikna ediciliğine açık olmayan, erdeme kendisi uğruna değil ancak başka şeylerle yönelen, tüm yaşamı hazların ve acıların, kazançların ve kayıpların, duyguların ve etkilenimlerin çevresinde salınan, tiyatro sahnesindeki çirkin bağırışları ve kuru gürültüleri yalnızca sopenın disipline edici işleviyle durdurulan,<sup>5</sup> filozofların *demos*, *okhlos* ya da *çoğunluk* dediği şeye ne olacaktır? Onlar mutluluğa, erdeme ve iyi olan karakter biçimlerine nasıl ulaşacaklardır? Aristoteles, kendi kitabının çoğunluğu erdeme ve iyiliğe götürmeyeceğini teslim etmektedir. Çünkü çoğunluktan olan insanlar, doğaları gereği utanma duygusuna değil, yalnızca cezalandırılma korkusuna ve ödüllendirilme kaygısına tabidirler.<sup>6</sup> Erdeme kendiliğinden yönelecek insan sayısı az olduğundan ve çoğunluktan olan insanların gençliklerinden itibaren acıdan kaçıp hazza yönelerek erdeme yolculuğun zorluklarına katlanmayı tercih etmediklerinden onlar için en doğru yol, erdeme ulaştıracak eylemlerin geleneksel hale getirilmesidir, ki geleneksel olan eylem bu şekilde geleneksel olmayana kıyasla daha az acı verici olacaktır.<sup>7</sup> Dolayısıyla; “bundan dolayı da yasalara ihtiyacımız vardır ve genel itibariyle tüm yaşamı kuşatması gerekir; çünkü çoğu insan argümandan ziyade zorunluluğa ve soylu olana ilişkin duygudan çok cezalara boyun eğer.”<sup>8</sup> Aristoteles’e göre yasa, bir kralın ya da yöneticinin paternal türden emriyle kıyaslandığında da daha üstün gelir, çünkü paternal yönetimin yasaya kıyasla sahip olması gereken bağlayıcı gücü oldukça zayıftır. Yasayla yönetim ise bağlayıcı gücü yüksek olmakla birlikte keyfi olmayan bir pratik bilgelikten ya da basiretten türeyen akla uygun bir yönetim türüdür. Dolayısıyla yasanın ve yasa koyuculuğun ereği topluluk içinde bulunan felsefi-olmayan çoğunluğun erdeme ulaşmasını sağlayacak karakter biçimlerini ve davranış tarzlarını oluşturmaktan ibarettir.

Aristoteles’in yasayı ve yasa koyuculuğu böylece tanımlayışı onun bu konuda Platon ile uyum içinde olduğunu gösterir. Daha önce belirtildiği gibi Platon için de yasa, doğuştan erdeme yönelimli olmayan insanlar için zaruri olan bir yönetim aracıdır. Kusursuz bir felsefi aklın yönetimi altında olmayan insanlar için en uygun yönetim biçimi yasa ile yönetim olan ikinci rejimdir.<sup>9</sup> Ancak Aristoteles ile Platon arasındaki bu uyum kusursuz değildir. İlk olarak, Aristoteles’in hiçbir şekilde felsefi aklın yönetimi altındaki

---

<sup>5</sup> *Yas.*, 700c.

<sup>6</sup> Aristotle, *The Nicomechean Ethics*, X. 9, 1179b5-15.

<sup>7</sup> a.g.e., X. 9, 1179b32-80a6.

<sup>8</sup> a.g.e., 1180a3-6.

<sup>9</sup> *Yas.*, 875c-d.

kusursuz bir düzeni tasarlamadığını söylemek gerekir. Platon'un *Politeia*'da tasarladığı bu en iyi yönetim biçiminin Aristoteles'in hiçbir eserinde karşılığı bulunmamaktadır.<sup>10</sup> Aristoteles, böylece pratik gerçekliğe daha yakın olan yönetim biçimi üzerinden politik olanı sorunsallaştırır ve onun en iyi rejimi, Platon'un ikinci rejimine tekabül eder. İkinci farklılık ise, Aristoteles'in yasa anlayışında Platon'un *Yasalar*'ının son üç kitabına tekabül eden unsurların bütünüyle noksanlığıdır. Aristoteles, tıpkı Platon gibi yasaların, insanları çocukluklarından itibaren eğitim ve çeşitli düzenlemeler aracılığıyla erdeme yöneltmesi gerektiğini düşünse de bu erdemlerin yalnızca eylem ya da *praxis* aracılığıyla elde edilebileceğini düşünür ve tanrılar, ruhun önceliği ve dindarlık ile ilgili meseleleri, yani genel olarak erdeme yöneltecek düşünceleri ve inançları yasa koyuculuğun ilgi alanından çıkarır. *Politika*'nın VII. ve VIII. kitapları Platon'un *Yasalar*'ının IV-IX. kitaplarına tekabül eden bir incelemeyi barındırır da *Yasalar*'ın sonraki kitaplarında gördüğümüz popüler teolojiye ilişkin herhangi bir emareye Aristoteles'te rastlayamayız. Dolayısıyla Aristoteles için yasa koyuculuk, en iyi rejimde bulunan insanların sahip olması gereken düşünceleri ve inançları belirlemez, yalnızca böyle bir rejimde erdeme yöneltecek karaktere ve davranış tarzlarına yönelik bir eğitim programı ortaya koyar. Üçüncü husus ise Aristoteles'in yasalar ile ilgili soruşturmayı bilhassa rejim ya da yönetim biçimi ile ilişkilendirmesidir. *Politika*'nın soruşturma güzergâhı genel olarak rejimin tanımlanması, en iyi rejim hakkında daha önceki düşünürlerin söylediklerinin ele alınması, ardından rejimlere ilişkin analizler yapılması ve son olarak bu rejimdeki yasaların belirlenmesi şeklindedir. Sekiz kitaptan oluşan *Politika*'nın ilk altı kitabı, böylece rejimler üzerine bir soruşturmaya hasredilmiştir. Platon'un *Yasalar*'ının *Politeia* ile birlikte incelendiği ikinci kısım da Platon'un genel olarak siyaset felsefesi ya da yasalar üzerine düşüncelerinin değil, yalnızca bu kitaplarında önerdiği rejimlerin incelenmesinden ibarettir.

Aristoteles'in *Yasalar*'ın genel projesini değil de bu projenin bir parçası olan rejim meselesini ele alıyor oluşu yine de onun analizini hiçbir şekilde değersiz kılmaz. Doğrusu, Aristoteles'in işaret ettiği hususlar derin bir kavrayışın ve dikkatli bir analizin eseri olarak görünür. Aristoteles, *Yasalar*'daki rejimi ele alırken öncelikle bu kitabın büyük oranda

---

<sup>10</sup> Aristoteles, Platon'un *Politeia*'da Sokrates aracılığıyla giriştiği projeyi yeniden-üretmemiş olsa da *Politika*'nın IV. kitabının başında dışsal koşulların engel teşkil etmediği mutlak en iyi rejimi politikanın inceleme sahasına dahil eder. Bkz., Aristoteles, *Politika*, IV. 1.

“yasalarla” ilgilendiğini ve rejim ya da yönetim biçimi üzerine çok az şey söylediğini belirtir.<sup>11</sup> Dolayısıyla o, Platon’un bu kitabının yalnızca bir çehresini ele aldığı bilincindedir. Ancak yine de *Yasalar*’ın özsel bir unsurunu, yani *Politeia* kitabıyla ilişkisini göstererek diyalogun mahiyetine ilişkin önemli bir tespit bulunur. Platon, *Yasalar*’ın V. kitabında tasvir edilmekte olan kentin en iyi ikinci rejim olduğunu ifade etmektedir.<sup>12</sup> Tüm Platon yorumcularının üzerinde uzlaştığı üzere en iyi rejim, *Politeia*’da Sokrates’in kurduğu Kallipolis kentidir. Magnesia ise Aristoteles’in de ifade ettiği üzere en iyi rejimi mevcut kentler ya da pratik gerçeklik için erişilebilir kılma isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>13</sup> Peki en iyi rejim olduğu söylenen Kallipolis ile ondan bir alt seviyede yer alan Magnesia arasındaki ilişki nedir? Platon’un, bu iki kent arasındaki ayırmadan sonra yazdığı satırlarda bu ilişkiyi açıkça belirlediğine şahit oluruz. En iyi ikinci rejimin ereği, mümkün olduğunca en iyi rejime yaklaşmaktır ve en iyi rejimin ilkesi, esas olarak “Dostların malı ortaktır” deyişiyle özetlenir.<sup>14</sup>

Aristoteles, *Yasalar*’daki rejimi ele almadan önce *Politeia*’daki rejimi tartıştığı sırada incelemenin başlangıç noktası olarak Kallipolis’in düzenine ilişkin ortaklık ve birlik sorusunu gündeme getirir. Rejimlere ilişkin doğal başlangıç noktası, yurttaşların her şeyi ortak olarak paylaşıp paylaşmaması gerektiği sorusudur. Platon’un *Politeia*’sının bu soruya verdiği yanıt ise yurttaşların birbirleriyle çocuklarını, kadınlarını ve mülkiyetlerini paylaşarak kenti olabildiğince birliğe götürmektir.<sup>15</sup> Aristoteles, ortaklık ve birlik argümanlarını *Politeia*’nın kurucu fikirleri olarak alır ve kentin doğası gereği birlik değil, çokluk demek olduğunu, bunun yanında çocukların, kadınların ve mülkiyetin ortaklığının istenilen amacın tam tersi sonuçlar yaratacağını öne sürer.<sup>16</sup> *Politeia*’daki rejimden *Yasalar*’daki rejime geçişin incelendiği kısımda Aristoteles, böylece *Yasalar*’daki rejimin de ortaklık ve birlik argümanı esas alınarak oluşturulduğunu ve

---

<sup>11</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265a1-2.

<sup>12</sup> *Yas.*, 739a.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265a2-3.

<sup>14</sup> *Yas.*, 739c.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Politika*, 1260b36-61a9.

<sup>16</sup> Sokrates’in birlik varsayımının eleştirisi için; Aristoteles, *Politika*, 1261a15-b15. Ortaklığın, niyet edilen ereğin tam tersi sonucu yaratacağı iddiası için; a.g.e., 1262a25-b36. Ortak mülkiyete ilişkin sorunlar için; a.g.e., 1262b37-4a10. Aristoteles, *Politika* eserine başlarken kentin doğal bir varlık olduğunu ve onu oluşturan insanın da doğası gereği politik bir hayvan olduğunu belirtmektedir. İnsanın kent içindeki politik ortaklığı esas itibarıyla bir çoğulluğa dayanıyor olsa da zaman zaman Aristoteles’in de ortaklık ve birlik argümanlarını esas alarak en iyi rejim için yasalar önerdiğini gözlemek mümkündür. Örneğin, VII. kitaptaki toplu yemekler meselesi için bkz., a.g.e., VII.10.



önceki kısımda getirilen eleştirilerin Magnesia için de geçerli olacağını ifade etmiş olur. Magnesia kenti Aristoteles'e göre, Kallipolis ideali göz önünde bulundurularak oluşturulmuş ve pratik gerçeklik uğruna ortaklık argümanından bir miktar taviz verilmiş kenttir.<sup>17</sup>

Aristoteles'in, bir önceki bölümün çıkarımlarıyla da uyum gösteren bu isabetli yorumunu Platon'un Magnesia kenti için öngörmüş olduğu bazı yasaların eleştirilmesi takip eder. *Yasalar*'ın büyük oranda IV-IX. kitaplarında öne sürülmüş olan ve Magnesia mevzuatını içeren bu hususlar Aristoteles tarafından genel olarak uygulanabilirlik ve yeterlilik açısından incelenmiştir. Örneğin, çalışmayan 5040<sup>18</sup> yurttaşın öngörülen yaşam biçimini gerçekleştirebilmeleri için gerekli olan toprak, realize edilmesi pek de olası olmayan büyüklüktedir.<sup>19</sup> Bunun yanında Platon'un komşu devletler ile olan ilişkileri yeterince incelemiyor oluşu<sup>20</sup>, mülkiyet için verilen miktarı oldukça belirsiz tutuşu<sup>21</sup>, doğuma ilişkin sınırlamaların yetersiz oluşu<sup>22</sup>, yönetenlerin yönetilenlerden nasıl

---

<sup>17</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265a2-9. Magnesia'nın Kallipolis'in ortaklık ve birlik argümanına yakınlığı için Platon'un *Yasalar*'daki şu sözlerini esas almak gerekir: "Bu ister bugün bir yerlerde görülsün, ister ileride bir gün ortaya çıksın—yani kadınların, çocukların ve bütün malların ortak olması—, özel mülkiyet denen şey her yerde insan yaşamından her yolla silinecek; doğal olarak kişisel olan şeyler bile bir biçimde elden geldiğince ortak kılınmaya çalışılacak, sözgelişi sözler, kulaklar ve eller sanki ortak olarak görüp, işitip eyliyorlarmış duygusunu verecektir; böylece herkes aynı şeyler karşısında sevinip üzüntü duyarak bunları elden geldiğince bir ağızdan övecek ve yerecektir; olabildiğince birlikli bir kent oluşturan yasalar için, hiç kimse erdem üstünlüğü açısından daha doğru ve daha iyi bir tanım getirip koyamaz." *Yas.*, 739c-d.

<sup>18</sup> Aristoteles, Platon'un yurttaş sayısını hatalı bir şekilde 5000 olarak belirtir.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265a10-18. Aristoteles, kente ilişkin varsayımların ideal olanı esas alarak yapılabileceğini kabul eder, ancak bu ideallerin imkânsız olmaması gerektiğini ekler. Platon da yasa koyucudan beklenenin kentin erdemini esas alırken mümkün şeyleri imkânsız şeylerden ayırması ve yalnızca mümkün şeylerle ilgilenmesi olduğunu söyler. Aristoteles'in, Platon'un 5040 sayısının getirdiği yükü imkansız olarak görmede haklı olduğu kabul edilse dahi Platon'un bu hususu dikkate almadığı söylenemez. Bkz., *Yas.*, 742d-e; 745e-6d.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265a18-27. Platon, IV. kitabın başında yeni kurulacak kentin olabildiğince tecrit halinde olmasının yerinde olduğunu belirtir. Bu erek doğrultusunda kentin komşu devletlerden mümkün olduğunca uzakta olması, deniz kıyısında olmaması, dış ticaretin getireceği aşırılıklar ve sahtekarlıklardan korunması ve donanma yerine kara ordusu ile savaşlara girmesi gerektiğini belirtir. Ancak tüm kentlerin bu şekilde tecrit halinde olamayacağı düşünüldüğünde Aristoteles'in eleştirisi yerinde görünür. Bkz., *Yas.*, 704a-7b.

<sup>21</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265a28-37; Platon, mülkiyet ve toprak dağıtımında her bir yurttaşın "ölçülü yaşama yetecek kadar" pay dağıtılması gerektiğini söyler. Aristoteles'e göre bu tabirin muğlak olması bir yana Platon'un hesaba katmadığı bir erdem olan "cömertliği" de içermez. Aristoteles'e göre yurttaşlar ölçülü bir yaşamın yanında cömertlik erdemini uygulayabilmelerini sağlayacak kadar mülkiyete sahip olmalıdır. *Yas.*, 737c-d. Ayrıca Platon'un erdem ile zenginliği zıtlattığı pasajlar için bkz., *Yas.*, 742a-3c.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265a38-b17. Aristoteles, Platon'un mülkleri eşitlerken yurttaş sayısını sabit tutmadığını ve bu doğrultuda doğum fazlalığına ilişkin sınırlamalar yapmadığını, bu belirsizliğin kentin yurttaş sayısını arttıracaklarını, böylece bazı yurttaşların daha yoksul olmasına ve sonunda hizipleşmeye ve suç oranının artışına yol açacağını iddia eder. Ancak Platon yurttaş sayısını ve her bir yurttaşın bahşedilen mülk miktarını belirlemekle birlikte doğum kontrolüne ilişkin hususları da detaylı bir şekilde aktarır: "Bu düzenin hep böyle sürmesi için ayrıca şu da düşünülmeli: sayıca saptayıp bölüştürdüğümüz ocaklar ne kadarsa, bunların hep aynı kalması gerekiyor; ne bir fazla, ne bir eksik. [...] anlaşma olamıyorsa, ya da

farklılaşacağını belirtmeyişi<sup>23</sup>, mülkiyetin artırılmasına izin verirken toprağın artırılmasına izin vermiyor oluşu<sup>24</sup> ve iki ayrı haneyi yönetmenin zor oluşunu hesaba katmaması<sup>25</sup> Aristoteles'in Magnesia yasalarına yönelik diğer eleştirilerini oluşturur.

Bu eleştirileri müteakiben Aristoteles, *Yasalar*'daki rejimi ya da yönetim biçimini bir bütün olarak değerlendirir. Platon, *Yasalar*'ın III. kitabında Yunanların tufan mitinden itibaren ortaya çıkan bütün rejimleri ele almaktaydı. Rejimlere ilişkin bu tarihsel incelemenin sonucunda Atina rejimini temsil eden demokrasi ucu ve Pers rejimini temsil eden monarşi ucunun birleştirilmesi ya da bunların orta yolunun bulunması sonucu ortaya

---

hepsinin kız ve erkek birçok çocuğu varsa, ya da tersine çocuk sayısı yetersiz ise, bütün bunlar için en yüksek ve en saygın yetkili olarak belirleyeceğimiz kişi, artan ya da az olan çocuk sayısı için ne yapmak gerektiğini inceledikten sonra, ev sayısının her zaman 5040 olarak kalmasına elden geldiğince çaba göstermelidir.” Platon, bunun ardından söz konusu yetkilinin uygulayabileceği bazı doğum kontrolü yöntemlerini sıralar. Dolayısıyla Aristoteles'in doğum kontrolüne ilişkin eleştirisi geçerli değildir. Bkz., *Yas.*, 740a-1a.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265b18-20. Aristoteles, Platon'un *Yasalar*'da ihmal ettiği başka bir husus olarak yönetenlerin yönetilenlerden farklılığının belirtilmeyesinden bahseder. Platon, *Politeia*'dan farklı olarak *Yasalar*'da bütün yurttaşların yönetime katılmaya ve yönetici pozisyonu almaya uygun olacağını belirtir. Belirlenen mülkiyete dayalı dört sınıfın meclisteki temsilcilerinin yanında kültlerden, tarımdan, kentten, agoradan ve eğitimden vs. sorumlu yetkililer de bulunmaktadı. Magnesia'nın karma rejiminin demokratik çehresi yönetenler ile yönetilenlerin birliğine işaret etse de bu rejimin aristokratik çehresi olarak sayılabilecek gece konseyi asıl yönetici sınıf olarak kabul edilebilir. Platon, gece konseyinin üyelerinin kimlerden oluşacağını ve diğerlerinden nasıl farklılaştıklarını XII. kitapta detaylı bir şekilde aktarır. Dolayısıyla Aristoteles'in sözünü ettiği belirsizlik mevcut değildir. *Yas.*, 961a-2c.

<sup>24</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265b21-23. Aristoteles, Magnesia'da yurttaşların mal varlığının beş kata kadar artmasına izin verilirken, toprak söz konusu olduğunda böyle bir artış izninin olmayışını eleştirir. Öncelikle Platon, V. kitapta toprakların paylaşılmasına ilişkin ilkeleri belirledikten sonra kura sonucu her bir yurttaşa kalan ve biri kent merkezinde, ötekisi kırsalda bulunan iki arazinin alınıp satılmaması, her zaman için sabit sayıda ve eşit bir şekilde dağıtılması gerektiğini belirtir. *Yas.*, 741a-d. Ancak servet miktarına geldiğinde eşitsizlik söz konusudur ve yurttaşlar sahip oldukları servete göre dört sınıfa ayrılmaktadırlar. Platon, asgari yoksulluk sınırını belirledikten sonra yurttaşların tümünün asgari yoksulluk sınırının en fazla dört katı servete sahip olabileceklerini, bu sınırın üstünde bir şekilde mülkiyet edinilmesi halinde ölçüyü aşan tutarın kente ve koruyucu tanrılara bağışlanması gerektiğini belirtir. *Yas.*, 744d-5b. Platon'un servet artışına belli bir oranda izin verirken toprak artışına izin vermiyor oluşu keyfi gibi görünse de servet hiyerarşisi mülkiyete dayalı dört sınıfın temeli olarak ortaya çıkmaktadır. Platon, ortak mülkiyetin yaratacağı birliği baştan reddetmiş olduğundan ve bu açıdan Kallipolis'ten taviz verdiğinden Magnesia toplumu içerisinde sınıflardan oluşan bir eklemlemeye ihtiyaç duymaktaydı. Toprağın 5040 yurttaşa eşit bir şekilde bölüştürülmesi, herhangi bir yurttaşın toprak artışına ve sonucunda ortaya çıkabilecek yoksulluklara ve eşitsizliklere izin verilmemesinin sebebidir. Bu açıdan Aristoteles'in eleştirisi Platon'un niyeti değerlendirildiğinde kolayca savuşturulabilir.

<sup>25</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265b24-25. Bir önceki dipnotta belirtildiği gibi Platon, toprağın 5040 paya ayrılması gerektiğini, her payın biri kent merkezinde ötekisi kırsalda olmak üzere iki parçadan oluşması ve eşitliğin toprağın verimliliğine yasa koyucu tarafından sağlanması gerektiğini belirtir. *Yas.*, 745c-d. Platon'un Magnesia yurttaşına yüklediği bu idare sorumluluğu, *Politeia*'da “herkesin tek bir iş yapması gerektiği” ilkesine de aykırı görünür. Platon, *Devlet*, 433a-b. Nitekim, yurttaşlar tarım, ticaret ve hane yönetimi ile ilgilendikleri gibi seçim sistemleri aracılığıyla devlet yönetiminde de pay sahibi olacaklardır. Bu açıdan Aristoteles'in eleştirisi yerinde görünür. Ancak *Politika*'da, en iyi rejimin tasvir edildiği VII. kitapta Aristoteles, tıpkı Platon gibi yurttaşlara iki ayrı toprak ve hane dağıtır: “Özel toprağın bir bölümü sınıra yakın, diğeri kente yakın olmalıdır: Böylelikle her yurttaşa iki arsa payı dağıtılmalı ve herkes iki mekâm da paylaşmalıdır.” Aristoteles, *Politika*, 1330a9-24.

çıkan rejimin incelenenlerin arasında en iyisi olduğu söylenir.<sup>26</sup> Öte yandan IV. kitapta yeni kurulan bir kentin yasalarının gelenek haline gelebilmesi için akli başında bir tiranın bir süreliğine yönetime geçmesinin daha iyi olacağını belirten Platon, muhtemelen Solon'un yasalarını Atina'da pekiştiren Peisistratos'u model olarak almaktadır.<sup>27</sup> Aristoteles ise *Yasalar*'daki rejimi önce demokrasi ile oligarşinin ortası olan cumhuriyet olarak niteler, ardından demokrasi ile tiranlığın karıştırılmasıyla oluşturulan rejimin amaçlandığını belirtir. Cumhuriyet rejimini ya da Sparta modeli olan karma rejimi destekleyen Aristoteles'e göre Platon, karma rejimi en iyi rejim olarak değil en iyi ikinci rejim olarak sunmuştur.<sup>28</sup> Nitekim Platon'un en iyi rejim olarak nitelendirdiği Kallipolis, filozof-kralın yöneticisi olduğu monarşik bir yönetim biçimine sahiptir. Öte yandan demokrasi ile tiranlığın karışımı olan rejim nitelemesi muhtemelen Platon'un Peisistratos'u model aldığı pasajlara bir atıftır, ancak burada Platon, sabit bir rejimi önermekten çok en iyi kentin ideal koşullarda tiranlıktan gelişebileceğini, tiranlık mümkün değilse ikinci olarak monarşiden, üçüncü olarak demokrasiden ve son olarak oligarşiden gelişeceğini söyler.<sup>29</sup> Aristoteles'in bu satırlarda Platon'un *Yasalar*'daki rejimini tek bir ifadeyle tanımladığını söylemek zordur, ancak bu rejime yönelik eleştirisinde Magnesia rejiminin tam anlamıyla karma rejim olmadığını, demokratik ve oligarşik unsurlardan oluştuğunu ve esas itibarıyla oligarşinin baskın olduğunu belirtir. Magnesia rejimi her ne kadar tüm yurttaşları devlet yönetimine ortak etse de bu demokratik unsur mülkiyet sınıflarının seçim sistemindeki rollerinden ötürü<sup>30</sup> zenginlerin lehine olmak üzere aşınmaktadır. Böylece Aristoteles'e göre Magnesia rejimi bir müddet sonra en fazla servete sahip sınıfın daha fazla devlet görevine sahip olacağı ve politikayı domine edeceği, daha yoksul sınıfların ise politikadan uzaklaşıp demokrasi ilkesini yalnızca sözde bırakacağı bir rejime dönüşecektir.<sup>31</sup>

Magnesia rejimi üzerine bu inceleme yasalara yönelik eleştirilerden daha özsel bir mahiyete sahiptir. Platon'un *Yasalar*'da önerdiği rejimi tanımlamanın zorluğu onun birçok yerde farklı öneriler getirmesinden kaynaklanır. Üstelik yer yer Kallipolis'e

---

<sup>26</sup> *Yas.*, 693d-e.

<sup>27</sup> *Yas.*, 709e-11a. Atina tiranı Peisistratos'a ilişkin bu yönde bir analiz Aristoteles'in *Atinalıların Rejimi* adlı kitabında mevcuttur. Bkz., Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, XIII-XVII.

<sup>28</sup> Aristoteles, *Politika*, 1265b26-6a4.

<sup>29</sup> *Yas.*, 710d-1a.

<sup>30</sup> *Yas.*, 756b-e.

<sup>31</sup> Aristoteles, *Politika*, 1266a5-25.

yapılan göndermelerle asıl en iyi rejimin tanrının adını ve sanını sürdüren bir tür teokrasi olduğunu, mevcut konuşmada teokrasinin mümkün olmadığı “gerçek” rejimleri ele aldığını belirten Platon, böylece en iyi rejim tanımında bir tür enflasyona yol açar.<sup>32</sup> Aristoteles, Platon’un Magnesia için önerdiği yasaları genel olarak değerlendirdikten sonra bu rejimin oligarşinin baskın olduğu bir rejim olduğunu söylerken haklı görünse de gece konseyine hiçbir şekilde atıf yapılmıyor oluşu, bu rejimin esas olarak aristokratik bir rejim olduğu iddiasını gözden kaçırmaktadır. Aristoteles’in bütün atıfları *Yasalar*’ın büyük oranda IV. ve V. kitaplarıyla sınırlı gibi görünmektedir ve özellikle son üç kitabın temel fikirlerinin ele alınmaması Aristoteles’in ihmali olarak görülebilir. Ancak *Nikomakhos’a Etik*’in VI. kitabı Aristoteles’in *Yasalar*’ın son üç kitabına yaklaşımı konusunda bir fikir verme potansiyeli barındırır. Ahlakî erdemleri ele aldıktan sonra VI. kitapta entelektüel erdemleri ele almaya başlayan Aristoteles, ruhun, değişmeyen şeyleri düşünen kısmı ile değişebilen şeyleri düşünen kısmı arasında ayırım yapar. Bu ayırım, daha sonra pratik bilgelik (*phronesis*) ve teorik bilgelik ya da sadece bilgelik (*sophia*) arasındaki ayırma dönüşür. Pratik bilgeliğin konusu, seçime dayanan insani şeyler olduğundan özü itibariyle ihtiyaridir. Teorik bilgelikte ise konu itibariyle değişmeyen varlıklar ve özler söz konusu olduğundan seçimler yerine kanıtlamalar mevcuttur.<sup>33</sup> Benzer bir ayırımı elbette Platon’da da sezme mümkündür, ancak belirleyici farklılık Aristoteles’in pratik bilgeliği değişmeyen varlıklar ve özler hakkındaki düşünceden bütünüyle koparmasıdır. Bu tür bir bilgelik yalnızca insani iyilere ilişkin ihtiyari seçimleri içerisinde barındırır ve özü itibariyle çoğuldur. Dolayısıyla Aristoteles’te pratik bilgelik, teorik bilgelikten ya da *sophiadan* bütünüyle ayrılmış olan insani iyilere, yani kişinin, hanenin ve devletin erdemlerine yöneliktir. Bu tür erdemler Platon’da evrene ilişkin belli bir kanaat, yani değişmeyen varlıklar üzerine Aristoteles’in *sophiasına* tekabül eden bir görüş ile desteklenirken Aristoteles, pratik bilgeliği yalnızca değişen varlıklar üzerine bir bilgelik olarak sınırlar. Böylece Aristoteles’in *Politika*’daki projesinde yurttaşların sahip olmaları gereken inançları belirleyen politik bir kozmolojiye ve teolojiye yer kalmamaktadır. Politik alan, Aristoteles’te yalnızca eylem ve davranış ile sınırlandırılmıştır.

---

<sup>32</sup> *Yas.*, 713a. En iyi yönetim biçiminin teokrasi olduğu iddiası sonraki satırlarda “Tanrı, her şeyin ölçüsüdür” şeklindeki meşhur özdeyişe ulaştırmıştır. Bkz., a.g.e., 716c.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, VI.1-8.

Netice itibariyle Aristoteles'in *Yasalar*'ı alımlayışı şu üç başlık altında özetlenebilir: (i) Yasa koyuculuk yurttaşları erdeme yöneltecek karakter biçimleri ve davranış tarzları ile sınırlanmıştır ve bununla doğrultulu olarak *Yasalar*'ın son üç kitabı ihmal edilmiştir; (ii) Magnesia, Kallipolis modelinin bir uzantısı olarak sunulmuş ve eleştirilmiştir; (iii) Bu doğrultuda Platon'un en iyi ikinci rejiminin aslında Kallipolis'teki en iyi rejimin bir miktar restore edilmiş hali olduğu, ancak oligarşi tehlikesini içerisinde barındırdığı iddia edilmiştir.

## 2.2. Lex Naturae ve Ius Civile: Cicero'da Yasalar

Eğer *phronesis* Aristoteles'in tanımladığı şekliyle politik deneyime sıkı sıkıya bağlı bir erdem olarak anlarsak Cicero, antik filozoflar arasında bu erdeme sahip olma bakımından rakipsiz bir figür olarak belirir.<sup>34</sup> Cicero, Roma Cumhuriyeti'nin son nefesine tanıklık ettiği politik kariyerine bir hukukçu olarak başlamış, *cursus honorum* güzergahını takip ederek konsüllük mevkiine ulaşmış ve bu görevi sırasında bilhassa Catilina komplosunu açığa çıkarması nedeniyle cumhuriyetin kurtarıcıları arasında sayılarak popülarite kazanmıştır. Caesar'ın yükselişi ve iç savaşın başlamasıyla cumhuriyet rejimini korumaya çalışan muhafazakar fraksiyona dahil olmuş, Caesar suikastinin ardından Marcus Antonius'a karşı senatodaki meşhur Philippicae söylevleri ile tıpkı Demosthenes'in Yunan kent-devletlerinin son sözcüsü olması gibi Roma'daki cumhuriyet rejiminin son savunucularından olarak tarihe geçmiştir.<sup>35</sup> Philippicae söylevleri Cicero'nun sonunu getirmiştir ancak onun politik ajandasının kendi siyaset felsefesine sıkı sıkıya bağlı olduğunun en açık göstergelerinden birisidir.

Cicero'nun siyaset felsefesini açığa çıkarabileceğimiz eserleri İ.Ö. 51 yılında Cilicia *proconsul*'luğu sırasında yazmış olduğu *De Re Publica* (Cumhuriyet Üzerine) ve *De Legibus* (Yasalar Üzerine) adlı eserleridir. Onun yaşamı ya da politik kariyeri ile düşünceleri arasındaki bağlantı en açık şekilde *De Re Publica* adlı eserinde görülür.

---

<sup>34</sup> C. Cengiz Çevik, *De Re Publica* çevirisine yazmış olduğu önsözünde politik deneyim konusundaki bu üstünlüğü neredeyse tüm Roma düşünürleri için geçerli olacak şekilde genelleştirir ve Yunan düşünürlerin kent ya da *politeia* üzerine deneyim eksikliklerine işaret eder. Ona göre Romalıların farklılığı, Yunanların aksine politik olana ilişkin farklı türden bir yükümlülük bilincine sahip olmalarıdır. Cicero, *Devlet Üzerine*, (çev. C. Cengiz Çevik), (2. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul 2018, s.9-11.

<sup>35</sup> Perrin, Bernadotte (trans.), *Plutarch's Lives VII: Demosthenes and Cicero – Alexander and Caesar*, Harvard University Press, Cambridge 1967, s.81-222.

Cicero bu eserinde Platon'un *Politeia*'sında gördüğümüz en iyi rejim sorununu tartışmaya açar ve tıpkı Platon gibi diyalog formatında oluşturduğu tartışmayı Yunanların (bilhassa Platon ve Aristoteles'in) betimlediği şekliyle karma rejimi överek sürdürür.<sup>36</sup> Ancak Cicero için en iyi rejim Yunanların anladığı şekliyle realize edilmesi gereken bir ideal ya da en iyi form değildir, onun farklılığı, en iyi olarak nitelenen karma rejimi Roma'nın uzak geçmişinde kurulmuş ya da realize edilmiş olarak anlamasıdır.<sup>37</sup> Bu anlamda Cicero, hayranlık beslediği Yunan filozoflarının bilgeliği ile Roma'nın ve cumhuriyetin kurucusu olan atalarının basireti arasında bir harmoni görmektedir.<sup>38</sup> Eğer en iyi rejim halihazırda Roma Cumhuriyeti'nde gerçekleştirilmiş olan, senato, konsüllük ve pleb tribünlüğünü harmanlayan bir karma rejim ise politik alan bu rejimin öncelikle muhafaza edilmesi ve gereklilik halinde reforme edilmesi stratejisine dayanacaktır. Cicero'nun politik kariyeri, böylece en iyi olduğunu düşündüğü rejimin savunulmasına ve korunmasına dayanan bir hattı takip etmiştir.

Cicero'nun *De Re Publica*'da öne sürmüş olduğu teorik çerçevenin ve politik kariyerinin hemen hemen aynı çizgide olduğu düşünüldüğünde aynı ilişkinin *De Legibus* ve hukukçu olarak kariyeri arasında da olduğu öne sürülebilir. En nihayetinde Cicero, gençliğinden itibaren Roma dünyasının önemli davalarında bir avukat olarak dikkat çeken savunma stratejileri geliştirmesiyle ünlenmiştir. Onun bu anlamda cumhuriyetin yasaları ile sıkı bir irtibatı söz konusudur ve yalın beklenti, teorik çerçevesinin hukukçu olarak faaliyetleriyle uyumlu bir çizgide oluşudur. C. Joachim Classen, Cicero'nun yasa tanımı ve genel olarak Roma yasaları üzerine görüşleriyle hukukçu olarak faaliyetleri arasındaki ilişkiyi tartıştığı çalışmasında Cicero'nun kendi teorik çerçevesine uyması bir kenara yasaya ve yargıçlara yönelik saygısının oldukça düşük seviyede olduğunu ve Roma davalarına Yunan sofistlerinin retorik anlayışıyla yaklaştığını gözlemler.<sup>39</sup> Bu sebeple Classen, Cicero'nun cumhuriyetin yasalarının sarsılmasında ve nihayetinde rejimin

---

<sup>36</sup> Cicero, *Devlet Üzerine*, s.140, 144, 154, 184-5.

<sup>37</sup> *De Re Publica*'nın Sokrates'i olan Scipio Africanus, bu farklılığa II. kitabın başında işaret eder: "Socrates'in Platon'da yaptığı gibi bir devlet uydurmak yerine, size, kendi devletimizin doğup gelişimini, olgunlaşmış halihazırda güçlenişini ve sağlam hale gelişini anlatsam kafamdaki planı daha kolay izlemiş olacağım." a.g.e., s.157.

<sup>38</sup> Roma kentinin kuruluşuyla ilgili *De Re Publica*'nın II. kitabındaki tarihsel anlatı Platon'un Magnesia kenti için öngördüğü çerçeveye dikkat çekici benzerlikler taşır. Örn.; Romulus'un Roma kentini deniz kıyısında değil nehir kenarında kurması (s.158-60), rejimin henüz Romulus döneminden itibaren Sparta kenti model alınarak oluşturulmaya başlanması (s.161-2), iyi bir rejimin oluşturulması için başlangıçta kentin ortak iyisini gözetken bir tiranın (Romulus) başta olmasının gerekliliği (s.177).

<sup>39</sup> Classen, C. Joachim, "Cicero, the Laws and the Law-courts", *Latomus*, 1978/37, (3): 597-619.

yıkılmasında pay sahibi olup olmayacağını tartışmaya açar. Ancak Cicero, yasalara yönelik düşüncelerini aktardığı *De Legibus* adlı eserinde *lex naturae* (doğal yasa)<sup>40</sup> ve *ius civile* (sivil hukuk/vatandaşlık hukuku) arasında ayırım yaparak yalnızca *lex naturae* ile ilgileneceğini ve Roma'nın gündelik yaşamına yönelik düzenlemeleri kapsayan ya da mahkemelerle ilgili hususları belirleyen *ius civile*'yi göz ardı edeceğini belirtir.<sup>41</sup> Cicero'ya göre *ius civile*, *lex naturae*'nin küçük bir kısmını kaplar ve bir ideal olarak kaynağını bu tür bir yasadan alması gerekir. Cicero, *ius civile* üzerine bir inceleme yapmadığından mahkemelerdeki performansını *lex naturae* tanımına göre yargılamamak, dolayısıyla Classen'in yorumlama çerçevesine karşı temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Bu nedenle Cicero'nun yasa üzerine görüşlerini, bu görüşlerin pratik-politik alandaki faaliyetleri ile ilişkisi ve genel olarak Platon'un *Yasalar*'ı ile bağıntısını daha net bir şekilde açığa çıkarmak için *De Legibus*'u yakından incelemek kaçınılmazdır.

*De Legibus*, yasanın neliği problemiyle başlayan bir metindir. Daha önce gösterildiği üzere Platon'un *Yasalar*'ı yasanın neliği ile ilgili bir tartışmayı içinde barındırmaz. Yasanın neliğini soran Platoncu metin *Minos* diyalogudur. *Minos*'un *De Legibus* açısından bizi ilgilendirmesinin yegâne sebebi aynı soruyu merkeze alması değildir, bunun yanında bu soruyu yanıtlama biçimi de her iki diyalogu ortak bir tartışma zeminine almamıza imkân tanır. Ancak *Minos* ile bir karşılaştırma yapmak için önce *De Legibus*'taki yasa tanımını ele almak gerekir. Cicero, bu diyalogda yasayı önceki filozofların otoritelerini de kullanarak “kökü doğada bulunan ve yapılması gerekenleri buyurup aksini yasaklayan en üst akıl” olarak tanımlar.<sup>42</sup> Yasa, bu açıdan hem genel olarak doğada bulunan tanrısal bir güce hem de bu tanrısal gücün insandaki yansıması olan akla işaret eder.<sup>43</sup> Cicero'nun yasayı bu şekilde tanımlayışının Stoacı karakteri konusunda kuşku yoktur, nitekim erken dönem Stoa düşüncesinden itibaren doğa, diğer

---

<sup>40</sup> Cicero, *De Legibus* diyalogunda doğal yasayı ifade eden *lex naturae* ibaresini kullanmamaktadır. Bunun yerine yalnızca “*lex*” (yasa) kelimesini kullanmakla yetinmektedir. Bunun sebebi Cicero'nun büyük oranda bağlı bulunduğu Stoa terminolojisinde *lex*'in doğal dünyada ve bilge insanlarda bulunan ortak bir şey olarak tanımlanması, bu anlamda “doğa” ya da “*naturae*” kelimesinin eklenmesinin gereksiz olmasıdır. Cicero'nun kullanmadığı bir ifadeyi, sanki o kullanıyormuşçasına aktarmak doğru görünmese de onun yasayı ya da *lex*'i doğrudan kökü doğada bulunan üstün bir akıl olarak tanımlaması *lex naturae* ibaresinin kullanılmasına yeterince meşruiyet sağlamaktadır. Bkz., Asmis, Elizabeth, “Cicero on Natural Law and the Laws of the State”, *Classical Antiquity*, 2008/27, (1), s.3-4.

<sup>41</sup> Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, (5. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s.9.

<sup>42</sup> Cicero, *Yasalar Üzerine*, s.11

<sup>43</sup> Cicero, *Yasalar Üzerine*, s.12-3.

her şeyle birlikte yasanın da kaynağı olarak görülmüştür.<sup>44</sup> Ancak Cicero, doğal yasa düşüncesinin köklerini yalnızca Stoacılarla sınırlı tutmaz, bunun kendisinden önceki birçok felsefi geleneğin ortak teması olduğuna işaret eder:

“Marcus: Doğru söyledin, bunların açıklaması böyle. Kuşkusuz sadece o eskilerin (Presokratikler ve Platon) değil, aynı zamanda bilgelik atölyeleri kuran filozofların (Eski Akademia ve Peripatos) geleneğinde uzun süre boyunca detaylı ve serbest bir şekilde tartışılan bu konulardan şimdi azar azar ve açık bir şekilde bahsediyoruz. Zira o filozoflar şu anda ele aldığımız bu konuları, ilk konudan, yani hukukun doğadan geldiği konusundan ayırmadan, tartışmanın tatmin edici olmayacağını düşünüyorlar.”<sup>45</sup>

Cicero'nun Stoacı düşüncenin temel hususlarının Akademia ve Peripatos geleneğinden radikal bir şekilde ayrılamayacağı, hatta birçok unsurun kökeninin bu tür felsefi geleneklerde bulunabileceği düşüncesi<sup>46</sup> bazı modern düşünürlerde de yankı bulmuştur. Örneğin Morrow, bu açıdan Platon'un Stoacı doğal yasa geleneğinin temellerini kurduğu, doğa ile yasa arasında kurulan Stoacı ilişkinin habercisi olduğunu öne sürmektedir.<sup>47</sup> Huntington Cairns ise Platon'un yasa düşüncesini, onun idealar kuramıyla ilişkilendirerek genel metafiziksel sistemine bağlar; böylece Platon'un yasası doğal/akılsal/ideal yasa biçimini alır.<sup>48</sup> Öte yandan Bradley Lewis, ne *Minos*'da ne de Platon'un öteki diyaloglarında bir doğal yasa düşüncesi bulabileceğimizi, *Minos*'u yalnızca doğal yasa düşüncesinin imkanını sorgulayan bir metin olarak okumamız gerektiğini savunur.<sup>49</sup>

Yanıtı kesin olarak verilmemiş ve hâlâ tartışmalı bir problem olsa da, Cicero'nun doğal yasa düşüncesi ve Platon arasında kurulan ilişki *Minos* diyalogunu incelemeye ve Platon'un gerçekten bir doğal yasa teorisinin temellerini atıp atmadığını sorgulamaya götürür.<sup>50</sup> *Minos* diyalogunda Sokrates, ismi verilmeyen muhatabına yasanın ne olduğunu

<sup>44</sup> Asmis, Elizabeth, “Cicero on Natural Law and the Laws of the State”, 2008, s.4-18.

<sup>45</sup> Cicero, *Yasalar Üzerine*, s.19.

<sup>46</sup> Örneğin *De Finibus* adlı eserinde Cicero, Zenon'un evrenin tanrısal bir akıl tarafından yönetildiği, bu aklın hakiki ve üstün yasayla eş olduğu düşüncesinin Platoncu Akademia gelenek ile bağlantısına işaret eder. Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, (trans. H. Rackham), (Second Edition), William Heinemann, London 1931, IV.2, s.303-5.

<sup>47</sup> Morrow, G. R., “Plato and the Law of Nature”, içinde *Essays in Political Theory presented to George H. Sabine*, (ed. M. Konvitz & A. Murphy), Cornell University Press, Ithaca 1948, s.17-44.

<sup>48</sup> Cairns, Huntington, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, The John Hopkins Press, Maryland 1949, s.33-7.

<sup>49</sup> Lewis, V. Bradley, “Plato's ‘Minos:’ the Political and Philosophical Context of the Problem of Natural Right”, *The Review of Metaphysics*, 2006/60, (1), s.19.

<sup>50</sup> Bu girişim elbette *Minos* diyalogunun Platon'a aidiyeti konusundaki şüpheler göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. *Minos*'un Platon'a aidiyeti ile ilgili tartışmalar için bkz., Lewis, Bradley V., “Plato's Minos”, s.17-8 n.2-3.



sorar ve karşılığında kelimenin Yunancadaki genel-geçer anlamına işaret eden “kabul/tasdik edilmiş gelenek” cevabını alır.<sup>51</sup> Sokrates bu tanımın yasanın özünü oluşturan şey olmadığını, nasıl ki konuşmanın kendisi ile konuşulan şey ya da duymanın kendisi ile duyulan şey arasında bir ayırım var ise yasanın kendisi (*nomos*) ile kabul edilen şey (*ta nomizomena*) arasında da bir ayırımın olduğunu öne sürer.<sup>52</sup> Bu anlamda kabul edilen şeyler yasa olarak düşünülemez, ancak kabul edilen şeylerin kendisi sayesinde kabul edildikleri şeye yasa denir.<sup>53</sup> Sokrates’e göre yasanın kendisi her zaman için soylu ve yüce olan (*kallos*) bir şeydir ve bir bütünlük niteliği taşır. Kentlerin üzerinde uzlaştığı şeyler ise her zaman için iyi, yüce ya da soylu değildir. Dolayısıyla Sokrates için, tıpkı daha sonra Cicero için de olduğu gibi kötü yasa, yasa adını almaya bile layık değildir.<sup>54</sup> Yasa, bizatihi iyi bir şeydir ve kentlerin üzerinde uzlaştığı kötü kanılar yasa olmayacaktır. İyi kanı Sokrates’e göre doğru olan kanıdır, ki doğru kanı da hakikatin açığa çıkarılmasından ibarettir. Bu anlamda yasa, Sokrates’e göre varlığın/gerçekliğin açığa çıkarılmasıdır (*nomos einai tou ontos ekseuresis*).<sup>55</sup> Sokrates’in muhatabı bu tanıma göre yasanın her yerde aynı olması gerektiğini, ancak bunun yerine Yunan ve barbar kentlerinde yasaların çeşitliliğini (ve bazılarının insan kurban etme gibi biçimlerini) gördüğümüzü söyleyerek Sokrates’e itiraz eder.

Yasaların çeşitliliği olgusu uzlaşıcılığın en temel argümanını oluşturur. Doğru ya da adil yasa, Sokrates’in muhatabına göre kentlerin ya da kentlerdeki belli bir kesimin üzerinde uzlaştığı fikirlerden ibarettir. Yasada cisimleşen doğruluk ve adalet belirli insan gruplarının uzlaşımına dayanıyor ise adalet ve doğruluk da bir tür uzlaşımın ibarettir ve tıpkı kentlerin yasaları gibi çeşitlidir. *Minos*’un isimsiz konuşmacısı doğal yasanın ya da kaynağını doğadan alan yasa fikrinin açıkça karşısındadır. Yasa, kaynağını uzlaşımında bulmaktadır. Buna karşılık Sokrates, yasaların çeşitliliğinin doğal yasayı reddetmeye götürmeyeceğini, aksine bu tür bir gözlemin uzlaşılan kanıların ötesinde yer alan doğru kanılara götüreceği bir başlangıç noktası olduğunu düşünür.

Her ne kadar *Minos*’un konusu yasanın doğallığı meselesi gibi görünüyorsa da diyalogun hiçbir yerinde *physis* kelimesine rastlamayız. Bunun yerine Sokrates’in

---

<sup>51</sup> Platon, *Minos*, 313b.

<sup>52</sup> Platon, *Minos*, 313b-c.

<sup>53</sup> Platon, *Minos*, 314a.

<sup>54</sup> Platon, *Minos*, 314e

<sup>55</sup> a.g.e., 314e-5a.

tanımının gösterdiği üzere yasanın belli bir ereği olduğunu ve bu ereğin politik olana aşkın bir erek olduğunu görürüz. Varlığın/gerçekliğin açığa çıkarılması yasanın en yüce hedefidir, ancak Sokrates'in bu tanımıyla doğrudan yazılı bir yasayı mı kastettiği yoksa daha üstün ve başka formda bir yasaya mı işaret ettiği belirsizdir. Diyalogun enigmatik yapısı bize yalnızca yasalar hakkında doğru kanılar elde etmeye götüren bir yolu işaret eder ve tıpkı *Yasalar*'da olduğu gibi yasalara aşkın olan bir kavramı (*Minos*'ta gerçeklik, *Yasalar*'da erdem) incelemeye davet eder. Sonraki Platoncuların ve Stoacıların yasanın bu tür bir ereğinden hareketle doğal bir yasa fikrine doğru yönelmeleri şaşırtıcı değildir. Ancak *Minos*, yasayı yalnızca ereğiyle tanımlamaz. Esas olarak *Minos*'un Sokrates'i yasanın ya da en azından yasalarla ilgilenen sanatın/*tekhnenin* doğal bir şey olmadığını, tersine hekimlik veya gemicilik gibi bir tür sanat olduğunu göstermeye çalışır. Diyalogun daha başında Sokrates, yasayı altın ve taş ile kıyaslar ve yasanın bir taş gibi kolayca bulunabilecek bir şey olmadığını, daha ziyade altın gibi zor bulunan bir maden olduğunu söyler.<sup>56</sup> Sokrates'in ima ettiği şey, açıkça doğa ve sanat arasındaki ayrımdır. Yasa, önümüzde hazır ve nazır bulduğumuz doğal bir şey değildir, belli bir sanat ile (tıpkı madencilik sanatı gibi) çaba gösterilerek bulunması gereken bir sanat ürünüdür. Diyalogun sonraki kısımlarında Sokrates, yasanın epistemik bir faaliyetin sonucunda öğrenilen şey gibi elde edilip edilmediğini sorar. Başka deyişle yasa, tıpkı hekimlik ve kehanet (*mantike*) sanatlarında olduğu gibi konu edilen şeyin (hekimlikte insan bedeni, kehanette tanrıların kanaatleri) keşfedilmesi midir?<sup>57</sup> Yasayla ilgili sanat, bu anlamda tıpkı diğer sanatlar gibidir ve konusu insan ruhu ve onun iyisidir. *Minos*, böylece *Politikos* diyalogu ile aynı doğrultuda ilerler ve yasa koyuculuk sanatını icra eden kişiye, sanatçıya, yani yasa koyucuya, bilhassa Giritlilerin meşhur yasa koyucusu *Minos*'a yönelir.

Yine de Sokrates'in isimsiz muhatabının yasa tanımına çeşitli kentlerde bulunan insan kurban etme gelenekleriyle karşı çıkması önemli bir noktadır. Sokrates, bu itiraza net bir şekilde karşılık vermemekte ve insan kurban etmenin *anomos* olduğunu asla söylememektedir. Dahası kentlerin çeşitli yasalarından hangilerinin hakiki yasa (*nomos*) hangilerinin ise hakiki olmayan yasa (*anomos*) olduğunu gösterecek net bir ölçüt ortaya koymamaktadır. Lewis, Yunan tragedyasında ve tarihindeki Erekhtheus ve Agamemnon gibi figürlerden hareketle insan kurban etme örneklerinin tümünün siyasal topluluğun

---

<sup>56</sup> Platon, *Minos*, 313a-b.

<sup>57</sup> Platon, *Minos*, 314b.

iyiliği uğruna gerçekleştirilen pratikler olduğuna işaret eder. Sokrates'in bu konudaki suskunluğu ve yasalara ilişkin konuşmayı daha genel bir düzleme çekmesi topluluğun selameti uğruna yapılan eylemlerin tümünün haklı ya da adil olarak anlaşıldığına ilişkin bir işarettir.<sup>58</sup> Yasa koyma sanatı insan ruhunun ve topluluğunun mükemmelleştirilmesini bir erek olarak belirlediğinden siyasal toplulukların farklı yasalar koyması onların tümünün aynı yasalara sahip olmadığını göstermez. Bu anlamda Sokrates, yasa denilen şeyin bir birlik ve bütünlük halinde olduğunu, ereğinin ise insani iyi hakkında doğru kanıların ya da gerçekliğin açığa çıkarılması olduğunu öne sürmektedir. Yasa koyucunun bu noktada doğayla ilişkisi bir dama oyuncusunun (*petteutes*) oyun kurallarıyla ilişkisi gibidir.<sup>59</sup> İnsani varoluşun üzerindeki ihtiyarın doğal zorunluluklarla sınırlandığı ortamda belli türden seçimler yapan yasa koyucu (*nomothetes*) ya da kral (*basileos*) insani iyiyi hedeflemesi bakımından yaşayan bir yasadan (*nomos empsykhos*) ibarettir.

*Minos*, böylece yasayı doğadan gelen değil, doğa tarafından sınırlanan, insani iyiyi hedefleyen, bu hedefi gerçekleştiren yasa koyucunun insan ruhuna ilişkin bilgisini koşullayan bir sanat ürünü olarak tanımlar. Cicero ise yasayı açıkça kökü doğada bulunan üst akıl olarak tanımlamaktadır. Bu tanrısal akıl da bazı insanlarda ve topluluklarda cisimleşmiş ve yazılı yasa halini almıştır. Bu çerçevede *Yasalar*'ı okuyan Cicero, Platon'un ikinci en iyi rejimini ve bu rejim için tasarladığı yasaları doğal yasanın bir örneği olarak görür. *De Legibus*, bu doğrultuda *De Re Publica*'daki iyi rejimin gerçekleştirilmiş hali olan Roma Cumhuriyeti'nin yasaları ile ilgilenen, bu yasaları Platon'un *Yasalar*'ı ile kıyaslayan ve cumhuriyetin yasalarını Platon'un Magnesia için öngördüğü mevzuat ile yargılayan bir metin halini almaktadır. Cicero, yasanın doğallığını gösterdikten sonra *De Legibus*'un ikinci kitabından itibaren Roma Cumhuriyeti'nin özel yasalarıyla bu yüzden ilgilenmektedir. *De Re Publica*'da karma rejimi en iyi rejim olarak belirleyen Cicero, Roma Cumhuriyeti'ni bu rejimin en yakın örneği olarak sunar ve *De Legibus*'ta doğal yasa tanımı çerçevesinde esas olarak Roma Cumhuriyeti'nin yasalarını

---

<sup>58</sup> Lewis, "Plato's 'Minos:'" s.29-34.

<sup>59</sup> Sokrates, 316c'de yasaların birliğini anlamayan muhatabına *petteia* oyunundan hareketle bir örnek verir: "Belki de bunun sebebi (yasaların birliğini kabul etmeyişinin) damadaki taşların (*metapetteuomena*) yerini değiştirdiğimizde aynı taşlar olduğunu anlamıyor oluşundur." Platon, *Minos*, 316c; Lewis, "Plato's 'Minos'", s.34. Atinalı Yabancı *Yasalar*'da tanrıyı benzer bir şekilde dama oyuncusuna benzetir: "Oysa ruh bazen bir beden ile bazen başka bir beden ile birleşip ya kendi kendine ya da başka bir ruhun etkisiyle her türden değişikliğe uğradığına göre dama oyuncusuna (*petteutes*) iyi bir karakteri daha iyi bir yere, kötü bir karakteri de daha kötü bir yere geçirmekten başka iş kalmıyor: böylece her biri hak ettiği kaderi buluyor." *Yas.* 903d.

reformeye çalışır. Dolayısıyla onun için Platon'un *Yasalar*'ındaki proje, içinde bulunduğu rejim tarafından *gerçekleştirilmiş* bir projedir ve yalnızca bazı minör modifikasyonlara ihtiyacı vardır. Ancak Cicero'nun *De Legibus*'unun tek özelliği Platon'un *Yasalar*'ının realize edildiğini haberdar etmekten ibaret değildir. Bunun yanında yazılı yasa ve yazılı olmayan yasa arasında kurulan harmoni, Platon'un felsefenin gizli krallığı düşüncesinden Hellenistik monarşi geleneğine bir geçişi temsil eder.

Cicero, *De Legibus*'un III. kitabında magistratuslardan “konuşan yasa” [*legem loquentem*] olarak bahseder.<sup>60</sup> Magistratuslar ya da devlet görevlileri doğal yasaya tabi oldukları gibi yurttaşların karşısında bir doğal yasa modeli olarak belirirler. Cicero'ya göre magistratus, sese bürünmüş ve söze dökülmüş yasadır, yasa ise sessiz bir magistratus.<sup>61</sup> *De Re Publica*'da ise Cicero erdemli bir yöneticinin devletin başında olduğu rejimi en iyi rejim modeli olarak sunar ve bu anlamda Platon'un filozof-kral düşüncesini takip eder. Bu erdemli yönetici, Cicero tarafından Tanrı ve baba gibi figürlerle eşleştirilmiş ve yurttaşların gözünde yasanın cisimleşmiş hali olarak sunulmuştur.<sup>62</sup> Lester Kruger Born, Cicero'daki Oryantal ve Hellenistik yönetim formlarının etkisini tartıştığı makalesinde onun Makedonya krallığının ardından popüler hale gelen ideal kral düşüncelerinin ve oldukça popüler olan *nomos empsykhos* [canlı yasa] kavramının *De Legibus* ve *De Re Publica*'da esintilerine rastladığımızı savunur.<sup>63</sup> Born'a göre Cicero'nun düşüncesinde kralların, imparatorların, magistratusların, babaların ve halkların otoritesi, devlete tabi olan yurttaşları, tıpkı aklın bedeni yönetmesi gibi yönetir.<sup>64</sup> Üstelik Hellenistik otorite sıfatlarının Cicero'da sıklıkla görülmesi onun muhtemelen Orta-Platonculuk aracılığıyla *nomos empsykhos* idealinden etkilendiğini gösterir. Bu idealin Platon'dan tamamen bağımsız olduğunu söylemek mümkün değildir. *Politeia* ve *Politikos* eserlerinde kendisi için yazılı yasanın geçerli olmayacağı filozof-kral ya da politikacıdan bahseden Platon, *nomos empsykhos* kavramının öncülerinden biri sayılır.<sup>65</sup> *Yasalar*'da da yine aynı şekilde yazılı yasalara ihtiyaç duymadan tanrısal erdemlerin tümüne sahip olabilecek ve kendisini yönetebilecek erdemli insanlardan

---

<sup>60</sup> De Legibus, III, 2-3.

<sup>61</sup> De Legibus, III, 2.

<sup>62</sup> De Re Publica, I, 52, 54.

<sup>63</sup> Born, Lester Kruger, “Animate Law in the Republic and the Laws of Cicero”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1933/64 (1): 128-37.

<sup>64</sup> a.g.e., 132.

<sup>65</sup> *Devlet*, 478c-e; *Devlet Adamı*, 293b-d, 301d, 302e.

bahsedilir.<sup>66</sup> Bunun yanında Platon'un *Yasalar*'ında cansız ve ruhsuz olan yazılı yasayı canlandırarak ve onu koruyacak bir mekanizmayı arayışın önemli bir tema olduğu görülür. Filozof-kral idealinin gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığı ya da yalnızca şansa bağlı olduğu bu ortamda Platon'un Magnesia kenti için önerdiği bu mekanizma gece konseyi idi. Cicero ise Platon'un filozof-kral idealini *De Re Publica*'da Hellenistik kaynaklı *nomos empsykhos* idealiyle birleştirir ve *De Legibus*'a geldiğimizde yasaya can verenlerin ya da onu cisimleştirenlerin gece konseyi yerine magistratuslar olduğunu görürüz. Dolayısıyla Cicero ve ondan sonraki figürler için yasalar hakkında açılan bir başka başlık, birçok konuda suskun kalan yazılı yasanın canlandırılması meselesidir. Cicero, böylece Platon'un rejimini Roma Cumhuriyeti tarafından gerçekleştirilmiş bir tasarı olarak görmesinin yanında bu rejimin yasalarını Platon'un *Yasalar*'ındaki mevzuata uygun bir şekilde reforme etmeye çalışır, üstelik bir yandan da yasanın korunması ve savunulması işlevini gören gece konseyini Roma'nın sivil yönetimine ya da magistratuslarına tercüme edilecek şekilde günceller.

### 2.3. İskenderiyeli Philon ve Yasa Koyucu Olarak Musa

İskenderiyeli Philon ile Yunan-Roma kökenli yasa düşüncesinin ilk defa bir İbrahimi din ile, yani Yahudilik ile karşılaşmasına şahit oluruz. Onun yaşadığı dönem de Yunan-Roma siyasal sisteminin Yahudi topluluğu ile temasa geçtiği dönemdir. Philon, Ptolemaios Hanedanı'nın sonlarında İskenderiye'de bir Yahudi olarak doğmuş ve insanlık tarihinin en ilginç zaman aralıklarından birinde yaşamıştır. Yaşamı sırasında Roma Cumhuriyeti, Augustus ile imparatorluğa doğru evrilmiş, Mısır'da Yunan hakimiyeti sona ermiş ve Romalılar yönetimi ele geçirmiş, tarihin ilk *pogromu* yaşadığı şehirde gerçekleşmiş ve elbette Judea'da daha sonra Hıristiyanlığa evrilecek bir Yahudi mezhebi ortaya çıkmıştır. Philon, tüm bu siyasal ve dinsel karmaşanın arasında birbirinden bağımsız, belki de birbirine karşıt iki ayrı kimliği kendisinde ihtiva etmekteydi: Yunan *paideiası* ve Yahudi inancı. Yahudilik, bilhassa Musa tarafından getirilen bir hukuki sisteme sahip olduğundan Philon, bir yandan içerisinde yetiştiği entelektüel havzanın doğal yasa ve diğer üst-yasa formlarını dikkate almak zorunda, öte yandan belli bir topluluğa bahşedilmiş olan spesifik bir yazılı yasanın geçerliliğini

---

<sup>66</sup> *Yas.*, 875c-d.

korumak durumundaydı. Bu açıdan Philon, Atina (doğal yasa) ve Kudüs (Musa'nın yazılı yasası) gerilimiyle karşılaşan ilk filozoflardan biriydi.

Philon'un Atina ile Kudüs arasında sıkıştığı noktayı anlamak için öncelikle onun yasa üzerine düşüncesini teşkil eden bazı terimleri açıklığa kavuşturmak gerekir. Belki de ilk defa Philon'da apaçık şekilde kullanılan ve terim haline gelen doğal yasa (*nomos physeos*), Antigone tragedyasından beri tartışılan yazılı-olmayan yasa (*agraphos nomos*), bir önceki bölümde Cicero'da gündeme getirdiğimiz canlı yasa (*nomos empsykhos*) ve son olarak yazılı yasa e.d. Musa'nın yasası.<sup>67</sup> Philon'da yazılı yasa haricinde diğer yasaların açıkça Yunan kaynaklı olduğu ve statü olarak üst-yasa olarak tanımlandığı görülür. Tüm bu yasa tanımları yeryüzündeki toplulukların yazılı yasalarının çeşitliliğinden, dolayısıyla birbirleriyle karşılaştırıldığında çelişkilerinden ötürü özellikle adalet ile eşleştirilen daha üst kavramlara duyulan ihtiyaçtan doğmuştur. Philon, Yunan bilgeliğinin bir öğrencisi olduğundan tüm bu kavramlara yabancı değildi, ancak Yahudi olmasından ötürü tüm bu kavramları tıpkı Atina'nın ya da Sparta'nın yasası gibi bir yazılı yasa olan Musa'nın yasası ile temas ettirmek ihtiyacıydı. Bu teması anlamak için ilk olarak Philon'un tanımladığı haliyle doğal yasa, yazılı-olmayan yasa ve canlı yasa terimlerini incelemek gerekir.

Philon için doğa, Tanrı'nın eseridir ve bu bakımdan belli türden değiştirilemez yasalara uygun olarak faaliyet içindedir.<sup>68</sup> Musa'nın yaratılış anlatısı, evrenin yasa ile bir harmoni içerisinde olduğunu ve doğanın ereklerine göre işlediğini göstermektedir. *De Iosepho*'da Philon, evrenin bir *megalopolis* olduğunu, tek bir yönetime, yani doğanın *nomosuna* sahip olduğunu söyler.<sup>69</sup> Aklın yasası ya da *logos* da ayrıca Tanrı'nın yasasıdır ve bu yasa doğanın standartlarına uygun bir şekilde oluşturulmuştur. Doğal yasa, bu nedenle halkların insani bir iradeyle koymuş oldukları yasalardan daha sağlam bir temele sahiptir. Gerçek yasa insanın değil doğanın bir icadıdır.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Bkz., Aykıt, Dursun Ali, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, (1.Baskı), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011, s.127-47.

<sup>68</sup> Martens, John W., *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Brill, Boston 2003, s.83.

<sup>69</sup> Martens, 84.; Yonge, Charles Duke (trans.), *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, Hendrickon Publishers, Peabody 1993, *De Iosepho*: VI.

<sup>70</sup> Martens, *One God, One Law*, 84.

Philon'un felsefi şemasında doğanın yasası evrene cansız bir yasa olarak mühürlenmiştir. Bu cansız yasa, ancak ve ancak organik bir bütün olan ve akla sahip olan bir varlık tarafından canlı hale gelebilir. İbrahimi dinlerin atası olan İbrahim'in takip ettiği yasa bu anlamda doğanın koymuş olduğu yasadır ve İbrahim bu yasayı takip ederek ve uygulayarak yasaya can vermiştir.<sup>71</sup> Söz konusu doğa yasalarının içeriği nedir peki? Philon'a göre doğanın yasaları gezegenleri, sayıları ve müziği düzenleyen ve oluşturan yasalardır. Bu yasalar ay-altı alemdeki organizmaların hareketliliğini ve çeşitliliğini sağlayan, aralarındaki ilişkileri düzenleyen yasalardır ayrıca. Doğa yasaları, bu anlamda fiziki ve etik dünyayı bütünüyle kontrol eden bir rehber niteliğindedir. Doğru yasa doğaya uygun olan ve doğru olmayan yasa da doğaya uygun olmayan yasadır. Tanrısal ya da doğal akıl gezegenleri nasıl hareket ettiriyorsa insanları ve halkları da aynı şekilde sınırlamakta ve düzenlemektedir. Philon'un doğal yasa üzerine görüşleri önceki antik yazarlardan çok daha açık ve net görünmektedir. Öyle ki, onun doğal yasa (*nomos physeos*) teorisinin açıktan açığa ilk savunucusu olduğu bile söylenebilir.<sup>72</sup> Ancak daha önce görüldüğü üzere Stoacılar ve özellikle Cicero doğal yasa üzerine formülasyonlarını açık bir şekilde geliştirmekteydiler. Philon'un farkı, doğayı ve akli değil, aşkın bir Tanrı'yı doğal yasa konusunda nihai kaynak belirlemiş olmasıdır. Doğanın yasayı koyduğu söylene de en nihayetinde evrenin nihai yasa koyucusu ve yöneticisi Tanrı'dır.<sup>73</sup> Her ne kadar Cicero da evrenin asıl yöneticisi olarak bir Tanrı'dan bahsediyor olsa da Cicero'nun tanrısının aşkın bir tanrı olduğunu söylemek zorlayıcıdır. Philon, bu anlamda Stoacıların doğa ve yasa üzerine görüşlerini İbrahimi bir dinin aşkın tanrısı ile birleştirme girişiminde bulunmuştur.<sup>74</sup> O, Stoacıların düşüncelerinin Tanrı'nın doğadaki faaliyetlerini açıkladığını düşünür, ancak Yahudilerin aşkın Tanrı fikri olmaksızın Stoacı doğa ve yasa düşüncelerinin eksik kalacağı fikrine kapılır.

Yunan kaynaklı ikinci üst-yasa kavramı, yazılı-olmayan (*agraphos*) yasadır. Yunan geleneğinde yazılı-olmayan yasa iki şeye işaret edebilir: İlki, bir halkın yazıya geçmemiş gelenekleri, ikincisi ise evrensel olduğu düşünülen, ancak yazıya geçmemiş yasalar.<sup>75</sup> Philon, yazılı-olmayan yasadaki bahsederken gelenek ya da *ethe* anlamına vurgu

---

<sup>71</sup> a.g.e., 84.

<sup>72</sup> a.g.e., 85. Helmut Koester Philon'un bu anlamda ilk doğal yasa teorisini olduğunu savunmaktadır.

<sup>73</sup> a.g.e., 85.

<sup>74</sup> a.g.e., 85-86.

<sup>75</sup> a.g.e., 86-87.

yapmaktadır.<sup>76</sup> Başka yerlerde ise yazılı-olmayan gelenek (*agrapha ethe*) kavramını kullanır ve bu geleneklerin Yahudilerin rehberi olan yasalar olduğunu söyler.<sup>77</sup> Martens'e göre Philon yazılı-olmayan yasadaki bahsederken her ne kadar belli bir halka ve bilhassa Yahudilere işaret etse de bu yasa türünü doğal yasa ile ilişkilendirir. Eş deyişle Philon, doğa yasasının bir halkta cisimleşmesi halinde *agrapha ethe* formuna büründüğünü düşünür.<sup>78</sup> Yalnızca belli bir halk değil, patriyarkların kendileri de doğal yasayı cisimleştirmişlerdir. Philon, birçok yerde bazı insanların yasayı cisimleştirdiklerinden veya yasanın ta kendisi olduklarından bahsetmektedir. Doğal yasayı cisimleştiren patriyarklar da bu anlamda yazılı-olmayan yasaya bürünmüşlerdir. Onlar, yazılı-olmayan yasayı takip etmekten çok yazılı-olmayan yasanın ta kendileridirler.<sup>79</sup> Dahası bu yazılı-olmayan yasa da doğal yasanın bir kopyası ya da temsili olmaktan çok doğal yasanın ta kendisidir. Dolayısıyla Philon, bu iki kavramı neredeyse birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmaktadır.

Philon'da üst-yasanın üçüncü formu canlı yasa ya da *nomos empsykhos*'tur. Hellenistik dönemden itibaren kendilerine Tanrı'yı model alan krallar (*basileos*) için kullanılan bu kavram Philon için doğal yasanın cisimleşmiş hali olan yöneticiler için kullanılır. Bu anlamda doğal yasayı cisimleştiren patriyarklar yazılı-olmayan yasaya dönüşürlerken doğal yasayı cisimleştirmekle birlikte belli bir topluluk üzerinde uygulayan krallar canlı yasa haline dönüşürler. Musa, doğal yasayı tıpkı patriyarklar gibi cisimleştirmekle beraber Yahudilerin kralı olması bakımından canlı yasanın da bir örneği olur. Philon, Musa için Hellenistik dönemde krallar için kullanılan bütün sıfatları kullanmaktadır: Tanrı'nın dostu, onun bahşetmiş olduğu görevi yerine getiren kişi, onun partneri (*koinonos*) ve kendisine tabi olanların onu model aldığı bir kral olarak Musa.<sup>80</sup> Canlı yasa olarak Musa, doğal yasayı uygulamış ve onun koyduğu yazılı yasalar doğal yasayla kusursuz bir şekilde uyumlu olmuştur.

Yasa, Tanrı'dan gelmektedir ve Tanrı asıl yasa koyucudur.<sup>81</sup> *Yasalar*'da Kleinius ve Megillos da yasanın bir tanrıdan geldiğini söylemektedir, ancak Atinalı, onların bu

---

<sup>76</sup> Yonge, *The Works of Philo, De specialibus legibus*: 4.149-150; *Quis rerum divinarum heres sit*: 295.

<sup>77</sup> Yonge, *The Works of Philo, Legatio ad Gaium*: 115; *Hypothetica*: 7.6.

<sup>78</sup> Martens, *One God, One Law*, 88.

<sup>79</sup> a.g.e., 89; Yonge, *The Works of Philo, De Abrahamo*: 1-5, 3.

<sup>80</sup> a.g.e., 91-92.

<sup>81</sup> Yonge, *The Works of Philo, De sacrificiis Abelis et Caini*: 131; *Quod Deterius Potiori insidiari solet*: 68; *De vita Moysis*: 2.48; *Quaestiones et solutiones in Exodum*: 1.42; *De specialibus legibus*: 2.129.



iddialarını Girit ve Sparta yasalarını kademeli bir şekilde eleştirerek yanıtlamaktadır. Philon ise açıkça aşkın Tanrı'nın bir insana, yani Musa'ya doğal yasayı verdiğini ve Musa'nın bu doğal yasayı içselleştirerek yazılı yasaya dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Ancak yazılı yasanın, yani Musa'nın Yahudiler için koyduğu yasaların yukarıda tanımlanan Yunan üst-yasa kavramlarıyla ilişkisi problemlidir. Yazılı yasanın statüsünün Yunan üst-yasa kavramlarından aşağıda yer aldığı açıktır. Bu durumda Musa'nın yasası her ne kadar doğal yasanın bir kopyası ya da temsili olarak anlaşılabilir de hem doğal yasayı takip eden başka yazılı yasaların olduğunu söylemek mümkün hale gelir, hem de doğal yasayı tıpkı patriyarklar gibi kendi başına takip eden birisi için Musa'nın yasasının lüzumsuz olduğu düşünülebilir. Üstelik Musa'nın yasasının belli bir zaman aralığında ve belli bir topluluğa vazedilmiş olmasından ötürü doğal yasanın gerekliliklerini başka bir zaman için taşıyamayacağı ve başka bir topluluk için geçerli olamayacağını da düşünmek mümkündür. Bu durumda Mısır'dan çıkan Yahudiler için geçerli olan yasa, Roma döneminde yaşayan Yahudiler için ya da herhangi bir zamanda yaşayan Yahudi olmayanlar için geçerli olmayacaktır. Onlar, Musa'nın yasası yerine doğal yasayı takip etmekle yetineceklerdir. İskenderiye Yahudileri ve Philon için de Musa'nın yasasını doğal yasanın ilkelerine göre reforme etmek, aşmak ya da değiştirmek mümkün olacaktır.

Philon'un Yunan üst-yasa kavramlarına ilişkin tanımlamaları her ne kadar onun Musa yasasını aşan evrensel bir doğal yasa düşüncesine bağlandığı izlenimini uyandırsa da gerçekte bu kavramlar şu önemli soruyu yanıtlamaya hizmet eder: Musa'dan önce yaşayan patriyarklar (örn. İbrahim) hangi yasayı takip etmekteydiler? Philon'un yanıtı onların doğal yasayı takip ettikleri ve yazılı-olmayan yasaya dönüştükleri şeklindedir. Patriyarkların doğal yasayı nasıl izledikleri konusunda Philon'un sözleri, onların aslında doğal yasayı izleyerek Musa'nın yasasının içsel anlamını ya da mahiyetini takip ettiklerini ima eder. Dolayısıyla patriyarklar henüz Musa gelmeden onun yasasını takip etmekteydiler.<sup>82</sup> Musa'nın yasası doğrudan aşkın bir Tanrı'dan geldiği için doğal yasa ile herhangi bir çelişki bulmak mümkün değildir. Philon'a göre bu yüzden, Musa'nın yasası doğal yasanın gerçek bir kopyasıdır. Cicero için de Roma yasaları doğal yasanın bir özetidir, ancak o, bu yasaları doğal yasanın ilkelerine göre düzenlemekten ve reforme etmekten geri kalmaz. Philon ise Musa'nın yasasının reforme edilmesinin ya da

---

<sup>82</sup> Martens, *One God, One Law*, 107-8.

değiştirilmesinin mümkün olmadığını düşünür; bu yasa diğer tüm yasalardan üstün olduğu gibi doğanın mührüyle damgalanmıştır ve tam da bu yüzden ölümsüz bir yasadır.<sup>83</sup>

Patriyarkların uyduğu yasa Musa'nın yasasının yazılı olmayan hali ise Philon için Yunan kentlerinin ya da Roma'nın yasası ile doğal yasa arasındaki ilişki nedir? Musa'nın yasasının özel bir yasa olduğu ve yazılı yasalar arasında en üstünü olduğuna kuşku yoktur, ancak Philon için doğal yasanın başka bir yazılı örneği var mıdır? Philon'un yanıtı hem olumlu hem de olumsuzdur. Yahudiler dışındaki diğer tüm siyasal topluluklar aslında doğal yasayı takip etmektedirler, ancak ya eksik bir şekilde ya da doğal yasaya aykırı olacak ilavelerle birlikte. Philon için doğal yasanın gerçek bir örneği ve kopyası olan Musa'nın yasası, diğer tüm halkların yasasını yargılayacak bir ölçüttür. Bu durumda diğer halkların Musa'nın yasası ile uyuşan yasaları doğal yasanın örneğiymişken, Musa'nın yasasına aykırı gelen tarafları doğal yasaya eklentiden ibarettir ve tanrısal değil insani kaynaklıdır. Dahası, Philon için diğer tüm halkların Musa'nın yasasına benzer yasaları esas olarak ondan devşirilmiş ya da kopyalanmıştır. Böylece, örneğin Zenon, Herakleitos ve Sokrates gibi figürlerin doğru ve doğal yasaları aslında Musa'nın yasasından bir iktibas olarak anlaşılır.<sup>84</sup> Philon için Yunan figürlerinde gördüğümüz tanrısal ışık, Yahudi inancının ve yasalarının bir yansımasından ibarettir. Üstelik doğal yasayı takip etmesinden ötürü *nomos empsykhos* haline gelmiş bir kral, nihayetinde koyduğu yasaların aslında Musa'nın yasalarından farklı olmadığını keşfedecektir.<sup>85</sup>

Diğer bütün toplumların yasaları Musa'nın yasasına uymadıkları sürece yasa adını bile almaya layık değilken Musa'nın yasası doğrudan Tanrı kaynaklı ve doğal bir yasadır. Dolayısıyla diğer bütün halkların Musa'nın yasasını incelemeleri için haklı bir gerekçeleri vardır. Ancak patriyarkların doğal yasayı ya da Musa'nın yasasını yazılı bir kod olmadan takip etmiş olmaları hem Yahudiler hem de Yahudi-olmayanlar için Musa'nın yasasının literal ya da zahiri yönünü terk etmeleri için hâlâ bir gerekçedir. Herhangi bir insan doğal yasanın ilkelerini adım adım takip ederek Musa'nın yasasının ruhunu ya da batinını takip etmiş olacak ve bu sırada Yahudi pratiklerini gerçekleştirmesine de gerek kalmayacaktır.

---

<sup>83</sup> a.g.e., 98.; Yonge, *The Works of Philo, De vita Moysis*: 2.13.

<sup>84</sup> Martens, 99-100.; Yonge, *The Works of Philo, Quod omnis prober liber sit*: 57; *Quaestiones et solutiones in Genesim*: 4.152, 2.6; *De specialibus legibus*: 4.61.

<sup>85</sup> a.g.e., 111.

Philon, tüm halkların Musa'nın yasalarını takip etmeleri gerektiği beklentisinde görünmese de Yahudilerin bu yasaların zahirini terk etmemeleri gerektiğini düşünür. Ona göre Musa'nın yasası bilhassa patriyarklar gibi doğal yasayı takip edemeyecek olan çoğunluk için en ideal rehberdir. Tüm insanlar doğal yasayı takip edemez, bu durumda onlar için en iyi yazılı yasa Musa'nın yasasıdır.<sup>86</sup> Yahudiler bu anlamda şanslıdır, çünkü geleneksel yasaları doğal yasanın bir kopyasıdır. Cicero gibi bir Stoacı için doğru yasayı yanlış yasadaki ayıracak ölçüt doğadan başka bir şey değildir, ancak bu yöntem insanların çoğunluğu için mümkün değildir.<sup>87</sup> Dolayısıyla Musa'nın yasasının doğal yasanın bir örneği olduğunu gösteren ve başka hiçbir yasanın doğal yasayı Musa'nın yasası kadar iyi bir şekilde yansıtmadığını söyleyen Philon için Yunan bilgeliğinin üst-yasa kavramlarına yabancı olanlar Musa'nın yasasını takip etmelidirler.

Yunan doğal yasa geleneği çerçevesinde Musa'nın belli bir halk için vazetmiş olduğu yazılı yasayı muhafaza etmek isteyen Philon, böylece bu yazılı yasayı doğal yasa kavramına bağlar ve bu yasayı "halk için doğal yasa" olarak anlar. Philon'da böylece, Yunan felsefesi ile karşılaşan bir İbrahimi din mensubunun ilk stratejisini kavramış oluruz: Dinî yasayı felsefî hakikatin bir kopyası ya da örneği olarak yorumlamak ve dini, çoğunluk için felsefe olarak görmek. Bu stratejinin Philon'a özgü tarafı ise Musa'nın yasasını doğal yasaya tabi bir yasa olarak okumadan popüler bir yasa olarak yorumlamaktır. Musa, sıradan insanlar için yasa koymuştur, ancak koyduğu yasa kesinlikle sıradan değildir. Tersine Yunan filozofların inceleyip kendilerine ölçüt alacakları bir yasadır.

#### **2.4. Yeni-Platoncular'da Yasalar: Olympiodoros'un Felsefi Mitleri**

Atina ve İskenderiye'deki felsefe okullarının popülerliğini yitirmeye başladığı ve pagan felsefenin son yüzyılı (VI. yüzyıl) olarak kabul edilen çağda anonim bir metin Platon'un felsefesini şu şekilde tasvir eder:

"Aristoteles *Metafizik*'in başında tüm insanların bilmeyi istediğini söylemiştir. Bunun kanıtı olarak da duyular aracılığıyla gözlem yapmaya ilgimizden bahsetmiştir; duyularımızı kullanmayı severiz, çünkü şeyleri bilmek isteriz. Bununla birlikte söylemek isterim ki, aslında

---

<sup>86</sup> a.g.e., 96.

<sup>87</sup> a.g.e., 105.

bu, Platon'un felsefesine tekabül eder, çünkü tüm insanların, her biri kendisine faydalı olduğunu düşündüğü sürece bu kaynaktan [Platon'dan] beslenmeye yöneldiğini görebiliriz."<sup>88</sup>

Platon'un felsefesi III. yüzyıldan VI. yüzyılın sonlarına kadar en canlı dönemlerinden birini geçirmiştir. Plotinos (204-270) ile başlayıp Atina'daki felsefe okulunun kapatılmasına (529) kadar devam eden bu çağa modern felsefe tarihçileri Yeni-Platonculuk çağı adlandırmasını yakıştırmışlardır. Ancak Erken ve Orta Platonculuk'dan belli noktalarla ayrılmasına ve Plotinos'un yorumuyla başlamasına rağmen bu felsefe yapma tarzı, aslında kaynağını ve kökenini bütünüyle Platon'un diyaloglarına götürmekte ve onun bilgeliğini en yüksek bilgelik olarak olarak addetmektedir. Platon'un sözleri, en yüksek bilgelik hakkındadır ve onun eserlerine nüfuz eden kişi felsefenin, Platon'un felsefesinden başka bir şey olmadığına ayırdına varacaktır. Yeni-Platoncular, kendilerini bu yüzden "Yeni-Platoncu" olarak görmez ve Platon'un asıl öğretisini açığa çıkardıklarını düşünürler.

R. T. Wallis, Yeni-Platonculuğa genel bir giriş olacak şekilde yazdığı eserinde Yeni-Platoncuların hem diğer Platon yorumcularından hem de Platon'un kendisinden ayrıldığı beş farklı düşünsel hat sunar. İlk olarak kendisinden diğer her şeyin taşıdığı bir ilk ilkeyi formüle etme; ikincisi, varoluşun Platoncu düalizmden öteye giden ayrımlaştırılması; üçüncüsü, varlıklar arasında bir hiyerarşi olduğu ve ilk ilkeye doğru yaklaştıkça birliğin arttığı; dördüncüsü, bu varlık hiyerarşisinin zihnin dışında yer aldığı ve son olarak, tüm varlıkların bu ilk ilkeye yöneldiği ve onunla birleşmeye iştiaak duydukları düşüncesi.<sup>89</sup> Bütün bu karakteristik özellikler Yeni-Platonculuğun odak noktasının metafizik ve kozmoloji üzerine olduğu izlenimini uyandırır. Geleneksel kanı, Yeni-Platoncuların Platon'un siyaset felsefesini tümüyle göz ardı ettikleri yönündedir, ki bu da W. Theiler'in Yeni-Platoncular hakkındaki meşhur sözünü burada tekrarlamak için bir gerekçedir: *Plato dimidiatus*, ya da yarım Platon.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Westerink, Leendert G. (trans.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1962, s.2

<sup>89</sup> Wallis, R. T., *Neo-Platonism*, Charles Scribner's Sons, New York 1995, s. 1-15.

<sup>90</sup> Akt., Russell, Jeremiah Heath, "Athens and Byzantium: Platonic Political Philosophy in Religious Empire", (Yayımlanmamış doktora tezi), Louisiana State University, Department of Political Science, Baton Rouge, Louisiana (U.S.A.), 2010, s.12. Ayrıca A. C. Lloyd, Plotinos'un ya da onun ardıllarının Platon ve Aristoteles'in siyaset düşünceleri üzerine bize söyleyebilecekleri kayda değer bir şey olmadığına vurgu yapar. Ona göre siyaset felsefesinin yeniden canlanması için Arapları beklemek gerekmektedir. Bkz., Lloyd, A. C., "The Later Neoplatonists", içinde *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, (ed. A. H. Armstrong), Cambridge University Press, New York 2007, s.274.

Plotinos, Porphyrios, Proklos veya Iamblikhos gibi meşhur Yeni-Platoncu filozofların mevcut eserlerinin başlıklarına bir bakış, onların gerçekten de geleneksel yoruma uygun bir şekilde yalnızca metafizik ve fizik ile ilgilendikleri fikrini uyandırır. Üstelik Yeni-Platonculardan çok azı politikaya dahil olmuş, çoğunluğu asketik bir yaşam tarzı sürdürmüştür. Porphyrios'un anlattığına göre Plotinos, politikadan uzakta bir yaşam sürmekle kalmamış, bir Roma senatörü olan Rogatianus'u politik yaşamdan çekip felsefi yaşama yöneltmeye çalışmıştır.<sup>91</sup> Bu tür anlatılar geleneksel yorumu doğrular gibi görünse de nihayetinde Yeni-Platoncuların siyaset felsefesine tümüyle kayıtsız kaldıkları doğru değildir. Porphyrios, başka bir yerde Plotinos'un imparator Gallienus'tan Campania yakınlarında bir kent kurmak, bu kenti *Yasalar*'daki düzene göre şekillendirmek ve adını da Platonopolis koymak için izin istediğini aktarır.<sup>92</sup>

Yeni-Platoncular için teorik erdemi edinmek, felsefi faaliyetin en üstün formu olsa dahi pratik erdemler onların ilgileri dışında kalmamıştır. Onların "Platoncu" müfredatları içerisinde politik erdemler önemli bir yere sahiptir ve Platon'un ya da Aristoteles'in belli diyalogları ile ilişkilendirilmektedir. Yeni-Platoncular'ın siyaset felsefesine karşı ilgisiz olduklarına dair genel kanı da bu yüzden Dominic J. O'Meara'nın çalışmasıyla bir nebze de olsa ortadan kaybolmuştur.<sup>93</sup>

Geç antik çağda siyaset felsefesini ilgilendiren eserler göz önünde bulundurulduğunda ise ilk olarak Proklos'un *Politeia* şerhi öne çıkmaktadır.<sup>94</sup> Proklos'un şerhi *Yasalar* diyaloguna da birçok atıf içermekte ve Yeni-Platoncu siyaset felsefesini aydınlığa kavuşturmada önemli bir pozisyona sahip görünmektedir. Yazarı henüz net olarak bilinmeyen ancak VI. yüzyılda Elias ya da Olympiodoros tarafından yazıldığı düşünülen "*Platoncu Felsefeye Prolegomena*" başlıklı eser<sup>95</sup> de hem Yeni-Platoncu siyaset felsefesi hem de *Yasalar*'ın bu gelenekteki yeri konusunda önemli ipuçları

---

<sup>91</sup> Plotinus, *Ennead, vol I: Porphyry on the Life of Plotinus. Ennead I*, (trans. A. H. Armstrong), Harvard University Press, Cambridge 1969, s.27.

<sup>92</sup> Plotinus, *Ennead I*, s.38-9.

<sup>93</sup> O'Meara, Dominic J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003.

<sup>94</sup> Baltzly, Dirk & Finamore, John F. & Miles, Graeme (ed. & trans.), *Proclus: Commentary on Plato's Republic vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 2018. Proklos'un şerhinin ikinci cildi ise dört yıl sonra 2022 yılında yayımlanmıştır.

<sup>95</sup> Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*.

vermektedir. Son olarak Olympiodoros'un *Gorgias* şerhi<sup>96</sup> *Yasalar*'daki birçok temayı ele alması bakımından bu diyalogun geç antik çağdaki izlerini takip edebilmemizi sağlamaktadır.

*Prolegomena*, geç antik çağda Platon'un diyaloglarının nasıl anlaşıldığına ilişkin temsili bir örnek sayılabilir. Kitabın yazarının Platon'un felsefesine ilişkin sorduğu önemli sorulardan biri onun neden diyalog formunda yazdığıdır. Yazara göre diyalog bir tür kozmostur. Nasıl ki evrende kendisini çeşitli şekillerde dışa vuran birçok varlık varsa, diyaloglarda da her biri belli bir karakteri temsil eden çeşitli simalar vardır. Varlıklar doğaları gereği hareket eder, diyaloglardaki kişiler de karakterleri gereği. Dolayısıyla Platon'un her bir diyalogu Tanrı'nın faaliyetinin bir taklididir.<sup>97</sup> Bu bakış açısı Yeni-Platoncu yazarların tümüne nüfuz etmiş görünür, zira her biri inceledikleri diyalogu tıpkı bir kozmos gibi birlik içerisinde anlar ve tek bir temaya ya da ereğe bağlayarak açıklamaya çalışır. Olympiodoros da *Prolegomena*'yı takip ederek *Gorgias* diyalogunun tek bir ereği olduğunu vurgular. Bu diyalog ne retorik üzerinedir ne adalete sahip olanların mutlu olduğu düşüncesi üzerine. Olympiodoros'a göre *Gorgias* diyalogu politik mutluluğa (*politike eudaimonia*) yol açan etik ilkeler hakkında konuşmayı amaçlayan bir eserdir.<sup>98</sup> Diyalogun asıl konusunu politik mutluluk olarak belirleyen Olympiodoros, Aristotelesçi şemayı kullanarak politik mutluluğun maddesinin, formunun, failinin, modelinin, aracının ve ereğinin *Gorgias* ile anlaşılabileceğini söyler.<sup>99</sup> Politik mutluluğun maddesi ruhtur, formu adalet, yaratıcı ya da fail nedeni felsefi yaşam, modeli kozmos, ereği iyi olan, aracı ise alışkanlık (*ethe*) ile eğitimidir (*paideia*).<sup>100</sup>

Bu noktada Olympiodoros'un *Gorgias* şerhini *Yasalar*'daki temalara bağlamak elzem hale gelir. İlk olarak onun, *Gorgias* diyalogu aracılığıyla siyaset felsefesine ilişkin görüşlerini aktarmak istediği söylenebilir. *Gorgias*, Yeni-Platoncu eğitim müfredatında Alkibiades ve Phaidon diyalogları ile birlikte politik erdem ile ilişkilendirilen bir eserdir.<sup>101</sup> Iamblikhos'un müfredatında *Politeia* ve *Yasalar*'ın yer almayışı oldukça şaşırtıcıdır, zira bu iki diyalog politik erdeme ilişkin birçok temayı içerisinde

---

<sup>96</sup> Lycos, Kimon & Jackson, Robin & Tarrant, Harold (trans.), *Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias*, Brill, Leiden 1998. Bu kısımda esere atıf yapılırken "*Olymp.*" kısaltması kullanılacaktır.

<sup>97</sup> Westerink, *Prolegomena*, s.28.

<sup>98</sup> *Olymp.*, Proem, 0.4, s.57.

<sup>99</sup> *Olymp.*, Proem, 0.5, s.58.

<sup>100</sup> *Olymp.*, Proem, 0.6, s.58-9.

<sup>101</sup> Iamblikhos'un Platoncu felsefe müfredatı için bkz., O'Meara, *Platonopolis*, s.63.

barındırmaktadır. O'Meara, Proklos'a atıf yaparak bu diyalogların müfredatta bulunmayışının sebebinin oldukça uzun olmaları ve bu nedenle pedagojik sayılmamaları olduğunu söyler.<sup>102</sup> Russell ise *Gorgias* diyalogunun *Politeia* ve *Yasalar*'a kıyasla teorik felsefeye hiçbir atıf yapılmadan pratik felsefenin tartışılabilirdiği bir eser olması bakımından Yeni-Platoncu müfredatta ön planda olduğunu ileri sürer.<sup>103</sup> Her halükarda *Gorgias*'ın felsefe eğitimi görenler için pedagojik niteliği baskın olan bir eser olduğu açıktır, zira Olympiodoros'un elimizdeki şerhi, aslında onun derslerinin kayıtlarından ibarettir.

*Gorgias*'ın *Yasalar*'ın temalarıyla doğrudan ilişkisi, ilk olarak rejimler tartışması üzerinden kurulabilir. Özellikle Sparta rejimi ve Lykourgos'u detaylı bir şekilde inceleyen Olympiodoros, Platon'un rejimler konusundaki nihai hükmünü yansıtmaya çalışır. İkinci olarak politik mutluluğu realize edecek araçların, yani alışkanlık ve eğitimin Olympiodoros için felsefi mitler ve retorik ile ortaya çıkarılmasıdır. Bu tema ile birlikte *Gorgias* şerhi *Yasalar*'da en iyi ikinci rejimin realize edilmesi temasıyla örtüşür ve kentin resmi teolojisinin nasıl olması gerektiği hakkında belli fikirler verir.

Russell, büyük bir kısmını Olympiodoros'un *Gorgias* şerhine ayırdığı çalışmasında onun içinde bulunduğu politik atmosferi isabetli bir şekilde aktarır. VI. yüzyılın ilk yarısında Iustinianus'un imparator olduğu dönemde İskenderiye'de yaşayan Olympiodoros, buradaki Yeni-Platoncu okulun Ammonios Hermiae'den sonraki son temsilcisidir. Olympiodoros'un ölümünden sonra İskenderiye Okulu Hıristiyan teologların eline geçecek ve Yunan felsefesinin yeni merkezi Suriye'ye doğru kayacaktır. Ancak onun yaşamı sırasında dahi Yunan felsefesinin Doğu Roma'daki konumu oldukça belirsizdir. Iustinianus'un felsefeye ve paganizme karşı husumeti 529'da Atina'daki Platoncu okulu kapatmasıyla doruğuna varmış, İskenderiye'deki okul ise Platoncu müfredatı Hıristiyan otoritelerin sınırlamasıyla daraltmıştır.<sup>104</sup> Kendisi bir pagan olan ve İskenderiye'de hem pagan hem de Hıristiyan öğrencileri bulunan Olympiodoros, böylece Hıristiyan inancını rahatsız edecek Platoncu mitleri kısmi olarak sansürlemek zorunda kalmıştır. *Gorgias* şerhinde öğrencilerine şunları söyler:

---

<sup>102</sup> O'Meara, *Platonopolis*, s.64-5.

<sup>103</sup> Russell, "Athens and Byzantium", s.200-1.

<sup>104</sup> Bkz., Russell, "Athens and Byzantium", s.15-23

“Kronos’un gücü ya da Zeus’un gücünden bahsedildiğini duyduğunuzda bu isimlerden rahatsız olmayın, daha çok konuların kendisine odaklanın, zira bu isimleri kullandığımızda farklı bir şeye işaret ederiz. [...] Kronos dediğimizde, isimden rahatsız olmayın, bunun yerine anlatmaya çalıştığım şeyi göz önünde bulundurun: Çünkü Kronos, *koros-nous*’tur, yani saf akıl. [...] Yani bu isimle aklın gücüne işaret ederiz.”<sup>105</sup>

Olympiodoros’un Platoncu öğretileri Hıristiyanlığın hasmane ortamına uyarlama biçimi en net biçimde rejimler tartışmasında açığa çıkar. Birçok yerde Olympiodoros antiklerin karma rejimini över ve Platon için en iyi rejimin aristokrasi olduğunu iddia eder.<sup>106</sup> Ancak Doğu Roma İmparatorluğu hem monarşik bir idealin edimselleşmiş hali olduğundan hem de Roma Cumhuriyeti’nden tevarüs ettiği evrenselci devlet yapısından dolayı Platoncu standartlara tümüyle aykırıdır. Russell’ın işaret ettiği üzere Olympiodoros, öğrencilerine Yunan kentinin tikelci yapısını bir ideal olarak aktarır<sup>107</sup> ve rejimin aristokrasi olması gerektiğini iddia eder. Ancak bir yandan da bu nosyonları Doğu Roma’nın yönetim biçimine uyarlamaya çalışır. Olympiodoros en iyi rejimin aristokrasi olduğunu söylese de tanrısal kaynaklı bir monarşi modelini aristokrasiden ayrı tutmaz. Kent, kozmosta bulunan metafiziksel düzeni takip etmesi gereken bir mikrokozmostur. Kozmik düzen politik terimlerle ifade edilir, yani evrende tek bir yönetici (*arkhe*), Tanrı bulunmaktadır. Siyasal düzen ise bu kozmik düzenin bir yansımasından ibarettir.<sup>108</sup> Olympiodoros, monarşiyi ya da bir anlamda Iustinianus’un yönetimini meşrulaştıran bu ifadelerini, hocası Ammonios’un sözlerini aktararak aristokrasi ile uzlaştırır:

“Dolayısıyla sıradan insanlardan oluşan bir yönetici topluluğu olmamalıdır, bunun yerine akli başında ve gerçek bir politikacı olmalıdır. Eğer biri size ‘Fakat bu aristokrasi değil, monarşidir ve bu ikisi aynı şey değildir’ derse filozof Ammonios gibi yanıt verin: ‘Konuşmaya tenezzül etmeyin ve bırakın avucunuzu yanağında hissetsin. İkisi aynı şeydir, zira Platon *Politeia*’da yöneticinin ya sayı olarak ya da ruh olarak bir olması gerektiğini söylemiştir.’ Dolayısıyla aristokratların sayısı çok olsa dahi ruhları bakımından birdirler, çünkü her şeyleri ortaktır.”<sup>109</sup>

Monarşi ile aristokrasiyi uzlaştırma girişimi bir anlamda *Politeia* ve *Yasalar*’ın rejimini uzlaştırmadır. Platon, *Politeia*’da açıkça monarşik bir rejimi ideal olarak belirlese de *Yasalar*’da aristokrasiye meyleden ve Sparta rejimine oldukça yakın bir düzen tasarlar.

<sup>105</sup> *Olymp.*, 47.2-3, s.298-99.

<sup>106</sup> *Olymp.*, 42.2, s.273-4. Olympiodoros, özel olarak Sparta’nın karma rejimini ve Lykourgos’u övmekte ve bu rejimde Platoncu ideali bulmaktadır: “Ve bunlardan ikisinin, yani Messene ve Argos’un yönetimleri ortadan kalkmıştır, fakat Sparta’nın ayakta kalmıştır, çünkü Platon’un kurallarına göre oluşturulmuştur bu kent.” *Olymp.*, 44.2, s.279.

<sup>107</sup> Olympiodoros Sparta rejimi hakkında konuşurken Lykourgos’a sorulan bir soruyu ve onun verdiği yanıtı aktarır: “Elbette kenti daha küçük yaptı ve şu soru kendisine yöneltildiğinde: ‘Kent daha küçük mü oldu?’ şöyle yanıt verdi: ‘Evet, ama daha güvenli’.” *Olymp.*, 44.2, s.280.

<sup>108</sup> *Olymp.*, 42.2, s.273-4.

<sup>109</sup> *Olymp.*, 42.2, s.273.



Ancak en nihayetinde her ikisi de felsefi aklın tek yönetici olduğu bir rejimi tasvir eder. Gece konseyi, Olympiodoros'un aristokratlarına tekabül eder ve her biri felsefi akılda ortaklaşmaları bakımından monarşik bir birliğı temsil ederler. Olympiodoros'un sözleri bu anlamda Aristoteles'in pozisyonuna yakındır ve "Dostların malı ortaktır" deyişinin yansımalarına dahi rastlarız. Monarşi ile aristokrasinin uzlaştırılması bir yandan da Doğu Roma'nın yönetim biçimine meşruiyet sağlar.

Russell ise görünüşte mevcut iktidara meşruiyet sağlayan bu modelin aynı zamanda bir eleştiri içerdiğini düşünür. Olympiodoros'un aristokratik rejimi ve bir ideal olarak Sparta karma rejimi Doğu Roma İmparatorluğu'nun standartlarının çok üzerindedir. Üstelik antik Roma'nın yayılmacı politikasını sürdürmeye çalışan Iustinianus, *Gorgias* şerhinin birçok yerinde üstü kapalı olarak eleştirilir. Antiklerin küçük ve kapalı kentlerini iyi bir siyasal düzenin örneğı olarak öven Olympiodoros, böylece çağdaşı olan tarihçi Prokopios gibi Iustinianus'un Batı Akdeniz fetihlerini yermiş olur.<sup>110</sup>

*Gorgias* şerhi *Yasalar* ile örtüşen bir başka tarafıyla iyi rejimin ya da aristokrasinin realize edilmesi için kullanılacak araçları tartışır. Olympiodoros için politik mutluluğun fail nedeni felsefe ya da felsefi yaşam olsa da onu realize edecek araçlar felsefi değildir. Yurttaşların ruhunda alışkanlık ve eğitimin etkin kılınması ancak ve ancak mit ya da retorik aracılığıyla olacaktır. Platon, mitler ve retorik aracılığıyla yurttaşları adım adım en iyi rejime yöneltir, ki böylece yurttaşların inanacağı şeyler politikacı ya da yasa koyucu tarafından belirlenmiş olur.<sup>111</sup> Olympiodoros'ta mitlere ilişkin Platon'dan daha detaylı tasvirler görürüz. Onun için mit, yasa koyucunun rejimi aristokrasiye yöneltmesi için kullandığı bir araçtır ve yurttaşlarda erdemli alışkanlıklar oluşturur. Ancak mitlerin tümü aynı doğaya ya da işleve sahip değildir. Olympiodoros, mitleri basitçe "hakikati taklit eden yanlış ifadeler" olarak tanımlar ve esas olarak ikiye ayırır; felsefi mitler ve poetik mitler.<sup>112</sup> Poetik mitler ile kastedilen Yunan mitolojisinin belli başlı kaynaklarındaki (Homeros ve Hesiodos) hikâyeler iken felsefi mitler yasa koyucunun yurttaşlar için tasarladığı ve onları belli erdemli alışkanlıklara yöneltip eğiten mitlerdir. Olympiodoros'a göre her ikisinin de diğeri ile kıyasladığında bir avantajı ve dezavantajı bulunmaktadır. Poetik mit, öyle bir doğaya sahiptir ki ona inanmayan kişi bile

<sup>110</sup> Russell, "Athens and Byzantium", s.76-87, 95-102.

<sup>111</sup> Russell, "Athens and Byzantium", s.104-11.; *Olymp.*, 41.2, s.260-1.

<sup>112</sup> *Olymp.*, 46.3-4, s.290-1.

mitte gizlenen hakikati keşfedebilir. Çünkü bu tür mitlerin en belirgin özelliği yüzeydeki anlamın ötesinde olup derinde yatan bir anlama işaret etmesidir. Tanrılar hakkında Homeros ve Hesiodos'tan gelen ve bilhassa müstehcen olan anlatılar okuyucuyu bu anlatıların sembolik olabileceği düşüncesine yöneltir ve alegorik yorumlama geleneğini başlatır. Ancak bu tür mitlerin en büyük dezavantajı gençleri yanlış yönlendirmeleri ve onları tanrılardan kuşku duyar hale getirmeleridir.<sup>113</sup> Olympiodoros, bu nedenle Platon'un *Politeia*'da poetik mit geleneğini temsil eden Homeros'u ideal rejimden dışlamasını doğru bulur.

Felsefi mitler ise Platon'un poetik mitlerin alternatifi olarak önerdiği mitlerdir. Poetik mitlerin aksine felsefi mitlerde yüzeydeki anlamda kalan kişi, bu mitlerden zarar görmez. Üstelik yüzeydeki anlamıyla bu tür mitler kent için faydalıdır, zira ceza yasasının önemli bir unsurunu oluşturur ve yurttaşları yasalara uygun davranmaya teşvik ederler. Ancak Olympiodoros'a göre felsefi mitlerin yüzeyi zararsız olduğundan derinde yatan anlama yönelmeye ihtiyaç yoktur. Bu tür mitlere inanan yurttaş, genelde yüzeydeki anlamı tercih eder ve hakikati aramaya yönelik bir motivasyonu olmaz. Bu anlamda Olympiodoros'a göre poetik mitler alegorik yorumlama aracılığıyla felsefi sorgulamaya teşvik ederken felsefi mitler pozitif anlamda siyasal işlevleri dolayısıyla felsefi sorgulamaya set çeker.<sup>114</sup>

Olympiodoros'un felsefi mitleri değerlendirirken bilhassa *Politeia*'da Sokrates'in ağzından çıkan mitlere işaret ettiğini belirtmemiz gerekir. *Yasalar*'da ise daha önce gösterildiği üzere Yunan mitlerinin alegorik yorumlanışından öte tek tanrılı dinlere benzer bir şekilde felsefi teoloji geliştirilir. Tam da bu nedenle *Yasalar*'daki felsefi teoloji, *Politeia*'daki felsefi mitlerden üstündür, zira *Yasalar*'ın XII. kitabı felsefi teolojinin tükenmez bir uğraş olduğunu ve gece konseyi tarafından devam ettirilmesi gerektiğini öğretir. Olympiodoros'un *Yasalar*'a ilişkin böyle bir analize girişmediğinden ya da yalnızca *Gorgias*'ı yorumladığından onda felsefi teolojinin siyasal işlevine ilişkin hiçbir açıklamaya rastlamayız. Ancak yine de aristokratik bir düzende felsefi mitlerin yalnızca yurttaşları ilgilendirdiğine, yasa koyucuların ya da yöneticilerin bu mitlere inanmadıklarına dikkat çekmek gerekir. Mitler, hakikatin taklidi olsalar dahi yanlışlırlar

---

<sup>113</sup> *Olymp.*, 46.4, s.291-2.

<sup>114</sup> *Olymp.*, 46.5, s.292.

ve insan ruhunun hayal gücü yetisine hitap ederler. Olympiodoros için tıpkı Platon için olduğu gibi felsefi mitlerin hakikate yöneltmesine ihtiyaç yoktur. Yöneticiler, felsefi sorgulamayı canlı tutacak problemlere halihazırda sahiptir.



### 3. YASALAR'DAKİ ÖĞRETİNİN ALIMLANIŞI: FÂRÂBÎ'NİN NEVÂMÎS'İ

“İnsanın en yüksek faaliyeti olan felsefe ya da bilim, ‘tüm şeyler’ hakkındaki kanıyı ‘tüm şeyler’ hakkındaki bilgiyle değiştirme girişimidir. *Ancak kanı, toplumun unsurudur*; dolayısıyla felsefe ya da bilim toplumun içinde soluklandığı unsuru yok etme girişimidir ve böylece toplumu tehlikeye atar. Bu yüzden felsefe ya da bilim küçük bir azınlığın muhafazası altında kalmalıdır ve filozoflar ile bilim insanları toplumun yaslandığı kanılara saygı duymalıdır.”

Leo Strauss, *Siyaset Felsefesi Nedir?*<sup>1</sup>

“Ardından bir kez daha [Platon] kendi zamanında yaşayan ülkelerin ve kentlerin yurttaşlarının çoğunluğundan bahsetti. Mükemmel insanın, araştıran insanın ve erdemli insanın onların arasında büyük bir tehlike içinde olduğunu belirtti. Onları [çoğunluğu] kendi yaşam tarzlarından ve kanılarından, hakikate ve erdemli yaşam tarzlarına *ya da bunlara yakın şeylere* doğru hareket ettirmek için bir plan tasarlanmalıdır. Yazdığı bazı *Mektuplar*’da ülkelerin yaşam tarzlarının ve kentlere hâkim olan çürümüş yasaların nasıl ortadan kaldırılacağını, kentlerin ve ülkelerin bunlardan nasıl uzaklaştırılabileceğini ve yaşam biçimlerinin nasıl reforme edilebileceğini anlattı. Bu mektuplarında onları erdemli yaşam tarzlarına ve doğru yasalara kademeli bir şekilde hareket ettirmek için uygulanması gereken yönetim biçimine dair kendi görüşünü tasvir etti. Bunun bir örneği olarak Atinalılardan (kendi halkı) ve onların yaşam tarzlarından bahsetti. Onların yasalarının nasıl lağvedilebileceğini ve onlardan nasıl geri çevrilebileceklerini tasvir etti. Kademeli bir şekilde hareket ettirilebilecekleri yola ilişkin kendi görüşünü tasvir etti ve *yaşam tarzlarıyla yasalarının lağvedilmesinden sonra kendisine doğru hareket ettirilecekleri kanıları ve yasaları betimledi.*”

Fârâbî, *Platon’un Felsefesi*<sup>2</sup>

Antik dönemde *Yasalar* ekseninde gelişen düşüncelerin hiçbirinin İslam dünyasına ya da Fârâbî’ye aktarıldığına ilişkin net bir tanıklık bulunmamaktadır. Aristoteles’in *Politika*’sı ya da Cicero’nun eserleri Arapçaya çevrilmediği gibi Philon’un isminin dahi bilindiğine dair bir işaret yoktur. Olympiodoros’un *Gorgias* şerhi ya da Proklos’un *Devlet* şerhinin de Araplar tarafından bilinmediği düşünülmektedir. Ancak Fârâbî’nin düşüncesinde tüm bu antik filozofların *Yasalar* eksenindeki yorumlarının belli yönlerine rastlama imkânı bulunmaktadır. Fârâbî, tıpkı Aristoteles gibi *Yasalar* diyalogunu *Politeia*’daki Kallipolis ekseninde düşünmekte, tıpkı Cicero gibi *Yasalar*’daki kentin bir modelinin kendi siyasal topluluğu tarafından realize edildiğini düşünmekte, Philon’a benzer bir şekilde yazılı yasayla yönetilen kenti en iyi rejim olarak görmekte ve tıpkı Olympiodoros gibi bu kentin realize edilmesinde kullanılacak aracın “hakikati taklit eden

<sup>1</sup> Strauss, Leo, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, s.221-2.

<sup>2</sup> Mahdi, Muhsin, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, II, 38, s.67.

yanlış ifadeler” olduğunu düşünmektedir. Bu doğrultuda Fârâbî'nin *Yasalar* eksenindeki konumunu olabildiğince açık bir şekilde sunmak için *Nevâmîs* merkezde olmak üzere siyaset felsefesini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir.

Bu bölümde ilk olarak *Nevâmîs*'in arka planını oluşturması bakımından *Yasalar*'ın yazınsal tarihi değerlendirilecektir. *Yasalar*'ın İşlam dünyasındaki konumunu belirlemek *Nevâmîs*'i anlamak için elzemdir, zira modern literatürdeki tartışmaların çoğu Arapçada *Yasalar*'ın durumundan kaynaklanmaktadır. İlk kısımda İşlam dünyasında *Yasalar*'ın durumu eldeki veriler ışığında yeniden inşa edilecek ve Fârâbî'nin nasıl bir metne erişmiş olabileceği değerlendirilecektir. Ardından *Nevâmîs*'in mevcut el yazmalarından hareketle literatürdeki tartışmalar da dahil edilerek Fârâbî'nin kaynak metni ve *Nevâmîs* el yazmaları hakkında bazı olasılıklar türetilenecektir. *Nevâmîs*'in yapısına ve genel özelliklerine ilişkin kısımdan sonra metnin içinde Fârâbî'nin diğer eserleriyle de uyumlu olan görüşler tartışılacaktır. Son kısımda ise *Nevâmîs*'in Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki konumu değerlendirilecek ve özellikle bu eseri “felsefi kelâm” üzerine bir çalışma olarak değerlendiren araştırmacıların iddiaları değerlendirilecektir.

### **3.1. İşlam Dünyasında *Yasalar***

Hıristiyanlığın önce Roma'da, ardından Doğu Roma'da resmî din haline geldiği geç antik çağda felsefenin kaderinde de radikal bir değişim meydana gelmişti. Doğu Roma'da VI. yüzyılda Iustinianos'un Atina'daki felsefe okulunu kapatmasıyla beraber (İ. S. 529) felsefenin merkezi büyük oranda İşkenderiye'ye kaymıştı. Atina Okulu'nun son temsilcisi olan Damaskios'un (ö. 550) felsefe özgürlüğünü Sasani hükümranlığı altında gerçekleştirme girişimi ise başarısızlığa uğramıştı. Felsefe üzerindeki baskı İşkenderiye'de Aristotelesçi felsefe tedrisatını *Birinci Analitikler*'in ötesine götürmeyen bir geleneğe bile yol açmıştı. Geç antik çağın bu gerilimli ortamında Hıristiyanlığın temel tezleri ile uyuşmayan ve Hellen dininin unsurlarıyla harmoni içinde olan felsefi sistemler tedrici bir şekilde ortadan kalkmakta, yerine klasik Yeni-Platoncu sistemi eleştiren ya da Hıristiyan teolojisi merkezli felsefeler popülerlik kazanmaktaydı. Bu gelişim ile birlikte Yeni-Platoncu geleneği sürdüren İşkenderiye Okulu, Ammonios'tan (ö. 517/526) itibaren sınırlı bir pagan azınlığın kapalı kapılar ardında Platon ve Aristoteles metinleriyle ilgilendiği bir felsefe merkezi haline gelmişti. Felsefenin hala Hellen dininin pratiklerini

sürdüren sınırlı bir azınlık ile devam etmesinin Hıristiyan otoriteler ile iyi geçinmeye bağlı olduğu bu dönemde Yeni-Platoncular doktrin düzeyinde tavizler vermeye başladılar. İskenderiye Okulu'nun başını çeken Ammonios'un şehirdeki Hıristiyan otoriteler tarafından kapatılmaması uğruna Helenistik dinin çerçevesine dayanak sağlayan felsefi öğretileri yaymaktan kaçınması ve evrenin ezeliği ya da ruhun ölümden sonraki yolculuğu üzerine görüşlerini belirtebileceği şerhlerden uzak durması Hellen felsefesinin Hıristiyan otoritesi altındaki konumunu net bir şekilde gösterir.<sup>3</sup> Atinalıların İ. Ö. 4. yüzyılda Sokrates'e yönelttikleri suçlamanın aynısı, yani gençleri yoldan çıkardığına ilişkin suçlama, bu sefer Hıristiyan otoriteler tarafından Ammonios ve okuluna yöneltilmekteydi. İskenderiye, böylece Hıristiyanlığın baskısı altında yavaş yavaş canlılığını yitirdi ve bu okulun en önemli mensuplarından biri olan Ioannes Philoponos (ö. 570) ile birlikte doktrin düzeyinde Atina'daki Yeni-Platoncu okuldan kopuş gerçekleşti. Atina Okulu'nun kapatıldığı tarih ile İskenderiye'de Ioannes Philoponos'un Hıristiyanlığın *creatio ex nihilo* öğretisini savunduğu kitabının yazıldığı tarih örtüşmekteydi.<sup>4</sup> Her ne kadar geç antik çağın Yeni-Platoncu sistemi VI. yüzyılda Simplikios ve Olympiodoros gibi Atina kökenli filozoflar tarafından sürdürülmüş olsa da Akdeniz dünyasının geçirdiği siyasal ve kültürel dönüşüm entelektüel üretimin yaklaşık iki yüzyıl boyunca askıya alınmasına sebep olmuştu. Geç antik çağın Hıristiyanlık etkisi altındaki felsefesi İslam dünyasında çeviri hareketi başlayana dek en azından yazıda suskun bir karaktere bürünmüştü. Ancak Hellen felsefesinin Hıristiyan mirasçılarının İskenderiye'nin yanında Antakya ve Harran gibi şehirlerde öğrenci yetiştirmeye devam etmeleri ve antik metinleri muhafaza etmeleri İslam dünyasındaki felsefe hareketinin geç antik çağın sistemlerine bağlanmasına büyük katkı sağlamıştır.

İslam dünyasındaki çeviri hareketi Yunan felsefesinin kaderi için önemli bir uğrak olsa da geç antik çağdaki deneyimlerin ve kaygıların bir anda ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Platon ve Aristoteles'in metinlerinin Arapçaya çevrildiği tarihlerde

---

<sup>3</sup> Proklos'un öğrencisi olan ve V. yüzyılın sonlarından itibaren İskenderiye'de faaliyet sürdüren Hermeiou oğlu Ammonios'un bugüne kalmış tek eseri Aristoteles'in *Yorum Üzerine* adlı metnine yazdığı şerhtir. Bkz., Smith, Andrew, *Philosophy in Late Antiquity*, Routledge, New York 2004, s.106. Ammonios'un İskenderiye'deki Hıristiyan otoriteler ile yaptığı ve okulun kapanmasına engel olduğu iddia edilen 'anlaşmaya' ilişkin bir tartışma için bkz., Blank, David, "Ammonius Hermeiou and his School", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity vol. II*, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s.657-60.

<sup>4</sup> Philoponus, John, *Against Proclus On the Eternity of the World (3 volume)*, (trans. Michael Share), Bloomsbury, London 2005.

dahi İskenderiye Okulu'nun Hıristiyan ardılları üzerinden devam eden tedrisat geleneği yeni halifelüğün toprakları üzerinde devam etmekteydi. Dolayısıyla Yunan felsefesinin İslam medeniyetine girişinin Süryaniceye veya Arapçaya yapılan çeviriler ile başladığını söylemek, Arapça konuşan ve yazan filozofların yalnızca Arapça çeviri metinler aracılığıyla felsefeye hakim olduğu yanılgısına kapılmamıza neden olacaktır. Nitekim Fârâbî'de en net halini gördüğümüz üzere İslam dünyasının Platon ve Aristoteles felsefeleriyle teması geç antik çağın sözlü tedrisat geleneğinin, çeviri hareketinin yazılı metinleriyle kesiştiği noktada gerçekleşmektedir.<sup>5</sup> Bu nedenle İslam dünyasındaki felsefenin başlangıç aşamasında Arapça konuşan ve yazan bir filozofun Yunan felsefesine ilişkin bilgisini yalnızca Arapçadaki çeviri metinlerden hareketle kurmak eksik bir tasvir oluşmasına neden olacaktır. İslam dünyasında Yunanca veya Süryanice metinlere ya da sözlü geleneğe başvurmadan, yani bir anlamda otodidakt felsefe yapma imkânının ancak İbn Sînâ'nın zamanlarında ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu nedenle İbn Sînâ'nın çağından öncesi için herhangi bir filozofun Yunan felsefesiyle irtibatını Arapça çevirilerin dışındaki imkânları hesaba katarak değerlendirmek gerekmektedir.

Öte yandan Platon'un *Yasalar*'ının İslam dünyasında alımlanışının ne geç antik çağ geleneğine ne de İskenderiye Okulu'nun Hıristiyan aktarıcılara bağlamak mümkündür. Yeni-Platoncu felsefenin bu diyalog ile irtibatının oldukça sınırlı düzeyde, çoğu zaman Platon'un Tanrı'ya ilişkin görüşlerini kullanmak uğruna X. Kitap ile sınırlı kalmak üzere gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Geç antik çağda Platon ve Aristoteles arasında oluşturulmaya çalışılan harmoni, evrenin ezeliği, göksel cisimlerin doğası, ay-altı dünyadaki varlıklar ve insan ruhunun doğası tartışmaları ekseninde Aristoteles ve Platon metinlerini merkeze almayı gerektirmekteydi. Platon'un Yunan *polisine* ilişkin büyük projesi Yeni-Platoncuların esas ilgi alanlarının dışında kalmaktaydı. *Yasalar*'ın çeviri hareketi sırasında Arapçaya aktarılması ve sonrasında Fârâbî'nin ele aldığı bir metin haline gelmesi ne geç antik çağın ilgileri ne de İskenderiye Okulu'nun Hıristiyan ardılları ile açıklanabilecek bir fenomendir. Ancak bu fenomeni Fârâbî özelinde açıklamaya

---

<sup>5</sup> Fârâbî, bugün elimizde mevcut olmayan ve İbn Ebî Usaybia tarafından kısmî olarak aktarılan eserlerinden birinde kendisini İskenderiye Okulu'nun Antakya'daki ardıllarına bağlamakta, Aristotelesçi mantığı Hıristiyan filozoflardan öğrendiğini söylemektedir. Bkz., Savage-Smith, E. & Swain, S. & van Gelder, G. J. (eds.), *A Literary History of Medicine – The 'Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-aṭibbâ' of Ibn Abî Uṣaybi'ah Online*, Brill, 2020. Brill Scholarly Editions, <https://scholarlyeditions.brill.com/lhom/>, 15.1.2: Ebû Nasr el-Fârâbî

girişmeden önce Arapça konuşulan dünyada bu diyalogun serüvenini kısaca tasvir etmek gerekmektedir.

İslam dünyasındaki çeviri hareketinin kapsamı hakkında en dolaysız tasviri bulabileceğimiz kaynaklardan birisi İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'idir.<sup>6</sup> İbnü'n-Nedîm (ö. 990), X. yüzyılda Bağdat'ın entelektüel çevresinde dolaşımda olan kitapları kayıt altına alarak dönemin düşünsel atmosferi hakkında modern araştırmacılar için paha biçilemez değerde bilgiler sunmuştur. Onun tanıklığı yalnızca Yunancadan Arapçaya yapılan çeviriler hakkında başvuru kaynağı değildir, bunun yanında İslam dünyasında yeşermekte olan birçok naklî ilmin de tarihsel gelişimini açığa çıkarmada başvurulmaktadır. Ancak tam da bu yüzden onun eserinin çeviri hareketini başından sonuna eksiksiz bir şekilde bize aktardığı yanılığımıza kapılmamamız gerekir. İbnü'n-Nedîm'in esas olarak bir kitapçı (*varrâk*) ve nedîm oluşu, bunun yanında birçok farklı alanda (tarih, şiir, kelam, fıkıh vb.) yazılmış eserleri kayıt altına alıyor oluşu onun İslam dünyasında felsefenin gelişimine ilişkin naklettiği bilgileri her zaman için sınırlı olduğunu akılda tutarak değerlendirmemizi gerektirmektedir. Onun bazı noktalarda yetersiz kaldığı iddiası, Fârâbî'ye ve onun yazmış olduğu eserlerine ayırdığı kısımda oldukça ketum olmasından hareketle de temellendirilebilir. *Fihrist*, 987 yılında tamamlanmıştır ve bu tarih Fârâbî'nin Suriye'de ölümünden yaklaşık 37 yıl sonradır. *Fihrist*'in yazıldığı sırada Fârâbî'nin Bağdat'ta birçok eserinin ve öğrencisinin olduğu muhtemel olsa da İbnü'n-Nedîm, onun hayatına ilişkin çok kısa bir bölüm ayırır ve yalnızca mantık alanına ait birkaç eserini sıralar.<sup>7</sup> İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'i X. yüzyılda İslam dünyasındaki eserler üzerine vazgeçilmez bir kaynak olsa da yalnızca felsefî eserler üzerine bir fihrist olmadığı ve birçok noktada eksik kaldığı göz önünde bulundurulmalıdır.

*Fihrist*'in yedinci makalesi genel olarak filozoflara ve filozofların yazmış oldukları eserlere ayrılmıştır ancak yalnızca ilk kısmı mantık, doğa felsefesi ve metafizik ile ilgilenen filozoflardan bahseder. Bu kısımda İslam dünyasında felsefenin ortaya çıkışına ilişkin bazı açıklamaların ardından ünlü çevirmenlerden kısaca bahsedilir ve ilk filozoflara ilişkin kısa açıklamalardan sonra Platon başlığı altında İslam dünyasında Platon çevirileri sıralanır. Platon'un *Politeia*'sı ve *Yasalar*'ı, çevirilerinden söz edilen ilk

---

<sup>6</sup> en-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, (1. Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.

<sup>7</sup> a.g.e., s.846.



kitaplardır ve *Yasalar*, İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre biri Huneyn b. İshâk (ö. 873), ötekisi Yahyâ b. Adî (ö. 973) tarafından olmak üzere iki kere çevrilmiştir.<sup>8</sup> *Kitâbü'n-Nevâmis* adıyla yapılan çeviriler hakkında bundan daha öte bilgi verilmemekte, *Yasalar*'ın tamamının mı yoksa bir parçasının mı çevrildiği belirtilmemektedir. Bu nedenle İbnü'n-Nedîm'in aktardığı bilgilerden hareketle çevirilerin mahiyeti hakkında tahminler yapmanın yolu çevirmenlerin kendilerini tanımaktan geçmektedir. Yahyâ b. Adî'den yaklaşık yüz yıl önce yaşamış olan Huneyn b. İshâk, Galenos (ö. 216) külliyyatı çevirisiyle tanınan, tıp sanatında ün yapmış bir çevirmendi. Yunanca, Süryanice ve Arapçayı iyi derecede bilmesine rağmen çevirilerini genelde Yunancadan Süryaniceye yapmış; bu çeviriler de, aralarında oğlu İshâk b. Huneyn'in de bulunduğu yardımcıları tarafından Arapçaya çevrilmiştir.<sup>9</sup> Huneyn b. İshâk'ın hem kendi eserlerinin hem de çevirisini yaptığı Yunanca eserlerin çoğunluğunun tıp alanında olduğunu söylemek mümkündür.<sup>10</sup> Çocukluk döneminden itibaren tıp sanatına ilgi gösteren Huneyn b. İshâk'ın yaşamı boyunca Yunan tıp literatürüyle iç içe olduğu düşünüldüğünde Platon'un *Yasalar*'ına neden ilgi gösterip çevirisini yaptığını aydınlatmak gerekir. Huneyn b. İshâk'ın sadece tıp sanatıyla ilgilenmediğine, felsefenin diğer alanlarına ilişkin çeviriler yaptığına da rastlamak mümkündür. İbnü'n-Nedîm'in Aristoteles'e ayırdığı kısımda onun kitaplarının kayda değer bir kısmının Huneyn b. İshâk tarafından, çoğunluğu Süryaniceye olmak üzere çevrildiğini görürüz.<sup>11</sup> Dolayısıyla onun mantığa, doğa felsefesine ve teorik felsefenin diğer alanlarına bir miktar ilgisi olduğunu söylememiz mümkün olabilir. Ancak Aristotelesçi felsefeye yönelik bu ilgi Platon'un *Politeia* ve *Yasalar* gibi kitaplarına yönelik ilgiyi açıklamada yetersizdir, üstelik IX. yüzyılın Bağdat'ında çevirilerin çoğunlukla sipariş usulü yapıldığı düşünüldüğünde Huneyn b. İshâk ile Platon'un *Yasalar*'ı arasında irtibat kurma girişimi zayıf kalmaktadır.

Böylece Huneyn b. İshâk'ın *Yasalar*'ı kendi felsefî ilgileri doğrultusunda çevirmekten çok, tıpkı Galenos külliyyatında olduğu gibi dönemin seçkinleri tarafından

---

<sup>8</sup> a.g.e., s.800.

<sup>9</sup> a.g.e., s.930; Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, (8. Baskı), Kitap Yayınevi, İstanbul 2017, s.131.

<sup>10</sup> Huneyn b. İshâk'ın eserlerinin klasik kaynaklardaki listeleri için bkz.; en-Nedîm, *el-Fihrist*, s.930-2.; A *Literary History of Medicine*, 8.29: Huneyn b. İshâk.

<sup>11</sup> İbnü'n-Nedîm'e göre Aristoteles'e ait olup da Huneyn b. İshâk'ın çevirdiği eserler şunlardır: *Kategoriler*, *Peri Hermenias*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Oluş ve Bozuluş*, *Ruh Üzerine*. Bkz., en-Nedîm, *el-Fihrist*, s.808-18.

sipariş üzerine çevirmiş olma ihtimalini değerlendirebiliriz. Bu tür çeviri işlerinde Huneyn b. İshâk'ın büyük puntolarla yazdığı, kelimeler ve satırlar arasında geniş boşluklar bıraktığı, kalın kağıtlar kullandığı ve böylece çevirilerinin uzun ve ağır kitaplar haline geldiği aktarılmaktadır.<sup>12</sup> Çeviriler için ödemelerin kitapların ağırlığına göre verildiği düşünüldüğünde Huneyn b. İshâk'ın gayesi anlaşılabilir, ancak bu ifadelerin asıl önemi Huneyn b. İshâk'ın *Yasalar* gibi uzun bir diyalogun tamamını çevirmek için gerekli motivasyona sahip olabileceğini göstermesidir. Öte yandan Galenos'un *Tıp Terimleri Üzerine* [*De nominibus medicinalibus*] adlı kitabının Süryanice çevirisine eklemiş olduğu bir not Huneyn b. İshâk'ın çeviri tarzı hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Bu notta Galenos'un Aristophanes'ten aktardığı bir pasajı neden Süryaniceye çevirmediğini açıklayan Huneyn b. İshâk, Aristophanes'in diline aşina olmadığını itiraf etmesinin yanında söz konusu pasajın Galenos'un söylediklerinin dışında bir şey söylemediğini iddia etmekte, bu nedenle Aristophanes'in sözlerini çevirisinden çıkarmayı haklılaştırmaktadır.<sup>13</sup> Yalnızca bu notta hareketle çeviri hareketinin kaynak metinler söz konusu olduğunda hassasiyetleri üzerine genelleme yapmak doğru olmayacaktır, ancak en azından Huneyn b. İshâk'ın asıl metni hedef dilde kelimesi kelimesine aktarmaktan ziyade bu metni, yazarının niyeti, gayesi ve çevirinin hitap edeceği kitle çerçevesinde değerlendirdiği, buna uygun olarak çeviriyi muhtasar hale getirebildiği söylenebilir.<sup>14</sup> *Yasalar* diyalogu birçok antik yazar tarafından *gereğinden fazla uzun* olarak nitelenmiştir<sup>15</sup> ve Huneyn b. İshâk'ın bakış açısından da öyle görünmüş olması muhtemeldir. Modern okuyucu için Platon'un argümanlarının evrimini konuşmacıların yürüyüşü eşliğinde takip etmek paha biçilmezdir, ancak Huneyn b. İshâk, zamanının oldukça pratik ihtiyaçları düşünüldüğünde sonuç önermelerini çevirmekle yetinmiş olabilir. Bundan da öte, çeviriyi sipariş eden kişinin diyalogların tamamını okumaktan ziyade genel fikirlerin sunulduğu bir özeti tercih edeceği, böylece

---

<sup>12</sup> *A Literary History of Medicine*, 8.29.21; I.

<sup>13</sup> Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam*, (trans. Emile & Jenny Marmorstein), (2. baskı), Routledge, London 1994, s.19

<sup>14</sup> Huneyn b. İshâk'ın notu ve çeviri hareketinin genel özellikleri hakkında daha fazlası için bkz., Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s.137-8.

<sup>15</sup> Gutas'ın aktardığı üzere Poseidonios bu kaniya sahip olan filozoflardan biridir. Galenos'un *Yasalar*'a yazmış olduğu özeti motivasyonun da oldukça uzun olan bu metni kolay ve hızlı okunabilir hale getirmek olduğu söylenebilir. Bkz., Gutas, Dimitri, "Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talhīs", içinde *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences: Dedicated to H. J. Drossaert Lulofs in His Ninetieth Birthday*, (ed. Remke Kruk ve Gerhard Endress), Research School CNWS, Leiden 1997, s.116-17.

çeviri masrafını kısip tasarruf etmek isteyeceği düşünülebilir. Dolayısıyla Huneyn b. İshâk'ın *Yasalar*'ın on iki kitabının tümünü eksiksiz bir şekilde çevirmediğini, belli başlı fikirlerin ön plana çıktığı pasajları kısaltılmış bir şekilde çevirdiği ihtimalini de dikkate alabiliriz.

Huneyn b. İshâk'ın (i) Platon'un *Yasalar*'ına özel bir ilgi göstererek kendi inisiyatifi doğrultusunda on iki kitaptan oluşan bu uzun diyalogu çevirdiği, (ii) tıpkı Galenos külliyatında olduğu gibi dönemin Bağdat'ında yaşayan bazı seçkinlerin siparişi üzerine bu diyalogu (belki muhtasar haline getirerek) çevirdiği olasılıkları bir kenara bırakılırsa üçüncü bir ihtimal daha göz önünde bulundurulabilir. Daha geç bir tarihte yazılmış olsa da klasik İslam döneminin çeviri hareketine ışık tutan bir diğer kaynaktan, İbn Ebî Usaybia'nın (ö. 1270) yazmış olduğu *Uyûnü'l-enbâ*'nın Galenos'un eserlerinin sıralandığı kısımda Huneyn b. İshâk'tan bir alıntıya rastlarız:

“124. *Platon'un Kitaplarının Özetleri (Kitabu cevâmi' kutub Eflâtûn)*. Huneyn der ki, '[Platon'a ait olan] Bu tür yazılar arasında sekiz kısmından dördünün Galenos tarafından yazıldığı bir başka cilde daha rastladım. Bu cilt Platon'un kitaplarının özetlerini içermektedir. Birinci kısımda Platon'a ait beş eserin özeti vardır: *Kratylus* adlar üzerine, *Sofist* bölme üzerine, *Politikos* devlet adamı üzerine, *Parmenides* suretler üzerine ve *Eutyhdemos*. İkinci kısımda Platon'un *Politeia*'sının dört bölümünün özeti vardır. Üçüncü kısımda [*Politeia*'nın] kalan kısımlarının özetiyle birlikte tabiatın bilinmesi üzerine olan *Timaios* adı verilen kitap vardır. Dördüncü kısımda Platon'un *Yasalar*'ının [*es-Siyer li-Eflâtûna*] on iki bölümünün esas fikirleri [*cumal ma'ânî*] bulunur.”<sup>16</sup>

İbn Ebî Usaybia'nın Huneyn b. İshâk'tan iktibas ettiği bu pasaj, İbnü'n-Nedîm'in bahsettiği *Yasalar* çevirisinin aslında Galenos'un özetinin çevirisi olabileceği fikrini uyandırmaktadır. Galenos'un özeti, Huneyn b. İshâk'ın yukarıda kısaca tasvir edilen çeviri yöntemiyle uyumlu olduğu gibi Platon'un *Yasalar*'ını özel olarak sipariş eden bir kişinin olduğu şeklindeki argümana muhtaç bırakmamaktadır; dolayısıyla, *Yasalar* özeti Galenos külliyatını çevirme görevi verilen Huneyn b. İshâk'ın aldığı siparişin bir parçasından ibaret olabilir. Ne Galenos'un orijinal Yunanca metni ne de Huneyn b. İshâk'ın *Yasalar* çevirisi bugün elimizde mevcut değildir<sup>17</sup>, dolayısıyla her iki metin hakkında da yalnızca tahminler yürütebiliriz. Ancak en azından Huneyn b. İshâk'ın *Yasalar*'ın on iki kitaptan oluştuğunu bildiğini ve Galenos'un özetinin aynı cilt içinde

<sup>16</sup> *A Literary History of Medicine*, 5.1.38; 124.

<sup>17</sup> Ancak Moseley'in yakın zamanlarda yapmış olduğu çalışmada sunduğu *Yasalar*'dan gelen Arapça fragmanlar tercüme edilen *Yasalar* metninin mahiyetine ilişkin önemli ipuçları vermektedir. Bkz., Moseley, Geoffrey James, “Plato Arabus: On the Arabic Transmission of Plato's Dialogues. Texts and Studies”, (Yayımlanmamış doktora tezi), Yale University, Department of Near Eastern Languages & Civilizations, Connecticut (U.S.A.), 2017, s.260-92. Bu fragmanlara aşağıda detaylı bir şekilde değinilecektir.

bulunan diğer özetlerden farklı olarak diyalogun “esas fikirlerini” [*cumal ma'ânî*] barındırdığını söyleyebiliriz.

İbnü'n-Nedîm'e göre Platon'un *Yasalar*'ının bir başka çevirisi de Yahyâ b. Adî tarafından yapılmıştır. Fârâbî'nin çağdaşı olan Yahyâ b. Adî, Bağdat'ta olduğu dönemde Fârâbî'den mantık dersleri almış, hocası Suriye'ye gittiğinde Bağdat'ın önde gelen mantıkçılarından birisi haline gelmiştir. Fârâbî'nin mantık tahsili gördüğü hocaları gibi bir Hıristiyan olan Yahyâ b. Adî, kaynaklarda yazma eserleri istinsah etme özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. İbnü'n-Nedîm, Yahyâ b. Adî'ye ayırdığı başlıkta onunla bir gün Bağdat'taki kitapçılar çarşısında karşılaştığını söyler ve aralarında geçen konuşmayı kısaca bize aktarır. El yazmalarını hızlı bir şekilde istinsah etmekle övünen Yahyâ b. Adî, yalnızca felsefeye ilişkin eserleri çoğaltmakla kalmaz, İslam dünyasında türemeye başlayan hadis, fıkıh ve kalam gibi naklî ilimlere ilişkin eserleri de sipariş üzerine çoğaltır. İbnü'n-Nedîm'in aktardığı konuşmada, günde 100 varak istinsah etme hızına ulaşabildiğini söyleyen Yahyâ b. Adî, Yunancadan Süryaniceye çevrilmiş eserleri Süryaniceden Arapçaya çevirmekle de ünlüdür.<sup>18</sup>

Yahyâ b. Adî'nin yaptığı çeviriler arasında doğrudan Yunancadan Arapçaya bir çeviri bulunmamaktadır. İbnü'n-Nedîm, Yahyâ b. Adî'nin diğer çevirilerinin hangi dillerden yapıldığını söylese de (ki tümü Süryaniceden Arapçaya çevrilmiştir) *Yasalar*'ın Yunancadan mı yoksa Süryaniceden mi çevrildiği hakkında bilgi vermemektedir. Yahyâ b. Adî'nin diğer çevirileri göz önünde bulundurulduğunda onun Yunanca bilmediğini ve Yunancadan hiç çeviri yapmadığını öne sürebiliriz. Ancak *Fihrist*'in sınırlı dünyası dikkate alındığında bu olasılığa da temkinli yaklaşmak gerekir. Öte yandan onun Yunanca bildiğine ilişkin başka hiçbir emare de ortada bulunmadığından *Yasalar* çevirisini asıl Yunanca metinden değil de Süryanice bir çeviriden, belki de Huneyn b. İshâk'ın çevirisinden Arapçaya yaptığını söylemek daha olası görünmektedir. İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inden hareketle ilk bakışta *Yasalar*'ın iki kez Arapçaya çevrildiği izlenimine kapılsak da bu çevirilerden ilkinin diyalogun tamamını değil de kısaltılmış ya da özetlenmiş halini yansıttığını, ikinci çevirinin ise birincisinin bir tür türevi, hatta Yahyâ b. Adî hakkında İbnü'n-Nedîm'in aktardıkları göz önünde bulundurulduğunda istinsah

<sup>18</sup> Örn; Aristoteles'in *Topikler*'i, *Sofistik Çürütmeler*'i, *Poetika*'sı, *Fizik*'i, *Meteoroloji*'si, *Metafizik*'i (bir kısmı). Bkz., en-Nedîm, *el-Fihrist*, s.810-18. Yahyâ b. Adî'ye ayrılmış olan kısım için; a.g.e., s.848.

edilmiş hali olduğunu öne sürmemiz mümkündür. Moseley de Yahyâ b. Adî'nin Huneyn'in çevirisini kopyalayıp notlandırmış olabileceğini, İbnü'n-Nedîm'in bu el yazmasını görüp onun çevirisi zannetmiş olabileceği ihtimalini öne sürer. Huneyn b. İshâk'ın çevirisi ise ona göre Galenos'un özetinin bir çevirisinden ibarettir.<sup>19</sup> Moseley, Platon diyaloglarının Arapçadaki serüvenini konu aldığı çalışmasının sonucunda genel olarak Franz Rosenthal'ın Arapçada Platon bilgisi konusunda 1940 yılında söylemiş olduklarını teyit ettiğini belirtmektedir:

“Mevcut [Platon diyaloglarından] bu alıntıların karakteri, görünüşe bakılırsa Platonik diyalogların has ve eksiksiz bir metniyle karşı karşıya olduğumuza dair ufacak bir ihtimali dahi temellendirmeye yetecek gibi görünmemektedir; bu nedenle, [Ortaçağ bibliyografaları tarafından] bahsedilen çevirilerin değişime uğramamış Platonik kelimelerin harfiyen aktarılmış hali olup olmadığına dair bir kuşku duyulabilir.”<sup>20</sup>

Öte yandan modern araştırmacılar arasında Huneyn b. İshâk'ın *Yasalar*'ı Arapçaya tam bir şekilde çevirdiğini düşünenler de bulunmaktadır. Arapçada Platon konusunda önemli otoritelerden biri olan Richard Walzer *Politeia* ve *Yasalar*'ın Arapçaya eksiksiz çevrildiğinin su götürmez olduğunu düşünür.<sup>21</sup> Parens, Mahdi ve Strauss da Fârâbî'nin *Nevâmîs*'ini yorumlarken onun *Yasalar*'a tam erişimi olduğundan hareketle bir yorumlama metodolojisi geliştirirler.<sup>22</sup> Bu anlaşmazlık nedeniyle literatürdeki spekülasyonlardan hareket etmek yerine şimdilik Moseley'in oldukça değerli çalışmasında sunduğu Arapça fragmanlardan hareketle İslam dünyasına aktarılan Platon hakkında belli tahminlerde bulunabiliriz.

<sup>19</sup> Moseley, “Plato Arabus”, s.261.

<sup>20</sup> Rosenthal, Franz, “On the Knowledge of Plato’s Philosophy in the Islamic World”, *Islamic Culture*, 1940, (14): s.393.; Moseley, “Plato Arabus”, s.342. Son dönemde Türkçede Fârâbî'nin Platonculuğu hakkında yapılmış en kapsamlı çalışmada da Arapçada Platon diyalogları konusunda benzer bir yargıya ulaşılmaktadır: “Aristoteles’in *Politika*'sı hariç neredeyse tüm külliyyatının 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.” Bkz., Yolcu, Halid Metin, “Fârâbî Felsefesinde Platon’un Alımlanışı”, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul (Türkiye), 2020, s.166.

<sup>21</sup> Walzer, Richard, “Platonism in Islamic Philosophy”, içinde *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (1. Baskı), Harvard University Press, Cambridge 1962, s.238, 243-7.

<sup>22</sup> Parens, Joshua, *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi’s Summary of Plato’s “Laws”*, (1. Baskı), State University of New York Press, Albany 1995, s.xxii-xxxi.; Mahdi, Muhsin, “The Editio Princeps of Fârâbî’s Compendium Legum Platonis”, *Journal of Near Eastern Studies* 1961/20 (1): s.3-6.; Strauss, Leo “How Fârâbî Read Plato’s Laws”, içinde *What is Political Philosophy? And Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago 1988, s.138-40.

Moseley'in bulguları Arapçadaki *Yasalar*'ın yanında *Epinomis* diyalogundan alındığı belli olan fragmanları da içermektedir. Bu fragmanlar genel hatlarıyla iki kategoriye ayrılmaktadır: (i) Orijinal Arapça eserlerde bulunan ve kökeni bilinmeyen alıntılar; (ii) Yunanca bilim ve tıp konulu çeşitli eserlerin Arapça çevirilerindeki harfiyen ya da neredeyse harfiyen alıntılar. Burada Moseley'in aktardığı fragmanların yalnızca Türkçe çevirisi sunulacak,<sup>23</sup> ardından fragmanların Arapçadaki *Yasalar* hakkında mevcut çalışmaya olası katkıları değerlendirilecektir:

### 1. Fragman<sup>24</sup>:

Platon'un *Yasalar*'ının ilk kitabında Atinalı Yabancı sordu: Yasa koymanın sebebinin kim olduğunu düşünüyorsun? Bir melek mi yoksa bir insan mı?

Knossoslu yanıt verdi: 'Bir melek. Doğrusu bizde Zeus; fakat Lakademonyalılar kendi adlarına onlar için yasaları koyanın Apollon olduğunu söylerler'.

### 2. Fragman<sup>25</sup>:

Platon *Yasalar*'da Zeus'un, e.d. Jüpiter'in [*el-muştarî*] Yunanların saygı duyulan atası olduğundan bahseder. Hippokrates'in soy ağacı—ki kitabının ek bölümlerinde yer alır—soyu ona götürür, fakat soy ağacı birkaç nesli kapsar, zira bunlardan on dört tane vardır. Orada der ki: (1) Gnosidikos oğlu Hippokrates, (2) Nebrus oğlu Gnosidikos, (3) Sostratos oğlu Nebrus, (4) Theodoros oğlu Sostratos, (5) Kleomyttades oğlu Theodoros, (6) Krisamis oğlu Kleomyttades, (7) Dardanos oğlu Krisamis, (8) Sostratos oğlu Dardanos, (9) Hippolokhos oğlu Sostratos, (10) Podalirios oğlu Hippolokhos, (11) Makhaon oğlu Podalirios, (12) Asklepios oğlu Makhaon, (13) Apollon oğlu Asklepios, (14) Zeus oğlu Apollon, (15) Kronos oğlu Zeus, (16) Kronos, e.d. Satürn [*zuhal*].

### 3. Fragman<sup>26</sup>:

Sonra [Platon] bu kitapta [Platon'un *Yasalar*'ının I. Kitabı] eğer Tanrı'dan geliyorsa yasa koyucunun, [yasaları] yaparken en yüksek erdemini ve en üstün adaletin edinilmesini kendisine erek olarak belirlemekle yükümlü olduğunu söyledi.

### 4. Fragman<sup>27</sup>:

Bazı iyiler tanrısal ve bazıları da insanidir.

### 5. Fragman<sup>28</sup>:

<sup>23</sup> Fragmanların Yunanca orijinali, Arapçası ve İngilizce çevirisi için; Moseley, "Plato Arabus", s.264-92.

<sup>24</sup> *Yas.*, 624a; MSS: MS BNF Arabe 6080 25r.9-12 = MS Köprülü-Fazıl Ahmet Paşa 1001 49v.2-6; *Nev.*, I. 1-2.

<sup>25</sup> *Yas.*, 624a?; MSS: BNF Arabe 6080 97/95v.8-12 = MS Köprülü-Fazıl Ahmet Paşa 1001 188r.2-10.

<sup>26</sup> *Yas.*, 630c; MSS: BNF Arabe 6080 25r.12-13 = Köprülü-Fazıl Ahmet Paşa 1001 49v.6-8; *Nev.*, I, 6.

<sup>27</sup> *Yas.*, 631b; MS: MS Fez 321; Kaynak: ed. Badawî (*Ahlâq*), 400.13; M.C. Lyons, 'A Greek Ethical Treatise,' *Oriens* 13/14 (1960/1961) 35-57, 53.

<sup>28</sup> *Yas.*, 631b-c; MSS: BNF Arabe 6080 25r.13-15 = Köprülü-Fazıl Ahmet Paşa 1001 49v.8-11; *Nev.*, I. 7.

[Platon] Giritlilerin yasalarını şu şekilde tasvir etti ve [bunlar hakkında] dedi ki; her kim ki bunları doğru bir şekilde benimser, onlar mutluluğa kâmil olur, çünkü o, bunlar aracılığıyla tüm insani iyileri edinecektir, ki tanrısal iyilere de bağlıdırlar bunlar.

#### 6. Fragman<sup>29</sup>:

Platon *Yasalar*'da dedi ki: Tanrısal iyilere götüren şey bilgeliktir ve sonra akılla birlikte giden ölçülülüğün edinilmesidir ve bu ikisi birleştiğinde bunlardan üçüncü bir erdem ortaya çıkar, yani adalet. Dördüncü erdem cesarettir. İnsani iyiler sağlık ve güzellik ve bedenın tüm hareketlerindeki kuvvet ve güçtür. Dördüncüsü zenginliktir, ama 'zenginlik' ile sahiplik aracılığıyla oluşan şeyi kastetmiyorum, daha ziyade iyi davranış tarzı ve düşünmede [*el-nazar*] ve tefekkürde bolluğu kast ediyorum.

#### 7. Fragman<sup>30</sup>:

Atinalı [*Yasalar*'ın] ikinci kitabında dedi ki: Tanrılar, insan soyuna acıyarak—nitekim ıstırap üzerine doğmuşlardır—onlar için festival günleri [*a'ida*] oluşturmuştur, ki bunlar tanrılara ve Musalara ve Apollon'a—Musaların gözeticisi—ve Dionysos'a—ki insana ihtiyarlığın acılığına şifa olsun, böylece de kederi unutarak gençleşsin ve ruhun karakteri sertlikten esnekliğe geçebilsin diye şarabı verendir—adanmıştır.

#### 8. Fragman<sup>31</sup>:

Ayrıca [Platon] dedi ki; onlar [tanrılar] onlara [insanlara] meşakkatlerinin karşılığı olarak dansları düzenlemenin ve uygun ölçüde vezin oluşturmanın yollarını göstermiştir, ki böylece bunlarla birlikte festival günlerinde ve şenliklerde kutlama yapabilsinler. Bu itibarla tanrılara yakarışı ima eden belli türden bir müzik 'ilahi' olarak adlandırılmıştır.

#### 9. Fragman<sup>32</sup>:

Bunlardan hangisinin Platon'un görüşü olduğu bazı pasajlardan belli olacaktır, özellikle de *Yasalar*'daki ifadelerinden, ki şöyledir:

Bizim nezdimizde iyi, ölçülü ve adil olan insan, ister küçük isterse de büyük olsun, ya da ister güçlü isterse de zayıf olsun mükemmel ve mutlu insandır. Eğer zenginliği Kinyras'ın ve Midas'ın zenginliğini aşar ve adaletsiz olursa, işte o zaman sefildir.

#### 10. Fragman<sup>33</sup>:

Onuncu Bölüm: *Yasalar* ve *Timaios*'taki Diğer İfadelere Göre Şarabın Ruh Üzerindeki Etkisi

<sup>29</sup> *Yas.*, 631c-d; MS: Or. Bodl. Marsh. 539 f. 113r.; Ed. E. Wakelnig, *A Philosophy Reader from the Circle Reader of Miskawayh* 302 (§ 203); tr. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World" s.396-7; *Nev.*, I. 7.

<sup>30</sup> *Yas.*, 653c-d & 666b-c; MSS: BNF Arabe 6080 25r.15-18 = MS Köprülü-Fazıl Ahmet Paşa 1001 49v.11-17; *Nev.*, II. 1 & II. 4.

<sup>31</sup> *Yas.*, 653d-4a & 700b; MSS: BNF Arabe 6080 25r.18-20 = MS Köprülü-Fazıl Ahmet Paşa 1001 49v.17-50r.3; *Nev.*, II.1 & III.15

<sup>32</sup> *Yas.*, 660e; MS: MS Fez 321 39v.21-40r.2; Kaynak: ed. Badawî (*Ahlâq*), 412.2-6; cf. M.C. Lyons, 'A Greek Ethical Treatise,' *Oriens* 13/14 (1960/1961) 35-57, 44.

<sup>33</sup> *Yas.*, 666a-c; Arapça MSS: İstanbul MS Ayasofya 3725 (11 c.), Mashad MS Rizâ tıbb 5223 (11 c.)

Onlara Platon'un (kendilerine örnek aldıkları kişi) bunu bir kez ya da iki kez değil birçok kez tam da bu şekilde ele aldığını, istemeseler dahi bir kez daha hatırlatacağım. Kanaatimce, bu bahsi onun sözlerinden üç delil ile tamamlamak yeterli olacaktır; ikisi *Yasalar* kitabında şarap içmeyle ilgili olan ve üçüncüsü *Timaios*'ta yiyecek ile ilgili olan. *Yasalar* kitabındaki delil şudur:

Öyleyse biz, ilk başta çocukların on sekiz yaşına kadar şarabı tatmamasını yasa olarak koyacağız, böylelikle çocukluğun heyecanlı durumuna kendilerince mesafe koyup o ağır işleri üstlenmeye başladıkları zamandan önce bedendeki ve ruhtaki ateşe körükle gidilmemesi gerektiğini öğreteceğiz. Bundan sonra kırk yaşına gelene kadar ölçülü bir şekilde şarap içmelerine izin verelim. Sarhoşluk ve ayyaşlığa gelince, gençleri kırk yaşına gelene kadar bundan tümüyle uzak tutalım. Böylece, kırk yaşına ulaştıklarında ve şarap içmelerine izin verildiğinde onların Tanrı'yı methetmelerini sağlayalım, ki bu Tanrı insanlar için ihtiyarlığın zorluklarına karşı faydalı ve kullanışlı bir çare olsun diye [şarabı] yapmıştır, böylelikle insan, tasalarını ve bunalımını aklından çıkarır ve tıpkı ateşin demiri yumuşatması gibi karakterinin sertliğini yumuşatır ve onu kolayca çalışmaya ve intibaya hazır hale getirir.

### 11. Fragman<sup>34</sup>:

Platon, şarap içmeyi *Yasalar*'ın ikinci kitabında ele alır, bahsettiklerimize ek olarak bakmak isteyenler için başka birçok yararlı şeyi daha söyler. Ancak ben, Platon'un şarap içme bahsinin sonundaki ifadelerinden aldığım başka bir delilden bahsedeceğim. Bu da Karkhedonyalıların [Kartacalılar] yasalarını tercih ettiği yerdedir, ki şöyledir:

Bunun çoğu, yine Giritliler ve Lakedamonyalıların yasasından Karkhedonyalıların yasasına eklediğim şeydir. Yani, hiç kimse, hiçbir zaman askerî kamplarda şarap tatmamalı, aksine tüm bu zaman boyunca su içmeye bağlı kalmalıdır. Ve kent içinde ne kadın ne de erkek köle hiç [şarap] içmemelidir, ne de yönetici, yönettiği yıl içerisinde, yine gemiciler ve yargıçlar da işlerinin başında oldukları sürece şarabı ağızlarına koymamalıdır. Ve mecliste makâmı olan hiç kimse de şarap içmemelidir, ki böylelikle faydalı kararlar versin. Ne de kimse gündüz vakti hastalığa yakalanma durumu hariç [şarap] içmemelidir, aynı şekilde geceleri de ister erkek ister kadın olsun eğer düşünülüyor ya da çocuk yapmaya yelteniliyor ise içmemelidir.

Ve akli başında olup da yasaya riayet etmek isteyenlerin bu durumlarda şarap içmemesi gerektiğini göstermek için başka birçok şey daha öne sürülebilir.

### 12. Fragman<sup>35</sup>:

Platon'un *Yasalar*'ının üçüncü kitabında Atinalı yeryüzünde çobanlar ve dağlarda yaşayanların dışında hiçbir insanın kurtulamadığı tufanların, salgınların ve başka felaketlerin olduğunu, [insan] türünden geriye kalanların aldatmacadan ve zafer tutkusundan bihaber olduklarını söyledi.

Knossoslu, başlangıçta dünyanın harap olmasının getirdiği yalnızlıktan ve yiyeceklerinin yetersiz olmayışından ve [bu durumun] onları savaşa zorlamamasından ötürü içten duygularla birbirlerini sevdiklerini söyledi. Bu yüzden onlarda yoksulluk bulunmuyordu ve ne menkul ne de gayrimenkul mülklere sahiplerdi, dolayısıyla onlarda açgözlülük de yoktu. Onların ne gümüşü ne de altını vardı, bu yüzden ne zenginleri ne de fakirleri vardı. Onların yazdıklarını bulsaydık [buna ilişkin] bolca delil olurdu.

<sup>34</sup> *Yas.*, 674a-c; Arapça MSS: İstanbul MS Ayasofya 3725 (11 c.), Mashad MS Rizâ tbb 5223 (11 c.)

<sup>35</sup> *Yas.*, 677a & 677b & 678e & 679b-c; MSS: BNF Arabe 6080 97r/99r.11-15 = MS Köprülü-Fazıl Ahmet Paşa 1001 191v.9-192r.1; *Nev.*, III.1-2.



### 13. Fragman<sup>36</sup>:

Yönetim ya doğaldır ya da arızidir.

Platon *Yasalar*'da der ki: 'Doğa gereği yönetimin çeşitli biçimleri vardır, ki bazıları şunlardır: [1] babanın ve annenin çocukları üzerinde yönetimi, [2] efendilerin köleler üzerindeki yönetimi, [3] erkeklerin kadınlar üzerinde yönetimi, [4] ileri yaşta olanların [ya da yüksek statüye sahip olanların] kendilerinden aşağıda olanlar üzerindeki yönetimi, [5] güçlü olanın zayıf olan üzerindeki yönetimi, [6] erdemli olanın [*el-fâzıl*] erdemsiz olan [*el-nâkıs*] üzerindeki yönetimi ve [7] bilge olanın bilgisiz olan üzerindeki yönetimi.

Arızî [yönetim] tiranlık ve hile yoluyla ortaya çıkan türdür; örneğin, kölenin, doğasına aykırı olmasına rağmen özgür olması.

Ben [el-‘Âmirî] de diyorum ki, Platon tarafından bahsedilenlere aykırı olan tüm yönetim formları arızidir; örneğin, çocukların babalar ve anneler üzerindeki yönetimi, gençlerin yaşlı insanlar üzerindeki yönetimi, kadınların erkeklerin üzerindeki yönetimi ve bilgisizlerin bilgeler üzerindeki yönetimi.

### 14. Fragman<sup>37</sup>:

Platon'un *Yasalar*'ın dördüncü kitabında söylediği şey şudur: [Tanrıları] tümüyle onurlandıracak olanlar tanrıların gizemlerinde [*bi-sırr el-ilahîyye*], daimonlara ve kahramanlara sunaklar sunmakla, ata tanrılar için özel mabutlar oluşturmakla, sonra ana-babaları eğer hâlâ yaşıyorlarsa mümkün olduğunca onurlandırmakla—çünkü bu yükümlülüklerin en büyüğüdür—yükümlüdür.

[Birûnî ekler:] [Platon] 'gizem' [*sırr*] ile [kelimenin] özel anlamında [tanrının adını] zikretmeyi kasteder, ki Harranlı Sabiiler, Maniheist düalistler ve Hintli teologlar [*mutekellimî l-hind*] arasında sıkça kullanılır hale gelmiştir.

### 15. Fragman<sup>38</sup>:

Böylece, öncekinden ve bundan da yine, açıktır ve anlaşılmaktadır ki Platon, ruhun, anlamanın ve aklın karakterinin oluşumunda mekânlara büyük bir pay ayırır (mekânlar derken yeryüzündeki yerleşim yerlerini kastediyorum). Yine benzer şekilde, *Yasalar*'ın [*Kitâb al-sunan*] beşinci kitabında şöyle der: Ayrıca, mekânlarla ilgili şu da gözümüzden kaçmamalıdır ey Megillos ve Kleinias; bazı yerlerin ötekilerden, bazılarının erdemli insan ortaya çıkarması, ötekilerin ise erdemsiz insan ortaya çıkarması bakımından farklılaştığının mümkün olmadığı zannedilmemelidir.

### 16. Fragman<sup>39</sup>:

Sonrasında ayrıca şunu der: Bazı insanlar, çeşitli türden rüzgârlardan ve güneşin ısısından dolayı alışılmadık biçimde hevesli ve gariptirler. Ötekiler de sudan dolayı böyledirler ve başkaları da yeryüzünden bedenlerine ulaşan yiyecektekenden dolayı daha iyi ya da daha kötüdürler, ki yiyecek, ruha, bedene yaptığı etkiden aşağı kalmaksızın etki eder.

<sup>36</sup> *Yas.*, 690-1; al-‘Âmirî (facs. Ed. Minovi), *Kitâb al-Sa'âda wa-l-is'âd* 253.1-14 = Badawî (ed.), *Aflâtûn fî l-islâm* 166.12-17.

<sup>37</sup> *Yas.*, 717b-c; MSS: BNF Arabe 6080 32r/30r.17-20 = MS Köprülü-Fazıl Ahmet Paşa 1001 58v.5-11

<sup>38</sup> *Yas.*, 747d; MSS İstanbul MS Ayasofya 3725 (11 c.), Mashad MS Rizâ tıbb 5223 (11 c.)

<sup>39</sup> *Yas.*, 747d-e; MSS: İstanbul MS Ayasofya 3725 (11 c.), Mashad MS Rizâ tıbb 5223 (11 c.)

### 17. Fragman<sup>40</sup>:

Platon dedi ki: ‘Her kim çocuk yapmak isterse o gece hiç şarap içmemelidir, çünkü içtikten sonra cinsel ilişkiye girmek çocuğun aptal olmasına neden olacaktır.’

### 18. Fragman<sup>41</sup>:

[Platon] ayrıca çocuk yapmak için eşiyile cinsel ilişkiye girmek isteyen herkese [içmeyi] yasaklar, çünkü içtikten sonra ilişkiye girmek çocuğun aptal olmasına neden olacaktır.

### 19. Fragman<sup>42</sup>:

Filozof [Platon] tarafından ortaya konulan şeylerden biri, burada [*Theaitetos*, 148a] karşılıklı ölçülemez büyüklüklerin olduğu ve karşılıklı ölçülebilirliğin bütün büyüklüklerde olduğunu kabul etmemiz gerektiğidir, tıpkı sayılarda olduğu gibi. Bunu soruşturmayan kişi rezil ve büyük bir cahil olacaktır. Bu, Atinalı Yabancı'nın *Yasalar*'ın yedinci kitabında söylediğidir: ‘Ve bunlardan sonra tüm insanlarda doğal olarak yüz karası ve gülünç olan bir cehalet bulunur; uzunluğu, genişliği ve derinliği olan her şeyin karşılıklı ölçülebileceği düşüncesi. Açıktır ki matematik eğitimi onları bu cehaletten kurtarır.’ Ardından devam eder: ‘Çünkü bana göre bu insani değil, hayvani bir şeydir ve halkın şu an sahip olduğu düşünceyi, yani karşılıklı ölçülebilirliğin tüm büyüklüklerde bulunduğu düşüncesini öne sürenler yüzünden yalnızca kendim için değil tüm Yunanlar adına utanıyorum. Çünkü onların hepsi şöyle der: Biz şeyleri kendilerinde bir olarak anlarız, ki bunların içinde bazılarının diğerlerini öyle ya da böyle ölçmesi mümkündür. Fakat onların nezdinde hakikat, bazılarının karşılıklı ölçülebilir ölçülerle ölçülmesi ve diğerlerinin hiçbir şekilde ölçülememesidir.’

### 20. Fragman<sup>43</sup>:

Platon *Yasalar*'da dedi ki: ‘İnsanın bilgisiz olmaması gereken şeyler arasında kendisinin bir yaratıcısı olduğu ve bu yaratıcının eylemlerinin bilgisine sahip olduğu bilgisi vardır.’

### 21. Fragman<sup>44</sup>:

Ve [Platon'un] öğretisinin unsurları arasında [şu da vardır ki], bunu *Yasalar*'daki şu ifadesiyle gösterir:

Her insanın bir birey olarak kendisinin ve ayrıca insanlığın esenliğine şu üç görüşü bilmek ve bunlara inanmaktan daha fazla katkı sağlayan şey yoktur ve bunlardan bihaber olmaktan ve karşıtlarına inanmaktan daha zararlı hiçbir şey yoktur. İlki (1) şeylerin bir Yaratıcısı olduğunu bilmektir. İkincisi (2) O'nun hiçbir şeye kayıtsız olmadığını ne de herhangi bir şeyin O'ndan kaçamayacağını, bilakis her şeyin O'nun bilgisi, O'nun kontrolü ve O'nun öngörüsü altında olduğunu bilmektir. Üçüncüsü (3) O'nun günahını telafi etmek için kendisine bir kurban sunsa ve affına sığınsa dahi hiç kimsenin kasıtlı olarak günah işlemesini kabul etmeyeceğini ve bundan

<sup>40</sup> *Yas.*, 775c-d; al-‘Âmirî (facs. Ed. Minovi), *Kitâb al-Sa'âda wa-l-is'âd* 349.10-13)

<sup>41</sup> *Yas.*, 775c-d; al-‘Âmirî (facs. Ed. Minovi), *Kitâb al-Sa'âda wa-l-is'âd* 373.17-374)

<sup>42</sup> *Yas.*, 819c-20b; W. Thompson (ed.), *The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements* (Cambridge, MA 1930) 201.18-202.8 (tr. 75-6)

<sup>43</sup> *Yas.*, 885b; al-Sahrastânî, *Kitâb al-Mîlal wa-l-Nihal* (ed. Cureton), 288.14-16

<sup>44</sup> *Yas.*, 885b; Ibn Sîd al-Batalyawî (ed. M.R. Dâya), *al-Hadâ'iq fî l-matâlib al-'âliya al-falsafîyya al-'awîsa* (Damascus, 1988) 116.3-ult. = M. Asin Palacios, ‘ibn al-Sîd de Badajoz y su “Libro de los Cercos” (*Kitâb al-Hadâ'iq*),’ *al-Andalus* 5 (1940) 92/48.19-ult. (tr. 143/99).

hoşlanmayacağını bilmektir. Tersine, [Tanrı] bir kişinin kurbanını yalnızca iyi işler yapıyorsa kabul edecektir.’

Ardından şöyle dedi: ‘Bunlar yalnızca tanrısal şeylerin biliminden edinilebilecek ve öğrenilebilecek kavramlardır, ki Yunanlarda buna *Atûlûciyâ* [teoloji] denir.’

## 22. Fragman (*Epinomis*)<sup>45</sup>:

Platon da az önce bahsettiğimiz ve evvelce açıkladığımız şeylerin tümüne *Yasalar*’ının on üçüncü kitabının sonunda—bazılarının ‘Filozof’ olarak başlıklandığı kitap—değirmiştir. Zira bu kitapta Platon, filozofu inceler ve bizi hakiki olarak öyle olan bir filozofun nasıl olması gerektiği hakkında bilgilendirir. [Platon bu kitapta] şunu söyler: ‘Eğer insan hakkıyla anlayacak olursa, sayıların birleşimlerinin şeması ve harmonilerin birleşimi bir şekilde yıldızların hareketine benzemelidir. Bu, söylediğimizi iyi anlayan ve bütün bu şeylere bir tek şeyin kendisiyle bakan kişiye apaçık görünecektir. Çünkü tüm bu şeylerin bağlantısı tek bir bağlantı gibi görünecektir. Ve eğer biri felsefe ilminin başka şekilde gerçekleştirilebileceğini düşünürse bu konuda bize yardımcı olmasını istemeliyiz. Ve böylece o, bu şeyler olmaksızın bu yola asla girmemelidir, aksine bunu yapmak zor ya da kolay olsun matematiksel bilimlere bu şekilde bakmalıdır. Ve böylece o, bu yola girmekten vazgeçecek ve onu ihmal etmeyecektir. Ve bana kalırsa bu şeyleri bilen kişiyi son derece bilge biri olarak adlandırmak ve gayretinde ve bilgiyi arayışında mükemmelliğe itimatı olduğunu söylemek münasıptır.

## 23. Fragman<sup>46</sup>:

Platon, *Yasalar* olarak bilenen kitabında Asklepios hakkında bazı şeylerden bahsetti. Onun ilahi yardımla ve insanların şahitliğiyle doğaüstü fenomenler ve acayip işler yaptığını aktardı.

## 24. Fragman<sup>47</sup>:

Platon *Yasalar*’da der ki: Toplumsal yardımlaşma ortaya çıktığında ve tüm bireyler için kendi esenliği uğruna bir davranış biçimine, ev halkı ve çocukları için bir davranış biçimine, ayrıca yurttaşları ile ilişki kurarken bir davranış biçimine sahip olmak zorunluluğu ortaya çıktığında ve bu davranış biçimleri doğanın, mizacın ve anlayışın farklılıklarına göre değiştiğinde—ve Platon farklılığın yozlaşmanın kökü olduğunu söyler—faydaları ve iyiliği herkesi hem müşterek bir şekilde hem de birer bireyler olarak kucaklayacak tek bir yasada anlaşmalıdırlar.

Dedi ki: ‘Dolayısıyla yasa, bambaşka fikirleri bir araya getiren, onları tek bir fikir yapan şeydir ve genişçe yayılmış esenlikleri bir araya getirip derecelendirme yoluyla tek bir esenlik yapan şeydir.’

Dedi ki: ‘Yönetici, yasayı koruyan, gözeten, kontrol eden ve hem kendisine hem de devletinin insanlarına uygulayan kişidir.’

## 25. Fragman<sup>48</sup>:

Platon dedi ki: Evrensel yasa (*el-sünne el-küllîye*) yalnızca daha yüce *nâmûs* aracılığıyla oluşur, zira evrensel yasayı belirlemenin ve mükemmelleştirmenin başında bu daha yüce *nâmûs* vardır.

<sup>45</sup> Platon, *Epinomis*, 991e-2a; Eds.: (Gr.) Hoche 7.4-21 = (Ar.) Kutsch 14.ult.-15.13

<sup>46</sup> Kaynak: Galenos’un Özeti (?); ibn Abî Usaybi’a, ‘*Uyûn al-anbâ’ fî tabaqât al-atıbbâ*’ (ed. Müller) 16.4

<sup>47</sup> Kaynağı belirsiz.; al-‘Âmirî (ed. M. Minovi), *Kitâb al-Sa’âda wa-l-is’âd* 179.1-13; Badawî, *Aflâtûn fî l-islâm*, 162.1-11.

<sup>48</sup> *Yas.*, 713-4(?)/*Devlet*, 508-9; al-‘Âmirî (ed. M. Minovi), *Kitâb al-Sa’âda wa-l-is’âd* 179.16-181.16 = Badawî (ed.), *Aflâtûn fî l-islâm* 162.12-164.2.

[Platon] dedi ki: savaşlara gelince, bunlar yalnızca daha aşağı *nâmûs* tarafından düzenlenir. Yüce *nâmûs*, ilk, yani soyutlanmış akıldır ki, maddeyle hiçbir zaman birleşmez ve irtibat kurmasına izin verilmez. Maddeden güç ve asalet bakımından daha ulvî ve yüksektir ve bilgeliğin, hakikatin ve her tür bilginin kaynağıdır, çünkü bilgiyle elde edilebilecek tüm şeylerin bilinmesine öncülük eden şeydir. [Bu yüce *nâmûs*] onlara gerçekliği ve bunun yanında varlığı ve mahiyeti veren şeydir, zira tüm şeylerin varlığı ve mahiyeti ondan edinilir. [Platon] dedi ki: ‘Daha aşağı *nâmûs*, ruhun arzulan kısmından soyutlanmış akıldır.’

Başka yerde [*Yasalar*’da] dedi ki: tikel *nâmûs* yasaları belirleyen formdur, [insanları] mutluluğa götürür ve [onları] sefaletlerinden kurtarır. [Platon] dedi ki: ‘Bu yasalar evrensel yasadın düşünceyle çıkarılan ve deneyim ile belirlenen yasalardır.’ Dedi ki: ‘Aklın, ruhun *nâmûsu* olduğunu ve ruhun da aklın hizmetkârı olduğunu söyleriz ve akla sunduğu hizmet aracılığıyla, ruhun ışığı saf bir şekilde alevlenir. Fakat ruh, akla hizmet etmeyi bıraktığında, ışığı ve asaleti azalır. Dolayısıyla cehalet belirir ve cehaletin belirmesiyle fesat oluşur. [Platon] dedi ki: ‘Yüce *nâmûs*, diyorum ki, her aklın *nâmûsudur*.’ [Sonra] dedi ki: ‘Yasa, bana kalırsa, yöneticinin üzerindedir ve yönetici de kentlerin önde gelenlerinin üzerindedir: yönetici yasadın destek alır ve kentlerin önde gelenlerini destekler. Bu, akıl, ruh ve doğayla aynıdır. Zira ruh, akıldan destek alır ve doğayı destekler.’ Dedi ki: ‘Yüce *nâmûs* söz konusu olduğunda bütün bunların üstündedir. Dedi ki: akıl, bana kalırsa faaliyetinde tek bir yolu takip eder, çünkü yalnızca iyi ve faydalı olanı ortaya çıkarır ve yalnızca iyi ile ve sadece bilgeliği aşan ile birleşir ve yalnızca ölçülü olanı kabul eder.’ Dedi ki: ‘Her türlü ürkünç tarafı korur (?). Faaliyeti dünyayı kötülüklerden salar ve [dünyada yaşayanları] en uygun olan hakkında bilinçli hale getirir.’ Dedi ki: ‘Dolayısıyla yasa hakkında da aynı şey, hatta yasa, daha değerli ve daha yücedir.’ Dedi ki: ‘Ruh söz konusu olduğunda, organlara sahiptir, ki bu organlar onun yetileridir; benzer şekilde doğa da yetilere sahiptir.’ Dedi ki, ‘Bazen doğa iyilik taşır, başka zaman kötülük, bazen ciddiyet, bazen de alaycılık.’ Dedi ki: ‘[Doğa] insanları zevkleriyle baştan çıkarabileceği ve hayranlık duyacakları şeylerle dünyayı donatır.’

## 26. Fragman<sup>49</sup>:

Platon *Yasalar*’da dedi ki: Bir sığır çobanının sığır olması, bir koyun çobanının koyun olması, ya da bir cahili eğitenin cahil olması uygun olmasa da insanların liderinin insan olması ve insanoğunun yöneticisinin bir insanoğlu olması zorunludur ve yöneticinin tanrısal olması gereklidir. Tanrısal insan, bilge insandır; bilge insan da insani ve tanrısal şeyler hakkında bilgi sahibi olan kişidir.

Dedi ki: ‘Onun yalnızca bilgi sahibi olması yeterli değildir, bundan başka felsefede de sağlam bir zemine sahip olması şarttır. Zira eğer bunda sağlam bir zemine sahip değilse [siyasete ilişkin] meseleler ile ilgilenirken duraksayacaktır, ta ki bunlar hakkında yapması gereken şey belirgin olana dek, ki erteleme ve kararsızlıktan da zarar gelir. Ya da bu meseleler ile ilgilenirken tökezleyecektir ve böylece gelişgüzel bir şekilde sonuçlandıracaktır; ve gelişgüzel bir şekilde hareket etmekten doğan zarar da daha büyüktür.’

Dedi ki: ‘[Yönetici] seleflerinin yasaları, önceki olaylar, neden meydana geldikleri ve hangi sebebe dayandıkları hakkında bilgili olmaya ihtiyaç duyacaktır.’

Dedi ki: ‘Mükemmel doğaya ve erdemli karaktere sahip olanlar yönetici pozisyonuna layıktır, bilhassa eğer çirkin şeylerin yanında soylu şeyler hakkında da aşinalık edinmişler ise. Fakat durum varsayıdıkları gibi değildir; zira yalnızca felsefede iyi eğitim görenler, aritmetik, geometri ve müzik hakkında bilgili oldukları sürece yönetici pozisyonunu hak eder, zira sayıların bilgisi olmaksızın yönetimi ve siyaseti icra edemeyecekler ya da kaderin çeşitli veçhelerine aşına olamayacaklardır.’

<sup>49</sup> *Yas.*, 713-14; *Devlet*; al-‘Âmirî (ed. M. Minovi), *Kitâb al-Sa‘âda wa-l-is‘âd* 189.4-190.8 = Badawî (ed.), *Aflâtûn fi l-İslâm*, 164.7-22 = ‘Atiyya, *al-Fikr al-siyâsî wa-l-ahlâqî ‘inda l-‘Âmirî, dirâsa wa tahqîq Kitâb al-Sa‘âda wa-l-is‘âd fi l-sîra al-insâniyya*, 238.ult.-239.14

Platon'un *Yasalar*'ına ilişkin çeşitli kaynaklardan elde edilen bu fragmanlar İslam dünyasında *Yasalar*'ın alımlanışına ilişkin bazı çıkarımlar yapmamızı sağlamaktadır. İlk olarak bu fragmanların neredeyse hiçbirinin Platon'un orijinal metnini kelimesi kelimesine aktarmadığını gözlemlemek mümkündür. Ancak söz konusu metinlerin çoğunun ikinci el metinler olduğu göz önünde bulundurulduğunda bir çeviriden beklenecek düzeyde aslına sadakatin mevcut olmayışı bizi şaşırtmamalıdır. Eserin bir diyalog formunda olduğu ve konuşmacıların isimleri biliniyor olsa da (Atinalı Yabancı, Spartalı ve Knossoslu şeklinde) Arapçaya yapılan çevirinin Atinalı dışındaki konuşmacıların fikirlerini aktarıp aktarmadığı meçhuldür. Bu anlamda Atinalı'nın sözlerinin doğrudan Platon'un sözleri gibi aktarılması da bununla ilintili bir problem olarak göze çarpmaktadır.<sup>50</sup> Fragmanlardan bazıları *Yasalar*'daki bir temayı Platon'a ait ya da Yunanca başka bir eserdeki pasajlar ile ilintilendirirken (2, 24, 25, 26. Fragmanlar) bazı fragmanlar da asıl metinde yer almayan nosyonları ya da kavramları eklemektedir (1, 11, 13, 14, 17, 18, 21, 22. Fragmanlar). İbn Ebî Usaybia'da yer alan 23. Fragman ise Platon'un eseriyle hiçbir ilişkisi olmayan ve kaynağı belirsiz bir muhtevayı aktarmaktadır. Bazı fragmanlarda Platon'un söz konusu pasajdaki düşüncesinin doğru bir şekilde aktarıldığını ve çeşitli unsurlara vurgu yapıldığını da görmek mümkündür (3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22. Fragmanlar). *Epinomis*'in kısa bir özeti mahiyetinde olan 22. Fragman ise *Yasalar*'ın on üçüncü kitabı olarak okunmakta ve kimilerine göre bu kitabın diğer başlığının "Filozof" olduğu belirtilmektedir. *Epinomis* bu fragmanda hakiki bir filozofun nasıl olmasının gerektiği ve hangi bilimlerle iştigal halinde olmasının şart olduğunun tartışıldığı bir metin olarak anlaşılmaktadır. Matematik ve astronomi ile ilgili bilginin filozof için şart koşulduğu bu metinde filozofu *Yasalar* diyalogundaki yasa koyucu figürüne bağlayacak herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Fârâbî ise *Platon'un Felsefesi* adlı eserinde *Epinomis*'i yasa koyucu figürü ile ilgilenen

---

<sup>50</sup> Bkz., 5. Fragman. *Yas.* 631b-c'yi aktaran bu fragman Atinalı'nın Girit yasaları hakkındaki ironik sözlerini doğrudan Platon'a ait şekilde anlar. Atinalı, Girit yasalarının mutluluğun bütününe götürdüğünü, çünkü bu yasaların hem insani hem de tanrısal iyileri (erdemleri) kazandırdığını söylese de önceki konuşmalar Girit'in yasalarının yalnızca tanrısal erdemlerin sonuncusu olan cesareti kazandırdığını açıkça göstermektedir. Dolayısıyla Arapçada *Yasalar*'ın asıl metnin ironik unsurlarını gözden kaçırdığını söylemek gerekir. Fârâbî ise *Nevâmîs*'te aynı hataya düşmez ve yalnızca yasa koyucunun insani erdemleri tanrısal erdemlere tabi kılması gerektiğini söyler. Bkz., *Nev.*, I.7.

bir metin olarak görmekte ve diğer bir başlığını “Araştıran” olarak sunmaktadır.<sup>51</sup> Bu durumda ya Fârâbî’nin *Epinomis*’in tam metnine ulaşmadığını ya da ulaşmış olsa da bu metni kendi Platon tasvirine uygun olacak şekilde yorumladığını söyleyebiliriz. Fârâbî’nin *Epinomis* hakkındaki açıklaması bize bu iki seçenekten hangisinin doğru olduğunu söylemeye yetecek kadar veri sunmamaktadır.

Moseley’in çalışmasında sunduğu fragmanlardan en önemlileri 20 ve 21. Fragmanlar olarak görünmektedir. Şehristânî’nin (ö. 1153) *el-Milel ve’n-Nihal*’inden ve İbn Sîd el-Batalyevsî’nin (ö. 1127) *Kitâb el-Hadâ’ik*’inden aktarılan bu iki fragman *Yasalar*’ın onuncu kitabının giriş kısmına kuşkusuz bir şekilde tekabül etmektedir. Onuncu kitaptan alıntıların önemi Fârâbî’nin *Nevâmîs*’ine yazdığı sonsöz ile artmaktadır. Daha sonra detaylı bir şekilde tartışılacağı üzere Fârâbî burada Platon’un *Yasalar*’ının yalnızca ilk dokuz kitabının kendisine ulaştığını, geriye kalan kısımların eline geçmediğini ve kalan kitapların kaç tane olduğu ile ilgili spekülasyonların olduğunu aktarmaktadır. Şehristânî ve Batalyevsî’nin eserleri ise en azından X. kitabın Arapçaya çevrildiğini açıkça göstermektedir. Elimizdeki kaynaklar *Yasalar*’ın on iki kitap olduğunu belirtiyor ve dahası, *Epinomis* on üçüncü kitap olarak sayılıyor ise XI. ve XII. kitabın çevrilmediğini düşünmek için herhangi bir gerekçemiz bulunmamaktadır. Huneyn b. İshâk’ın çevirisi eksik, yanlış ya da muhtasar halinde bir çeviri olsa dahi *Yasalar*’ın on iki kitabının çevirisidir. O halde Fârâbî, kendisinden yaklaşık olarak yarım asır önce çevrilmiş on iki kitaplık bir eserin neden sadece dokuz kitabına ulaştığını ifade etmektedir? Son üç kitabın Fârâbî’nin döneminde henüz çevrilmediğini, belki de onuncu kitaptan alıntılara rastladığımız XII. yüzyıla doğru çevrilerek eserin tamamlandığını düşünebiliriz, ancak 1269 yılında yazılan *Uyûnü’l-Enbâ*, *Yasalar*’ın yeni bir çevirisinden bahsetmediğinden ve *Fihrist*’teki bilgileri doğrudan aktardığından bu ihtimali de bir kenara bırakmak mümkündür. Dolayısıyla ya Fârâbî yaşadığı dönemdeki olanakların sınırlı olmasından ötürü—ki öğrencisi Yahyâ b. Adî’nin dahi *Yasalar* üzerinde çalıştığı (çeviri ya da istinsah) düşünüldüğünde pek olası görünmemektedir—*Yasalar*’ın son üç kitabına ulaşamamış ya da son üç kitap hakkında bilgi sahibi olsa da *Nevâmîs*’inde aktarmamayı tercih etmiş olmalıdır. Fârâbî’nin *Yasalar*’a erişimiyle ilgili çalışmanın daha

---

<sup>51</sup> Mahdi, Muhsin (çev.), *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*, (1. Baskı), Cornell University Press, Ithaca 2001, s.66.

sonraki kısımlarında ele alacağımız tartışmalar bu konuyu netleştirmeye yardımcı olacaktır.

İslam dünyasında Platon'un *Yasalar*'ı hakkında yukarıda sunulan tanıklıkların dışında *Yasalar*'ın muhtevasına hiçbir şekilde tekabül etmeyen bazı ifadelere de rastlamak mümkündür. Bu ifadelerin kaynağını tespit etme konusunda güçlükler bulunsa da İslam dünyasında Platon'a atfedilen, başlığı *Kitabü'n-Nevâmîs* olan ve Huneyn b. İshâk'ın çevirdiği söylenen bir ya da birden fazla apokrif eser bulunmaktadır. Bunlardan ilki hakkında yukarıda 23. Fragman İbn Ebî Usaybia'dan bir pasajı aktarmaktaydı. İbn Ebî Usaybia'nın tıp tarihine ilişkin biyografik eseri *Uyûnü'l-embâ*'da, Platon'un *Yasalar*'ına iki ayrı yerde atıf yapılır ve eldeki metnin içeriğine ilişkin önemli ipucular verilir.<sup>52</sup> Kitabın Asklepios'u ele alan kısmında önce *Yasalar*, sonra da *Politeia*'da Asklepios üzerine Platon'un söyledikleri aktarılır. *Politeia*'nın III. kitabında (405e-408b) Platon'un Asklepios'un hekimlik sanatı üzerine söyledikleri İbn Ebî Usaybia tarafından isabetli bir şekilde aktarılmaktadır. Modern *Politeia* edisyonları ile burada Asklepios hakkında aktarılanlar uyuşmaktadır, ancak *Yasalar* söz konusu olduğunda modern edisyonların hiçbirinde Platon'un Asklepios'tan bahsetmediğini bilmekteyiz. İbn Ebî Usaybia'nın aktardığına göre Platon, *Yasalar* kitabında (*Kitabü'n-Nevâmîs*) Asklepios'un gizil şeyler hakkında konuştuğunu ve tanrısal inayet ile kehanetlerde bulunduğunu, daha sonra bu kehanetlerin tam da söylediği gibi doğru olduğunun ortaya çıktığını söylemektedir. Bu ifadelerin *Yasalar* diyalogu ile hiçbir ilişkisi olmadığı açıktır. Üstelik Asklepios hakkındaki bu ifadeler *Yasalar* diyalogunun başlı başına kehanet ve peygamberlik üzerine bir eser olarak anlaşıldığı izlenimi uyandırmaktadır. Bu izlenim, *Uyûnü'l-embâ*'nın es-Sekafi'ye ayrılan başlığında yeniden açığa çıkmaktadır. Bu kısımda Platon'un *Yasalar*'ından uzun bir hikaye aktarılmakta ve konu yine peygamberlik meselesi üzerine odaklanmaktadır. İbn Ebî Usaybia'nın aktardığı hikaye şu şekilde özetlenebilir: Homeros tarafından ismi zikredilen Yunan kralı Marinos, birçok talihsizlikle karşılaşmakta ve krallığı iç isyanlarla boğuşmaktadır. Devlete ilişkin problemleri çözmeye başarısız olan Marinos, zamanının ünlü filozoflarına başvurur ve onlardan yardım ister. Filozoflar problemin kaynağını araştırırlar ve nihayetinde problemin felsefi soruşturmanın alanı dışında kaldığını söylerler. Filozofların Marinos'a

---

<sup>52</sup> *A Literary History of Medicine*, 2.1. Asklepios & 7.2. es-Sekafi.

tavsiyesi ise felsefi araştırmanın kapsamının ötesinde olan peygamberliğe başvurmadır. Çağdaşı olduğu ünlü bir peygamberin yerini öğrenen Marinos, içerisinde filozofların da olduğu yedi kişilik bir heyeti bu peygambere göndermeye ve yardım istemeye karar verir. Filozoflardan oluşan bu heyet Marinos'un krallığının merkezinden çok az insanın meskun olduğu çeperde bulunan bir bölgeye gider ve burada peygamber ile karşılaşma gerçekleşir. Peygamber, karşısındaki heyetin Marinos tarafından gönderildiğini anlayınca ilk olarak siyasal alandaki hükümlerliliğin Marinos'a değil yalnızca Tanrı'ya ve onun peygamberine ait olduğunu, ikinci olarak en yüksek bilgeliğin felsefeye değil peygamberliğe ve dolayısıyla Tanrı'ya ait olduğunu öne süren bir konuşma yapar. Bu konuşmanın ardından birkaç gün geçtikten sonra peygamber, döndüklerinde Marinos'u yerinde bulamayacaklarını, yerine doğru bir siyaset benimseyecek başka birini bulacaklarını heyete bildirir. Filozoflar, krallığın merkezine döndüklerinde Marinos'un ölüm haberine ve yerine geçen kralın Marinos'un hatalarını düzelttiğine şahit olurlar.

Platon'un *Yasalar*'ında mevcut olduğu söylenen bu alıntının kim tarafından ve hangi dönemde yazıldığı kolayca yanıtlanamayacak bir soru olsa da sahte *Yasalar*'ın İslam dünyasındaki Platon tasvirini şekillendirmiş olduğuna kuşku yoktur. İbn Ebî Usaybia'nın aktardığı pasaj muhtemelen X. yüzyıl tıp tarihçilerinden olan Endülüslü İbn Cülcül'ün (ö. 994) *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hükemâ* adlı eserinden aktarılmıştır<sup>53</sup> ve söz konusu hikayeye Judah Halevi'nin XII. yüzyılda yazdığı *Kuzari* kitabında, peygamberin kozmos üzerine görüşlerinin filozofların kozmos tasvirlerinden üstün tutulduğu yerde bir örnek olarak verildiğine rastlamak mümkündür.<sup>54</sup> Peygamberin en yüksek bilgelik söz konusu olduğunda filozofa üstünlüğünü gösteren bu metnin, S. Pines'e göre geç antik çağda yazılmış pseudo-Platoncu bir metnin İslamî versiyonundan ibaret olduğunu öne sürmek mümkündür.<sup>55</sup> Homeros tarafından adının zikredildiği söylenen Marinos'un Süryanice ya da Arapçaya geçerken ismi değişime uğrayan Girit kralı Minos olabileceğini, dolayısıyla pasajın ilham kaynağının *Peri Nomou* [Yasalar Üzerine] olarak da adlandırılan *Minos* diyalogu olabileceğini belirten Pines'e göre yine de pagan bir

---

<sup>53</sup> İbn Juljul, *Les générations de médecins et des sages (Tabaqât al-aṭibbâ' wa-l-ḥukamâ')*, ed. Fu'ad Sayyid, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1955, s.12.

<sup>54</sup> Judah Halevi, *The Kuzari (Kitab al Khazari)*, trans. Hartwig Hirschfeld, Schocken Books, New York 1964, s.240.

<sup>55</sup> Pines, Shlomo, "On the Pseudo-Platonic Quotation in the *Kuzari* IV and the *K. al-Nawâmīs* [Appendix V]", *The Collected Works of Shlomo Pines, vol. V: Studies in the History of Jewish Thought*, (ed. Warren Zev Harvey & Moshe Idel), Magnes Press, Jerusalem 1997, s.238.



filozofa peygamber ile filozof ya da tanrısal yasa ile siyaset arasında kurulan böyle bir ilişkiyi atfetmek mümkün değildir.<sup>56</sup>

Platon'un *Yasalar*'ına ilişkin *tabakat* literatüründe ve *fihristlerde* rastladığımız bu atıflar İslam dünyasında bu diyalogun tamamen yanlış bilindiğini, düzmece metinlerin araya girmesiyle bozuk bir Platon tasvirinin ortaya çıkmasına sebep olduğunu düşünmemize yol açabilir. Ancak bu atıfların hiçbiri başlı başına bir filozofun eserinden ya da bir Yunan felsefesi tarihinden bize ulaşmış değildir. *Yasalar*'a ilişkin atıflar geç antik çağda Ioannes Philoponos'un başlattığı ve daha sonra İshâk b. Huneyn'in *Târîhu'l-etbbâ* eseriyle İslam dünyasına takdim edilen bir "tıp tarihi" geleneğinden türemiş görünmektedir.<sup>57</sup> Bu tür eserlerde bahsi geçen Yunan filozofları yalnızca tıp sanatı ile ilişkileri dolayısıyla ele alınmakta ve Asklepios, Hippokrates ve Galenos gibi ünlü hekimler arasında minör figürler olarak yer almaktadırlar. Tam da bu yüzden Platon'a atfedilen sahte metinlerde (ya da *Politeia*'da olduğu gibi orijinal metinlerde) Asklepios'a ya da tıp sanatıyla ilgili meselelere yoğun bir şekilde başvurulmakta, bu metinlerin esas anlamını oluşturan merkezi hususlar ele alınmamaktadır. Dolayısıyla *tabakat* literatüründen ve *fihristlerden* hareketle İslam dünyasında Platon'un veya onun *Yasalar* kitabının alımlanışına ilişkin genel hükümler çıkarmaya temkinli yaklaşmak gerekmektedir.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> a.g.e., s. 238-9.

<sup>57</sup> İshâk b. Huneyn'in *Târîhu'l-etbbâ* eseri Arapçada yazılmış ve sonrakilerine örnek olmuş ilk tıp tarihi kitabı olarak kabul edilir. Kitabın giriş kısmında İshâk b. Huneyn, Yahyâ en-Nahvî'nin (Ioannes Philoponos) tıp tarihi üzerine eserinden faydalandığını belirtmektedir. Metnin Arapça-İngilizce versiyonu için bkz., Rosenthal, Franz, "İshâq b. Hunayn's Ta'rîh al-atıbbâ", *Oriens*, 1954/7, (1): s.55-80.

<sup>58</sup> Fahrettin Olguner "İslam Kaynakları Işığında Platon" adlı doktora çalışmasıyla bu türden genel hükümler çıkarmaktadır. Olguner'in İslam dünyasında Platon ve diyaloglarının alımlanışını incelediği bu çalışmada Fârâbî dışında bütün klasik kaynaklar felsefe-dışı tabakat literatürüne aittir ve İbn Rüşd'ün *Politeia* şerhi bile zikredilmemektedir. Mes'ûdî, İbn Cülcül, İbnü'n-Nedim, Kadı İbn Sâid, Şehristânî, Şehrezûrî, İbnü'l-Kıftî ve İbn Ebî Usaybia gibi klasik yazarların Platon'dan iktibas ettikleri kısa pasajlardan hareketle modern edisyonlara kıyasla İslam dünyasındaki Platon algısının oldukça zayıf, eksik ve bütünsel bir anlamı olmayan düşünür imgesi yarattığını söyleyen Olguner, bunun yanında söz konusu klasik kaynakları "felsefe tarihleri" olarak sınıflandırmakta, böylece kullandığı kaynakların asıl gayelerini yanıltıcı bir şekilde sunmaktadır. Platon'un *Yasalar*'ını modern edisyonlar ve İslam kaynakları ile karşılaştırdığı başka bir çalışmada da aynı tabakat literatürünü esas alarak diyalogun İslam dünyasında çarpık bir şekilde bilindiğini iddia eden Olguner, böylece bir tarihçinin, felsefe tarihine ilişkin bilgisinin sınırlarını dikkate almamaktadır. Olguner'in doktora tezinden türettiği makalesi için bkz., Olguner, Fahrettin, "İslâm Kaynakları Işığında Platon", *Felsefe Arkivi*, 1984, (24): 123-168. Ayrıca *Yasalar*'a ilişkin çalışması için bkz., Olguner, Fahrettin, "Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun Kanunları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, (6): 113-122.

Arapça konuşulan dünyada *Kitabü'n-Nevamis* adıyla dolaşımda olan bir başka esere daha rastlamak mümkündür. Platon'a atfedilen bu kitap Latin dünyasına *Liber Anequemis* (Yasalar Kitabı)<sup>59</sup> ya da *Liber Vaccae* (İnekler Kitabı) başlıklarıyla çevrilmiş ve Latince konuşulan dünyada tepkiyle karşılanmış bir büyü kitabıdır.<sup>60</sup> *Liber Vaccae* başlığı, kitaptaki ilk deneyden, suni bir hayvan üretmek için kullanılan inek rahminden gelmektedir. Kitapta, genel olarak rasyonel hayvanların oluşturulması üzerine teorik bir kısımdan sonra gelen büyücülükle ilgili deneyler, çeşitli hayvanların (insan biçimindeki yaratıklardan arılara kadar) suni bir şekilde nasıl üretileceğine ilişkin yönergeler aktarılmaktadır. Yaklaşık 850-900 yılları arasında yazıldığı ve XII. yüzyılda Endülüs'te Latinceye çevrildiği tahmin edilen kitabın önsözünde Galenos'un *Kitabü'n-Nevamis*'in bir özetini yazdığı ve bu özetin Huneyn b. İshâk'ın Arapça versiyonu için temel olduğu belirtilmektedir. Kitabın yazarı *on bölümden* oluştuğunu söylediği *Kitabü'n-Nevamis*'i mevcut eserde açıkladığını iddia etmektedir.<sup>61</sup> Eserin Platon'un *Yasalar* diyalogu ile tek bağlantısı başlığı gibi görünse de bazı Latin düşünürler kitabın içeriğindeki büyülerin doğa yasalarına aykırı olduğunu söyleyerek *Liber Vaccae*'yi "*leges Platonis*" (Platon'un yasaları) olarak adlandırmaktadırlar.<sup>62</sup> Latin dünyada söz konusu kitabın Platon'a aidiyetine daima kuşkuyla bakılmış olsa da büyücülükle ilgili bu pratiklerin Platon'un bilgeliğiyle hiçbir şekilde bağlantılandırılmayacağını ve kitabın düzmece bir eser olduğunu ilk ilan eden kişi Rönesans düşünürlerinden Giovanni Pico della Mirandola olmuştur.<sup>63</sup> *Liber Vaccae*'yi IX. ve X. yüzyıllardaki diğer büyü kitaplarıyla mukayese ederek inceleyen Liana Saif, "*nevâmîs*" sözcüğünün Arapçadaki diğer anlamlarına atıfta bulunarak kitabın başlığının *Yasalar*'ı işaret etmediğini iddia etmektedir. Saif'e göre Ortaçağ Arapça sözlüklerinde *nevâmîs*, yasalar ya da kanunlar anlamına geldiği gibi "sırlar" ya da "gizemler" anlamına da gelmektedir. Bunun yanında *namus* sözcüğü Cebrail'e, ilhama, vahye ve bilinmeyen şeylere de işaret etmektedir.<sup>64</sup> *Namus* kelimesinin "vahyi indiren melek" olarak anlaşılması gerektiğine işaret eden İbn Sînâ da kelimenin

---

<sup>59</sup> *Anequemis*, Arapça *Nevamis* sözcüğünün Latince transliterasyonundan ibarettir.

<sup>60</sup> Hasse, Dag Nikolaus, "Plato Arabico-Latinus", *Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, (ed. Stephen Gersh, Marten J. F. M. Hoenen), Walter de Gruyter, New York 2002, s.53.

<sup>61</sup> a.g.e., s.54.

<sup>62</sup> a.g.e., s.57.

<sup>63</sup> a.g.e., s.58.

<sup>64</sup> Saif, Liana, "The Cows and The Bess: Arabic Sources and Parallels for Pseudo-Plato's *Liber Vaccae* (*Kitâb al-Nawâmîs*)", *Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, 2016, (LXXIX), s.1.

anlamını insani yasadan tanrısal yasaya taşımak niyetindeydi.<sup>65</sup> Saif, bu şekilde *namus* ve çoğulu olan *nevâmîs* kelimelerinin anlam ufkunu kullanarak Latince *Liber Vaccae* olarak adlandırılan kitabın içeriğini yansıtan en uygun başlığın “İlahi Gizemler Kitabı” (*The Book of Sacred Secrets*) olduğunu belirtir.

İslam dünyasında Platon’a atfedilen ve *Kitabü’n-Nevamis* başlığına sahip eserler böylece üçe ayrılmaktadır: (1) Huneyn b. İshâk ve Yahya b. Adi’nin çevirileri. Bu çeviriler hakkında *Yasalar*’ın on iki kitabının eksiksiz bir çevirisi olduğunu iddia etmemiz pek mümkün görünmemektedir. Huneyn b. İshâk’ın yalnızca Galenos’un özetini çevirdiğini, Yahyâ b. Adî’nin de Huneyn’in çevirisini istinsah ettiğini, dolayısıyla *Yasalar*’ın tümünün değil Galenos’a ait özetinin tek bir çevirisinin İslam dünyasında dolaşımında olduğunu öne sürmemiz ise ihtimal dahilinde görünmektedir. Ancak bu noktada Arapçadaki ikincil kaynaklar ve bibliyografyalar göz önünde bulundurulduğunda daha güçlü ihtimal, eserin on iki kitabının Yunanca orijinal metinden eksik ya da kusurlu bir çevirisinin olduğudur. (2) Tıp tarihi literatüründe dolaşımında olan *Kitabü’n-Nevamis*. Ioannes Philoponos-İshâk b. Huneyn tarihçiliğinin üzerinden gelen ve sonraki yazarların öncekileri tekrarlayarak içerisinden kısa pasajların aktardıkları bu eserin kökenine ilişkin yeterli bilgi bulunmasa da asıl diyalog ile irtibatın olmadığına kuşku yoktur. Ancak bu eser Platon’a ya da sonraki Platonculara ilişkin esintiler barındırmaktadır. (3) *Liber Vaccae* başlığıyla Latin dünyada dolaşıma giren ve Platon ile ilişkilendirilemeyecek büyü kitabı.

Huneyn b. İshâk’ın Arapça çevirisinin tam olarak nasıl bir metin olduğunu bilmiyor olsak da *Yasalar*’ın İslam dünyası için etkili bir metin olduğunu, en azından IX. ve X. yüzyıllarda özellikle felâsife çevresinde popüler olduğunu ve belli bir prestije sahip olduğunu söyleyebiliriz. Modern okuyucu için yasaların sivil karakterinin daha fazla göze çarptığı yerde İslam dünyasındaki düşünürler için yasaların tanrısal karakteri çarpıcı bir iddia olarak öne çıkmıştır. Öyle ki, Platon’un tanrısal olan yasa üzerine görüşlerinin etkisi en açık şekilde filozof olmayanlar üzerinde bıraktığı intiba aracılığıyla anlaşılabilir. Moseley’in aktardığı bir pasajın gösterdiği üzere *Yasalar*’ın bu türden karakteri bazı düşünürler tarafından da dikkate konu olmuş ve muhtevası dolayısıyla felsefenin

---

<sup>65</sup> Kaya, M. Cüneyt, “İbn Sînâ’nın *Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsîlihâ*’sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2020, (3), s.28.

küstahlığının ve haddini aşmasının bir örneği olarak gösterilmiştir. Ebû Hayyân el-Tevhîdî, vahyedilmiş dini felsefeye tabi kılmayı amaçlayan filozoflara karşı Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin (ö. 985) sözlerini şu şekilde aktarır:

“Bazıları felsefenin dinin yasası [*şeri 'at*] ile uyuştuğunu ve dinin yasasının felsefe ile mutabık olduğunu ve birinin ‘Peygamber şöyle buyurdu ve başka birinin ‘Filozof [*hakîm*] şöyle buyurdu’ demesi arasında hiçbir fark olmadığını, Platon’un *Yasalar*’ı [*Kitâbü'n-Nevâmîs*] hangi konuma sahip olunması gerektiğini ve bununla araştırmalara devam edilmesi gerektiğini, neye öncelik vermemiz ya da neye öncelik vermememiz gerektiğini bilelim diye yazdığını, peygamberliğin felsefenin bir dalı olduğunu ve felsefenin dünyaya ilişkin bilginin temeli olduğunu, peygamberin vahyini bir filozof tarafından tasdik ettirmek zorunluluğu içinde olduğunu, fakat filozofun böyle bir zorunluluğu olmadığını iddia ederler. Tüm bunlar ve bu tür şeylerdir savundukları.”<sup>66</sup>

Sicistânî'nin tasvirinin büyük oranda Fârâbî'nin din ve felsefe ile ilgili görüşlerine tekabül ettiği açıktır. Bu türden bir ilişkinin dayanağının Platon'un *Yasalar* kitabı olarak gösterilmesi ise İslam dünyasında bu diyalogun insani ve tanrısal yasalar üzerine ciddi bir tez olarak anlaşıldığının göstergesidir. Dolayısıyla Arapçaya yapılan *Yasalar* çevirisi ne kadar eksik ya da yanlış olursa olsun metnin genel mahiyeti özellikle Fârâbî aracılığıyla Arapça düşüncede bir gündem yaratmıştır.

### 3.2. El Yazmaları Üzerine Tartışmalar ve Fârâbî'nin *Yasalar*'a Erişimi Problemi

Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i bazı Fârâbî uzmanları tarafından önemsiz bir metin olarak görülmüş ve onun felsefesini teşkil eden metinler arasında olduğu iddiası ciddiye alınmamıştır.<sup>67</sup> Fârâbî'nin olasılıkla kullanmış olduğu Arapça *Yasalar* edisyonu bugün

<sup>66</sup> Moseley, “Plato Arabus”, s.260-61.

<sup>67</sup> Gabrieli, *Nevâmîs* edisyonuna yazmış olduğu giriş kısmında bu kanaati yansıtan ilk figür olarak belirir: Gabrieli, Franciscus (ed.), *Alfarabius Compendium Legum Platonis*, (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus, c. III), In Aedibus Instituti Warburgiani, Londinii 1952. Ona göre *Nevâmîs*'te Fârâbî'nin amacı *es-Siyasetü'l-Medeniye* veya *Medinetü'l-Fazıla* gibi eserlerinden farklı olarak Platonik materyali aslına sadık olacak şekilde aktarmaktan ibarettir. Metin, bu erek doğrultusunda okunduğunda yer yer Platon'u oldukça doğru ve açık bir şekilde aktaran bir eser olsa da çoğunlukla başarısız görünmektedir (s.21). Öte yandan *Yasalar*'daki Yunan kurumları, mitolojisi ve siyaseti ile karşılaşan bir X. yüzyıl filozofu için metnin birçok kısmının anlaşılabilir düzeyde olduğunu teslim etmek gerekir, zira modern okuyucu bile eğer Yunan'a ilişkin bu hususlardan haberdar olmasaydı metin muhtemelen onun için de anlamsız hale gelecekti (s.22) Gabrieli'ye göre metnin Platon'u anlama konusunda bize sunacağı hiçbir şey yoktur, tersine *Nevâmîs* yalnızca Yunan düşüncesinin Arapçaya aktarımı ile ilgili bir çalışmaya konu olabilecektir (s.24). Gabrieli'nin işaret ettiği bu noktada Watt ve Stern de benzer şekilde hemfikirdir: Watt, W. Montgomery, “Review of ‘Compendium Legum Platonis’”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1953, (85): s.160; Stern, M. S., “Review of ‘Compendium Legum Platonis’”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1955/17, (2): s.398. Stern, ek olarak *Nevâmîs*'in bu özellikleri dikkate alındığında metnin Fârâbî'ye aidiyeti konusunda bile kuşku duyabileceğimizi belirtir.

elimizde olmadığından modern araştırmacı *Nevâmîs*'i Yunanca *Yasalar*'ın modern neşri ile karşılaştırmakta ve sonuç olarak *Nevâmîs*'i önemsiz ve yanılığlarla dolu bir metin olarak değerlendirmektedir. Muhsin Mahdi'nin Fârâbî'nin Yunanca bildiği ve *Yasalar*'ı bugün modern edisyonlara temel olan el yazmasından okuduğu iddiası<sup>68</sup> ise akademi dünyasında genel olarak kabul edilmemektedir. Dahası Fârâbî'nin Yunanca bildiği ve okuyabildiği fikri dahi birçok araştırmacı tarafından ciddiye alınmamaktadır. Böylece *Nevâmîs*'in modern araştırmacı tarafından tuhaf bulunan tüm özellikleri Fârâbî'nin sahip olduğu ve kullandığı *Yasalar* metninin eksik ve yetersiz olmasına bağlanmaktadır. *Nevâmîs*'e ilişkin böyle bir yorumun dayandığı esas nokta el yazmalarında geçen ve bir sonraki bölümde gösterileceği üzere müstensihlerin tercihi olan “*telhîs*” ve “*cevâmî*” nitelermelerinin bizzat Fârâbî'ye izafe edilmesidir. Fârâbî'nin *Nevâmîs*'e yazdığı giriş bölümünü dikkate almayan modern okuyucu eserin, Platon'un *Yasalar*'ının her bir pasajına tekabül eden bir özet olması gerektiği yargısından hareketle Fârâbî'nin Platon'un *Yasalar*'ını eksik ya da ikinci elden okuduğunu iddia edebilmektedir. Yunancadan Arapçaya çeviri literatüründe Galenos'un Platon'un *Yasalar*'ına yazdığı özetin Huneyn b. İshâk tarafından çevrilmiş olması Fârâbî'nin de bu metni kullanarak *Yasalar*'ın özetine bir özet yazmış olduğu tezini gündeme getirmiştir. Bu bölümde el yazmalarından hareketle ortaya atılan çeşitli argümanlar ve bunlara yöneltilen eleştiriler *Nevâmîs*'in yazınsal tarihi ışığında incelenecek, ardından mevcut veriler ışığında Fârâbî'nin Yunanca metin ile ilişkisi konusunda en güçlü olasılık tercih edilecek ve bu olasılık sonraki bölümlerde metni yorumlamaya temel teşkil edilecektir.

Fârâbî'nin *Nevâmîs*'inin modern dillerdeki ilk edisyonu 1952 yılında F. Gabrieli tarafından yapılmıştır. Gabrieli'nin kendi edisyonuna temel olarak aldığı el yazması Leiden Golius 133 nolu el yazmasıdır.<sup>69</sup> Muhsin Mahdi 1961'de yazdığı makalesinde Gabrieli'nin edisyonunu mevcut tüm el yazmalarını ele almadığından dolayı eleştirir ve Escorial MS 888 nolu el yazmasının varlığına dikkat çeker.<sup>70</sup> Mahdi'ye göre Gabrieli, yalnızca Leiden el yazmasını esas aldığından eserin başlığını hatalı bir şekilde

---

<sup>68</sup> Mahdi, “The Editio Princeps”, s.4-6. Bu iddia daha sonra Joshua Parens tarafından da savunulur ve muhtemel olasılıklar değerlendirilir. Bkz.; Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.xxviii-xxxi.

<sup>69</sup> Witkam, Jan Just (comp.), *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden, vol. I: Manuscripts Or. 1 – Or. 1000*, Ter Lugt Press, Leiden 2007, s.61 (Cod. Or. 133); Gabrieli, *Alfarabius*. s.xii.

<sup>70</sup> Mahdi, “The Editio Princeps”. s.1.

aktarmıştır.<sup>71</sup> Öte yandan Escorial el yazması Leiden'den daha kısa bir metin olmasına rağmen asıl metin ile ilişkisi bakımından oldukça zengin bir materyal olarak görünür.<sup>72</sup> Gabrieli'yi eleştirdiği makalesinin ardından Kabil Enformasyon Bakanlığı Kütüphanesi'nin 217 nolu el yazmasını da keşfeden Mahti, bu el yazmasının bir kopyasını Thérèse-Anne Druart ile paylaşır ve böylece Druart, Leiden, Escorial ve Kabil el yazmalarını değerlendirerek 1998 yılında yeni bir *Nevâmîs* edisyonu yayımlar.<sup>73</sup> El yazmalarının *Nevâmîs* üzerine yazılan makalelerde önemli bir yeri bulunmaktadır. Modern araştırmacılar Fârâbî'nin *Nevâmîs*'ini yorumlarken ilk olarak bu eserin formunu (*telhîs, cevâmi'* vb.), ikinci olarak kaynak metin sorusunu (Platon'un *Yasalar*'ı mı yoksa başka bir metin mi) gündeme getirmektedirler. Leiden, Escorial ve Kabil el yazmalarının aralarındaki farklar bu tartışmaya büyük oranda katkı sağlamaktadırlar. Bu yüzden *Nevâmîs* üzerine yapılan bir çalışmanın ilk olarak bu el yazmaları hakkında yeterli düzeyde bilgi sunması ve literatürdeki tartışmaları değerlendirmesi gerekir. Dolayısıyla burada ilk olarak Druart'ın el yazmalarına ilişkin değerlendirmeleri kısaca aktarılacaktır..

Leiden el yazması Hicrî 692 (İ.S. 1292-93) yılına tarihlenmektedir ve müstensih olarak İbn el-Gulâm'ın adı geçmektedir. Metnin içerisinde bulunduğu mecmua (*codex*) matematik ve felsefeye ilişkin el yazmalarını barındırmakta, *Nevâmîs* bu mecmua içerisinde ilk sıradaki metin olarak görünmektedir. Druart, Leiden el yazmasının en önemli özelliğinin istinsah eden kişinin metni tekrar tekrar kontrol etmesi, hatalarını düzeltmesi ve en az iki el yazmasını kullanarak metni çoğaltması olduğunu söyler.<sup>74</sup> Leiden, bu nedenle *Nevâmîs*'in modern dillere çevirisinde ilk başvuru kaynağı olarak öne çıkmaktadır. Mecmuada her ne kadar başlık belirtiliyor ve metnin Fârâbî'ye ait olduğu gösteriliyor olsa da el yazmasında başlık bulunmamaktadır ve İbn el-Gulâm'ın metnin sonuna eklediği not, hem Fârâbî'ye aidiyeti net bir şekilde belirtmekte hem de mecmuadaki başlığa ilham kaynağı olmaktadır. Druart'ın değerlendirdiği ikinci el yazması olan Kabil el yazması ise Hicrî 999-1000 (İ.S. 1590-92) yıllarına tarihlenir ve

---

<sup>71</sup> a.g.e., s.1. Gabrieli, eserin başlığını *Telhîs Nevâmîs Eflâtûn* olarak aktarmıştır. Mahti ise *Telhîs* kelimesinin Leiden mecmuasının editörü tarafından konulduğunu, Escorial el yazması ve eski bibliyografyalar göz önünde bulundurulduğunda doğru başlığın *Cevâmi' Kitâb el-Nevâmîs (li-Eflâtûn)* olması gerektiğini söyler.

<sup>72</sup> a.g.e., s.1.

<sup>73</sup> Druart, Thérèse-Anne, "Le Sommaire Du Livre Des 'Lois' De Platon (Ġawâmi' Kitâb al-Nawâmîs li-Aflâtûn)", *Bulletin d'études orientales*, 1998/50: 109-55.

<sup>74</sup> a.g.e., s.113.

tıpkı Leiden gibi tam metindir. Ancak hem müstensih tarafından yeterince kontrol edilip düzeltilmemiş hem de içinde bulunduğu mecmuanın editörü metnin yazarını Fârâbî olarak belirtmemiştir. Kabil el yazması ile ilgili en önemli husus müstensihten başka birinin eklediği kesin olan başlıktır: *Telhîs cevâmi' nevâmîs el-Eflâtûn [Platon'un Yasalar'ının Özetinin Özeti]*.<sup>75</sup> Bu başlık her ne kadar başka bir müstensih tarafından sonradan eklenmiş olsa da Fârâbî'nin bir *Yasalar* özeti kullanarak *Nevâmîs*'i yazdığı iddiasını güçlendirmektedir. Kabil el yazmasının *Yasalar*'ın Fârâbî tarafından *cem* edilmiş hali olduğunu, sonraki bir müstensihin ise *hülâsa* ettiğini düşünmemiz de mümkündür, ancak bu el yazması Leiden'e denk düzeyde bir tam metindir ve müstensihinin asıl metni özetlediğini düşündürecek başka unsurlar göze çarpmamaktadır.

Bir müstensih tarafından özetlenmiş olduğu konusunda kuşku duyulmayan el yazması asıl olarak Escorial el yazmasıdır. Druart, tarihi belirsiz ancak net bir şekilde Ebû'l-Ferac' İbn et-Tayyib'e (d. 1043) ait olan metinlerden oluşan Escorial mecmuasının mevcut el yazmaları içerisinde en erken tarihli olduğuna da işaret etmektedir.<sup>76</sup> Metin oldukça kısadır ve ilk üç bölümü kayıptır. IV. bölüm Leiden ve Kabil'deki III. Bölüme tekabül etmekte, VIII. bölümü ise tam metnin VII, VIII ve IX. bölümlerini karşılar görmektedir. Giriş ve ilk bölümler kayıp olduğundan yazar ve başlık bilgileri bulunmamaktadır, ancak metin "*Burası cevâminin sonudur.*" notuyla bitmektedir.<sup>77</sup>

Druart, mevcut el yazmalarının sunduğu verileri değerlendirirken iki önemli çıkarım yapmaktadır. Öncelikle Kabil el yazması Leiden el yazmasından yaklaşık üç yüzyıl sonra yazılmıştır. Bu iki tam metin birbirine oldukça benzese de bağımsız kaynaklardan hareketle yazıldığını söylemek gerekir. Bu durum, Kabil el yazmasının dayandığı metnin asıl yazarının Fârâbî olmadığını göstermez, ancak iki el yazmasının orijinale daha yakın bağımsız kaynaklardan hareketle yazıldığını gösterir. Leiden ile Kabil el yazmasının birbirlerinden bağımsız olduğunun veyahut Kabil'in, Leiden el yazmasından devşirilmediğinin en büyük göstergesi Kabil'de, Leiden'de görülmeyen bazı pasajlara rastlanmasıdır.<sup>78</sup> Aynı durum Leiden için de geçerli olduğundan Druart, bu

---

<sup>75</sup> a.g.e., s.114.

<sup>76</sup> a.g.e., s.115. Druart, el yazmasındaki notlardan hareketle Escorial'in kesin olarak 1277-78 yıllarından önce yazıldığını çıkarır.

<sup>77</sup> a.g.e., s.116.

<sup>78</sup> a.g.e., s.116. Druart bu pasajların listesini Gabrieli'nin edisyonundaki pasajlara denk düşecek şekilde verir: I. 4, n.3; VII. 7, n.1; VII. 10, n.3; VIII. 3, n.2, IX. 9, n.2.

iki metnin birbirlerinden bağımsız olduğu argümanını öne sürer. Öte yandan Escorial el yazması Leiden’de olmayıp Kabil’de olan iki pasajı<sup>79</sup> içermekle birlikte Kabil’de olmayıp Leiden’de olan sekiz pasajı<sup>80</sup> barındırmaktadır. Druart’a göre Escorial el yazmasının bu özellikleri, Leiden ve Kabil’den daha eski bir el yazması olduğu bilgisiyle birleştirildiğinde, bu el yazmasının metnin daha erken bir aşamadaki halini temsil ettiğini ve daha önceki bir el yazmasından türetildiğini göstermektedir. Ancak Escorial el yazması yalnızca Leiden ve Kabil’in birbirlerine kıyasla eksikliklerini tamamlayan bir metin değildir, bunun yanında daha geç dönemde yazılmış bu iki tam metinde bulunmayan bazı önemli ifadeler bulunmaktadır. Druart, bu ifadelerin İbn et-Tayyib ya da başka bir müstensih tarafından eklenmiş olma ihtimallerinin olmadığını, yalnızca metnin asıl yazarına isnat edilebileceğini düşünür.<sup>81</sup> Ancak Escorial, bir yandan da oldukça kısa bir metindir ve içeriği itibarıyla asıl metnin bir özeti gibi görünür. Druart, bu nedenle Escorial’in orijinale daha yakın bir metnin muhtemelen İbn et-Tayyib tarafından yapılmış bir özeti olduğunu, bu nedenle Leiden ve Kabil’in birbirlerine kıyasla boşlukta kalan pasajlarını da doldurduğunu düşünür.<sup>82</sup>

Druart’ın özellikle Escorial el yazması hakkında öne sürdüğü tez her ne kadar ilk bakışta makul görünse de el yazması dikkatli bir şekilde analiz edildiğinde Leiden ve Kabil’den çarpıcı farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Escorial’in yazarının belirtilmiyor oluşu ve içinde bulunduğu mecmuanın İbn et-Tayyib’e isnat ediliyor oluşu bu dikkat çekici farklılıkların erken dönemde yazılmış daha uzun ve orijinal bir metne dayandırılması iddiasını ancak zayıflatmaktadır. Escorial, Leiden ve Kabil el yazmalarını inceleyen Dimitri Gutas, bu gerekçelerle Druart’tan daha farklı bir iddia ortaya atmıştır. Özellikle Leiden ve Escorial arasındaki ilişkiye odaklanan Gutas, Druart’ın aksine *Escorial el yazmasının Leiden el yazmasının bir özeti olmadığını*, Leiden’in Fârâbî’ye ait metnin bir istinsahı, Escorial’in ise Fârâbî’nin de esas aldığı başka bir metnin İbn et-Tayyib tarafından yazılmış bir özeti olduğunu düşünür.<sup>83</sup> Bu durumda geç antik çağda *Yasalar* üzerine yazılmış bir metin bir yandan Fârâbî tarafından özetlenmiş ve Leiden’e kaynaklık etmiş olmalı, öte yandan aynı metin İbn et-Tayyib tarafından özetlenmiş ve

<sup>79</sup> a.g.e., s.116. Bir önceki dipnotta belirtilen VII. 10 ve VIII. 3 pasajları.

<sup>80</sup> a.g.e., s.116. IV. 7; V. 6; VI. 8, 9, 10, 11, 12, 13.

<sup>81</sup> a.g.e., s.116.

<sup>82</sup> Druart, Thérèse-Anne, “Un Sommaire du Sommaire Farabien des «Lois» de Platon”, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 1977/19: s.44.

<sup>83</sup> Gutas, “Galen’s Synopsis”, s.103.



Escorial el yazmasını ortaya çıkarmış olmalıdır. Eldeki veriler ışığında bu iki el yazmasına kaynaklık eden ortak metnin Galenos'un *Yasalar Özeti* olabileceğini düşünen Gutas, bu tezini mevcut el yazmaları (özellikle Leiden ve Escorial, ayrıca Kabil) ışığında dört argüman ile sağlamlaştırır.

İlk olarak Gutas, Druart'ın Escorial el yazması ile ilgili tespitlerinden birini tekrarlar ve Escorial el yazmasının Platon'un Yunanca metninde bulunan ancak Fârâbî'nin metninde (Leiden el yazması)<sup>84</sup> görülmeyen bazı okumalar sunduğunu belirtir.<sup>85</sup> Gutas'ın Yunanca metin ile birlikte Escorial ve Leiden el yazmalarından pasajları sunarak kelimesi kelimesine karşılaştırdığı üç örnek şu şekilde özetlenebilir:

- (i) III. kitapta Platon'un kullandığı bir cümlede—olasılıkla bir çeviri hatası nedeniyle—“aşırılık” ifadesinin “yoksunluk” ifadesine dönüşmesi sonucu Fârâbî, Platon'un verdiği bir örneği uygun bir şekilde düzeltirken Escorial metni Platon'un artık çeviri hatası sonucu uygun olmayan örneğini muhafaza etmekte, bunun yanında Escorial el yazmasının Yunancaya daha sadık olduğu görülmektedir.<sup>86</sup>
- (ii) III. kitabın sonunda Platon'un kentin ve bireyin yönetiminden bahsettiği yerde Fârâbî, Aristotelesçi pratik felsefenin üçlü ayrımını takip ederek hane yönetimini (*oikonomikos*) eklerken, Escorial el yazması Platon'un metnine sadık kalmakta ve hane yönetimini dahil etmemektedir.<sup>87</sup>
- (iii) IV. kitapta yeni bir kentin başına yasaları yurttaşların ruhlarına mühürlemek için getirilecek olan tiranın ölçülülük erdemine sahip olmasının gerekliliğinden bahsedilirken Platon'un kullandığı *haz* (*hedonas*) sözcüğü

---

<sup>84</sup> Bu noktada Gutas'ın Fârâbî'nin *Nevâmîs*'ini daha sonraki müstensihler tarafından üretilen Leiden el yazmasıyla bir tuttuğunu vurgulamak gerekir.

<sup>85</sup> a.g.e., s.103.

<sup>86</sup> a.g.e., s.104.; *Yas.* 691c; *Nev.* III.11. Platon, 691c'de ölçsüzlüğe yol açan aşırılıklardan bahsederken küçük gemiye büyük yelken, ufak tefek bedene fazla yiyecek ve bazı kişilere kaldıramayacağı yetkilerin verilmesini örnek olarak verir. Aşırılık ifadesinin yoksunluğa dönüşmesi Escorial'deki “yelkenlerin yoksunluğu” [*lahâ mina 'ş-şira 'i*] ifadesini ölçsüzlüğe uygun bir örnek olmaktan çıkarır, zira gemiler yelken olmadan da kürekle çekilerek hareket edebilmektedirler. Fârâbî, bu ibareyi “gemicilerin yoksunluğu” [*lahâ mina 'l-mallahi*] ifadesine çevirerek örneği düzeltmektedir.

<sup>87</sup> Gutas, "Galen's Synopsis", s.105.; *Yas.* 702a-b; *Nev.* III.15. Gutas, Escorial el yazmasının *Nevâmîs*'in bir özeti olduğunu varsaydığımızda Fârâbî'den daha az Aristotelesçi olmayan İbn et-Tayyib'in hane yönetimini metinden çıkarması için bir gerekçesi olmayacağını belirtir.

Escorial el yazmasında şehvetler (*şahavat*) olarak aktarılırken Fârâbî bu kelimeyi zikretmemektedir.<sup>88</sup>

Gutas'ın verdiği bu örnekler Escorial el yazmasının bazı noktalarda Fârâbî'de (Leiden el yazması) olmayan ve orijinal Yunancada bulunan kelimeleri aktardığını, Escorial'in Platon'un diyaloguna daha sadık olduğunu göstermektedir. Escorial el yazmasının bu özelliği Leiden'e sadık bir özet olmaktan daha fazlası olduğunu göstermektedir.

Gutas'ın yine Escorial'in Leiden'in kopyası olmadığına ve bu el yazmalarının Platon'un *Yasalar*'ı haricinde bir metne dayanan iki ayrı özet olduğuna işaret eden ikinci argümanı *Yasalar*'ın VII. kitabıyla hiçbir bağlantısı olmayan VII. bölümden verdiği bir örneğe dayanır.<sup>89</sup> Bu bölümde her iki el yazmasında da bahsi geçen metaforların (emsaller) kullanımına ilişkin cümleler ilk bakışta Escorial'in Leiden'i bazı boşluklar bırakarak özetlediğini—ya da Leiden'in Escorial'deki ana fikri açılmadığını—gösterse de Gutas'a göre bazı noktalarda Escorial, Leiden'de bulunmayan kelimeleri ve anlamları içermektedir. Gutas'ın ilk argümanında verdiği örnekler Platon'un *Yasalar*'ında karşılığı bulunan pasajlardan oluşmaktaydı. İkinci argümandaki örnek ise *Yasalar* ile irtibatı olmayan bir pasaj olduğundan Escorial el yazmasının Platon'un asıl metnini muhafaza ettiğini söylememiz mümkün olmamaktadır. O halde Escorial ve Leiden'in birbirlerinden ayrıldığı noktalarda üç ihtimal söz konusudur:

- i) Fârâbî (Leiden), iskeleti Escorial tarafından verilen metni daha anlaşılır kılmak uğruna açıklamakta ve bazı örnekleri değiştirebilmektedir.
- ii) Escorial el yazması Fârâbî'nin tam metnine anlam itibarıyla sadık olmakla birlikte özetlemektedir (Druart'ın tezini destekleyen ihtimal).
- iii) Escorial ve Leiden *Yasalar*'ın dışında bir kaynak kullanılarak yazılmış eserlerdir.

Gutas'a göre birinci ihtimalin doğru olması mümkün değildir, zira Fârâbî'nin metni (Leiden) Escorial'de bulunmayan Platoncu materyaller içermektedir (örn.; Homerik alıntılar). İkinci ihtimal de yine mümkün değildir, çünkü Escorial el yazması ilk argümanda gösterildiği üzere Fârâbî'de mevcut olmayan Platoncu materyalleri

<sup>88</sup> Gutas, "Galen's Synopsis", s.105-6; *Yas.* 709e-10a; *Nev.* IV.4.

<sup>89</sup> Gutas, "Galen's Synopsis", s.106-10; *Nev.*, VII, 8.

barındırmakla birlikte yukarıda da belirtildiği gibi Platon'a referans olmayan kısımlarda anlam itibariyle Fârâbî'den (Leiden) uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla daha kısa bir metin olan Escorial el yazması Leiden'in bir özeti olmaktan çok onunla aynı metne dayanan başka bir özetten ibarettir. Gutas, bu iddiasını her ne kadar birbirlerinden ayrıldıkları önemli noktalar olsa da el yazmalarında kullanılan kelimeler ve bütünsel anlam bakımından benzerliklerin sorgulanamaz düzeyde olması gözlemine dayandırır.

Gutas'ın üçüncü argümanı söz konusu iki el yazmasının farklı amaçlarla yazıldığını net bir şekilde göstermeyi hedeflemektedir. Bu noktaya kadar el yazmalarının farklılıkları Escorial'in Yunanca metne daha sadık bir çizgide olduğunu ve Leiden'in bazı noktalarda asıl metni başka bir amaca uygun olacak şekilde uyarlamayı hedeflediğini göstermekteydi. Gutas, üçüncü argümanında ise Leiden'in Yunanca metinden ayrıldığı noktaların Fârâbî'nin önsözde sunduğu amacıyla tutarlı olduğunu göstermek ister. Gutas'ın bu hususu göstermek için seçtiği pasaj *Yasalar*'ın IV. kitabının başında Atinalı Yabancı'nın yeni kentin denizcilik ve donanma kurmaya mesafeli olması gerektiğini söylediği pasajdır.<sup>90</sup> Atinalı'nın denizciliğe ve donanmaya karşı mesafeli olmasının nedeni deniz kıyısında kurulmuş bir kentin daha uzak bölgelerdeki yabancı kentlerin etkisine açık olması ve deniz savaşları yapmaya mecbur kalmasıdır. Deniz savaşları ise ilk bölümde belirtildiği gibi askerlerin ruhlarındaki cesaret erdeminin yok olmasına en uygun savaş türüdür. Platon'a göre düşmanlarının kötü alışkanlıklarını taklit etmeye açık olan böyle bir kent için donanma kurup savaşmak yerine Atinalıların belli aralıklarla gençlerini kurban edilmek üzere Girit'e vermesi örneğinde olduğu gibi kötü alışkanlıkları kentten uzak tuttuğu sürece düşman kente bedel ödemek daha makuldür.<sup>91</sup> Gutas'a göre Platon'un Atinalı'sının *gevezeliğini* bir tarafa bıraktığımızda Girit ve Atina hakkındaki bu hikayenin özeti şu olmalıdır: “Yasa koyuculuğun nihai ereği (antik Girit ve Minos durumunda olduğu gibi dolaysız hedefi savaşmak olsa bile) kendisine tabi olan halkı (tıpkı Atinalıların Minos tarafından dayatılan yasaya—haraca—tabi olduklarının düşünülebilmesi gibi) yasalara zorlama yoluyla itaat ettirmek değil (tıpkı haracın zorla alınmasına karşı aciz olan Atinalılar gibi), fakat *daha ziyade* o halkta erdemi ve ahlakı

---

<sup>90</sup> *Yas.* 705d-6d.

<sup>91</sup> Gutas, “Galen's Synopsis”, s.111. Efsaneye göre Atinalılar, Girit kralı Minos'a belli aralıklarla Minotauros'a kurban edilmek üzere yedi genç kız ve yedi genç erkek bağışlamak zorunda kalmıştı. Platon, donanma kurup savaşmak yerine gençleri kurban ettirmenin daha makul olduğunu şu sözlerle belirtir: “Çünkü sağlam kara askerleri yerine denizci olup, onların alışkanlıklarını benimsemeden önce, defalarca yedi delikanlı yitirmek onların yararınaydı...” *Yas.* 706b.

güçlendirmektir (tıpkı Atinalılar örneğinde olduğu gibi; onlar ödedikleri ufak bir bedel karşılığında donanma kurmamışlar ve böylece erdemlerini ve cesaretlerini muhafaza edebilmişlerdir).”<sup>92</sup>

Escorial el yazması bu pasajı şu şekilde aktarmaktadır:

“Bir kentin halkına verilen yasadaki erek o halkın *zorlama yoluyla* bunu dinlemesi ve itaat etmesi *değil, fakat* o halkta övgüye layık karakter özellikleri geliştirmesidir”.<sup>93</sup>

Leiden el yazmasında ise aynı pasaj şöyle aktarılır:

“...kent halkı için konulan yasa, *yalnızca* halkın dinlemesi ve itaat etmesi ereğiyle konulmaz, *fakat ayrıca* halkta övgüye layık ahlaki alışkanlıklar ve makbul gelenekler oluşturma ereğiyle konulur.”<sup>94</sup>

Gutas, ilk olarak Fârâbî'nin (Leiden) *zorlama yoluyla* (Escorial'de *kasran*, Yunancada *parestesato*) ifadesini kullanmadığını gözlemler. Bu da, tıpkı ilk argümanda olduğu gibi Escorial'in Leiden'den devşirilmediğini gösterir. Ancak bu pasaj söz konusu olduğunda asıl fark Fârâbî'nin cümle yapısını bir miktar değiştirerek anlamda kayma yaratmasıdır. Escorial, *laysa ... lâkin (değil ... fakat)* ifadesini barındırırken Fârâbî, bunun yerine *laysa ... fakat bal va (yalnızca değil ... fakat ayrıca)* ifadesini kullanmaktadır. Sonuç olarak Escorial metni yasanın ereğinin zorlama yoluyla itaat ettirmek olmadığını, aksine erdem olduğunu iddia ederken, Fârâbî'nin metni (Leiden) yasaya ilişkin başka bir iddiayı, yani yasanın hem itaati hem de erdemi gözetmesi gerektiğini ileri sürer. Gutas'a göre Fârâbî'nin muhtemelen Escorial'de orijinaline yakın haliyle bulunan bu ifadeyi ufak bir sentaks müdahalesi ile başka bir anlama çevirmesi onun hem *Nevâmîs*'e yazdığı önsözle hem de genel olarak kendi siyaset felsefesiyle uyumlu bir müdahaledir. Gutas, bu ifadelerini üç farklı önermeye dayandırmaktadır:

- i) Fârâbî'nin başka metinlerin Arapça çevirilerini kullandığını ve bunları kendi felsefi gayelerine uygun bir şekilde düzenlediğini bilmekteyiz.
- ii) Fârâbî, *Nevâmîs*'in hem önsözünde hem de sonsözünde Platon'un *Yasalar*'nın anlamını, kendi anlayışına göre açıkladığını söylemektedir. Önsözde Platon'un *işaret ettiği* temel kavramları ortaya çıkardığını söyleyen

<sup>92</sup> Gutas, "Galen's Synopsis", s.111-12.

<sup>93</sup> a.g.e., s.112.

<sup>94</sup> *Nev.*, IV, 2.

Fârâbî, sonsözde ise Platon'un bu kitapta yazdıklarıyla neleri *kastettiğine* işaret ettiğini belirtir.

- iii) Önceki argümanlarda da belirtildiği üzere Escorial el yazması asıl Yunanca metni oldukça mekanik bir şekilde aktarmakta ve yazarı, elindeki metnin bütünlüğünü ve sürekliliğini korumakla ilgilenmemekte, bunun yanında Platoncu veya Aristotelesçi unsurları belli bir çizgiye yerleştirmeden doğrudan aktarmaktadır. Bu durum yukarıda verilen örnekte de açık bir şekilde görülür; Escorial metni *kasran* (zorlama) kelimesini muhafaza etmektedir, çünkü kaynak metinde yer alan kelimeleri olduğu gibi aktarma amacı gütmektedir. Fârâbî (Leiden) ise önündeki metnin felsefi anlamı konusunda daha hassastır. Bu nedenle Fârâbî kaynak metni tadil etme ya da değiştirmede Escorial yazarından daha cüretkâr davranmaktadır.

Gutas'ın Leiden ve Escorial hakkındaki ilk üç argümanı birinin diğerinin özeti olmadığını göstermekteydi. Son argümanında ise Gutas, okuyucuyu bu iki el yazmasının asıl kaynağının Galenos'un *Yasalar Özeti* olduğuna ikna etmeye çalışır. *Yasalar*'ın V. kitabında yer alan bir pasajı Escorial ve Leiden'de karşılığı olan pasajlarla karşılaştıran<sup>95</sup> Gutas, el yazmalarındaki bazı ifadelerin Platon'un metnine hiçbir şekilde tekabül etmediğini tespit eder. Platon söz konusu pasajda insanın kentte yaşayan dostlarına, akrabalarına, yabancılara ve yerlilere karşı nasıl davranılacağını gösterdikten sonra kişinin kendisine karşı nasıl davranması gerektiğini, ne türden ödevlerinin olduğunu ve nasıl bir insan olması gerektiğini mercek altına alacağını söyler. Ardından ruhu, bir kent yurttaşına yakışır şekilde eğitmenin ilk yolunun insanın kendisine yönelmiş olan aşırı sevgisini terk etmek olacağını belirtir. Leiden ve Escorial el yazmaları bu pasajdaki ana fikri özetlemenin yanında; (i) erdemın bir alışkanlık sonucu olduğunu, bunun da zaman içinde gerçekleşebileceğini, tüm erdemleri elde etmenin yolunun aynı olduğunu (zaman içinde oluşan alışkanlık) ve kötü alışkanlıkları terk etmenin de yine zaman içinde mümkün olabileceğini; (ii) insanın kendisine yönelen sevgiden kurtulmada ruhun öfkelenen kısmını kullanabileceğini Platon'un pasajının özetine ayrıca eklerler.<sup>96</sup>

<sup>95</sup> Gutas, "Galen's Synopsis", s.114-15; *Yas.*, 730b-2b; *Nev.*, V, 7.

<sup>96</sup> Gutas, "Galen's Synopsis", s.115.

Platon'un metninin dışına çıkan bu iki pasaj aslında kendini-sevmeyi terk ederek ruhu eğitime temasının detaylandırılması olarak görülebilir. Ancak alışkanlığın zaman içinde oluşumundan (i) ve öfkenin ruhu eğitmedeki etkisinden (ii) bahseden pasajlar Gutas'ın gösterdiği üzere Galenos'un *Peri Ethon* adlı eserinin Arapça çevirisinde açıkça yer alan temalardır.<sup>97</sup> Üstelik alışkanlıkların zaman içinde oluşumu Hippokrates'ten bu yana humoral tıbbın önemli temalarından biridir ve Galenos'un bu konu üzerine yazmış olduğu özel bir eser de bulunmaktadır. Dolayısıyla Gutas'a göre Leiden ve Escorial'in hemen hemen aynı şekilde özetlediği bu Platoncu pasaja ek olarak köken itibarıyla Galenos'a ait olduğunu düşünebileceğimiz ek yorumlar/ifadeler vardır.

Leiden ve Escorial'deki Galenos esintileri yalnızca burada gösterilen birkaç cümle ile sınırlı değildir. Gutas'a göre metinlerin yazım formları da Galenos'un benimsediği bir gayeyi yansıtmaktadır. Galenos'un birçok etik teorisini kendisine borçlu olduğu Apameialı Poseidonios, Platon'un *Yasalar*'ını *Duygular Üzerine* adlı eserinin ilk kitabında kısaca özetlemiştir. Burada Poseidonios, *Yasalar*'ın yazım stilini beğenmeyen ve gereğinden fazla uzun olduğunu belirten düşünürlerden biri olduğunu göstermektedir. Gutas'a göre Galenos da Poseidonios'un bu yaklaşımını benimseyip *Yasalar*'ın kayda değer kısımlarını seçerek özetlemeyi tercih etmiş olmalıdır. Zira bugün elimizde olmasa da İbn Ebî Usaybia'nın Huneyn b. İshak'tan naklettiği üzere Galenos'un *Yasalar*'ın *Özeti* adlı kitabı Arapçaya tercüme edilmiştir ve bu özet *Yasalar*'ın esas fikirlerinden [*cumal ma'ânî*] oluşmaktadır.<sup>98</sup> Gutas'ın üçüncü argümanında dile getirdiği üzere *Nevâmîs*'in önsöz ve sonsözünde de Galenos'un yazım formunu hatırlatan ifadeler bulunmaktadır. Fârâbî'nin, asıl amacını Platon'un işaret ettiği esas fikirleri [*l-ma'ânî llatî avma'a ilayhâ / min ma'ânîhi mâ lâha lanâ va-'alimnâ anna l-hakîma kasada ilâ bayânihi*] ortaya çıkarma olarak belirtmesi bu yüzden tesadüfe çok az yer bırakmaktadır. Öte yandan Kabil el yazmasının başlığını da hatırlatan (*Platon'un Yasalar'ının Özetinin Özeti*) Gutas, söz konusu ilk özetin muhtemelen Galenos'un özeti olduğunu, Kabil'de temsil edilen ikinci özetin ise Fârâbî'ye ait olduğunu iddia eder.<sup>99</sup>

Özet olarak Gutas, Escorial ve Leiden-Kabil el yazmalarının farklı yazarlar tarafından yazıldığını, bu yazarların ortak bir metin kullandığını, bu ortak metnin

---

<sup>97</sup> a.g.e., s.115-16.

<sup>98</sup> *A Literary History of Medicine*, 5.1.38; 124.

<sup>99</sup> Gutas, "Galen's Synopsis", s.118.

muhtemelen Galenos'un *Yasalar Özeti* olduğunu ve İbn et-Tayyib tarafından yazıldığını düşündüğü Escorial el yazmasının Galenos'un özetine daha sadık kalırken, Leiden-Kabil el yazmalarının, Fârâbî'nin Galenos'un özetini kendi felsefesine uyarlama çabasının bir sonucu olduğunu iddia etmektedir. Böylece Gutas'a göre Fârâbî'nin Platon'un diyaloglarından herhangi biri hakkında yazmış olduğu tek eseri, yani *Nevâmîs*'i Galenos'un özetinin bir özetinden ibaret olup, modern okuyucuya Platon hakkında sunabileceği neredeyse hiçbir şey bulunmamaktadır. Metnin ilgi çekici tek yönü Arapça yazan filozoflar ve bilhassa Fârâbî üzerindeki Yunanca felsefenin *bir aktarım olarak* etkisidir.<sup>100</sup> Daha önce belirtildiği üzere Stern, *Nevâmîs*'in belli türden kusurları, Yunanca orijinal ile karşılaştırıldığında kafa karıştırıcı pasajları ve muhtemel çeviri karmaşaları nedeniyle tıpkı Gutas gibi metnin Huneyn b. İshâk'ın tam çevirisi kullanılarak yazılmadığını, büyük olasılıkla *Yasalar*'ın Platon'dan sonraki bir Yunan yazar tarafından yapılmış özetinin Arapça çevirisi kullanılarak yazılmış olduğunu düşünmekteydi.<sup>101</sup> Ancak bu durumda Stern'e göre Fârâbî'nin bir özetin özetini neden yapmış olabileceğini düşünmek oldukça zordur. Dolayısıyla ona göre metnin Fârâbî'ye ait olduğundan bile kuşkulananlık mümkündür. Gutas ise Stern'den farklı olarak Fârâbî'nin bir özetin özetini yazmış olabileceğini düşünmekte zorlanmadan Galenos'un eserini gündeme getirmektedir. Modern uzmanların eldeki verileri üzerinden Fârâbî'nin hangi metni esas alarak *Nevâmîs*'i yazdığını kesin bir şekilde belirlemek mümkün değildir. Bu noktada Gutas'ın Galenos tezinin muhtemel durumlardan biri olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak hem Gutas'ın argümanlarının geçerliliği sorgulandığında hem de harici olgular göz önünde bulundurulduğunda Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i yazarken Galenos'un özetini kaynak olarak aldığı ihtimali zayıflamaktadır.

Gutas'ın ilk iki argümanı özel olarak Druart'ın tezine bir eleştiri mahiyetindedir. Onun sunduğu haliyle Druart'ın argümanı Escorial'in Leiden'in özetinden ibaret olduğudur. Ancak Druart, ne Gutas'ın atıfta bulunduğu 1977 tarihli makalesinde<sup>102</sup> ne de Gutas'ın makalesinden bir yıl sonra 1998 yılında oluşturduğu edisyonda<sup>103</sup> Escorial ile Leiden arasındaki ilişkiyi bu şekilde sunmamaktadır. El yazmalarını incelediği makalelerinde Druart, Escorial'in Leiden'den önce yazılmış bir metin olduğunu,

<sup>100</sup> a.g.e., s.118-19.

<sup>101</sup> Stern, "Review", s.398.

<sup>102</sup> Druart, "Un Sommaire", s.43-5.

<sup>103</sup> Druart, "Le Sommaire", s.109-55.

*Nevâmîs*'in daha erken bir dönemdeki halini temsil ettiğini ve dayandığı el yazmasını (Leiden'i değil) özetlediğini öne sürmektedir.<sup>104</sup> Gutas ise, el yazmalarına ilişkin kronolojiyi kasıtlı ya da kasıtsız bir şekilde görmezden gelerek Escorial'i Leiden'in özeti gibi sunmakta, üstelik Fârâbî'nin ölümünden yaklaşık üç yüzyıl sonra istinsah edilmiş Leiden el yazmasını Fârâbî'nin orijinal metni gibi tasvir etmektedir.<sup>105</sup> Esas olarak hem Gutas hem de Druart Escorial ve Leiden dışında üçüncü bir metnin varlığından bahseder. Gutas bu üçüncü metnin Galenos'un *Yasalar Özeti* olduğunu iddia ederken Druart, *Nevâmîs*'in orijinaline daha yakın bir el yazmasının olduğunu ve iki el yazmasının bu metne dayandığını düşünür. Dolayısıyla Gutas, Escorial'in Leiden'in özeti olamayacağını kanıtlarken aslında Druart'ın hiç öne sürmediği bir tezi reddetmeye çalışmaktadır. Escorial ve Leiden hakkında bu iki argümanda belirtilen hususlar Druart'ın da gözünden kaçmamıştır, ki onun bu hususları *Nevâmîs*'in bugün elimizde olmayan orijinal haline atıfla açıkladığını görmekteyiz. Bu durumda Gutas'ın Escorial hakkındaki çıkarımları Galenos'un özetine atıfla açıklanabileceği gibi Fârâbî'nin eserinin orijinal haline atıfla da açıklanabilir. Dahası Escorial, bu şekilde Fârâbî'den başka bir yazarın kaleminden çıkmış bir eser olarak görülmek yerine *Nevâmîs*'in orijinal haline ilişkin faydalı bilgiler sunan bir el yazması olarak okunabilir.

Gutas'ın Druart'ın incelemesinde yeterince dikkate almadığı bir başka husus Kabil el yazmasının sunduğu verilerdir. Steven Harvey, Druart'ın makalesini dikkatli bir şekilde okuyarak Gutas'ın ilk üç argümanında yalnızca Escorial ve Leiden'i karşılaştırmak yoluyla verdiği örnekleri Kabil'de karşılaştırır. Örneğin I.1'de Leiden "aşırılık" ifadesinin "yoksunluk"a dönüşmesi sonucu Yunanca "yelkenler" [*istia* – Escorial'de *şirâ*] kelimesini "gemiciler" [*mallâh*] olarak düzeltmekteydi. Kabil el yazması bu noktada ufak bir istinsah hatası olmasına rağmen tıpkı Escorial gibi "yelkenler" [*şirâ*] kelimesini korumaktadır.<sup>106</sup> Druart'ın Leiden ve Kabil ilişkisi hakkında çıkarımı, bu iki el yazmasının farklı kaynaklardan geldiği yönündeydi. Escorial el yazmasının eldeki en eski el yazması olduğu düşünüldüğünde Harvey'e göre Escorial, Kabil ile Leiden arasındaki farklılıklarda hakem rolünde olmalıdır. Dolayısıyla ona göre,

---

<sup>104</sup> a.g.e., s.116-17.

<sup>105</sup> Gutas'ın Druart'ın tezini nasıl yanlış bir şekilde aktardığına ilişkin ayrıca bkz.; Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, Introduction, s.xxxi.

<sup>106</sup> Harvey, Steven, "Did Alfarabi Read Plato's *Laws*?", *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale*, 2003/28: s.57.



Fârâbî'nin asıl metninin yelkenler [*istia – şirâ*] kelimesini muhafaza ettiğini söyleyebiliriz.<sup>107</sup> Ancak bu durumda da elbette ki Fârâbî'ye ait olduğuna yönelik kuşku duyulmayan Leiden el yazmasındaki değişikliğin sorgulanması durumu daha karmaşık hale getirmektedir.

Üçüncü argüman söz konusu olduğunda ise Escorial ve Leiden arasında ufak bir kelime değişikliği olsa da anlam itibariyle büyük bir değişikliğin ortaya çıktığını teslim etmemiz gerekir. Üstelik orijinal metni daha iyi temsil ettiğini düşündüğümüz Escorial'ın Yunanca metne daha sadık bir tavır sergilerken Leiden'in asıl metinden uzaklaşmasını bu iki metnin farklı yazarlarda kaynağını bulması dışında açıklayabilmek oldukça zordur. Kabil bu noktada Leiden'i takip ederek Escorial'ın bağımsız bir metin olduğuna yönelik kanıyı daha da güçlendirir.<sup>108</sup> Escorial'ın gerçekten Fârâbî'nin eserini yansıttığını düşündüğümüzde Leiden ve Kabil'deki ufak değişikliği müstensih hatasına dayandırabiliriz, ancak söz konusu değişiklik metin istinsahı sırasında ortaya çıkabilecek bir hatadan çok çeviriden kaynaklanan bir değişiklik gibi görünmektedir. Tersisi durumu değerlendiren Parens, “*fakat bal va*” ibaresini “*lakin*” ile değiştirmesi bakımından Escorial'ın hatalı olduğunu düşünür ve Gutas'ın üçüncü argümanının Escorial'ın müstensihini küçümsemekten başka bir işe yaramayacağını belirtir.<sup>109</sup> Ancak Escorial'i Fârâbî'nin orijinal eserinin özeti olarak kabul ettiğimizde yasanın zorlama yoluyla itaat ve erdeme yöneltme ereklere konusunda iki el yazmasında sunulan farklı görüşlerden hangisinin Fârâbî'ye ait olduğunu söyleyecek herhangi bir aracımız yoktur.

Gutas'ın son argümanı Fârâbî'nin *Yasalar*'da olmayan bir pasajının Galenos'un *Peri Ethon*'unda yer aldığı ve her iki filozofun da *Yasalar*'a benzer türden gayelerle yaklaştığı iddialarından hareketle oluşturulmaktaydı. Parens bu noktada Fârâbî ile Galenos'un hocası Poseidonios'un *Yasalar* söz konusu olduğunda taban tabana zıt konumlarda yer aldıklarını iddia eder. Poseidonios, bir Yunan düşünür olarak *Yasalar*'a yalnızca yasalar üzerine bir eser olarak yaklaşırken, Fârâbî bu esere tanrısal yasalar, vahiy ve peygamberlik/yasa koyuculuk temaları üzerinden yaklaşır. Poseidonios, *Yasalar*'ı sıkıcı ve gereğinden fazla uzatılmış bir eser olarak okurken Fârâbî, Platon'un diyaloglarından yalnızca bu eser üzerine yazmayı tercih eder ve metni kısaltıp

---

<sup>107</sup> a.g.e., s.57.

<sup>108</sup> a.g.e., s.58-59.

<sup>109</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.152, n.31.

özetlemekten çok, belirli pasajlarını açma, detaylandırma, Platon'un niyetine ve ereğine işaret etme amacı güder. Üstelik bir Poseidonios takipçisinin I-IX. kitapları özel olarak sıkıcı bulacağı ve kalan üç kitabı bilhassa değerlendirip yorumlayacağı yerde Fârâbî, son üç kitap hakkında konuşmamakta ve ilk dokuz kitabı yorumlamaktadır. Fârâbî, bu açıdan tam da Poseidonios'un ve Galenos'un zaman kaybı olarak gördüğü kısımları aktarmaktadır. Bunun yanında Parens'a göre Fârâbî'nin ifadelerinin bir benzerinin Galenos'un *Peri Ethon*'unda yer alması aralarındaki ilişkiyi göstermesi bakımından yeterli değildir, zira antik dünyadaki herhangi bir etik ya da politik eserde rastlanabilecek düşüncelere Fârâbî'de de pekâlâ rastlanabilir.<sup>110</sup>

Fârâbî'nin Galenos'un özetini kullanarak bir özet yazmış olabileceği ve bu özetini yazarken bilhassa Galenosçu fikirleri kullanmış olabileceği düşüncesi onun Galenos'a ve onun düşüncelerine karşı olumlu bir tavır beslediğini varsaymamızı gerektirir. Halbuki durum bunun tam tersidir. Moses Maimonides'in, *Delâletü'l-Hâ'irîn* adlı eserinin Aristoteles'in evrenin ezeliyeti üzerine görüşlerinin tartışıldığı kısımda Fârâbî'nin, evrenin ezeliyetine ilişkin kesin bir kanıtın (*burhânın*) mevcut olmadığını söylemesinden ötürü Galenos'u küçümsediğini ve aşağıladığını okumaktayız.<sup>111</sup> Fârâbî bu konuda tümüyle Aristotelesçidir ve evrenin ezeli-ebedi olduğunun kesin bir şekilde gösterildiğini düşünmektedir. Galenos'a ilişkin bu ifadeleri Fârâbî'nin bugün elimizde olan hiçbir eserinde mevcut olmasa da İbn Ebî Usaybia'nın Fârâbî maddesinde yer alan ve Galenos'un Aristoteles üzerine görüşlerinin eleştirildiği kitap Maimonides'in iktibasının dayandığı muhtemel kaynaktır.<sup>112</sup> Fârâbî'ye ait olan bu ifadeleri ve İbn Ebî Usaybia'nın listesinde aktardığı eseri tamamen spekülâtif bir anlaşmazlık olarak görmek ve istisna olarak kabul etmek elbette ki mümkündür. Ancak *Kitâbu'l-Hatâbe*'de örtük kıyas dışındaki safsataya dayanan ikna yöntemlerinin neredeyse tümünde Galenos'un

---

<sup>110</sup> a.g.e., s.xxxiii.

<sup>111</sup> Maimonides, Moses, *The Guide of the Perplexed. Vol. 2*, (trans. Shlomo Pines), The University of Chicago Press, Chicago 1995, s.292.

<sup>112</sup> *A Literary History of Medicine*, 15.1, 41. Fârâbî'nin kitabının başlığı şudur: “*Galenos'un Aristoteles'in [bazı] sözlerinin gerçek anlamlarıyla çeliştiğine yönelik açıklamalarının reddi*” [*K. al-radd 'alâ Jâlinûs fimâ ta'awwalahu min kalâm Aristûtâlîs 'alâ ghayr ma'nâhu*]. Galenos'u eleştirmek üzere yazdığı bir başka eserinde [*Fi'r-redd alâ Câlînûs fimâ nâkız fihî Aristûtâlîs li-a'zâi'l-insân*] Fârâbî, tıp bilimi ile doğa felsefesini karşılaştırır. H. Özturan'a göre doğa felsefesini Aristoteles ile tıp bilimini ile Galenos ile özdeşleştiren Fârâbî, bu eserinde en yüce mutluluğa yalnızca felsefenin götürdüğünü düşündüğünden Galenos'un tıpcılığını tabi konumda görür. Bu da onun birçok bahsinde Galenos'u dikkate almamasının esas sebebidir. Bkz., Özturan, Hümeýra, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, (1. Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s.87

argümanlarını örnek olarak kullanan Fârâbî, onun tarzına ve felsefesine tümüyle karşı olduğunu kuşku bırakmayacak şekilde gösterir.<sup>113</sup> Fârâbî'nin bu tavrı göz önünde bulundurulduğunda Galenos'un *Yasalar* üzerine yazmış olduğu bir eseri kaynak olarak kabul edip özetlediğini düşünmemizin tek yolu onun, elindeki metnin yazarının Galenos olduğunun farkında olmama ihtimalidir. Ancak daha önce de gösterildiği üzere Huneyn b. İshâk'ın çevirisinde eserin Galenos'a aidiyeti konusunda kuşku yoktur, üstelik *Yasalar*'ın on iki kitaptan oluştuğu açıkça belirtilmektedir.<sup>114</sup> Bunun yanında Huneyn'in çevirisinin *Yasalar*'ı "siyer" kelimesiyle karşılarken (*es-Siyer li-Eflâtuna*) Fârâbî'nin *Nevâmîs* kelimesini kullanıyor oluşu, önsözünde *Yasalar*'ı yorumlamaya yönelik Galenos'tan daha farklı bir amaca sahip olduğunu göstermesi ve sonsözünde Galenos'a ya da elindeki metnin bir özet formunda olduğuna işaret etmeyişi Gutas'ın tezini zayıflatan önemli göstergelerdir.<sup>115</sup>

Druart, Escorial, Leiden ve Kabil el yazmalarını esas alarak oluşturacağı edisyonun taslağını 1990'ların başında hem Dimitri Gutas'a hem de Joshua Parens'a göndermişti. *Nevâmîs* üzerine çalışan bu iki uzman Druart'ın önermelerini farklı şekillerde anlamış, ancak Gutas'ın makalesinin bir taslağını daha önceden edinen Parens, onun Druart'ın analizini yanlış anladığını fark ederek başlı başına *Nevâmîs* üzerine olan *Retorik Olarak Metafizik* adlı eserinde Gutas henüz makalesini yayınlamadan onu eleştirmiştir. Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i, *Yasalar*'ın modern edisyonlarına kaynaklık eden Bizans el yazmalarını esas alarak yazmış olabileceği ihtimalini gündeme getiren ve hem *Yasalar*'ı hem de *Nevâmîs*'i modern akademik literatüre aykırı bir şekilde yorumlayan Parens, Gabrieli'den başlayarak Watt ve Stern ile devam eden, nihayetinde Gutas'a kadar ulaşan pozisyonun Fârâbî'nin metninin yalnızca Yunancadan Arapçaya aktarım için önemli sayılabilecek tarihsel bir aracı olarak görerek değerini düşürmelerini eleştirir. Gabrieli-Gutas hattının özellikle modernlerin Platon'un *Yasalar*'ının tam ve doğru bir yorumuna sahip olduğunu düşünmeleri, Fârâbî'nin metninin modern *Yasalar* yorumuna kelimesi

---

<sup>113</sup> Fârâbî, Ebû Nasr, *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe)*, (çev. Ali Tekin), Klasik Yayınları, İstanbul 2019, s.79-83.; Mahdi, "The Editio Princeps", s.6.

<sup>114</sup> *A Literary History of Medicine*, 5.1.38. Bu hususa Parens ve Druart da işaret etmektedir; Druart, "Le Sommaire", s.112.; Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.xxxii.

<sup>115</sup> M. Mahdi, ek olarak Fârâbî'nin ilk kitapta 625a-c pasajını yorumlarken selvi ağaçları ile ilgili metaforun yanlış anlaşıldığına işaret etmesini muhtemel bir Galenos eleştirisi olarak okur. Fârâbî burada giriş kısmında ortaya koyduğu hermenutik ilkeyi, yani sembolik olarak okunması gerekiyormuş gibi görünen ifadelerin aslında Platon tarafından sembol kullanılmaksızın açıkça ifade edilen şeyler olduğuna dair yorumlama ilkesini örneklemektedir. Bkz.; *Nev.* I. 3.; Mahdi, "The Editio Princeps", s.6.

kelimesine denk düşmesinin gerektiği, bu yoruma denk düşmeyen ifadelerin çeviri hatası ya da kaynak metin ile ilgili sorunlar olarak anlaşılması gerektiği Parens açısından gerekçelendirilmemiş ön-kabullerdir.<sup>116</sup> Oysa ki Platon'un düşüncelerinin onun diyaloglarında konuşturduğu kişilerin herhangi birinde söze döküldüğünü düşünmek Platon hakkındaki en büyük yanlışlardan biridir. Modern okuyucu bu yüzden Platon'un doğru bir yorumuna sahip olmayabilir ve bu konuda Parens'a göre Fârâbî gibi bir alternatifte başvurmak yeterince meşrudur.

Öte yandan Gutas bu okumayı tümüyle reddederek *Nevâmîs* üzerine makalesini yayımlar ve Parens'ın kitabına sert bir eleştiri yazısı yazar. Ona göre Parens'ın eseri "Fârâbî eğer Straussçu ön-kabullere sahip olsaydı ve Pangle'ın İngilizce *Yasalar* çevirisini okusaydı ne düşünmüş olabilirdi?" sorusunun kurgusal bir cevabından ibarettir. Parens'ın görüşlerine katıldığımızda genel-geçer Platon yorumuyla tümüyle aykırı bir tutum benimsememiz, *Yasalar* üzerine yapılmış tüm modern yorumları bir kenara bırakmamız gerektiğini söyleyen Gutas, bu türden bir iddianın gerektirdiği kanıt yükünü Parens'ın, Fârâbî'nin *Yasalar*'ın tümüne eriştiği iddiasını bile temellendiremediği için kaldıramadığını düşünür. *Nevâmîs*'in Galenos'un özetinin bir özetinden ibaret olduğunu, hatta metnin başlığının "*Platon'un Yasalar'ının Özetinin Tam İzahatı*" [*Precise Exposition of the 'Synopsis of Plato's Nomoi'*] olması gerektiğini belirten Gutas, dört argümandan oluşan makalesinin kısa bir özetini sunduktan sonra sözlerini *Nevâmîs* üzerine çalışma yapanların Parens'ın eserini *gönül rahatlığıyla görmezden gelebileceklerini* belirterek bitirir.<sup>117</sup>

*Nevâmîs* üzerine çalışma yapan ve zıt kutuplarda yer alan araştırmacılar arasında yaşanan bu gerginlik neyse ki Steven Harvey'in 2003'te yazdığı uzlaştırmacı makalesiyle bir nebze olsa da dinmiştir.<sup>118</sup> Yukarıda da işaret edildiği üzere Gutas'ın analizine Kabil el yazmasını da dahil eden Harvey, bu el yazmasının hem Gutas'ı hem de Parens'ı destekleyen özelliklere sahip olduğunu gösterir. Kabil el yazmasının gösterdiği şey, esas olarak Leiden el yazmasının Fârâbî'nin yazdığı asıl metin ile bir tutulması halinde hem

---

<sup>116</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.xxi-xxii, xxxi-xxxiv.

<sup>117</sup> Gutas, Dimitri, "Fârâbî's Knowledge of Plato's 'Laws' [Review of *Metaphysics as Rhetoric. Alfarabi's Summary of Plato's 'Laws,'* by Joshua Parens]", *International Journal of the Classical Tradition*, 1998/4, (3): 405-11.

<sup>118</sup> Harvey, "Did Alfarabi Read Plato's *Laws*?"

Parens'ın hem de Gutas'ın argümanlarının kırılğanlığıdır.<sup>119</sup> Harvey'e göre bu üç el yazmasının ortaya çıkardığı kafa karışıklıkları bir başka senaryo ile giderilebilir. Escorial'ın Yunancaya daha sadık, diğer iki el yazmasının ise belirgin bir şekilde Fârâbîci olduğu düşünüldüğünde Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i iki kez yazmış olması, ilkinin bir tür taslak olarak hazırlanmış olması, bu taslağın elindeki *Yasalar* metninin zayıflığından kaynaklı oldukça eksik olması, öğrencisi Yahyâ ibn Adî'ye verdiği *Yasalar*'ı tercüme etme görevi tamamlandıktan sonra metnini revize etmiş olması oldukça akla yatkın bir senaryodur. Dolayısıyla taslak halinde olan *Nevâmîs* İbn et-Tayyib'in Escorial metnine dayanıyor olmalıdır. Escorial'ın Yunanca ifadeleri koruyor olması bu senaryo ile daha anlaşılır hale gelmektedir. Metnin revize edilmiş hali olan Leiden ve Kabil el yazmaları ise müstensihlerin *Nevâmîs*'in bu iki versiyonunu kullanma biçimlerine bağlı olarak değişmektedir, ancak esas olarak aldıkları metin kesinlikle Fârâbî'nin tam metnidir.<sup>120</sup>

Fârâbî'nin metninin birden fazla versiyonu olduğuna dair Harvey'in getirdiği bir delil de bulunmaktadır. Burgoslu Abner'in *Sefer Teshuvat la-Meharef* [Dinsizlerin Tekzibi] adlı eserinde *Nevâmîs*'in hiçbir el yazmasında bulunmayan bir pasajın aktarıldığını gösteren Harvey, bu pasajın doğru bir şekilde aktarıldığını ve oldukça Fârâbîci bir niteliğe sahip olduğunu da gösterir.<sup>121</sup> Harvey'in makalesi bu açıdan Gutas'ın Leiden'i Fârâbî'nin tam metni gibi okumasını kesin bir şekilde değiller. Ancak bu çıkarımlar Fârâbî'nin *Nevâmîs*'ini Platon'un *Yasalar*'ından hareketle yazdığı anlamına gelir mi? Harvey'e göre el yazmalarının *Nevâmîs*'in farklı versiyonlarına dayanması bize Fârâbî'nin hangi kaynağı kullandığı hakkında bir şey söylemez. Harvey, Gutas'ın argümanlarında bazı hatalar olduğunu net bir şekilde gösterse de Fârâbî'nin Galenos'un özetinden ya da başka bir özetten hareketle *Nevâmîs*'i yazdığını düşünür. Zira metin, gerçekten de bir özetin özeti gibi durmaktadır, üstelik diyalogun dramatik kurgusuna, muhataplarına ve Fârâbî gibi bir filozof tarafından muhakkak dikkatle incelenecek ve gizil anlamları ortaya çıkarabilecek unsurlarına hiçbir şekilde işaret edilmemektedir.<sup>122</sup> Mahdi-Strauss-Parens-Druart'ın Fârâbî'nin *Yasalar*'a tam erişimi olduğu ve *Nevâmîs*'i yazarken önünde bulunduğu şeklindeki iddialarına karşın Harvey, Gabrieli-Stern-Watt-Gutas kampına katılarak Fârâbî'nin erişimini kabul etmez. Ancak bu kamptan çok önemli

---

<sup>119</sup> a.g.e., s.59.

<sup>120</sup> a.g.e., s.59-61.

<sup>121</sup> a.g.e., s.65-68.

<sup>122</sup> a.g.e., s.61-65.

bir konuda ayrılan Harvey, *Nevâmîs*'in bir özetin özeti olsa bile Platon'un *Yasalar*'ı hakkında bize önemli ipuçları bıraktığını düşünür. Aynı yıl içinde yayımlanan bir başka makalesinde *Nevâmîs*'in bir özetin özeti olarak modern okuyucuya neler söyleyebileceğini gösteren Harvey, bu anlamda metnin faydasını Yunancadan Arapçaya aktarımın filolojik unsurları ile sınırlamaz.<sup>123</sup>

Harvey'e bu noktada katılmamak elde değildir, yani *Nevâmîs* bir *Yasalar* özetine dayanıyor olsa bile incelenmeye değer bir metindir. Ancak yine de Fârâbî'nin Galenos'a dayandığını düşünmek yukarıda sunulan gerekçelerden dolayı pek olası değildir. Üstelik *Nevâmîs*'in bir özetin özeti gibi duruyor oluşu Harvey'in oldukça kişisel bir yorumudur. Fârâbî, bir önceki bölümde işaret edildiği üzere daha *Nevâmîs*'in ilk bölümüne giriş yaparken metnin bir diyalog formunda olduğunu bilincinde olduğunu göstermektedir.<sup>124</sup> Hemen ardından gelen ve 625a-c'ye tekabül eden pasajı yorumlayan Fârâbî, diyalogun Knossos'tan Zeus mağarasına giden yolda geçtiğini de biliyor gibi görünür.<sup>125</sup> Çoğaltılmaya müsait olan bu örneklerle rağmen Fârâbî'nin kendi ifadesi son üç kitabın eline geçmediği yönündedir. Dolayısıyla *Yasalar*'ın Arapça çevirisinin Fârâbî'nin kendi ifadelerine göre eksik olduğu açıktır. Ancak tam da bu durum Fârâbî'nin ne Galenos'un özetini ne de bu özetin Arapçadaki çevirisini kullanmadığını göstermektedir. Hem bu bölümde gösterildiği üzere Galenos'un özeti on iki kitabın tamamının özetidir hem de "İslam Dünyasında *Yasalar*" bölümünde gösterildiği üzere Arapçaya çevrilen *Yasalar* dokuz kitapla sınırlı değildir. Bu gerekçelerden ötürü Fârâbî'nin *Nevâmîs*'inin Galenos'un özeti esas alınarak yazılmış olması olası değildir.

Harvey'in Escorial el yazması ile ilgili iddiası da İbn et-Tayyib'in aynı mecmuadaki diğer eserleri göz önünde bulundurulduğunda olası görünmemektedir. Gutas'ın Escorial ile ilgili analizleri gerçekten de metnin Leiden'in yazarından farklı biri tarafından yazıldığı düşüncesini uyandırmaktadır. Bu farklı yazarın erken dönem Fârâbî olduğunu düşünmemiz mümkündür, ancak bu durumda İbn et-Tayyib'in tamamlanmış ve daha olgun bir metin yerine Fârâbî'nin taslağını "kopyalaması" için bir gerekçesi olması

<sup>123</sup> Harvey, Steven, "Can a Tenth-Century Islamic Aristotelian Help Us Understand Plato's *Laws*?", içinde *Plato's Laws: From Theory to Practice: Proceedings of the VI Symposium Platonicum Selected Papers*, (ed. Samuel Scolnicov ve Luc Brisson), Academia, Sankt Augustin 2003. s.320-30.

<sup>124</sup> *Nev.*, I.1. "Birisi, yasalar koymanın sebebini sordu. (...) Muhatap, yasaları koyanın Zeus olduğunu söyledi (...)"

<sup>125</sup> *Yas.*, 625a-c; *Nev.*, I.3.

gerekir. Harvey bunu yalnızca Fârâbî'nin bu erken dönem metninin yaklaşık bir yüzyıl sonra İbn et-Tayyib'in eline geçmesi ve muhtemelen daha geç dönemde yazılmış eserden haberdar olmamasıyla açıklamaktadır.<sup>126</sup> Öte yandan Harvey, bu senaryoyu bir başka senaryoyu olasılık dışı ilan ettikten sonra ortaya atmaktadır. Ona göre İbn et-Tayyib'in Fârâbî'nin *Nevâmîs*'ini Platon'un *Yasalar*'ına ya da bir versiyonuna dayanarak özetlemiş olma ihtimali vardır. Ancak bu ihtimalin olası olmayışını Escorial'in Leiden'den asıl Yunancaya sadık olan farklılıklarına rağmen başka yerlerde oldukça yakın ibarelerine bağlamaktadır. Üstelik İbn et-Tayyib'in Fârâbî'nin metninden ayrılan ve asıl Yunancaya sadık (örneğin hane yönetiminin metinden çıkarılması) ifadeleri neden çıkardığını düşünmek de zordur. Bu noktada Escorial MS 888 mecmuasındaki İbn et-Tayyib'in yazdığı bir başka eser onun yazım tarzı hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Neil Linley, İbn et-Tayyib'in bu mecmuada Pythagoras'ın altın dizeleri olarak bilinen *Khrysea Epe*'ye yazdığı şerhin, Arapça çeviriye hiçbir şekilde bağlı olmadığını ve İbn et-Tayyib'in dizeleri aktarırken muhtemelen Yunanca orijinalini esas aldığını iddia etmektedir.<sup>127</sup> Theodora Zampaki de her ne kadar metin içerisinde Yunancanın esas alındığına ilişkin bir işaret olmasa da İbn et-Tayyib'in antik Yunanca ve Bizans dönemi Yunancasına ilişkin bilgisinin göz ardı edilemeyeceğini ekler.<sup>128</sup> İbn et-Tayyib'in bu eserini Hierokles ya da Proklos'un şerhinden hareketle orijinal bir yorum olarak yazdığına yönelik iddialar düşünüldüğünde onun Pythagoras'ın altın dizeleri için yazdığı eserin form olarak bir benzerini Platon'un *Yasalar*'ı için yazdığını düşünebiliriz. Fârâbî'nin *Nevâmîs*'ini esas alan İbn et-Tayyib'in, metnin Yunanca orijinaline ya da eksik bir versiyonuna dayanarak özetlemiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda Escorial el yazmasını *Nevâmîs* çalışmalarında tümüyle göz ardı etmek söz konusu olmasa da aidiyetini İbn et-Tayyib'e isnat edebileceğimiz bir metin olarak görebiliriz.

Mevcut çalışmanın son iki bölümü Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i hakkında bazı sonuçlar çıkarmaya ve olası bir senaryo türetmeye götürmektedir. İlk olarak Huneyn b. İshâk ve Yahyâ b. Adî tarafından üretilen çevirinin/çevirilerin on iki kitabın tamamının çevirisi olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu çevirinin dayandığı Yunanca aslın ya da

---

<sup>126</sup> Harvey, "Did Alfarabi Read Plato's *Laws*?", s.60.

<sup>127</sup> Linley, Neil, *Ibn At-Tayyib: Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses (Arethusa Monographs X)*, State University of New York Press, New York 1984, s.v.

<sup>128</sup> Zampaki, Theodora, "Ibn al-Tayyib's Istithmâr on Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses", içinde *Proclus and his Legacy*, (ed. Danielle Layne & David D. Butorac), De Gruyter, Berlin 2017, s.312.

yapılan çevirinin eksiksiz olduğunu söylemek güçtür. Öte yandan Fârâbî'nin *Nevâmîs*'inin Galenos'un özetiyile ilişkisinin oldukça gevşek olduğu gösterilmiş durumdadır. El yazmaları ışığında Fârâbî'nin biri taslak olmak üzere iki kez *Nevâmîs*'i yazdığı düşüncesi her ne kadar olası olsa da İbn et-Tayyib hakkındaki çıkarımlar Escorial'i ona isnat etmeyi daha olası göstermektedir. Bu durumda tek *Nevâmîs* nüshası ya (i) *Yasalar*'ın eksik ve kusurlu Arapça çevirisine ya da (ii) Yunanca aslına dayanmak durumundadır. Ancak Arapçaya çevrilmiş olduğu konusunda neredeyse hiçbir kuşkunun olmadığı son üç kitabın kendisine ulaşmadığını belirten Fârâbî bu iki olasılığı da doğrudan değillemektedir. Bu noktada son üç kitap hakkında tek kelime etmeyen Fârâbî'nin Platon'u yorumlama metodolojisinin bir parçası olarak bu kitaplar hakkında suskun kaldığını iddia eden Straussçu iddia dışında bir olasılık kalmamış görünmektedir. Bu iddia kabul edildiğinde (i) ve (ii) olasılıklarını yeniden düşünmemiz mümkün olmaktadır. İslam dünyasındaki *Yasalar*'ın yazınsal tarihi ve el yazmaları dikkate alındığında en güçlü olasılık Fârâbî'nin kendi döneminde eksik ya da kusurlu bir *Yasalar* çevirisine dayandığı ve son üç kitabı, elinde olmasına rağmen yorumlamamayı tercih ettiğiidir. Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında *Nevâmîs* yorumlanırken işte bu olasılık temelinde hareket edilecektir.

### 3.3. *Nevâmîs*'in Yapısı

Fârâbî'nin *Nevâmîs*'inin karakterini bize en genel hatlarıyla verecek ilk husus onun Platon'un *Yasalar*'ı ile biçim ya da form bakımından ilişkisidir. *Nevâmîs*, *Yasalar* üzerine yazılmış bir kitaptır, ancak *Yasalar*'ı özetlediğini, yorumladığını, açıkladığını veya başka bir şekilde ilişki kurduğunu net bir şekilde söylememiz veyahut *Nevâmîs*'in hangi amaç güdülerek yazıldığını söylememiz o kadar da kolay değildir. *Nevâmîs*'in bu yazım biçimlerinden hangisine uygun düştüğünü tespit etmek için değerlendireceğimiz ilk husus metnin başlığıdır. Arapça yazılan felsefi eserlerin çoğunluğu Platon ve Aristoteles'in belli eserleri hakkında belli formlarda yazılmış eserlerdir. Bu eserlerin yazılış biçimleri filozofların kendileri ya da sonraki müstensihler tarafından *tefsîr*, *şerh*, *ta'lik*, *telhîs*, *cevâmi'*, *muhtasar* vb. sözcüklerle tanımlanmaktadır. Bu tür nitelemeler eserin yazım biçimi hakkında fikir vermekle birlikte orijinal Yunanca eser ile ilişkisini de açığa çıkarmaktadır. *Nevâmîs* söz konusu olduğunda ise mevcut el yazmalarında iki ayrı niteleme olduğunu söylememiz mümkündür. Bu kısımda öncelikle *Nevâmîs*'in



başlıklarının kim tarafından ve neden verildiği, ardından bu nitelermelerin eser hakkında bizi aydınlatma imkânının olup olmadığı tartışılacaktır.

*Nevâmîs*'in ilk modern edisyonunu yapmış olan Franciscus Gabrieli, metnin başlığını *Compendium Legum Platonis* (Platon'un Yasalar'ının Özeti) olarak Latinceye çevirir.<sup>129</sup> Gabrieli'nin sunduğu Latince edisyonun ardından gelen Arapça versiyonda ise başlık تلخص نواميس افلاطون (*Telhîs Nevâmîs Eflâtûn* – Platon'un Yasalar'ının Özeti) olarak görünür.<sup>130</sup> Ancak Gabrieli'nin edisyonunun esas aldığı el yazması olan Leiden Cod. Or. 133'te yer alan Arapça başlık *Kitabü'n-nevâmîs* (Yasalar Kitabı) şeklindedir.<sup>131</sup> Leiden el yazmalarının listesini sunan daha önceki bir edisyonda, başlıkta “*telhîs*” ibaresi görünüyorsa da<sup>132</sup> Muhsin Mahdi'ye göre bu başlık, Leiden mecmuasının editörü tarafından sunulmuştur.<sup>133</sup> *Nevâmîs*'in Türkçe çevirisinde yazan “Burası, [...] Eflâtun el-İlâhî'nin *Yasalar* [*Nevâmîs*] (adlı) kitabının, [...] Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan (tarafından yapılmış bulunan) özetidir [*telhîs*].”<sup>134</sup> cümlesi metni 692/1292-3 yılında istinsah eden müstensih'e ait gibi görünmekte, bu da Leiden mecmuasının editörünün tercihini anlaşılır kılmaktadır. *Kitâb en-nevâmîs* başlığının hem Platon'un hem de Fârâbî'nin eserine verildiğini söyleyebiliriz, ancak metni kopyalayan müstensih'in ikincisini, birincisinin bir telhîsi olarak sunması Fârâbî'nin eserinin karakterine ilişkin bir yorum yaptığını gösterir. Leiden mecmuasındaki ve *Nevâmîs* edisyonundaki bu başlığı problematik bulan Muhsin Mahdi, 1960'ların başında Gabrieli'nin mevcut tüm el yazmalarını dikkate almadığını keşfeder. Escorial n. 884 ve Kabil n. 217 el yazmalarının da dikkate alınmasının gerektiğine işaret eden Mahdi, T. Druart'ı yeni el yazmalarını dikkate alarak bir edisyon oluşturmaya teşvik eder.<sup>135</sup> Yeni el yazmalarından hareketle başlığın “*Cevâmî' Kitâb en-nevâmîs (li-Eflâtûn)*” (*Sommaire Du Livre Des “Lois” De Platon* – Platon'un “*Yasalar*” Kitabının Özeti) olması gerektiğini belirten Druart, tıpkı Mahdi gibi bu başlığın tercih edilmesinde Ebû Abbâs Yahyâ (İbn Rüşd'ün amcası), İbn

<sup>129</sup> Gabrieli, *Alfarabius*, s.3.

<sup>130</sup> a.g.e., s.4 (Arapça versiyon).

<sup>131</sup> Witkam, *Inventory*, s.61 (Cod. Or. 133).

<sup>132</sup> Voorhoeve, Petrus, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*, (2. Baskı), Leiden University Press, London 1980, s.251.

<sup>133</sup> Mahdi, “The Editio Princeps”, s.1, (n.2).

<sup>134</sup> Fârâbî, Ebû Nasr, *Platon Kanunlarının Özü*, (haz. & çev. Fahrettin Olguner), (1. Baskı), Aktif Düşünce Yayıncılık, İstanbul 2018, s.81. Ayrıca, Mahdi'nin aktardığı not için bkz., Mahdi, M., “The Editio Princeps...”, 1961, s.1, (n.2).

<sup>135</sup> Druart, “Le Sommaire”, s.110.

Ebî Usaybi'a ve İbn Kifî gibi klasik yazarların tanıklığını da kullanır. Dolayısıyla Escorial ve Kabil müstensihlerinin ve bazı biyografi yazarlarının bu metni—muhtemelen İbn Rüşdcü terminolojisi esas alarak—bir *cevâmi* olarak tanımladığını, Leiden müstensihinin ise *telhîs* kategorisinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. En erken el yazmalarının Fârâbî'nin ölümünden yüzyıllar sonra kopyalandığı düşünüldüğünde *telhîs* ya da *cevâmi* gibi tanımlamaların müstensihlerin kendi dönemlerinin sınıflandırma biçimlerini yansıttığını düşünmemiz mümkündür.

Eserin bir *telhîs* ya da *cevâmi* olarak sınıflandırılmasının Fârâbî'nin kendisinden kaynaklandığını söylemek oldukça zor görünmektedir. Metni kopyalayan müstensihler, mevcut eseri özet olarak yorumlamış ve modern yorumları da etkileyecek türden bir nitelermeye sebep olmuşlardır. Bu nitelermelerin metnin gerçek karakterini verip vermediği henüz belirli değildir. Öncelikle *telhîs* ve *cevâmi* sözcüklerinin Arapça konuşulan dünyadaki genel anlamları tespit edilmeli ve ardından Fârâbî'nin eseri için uygun nitelermeler olup olmadığı ortaya konulmalıdır. *Telhîs* sözcüğü Arapça “özetlemek” anlamına gelen *l-h-s* kökünden türemiş bir isimdir. Ancak “özet” olarak (İngilizcede *summary*, Yunancada *synopsis*) *telhîs*in anlamı geç-klasik veya post-klasik Arapçaya isnat edilmektedir.<sup>136</sup> Terimin en eski ve en yaygın kullanımı “*belirlemek, ayırmak, bir şeyi net bir şekilde sunmak*” anlamlarına işaret eder.<sup>137</sup> Bu anlamda terimin semantik kapsamı Arapçadaki *haddada* ve *fassala* kelimelerine yakın görünür. Ancak terimin daha sonraki kullanımlarının işaret ettiği üzere “özetlemek” (*summarize*) anlamına evrilme söz konusu olur.<sup>138</sup> *Telhîs*, öte yandan İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yazdığı yorumların sınıflandırılmasında kullanılan bir terimdir ve Renan'ın oluşturduğu katı İbn Rüşdcü terminolojide basitçe özet olmaktan çok bilhassa orta şerh anlamına gelmektedir. Renan'dan bu yana kullanılan üçlü sınıflandırma İbn Rüşd'ün Aristoteles

---

<sup>136</sup> Gutas, Dimitri, “Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works”, içinde *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, (ed. Charles Burnett), Warburg Institute, London 1993, s.38.

<sup>137</sup> a.g.e., s.39. Gutas, *lahasa* kökünden gelen Arapça kelimelerin çeviri hareketi sırasında hangi Yunanca kelimelerin karşılığı olarak kullanıldığını gösteren bir listeyi de aktarır. Bu listedeki Yunanca kelimeler ve anlamları şunlardır; *diorizo* (belirlemek, ayırmak, tanımlamak, sınır çekmek), *prosdiorizo* (açıkça belirtmek, ek olarak tanımlamak), *diakrino* (bir ayırım yapmak, fark gözetmek), *diaireo* (bölmek, ayırmak), *diarthroo* (ayırarak şekilde tanımlamak, farklılaştırmak, ayırmak), *lego* (bahsetmek, açıklamak), *eksergazomai* (açıklamak, bahsetmek, ilan etmek), *di ermeneos symballo* (yorumlayarak söylemek), *eksegesis* (düzenlemek, bitirmek, detaylandırmak), *aitian apodidomi* (açıklamak, sebep belirtmek), *lambano* (addetmek, takdir etmek, belirlemek), *diorthosis* (restore etmek, düzenlemek).

<sup>138</sup> a.g.e., s.40. Gutas, “özet” olarak *telhîs*in anlamının X. yüzyıl öncesine atfedilemeyeceğini belirtir.

şerhlerini *tefsîr* (büyük şerh), *telhîs* (orta şerh) ve *cevâmi*/özet/muhtasar (küçük şerh) olarak ayırmaktadır.<sup>139</sup> Ona göre *tefsîr*ler, Aristoteles'in eserinin belli pasajlarının *kâle* (dedi ki) sözcüğü kullanıldıktan sonra doğrudan alıntılandığı ve ardından söz konusu pasajın yorumlandığı şerhlerdir. *Telhîs*lerde ise İbn Rüşd'ün yorumlama biçimi, Aristoteles'in eserinin paragraflarının ilk sözcükleriyle alıntılandığı, ardından kendisinin ve Aristoteles'in görüşlerinin ayırt edilemediği açıklamalar şekline bürünmüştür. *Cevâmiler* ya da özetlerde ise kendi adına konuşan İbn Rüşd, ekleme, çıkarma ve başka Aristotelesçi metinlerden faydalanma yoluyla Aristoteles'in öğretisini ya da asıl niyetini sunmaya çalışır. Renan'ın sınıflandırması İbn Rüşd'ün İbraniceye ve Latinceye aktarılan eserlerinin başlıklarını net bir şekilde ortaya çıkarsa da Arapça konuşulan dünyada *tefsîr*, *şerh*, *telhîs* ve *cevâmi* gibi kelimeler sanıldığından daha akışkan bir şekilde kullanılmaktadır.<sup>140</sup> Eserleri kopyalayan müstensihlerin belli bir eserin nasıl tanımlanacağı üzerinde bir uzlaşım sağladıklarını söylemek zordur. Örneğin Fârâbî'nin Aristoteles'in *Yorum Üzerine (el-İbare)* adlı eserine yazmış olduğu yorum, bir el yazmasında *ta'lik* (notlandırma) ve *tefsîr* olarak nitelenirken başka bir el yazmasında *şerh* olarak tanımlanmaktadır.<sup>141</sup> *Nevâmîs*'in el yazmaları için de benzer bir durum olduğuna göre—bir müstensih *telhîs* olarak tanımlarken öteki müstensih *cevâmi* olarak tanımlamaktadır—Arapça felsefe dünyasındaki eserlerin ortak bir şablona uygun bir şekilde başlıklandırıldığını söylememiz zor görünmektedir. Dimitri Gutas, bu ve buna benzer örneklerin ortaya çıkış sebebini İslam medeniyetinde filozofların metin formlarını Latin dünyasında olduğu gibi sabitleyecek bir kurumsal otoritenin noksanlığına bağlamaktadır.<sup>142</sup> Ancak İbn Rüşd'ün eserleri bir kenara bırakılıp genel kullanım göz önünde bulundurulduğunda *telhîs* kelimesinin kesinlikle yorumlama anlamında bir *şerh* ya da *tefsîr* olarak düşünülmemeyeceği açıktır. Ne de Yunanca *paraphrasis* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır, zira Gutas, bu kelimenin net bir şekilde *tefsîr* olarak karşılanırken, *telhîs* ve ilişkili kelimelerin *diorizo* kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığını göstermektedir. *Telhîs* kelimesinin bu genel kullanımı göz önünde bulundurulduğunda sonraki müstensihlerin metni ya Yunanca *diorizo* karşılığı olacak

<sup>139</sup> Renan, Ernest, İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük, (çev.Ayşe Meral), (1. Baskı), Albaraka Yayınları, İstanbul 2021, s.62-3.

<sup>140</sup> Bkz.; Gutas, "Aspects of Literary Form", s.36, §6.

<sup>141</sup> a.g.e., s.34.

<sup>142</sup> a.g.e., s.31-32.

şekilde anladığı ya da doğrudan özet/synopsis olarak gördüklerini, ama kesinlikle bir *şerh* ya da *tefsîr* şeklinde yorumlama girişimi olarak görmediklerini söyleyebiliriz.

*Nevâmîs*'in diğer el yazmasının başlığında yer alan *cevâmi*' sözcüğü *câmi*' kelimesinin çoğuludur ve Arapça felsefe eserlerini niteleyen kelimeler arasında nispeten sınırlı ve spesifik bir kullanımı vardır. Gutas, sözcüğün Yunanca *synopsis* (συνopsis) kelimesinin çevirisi olduğunu ve ilk kullanımlarından birinin Galenos'un eserlerinin İskenderiye'de yapılan özetleri (*Cevâmi' el-İskenderânîyîn/Summaria Alexandrinorum*) için olduğunu söyler.<sup>143</sup> İskenderiyeliler Galenos'un eserlerini gereksiz ayrıntılardan arındırıp hızlıca okumaya ve ezberlemeye uygun bir formata büründürmüşlerdir. Dolayısıyla bu özetler, eldeki metinlerin en temel argümanlarının olabildiğince kısa bir şekilde aktarılmasından ibarettir. Ancak daha genel bir çerçevede *cevâmi*', bu spesifik İskenderiyeci anlamdan ayrı olarak "kısa ve öz olan ifadeler" anlamına da gelmektedir. Peygamberin az kelimeyle çok şey ifade ettiği lakonik sözlerinin "*cevâmi'u'l-kelim*" tabiriyle karşılanması bu anlamın göstergelerinden biridir.<sup>144</sup> *Cevâmi*'ler orijinal metni değiştirmeksizin olabildiğince lakonik ifadelerle metni yeniden sunan çalışmalar olarak anlaşılabilir. Arapça felsefede ise bu nitelermeyi edinen eserler için ilk başvuru noktası *Fihrist*'tir. en-Nedîm'in *Fihrist*'inde *cevâmi*' olarak nitelenen eserler oldukça azdır, ancak Fârâbî'nin mantığa ilişkin yazmış olduğu bazı eserleri *cevâmi*' olarak nitelenir.<sup>145</sup> Fârâbî'nin bu eserlerine bugün erişim imkânımız olduğundan en-Nedîm zamanında *cevâmi*' kelimesiyle tam olarak neyin kastedildiğini bilme şansımız da bulunmaktadır.

Fârâbî sonrası Arapça mantık literatüründe de sıkça atıf yapılan bu eserlerin temel amacı Yunan mantığı Arapça konuşulan dünyaya intibak ettirmek olarak görünür. Klasik Aristotelesçi mantığın giriş bölümleri mevcut el yazmalarında *cevâmi*' olarak nitelenirken *Kategoriler*'den *Topikler*'e kadar olan kitaplar için eserin formu nitelenmemektedir. Dolayısıyla en-Nedîm'in bu külliyat için *cevâmi* nitelmesini kullanıyor oluşu külliyatın barındırdığı tüm eserler için geçerli değildir. Üstelik İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi sonraki düşünürler Fârâbî'nin bu eserlerine atıf yaparken *cevâmi* kelimesini kullanmamakta, yalnızca İbn Bâcce *ta'lik* (notlandırma) sıfatını

<sup>143</sup> a.g.e., s.37. Bunun yanında Huneyn b. İshâk, Galenos'un Platon özetlerini "*Cevâmi kutub Eflâtûn*" başlığıyla çevirir. Bkz., *A Literary History of Medicine*, 5.1.38; 124.

<sup>144</sup> Gutas, "Aspects of Literary Form", s.38.

<sup>145</sup> "... *Sofistika alâ Ciheti'l-Cevâmi*" adlı eserleri ve mantık kitaplarına dair küçük muhtasarları (*cevâmi*' ) vardır." en-Nedîm, *el-Fihrist*, s.846.; Gutas, "Aspects of Literary Form", s.38.

yerleştirmektedir.<sup>146</sup> en-Nedîm'in aktardığı listede ve mevcut el yazmalarında görülen *cevâmi'* nitelemesini Fârâbî'nin kendisi mantığa giriş niteliğinde olan bazı eserleri için kullanmış olabilir, ancak onun, mantık külliyatının geri kalan eserleri için böyle bir sınıflandırmaya başvurduğunu söylemek zordur.

Görüldüğü üzere *Nevâmîs* için kullanılan *telhîs* ve *cevâmi'* gibi nitelemelerin Arapça konuşulan dünyada uzlaşmış bir tanımı ve filozoflar tarafından ortak bir şekilde kabul edilmiş bir anlamı bulunmamaktadır. Bu nitelemelerin, eserleri istinsah eden müstensihlerin kendi dönemlerindeki genelgeçer kullanıma göre tercih ettikleri ve metnin içeriği ya da formu hakkında yanıltıcı olduklarını söylemek gerekir. Modern okuyucu için eserin *telhîs* ya da *cevâmi'* olarak adlandırılmasını esas alarak Fârâbî'nin amacının basitçe bir özet sunmaktan ibaret olduğunu düşünmek doğru değildir. Hem Fârâbî hem de İslam dünyasındaki diğer bütün filozoflar için eserlerin başlığından hareketle bir sınıflandırmaya ya da eserleri yargılamaya yönelmeden önce filozofların kendi eserlerine yazmış oldukları mukaddimelerden hareketle eseri yazma gayeleri ve yazım formlarını tespit etmek gerekmektedir. *Nevâmîs* söz konusu olduğunda bu ödev daha kritik hale gelmektedir, zira bu eserin önsözü, daha sonra göreceğimiz üzere *şerh*, *tefsîr*, *ta'lik*, *telhîs* ya da *cevâmi'* gibi nitelemelerin hiçbirine uygun düşmeyecek tarzda bir yorumlama tarzını önermektedir.

*Nevâmîs*'in başlığı ile ilgili olarak bir başka husus *nevâmîs* sözcüğüdür. Arapçada *nevâmîs*, *nâmûs* sözcüğünün çoğuludur ve tahmin edileceği üzere Yunanca *nomos* sözcüğünün Arapçaya transliterasyonundan ibarettir. Ancak bu aktarımın Fârâbî aracılığıyla olduğunu söylememiz mümkün değildir. Dahası bundan da öte, *nomos* kelimesinin Arapçaya aktarımının Fârâbî ve diğer İslam filozoflarının yasalar hakkındaki fikir çerçevelerini bir dereceye kadar oluşturduğunu söylemek gerekir. *Nomos* kelimesinin biri felsefî kanaldan Süryanice aracılığıyla, öteki dinî kanaldan Hıristiyan Araplar aracılığıyla İslam düşünce dünyasına giriş yaptığı söylenebilir. *Nomos* kelimesi muhtemelen geç antik çağda Süryaniceye *nâmôsâ* olarak geçmiştir<sup>147</sup> ve *Yasalar*'ın bugün elimizde olmayan Süryanice çevirilerinde kullanılmış olmalıdır. Yunancadaki anlamını büyük oranda koruyan *nâmôsâ* kelimesi Arapça çevirilerin de esas aldığı terime

<sup>146</sup> a.g.e., s.49-50.

<sup>147</sup> Smith, J. Payne, *A Compendius Syriac Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1999, s.340-1.

dönüşmüştür. Arapçadaki *nâmûs* sözcüğünün diğer kanal aracılığıyla ortaya çıkardığı ikinci anlam ise daha kayda değer görünmektedir. İbn Sînâ akılsal bilimleri sınıflandırdığı bir eserinde bu anlamı izah etmektedir.<sup>148</sup> Platon'un ve Aristoteles'in yasalara dair kitaplarının peygamberlik ve din ile ilgili konuları içerdiğini söyleyen İbn Sînâ, bunun yanında filozofların *nâmûs* kelimesi ile popüler anlamını (hile ve düzenbazlık) kastetmediklerini, bilhassa yasaya ve vahyin inişine atıfta bulduklarını söyler ve Arapçada vahyi indiren meleğin *nâmûs* kelimesi ile karşılandığını belirtir.<sup>149</sup> *Nâmûs* kelimesinin İslam dünyasında vahyi indiren melek ya da Cebrail ile ilişkilendirilmesi Butterworth'ün işaret ettiği üzere peygamberin Hira mağarasında kendisiyle konuşan varlığın ne olduğunu belirlemek üzere eşi Hatice'nin o zamanlar Hıristiyan olan amcası Varaka b. Nevfel ile konuşmasından itibaren başlamaktadır. Varaka'nın, "Musa'ya dahi gelmiş olan en büyük *Nâmûs* ona da gelmiştir." cümlesini kullandığı hadis kaynaklarında zikredilmekte ve böylece vahiy meleği ile bu kelime arasında ilişki kurulmaktadır.<sup>150</sup> Bu anekdottan hareketle Butterworth, *nâmûs* kelimesinin Hıristiyan Araplar tarafından Cebrail meleğine işaret etmek üzere kullanıldığını ve filozoflar tarafından daha sonradan *faal akıl* ile ilişkilendirildiğini söylemektedir. Ancak esas çıkarım, İbn Sînâ'da net bir şekilde görüldüğü üzere Yunanca *nomos* kelimesinin ve filozofların *nomos* ile ilgili kitaplarının özel olarak peygamberlik, vahiy ve yasa koyuculuk konularıyla ilişkilendirilmesidir. Fârâbî'nin de yasalar hakkında konuşurken *nâmûs* kelimesinin yanında *sünne* (*traditional law* – geleneksel yasa), *şerî'a* (*Law* – Yasa) ve *vâdi' el-şerî'a* (*legislator* – yasa koyucu) gibi kelimeleri rahatlıkla kullanıyor oluşu,<sup>151</sup> onun da tıpkı İbn Sînâ gibi Platon'un yasalar üzerine görüşlerini tanrısal yasalar ve vahiy gibi konularla ilişkilendirdiğini gösterir.

Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i bir önsözden, Platon'un *Yasalar*'ının dokuz kitabının yorumlanmasından ve bir sonsözden oluşmaktadır. Sonsözde Fârâbî, *Yasalar*'ın kaç kitaptan oluştuğuna dair münakaşaların olduğunu, bazılarının on kitaptan, diğerlerinin ise

<sup>148</sup> Kaya, "İbn Sînâ'nın *Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsilihâ'sı*" s.1-40.

<sup>149</sup> a.g.e., s.27-8.

<sup>150</sup> Butterworth, Charles E., *Alfarabi: The Political Writings vol. II; Political Regime and Summary of Plato's Laws*, Cornell University Press, Ithaca 2015, Introduction, n.7. Ayrıca bkz., Aydın, Fuat, "Nâmûs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/namus> (22.10.2022). Aydın'a göre *nâmûs* kelimesi bazı Arapça sözlüklerde nems masdarından isim olarak ve "sır ortağı, hile, tuzak, saklanan yer" gibi anlamlara sahip olarak belirtilmektedir. Bu da İbn Sînâ'nın kastettiği ve geniş halk kitleleri tarafından filozofların *nâmûs*'unun yanlış anlaşılmasına sebep olan genel anlamdır.

<sup>151</sup> Butterworth, *Alfarabi*, Introduction.

on dört kitaptan oluştuğunu öne sürdüğünü aktarır, ardından kendisinin eline yalnızca ilk dokuz kitabın geçtiğini belirtir.<sup>152</sup> Leo Strauss, “Fârâbî Platon’un *Yasalar*’ını Nasıl Okudu?” başlıklı makalesinde Fârâbî’nin aktardığı kitap sayılarını manidar bulur, zira doğru sayı on dört ile on arasında bulunan on iki sayıdır.<sup>153</sup> Fârâbî’nin *Yasalar*’ın kaç kitaptan oluştuğunu bildiği ve son üç kitap hakkında, *Yasalar*’ı yorumlamaya yönelik metodunun bir parçası olarak konuşmaktan kaçındığı şeklindeki Straussçu iddia daha önce<sup>154</sup> elde ettiğimiz çıkarımlarla kısmen desteklenmektedir. İbn Ebî Usaybia’nın aktardığı üzere Huneyn b. İshâk, Galenos’un Platon diyaloglarının özetini çevirmiş ve bu çevirilerin arasında *Yasalar*’ın on iki kitabının özetini çevirdiğini bizzat kendisi belirtmiştir.<sup>155</sup> Huneyn b. İshâk’ın Bağdat’ta yaptığı çevirilerden Fârâbî’nin haberdar olmadığını düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Bunun dışında mevcut kaynaklarda *Yasalar*’ın kaç kitaptan oluştuğuna dair herhangi bir tartışmaya da rastlamadığımızdan Fârâbî’nin ifadeleri şüpheli bir forma bürünmektedir. Öte yandan önsözünde mevcut eserini “(...) bu kitabı (*Yasalar*’ı) anlamak isteyenlere yardımcı olması için”<sup>156</sup> yazdığını belirten Fârâbî, okuyucunun *Yasalar*’ın bir nüshasına sahip olduğunu varsayar gibi görünür. Eğer Fârâbî, eserini Arapçadan okuyan muhatabının *Yasalar*’ın bir nüshasına sahip olduğunu varsayıyorsa bu nüshanın döneminde dolaşımda olan bir çeviri olduğunu biliyor olması gerekir. Bu varsayım, *Yasalar*’ın kaç kitaptan oluştuğuna dair kuşkuyu da anlamsız hale getirir. Dolayısıyla Fârâbî’nin *Yasalar*’ın on iki kitaptan oluştuğunu bildiği, bu on iki kitaba erişimi olan bir okuyucuya hitap ettiği, yorumlama metodunun bir parçası olarak son üç kitap hakkında konuşmayı tercih etmediği ve bu tercihi ilişkin dikkatli okuyuculara bir bilmece bıraktığı iddiasının ciddiye alınması gerekir. *Yasalar*’ın son üç kitabı daha sonra ele alacağımız üzere Fârâbî’nin böyle bir tercihi aklı yatkın kılan birçok hususu içermektedir. Onun son üç kitaba gerçekten de erişimi olmadığına yönelik iddia hâlâ kayda değer görünmektedir, ancak bu iddiayı paranteze alıp Fârâbî’nin erişimine sahip olduğu son üç kitabı neden yorumlamamış olabileceğini düşünmek gerekir.

---

<sup>152</sup> Nev., X.

<sup>153</sup> Strauss, “How Farabi Read Plato’s Laws”, s.134.

<sup>154</sup> Bkz., 3.1. İslam Dünyasında *Yasalar* kısmı.

<sup>155</sup> *A Literary History of Medicine*, 5.1.38; 124.

<sup>156</sup> Nev., Introduction.

*Nevâmîs*'in önsözünde Fârâbî'nin, genel olarak Platon'un yazım biçiminden ve bilhassa onun *Yasalar*'ı yazarken kullandığı yöntemden bahsettiğini görürüz. Fârâbî'ye göre onun yazım yönteminin esas gayesi felsefî bilgiyi tüm insanlara apaçık bir şekilde sunmaktan olabildiğince kaçınmaktır. Bu erek doğrultusunda eserlerinde semboller, bilmeceler, kapalı anlatımlar ve çeşitli zorluklar kullanan Platon, kendi yazım yönteminin sıradan insanlar tarafından dahi deşifre edildiğini ve artık kapalı bir anlatım sunmanın faydasız hale geldiğini anladıktan sonra stratejisini değiştirir ve bu sefer bazı kritik nosyonlarını olabildiğince açık ve yalın bir şekilde sunmaya yönelir. Artık sıradan bir okuyucunun semboller ya da metaforlar gördüğü yerde Platon felsefî nosyonlarını en çıplak haliyle göstermektedir, yine de bunlar sadece dikkatli bir okuyucunun fark edebileceği bir mahiyete bürünen nosyonlardır. Fârâbî, bunun yanında kendisinin *Yasalar*'ı yorumlama biçimini açıklar ve eserin kendileri için yazılmış olduğu iki ayrı gruptan (dikkatli okuyucular ve dikkatli olmayan okuyucular) ve her bir grubun *Nevâmîs*'i okumakla elde edeceği faydadan bahseder. Önsözün son cümleleri Fârâbî'nin de mevcut eserinde tıpkı Platon gibi bir yazım yöntemi benimsediğine işaret eden imalar barındırır, dolayısıyla sonsözdeki kitap sayılarına ilişkin ifadelerinin yanında *Nevâmîs*'i genel olarak yorumlamada da kritik bir öneme sahip olduğunun tasdik edilmesi gerekir.

*Nevâmîs*'in önsözden sonraki ilk pasajında hemen dikkat çeken husus Fârâbî'nin metnin diyalog şeklinde olduğunun bilincinde olduğunu göstermesi, ardından muhataplar ile asıl konuşmacı arasındaki ayrımı bir daha hiç gündeme getirmemesidir.<sup>157</sup> İlk olarak bir muhatapın yasanın kaynağını sorduğunu aktaran Fârâbî, eserinin geri kalan hiçbir yerinde bu muhataplardan ve görüşlerinden bahsetmez. Diyalogun kurgusu, teması ve konuşmacıların isimlerinden de bahsetmeyen Fârâbî, eser boyunca çoğunlukla “Platon açıkladı ki” [*beyyana*] ibaresiyle cümlelerini başlatır. İlk bakışta ve en yüzeysel okumada Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i kuru, sıkıcı, banal ve ruhsuz ifadelerden oluşan, yer yer Platon'u anlama konusunda büyük hatalar sergileyen, hatta öyle ki, *Yasalar*'ın VII. kitabına karşılık gelmesi gereken bölümünde Platon'un tek bir cümlesine dahi tekabül etmeyen hususları aktaran bir eser görünümü sergiler. Fârâbî'nin amacı, bu ilk bakışta yalın bir özet sunmak gibi görünür: “Platon a'yı açıkladı; sonra b'yi açıkladı, daha sonra c'yi açıkladı; ...” *Nevâmîs*'ten edinilen bu ilk izlenim şaşırtıcıdır, nitekim Fârâbî, yukarıda da

---

<sup>157</sup> *Yas.* I,1.



belirtildiği gibi önsözde okuyucunun *Yasalar*'a erişimi olduğunu varsayar görünür. Ancak ilk bakışta eserin muhtevası, Platon'un *Yasalar*'ına erişimi olan ve kendisinin çağdaşı olan okuyuculara bir şey sunmadığı gibi modern okuyuculara da herhangi bir şey sunmaz gibi görünür. Bu durum, bazı yorumcuların Fârâbî'nin Platon'un *Yasalar*'ına erişiminin olmadığı, yalnızca Galenos'un *Yasalar Özeti*'ni okuduğunu ve *Nevâmîs*'i bu özetten hareketle yazdığı iddialarını ortaya atmasına da neden olmuştur.<sup>158</sup>

Fârâbî'nin *Nevâmîs*'inin argümanları daha detaylı bir şekilde incelenmeden önce değinilmesi gereken son husus, onun *Platon'un Felsefesi* adlı eserinde *Yasalar* diyalogunun konumudur. Fârâbî, bu eserinde *Yasalar*'ın muhtevasını oldukça kısa bir şekilde aktarır: “Ardından *Yasalar*'da bu kentin (*Politeia*'daki kentin) meskûnlarının takip etmelerinin sağlanması gereken erdemli yaşam tarzlarını sundu.”<sup>159</sup> *Politeia* ve *Yasalar*'daki kentlerin Platon tarafından sırasıyla en iyi kent ve en iyi ikinci kent olarak sunulmasına rağmen Fârâbî'nin tek bir kentten süreklilik içerisinde bahsediyor oluşu onun bu diyalogu Aristoteles hattında yorumladığını gösterse de bu kısa ifadede dikkat çeken asıl unsur, diyalogu yalnızca *benimsenmesi gereken erdemli yaşam tarzları* ile sınırlıyor oluşudur. Çalışmanın ilk bölümünde gösterildiği üzere Platon'un *Yasalar*'ının son üç kitabı en iyi ikinci kentte yaşayan yurttaşların sahip olmaları gereken düşünceleri ve inançları kapsamaktadır. *Nevâmîs*'in ele almadığı bu üç kitabın dışındaki bölümler ise yasalara ve yasa koyuculuğa ilişkin tartışmaların yanında kentin yurttaşlarının davranış biçimlerinin tanrısal erdemlere göre sınırlandırılmasını konu edinmektedir. Dolayısıyla *Platon'un Felsefesi*'indeki *Yasalar*'ın konumu ile *Nevâmîs* oldukça tutarlı bir çizgide görünür. Bu durum aynı zamanda Fârâbî'nin gerçekten de yalnızca ilk dokuz kitaba eriştiğini, *Nevâmîs*'te kendisine ulaşan kısmını yorumlamakla yetindiğini, *Platon'un Felsefesi*'nde de doğal olarak yalnızca ilk dokuz kitabın muhtevasına ilişkin bir tasvir sunduğunu gösterebilir. Ancak Fârâbî'nin kendi metafiziğini ve siyaset felsefesini en genel hatlarıyla sunduğu söylenen kitabın “*Erdemli Kentin Halkının Görüşlerinin İlkeleri*” (*Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*) başlığını taşıyor olması *Yasalar*'ın son üç kitabına erişimi olmadığı iddiasına gölge düşürmektedir. Fârâbî'nin kendi felsefesi ya da metafiziği ile erdemli bir kentin halkının inanması gereken metafiziksel çerçevenin ayırt edilmesi bu eserini Platon'un *Yasalar*'ının son üç kitabına

<sup>158</sup> Bkz., Gutas, Dimitri, “Galen's Synopsis”.

<sup>159</sup> Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, s.66

tekabül eden bir deneme olarak düşünmemizi sağlayabilir. Bu anlamda *Nevâmîs*'in *Yasalar* ile birlikte okunarak yorumlanması, dahası son üç kitabın argümanlarını başka bir eserin ilkesi haline getirdiği iddiası Fârâbî'nin Yeni-Platoncu bir metafiziksel çerçeveyi takip ettiği görüşüne de kuşkuyla bakmamızı sağlayabilecektir. Her halükârda *Platon'un Felsefesi* ve *Nevâmîs* eserleri göstermektedir ki, Fârâbî'nin *Yasalar*'a ilişkin yorumunun ve bu eserden etkilenme derecesinin *Nevâmîs* dışındaki eserlerinde de aranması meşru bir uğraş olarak görünmektedir.

### 3.4. *Yasalar*'daki Temaların Ekseninde *Nevâmîs*'in Argümanları

#### 3.4.1. Platon'un Yazım Tarzı ve *Nevâmîs*'in Ereği

Hafızanın ve bilgeliğin ilacını bulan ve Mısırlılara kutsal sunusunu, yani harflerle ilgili sanatı sunan Mısır tanrısı Theuth aslında sahte bir bilgeliği keşfettiğinin farkında değildir. *Phaidros*'ta Mısır kralı Thamos'u konuşturan Sokrates, yazının insan ruhuna hafıza tembelliği verdiğini ve hakikatin yalnızca bir görüntüsünü sunduğunu söyler. Yazı, yalnızca gerçekte öyle olmayıp bilge gibi görünenleri ortaya çıkarmakla kalmaz, üstelik kiminle ve nasıl konuşması gerektiğini de bilmez: "İşte böyle korkunçtur, Phaidros, yazı dedikleri şey; ve resme de gerçekten çokça benzer. Çünkü resimdeki yaratıklar tıpkı canlı varlıklar gibi durur, biri onlara soru sorduğundaysa sessizce bakarlar."<sup>160</sup> Platon'un Sokrates'i sözün yazıya üstünlüğünü savunur ve bilgeliğin yalnızca konuşmada açığa çıkabileceğini düşünür. Sokrates yazılı bir eser bırakmamıştır, Platon ise *kiminle ve nasıl konuşması gerektiğini bilen* Sokrates'in sözlerini yazıya geçirmiştir. Platon'un, hocasının uyarılarına kulak asmadığını düşünebiliriz ancak Fârâbî'ye göre o da belli bir dönem tıpkı Sokrates gibi yazmaktan kaçınmıştır. Aristoteles ve Platon'u uzlaştırmaya çalıştığı *el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı eserinde<sup>161</sup> Fârâbî, Platon'un başlangıçta yazıyı

<sup>160</sup> Platon, *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*, (çev. Birdal Akar), (3. Baskı) Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2019, 274c-76.

<sup>161</sup> Bu kısımda Fârâbî'nin bu eserine sıklıkla atıf yapılacak olsa da *el-Cem*'in Fârâbî'ye aidiyeti konusunda kuşkuların ve süregelen tartışmaların olduğuna dikkat çekmek gerekir. Bkz., 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*, 19/2009, (1): 43-82; Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, (26): 5-21. Damien Janos Fârâbî'nin felsefeyle tanıştığı ilk yıllarda hocalarının etkisi altında olduğunu ve felsefi anlayışının zirvesi olarak kabul edilen, ölmeden önce yazdığı *Siyase* ve *Ârâ* gibi eserlerle bariz bir şekilde çelişen düşüncelerin bulunduğu *el-Cem* ve *Cevâbât* gibi eserleri onun erken dönem eserleri olarak tasnif etmeyi önermiştir. Bkz., Janos, Damien, "Creation ex nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam' and Jawâbât" *Journal of the American Oriental Society*, 2009, (1): 1-17.

kullanmadığını, ancak yaşı ilerledikçe bildiklerini unutma ve ihmal etme endişesiyle yazmaya karar verdiğini belirtir.<sup>162</sup> Ancak Sokrates'in uyarıları Platon'un hâlâ aklındadır, nitekim bilimleri muhafaza etme kaygısıyla yazıya başvuran Platon yine aynı gerekçeyle sembollere ve alegorilere başvurarak yazdıklarını felsefi bilgiye layık olmayanlardan gizler. Yalnızca dikkatli ve sabırlı bir okuyucu Platon'un kafa karıştırıcı yazılarının ardındaki bilgeliğe ulaşabilecektir.

*Nevâmîs*'in önsözü *el-Cem*'de bahsedilen Platon'un yazım tarzına ilişkin Fârâbî'nin bir uyarısı olarak okunabilir. Fârâbî, görünüşe bakılırsa *Yasalar*'ın Platon'un geç dönem eseri olduğunun farkındadır ve ona göre bu eserinde Platon, öncekilerden farklı bir yazım tarzı benimsemek mecburiyetinde kalmıştır. Önsöz üç kısma ayrılmaktadır: (i) tikel örneklerden hareketle yanlış tümel yargılara varmaya ilişkin genel ifadeler, (ii) bu ifadelerin bir hikâyeye ile örnekleme, (iii) belirtilen ifadelerin ve hikâyeden çıkarılan dersin Platon'un yazım tarzına uygulanması ve *Yasalar*'ın nasıl okunması gerektiğine ilişkin uyarılar. Önsözün ilk kısmındaki genel ifadeler şu şekilde özetlenebilir: İnsanın, sayesinde diğer hayvanlardan üstün olduğu yeti, olayları ve bu olayların sebeplerini ayırt edebildiği ve sayesinde faydalı olanı tercih edebildiği yetidir. Bu yeti, deneyim ile ortaya çıkar ve tikel gözlemlerden hareketle tümel yargılarda bulunmaktan oluşur. Tüm insanların birkaç tikel gözlemden hareketle tümel yargılar oluşturmaya yönelik temayülü vardır, ancak bu akıl yürütme biçimi her zaman için doğru olmayabilir. Örneğin bir kişinin birkaç kez cesurca davrandığı gözlemlenir ve ardından o kişinin her zaman için cesurca davrandığı yargısına varılır, halbuki bu her zaman için doğru değildir. Fârâbî'ye göre bilgelik sahibi olanlar sıradan insanın tümel yargılara kolayca varmasının onun doğasında olduğunun bilincindedir. Bu yüzden zaman zaman kendilerini belli bir davranışı sergilerken gösterirler, böylece insanlar onların her zaman için öyle davrandığı yargısına ulaşırlar. Ardından bu bilge insanlar başka bir şekilde davrandıklarında diğerleri onun bu davranışını öncekinin bir tekrarı olarak yorumlar ve farklılığı gözden kaçırmırlar.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Fârâbî, Ebû Nasr, "The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle", içinde *Alfarabi The Political Writings vol. I: "Selected Aphorisms" and Other Texts*, (ed. & trans. Charles E. Butterworth) Cornell University Press, Ithaca 2001, s.131.

<sup>163</sup> *Nev.*, s.129-30.

Fârâbî sıradan insanın olağan akıl yürütmesini bir hikâye yoluyla canlandırır. Dürüstlüğü, adabı, çileciliği ve dindarlığı ile ünlenen bir zahid, tam da bu özelliklerinden dolayı içinde yaşadığı kentin tiranı tarafından dikkat çeker ve onun husumetine konu olur. Öldürülme tehlikesiyle yaşadığı kentten kaçmayı düşünmektedir, ancak kentin her köşesinde aranmaktadır ve kaçmasını engellemek için kentin kapılarına muhafızlar yerleştirilmiştir. Bunun üzerine zahid, bir ayyaş gibi giyinir, eline bir tanbur alır, gece olduğunda kentin çıkış kapısına gelir ve muhafızlara sarhoş taklidi yaparak tanbur çalar ve şarkı söyler. Kim olduğunu soran muhafızlara “Aradığınız zahid benim.” yanıtını verir ve karşılındakinin kendileriyle dalga geçen bir ayyaştan ibaret olduğunu zanneden muhafızlar zahidin kentten dışarı çıkmasına izin verir.<sup>164</sup>

Fârâbî'nin zahidinin, öncesinde gelen genel ifadeleriyle okunduğunda sıradan insanın akıl yürütme biçiminin farkında olan bilgeyi temsil ettiği açıktır. Zahid, dürüstlüğü, adabı, çileciliği ve dindarlığı ile bilinmektedir ve sıradan insan onun her zaman için böyle davranacağını düşünmeye meyillidir. Tehlike altında olan zahid, sıradan insanın bu temayülünü kullanarak şehirden kaçmayı planlar. Kendisini kurtarmak için tanınmaz olmalıdır, bu yüzden olağan davranışlarının tam aksi şekilde davranmaya karar verir. Ancak sıradan insan onun olağan-dışı davranışlarını önceki davranışlarının bir uzantısı olarak yorumlar, çünkü söz konusu olan artık adabı ile bilinen zahid değildir, başka biridir. Buna rağmen dürüstlüğüyle bilinen zahid yine olağan bir şekilde doğruyu söylemiş, nöbetçilere kimliğini açıkça sunmuştur. Onun yalanı sözde değil eylemedir. Sözde yalan söylemeyişi, aslında eylemdeki yalanının bir parçasıdır. Yalnızca eylemde yalan söyleyerek sözde doğruyu söyleme imkânına kavuşmaktadır. Hikâye, böylece zahidin oldukça tehlikeli bir hakikati kendisinin hazırladığı uygun bir koşulda ve ortamda rahatlıkla söyleyebileceğini göstermektedir. Çünkü sıradan insan, oluşturulan ortamı zahidin oldukça tehlikeli sözleri çerçevesinde yorumlamak yerine beklenmedik sözleri ortamın alışlagelmiş ve beklenen anlamı üzerinden yorumlamaya meyilli olacaktır.<sup>165</sup>

Sıradan insanın akıl yürütmesine ilişkin genel ifadeler ve zahidin hikâyesi tek bir erikle yazılmıştır: Platon'un *Yasalar*'daki yazım tarzını açıklamak. *el-Cem*'de Platon'un bilimleri korumak amacıyla semboller ve alegoriler kullandığı belirtilmekteydi. Ancak

---

<sup>164</sup> Nev., s.130

<sup>165</sup> Leo Strauss, “How Fârâbî Read Plato's Laws”, s.135-36.

Fârâbî'ye göre Platon, bir süre sonra bu türden bir yazım tarzıyla ünlenmiş ve sıradan insan dahi onun yazdıklarını kapalı ve sembolik bir anlatım olduğu farkındalığı ile yorumlamaya başlamıştır. Bilimlerin yalnızca ona layık olanlara açık kılınması gerektiğini düşünen Platon, yazım tarzının ifşa olmasından ötürü bilimleri korumak amacıyla başka bir yol kullanmaya başlar; tıpkı Fârâbî'nin zahidi gibi hakikati apaçık bir şekilde sunma yoluna başvurur. Böylece, sıradan insan onun apaçık konuştuğu yerde bir sembol ya da alegori kullandığını zannedecek ve açıkça söylediği şeyi görmezden gelerek Platon'u yanlış yorumlayacaktır. Fârâbî, bunun Platon'un kitaplarının gizemlerinden biri olduğunu, *Yasalar*'da bu yazım tarzını benimsediğini ve yalnızca bu yazım tarzı konusunda mahir olanların Platon'un yöntemini fark edeceğini belirtir.<sup>166</sup>

Fârâbî'nin zahidi Platon'un yazım tarzının bir analogisi gibi görünse de bazı önemli farklılıklar bulunmaktadır. İlk, Platon bir zahid değildir<sup>167</sup>, kendisiyle ünlendiği şeyler de ahlaki erdemleri değil, sembolik yazım tarzıdır. Her ikisi de ortamı uygun bir şekilde hazırlayıp bir hakikati dile getiriyor olsa da zahidin hakikati kendi hayatı için tehlikeli iken Platon'un hakikati bilimler için bir tehlikeyi barındırır. Dolayısıyla biri kendi hayatını muhafaza etmek için eylemde yanılırken, öteki bilimleri muhafaza etmek için eylemde yanılır. Galston, zahidin hikâyesi olmaksızın Platon'un yazım tarzının yalnızca bilimleri koruma ve ona layık olanlara sunma kaygısıyla değiştiğini söyleyebileceğimizi, ama Fârâbî'nin konuya girişi göz önünde bulundurulduğunda filozofun içinde bulunduğu toplulukta güvenlik kaygısı taşıdığını da düşünebileceğimize işaret eder.<sup>168</sup>

Antik ve Ortaçağ filozoflarının siyasal/toplumsal baskı altında yalnızca potansiyel filozofların anlayabileceği türden ezoterik bir yazıma başvurduğu iddiası oldukça

---

<sup>166</sup> Nev., s.130-1.

<sup>167</sup> Mahdi, Fârâbî'nin zahidinin antik kaynaklardaki Sokrates tasvirine tıpatıp benzediğine dikkat çeker. Sokrates'e de dürüstlük, adap, çilecilik ve dindarlık gibi erdemler yakıştırılmış, üstelik tıpkı zahid gibi içinde yaşadığı kentin iktidarı (Atina halkı) tarafından öldürülme tehlikesine maruz kalmıştır. Ancak zahidin hikâyesindeki muhafızlara tekabül eden Atina meclisinde Sokrates, kendisini kurtaracak şekilde sıradan insanı ikna etmeyi başaramamıştır. Mahdi, *Platon'un Felsefesi*'ndeki Sokrates'in yolu (elitlere hitap) ve Thrasymakhos'un yolu (çoğunluğa ve gençlere hitap) ile ilgili pasajı hatırlatarak *Nevâmîs*'in önsözünde tasvir edilen Platon'un yazım tarzının Sokrates'in ve Thrasymakhos'un yolunu birleştirmek olarak anlaşılabilirliğini iddia eder. Bkz., Mahdi, Muhsin, "Man and His Universe in Medieval Arabic Philosophy", içinde *L'homme et Son Univers au Moyen Âge: Actes Du Septième Congrès International De Philosophie Médiévale (30 Août - 4 Septembre 1982)*, (ed. Christian Wenin) La-Neuve, Louvain 1986, s. 111.. Sokrates'in yolu ve Thrasymakhos'un yolunun birleştirilmesi ile ilgili pasaj için bkz., Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, s.66-67.

<sup>168</sup> Galston, Miriam, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton 2017, s.37-38.

tartışmalı bir konudur.<sup>169</sup> Filozofların kendi ifadeleri açıkça ezoterik yazıma başvurulduğunu göstermekte ve bu yazım retoriğine ilişkin detaylı birçok beyan bulunmaktadır,<sup>170</sup> ancak ezoterik yazıma başvurma gerekçelerinden birinin siyasal baskı ve zulüm olduğu ve bu doğrultuda bazı düşüncelerini ifade etmekten kaçındıkları ya da çok düzeyli metinler yazarak asıl düşüncelerini satır aralarında sakladıkları iddialarına bazı araştırmacılar kuşkuyla bakmaktadır. Örneğin Dimitri Gutas “Yirminci Yüzyılda Arapça Felsefe Çalışmaları” başlıklı yazısında Straussçu hermeneutiği eleştirirken Arapça yazan filozoflar arasında ezoterik yazımın bir sır olmadığını, sıklıkla kullanıldığını, ancak bu türden bir yazımın gerekçesinin siyasal baskı ve zulüm olmadığını, filozofların yalnızca bilimlerini koruma ve potansiyel filozofları eğitime gayesiyle kapalı bir üsluba başvurduklarını iddia etmektedir.<sup>171</sup> Ona göre İslam dünyasında filozofların kendi hayatlarını tehlikede hissedecek güvencesiz bir ortam bulunmadığı gibi popüler görüşleri zaten ortodoks düşünceye açıkça karşı durumdadır. Gutas’ı takip etmemiz durumunda *Nevâmîs*’in önsözündeki zahidin hikâyesini Platon’un yazım tarzından ayırmamız ve hikâyedeki ölümcül hakikatin dile getirilmesi unsurunu göz ardı etmemiz gerekir. Bu durumda Platon’un yazım tarzını değiştirmesinin amacının bilimlerini sıradan insanın ya da çoğunluğun erişemeyeceği şekilde yazıya geçirmek olacağı açıktır. Ancak böyle bir yorumu benimsemeden önce Fârâbî’nin ezoterik yazıma, filozofların çoğunluk (*avâm*) ile ilişkisine ve hatta ekzoterik yazıma ilişkin diğer eserlerindeki görüşlerini de dikkate almak gerekir.

Aristoteles’in *Topikler* kitabını yorumladığı *Kitabu’l-Cedel* adlı eserinde Fârâbî diyalektik (*cedel*) sanatının beş farklı kullanımını sıralar. Diyalektik, potansiyel filozofları (örneğin *Parmenides* diyalogunda görüldüğü üzere Sokrates’i) felsefeye hazırlamak ya da kesin bilimler (*burhân*) ile meşgul olmadan önce öğrenciyi eğitimin bir parçası olan kafa karışıklığına sürüklemek gibi pedagojik işlevlerinin dışında filozof ile çoğunluk arasındaki harmoniyi tesis etmeye de yaramaktadır. Filozof, felsefi bilgiyi

---

<sup>169</sup> Leo Strauss, felsefe geleneğini tümüyle böyle bir yazım sanatı üzerinden okumayı denemiştir. Bkz., Strauss, Leo, *Persecution and The Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

<sup>170</sup> Konuyla ilgili bkz., Melzer, Arthur M., *Philosophy Between The Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, University of Chicago Press, Chicago 2014. Kitabın appendix kısmında ezoterizmle ilişkin antiklerden modernlere kadar filozofların beyanları kronolojik olarak listelenmiştir.

<sup>171</sup> Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ’nın Mirası*, (çev. M. Cüneyt Kaya), (3. Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2021, s.489-92.

burhanî (*apodeiktik*) formunda açıkça sunmak yerine diyalektiği kullanarak popüler bir formda sunar ve böylece kendisini çoğunluktan korumuş olur:

“Bunların [diyalektiğin felsefede kullanımları] arasında şu da vardır ki, biz [filozoflar] doğamız gereği politik varlıklarız. Bizim için zorunlu olan, halk [*cumhur*] ile uyum içinde yaşamak, onları sevmek ve onlar için faydalı ve durumlarını iyileştirecek olan şeyleri tercih etmektir—tıpkı onların da aynı şeyi bizim için yapmalarının zorunlu olması gibi; himayesi bize tevdi edilen iyileri paylaşmalarını sağlamak ve aynı şekilde onlar için de himayesi kendilerine tevdi edilen iyileri onlarla paylaşmamızı sağlamak—ki bunu yapmanın [onların durumlarını iyileştirmenin] yolu da kendi dinleri hakkında sahip oldukları kanılarla ilgili hakikati göstermek, zira bizimle hakikat üzerinde buluştuğlarında onlar için güçleri yettiğinde filozoflar ile felsefenin mutluluğunda buluşmaları ve bizim, haklarında doğru olmadıklarını düşündüğümüz argümanlardan, kanılardan ve yasalardan [*sunan*] onları uzak tutmamız mümkün olacaktır. Bunun, onlarda kesin burhânlar yoluyla olması mümkün değildir, çünkü bunlar onların kavrayışlarının ötesinde, onlara yabancı ve onlar için zordur. Bu, yalnızca bize ve onlara ortak olan bilgi aracılığıyla mümkündür, yani onlarda genel olarak kabul edilen, bilinen ve tasdik edilen argümanlar [e.d. diyalektik] yoluyla söyleşiriz. Bu öğretim türü dördüncü felsefede ortaya çıkar, ki ekzoterik [*hâricî*] ve aleni [*barrâniyye*] felsefe olarak bilinir. Aristoteles birçok kitabında, içinde halkı genel olarak kabul edilmiş şeyler aracılığıyla eğitmeye çalıştığı ekzoterik felsefe üzerine kitaplar yazdığından bahseder. Bu felsefe sanatını [uygulama] yetisi yalnızca bizde hazır ve nazır olan genel olarak kabul edilmiş şeyler ile ortaya çıkar ve buna yalnızca diyalektik sanatıyla ulaşırız. Bu sayede filozof halk ile birleşir ve [halktan] korunmuş olur, ki böylece sıkıntılı bulunmasın ya da sakıncalı bir meseleyle ilişkilensin; zira halk kendisine yabancı olanı sıkıntılı bulma ve kavrayışının ötesindeki sakıncalı bulma alışkanlığına sahiptir.”<sup>172</sup>

Fârâbî'nin bu pasajında çoğunluğu yanlış kanılardan kurtarıp doğru olan kanılara götürmek ilk olarak filozofun topluluk içerisinde edinmiş olduğu bir sorumluluktan ibaret gibi görünür. Diyalektik, potansiyel filozofu burhanî önermelere hazırlamanın yanında filozofun halka olan borcunu ya da ödevini karşılayan dördüncü felsefeyi, yani ekzoterik felsefeyi ortaya çıkarır. Ancak birlikte yaşama problemi filozof ile halk arasında bir çatışmayı öncül olarak alır. Filozof, içinde bulunduğu siyasal topluluğu tesis eden kanılara tedbirli bir şekilde yaklaşmalıdır, çünkü bu kanılara sahip olan halk, kendisine yabancı olan bir dili sakıncalı bulacaktır. Dolayısıyla popüler bir felsefe oluşturmanın ya da çok düzeyli metinler yazmanın bir gerekçesi, filozofun kendi selametidir.<sup>173</sup> Ancak bu

<sup>172</sup> DiPasquale, David M., *Alfarabi's Book of Dialectic (Kitāb al-Jadal): On the Starting Point of Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2019, s.39.

<sup>173</sup> Filozofun içinde bulunduğu topluluktaki yaşamının tehlikede olduğunu ve bir tür ekzoterik felsefe geliştirmesi gerektiğini tasdik eden başka pasajlar da bulunmaktadır. Örneğin *Platon'un Felsefesi*'nde Fârâbî şöyle yazar: “Bundan sonra [Platon] kendi zamanında yaşayan milletlerden ve kentlilerin çoğunluğundan yeniden bahsetti. Mükemmel insanın, araştıran insanın ve erdemli insanların onları arasında büyük bir tehlike altında olduğunu belirtti. [Bu yüzden] çoğunluğu, kendi yaşam tarzlarından ve kanılarından hakikate ve erdemli yaşam tarzlarına ya da bunlara yakın şeylere hareket ettirecek bir plan düşünülmelidir. [...] [Hakikate] kademeli/yavaş bir şekilde nasıl hareket ettirilebileceklerine dair kendi görüşünü tasvir etti ve kendilerine ait yaşam tarzlarının ve yasalarının ortadan kaldırılmasından sonra onların kendilerine doğru hareket ettirilebileceği kanıları ve yasaları tasvir etti.” Bkz., Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, s.67. Strauss, filozoflar nezdinde siyasal baskı ya da zulmün ezoterik/ekzoterik yazım tarzına başvurmanın “en bariz ve en kaba sebebi” olduğunu söyler. Bkz., Strauss, *Persecution and The Art of Writing*, s.17.

türden bir yazım tarzı yalnızca filozofların topluluktan korunmasını sağlamaz, öte yandan filozof olmayanları belli konularda eğitir, onların kanılarını reforme eder ve felsefi hakikate ya da bu hakikatin bir temsiline ulaştırır. Dolayısıyla filozofun ya da felsefenin selameti ekzoterik yazımın gerekçesini oluştursa da tek başına ekzoterik yazım tarzını açıklamamaktadır.

Filozofun içinde bulunduğu topluluğa karşı olan sorumluluğunun yanında bir başka gerekçe de filozof olmayanları felsefi hakikatin kendisinden korumaktır. Felsefenin ya da burhanî önermelerin sınır konulmaksızın halka açılması yıkıcı sonuçlara yol açabilir, çünkü felsefi araştırmanın dayandığı diyalektik yöntem ve buna adanmış bir yaşam tarzı olmaksızın filozof olmayanlar, yerine başka bir kanıyı ya da hakikati yerleştiremeden sahip oldukları kanıları kaybedecektir. En temel inançlarının savunulamazlığını fark eden ve bir anda akli karışan sıradan insan *Ârâ'* da *Fârâbî'* nin belirttiği üzere ya ahlaki hazcılığa ya da kuşkuculuk pozisyonuna çekilecektir.<sup>174</sup> Dolayısıyla filozofun ekzoterik felsefe ile amaçladığı şey halkı felsefi hakikatlere karşı korumak ve onların yanlış kanılarını doğru kanılar ile düzeltmek iken ezoterik ya da hakiki felsefe ile amaçladığı şey ise felsefenin topluluk içerisinde güvenli bir şekilde muhafaza edilmesini ve potansiyel filozofları ortaya çıkarmasını sağlamaktır.

*Fârâbî* aynı zamanda Aristoteles'in ekzoterik felsefe olarak tanımlanabilecek bazı kitaplar yazdığını da söyler. Aristoteles'in *exoterikoi logoi* [ekzoterik konuşmalar, argümanlar ya da eserler] olarak bilinen öğretisine birçok kitabında atıf yaptığına rastlamak mümkündür.<sup>175</sup> Ancak bu ifadelerin bugün elimizde olan herhangi bir kitabına mı, mevcut kitapları içerisindeki tartışmalarına mı yoksa bugün elimizde olmayan ve Lykeion dışına hitap eden bazı metinlere mi işaret ettiği tartışmalıdır.<sup>176</sup> *Fârâbî'* nin *Aristoteles'in Felsefesi* adlı eserinde Aristoteles'in hiçbir kitabını ekzoterik felsefe etiketiyle tanımlamıyor oluşu onun bu kitapları ya Aristoteles'in kendi kitaplarındaki referanslarından ya da Aristoteles hakkındaki başka eserlerden öğrendiğini gösterir. Ancak Miriam Galston, *Fârâbî'* nin *Aristoteles'in Felsefesi'* nde ekzoterik felsefeye ilişkin

---

<sup>174</sup> Walzer, Richard, *Al-Farabi On the Perfect State: Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madînat al-Fâdilâh*, Clarendon Press, Oxford 1985, s.282-85.

<sup>175</sup> Tüm atıfların bir listesi için Ross'un *Metafizik* şerhine başvurulabilir: Ross, David W., *Aristotle's Metaphysics Vol. II: A Revised Text with Introduction and Commentary*, (7. Baskı), Clarendon Press, Oxford 1975, s.409-11.

<sup>176</sup> Bu tartışmaya antik yazarlardan modern yorumculara kadar değinen Galston'ın analizi için bkz., Galston, *Politics and Excellence*, s.27-35.



kitapları ihmal edişini onun ekzoterik felsefeyi, felsefenin bir çeşidi olmaktan ziyade dinin bir çeşidi olarak görmesiyle açıklanabileceğini düşünür. Tıpkı diğer dinler gibi ekzoterik felsefe de halkın zihnine mevcut bilgeliğin ve bilimin konularına ilişkin inançları yerleştirir, ancak din, doğru kanılar ve tahayyüllerin bir karışımı (hatta bazen yanlış kanılar ve tahayyüllerin karışımı) iken ekzoterik felsefe yalnızca doğru kanıların yerleştirilmesiyle ilgilidir.<sup>177</sup>

Öte yandan Fârâbî'nin Aristoteles'in ekzoterik kitapları olduğuna ilişkin iddiası onun mevcut kitaplarında ekzoterik yazımı, dolayısıyla çok düzeyli metin biçimini kullandığı düşüncesini dışlamamaktadır. Her ne kadar Aristoteles'in ekzoterik yazımı Fârâbî'nin birçok düşüncesi konusunda ipucu verse de *Nevâmîs* söz konusu olduğunda onun odağı daha çok ezoterik yazım gibi görünür. Dolayısıyla *el-Cem*'e dönüp Fârâbî'nin Aristoteles'in ezoterik yazımına ilişkin düşüncelerini gözden geçirmek gerekmektedir. *el-Cem*'de Platon'un yazım tarzını açıkladıktan sonra Aristoteles'e geçen ve onu Platon ile karşılaştıran Fârâbî, burada onun yazım tarzını Platon'a aykırı bir şekilde tasvir eder. Fârâbî'ye göre Aristoteles'in yazıları ilk bakışta Platon'un tam aksine oldukça açıklayıcı, düzenli ve aydınlığa kavuşturucu görünür, dolayısıyla ilk izlenim Aristoteles'in hiçbir şeyi saklamadığıdır. Ancak "görünürde açıklama ve aydınlığa kavuşturma niyetine rağmen Aristoteles'in yöntemindeki muğlaklık, gizlilik ve karmaşıklık onun bilimsel öğretisini dikkatli bir şekilde inceleyen, kitaplarını tetkik eden ve bunları sebatla okuyan kimsenin gözünden kaçmayacaktır."<sup>178</sup> Fârâbî, Platon'un sembolik ve alegorik yazım tarzını icra etme biçimine ilişkin detay vermezken Aristoteles'in yöntemine ilişkin altı farklı örnek verir: (i) fizik, teoloji ve etik ile ilgili birçok kıyasta zorunlu öncülleri atlar, ki bu öncüllere antik şarihler işaret etmiştir; (ii) sonuç önermelerini sıklıkla atlar; (iii) birbiriyle ilişkili bazı terimleri ihmal eder<sup>179</sup>; (iv) bir kıyasın iki öncülünü öne sürer, ancak başka bir kıyasın sonuç önermesini kullanır, ardından iki farklı öncül daha öne sürer ve

---

<sup>177</sup> a.g.e., s.35. Bu iddia Fârâbî'nin *Tahsilü's-Sâade* adlı eseriyle de desteklenebilir. Burada Fârâbî akledilirleri kesin burhânlar ile bilmenin ve kabul etmenin felsefeyi oluşturduğunu, ancak bu akledilirlerin misaller ve ikna edici metodlar yoluyla öğrenilmesinin dini oluşturduğunu ve bu dinin *popüler, genel olarak kabul edilmiş* ve *ekzoterik felsefe* olduğunu söyler. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, s.44.

<sup>178</sup> Fârâbî, "The Harmonization", s.131.

<sup>179</sup> Fârâbî burada Aristoteles'in Büyük İskender'e mektubundan bir örnek verir. Mektupta adil insanların ödüllendirileceğine ilişkin bir ifade bulunmaktadır, Fârâbî de Aristoteles'in adaletsiz insanların cezalandırılacağına ilişkin ifadenin eksik kaldığına işaret eder. a.g.e., s.132

başta kullandığı iki öncülün sonuç önermesini verir<sup>180</sup>; (v) kendiliğinden açık olan bir şeyin tikel örneklerini oldukça detaylı bir şekilde verirken, oldukça muğlak olan bir şeyi yeterince açıklama gayretinde bulunmaz; (vi) kitaplarının sistematik düzeni öyledir ki okuyucu değiştirilemeyecek doğal bir düzen olduğunu zanneder. Fârâbî bu listeyi Platon ile Aristoteles arasındaki “sözde” bir mektuplaşma ile sona erdirir. Platon, Aristoteles’e yazdığı mektupta onu sistematik bir düzen içerisinde yazmakla, bilimleri açık ve detaylı bir şekilde sunmakla suçlar. Aristoteles’in yanıtı ise hocasının endişelerini giderecek niteliktedir: “Her ne kadar bilimleri ve iyi korunmuş, nadiren açığa çıkan ilkelerini yazıya geçirmiş olsam da bilimleri öyle bir şekilde düzenledim ki yalnızca layık olanlar bunları elde edecektir ve yalnızca mahir olanların anlayabileceğini ifade eden bir tabir ile bunu ifade ettim.”<sup>181</sup> Fârâbî, böylece görünüşte birbirinden farklı görünen iki yöntemin aslında aynı amaca hizmet ettiğini göstermiş olur.

Platon ve Aristoteles’in yazım tarzı karşılaştırıldığında ilkinin felsefi bilgiyi semboller ve alegorilerin arkasına gizlediğini, ikincisinin ise görünürdeki açıklık ve detaycılık ile okuyucuyu yanılttığı söylenebilir. *Nevâmîs*’e geri döndüğümüzde Platon’un yazım tarzını değiştirdiğini ve zaman zaman tıpkı Aristoteles gibi açık ve detaylı bir yazıma başvurduğunu görmekteyiz. Ancak Aristoteles’in okuyucuyu açıklayıcı yazıma alıştırdığı yerde Platon sembolik yazıma alıştırmıştır ve onun açıklayıcı yazımı Aristoteles’te olduğu gibi muğlak arka planına işaret etmez. Fârâbî Platon’un *Yasalar*’daki yazım tarzına ilişkin daha ilk kitabı yorumlarken bir örnek de vermektedir. 625b-c’de Atinalı, muhataplarına Knossos’tan Zeus mağarasına ve tapınağına giden yolda yasalar üzerine konuşabileceklerini, bu tanrısal yolda bunaltıcı sıcığı hafifletmek için selvi ağaçlarının gölgesinde dinlenebileceklerini söyler. Fârâbî Atinalı’nın bu ifadelerinin birçok kişi tarafından sembolik olarak anlaşıldığını, “ağaçlar” ile “insanlar”ın kastedildiğini düşündüklerini ve daha birçok farklı şekilde yorumlar yaptıklarını belirtir. Gerçekte ise Platon’un kendi niyetini gizlemek adına *Yasalar*’daki amacına yabancı olan bir meseleyi gündeme getirdiğini ve konuşmayı kasti olarak uzattığını söyler.<sup>182</sup> Önsözde Platon’un yazım tarzına ilişkin tasvire doğrudan tekabül eden bu örnek Fârâbî’nin metnin geri kalan kısmında da buna benzer noktalara işaret edeceği beklentisini doğurur. Ancak

<sup>180</sup> Fârâbî burada *Birinci Analitikler*’de Aristoteles’in “bir cismin kısımları cisimlerden oluşur” önermesini bir örnek olarak kullanır. a.g.e., s.132; Aristoteles, *Prior Analytics*, 1.32.47a24-27.

<sup>181</sup> Fârâbî, “The Harmonization”, s.133.

<sup>182</sup> *Nev.*, I.3.

Fârâbî başka hiçbir yerde Platon'un yazım tarzına ilişkin bu kadar açık bir işaretle bulunmamaktadır. Bu da dolayısıyla Fârâbî'nin de tıpkı Platon gibi bir yazım tarzına başvurup başvurmadığı sorusunu gündeme getirir.

*Nevâmîs*'in önsözü genel olarak Platon'un yazım tarzını açıklamayı hedeflese de son cümlesinde Fârâbî *Nevâmîs*'in yazılma sebebini ve hedef kitlesini açıklar: "Biz, bu kitabı anlamak isteyenlere yardımcı olsun ve araştırma ile tefekkür zahmetine katlanamayanlar için yeterli olsun diye onun bu kitapta ima ettiği mefhumları açığa çıkarmaya ve bunları bölüm bölüm toparlamaya gayret ettik." Fârâbî burada iki ayrı okuyucu grubuna hitap ettiğini, ilkinin *Yasalar*'ı anlamak isteyen ve bu isteğin gerektirdiği vakte, kabiliyete ve dikkate sahip olanlardan, ikincisinin ise *Yasalar*'ı anlamak istese de bu isteğin gerektirdiği vakte, kabiliyete ve dikkate sahip olmayanlardan oluştuğunu açıkça beyan eder. Bu ifadeler onun da Platon ile aynı kaygıları paylaştığını, bilimlerin ona layık olmayanların eline geçmemesi için çok düzeyli bir metin inşa etme yoluna başvurduğunun açık göstergesidir.<sup>183</sup> Dolayısıyla Fârâbî'nin *Nevâmîs*'teki yazım tarzı yalnızca *Yasalar*'ı özetlemekten ibaret değildir, o ezoterik mahiyette olan Sokrates'in yolunu (yasalar üzerine felsefi bir araştırma) ekzoterik mahiyete sahip Thrasymakhos'un yolu (çoğunluğun yasalar hakkındaki fikrini oluşturma) ile birleştirme amacı güder. Fârâbî, Platon'un *Yasalar*'daki yazım tarzını anlamak, dolayısıyla *Yasalar*'ın öğretisine erişmek isteyenler için bir kitap yazmıştır, ancak *Yasalar*'ın gizemlerini doğrudan ifşa etmek yerine yalnızca dikkatli okuyucular için kullanışlı olacak bir rehber oluşturmuş ve dikkatli olmayan okuyucular için kendilerine yetecek bir öğreti bırakmıştır. Peki bu durumda *Yasalar*'ı okumaya yönelik bir rehber olan Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i nasıl okunmalıdır? Fârâbî'nin doğrudan Platon'un yazım tarzını benimsediği söylenebilir mi? Eğer benimsediyse onun *Yasalar*'dan önceki yazım tarzını mı yoksa *Yasalar*'daki yazım tarzını mı benimsemiştir? Ya da Fârâbî Platon'un kaygısını

---

<sup>183</sup> Şenol Korkut, Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerine yazdığı eserinde *Nevâmîs*'in bu satırlarını dönemin Bağdat'ında Platon hakkında ortaya çıkan yorum kargaşasını ortadan kaldırma niyetinin bir göstergesi olarak okur. Korkut'a göre muhtemelen Galenos'un özetinden hareketle yazdığı bu metni *Yasalar* hakkındaki Galenosçu algıyı yıkmak için de bir araç olarak kullanan Fârâbî en nihayetinde Platon'a atfettiği yazım tarzını kullanmak bir yana, *Yasalar*'ın anlaşılmayan yönlerini açığa çıkarmayı ve metnin tüm okuyucular tarafından doğru anlaşılmasını hedeflemiştir. Bkz., Korkut, Şenol, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, (2. Baskı), Atlas Yayınları, Ankara 2018, s.90-92. Korkut'un metni analiz ederken Fârâbî'nin bahsettiği iki ayrı okuyucu grubunu tek bir okuyucu kitlesine indirgediğine işaret etmek onun argümanının geçerli olmadığını göstermeye yeterli olacaktır: "İşte böyle bir atmosferde Fârâbî, Eflâtun'un *Kanunlar*'ını öğrenmek isteyip de, zihnini söz konusu anlam ve yorum kargaşasından kurtaramayanlar için bir rehber olsun diye kendisinin bu *Özet*'i yazdığını vurgulamıştır." a.g.e., s.92.

paylaşmasına rağmen onun yazım tarzını değil de Aristoteles'in yazım tarzını mı benimsemiştir? Elbette *Nevâmîs*'in Platon ve Aristoteles'ten farklı olan daha özgün bir yazım tarzını benimsemiş olabileceği ihtimalini de değerlendirebiliriz. Ancak kuşkuyla yer bırakmayacak olan şey, Fârâbî'nin ezoterik ve ekzoterik yazımı bir arada ihtiva eden çok düzeyli bir metin yazmayı denemiş olmasıdır. Burada onun yazım tarzına ilişkin öne sürülen soruları yanıtlamadan önce *Nevâmîs*'in nasıl okunması gerektiğine ilişkin apaçık hermeneutik ilkeler sunmuş olan iki yorumcuyla gündeme getirmek gerekir. Fârâbî'nin çok düzeyli yazımı benimsemiş olabileceği düşüncesinden hareketle *Nevâmîs*'i okumaya yönelik oldukça dikkat çekici argümanlar öne süren Leo Strauss ve Joshua Parens'in görüşleri burada ana hatlarıyla izlenecektir.

“Fârâbî Platon'un *Yasalar*'ını Nasıl Okudu?” başlıklı makalesinde Leo Strauss, *Nevâmîs* üzerine analiz yapan kendisinden önceki araştırmacılardan çok daha detaylı bir inceleme sunar. Strauss'un *Nevâmîs* ile ilgili ilk olarak işaret ettiği şey, Fârâbî'nin sonsözde kitapların tümüne erişemediğini belirtmesidir. *Yasalar*'ın bazıları tarafından on kitaptan diğer bazıları tarafından ise on dört kitaptan oluştuğunun söylendiğini aktaran Fârâbî, Strauss'a göre kitaplar hakkında verdiği bu iki sayıyı on iki sayısına işaret edecek şekilde seçmiştir.<sup>184</sup> Fârâbî'nin en azından X. kitap hakkında hiçbir şey söylememiş olması o kadar da önemli değildir, çünkü *Nevâmîs* dikkatli bir şekilde incelendiğinde Fârâbî'nin imkânı olsaydı X. kitap hakkında söyleyeceklerini tahmin etmekte zorlanmayız.<sup>185</sup> Strauss bu anlamda Fârâbî'nin önsözünü dikkatli bir şekilde okuyarak onun çok düzeyli bir metin yazdığını tasdik eder<sup>186</sup> ve *Nevâmîs*'i bu varsayım temelinde yorumlayarak X. kitap başta olmak üzere metin ile ilgili soru işaretlerini yanıtlamaya çalışır. Onun analizi esas olarak (i) *Nevâmîs*'te Fârâbî'nin hangi konularda suskun kaldığı ve (ii) hakkında konuştuğu şeylerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine dayanmaktadır.

---

<sup>184</sup> Strauss, “How Fârâbî Read Plato's Laws”, s.134.

<sup>185</sup> a.g.e., s.139-40.

<sup>186</sup> Ali Sertan Beşer Leo Strauss'un İslam Felsefi yorumu üzerine yazmış olduğu tezinin *Nevâmîs*'i ilgilendiren kısmında Strauss'un bu metni “ekzoterik” bir eser olarak analiz ettiğini belirtir. Strauss'un *Platon'un Felsefesi* ve *Nevâmîs*'i karşılaştırarak ilkinin başlı başına felsefeyi, ikincisinin tanrısal yasayı ilgilendiren bir eser olarak nitelediği doğrudur, ancak Strauss hiçbir yerde *Nevâmîs*'in ekzoterik bir eser olduğunu açıkça söylememektedir. Aksine, *Nevâmîs*'in önsözünü analiz ettikten sonra metnin iki ayrı okuyucu grubuna hitap ettiğine dikkat çekerek aslında çok düzeyli bir metin olduğunu, yani hem ezoterik hem de ekzoterik katmanlara sahip olduğunu tasdik eder. Bkz., Beşer, Ali Sertan, “Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri” (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul (Türkiye), 2015, s.121.; Strauss, “How Fârâbî Read Plato's Laws”, s.137-39.

İlk olarak Strauss'a göre Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i Platon'un *Yasalar*'da ima ettiği ya da açıklama niyetinde olduğu bazı mefhumların aydınlığa kavuşturulmasını amaçlar. Bir mefhuma ima etmek, o mefhumu açıklamaktan farklıdır ve esas olarak ima ederken işaret edilen şeyin kavranılması bütünüyle okuyucuya kalmaktadır.<sup>187</sup> Ancak *Nevâmîs* de Platon'un *Yasalar*'da ima ettiği şeylerin ima edildiği bir metin olduğundan onun sözleri Platon'un gizlilik ilkesi dahilinde anlaşılmalıdır. Üstelik burada Platon'un çağdaşı olan birinin onun imalarından anlayacağı şey ile Fârâbî'nin çağdaşı olan birinin Platon'un imalarından anlayacağı şey oldukça farklıdır.<sup>188</sup> Tam da bu yüzden Fârâbî'nin *Nevâmîs*'teki sözlerinin Platon'un *Yasalar*'ında hangi pasaja tekabül ettiğini bulmak ve bu ikisini karşılaştırmak beyhude bir çabadır. Fârâbî, Platon'un *Yasalar*'ında var olan bir mefhumu gizli bir şekilde okuyucuya sunmaz, *Yasalar*'da gizlenmiş bir mefhumu, yani Platon'un açıkça söylemeyip yalnızca ima ettiği ve açıklamaya niyetlendiği şeyleri okuyucuya gizli bir şekilde sunar.<sup>189</sup> Üstelik bunu yaparken Platon'un *Yasalar*'ı ve İslam yasaları arasındaki benzerliklerden ve farklılıklardan yararlanarak okuyucu açısından çağ farkını kapatmaya çalışır.

Strauss, Fârâbî'nin de tıpkı Platon gibi bir yazım tarzını benimsediğinden onun yalnızca söylediklerini değil, suskun kaldığı şeyleri de değerlendirmemiz gerektiğini söyler. Ancak o, Fârâbî'nin suskunluğunu Platon'un *Yasalar*'ındaki pasajlara bakarak tespit etmemektedir. Böyle bir karşılaştırma yukarıda belirtildiği gibi *Nevâmîs*'in yazım niyetine aykırı olacağından hem nafi bir çabadır hem de Fârâbî'nin düşüncesi hakkında bir yorum enflasyonuna sebep olacaktır. Strauss bunun yerine *Nevâmîs*'i, Fârâbî'nin en felsefi eserlerinden biri olduğunu düşündüğü *Platon'un Felsefesi* adlı eseriyle karşılaştırır.<sup>190</sup> Dolayısıyla Fârâbî'nin Platon hakkında bahsetmediği önemli meseleler *Platon'un Felsefesi* eseriyle karşılaştırıldığında ortaya çıkacaktır.<sup>191</sup> Bu karşılaştırma oldukça şaşırtıcı görünür, çünkü Strauss'un aktardığına göre *Nevâmîs* "felsefe" ve

---

<sup>187</sup> Strauss, "How Fârâbî Read Plato's Laws", s.137.

<sup>188</sup> a.g.e., s.138.

<sup>189</sup> a.g.e., s.142.

<sup>190</sup> Strauss, Fârâbî'nin içinde bulunduğu dinsel ve siyasal bağlam göz önünde bulundurulduğunda asıl düşüncelerinin kendi adına konuştuğu "felsefi" yazılarında değil, başka filozofların düşüncelerini aktardığı "tarihsel" eserlerinde yattığını düşünür. Bkz., Strauss, Leo, "Farabi's Plato", içinde *Louis Ginzberg: Jubilee Volume*, The American Academy for Jewish Research, New York 1945, s.375-76.

<sup>191</sup> Strauss, "How Fârâbî Read Plato's Laws", s.138.

“filozof” tabirleri konusunda bütünüyle suskun iken<sup>192</sup> *Platon’un Felsefesi* tamamen “filozof” ve “felsefe” ifadelerine dayanan bir eser görünümündedir. “Varlık” ve “töz” [cevher] gibi kavramlar da *Nevâmîs*’te yer almamaktadır.<sup>193</sup> Öte yandan “filozof” kelimesi zorunlu olarak “halk” [cumhur] ile karşıtlık içinde olduğundan bu ifadeye de *Nevâmîs*’te rastlamayız. Strauss’a göre *Nevâmîs*’te filozof, felsefe ve bunlarla ilişkili başka kavramların olmayışı *Platon’un Felsefesi*’nde hangi kavramların olmayışıyla anlaşılır hale gelmektedir. *Platon’un Felsefesi* felsefeyi, mutluluğun zorunlu ve yeterli koşulu olarak tanımlarken *Nevâmîs*’te mutluluk, tanrısal yasaya itaat ile elde edilir. Dolayısıyla *Nevâmîs*, Tanrı, tanrılar, öteki yaşam ve vahiy gibi konular hakkında konuşurken<sup>194</sup> *Platon’un Felsefesi* tüm bu konular hakkında suskundur ve bu açıdan iki eser felsefe ve tanrısal yasanın iki farklı dünyaya ait olması bakımından birbirlerinden kopuk eserlerdir.<sup>195</sup>

Strauss bu iki farklı dünyayı *Nevâmîs*’in son bölümüne başlarken Fârâbî’nin kullandığı sözlerle açıklığa kavuşturur. Fârâbî burada, önceki sekiz kitapta Platon’un yasaların “kökeni” ve yasa koyucunun ilgilenmesi gereken şeyler hakkında konuştuğunu söyler.<sup>196</sup> Strauss, Fârâbî’nin yasanın kökenleri hakkında konuşurken “tekelleme” sözcüğünü kullandığına işaret eder.<sup>197</sup> Fârâbî, başka yerlerde yasa koyucunun kesin ve açık hükümleriyle *mütekellimin* münakaşaya dayanan konuşma biçimi arasında ayırım yapar.<sup>198</sup> *K-l-m* kökünden türeyen kelimeler Fârâbî’nin metninde bolca yer alsa da *Platon’un Felsefesi*’nde bu kelimelere rastlamak mümkün değildir. Strauss, kelâmın ya da yasaların kökeni üzerine konuşmanın başka kitaplarda yasaları ve dinleri savunma sanatı olarak tanımlandığına<sup>199</sup> işaret ederek nihai çıkarımını yapar: *Platon’un Felsefesi*

---

<sup>192</sup> Strauss’a göre Platon dahi “filozof” olarak nitelenmemekte, onun için *el-hakîm* ifadesi kullanılmaktadır. a.g.e., s.138, n.2. Ancak Fârâbî’nin terminolojisinde “filozof” ile “hakîm” çoğu zaman aynı anlama geldiğinden Strauss’un işaret ettiği husus sanıldığından daha önemsizdir.

<sup>193</sup> *Cevher* kavramı yalnızca bir kez geçmektedir. a.g.e., s.138, n.3.

<sup>194</sup> Strauss, bu kelimelerin metin içerisinde nasıl bir dağılım gösterdiğini oldukça detaylı ve sayısal bir şekilde sunar. Bkz., a.g.e., s.147-50.

<sup>195</sup> a.g.e., s.138-39.

<sup>196</sup> *Nev.*, IX, 1.

<sup>197</sup> Strauss’

<sup>198</sup> *Nev.*, IV, 12; VII, 4-5.

<sup>199</sup> Fârâbî, Ebû Nasr, “Enumeration of the Sciences”, içinde *Alfarabi The Political Writings vol. I: “Selected Aphorisms” and Other Texts*, (ed. & trans. Charles E. Butterworth), Cornell University Press, Ithaca 2001, s.80-81.; Fârâbî, Ebû Nasr, “Book of Religion”, içinde *Alfarabi The Political Writings vol. I: “Selected Aphorisms” and Other Texts*, (ed. & trans. Charles E. Butterworth), Cornell University Press, Ithaca 2001, s.94-95, 98.

başlı başına Platon'un felsefesini sunarken *Nevâmîs* onun kelâm sanatını sunmaktadır.<sup>200</sup> X. kitap başlı başına yasayı korumaya adanmış bir teoloji geliştirdiğinden Fârâbî'nin bu kitap üzerine görüşleri Kleinias'ın tanrılar ile ilgili konuşmaya yönelik istekliliğini ifade eden sözlerinden pek de farklı olmayacaktır.<sup>201</sup>

X. kitap ile ilgili muammayı kendi yöntemi doğrultusunda çözen Strauss, öte yandan VII. bölümü gündeme alarak Fârâbî'nin niyetini anlamlandırmayı çalışır. VII. bölüm Platon'un *Yasalar*'ının VII. kitabına tekabül etmesi gereken ama bu kitaba hiçbir atfın olmadığı bir bölümdür. Strauss, burada *Nevâmîs*'in Latince edisyonunu hazırlayan Gabrieli'nin izlenimini iktibas ederek Platon'un *Yasalar*'ı ile İslam yasaları arasındaki farkı gündeme getirir. Gabrieli, bu bölümü yazarken Fârâbî'nin Yunanca *Yasalar*'dan çok İslam'ın yasalarını ve önceki İbrahimi dinlerin yasalarının değiştirildiğine ilişkin İslamî pozisyonu göz önünde bulundurduğunu not düşer.<sup>202</sup> Öte yandan ona göre Fârâbî, Platon'un *Yasalar*'ı ile İslam yasaları arasındaki radikal farkın bilincindedir ve tam da bu yüzden metninde Yunan'a özgü olan bazı kavramların Arapçaya uygun bir şekilde tercüme edilme çabası gözlemlenir. Strauss, Gabrieli'nin bu sözlerine hak verir ve *Nevâmîs*'i anlamak için bir hareket noktası olup olmayacağını değerlendirir. Ona göre Fârâbî *Yasalar*'ı aslına sadık bir şekilde özetlemekten ziyade İslam ve genel olarak İbrahimi dinlerin oluşturduğu çerçevede *Yasalar*'ı yeniden yazmak istemiş olabilir. Bu durumda Fârâbî'nin karşısında bulunduğu ve bağlamı ve seçenekleri Strauss, şu şekilde özetler:

“*Yasalar*, muhtevasının hiçbir değişikliğe uğratılmadan yalnızca idrak edilebileceği ya da sadece soylu duygulara ilham kaynağı olarak kullanılabilir bir kitap değildir. *Yasalar*, doğruluk iddiasında, başka deyişle tüm zamanlar için geçerlilik iddiasında bulunan bir öğretiyi içerir. *Yasalar*'ı ciddi bir şekilde okuyan herkes bu iddia ile yüzleşmek zorundadır. Ortaçağ'daki tüm Müslüman okuyucular bu iddiayla yüzleşmiştir. Bu yüzleşme en azından üç farklı şekilde gerçekleşebilirdi. [i] Platon'un iddiası, onun Vahyin sağlamış olduğu rehberlikten tümüyle

<sup>200</sup> Bu noktada Strauss'un *tekelleme* kelimesinden hareketle türettiği çıkarımların aşırı yorum olduğuna işaret etmek gerekir. Fârâbî'nin *k-l-m* kökünden türeyen kelimeleri kullanıyor oluşu onun *Nevâmîs*'i kelâm sanatıyla ilişkilendirdiği anlamına gelmemektedir. Çalışmanın son kısmında *Nevâmîs* ile kelâm sanatı arasında Strauss ve Parens tarafından kurulan ilişki daha detaylı değerlendirilecektir.

<sup>201</sup> Strauss, “How Fârâbî Read Plato's Laws”, s.140, n.5.; “Kleinias:... Tanrıların var olduğunu ve iyi olduklarını, adaleti insanlardan daha çok gözettiklerini gösteren sözlerimizin herhangi bir şekilde inandırıcı olması çok önemli; nitekim, yasalarımızın tümü için hemen en güzel ve en iyi giriş bu olurdu.” *Yas.*, 887b-c; “Kleinias: Elbette, yabancı; bu konularda küçücük de olsa bir inandırma yolu varsa, sıradan bir yasa koyucunun bile bundan yılmaması gerekir, tersine avaz avaz bağırarak eski yasaya sahip çıkmalı, senin şimdi söylediklerini söyleyerek tanrıların var olduğunu ileri sürmeli, özellikle de yasayla sanatın doğru mantığa göre eğer aklın ürünü iseler, doğal olduklarını ya da doğadan daha aşağı olmadıklarını savunmalı: sen de bana böyle söyler görünüyorsun ve ben sana inanıyorum.” *Yas.*, 890d.

<sup>202</sup> Gabrieli, *Alfarabius*, s.27, n.1.

yoksun olduğu ileri sürülerek reddedilebilirdi. [ii] Platoncu standartlar, İslam'ı tümüyle reddetmek için olmasa da belli İslamî kurumları yargılamak ya da eleştirmek için kullanılabilirdi. [iii] Platon tarafından öne sürülen doğru standartları İslam'ın ve yalnızca İslam'ın karşıladığı ileri sürülebilirdi ve bu temelde İslam'ın hem muhtevası hem de kökenine ilişkin tamamen rasyonel bir meşrulaştırma geliştirilebilirdi.”<sup>203</sup>

Öyleyse Fârâbî, Platon'un *Yasalar*'ıyla hangi yolla yüzleşmiştir? Strauss Fârâbî'yi açık bir şekilde belli bir kategoriye yerleştirmez, ancak en azından ilk olasılığın (i) pek muhtemel olmadığı açıktır. Fârâbî, peygamber tarafından konulan yasadaki bihaber olduğu için Platon'u ve Yunan felsefesini reddedecek ortodoks bir müslüman değildir. Fârâbî için eğer *Tahsil*'i esas alırsak felsefe, insani mükemmelliğin, yani mutluluğun zorunlu ve yeterli koşuludur. Öte yandan İslam'ın ve yalnızca İslam'ın Platon tarafından tasvir edilen kenti ortaya çıkardığını söylemek (iii) felsefeyi Ortaçağ Hıristiyan dünyasındaki formuna benzer bir biçimde kurgulamak olacaktır: *philosophia ancilla theologiae*. Strauss'un hemen ardından verdiği örnek kendi tahminini açığa çıkarmaktadır. III. kitabın başında Fârâbî, yasaların konulması ve yok oluşu ile ilgili Platon'un anlatısını özetler: “Burada şunu açıklamaya başladı: Yasaların konulması, bozulması ve restorasyonu bu zamanda ortaya çıkmış şeyler değildir, fakat geçmişte olmuş ve gelecekte de olmaya devam edecek şeylerdir.”<sup>204</sup> Strauss'un çıkarımına göre Fârâbî'nin “bu zaman” ile kastettiği kendi zamanıdır, dolayısıyla akla gelen ilk şey Platon'un, yasaların gelecekte de doğal olarak bozulacağına ilişkin öğretisini İslam'ın kendisine uygulayıp uygulamadığıdır. Ortodoks İslam, nihai bir din ve yasa olma iddiasını içinde barındırır ve bu açıdan bozulma bir yana restorasyon dahi mümkün değildir. Strauss, böylece Fârâbî'nin Platon'un *Yasalar*'daki öğretisini kullanarak İslamî bir öğretiyi yargıladığını ve eleştirdiğini (ii) düşünür.

Strauss, Fârâbî'nin suskun olduğu meselelerin nasıl anlaşılması gerektiğini göstermenin yanında onun Platon'un öğretisini aktarma biçiminin de bize bazı ipuçları bıraktığını iddia eder. İlk okumada oldukça yavan ve sıkıcı gelen metin Platon hakkında da büyük bir kavrayış eksikliği sergiler gibi görünür. Üstelik Fârâbî'nin niyetini yalnızca Platon'un *Yasalar*'daki öğretilerini teker teker açıklamak olarak anladığımızda *Nevâmîs*

<sup>203</sup> Strauss, “How Fârâbî Read Plato's Laws”, s.144.

<sup>204</sup> a.g.e., s.145.; *Nev.*, III, 1. Fârâbî, hemen ardından yasaların hangi durumlarda bozulduğuna ilişkin açıklamalar yapar. Yasaların bozulmasının iki yolu vardır; ilki o yasaya tabi olan insanların yozlaşması ve kendileri için faydalı olan pratikleri terk etmeleri, ikincisi ise başka bir yöneticinin o topluluğu fethederek farklı yasalar getirmesi. Dolayısıyla Fârâbî yasaların bozulmasına ilişkin bütünüyle doğal açıklamalar öne sürer. Bkz., *Nev.*, III, 4.



oldukça başarısız bir metin gibi görünür. Ancak Strauss Fârâbî'nin asıl ilgisinin Platon'un doğrudan öne sürmediği niyetine işaret etmek olduğunu hatırlatır. Bu şekilde metin ikinci kez okunduğunda Fârâbî'nin aktardığı Platoncu ifadeler hakkında tam olarak ne düşündüğünü sormaya başlarız. Strauss'a göre "Platon'un bir görüşü savunmada ya da ifade etmede haklı olduğunu söylemekle<sup>205</sup>, belli bir görüşü kanıtladığını söylemek<sup>206</sup>, faydalı ya da *son derece faydalı* bir konudan bahsettiğini söylemek<sup>207</sup>, hakkında bilgi edinilmesinin faydalı olduğu bir konudan bahsettiğini söylemek<sup>208</sup>, bir konudan kapsamlı bir şekilde bahsettiğini söylemek<sup>209</sup> veya bir konuyu etkileyici bir kesinlikle tartıştığını söylemek<sup>210</sup> kuşkusuz aynı şey değildir."<sup>211</sup> Dolayısıyla ona göre *Nevâmîs*'i dikkatli bir şekilde okuma ve inceleme zahmetine katlanabilecek okuyucular için şu soruları sormak elzemdir: "Fârâbî açıkça tasdik etmediği Platoncu ifadeler ile hemfikir midir? Platon'un kanıtladığını söylemediği iddialar hakkında ne düşünmüştür? Faydalı olan ama hakkında bilgi edinilmesinin belki de faydalı olmadığı ifadeler hakkında ne düşünmeliyiz? Faydalı ya da iyi veya zekice olduğunu söylemediği veyahut hiçbir şekilde tasvir etmeyip yalnızca 'öteki konular' olarak nitelendirdiği Platoncu ifadeler hakkında Fârâbî ne

<sup>205</sup> *Nev.*, Önsöz, 2: "Bunda haklıdır" [Platon'un bilimlere, ona layık olmayanların eline düşmesin diye semboller ve alegoriler kullanması]; I, 9: "Bu doğrudur" [Diyalektiğin yanlış kanıtları ortadan kaldırıp doğru kanıtları yerleştirdiği hakkında söyledikleri]; I, 15: "Söylediği şey doğrudur" [Yasa koyucunun koyduğu yasaları kendisinin de uygulamasının gerekliliği].

<sup>206</sup> *Nev.*, III, 6: "Ardından şunu kanıtladı..." [Gerçekten iyi olup da kabul edilen şeylerin iyi olmamasına rağmen kabul edilen şeylerden daha üstün olduğunu]

<sup>207</sup> *Nev.*, I, 23: "Ardından faydalı bir şeyden bahsetti..." [İçkinin zararlarından korunmak isteyen kişinin içkili şöenlere katılmasının gerekliliği]; III, 14: "Ardından Persler hakkındaki anlatısında faydalı bir mefhum ortaya çıktı" [Yönetimin babadan oğula geçmesi ve deniz savaşları]; V, 12: "Ardından bu bağlamda faydalı olan başka bir mefhumdan bahsetti" [tahakkümün geleneksel tanrısal yasaya bir prelüd olarak konulması ihtiyacı]; VI, 8: "Ardından bir başka faydalı mefhumdan bahsetti" [Hizipler arasındaki çatışmaların önlenmesinin yasa koyucuya düştüğü]; VI, 12: "Bununla ilgili faydalı bir şeyi buyurdu" [yasa koyucunun ruhu özgür olan erkekleri önemli işler için seçmesi]; IX, 9: "Hayatım üzerine yemin olsun ki, bu mefhum hakiki olarak anlaşıldığında son derece faydalıdır" [Yalnızca geleneksel yasayla büyüyen ve bu yasaya göre yaşayan kimsenin erdemli olup olmayacağı ve kasti olmayan suçların cezalandırılıp cezalandırılmayacağı]

<sup>208</sup> *Nev.*, IX, 9: "Ardından bilinmesi oldukça faydalı olan başka bir mefhumu açıklamaya başladı" [Adaletin asil bir şey olduğu]

<sup>209</sup> *Nev.*, V, 4: "Bu mefhumu kapsamlı ve faydalı bir konuşma ve bariz örneklerle açıkladı" [Ruhu onurlandırdıktan sonra bedeni onurlandırmanın gerekliliği. Yasalara uyan beden asil olarak onurludur]; V, 9: "Bu mefhum hakkında kapsamlı bir şekilde konuştu" [Soylu bir yaşam biçimi tanrıların gözünde soylu olandır. Her bir ahlaki alışkanlık ve yasa ile ilgili istenen yaşam tarzının ne olduğu]; VI, 3: "Bunu uzun ve kapsamlı bir tartışmayla açıkladı" [Gençlere ve yaşlılara kentte farklı görevlerin verilmesi]

<sup>210</sup> *Nev.*, V, 12: "Bundan örnekler verdi ve hepsini etkileyici bir şekilde açıkladı" [Tahakkümün yasalara prelüd olarak eklenmesinin nedenleri] IX, 9: "İfadeleri arasında çeşitli yerlerde bağlantısız/kesikli bir konuşma yürütmüştür" [Kötülükleri engelleme yeteneğine sahip olup da engellemeyen ve suç işleyenlerin er ya da geç cezalandırılacağı hakkında]

<sup>211</sup> Strauss, "How Fârâbî Read Plato's Laws", s.141.

düşünmüştür?”<sup>212</sup> Öte yandan Fârâbî, Platon’un bazı konuları “açıkladığını”, bazılarında “bahsettiğini”, zaman zaman bir konuyu “ima ettiğini” ya da “üstü kapalı anlattığını”, kimi zaman bir konuyu “açıklamayı üstlendiğini”, “açıklamaya başladığını” veya “açıklamaya niyetlendiğini” söyler. Strauss’a göre tüm bunlar bize göstermektedir ki *Nevâmîs*’in esas ilgisi Platon’un çeşitli ifadelerinin karakter ve etki bakımından farklılıklarına ışık tutmaktır. Bu farklılıklar öyledir ki, dikkatsiz bir okuyucunun bakışı altında aynı karaktere ve etkiye sahip gibi görünecektir.<sup>213</sup>

Strauss, Fârâbî’nin tüm bu ifadelerini ve *Nevâmîs*’e özgü başka birçok ifadeyi tümüyle açıklayabilecek bir pozisyonda olmadığını belirtir. Yalnızca Fârâbî’nin dönemindeki dine ve kelâma ilişkin tartışmaları kapsamlı bir şekilde bilen biri onun pozisyonunu net bir şekilde açığa çıkarabilecektir.<sup>214</sup> Ancak şu açıktır ki, Fârâbî’nin *Nevâmîs*’i *Yasalar*’da yer alan ve tarihsel nitelikte olan öğretiyi aktarmak ile ilgilenmemektedir. Strauss’a göre Fârâbî’nin kendi adına konuştuğu eserler (*el-Medînetü’l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü’l-Medeniyye* gibi eserler) tarihsel nitelikte, e.d. kendi dönemi için yazmış olduğu ekzoterik mahiyetteki eserlerdir; başkası adına konuştuğu tarihsel eserler ise tarihsel bir öğretille ilgilenmekten ziyade zaman-üstü felsefi bir hakikat ile ilgilenmektedir.<sup>215</sup> Bu hakikat ise felsefenin esas itibariyle politik bir mahiyette olduğu, gerçek Platonculuğun metafiziğin değil politikanın ilk felsefe olduğu bir öğretiyi içerdiği ve Fârâbî’nin Platon’u bu anlamda yeniden keşfettiğidir.<sup>216</sup>

Strauss’un *Nevâmîs* yorumunun Fârâbî’nin kendi ifadelerini dikkatli bir şekilde takip etmeye dayanan bir metodolojiyi içerdiğini söyleyebiliriz. Ancak *Nevâmîs* ile *Platon’un Felsefesi*’ni karşılaştırırken ilkinde bulunan ya da bulunmayan kavramlara işaret ederek Fârâbî’nin kasıtlı bir şekilde bazı konularda suskun olduğunu ve özellikle tanrısal yasa ve bununla ilintili kavramlara odaklandığını söylemesi *Nevâmîs*’in *Yasalar* ile ilişkisi çerçevesinde kolaylıkla açıklanabilir. Platon’un *Yasalar*’ı felsefe konusunda suskun olan bir metindir ve bilhassa Atinalı’nın muhatapları olan Kleinias ve Megillos’un felsefeye yabancı olmalarından ötürü Platon felsefe konusunda suskundur. Fârâbî’nin felsefeden bahsetmeyerek tanrısal yasa ve ilintili kavramlardan oluşan bir metin

---

<sup>212</sup> a.g.e., s.141.

<sup>213</sup> a.g.e., s.141.

<sup>214</sup> a.g.e., s.150.

<sup>215</sup> Strauss, “Farabi’s Plato”, s.376-77.

<sup>216</sup> Strauss, “How Fârâbî Read Plato’s Laws”, s.154.

oluşturması Platoncu yazım tarzını başka bir bağlamda yeniden üretmesi olarak değil asıl metnin karakterinden ötürü kasıtsız bir şekilde takip etmesi olarak da yorumlanabilir. Tabii bu durumda *Platon'un Felsefesi*'nin tanrısal yasa konusundaki suskunluğunu ve özellikle *Yasalar* diyalogu ile ilgili kısa ibaresini açıklamaya ihtiyaç duyarız. Fârâbî burada *Yasalar*'ın, *Politeia*'daki rejimde yaşayanların takip etmesi gereken erdemli yaşam yolları ile ilgilendiğini belirtir. Strauss, bu ifadeleri Sokrates'in yasalar konusundaki suskunluğu ile birleştirerek Fârâbî'nin *Platon'un Felsefesi*'nde saydığı diyalogların esas olarak Sokratik bir araştırma yönteminden türediği çıkarımını yapar. Dolayısıyla *Yasalar* Platon'un Sokrates'in yolunu, Thrasymakhos'un yolu ile birleştirdiği bir eserden ibarettir.<sup>217</sup>

Strauss'un *Nevâmîs*'te Fârâbî'nin ifadeleri hakkında yaptığı ayrımlar *Nevâmîs*'i okuma yolunda kayda değer bir rehber bırakmaktadır. Öte yandan Fârâbî'nin yalnızca hakkında konuştuğu şeyler değil, hakkında konuşmadığı ya da suskun olduğu şeylerden hareketle belli çıkarımlarda bulunmak bir önceki bölümde Fârâbî'nin *Yasalar*'a erişim problemi göz önünde bulundurulduğunda oldukça problemlidir. Ancak Strauss, Fârâbî'nin suskun olduğu meseleleri doğrudan Platon'un *Yasalar*'ıyla karşılaştırarak ortaya çıkarmaz, tersine Fârâbî'nin başlı başına felsefi olduğunu düşündüğü başka bir kitabından hareketle çıkarsamalar yapar. *Nevâmîs*'i Platon'un *Yasalar*'ıyla karşılıklı okumaya yönelik bir metodoloji sunan Joshua Parens ise esas olarak Strauss ile aynı çizgide giden ancak bazı noktalarda Strauss'dan ayrılan bir metodoloji sunar. Parens'a göre *Nevâmîs*'in amacı orijinal metni kelime kelime aktarmak olarak anlaşılmadığı sürece daha az kafa karıştırıcıdır. Fârâbî'nin Platon'u anlamaya yönelik bir rehber sunduğunu düşünmemiz halinde asıl metin ile ilişkisi de basit bir özetten farklı boyutta olacaktır. Ancak burada Fârâbî'nin kendisi de Platon'un kaygılarını paylaştığından onun sözlerini tıpkı Strauss'un ifade ettiği gibi gizlilik ilkesi dahilinde anlamamız gerekir.<sup>218</sup>

Parens'a göre Fârâbî, Platon ile aynı kaygıyı paylaştığından onun *Yasalar*'ı nasıl yorumladığına ilişkin yol gösterici bir metodoloji bulunmamaktadır. Yine de genel bir metodoloji olmasa da Fârâbî'nin söylediklerinden hareketle çıkarsayabileceğimiz bazı genel kurallar vardır:

---

<sup>217</sup> a.g.e., s.153-54.

<sup>218</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.xxvi.

- (i) *Nevâmîs*, Platon'un *Yasalar*'ı ile karşılıklı okunmalıdır. Zira Fârâbî, önsözünde bu kitabı *Yasalar*'ı anlamak isteyenlere yardımcı olsun ve araştırma zahmetine katlanamayanlara yeterli olsun diye yazdığını ifade etmiştir. Dolayısıyla dikkatli okuyucu *Nevâmîs*'ten pasajları değerlendirirken *Yasalar*'a tekabül eden pasajı da incelemek zorundadır.<sup>219</sup>
- (ii) Fârâbî, Platon'un asıl metninden saptığı zaman bu sapmanın anlamlı olduğunu varsaymak durumundayız. Parens'a göre Gabrieli ve onun hattını izleyen yorumcuların yaptığı gibi bu sapmaları Fârâbî'nin orijinal Yunancayı aktarmadaki başarısızlığı olarak yorumlamamak gerekir. Böyle bir yorum, Fârâbî'nin metni yazma niyetini göz ardı etmek olacaktır. Parens, bu metodolojik ilkenin Fârâbî'ye gereğinden fazla kredi verme tehlikesini de içinde barındırdığını ekler. Ancak Fârâbî'ye hiçbir kredi vermemek ve onu yalnızca bir Platoncu metnin özetini özetlediğini söylemek bu önemli filozofu hiçbir şekilde ciddiye almama tehlikesine yol açacaktır.<sup>220</sup>
- (iii) Fârâbî, asıl metindeki pasajları tekrarlayabilir, sapmalarla aktarabilir ya da tümünden atlayabilir. Üstelik asıl metinden saparak bir aktarım yaparken Platon'un metnine tekabül etmeyen ek materyaller de sunabilir. Parens'a göre üçüncü hermeneutik ilke tekrarlamamanın, sapmanın ya da atlamanın her zaman için aynı anlama gelmeyeceğidir. Örneğin, Fârâbî'nin Platoncu pasajı tekrarladığı durumların hepsinde Platon'u tasdik ettiği söylenemez. Ya da bir pasajı sapmalarla aktardığı durumların hepsi Platoncu öğretiyi revize ettiği anlamına gelmez. Veyahut önemli bir pasajı atlıyor olması her zaman için o pasajı reddettiği anlamına gelmez. Bu da elbette Fârâbî'nin yorumunu anlamak için kesin, bilimsel kurallarımızın olmadığı anlamına gelir. Parens'a göre eğer böyle kurallar olsaydı, Fârâbî, Platon'un standardını karşılayamaz ve felsefeyi ona layık olmayanlara açmış olurdu.<sup>221</sup>
- (iv) *Nevâmîs*, *Yasalar* ile karşılaştırılırken pasajlar üst üste konulup filolojik bir analiz yapılmamalıdır. Dikkatli okuyucu öncelikle karşılıklı pasajları tasvir etmeli ve bu tasvirler Fârâbî'nin yorumu için kaynak olmalıdır. Parens, yine

---

<sup>219</sup> a.g.e., s.xxvi.

<sup>220</sup> a.g.e., s.xxvii.

<sup>221</sup> a.g.e., s.xxvii.

burada tasvir etme ve yorumlamaya ilişkin kesin bir metodoloji olmadığını söyler, ancak iki metni bu şekilde karşılaştırmanın faydaları inkâr edilemez.<sup>222</sup>

- (v) Fârâbî'nin atladığı pasajlar ya da kelimeler yapı sökücü bir şekilde analiz edilmemelidir. Fârâbî bu pasajları atarken Platon'un ya da kendisinin sistem dışı öncüllerini açığa çıkarmaz, tersine Platon'un ya da kendisinin niyetine ilişkin imalar bırakır.<sup>223</sup>

Parens'ın metodolojik ilkelerinin Fârâbî'nin *Yasalar*'ın tam metnine erişimi olduğu öncülünden hareketle inşa edildiğini eklememiz gerekir. Modern *Yasalar* çevirisine kaynaklık eden Bizans el yazmalarının (*Parisinus Graecus 1807* ve *Vaticanus Graecus I*) Fârâbî'nin eline geçmiş olabileceğini düşünen Parens, böylece *Nevâmîs*'in suskun kaldığı noktaları doğrudan Platon'un *Yasalar*'ının modern çevirisini okuyarak yorumlama yoluna gitmektedir.<sup>224</sup> Fârâbî'nin *Yasalar*'a erişimi konusunda son sözü söylemek mümkün değildir, ancak *Nevâmîs*'i okuma yolunda Fârâbî'nin metne tam erişimi varsayımından hareket etmek yerine kusurlu bir çeviriye eriştiği varsayımından hareket etmek daha güvenlidir. Dolayısıyla Parens'ın (ii) ve (v) ilkeleri, yani Fârâbî'nin asıl metin ile karşılaştırıldığında atladığı pasajların yorumlanması güvenilir bir okuma yöntemi değildir. Bu durum Parens'ın analizini tümüyle değersiz kılmamaktadır. Fârâbî'nin tam metni okumuş olduğu varsayıldığında neler düşünmüş olabileceğine yönelik oldukça detaylı bir analiz yapan ve cüretkâr iddialarda bulunan Parens, metnin asıl pasajı tekrarladığı ya da sapmalarla aktardığı durumlarda nasıl yorumlanabileceğine ilişkin bazı hermeneutik ilkeler de miras bırakır. Parens, *Nevâmîs*'i kendi oluşturduğu ilkeler ile okumamız neticesinde Platon'un özellikle *Yasalar*'ın X. kitabındaki öğretisini *metaphysica specialis* ya da teoloji olarak okuyamayacağımızı, tersine yasaların retorik bir savunusu ya da kelâm sanatı olarak okuyabileceğimizi, Fârâbî'nin kesinlikle Yeni-Platonculuğun bir devamcısı olmadığını, esas olarak Platoncu siyaseti yeniden keşfettiğini ve bu açıdan hem Platon'da hem de Fârâbî'de metafiziğin değil siyaset felsefesinin *prima philosophia* (ilk felsefe) olarak anlaşılması gerektiğini savunur.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> a.g.e., s.xxviii.

<sup>223</sup> a.g.e., s.xxviii.

<sup>224</sup> a.g.e., s.xxviii-xxxi.

<sup>225</sup> a.g.e., s.xxxiv-xxxvi. Ayrıca bkz., Parens, Joshua, *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester 2016, s.113-36.

Strauss'un ve Parens'in yorumlama ilkeleri her ne kadar *Nevâmîs*'i okuma yolunda önemli çıkarımlarda bulunmalarını sağlamış olsa da bu ilkelerin *Nevâmîs*'i bir tür labirente çevirmesi ve okuyucuyu içerisinde kaybettirmesi oldukça kolaydır. Bu iki düşünürün ilkelerini benimsemesine rağmen ilkelerin uygulanışına göz atmayan okuyucu için kendi başına yapacağı bir araştırma Strauss ve Parens'in düşüncelerinden çok daha farklı sonuçlara yol açabilir ve okuyucunun İslam dünyasında felsefenin durumuna ilişkin ideolojik pozisyonunu da yansıtabilir. Ancak daha önce gösterildiği üzere bu karmaşıklığı giderme konusunda Fârâbî de yardımcı olmamaktadır. Hem *Nevâmîs*'te hem de diğer eserlerinde Fârâbî, felsefi bilimleri muhafaza etmek, filozofun topluluk içerisinde sakıncalı görünmesini engellemek ve çoğunluğa, doğru kanılardan oluşan popüler bir felsefe sunmak gibi gerekçelerden ötürü hem ezoterik yazımı hem de ekzoterik yazımı meşrulaştırır. Kendi yazım tarzına ilişkin net bir el kitabı sunmayan Fârâbî, böylece okuyucuya kafa karıştırıcı bir eser bırakır. Burada *Nevâmîs*'in yorumlanmasına ilişkin izlenecek yol, böylece onun diğer eserlerindeki ifadelerini ve *Yasalar*'a erişimini dikkate alarak en güvenilir ve en olası argümanlardan hareketle metni takip etmek olacaktır. *Nevâmîs*'i okumaya yönelik böyle bir metodoloji kaçınılmaz bir şekilde Fârâbî'nin *Yasalar*'ı ve bu kitapta yer alan temaları kendi felsefesinde hangi bağlama yerleştirdiği sorusunun cevaplanmasını gerektirecektir. Dolayısıyla Fârâbî'nin *Yasalar* diyalogunu diğer eserlerinde nasıl tasvir ettiği ve siyaset felsefesinin hangi kısmıyla ilişkilendirdiği çalışmanın son bölümünde analiz edilecektir.

### 3.4.2. Yasaların Fail Nedeni

*Yasalar*, yasaların kökeniyle ilgili bir soruyla açılır. Köken sorunu yasaların tanrı kaynaklı mı yoksa insan kaynaklı mı olduğunu belirlemeyi amaçlar. *Yasalar*'a ayrılan bölümde bu sorunun Atinalı'nın tüm tartışmasına nüfuz ettiği ve daima örtük olarak yanıtladığına işaret edilmişti. Atinalı, Dor yasalarının Zeus ya da Apollon'dan Dor kentlerinin yasa koyucularına nasıl verildiğini açıkça sorgulamaya tabi tutmaz. Bunun yerine bu kentlerin yasalarının ve yasa koyucularının ereklarını sorgulamaya tabi tutar. Ereklere sorgulamak, neredeyse faili sorgulamak ile eşittir, zira ereği tanrısal olmayan bir yasanın faili de bir tanrı olmayacaktır. Atinalı böylece ölçülü bir retorik benimseyerek Dor yasalarının ereklarının hiçbir tanrısal erdemi sağlamadığını gösterir. Bu doğrultuda bilhassa Dor yasalarındaki cesaret erdemine ulaştırmayı sağlayan hükümleri sorgulayan

Atinalı, yasaların ereğine ilişkin en genel kanıyı da sorgulamış olur; savaşta başarı getirmek. Yurttaşların inançlarının ve yaşam tarzlarının yalnızca savaşta başarıyı getirecek şekilde düzenlenmesi Kleinas ve Megillos'un akıllarına gelen ilk erektir ve Atinalı, savaşta ve cesaret erdemine ilişkin soruşturmasıyla iyi bir yasa koyucunun bundan daha üstün tanrısal erdemleri de sağlaması gerektiğini savunur. Üstelik içkili şölenler ve *gymnasium* ile ilgili yasaların Dorların cesaret erdemini elde etmesini dahi sağlamayıp yurttaşları eşcinselliğe meyletmesi, söz konusu yasaların tanrıdan gelmediklerinin açık göstergesidir. Atinalı'nın nihai hükmü, yasaların tanrıdan gelmediği ama yurttaşları tanrıya ve tanrısal erdemlere yöneltmesi gerektiğidir.

Atinalı'nın metnin başında sorduğu ilk soruya verdiği nihai yanıtın Fârâbî tarafından tam olarak anlaşıldığını varsayalım. Bu varsayım, Atinalı'nın içinde bulunduğu bağlam ile Fârâbî'nin bağlamının dikkat çekici benzerlikler taşıdığını da gösterecektir. Her ikisi de bir konuşmacıdır ve hitap ettikleri kişiler<sup>226</sup> mensup oldukları toplulukların yasalarının bir Tanrı tarafından verildiğine ve kusursuz olduğuna inanmaktadırlar ve bilhassa felsefeci değillerdir. Üstelik Dor yasalarının İslam yasaları ile bazı özel hükümlerdeki benzerliği Fârâbî tarafından gözden kaçırılmayacak detaylardır. Dolayısıyla Atinalı'nın Dor yasaları ile hesaplaşma biçimi Fârâbî'nin İslam yasalarını düşünme tarzına bir model olmalıdır. *Yasalar*'ı İslam dünyasında okuyan birinin, mensup olduğu topluluğun yasaları ile Platoncu standartlar arasında kurduğu ilişkinin Strauss'a göre üç farklı şekilde mümkün olduğu belirtilmişti. Strauss, Fârâbî'nin bir *Yasalar* okuyucusu olarak Platoncu standartları hâkim belirlediğini ve İslam yasalarını yargıladığını düşünmekteydi. Ancak bu yorum, Platoncu standartlar hakkında oldukça yalın bir anlayışı doğurma tehlikesi barındırır. *Yasalar*, tüm zamanlar için yazılmış bir eser olsa da içerisinde kurulan kent belli bir zaman ve belli bir coğrafya için kurulan bir kenttir. Dolayısıyla *Yasalar*'ın evrenselliği Magnesia kenti için Atinalı'nın koymuş olduğu spesifik yasalarda aranmamalıdır. Fârâbî de Atinalı'nın yasa koyuculuk faaliyetinin belli bir zamana ve belli bir coğrafyaya özgü olduğunun farkındadır, bu yüzden Cicero gibi Magnesia mevzuatını doğal yasaların bir örneği olarak alıp kendi dönemindeki yasaları teyit etmek ya da yargılamak için kullanmaz. Dor yasaları ile İslam yasaları arasında benzerlikler olsa da coğrafya ve zaman büyük farklılıklara da yol

---

<sup>226</sup> En azından muhatapların bir kesimi. Atinalı için Giritliler ve Spartalılar, Fârâbî için Müslüman okuyucular.

açmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin Atinalı'dan aldığı model mevcut tanrısal yasalara yaklaşma biçiminde yer almalıdır.

Atinalı, yasalara ilişkin bir sorgulamayı başlatmak için muhataplarının tanrısal olduğu iddia edilen yasalarının ereklerini açığa çıkarmayı hedefler. Bu doğrultuda Girit ve Sparta yasalarının yalnızca cesaret erdemi ya da savaşta başarı kazanma fikri gözetilerek konulmadığını, tanrıların bunun dışında başka ereklere de gözetmiş olmaları gerektiğini iddia eder.<sup>227</sup> Fârâbî de *Yasalar*'ı dikkatli bir şekilde okuma zahmetine katlanamayacak Müslüman okuyucuyu takip ettiği yasaların tanrısal olduğuna ve sanıldığından daha fazla ereği gözettiğine inandırmalıdır. Aynı zamanda bunu *Yasalar*'ın güzergâhını izleyerek gerçekleştirmelidir, ki bu durumda cesaret ve ölçülülük erdemleriyle ilgili yasalar Fârâbî'nin gündeminde olacaktır; yani, savaşta başarı getiren yasalar ve içkili şölenler ile ilgili yasalar.

Atinalı, Dor yasalarını sorgulamaya toplu yemek, beden eğitimi ve silahlanma ile ilgili yasaların hangi erek uğruna konulmuş olabileceğini sorarak başlar.<sup>228</sup> Kleinias, Girit'in coğrafyasının özel türden silahlanma yasalarını türettiğini söylemenin yanında genel olarak kentlerin birbirleriyle doğal savaş kuramından hareketle toplu yemek yeme ve beden eğitimi yasalarını meşrulaştırır. Atinalı, bunun üzerine bir kentin başka kentleri savaşta mağlup etmesi ereğiyle düzenlenmesini sorgulamaya tabi tutar. Onun amacı esas olarak Kleinias'ın kentler arası doğal savaş kuramını yanıtlamaktır. Fârâbî ise, Atinalı'nın sorgulama biçimini göz önünde tutmayarak Kleinias'ın doğal savaş kuramına yakın bir pozisyon benimser. O, Kleinias'ın sözlerini Platon'un yargısı olarak yorumlar ve bunun yanında doğal savaş kuramını Platon'un sözleriymişçesine aktarır:

“Ardından daimi savaşın genel olarak halklar ve özel olarak o insanlar için doğal olmasından ötürü uygun silahlar alıp kuşanmanın, ortaklık kurmanın ve yoldaşlığın zorunlu şeyler olduğunu açıkladı. Ayrıca savaştan elde edilen faydaları açıkladı ve savaş türleri hakkında genel ve özel türlerini açıklayarak detaylı bir anlatı sundu.”<sup>229</sup>

Fârâbî'nin savaş hakkında Atinalı'dan ayrılan ve Kleinias'a yaklaşan pozisyonu genel olarak ilk kitabı yorumlayış biçimine nüfuz etmektedir. Atinalı'nın kentin ereği olarak savaşta başarı elde etmeyi sorguladığı yerde Fârâbî, savaşın faydalarından<sup>230</sup>,

---

<sup>227</sup> *Yas.*, 630d-1e

<sup>228</sup> *Yas.*, 625c

<sup>229</sup> *Nev.*, I.5.

<sup>230</sup> *Nev.*, I.6.



erdemli bir kişinin ve kentin savaşçı olması gerektiğinden<sup>231</sup> ve savaşın ortaya çıktığı durumlardan bahseder.<sup>232</sup> Fârâbî, VI. kitabı yorumladığı bölümde o kadar ileriye gider ki, Atinalı'nın ordu komutanlarını belirlediği yerde savaşın, kentlerin en önemli varoluş sebeplerinden biri olduğunu iddia eder.<sup>233</sup>

Atinalı'nın da savaşa ve genel olarak cesaret erdemine yaklaşımı tümüyle olumsuz değildir. Kentin varlığını sürdürebilmesi için zaman zaman savaşması ve yurttaşlarında cesaret erdemini oluşturması gereklidir. Ancak cesaret erdemi tanrısal erdemler arasında sonuncudur ve diğer tüm erdemlere tabi olmalıdır.<sup>234</sup> Bunun yanında Magnesia kenti özel olarak kapalı bir toplum oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Magnesia, Girit adasında kurulacaktır ve Knossos gibi komşu kentlerin kurucu pozisyonunda olmalarından ötürü Magnesia ile dostça ilişkiler geliştirmesi beklenecektir. IV. kitabın başı ise Atinalı'nın Magnesia'yı denize ve deniz savaşlarına uzak tuttuğu yerdir ve Atinalı burada erdemin tek bir parçası olan cesareti değil, erdemin bütünü takip etmenin gerekliliğini tekrarlar.<sup>235</sup> Fârâbî'nin tanrısal erdemlere yaklaşımı ise aralarındaki hiyerarşiyi gizleyici şekildedir. Atinalı'nın insani erdemleri tanrısal erdemlerden ayırıp her birini kendisinden üstün olanına tabi olacak şekilde düzenlediği yerde Fârâbî yalnızca insani erdemlerin tanrısal erdemlere tabi olması gerektiğini söyler. Tanrısal erdemlerin kendi aralarındaki hiyerarşiden ise bahsedilmez.<sup>236</sup>

Atinalı ile Fârâbî'nin savaş konusundaki görüş ayrılıklarının en temel sebebi ilkinin kent-devletlerinin hakim olduğu bir çağda yaşaması, diğerinin ise köklerini Pers İmparatorluğu'nun ideallerinde bulan monoteistik bir evrensellik çağında yaşıyor olmasıdır. Bu fark o kadar radikaldir ki antik dünyanın *polisini* tam ve yetkin bir topluluk biçimi olarak tanımlıyor olmasına rağmen Fârâbî, başka birçok yerde kentlerin birleşmesinden oluşan ülkeleri ve tüm ülkelerin bir araya gelmesinden oluşan toplulukları siyasal biraradalığa ilişkin analizlerine dahil eder.<sup>237</sup> Atinalı'nın gündeminde kendi yaşam

---

<sup>231</sup> Nev., I.6.

<sup>232</sup> Nev., I.9.

<sup>233</sup> Yas., 755b-6b.; Nev., VI.4.

<sup>234</sup> Yas., 632d

<sup>235</sup> Yas., 705d-6a.

<sup>236</sup> Nev., I.7.

<sup>237</sup> Fârâbî, Ebû Nasr, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri: Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Yaşar Aydın), (2. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s.186-88.; Fârâbî, Ebû Nasr, *Mevcutların İlkeleri: es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (çev. Yaşar Aydın), (1. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2020, s.96-98.

tarzını ve inançlarını kabul ettirmek üzere başka topluluklara savaş açma fikri bulunmazken Fârâbî'nin dünyasındaki monoteistik düşünce yeryüzündeki tüm insanları tek bir inanç ve yaşam tarzı etrafında toplamayı ideal olarak kabul eder. Böylece Yunan *polis*i ile İslam devleti arasındaki bu fark Fârâbî'yi savaş ve cesaret erdemi konusunda Atinalı'dan daha farklı bir pozisyona iter.

Bu noktada başlangıçta kabul edilen varsayım sorgulanarak Fârâbî'nin Atinalı'nın stratejisini anlamadığını, hatta Kleinias'ın sözlerini gerçekten Platon'un görüşü olarak anladığını iddia etmek mümkündür. Ancak hem *Ârâ*'da hem de *Siyâset*'te Fârâbî'nin Atinalı'nın pozisyonunu benimsediğini açık bir şekilde görürüz. Her iki kitapta da Fârâbî, savaşta zafer kazanma amacıyla örgütlenen toplulukları erdemli olmayan topluluklar olarak sınıflandırır ve bu açıdan Kleinias eleştirisini *Nevâmîs* dışında sunmuş olur.<sup>238</sup> Dolayısıyla Fârâbî, *Nevâmîs*'te monoteist evrenselciliğin savaşı araç kılarak küresel imparatorluk kurma fikrini korurken, Atinalı'nın pozisyonu ile kendi pozisyonu arasındaki farka da işaret etmiş olur.

Atinalı'nın Dor yasalarını eleştirmeye yönelik stratejisinin bir diğer parçası cesaretin hazlara karşı dayanıklılık ile ilişkisidir. Atinalı'ya göre cesaret erdemi yalnızca bedensel acılara karşı dayanıklılık ile değil bunun yanında bedensel hazlara karşı dayanıklılık ile de ölçülebilmektedir. Girit ve Sparta yasaları içki içmenin bedensel hazlara karşı kırılğan bir ruh yapısı ortaya çıkaracağını tahmin ederek içkiyi tümüyle yasaklarken acılara karşı dayanıklı bir ruh yapısı ortaya çıkarmak için ağır bedensel eğitimi yurttaşlara zorunlu kılar. Ancak bu yasalar beklenilenin tam tersi sonucu ortaya çıkarır: Atinalı'nın işaret ettiği üzere Dorlar, içkiye ve cinselliğe karşı oldukça dayanıksız kalırken beden eğitimi uygulamaları yurttaşların aykırı cinsel dürtülere, e.d. eşcinselliğe sürüklenmesine sebep olur.<sup>239</sup> Atinalı'nın Dor yasaları için önerisi, bu yüzden içkinin bir şölen yöneticisi eşliğinde kontrollü bir şekilde içilmesidir.<sup>240</sup> İçkili şölenlerin bir eğitim aracı olarak kullanılmasına ilişkin uzun bir tartışmadan sonra Atinalı, Girit ve Sparta yasalarından ziyade Kartaca'nın içkiye yönelik koymuş olduğu sınırlamaların daha makul olduğunu belirtir.<sup>241</sup> Doğaya aykırı cinsel ilişkiler konusunda ise yurttaşların tanrılar

<sup>238</sup> Fârâbî, *Mevcutların İlkeleri*, s.148-60.; Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, s.206.

<sup>239</sup> *Yas.*, 633c-6d

<sup>240</sup> *Yas.*, 640a-1b

<sup>241</sup> *Yas.*, 673e-4c.

hakkında Ganymedes hikâyesine benzer şeylere inanmasının yerine onların bu tür cinsel ilişkilerin zararlı sonuçlarını gösteren hikâyelere inanmaları daha doğru olacaktır.<sup>242</sup>

Fârâbî'nin içkiye ve içkili şölenlere yaklaşımı ise başlangıçta Atinalı'nın konumuna benzerdir. Burada Fârâbî, içki içmeyi hazzın bir türü olarak görür ve insanların hazza doğal olarak yönelmelerinin şölenler ve bunlarla ilgili yasalarla kontrol edilebileceğini öngörür. Ona göre yurttaşların zaman zaman haz veren faaliyetlere yasanın öngördüğü sınırlar içerisinde dahil olmaları insani olan bir duyguyu tanrısallaştırır.<sup>243</sup> Ancak bu noktada Fârâbî'nin haz veren faaliyet olarak bilhassa içki içmeyi mi yoksa şölenleri mi kastettiği açık değildir. Bu problem II. kitabın başını yorumladığı yerde net bir şekilde çözülür. Fârâbî, burada hazlar ve acılar ile eğitim arasındaki ilişkiyi vurgulayarak yasa koyucunun hazlara nasıl yaklaşması gerektiğini açıklar. Ona göre yasa koyucunun hazları tümüyle yasaklaması halinde insanların onun yasalarını kabul etmeleri ve takip etmeleri zorlaşacaktır, zira insanlar doğal olarak hazza yönelirler. Yasa koyucu hazları tümüyle yasaklamak yerine yurttaşların zaman zaman kontrollü bir şekilde bu hazları takip edebilecekleri şölenler oluşturmalıdır, ki böylece hazlar tanrısal olacaktır.<sup>244</sup> Fârâbî'nin burada şölenler için kullandığı kelime özellikle dini bayramlar anlamına gelen *â'idâ* kelimesidir. VIII. kitabın yorumuna başlarken Fârâbî şölenlerin daha önce bahsedilen faydasından—yani hazların takip edilmesinden—daha yüce bir ereğe de hizmet ettiğini belirtir. Şölenler, yurttaşların yalnızca hazlar konusunda sağaltım gerçekleştirecekleri etkinlikler değildir, bunun yanında tanrıları yüceltme ve onların şanını restore etme işlevi de görecektir. Fârâbî'ye göre tanrıları yüceltmek yasaları yüceltmekten başka bir şeyi ifade etmez.<sup>245</sup> Böylece, şölenler hem yurttaşların bazı hazları kontrollü bir şekilde takip etmelerini sağlayacaktır, hem de yasaların gücünü arttırıp itaati kolaylaştıracaktır.

Şölenler Atinalı için bir eğitim aracı iken Fârâbî için insanın doğal yönelimlerinin yasa koyucu tarafından mecburen tanınması sonucu ortaya çıkan, ancak yasalara itaat için işlevselleştirilen etkinliklerdir. Fârâbî, ne şölenlerden ne de içkili şölenlerden bir eğitim aracı olarak bahseder. Atinalı'nın içkili şölenlerin yöneticisine verdiği rolden bahsederken Fârâbî, yurttaşları eğitme ve hazlara karşı dayanıklı kılma işlevini göz ardı

---

<sup>242</sup> *Yas.*, 888b-d.

<sup>243</sup> *Nev.*, I.12.

<sup>244</sup> *Nev.*, II.1.

<sup>245</sup> *Nev.*, VIII.1.

eder ve şölen yöneticilerinin ayık olmalarının gerekliliğini yasa koyucunun yurttaşlardan üstün olması gerekliliği düşüncesiyle bağdaştırır.<sup>246</sup> Atinalı'nın hazza karşı dayanıklılığı arttırmak için içkiye belli oranlarda maruz kalmayı açık bir şekilde önerdiği yerde ise Fârâbî, yalnızca bu hazlara maruz kalanları gözlemlemenin yeterli olduğunu belirtir. Ona göre hazda aşırılığa yönelmekten korunmak için içki içenleri gözlemlemek ve onların şölenlerinde bulunmak gerekir, ki böylece içkinin ortaya çıkardığı aşırılıklar doğrudan gözlemlenmiş olur.<sup>247</sup> Atinalı'nın II. kitabın sonunda Kartaca'nın içki yasalarını benimsediği yerde ise Fârâbî, içkinin kullanılabilceği ve faydalı olabileceği durumları sıralamakla yetinir: doğum sırasında, dağlama yönteminde ve acı veren tedavi yollarında.<sup>248</sup>

Fârâbî'nin içki üzerine Atinalı'nın yasalarını okuduğu açıktır<sup>249</sup>, ancak içki içmenin ölçülülük erdemini oluşturmada bir araç olarak kullanılabilceği asla tasdik edilmez. Fârâbî'nin içinde bulunduğu monoteistik bağlamda içkinin bu türden bir işlevinin kabul edilmesi mümkün değildir, bu yüzden yalnızca tedavi amaçlı kullanılmasının faydalı olduğundan bahsedilir. Böylece bir kez daha Fârâbî, okuyucusunun takip ettiği yasaların Platon tarafından eleştirilmediğini iddia etmiş olur. Hem cesaret erdemi hem de ölçülülük erdemi konusunda Fârâbî, Platoncu standartları kullanarak İslam yasalarını eleştirmek yerine Platoncu standartları İslamîleştirme kaygısı güder gibi görünür. Ancak Fârâbî'nin bu tutumu Atinalı'nın stratejisi ile tümüyle uyumludur. Yasaların ereğine ilişkin bir sorgulamayı başlatmak için mevcut yasaların tanrısal kaynaklı ve doğru yasalar olduğunun gösterilmesi gereklidir. Atinalı'nın Dor yasalarını eleştirmeye başlamak için onların tanrısal kaynaklı olduğunu kabul etmesi gerekliydi. Fârâbî ise İslam yasaları üzerine görüşlerini ortaya koymadan önce Dor yasalarına oldukça benzeyen bu yasaları Atinalı'nın eleştirisinden koruma görevi üstlenir.

Peki Fârâbî'nin içki yasası hakkında asıl düşünceleri nelerdir? Burada Fârâbî'nin ölçülülük erdemini tesis etme konusunda Atinalı'ya hiçbir itirazının olmadığını belirtmek gerekir. Ancak ölçülülüğü sağlama konusunda içkinin kullanılması Fârâbî açısından zorunlu değildir. Fârâbî, Atinalı'nın spesifik yasalarını kabul etme ya da etmemeyle

---

<sup>246</sup> *Yas.*, 639d-40d.; *Nev.*, I.15

<sup>247</sup> *Yas.*, 647c-9b.; *Nev.*, I.23.

<sup>248</sup> *Yas.*, 671a-4c.; *Nev.*, II.9.

<sup>249</sup> *İslam Dünyasında Yasalar* başlıklı bölümde yer alan Arapça fragmanlar (10. ve 11. fragmanlar) Atinalı'nın içki hakkındaki görüşlerinin İslam dünyasında açık bir şekilde bilindiğini göstermektedir.

ilgilenmez, bunun yerine onun Magnesia için koymuş olduğu yasaların bir yasa koyucu için ne anlam ifade etmesi gerektiğiyle ilgilenir. İçki yasalarıyla ilgili II. kitabın sonunda Fârâbî şu ifadeleri kullanır:

“Ardından tasvir ettiği şeye uygun olan başka bir mefhumu daha açıkladı; yani, aynı şeyin bir yasada kullanılabileceği, başka bir yasada ise terk edilebileceği. Bu, ne çirkindir ne de kötüdür, çünkü yasa, koşulların gerekliliklerine uygun tutulmalıdır, ki böylece insanları nihai iyiye ve tanrılara itaate yöneltir. Bununla ilgili içkiden ve içki içmeden örnek verdi: Antik Yunanlardan bir grup içkiyi kullanırken başka bir grup zorunluluk halinde dahi kaçınmaktadır.”<sup>250</sup>

Fârâbî için belli bir topluluğun içkiyi kullanması koşullara ve bağlama göre uygun olabilirken başka bir topluluğun içkiyi kullanmaması yine koşullara ve bağlama göre daha uygun hale gelebilir. Fârâbî, bu anlamda ne Atinalı'nın içki yasalarını ne de Dorların yasalarını eleştirir. Ancak bu satırlarda yeryüzündeki tüm topluluklar için aynı yasaları ve yaşam tarzını vazeden monoteistik bir din örtük olarak eleştirilir. Fârâbî, her ne kadar erdemli tanrısal kentin savaş ve fetih yoluyla diğer toplulukları hakimiyetine alması gerektiğini düşünse de tüm bu topluluklar için farklı yasalar ve yaşam tarzları oluşturulmasının gerekli olduğunu düşünür. Dolayısıyla Fârâbî, tıpkı İslam yasaları gibi içki içmeyi tümüyle yasaklayan Dor yasalarına Atinalı'nın getirdiği eleştiriyi örter, öte yandan içki içmenin bazı topluluklar için belli koşullarda ölçülülük erdemine yöneltecek şekilde düzenlenmesi gerektiğini tasdik eder.

Yasanın fail nedeni ile ilgili Fârâbî'nin açıkça konuştuğu bir pasaj da bulunmaktadır. Gerçek yasa koyucunun yalnızca Tanrı'nın yarattığı ve yasa koymak üzere donattığı bir insan olduğunu belirten<sup>251</sup> Fârâbî, böylece *Ârâ*'da ve *Siyâset*'te Faal Akıl ile temasa geçme koşullarına atıfta bulunmuş olur.<sup>252</sup> Peygamberin yasa niteliğindeki vahyini mütehayyile yetisinin Faal Akıl ile temasının bir sonucu olarak anlayan Fârâbî, böylece Atinalı'ya oldukça yakın olan bir pozisyona yerleşir: Yasa koyucu, topluluğa vazettiği yasaları doğrudan bir tanrıdan almaz, ancak onun yasaları bir tanrıya yönelme faaliyetinin sonucundan ibarettir.

---

<sup>250</sup> *Nev.*, II.9.

<sup>251</sup> *Nev.*, I.14.

<sup>252</sup> Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri*, s.164-68, 170-82.; Fârâbî, *Mevcutların İlkeleri*, s.102-34.

### 3.4.3. En İyi İkinci Kent ve Fârâbî'nin Rejimi

Atinalı Yabancı, Dor yasalarının kaynağı olarak insani bir kökene, erek olarak tanrısal bir hedefe işaret ettikten sonra III. kitapta rejimlerin kaynağı meselesine geçiş yapar. Rejimlerin kaynağı sorunu, burada mitolojik bir anlatıyla karışmış insanlık tarihi incelemesi olarak sunulur. Atinalı, ilk kitapta özel olarak Kleinias'ın doğal savaş kuramına karşı bir pozisyon benimsemekteydi. III. kitabın başında da muhataplarının Homeros konusundaki bilgisizliklerini kullanarak doğal savaş kuramına karşı çıkmak için insanlığın başlangıcının ya da doğal durumun bir tür masumiyet durumu olduğunu iddia etmeye çalışır. Kyklopların yaşayışını reislik düzenine bir örnek olarak veren Atinalı, Homeros'un Kykloplar hakkındaki asıl tasvirini gizler ve böylece bilimlerin, sanatların ve yasa koyuculuğun olmadığı bu dönemi iyiliğin ve saflığın hakim olduğu bir barış düzeni olarak sunar. Atinalı, insanlık tarihine yönelik incelemesini bundan sonra krallık ve aristokrasi düzenlerine, ardından geri kalan rejimlere ve son olarak Dor ittifakına yöneltir. Dor ittifakını oluşturan Argos, Messene ve Sparta kentlerinin rejimlerini tahlil eden Atinalı, özellikle Sparta'nın karma rejimini över. Ancak bu rejimin de esnekliğe ve hukuki yeniliğe ihtiyacı bulunmaktadır. Sparta rejiminde tesadüf ya da tanrısal bir müdahale sonucu bilgelik unsuru ortaya çıkmıştır, ancak Sparta yasaları felsefi bir akıl tarafından güncellenmediği zaman doğal olarak bozulmuş doğru sürüklenecektir.

Mevcut durumda iyi bir rejimin ölçütlerini özgürlük, uyum ve akli başındalık olarak sıralayan Atinalı, Persler tarafından temsil edilen monarşinin özgürlüğe ihtiyacı olduğunu, Atinalılar tarafından temsil edilen demokrasinin ise uyuma ihtiyacı olduğunu ortaya koyar. Akli başındalık unsuru ise tüm bunların dışında Sparta rejiminin tedavisidir. Bu durumda Atinalı için en iyi rejim ne Perslerde ne Atinalılarda ne de Sparta'da bulunmaktadır. Her ne kadar karma rejimi övse de Atinalı'ya göre en iyi rejim monarşi/teokrasidir ve yaşayan bilgeliğin hakim olduğu bir düzendir. Böyle bir düzenin bir örneği filozof-kralın yönetici olduğu Kallipolis'tir, ancak Kallipolis'in realize edilmesi yalnızca şansa bağlıdır. Atinalı, yaşayan bir bilgelik ya da *nous* olmadığında yasa ile düzeni seçmek gerektiğini söyler, ancak böyle bir düzenin ereği de en nihayetinde felsefi aklın yönetici olduğu bir düzendir. Dolayısıyla Atinalı'nın Magnesia için önerdiği rejim, görünüş itibarıyla karma rejimdir, ancak felsefi akli temsil eden bir gece konseyinin gizli yönetimi nedeniyle aristokratik bir niteliğe sahiptir. Magnesia rejimi demokratik unsuru ve özgürlüğü temsil eden meclise, monarşik unsuru ve uyumu temsil eden yasalara

ve felsefi akli temsil edip yasaları güncelleme görevini üstlenen bir gece konseyine sahiptir.

Yazılı yasanın felsefi *nous* ile karşılaştırıldığında ikinci en iyi düzeni temsil etmesi Yahudilik ve İslam gibi hukuki unsurun hakim olduğu monoteistik dinler için bir problem teşkil eder. Her iki dinde de yasa koyucu olan peygamber, topluluklarına en iyi siyasi düzeni, bir bakıma tanrısal düzeni miras bırakmışlardır. İskenderiyeli Philon'da felsefi aklın eşdeğeri olan doğal yasa kavramı tam da bu yüzden Musa'nın yazılı yasası ile sıkı sıkıya bağlı olmak zorundadır. Musa'nın yazılı yasası, doğal yasanın yokluğunda tercih edilebilecek en iyi yasadır ibaret değildir, bu yasa bizatihi doğal yasanın bir örneği olarak anlaşılır. İslam için de benzer şekilde yasa (*şeriat*), doğrudan Tanrı'nın kelimidir ve insanlık için en iyi düzeni ortaya çıkarmalıdır. Üstelik İslam'da yazılı yasanın doğrudan kutsal kitap olduğu düşünüldüğünde Atinalı'nın ikinci en iyi düzeni yerine Kronos çağının tanrısal düzenine tekabül ettiği düşünülmelidir.

Tüm bu sebeplerden ötürü Joshua Parens, Fârâbî için yazılı yasayla yönetilenlerin kendi kentlerinin en iyi kent olduğuna inanmalarının faydalı olabileceğini ancak Fârâbî'nin Atinalı'ya benzer şekilde en iyi kent (akılla yönetilen kent) ile en iyi ikinci kent (yazılı yasayla yönetilen kent) arasında ayrım yaptığını iddia eder.<sup>253</sup> İlk bakışta gerçekten de Fârâbî, en iyi kent ile en iyi ikinci kent arasında ayrım yapmaz. *Platon'un Felsefesi*'nde *Yasalar*'ın en iyi kentin (*Politeia*'daki Kallipolis'in) yurttaşlarının erdemli yaşam tarzlarıyla ilgilendiğini söylemesinin<sup>254</sup> yanında *Nevâmîs*'te Atinalı'nın ikinci en iyi rejimden bahsettiği pasajlarda tümüyle suskundur.<sup>255</sup> Parens'a göre Fârâbî, yazılı yasayla yönetilen kenti en iyi ikinci kent olarak ilan etme konusunda temkinlidir, çünkü böyle bir iddiada bulunmak, tıpkı Philon için olduğu gibi peygamber tarafından vazedilen yasanın ikinci sırada olduğunu ima etmek anlamına gelecektir.<sup>256</sup> Dolayısıyla Fârâbî, *Nevâmîs*'te Magnesia'nın ikinci en iyi rejim olarak tasvir edildiği pasajlarda suskun

<sup>253</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.39-50.

<sup>254</sup> Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, II, 34. s.66.

<sup>255</sup> Atinalı'nın *Yasalar*'da Magnesia'yı açıkça en iyi ikinci kent olarak tanımladığı iki pasaj bulunmaktadır; *Yas.*, 739a, 875c-d. *Nevâmîs*, ilk pasajı aktarmakta, ancak ikinci en iyi kent düşüncesini örtmektedir: "Sonra, nihai olarak şunu söyledi: 'Öyleyse bu, başlangıçtan beri varlığa gelmesini istediğimiz kenttir.'" *Nev.*, V, 15. IX. kitapta yer alan diğer pasajda ise Atinalı, akıl ya da *nous*un yokluğunda yasanın tercih edilmesi gerektiğini, ancak tanrısal akla sahip olan bir insanın yasaya ihtiyaç duymayacağını belirtir. Fârâbî, bu pasajı yalnızca yasalara itaat eden bir insanın erdemli olup olmayacağı sorununa dönüştürür. *Nev.*, IX, 9.

<sup>256</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.40.

kalmayı tercih eder. Ancak Parens, dikkatli okunduğunda Fârâbî'nin tıpkı Atinalı gibi Kallipolis'i Magnesia'dan ayırdığını düşünür. İlk olarak ona göre Fârâbî, *Siyaset*'te "mutlak anlamda ilk yönetici"<sup>257</sup> ile bu yöneticinin yasalarına tabi olan yöneticiler<sup>258</sup> arasında ayırım yapar.<sup>259</sup> Nasıl ki Platon'un *Politeia*'sındaki filozof kralın yasaları yazılı olmayan yasalardır, aynı şekilde Fârâbî'nin mutlak anlamda ilk yöneticisinin de yasaları yazılı olmayan yasalardır.

Öte yandan Parens için *Yasalar*'da Atinalı'nın Kleinias'a seçenek olarak sunduğu üç farklı yargıcı<sup>260</sup> Fârâbî'nin yorumlama biçimi de onun yazılı yasayla yönetilen kenti en iyi ikinci kent olarak tasavvur ettiğinin göstergesidir. Fârâbî'ye göre kent içerisindeki hizipler arasında barışı sağlayıp aralarında dostluk bağı kuran yargıç en iyi yargıç değil, yalnızca makul yargıçtır.<sup>261</sup> Onun tabiriyle bu yargıç başlangıçta yapılması gerekenden, yani "en alçak" olandan hareket etmektedir, ki yargıcın en üstün görevi bu durumda Parens'a göre hakikat ve doğruluk erdemleri uğruna kent içerisindeki kötülere bastırmak olacaktır.<sup>262</sup> Atinalı'nın da IV. kitaptan itibaren genç bir tiranın yönetime geçmesini ve kenti yasalara alıştırmayı gerektiğini söylemesi bakımından Fârâbî'nin I. kitaptaki yorumuna yaklaştığını gösteren Parens, böylece her ikisinin de politik realizm uğruna üçüncü en iyi yargıç düşüncesinden vazgeçtiğini gösterir.<sup>263</sup>

Parens, Fârâbî'nin İslam yasası söz konusu olduğunda suskun kalmayı tercih edebileceği konusunda haklı görünebilir, ancak Fârâbî'nin en iyi kent ile en iyi ikinci kent arasındaki ayrımı gizlemesi için felsefi gerekçelerinin de olduğu söylenebilir. İlk olarak *Siyaset*'te bahsedilen örneğin Parens tarafından aktarılma biçiminin geçersiz olduğunu söylemek gerekir. Mutlak anlamda ilk yönetici, yazılı yasayı kullanmadan yaşayan bir bilgelik olarak yönetmekten çok bilhassa yazılı yasayla yönetmektedir. Onun ardından gelen ve yaşayan bir bilgelik olmayan yöneticiler ise yazılı yasayı takip etmeleri bakımından hukuk sanatını icra etmektedirler.<sup>264</sup> Fârâbî'nin mutlak anlamda ilk yöneticinin olduğu kenti en iyi siyasal düzen, hukuk sanatının icra edildiği kenti ise ona

---

<sup>257</sup> Fârâbî, *Mevcutların İlkeleri*, s.116.

<sup>258</sup> a.g.e., s.120.

<sup>259</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.41-42.

<sup>260</sup> *Yas.*, 627e-8a.

<sup>261</sup> *Nev.*, I, 6.; Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.43-4.

<sup>262</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.44

<sup>263</sup> a.g.e., s.45-6.

<sup>264</sup> Fârâbî'nin *Mille*'de ve *İhsâ*'da hukuk sanatı tasviri için bkz., Fârâbî, "Book of Religion", s.99-101.; Fârâbî, "Enumeration of the Sciences", s.80.



tabi olan ikincil bir düzen olarak kabul edeceği açıktır. Ancak bu durumda *Yasalar*'ın hukuk sanatıyla ilgilenen bir eser olmadığı açık olduğuna göre Fârâbî, tıpkı *Platon'un Felsefesi*'nde tasvir ettiği üzere *Yasalar*'ı Kallipolis hakkında bir eser olarak okumayı tercih etmiştir. Üstelik ilk bölümde gösterildiği üzere Atinalı, her ne kadar Magnesia'yı ikinci en iyi kent olarak tasvir etse de özellikle XII. kitapta *Politeia*'daki Kallipolis'e oldukça yakın bir kent düzenler ve felsefi bilgeliği temsil eden gece konseyini nihai yönetici olarak ilan eder. Aristoteles'in *Yasalar*'a ilişkin yorumu kuşkusuz nokta atışıdır, nitekim onun Magnesia'yı "dostların malı ortaktır" deyişinin bir başka versiyonu olarak yorumlaması Atinalı tarafından henüz Kallipolis ile Magnesia arasında ayırım yapılırken tasdik edilir.<sup>265</sup>

*Tahsîl*'de Fârâbî, filozof, yönetici, hükümdar, yasa koyucu ve imamın aynı şeyi ifade ettiğini öne sürer.<sup>266</sup> Dolayısıyla kentin başına geçen filozof, aynı zamanda bir yasa koyucudur. Fârâbî için kendisi filozof olmayan bir yasa koyucunun başta olduğu yönetim biçimleri de elbette bulunmaktadır, ancak bunlar onun için erdemli kentler kategorisi içerisinde yer almamaktadır. Tüm bunlardan Fârâbî için Magnesia'nın ikinci en iyi kent olmadığı ortaya çıkar. Ancak onun *Yasalar*'ı bu türden okuma biçimi ancak siyaset felsefesinin genel çerçevesinde açığa çıkacaktır.

Fârâbî için yazılı yasayla yönetilen ikinci en iyi kentin var olduğu varsayımından hareket eden Parens, III. kitapta Atinalı'nın anlatısını *Nevâmîs*'ten birçok pasaj ile karşılaştırarak bu ikinci en iyi kentin Fârâbî için monarşik unsur ağır basan bir kent olduğunu tespit eder.<sup>267</sup> Ona göre Fârâbî, Atina demokrasisinden hiçbir şekilde bahsetmezken Pers monarşisine fazlaca atıf yapar. Ancak Fârâbî'nin meylettiği Pers monarşisi antik değil daha çok çağdaş türden bir Pers monarşisidir.<sup>268</sup> Öte yandan yetki türleri ve devlet görevleri konusunda da Magnesia'daki demokratik unsurları tamamen ihmal eden Fârâbî, açık bir şekilde monarşik nitelikte olan yetki türleri ve devlet görevleri sıralamaktadır.<sup>269</sup>

<sup>265</sup> "Şu eski deyiş kentte olabildiğince gerçekleştiği zaman, birinci sınıf devlet, yönetim biçimi ve en iyi yasalar ortaya çıkmış demektir: 'Dostların malı aslında ortaktır.'" *Yas.*, 739b-c.

<sup>266</sup> Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, I, 58. s.48.

<sup>267</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.51-68.

<sup>268</sup> a.g.e., s.55.

<sup>269</sup> a.g.e., s.59-62.

Parens'ın ikinci en iyi kent konusundaki varsayımı kabul edilmediğinde Fârâbî'nin yorumu ve tercihleri daha açık hale gelmektedir. Bir yasa koyucu olan filozofun yönetici olduğu devlet düzeninin monarşik unsurunun baskın olacağı açıktır. Ancak bu noktada Fârâbî'nin pozisyonu Atinalı'dan ayrılmamaktadır. İlk bölümde gösterildiği üzere görünüşte karma rejime meyleden bir pozisyonu benimseyen ve bununla birlikte kente özgürlük ilkesi gereğince demokratik unsurları dahil eden Atinalı, en nihayetinde aristokratik bir unsur olan gece konseyini kentın gizli yönetici grubu ilan eder. Fârâbî, *Nevâmîs*'te herhangi bir aristokratik unsura meyiletmese de *Tahsîl*'de gece konseyinin işlevine neredeyse tıpatıp benzeyen bir grubun mutlak anlamda ilk yöneticiye destek vermesi gerektiğini belirtir.<sup>270</sup> Fârâbî'nin burada tasvir ettiği ilk yönetici tıpkı Atinalı'nın I-IX. kitaplar arasında belirlediği yasalar gibi bir "Eylemler Kitabı" yazacak ve X. kitapta ortaya konulan teolojiye benzer bir şekilde "Kanılar Kitabı" oluşturacaktır.<sup>271</sup> Bu ilk yöneticiye yardımcı olacak grup ise kentın ya da ülkenin yurttaşlarının karakterlerini oluşturmada ve kanılarını belirlemede ikna edici yöntemleri ortaya çıkarmak, ayrıca ilk yöneticinin belirlediği kanıları ve eylemleri savunmak görevini üstlenecektir. Fârâbî, böylece Platon'un *Yasalar*'daki öğretisini tümüyle *Nevâmîs*'te olmasa bile kusursuzca aktarmaktadır.

#### 3.4.4. Yasaların Savunusu ve Felsefi Kelam

Atinalı'nın X. kitaptaki felsefi teolojisi tanrılara karşı sözle ve eylemle yapılan saldırıların sebeplerini ortaya çıkarma meselesi üzerinden geliştirilmiştir. Dolayısıyla kentın yasalarına itaat ile belli inançlara sahip olmak arasında bir ilişki bulunmaktadır. Fârâbî'nin de işaret ettiği üzere tanrılarını yüceltmek ve onurlarını korumak yasaları yüceltmekten başka bir şey değildir.<sup>272</sup> Onlara karşı haksızlık yapmak ve hakaret etmek ise yasalara hakaret etmek ile eşittir. İlk bölümde Magnesia için ateizm düşüncesinin gençleri tiranlığa sevk ettiği, deizm düşüncesinin adaletle inancı ortadan kaldırdığı ve geleneksel teizmin ise kentın uyum ve birliğine bir tehdit olduğu ortaya konulmuştu. Atinalı, tüm bu pozisyonları eleştirerek yurttaşların tanrılar hakkında sahip olmaları gereken inançları belirler ve bu inanç sisteminin geliştirilmesini, düzenlenmesini ve

<sup>270</sup> Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, I, 47. s.40.

<sup>271</sup> a.g.e., I, 44. s.37-9.

<sup>272</sup> *Nev.*, VIII, 1.

korunmasını gece konseyine bırakır. Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i ise kentin resmî teolojisi ve gece konseyini ilgilendiren tüm bu kitaplar hakkında suskundur. O, *Yasalar*'ın son üç kitabına erişemediğini, bu yüzden yalnızca eldeki kitapları yorumladığını belirtir.<sup>273</sup> Buradaki mevcut problem yalnızca Fârâbî'nin beyanından ibaret değildir, bunun yanında daha önce kısaca ifade edildiği üzere Leo Strauss ve Joshua Parens, *Nevâmîs*'i başlı başına kelâm ya da teoloji sanatına ilişkin bir eser olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla bu kısımda öncelikle Strauss ve Parens'ın *Nevâmîs*'i neden kelâm sanatına ilişkin bir eser olarak yorumladıkları gösterilecek, ardından Fârâbî'nin kelâm sanatına ilişkin tanımlamaları incelenecek ve son olarak *Nevâmîs*'in Fârâbî'nin tanımlamalarına uygun bir şekilde kelâm sanatının icra edildiği bir eser olup olmadığı gösterilecektir.

Strauss, *Nevâmîs*'i incelediği eserinde esas olarak *Nevâmîs* ile *Platon'un Felsefesi* arasındaki farklılıklara dikkat çeker. İlkinde tanrı, tanrılar ve tanrısal yasalar ile ilgili kavramların baskın olduğuna, ikincisinin ise bunlar hakkında suskun olup felsefe ve filozof ile ilişkili kavramların daha çok yer aldığına dikkat çeker. Ardından Fârâbî'nin IX. kitabı yorumlamaya başlarken kullandığı ifadelerle dikkat çeker:

"Bu noktaya kadar o, yasaların kökeni ve yasa koyucunun dikkate almasının ve hiçbir şekilde ihmal etmemesinin onun için zorunlu olduğu meseleler hakkında, yani düzenlemeler ve kökenler hakkında konuştu (*tekelleme*)."<sup>274</sup>

Strauss, Fârâbî'nin ilk sekiz kitabı tasvir ederken *tekelleme* ifadesini kullandığına dikkat çeker ve genel olarak *Nevâmîs*'te *k-l-m* kökünden türeyen kelimelerin bolluğuna işaret eder.<sup>275</sup> Onun tabiriyle kelimelerin sanatı yasaların ve dinlerin kökenlerini savunma sanatı olduğuna göre *Nevâmîs* Platon'un kelâm sanatını sunmakta, *Platon'un Felsefesi* ise onun felsefesini sunmaktadır.<sup>276</sup>

Parens da Fârâbî'nin IX. kitabın başındaki ifadelerini alıntıyla ilk sekiz kitabın kelâm sanatına ilişkin meseleler olduğunu tasdik eder. Ancak Parens, İslam dünyasında kelâm sanatının karşılığının Yunan dünyasında teoloji olarak anlaşıldığına ve Atinalı'nın X. kitapta kendi teolojisini ortaya koyduğuna dikkat çeker.<sup>277</sup> Fârâbî'nin yorumu ise IX. kitabın 864c pasajıyla sona ermektedir. Bu noktada Parens, Fârâbî'nin amacının *Yasalar*'ı

<sup>273</sup> *Nev.*, Sonsöz.

<sup>274</sup> *Nev.*, IX, 1.

<sup>275</sup> Strauss, "How Fârâbî Read Plato's Laws", s.139.

<sup>276</sup> a.g.e., s.139.

<sup>277</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.5.

kelimesi kelimesine aktarmak olmadığını, onun yalnızca Platon'un kastettiği şeylere işaret etmeyi amaçladığını hatırlatarak Fârâbî'nin, Atinalı'nın teolojisine ilk sekiz kitapta işaret etmiş olabileceğini iddia eder.<sup>278</sup> Parens'a göre Fârâbî'nin X. kitabı yorumlamayışının nedeni Atinalı'nın öğretisinin tanrılar hakkında bilimsel bir araştırma olarak anlaşılmasını önlemek ya da *apodeiktik* olan bir *metaphysica specialis* olarak kavranmasını engellemektir.<sup>279</sup>

Atinalı'nın tanrılar hakkındaki öğretisi, gerçekten de teorik bir felsefi araştırma olmaktan çok esas olarak siyasal topluluğa ilişkin kaygılara hitap etmektedir. Üstelik bunun yanında Atinalı'nın Magnesia kolonisi için oluşturduğu insan topluluğu *Politeia*'daki insan topluluğu gibi sahip oldukları meslekler ya da kabiliyetleri çerçevesinde tanımlanmamaktadır. Bu insan topluluğu esas olarak Girit adasının Knossos kentinden ayrılan, belli bir inanç sistemine ve belli bir yaşam tarzına sahip olan insanlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla onun teolojik çerçevesinin her bir merhalesi Yunan dünyasında yaygın olan belli inanç pozisyonlarına ve bu pozisyonlara getirilen eleştirilere dayanmaktadır. Atinalı'nın spesifik konumu göz önünde bulundurulduğunda Fârâbî'nin X. kitabı aktarmamasına neden olabilecek hususlar da orantılı olarak artmaktadır. Fârâbî için Magnesia kentinin Olympos panteonu ya da kötü ruh ile savaşan iyi bir ruh olarak Tanrı anlayışı içinde bulunduğu siyasal topluluk göz önünde bulundurulduğunda güncelliğini kaybetmiştir. Parens, bu pozisyondan hareketle Fârâbî'nin düşüncesinde tanrılar hakkında siyasal topluluktan bağımsız bir düşünme biçimi olan popüler kelimeler ile tanrılar hakkında siyasal topluluğun ereklerine uygun bir şekilde düşünme biçimi olan felsefi kelimeler arasında ayırım yapar. Ona göre Fârâbî'nin *Yasalar*'ın X. kitabını yorumlaması halinde aktardığı meselelerin başlı başına bir popüler kelimeler olarak anlaşılma tehlikesi bulunmaktadır.

*Delâletü'l-Hâirîn*'de Maimonides, kelimeler sanatını topluluğun dinî yasalarının kökenlerini sarsan felsefi düşüncelere karşı çıkma ve yasaları savunma sanatı olarak tanımlar. Ona göre bu sanatın ilk temsilcileri İslam dünyasında ortaya çıkan Mutezile gibi ilk kelamcı grupları değil, Ioannes Philoponos veya Yahyâ b. Adî gibi Yunan ve Süryani

---

<sup>278</sup> a.g.e., s.5.

<sup>279</sup> a.g.e., s.5-6.

düşünürlerdir.<sup>280</sup> Maimonides'in işaret ettiği felsefi düşünceler elbette ki köklerini Yeni-Platonculukta bulan evrenin ezeliği, Tanrı'nın evrenle ilişkisi ve mucizelerin inkârı gibi fikirlerdir. Ona göre İslam ve Yahudilik söz konusu olduğunda kelimelerin ele aldığı konular ve karşı çıktığı felsefi görüşler hemen hemen aynıdır, fakat Hıristiyanlık söz konusu olduğunda başka birtakım dogmalar da (örn., İsa'nın doğası) kelimelerin konu alanına girmektedir. Maimonides'in kelimelerin sanatına ilişkin perspektifi her ne kadar tarihsel tutarlılığı bakımından sorgulanabilir olsa da bu sanatı İslam'ın ortaya çıkışından önceki bir döneme isnat edişi bakımından dikkat çekicidir. Fârâbî de benzer şekilde kelimelerin sanatını Maimonides gibi bir dinin kurucusunun yasa olarak vazettiği inançları ve fiilleri diyalektik argümanlar yoluyla savunma sanatı olarak tanımlar.<sup>281</sup> *İhsâ'*da kelimelerin sanatının mevcut bir dini savunma biçimine ilişkin detaylı analizler vermesinin yanında *Huruf*'ta bu sanatın felsefe karşısındaki konumunu da açığa çıkarmaktadır. Fârâbî'ye göre din ile, "felsefede ortaya konan teorik ve pratik şeylerin, ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle birlikte halkın anlayabileyeceği tarzda onlara öğretilmesi amaçlanır."<sup>282</sup> Kelam ise zamanca felsefeden sonra gelen dinden yine zaman bakımından sonra gelir ve ona tabidir. Böylece Fârâbî'nin kelamla tanıdığı ideal rol, felsefeye tabi olan bir dine tabi olmaktan ibarettir.<sup>283</sup> Ancak *Huruf*, felsefeye ya da tam anlamıyla Platon ve Aristoteles'de tekamüle eren *apodeiktik* felsefeye tabi olmayan dinlerin de mevcut olma ihtimalini değerlendirir. Fârâbî'nin tabiriyle sofistlik ya da diyalektik unsurlardan oluşan bir felsefeden ilham alan din, kelamcılar tarafından savunulduğunda kelamın *apodeiktik* felsefeye karşı olması kaçınılmaz olacaktır.<sup>284</sup> Başka bir ihtimalde ise köklerini *apodeiktik* felsefeden alan bir dinin esas ilkelerinin bu tür bir felsefede yer aldığı anlaşılmadığında yine kelam sanatı, felsefi argümanları çürütmek ve dinin hayal gücüne yaslanan tasvirlerini savunmak durumunda olacaktır.<sup>285</sup> Böylece Fârâbî'nin *İhsâ'*, *Huruf* ve *Mille*'de<sup>286</sup> bahsettiği kelam sanatı herhangi bir dinin ilkelerine koşulsuzca tabi olan popüler kelam sanatı olarak yorumlanabilir.

---

<sup>280</sup> Maimonides, Moses, *The Guide of the Perplexed*, vol. I, (trans. Shlomo Pines), University of Chicago Press, Chicago 1963, I, 71. s.177-8.

<sup>281</sup> Fârâbî, "Enumeration of the Sciences", s.80.

<sup>282</sup> Fârâbî, Ebû Nasr, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, (çev. Ömer Türker), (3. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s.148.

<sup>283</sup> a.g.e., s.152.

<sup>284</sup> a.g.e., s.192.

<sup>285</sup> a.g.e., s.188-90.

<sup>286</sup> *Mille*'de kelam sanatının tasviri için bkz., Fârâbî, "Book of Religion", s.98.

Parens'a göre Fârâbî'nin bakış açısından Platon'un *Yasalar*'ı ne popüler kelimelerle ilişkili bir eserdir ne de genel olarak yasalara ilişkin hukuk bilimi tarzında bir eserdir. Ona göre Platon'un *Yasalar*'ı felsefi kelamı konu edinen bir eserdir ki, popüler versiyonundan yasaların kökeni ve etkileri üzerine bir soruşturmayı içermesi, yani siyaset bilimine tabi olması bakımından ayrılır.<sup>287</sup> Fârâbî için popüler kelimeler sanatının en yüksek ereği Tanrı hakkında belli inançları kent sakinlerine aşılamak iken, felsefi kelimeler sanatının en yüksek ereği siyasal topluluğun selametidir. Dolayısıyla Parens'a göre Fârâbî, okuyucuyu yasalar hakkında bu türden bir soruşturmaya hazırlayarak Platon'un *Yasalar*'ının ilk sekiz kitabının felsefi kelamla ilişkin bir eser olduğunu iddia eder.<sup>288</sup> Felsefi kelamın iyi bir kent için gerekliliği dini karakteri olsun ya da olmasın tüm yazılı yasaların topluluğu bir arada tutacak belli ahlaki ilkelere ve örgütlenme tarzına ihtiyaç duymalarıdır. Topluluğu bir arada tutacak olan bu ilkeler ve siyasal düzen ancak ve ancak yurttaşların alegorik, mitik ya da dinsel formda belli inançlara sahip olmasıyla mümkün hale gelir. Bu tür inançların savunulması, ikna edici olması ve otoriteye sahip olması ise kelimeler sanatı ile sağlanabilir.<sup>289</sup> Popüler versiyonunda kelimeler, siyasal topluluğun selametini göz önünde bulundurmadan inançları savunurken felsefi versiyonunda yasalara ilişkin kaynak ve etki sorgulaması elzemdir, ki tam da bu yüzden Atinalı'nın teolojisi ceza yasalarına ilişkin bir soruşturma ile gündeme gelmektedir.

Parens'ın kelimeler sanatına ilişkin Fârâbî'nin tanımlamalarını "popüler" olarak nitelenmesine karşı çıkmak mümkün değildir, ancak Fârâbî'nin hiçbir metninde açık bir şekilde "felsefi kelimeler" ifadesi bulunmamaktadır. Yine de Fârâbî için felsefi kelamın ya da daha doğru bir tabirle "felsefi teoloji"nin örneği olarak gösterilecek bir eser bulunmaktadır: Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Lambda* kitabı. Fârâbî, *Metafizik*'in amacını açıklamaya çalıştığı kısa bir risalesinde *Lambda* kitabının Aristoteles'in teoloji sanatı (*el-ilmü'l-ilahi*) ile ilgili olduğunu belirtir.<sup>290</sup> Parens, bu tür bir teoloji sanatının amacının Fârâbî'nin *Huruf*'unun din ve felsefe ilişkisini ilgilendiren kısımlarında yeniden üretildiğini belirtir. Dahası, bu kısım Aristoteles'in *Lambda* 1074a-b pasajının bir serhinden ibarettir. Burada Aristoteles, Yunanlarda en eski dinsel inançların göksel

---

<sup>287</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.3.

<sup>288</sup> a.g.e., s.6.

<sup>289</sup> a.g.e., s.8.

<sup>290</sup> Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Şifā'*, Brill, Leiden 2006, s.67.

cisimlerin tanrı olduğuna ilişkin bir anlatıdan doğduğunu söylemektedir.<sup>291</sup> Aristoteles'in çağdaşları göksel cisimlerin tanrılar olduğuna ilişkin inancı yozlaştırmış ve onları insan ya da hayvan formunda tasavvur etmişlerdir. Antropomorfik tanrıların faydası ise açıktır; bunlar kentin yasaları için ceza unsurunu kolayca sağlayabilen özelliklere sahiptir.<sup>292</sup> Aristoteles böylece göksel cisimlerin tanrılar olarak addedilmesi şeklindeki felsefi pozisyonunun Yunan dinini öncelediğine ikna etmektedir. Felsefi öğreti, geleneksel inançlardan daha gelenekseldir ve eskidir. Parens, böylece Aristoteles'in bu pozisyonunu Fârâbî'nin felsefenin dinden önce geldiği şeklindeki öğretisiyle benzeştirir.<sup>293</sup>

Aristoteles'in astral tanrılarının apolitik bir niteliğe sahip olduğu açıktır. Platon da geleneksel Yunan tanrılarını bir nebze de olsa astral tanrılara dönüştürür, ancak bu tanrıların politik işlevinin muhafaza edildiğini görürüz. Fârâbî söz konusu olduğunda ise onun birçok eserinde Yeni-Platoncu bir tanrı anlayışını sunduğunu, antiklerin astral tanrılarını zaman zaman melekler olarak anladığı ve Faal Akıl'ı Cebrail olarak düşündüğü açıktır. Parens, Fârâbî'nin kelim sanatı konusunda Aristoteles'e daha yakın bir pozisyon benimsemesinden hareketle onun da dinsel inancın politik işlevini bir miktar azalttığını düşünmektedir.<sup>294</sup> Ancak yine de evrene ilişkin teleolojik bir düzenin korunması yasanın dolaysızca olmasa da savunulmasına hizmet etmektedir.

*Tahsîl*, erdemli kentin kurucusunun bir filozof, yasa koyucu ve hükümdar olmasının yanında bir dini önder de olduğunu öne sürer. Dinin burada siyaset felsefesiyle ilişkisi ise mutluluğun tüm insanlar tarafından kazanılmasında siyasete yardımcı olacak bir araç olmasıdır. Fârâbî, *Tahsîl*'de mutluluğun edinilmesi için gerekli olan teorik erdemleri, fikri erdemleri, ahlaki erdemleri ve pratik sanatları detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra tüm bu erdemlerin ve sanatların kendisinde birleştiği kişiyi gerçek bir filozof ve yönetici olarak ilan eder.<sup>295</sup> Ancak insanların çoğunluğu bu erdemleri bir filozof gibi tek başlarına kazanmaya kabiliyetli değildir ya da bunun için vakitleri yoktur.<sup>296</sup> Tüm yurttaşlarının bu erdemleri tek başlarına kazanabilecekleri bir kent mevcut olsaydı, bu kent yazılı yasaya da ihtiyaç duymayacaktı. Ancak insanlar arasındaki, kökeni göksel cisimlerin

---

<sup>291</sup> Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Y. Gurur Sev), (4. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018, s.389-91, 1074b.

<sup>292</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.12.

<sup>293</sup> a.g.e., s.12

<sup>294</sup> a.g.e., s.13.

<sup>295</sup> Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, I, 37-8. s.34-5.

<sup>296</sup> Krş. *Yas.*, 875c-d.

hareketlerine kadar giden doğal farklılıklar ve toplumsal örgütlenme biçimleri bazı insanların felsefi mutluluğa kendi başlarına erişmelerini imkansız kılmaktadır.<sup>297</sup> Dolayısıyla *Tahsîl*, tüm erdemleri ve pratik sanatları kendisinde ihtiva eden yöneticinin bunları aynı zamanda realize etmekle yükümlü olduğunu iddia eden bir eserdir. Felsefi mutluluğu, ona tek başına ulaşamayacak çoğunluk için realize etme ise Fârâbî için Aristotelesçi mantığın *İkinci Analitikler*'den sonra gelen *Topikler*, *Sofistik Çürütmeler*, *Retorik* ve *Poetika* adlı eserlerinde tasvir edilen yöntemlerle mümkün olmaktadır.<sup>298</sup> Bu anlamda *Tahsîl*'in mutluluğa ulaştırılan erdemleri tasvir ettiği kısımları Platon'un mağara alegorisinde mağaradan çıkışı temsil ederken, mutluluğun kentlerde ve ülkelerde Aristotelesçi mantık şeması kullanılarak realize edilmesi mağaraya geri dönüşü temsil etmektedir. Aristoteles'in *apodeiktik* olmayan bilimleri ise esas olarak dinin araçlarıdır, zira din, mutluluğa ulaştırılan erdemlerin çoğunluğun ruhunda diyalektik, retorik ya da poetik yollarla bir temsilinden ibarettir.<sup>299</sup>

### 3.5. *Nevâmîs*'in Fârâbî'nin Siyaset Felsefesindeki Yeri

Fârâbî'nin eserlerinin önemli bir bölümü felsefeyi ve felsefenin kısımlarını tanımlayan, konularını, araştırma yöntemlerini ve ereklarını detaylı bir şekilde anlatan ve felsefi bilimlere yeni başlayanlar için rehber olan eserler mahiyetindedir. *İhsâ* ve *Tahsîl* bütünüyle bu doğrultuda yazılan kitaplar iken *Hurûf* ve *Mille* kitaplarının belli kısımları da bazı felsefi bilimlere ilişkin çeşitli tanımları içermektedir. En genel hatlarıyla Aristoteles'i takip ederek felsefeyi teorik ve pratik felsefe olarak ayıran Fârâbî'nin, detaylara inildiğinde bazı felsefi bilimlere ilişkin sanıldığından daha karmaşık tanımlar yaptığı görülür. Siyaset felsefesi ya da bilimi söz konusu olduğunda bu durum daha net bir şekilde açığa çıkmaktadır. Bazı eserlerinde bu bilimi pratik felsefenin bir kısmı olarak sunan Fârâbî diğer bazı eserlerinde ise teorik bilgiye ilişkin bir araştırmanın parçası olarak yorumlamaktadır. Bu problem kendi siyaset felsefesini tatbik ettiğini söyleyebileceğimiz *Ârâ* ve *Siyâset* gibi eserlerinde de açığa çıkmaktadır. Her iki eserde de İlk Neden'den ya da mevcutların ilkelerinden başlayıp kademeli bir şekilde insana

<sup>297</sup> Bkz., Fârâbî, *Mevcutların İlkeleri*, s.98-100, 110-4.

<sup>298</sup> Welnak, Shawn, "Philosophy and the Cave of Opinion: The Graeco-Arabic Tradition" (Yayımlanmamış doktora tezi), Tulane University, Department of Philosophy, Louisiana (U.S.A.), 2011, s.179-80.

<sup>299</sup> Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, I, 59. s.47. Fârâbî, "Book of Religion", s.97-98.



kadar uzanan bir varlık hiyerarşisi tasvir edilir. Metafiziğin ve doğa felsefesinin, ya da genel adıyla teorik felsefenin konusu dahilinde olan bu anlatıyı erdemli topluluklar, yöneticiler ve erdemli olmayan topluluklara ilişkin siyasi meseleler takip eder. Fârâbî'nin eserlerinde siyaset bilimi tanımlarının tutarlılığı, diğer felsefi bilimlerle ilişkisi ve *Ârâ* ile *Siyâset* gibi eserlerinin hangi felsefi bilimin/bilimlerin tatbiki olduğu soruları birçok araştırmacının farklı pozisyonlarda yer almalarına neden olmuştur. Bu kısımda söz konusu tartışmalara kaynaklık eden sorulardan daha cüz'î bir soruya yanıt aranacaktır: Platon'un *Yasalar*'ının Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki konumu nedir? Ancak bu soruyu yanıtlamak elbette ki Fârâbî'nin siyaset felsefesinden ne anladığı, onu diğer bilimlerle nasıl bir ilişki içinde düşündüğü ve Fârâbî'ye göre Platon'un *Yasalar* ile hangi felsefi bilimi/sanatı tatbik ettiği sorularına ilişkin bir incelemeyi gerektirecektir. Bu doğrultuda öncelikle *Platon'un Felsefesi*'nde *Yasalar*'ın konumu tespit edilecek, ardından Fârâbî'nin siyaset felsefesine, yasa koyuculuğa ve diğer felsefi bilimler ya da sanatlara ilişkin tanımlarının incelenmesi yoluyla *Yasalar*'ın muhtevasının Fârâbî'nin felsefesindeki koordinatları verilmeye çalışılacaktır.

Fârâbî, *Platon'un Felsefesi*'nde *Yasalar*'ı nispeten kısa bir biçimde tasvir eder: "Ardından *Yasalar*'da bu kentin mensuplarının takip ettirilmesi gereken erdemli yaşam tarzlarını sundu."<sup>300</sup> Fârâbî'nin sözünü ettiği kent, *Politeia*'da Platon'un "sözde/konuşmada kurduğu kent"<sup>301</sup> tir.<sup>301</sup> Sokrates'in Kallipolis'inde yaşayan yurttaşların takip etmeleri gereken erdemli yaşam tarzlarının tasvir edildiği *Yasalar*'a bir başka eser daha eşlik eder. Platon'un kozmolojisini en genel hatlarıyla sunduğu bir eser olarak bilinen *Timaios*, Fârâbî'ye göre Kallipolis'te yer alması gereken ve akılla kavranan doğal ve tanrısal varlıklarla ilgilenen teorik bilimlerin anlatisını, araştırma yöntemlerini ve muhafaza edilme biçimlerini sunmaktadır.<sup>302</sup> Böylece *Timaios* ve *Yasalar* Kallipolis'in iki veçhesini sunmaktadır; teorik bilimler ile siyaset bilimi. *Kritias* diyalogu teorik felsefeyi ve siyaset bilimini birleştiren kişinin insani mükemmelliği elde ettiğini ve kentin yönetici kısmında yer alması gerektiğini ortaya koyan kitaptır ve Fârâbî bu kişinin *Timaios* ve *Yasalar*'da sunulan iki ayrı bilgelik türüne sahip olduğunu açıkça belirtir.<sup>303</sup>

<sup>300</sup> Mahdi, *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*, II, 34. s.66.

<sup>301</sup> a.g.e., II, 31-2. s.65.

<sup>302</sup> a.g.e., II, 33. s.65-6.

<sup>303</sup> a.g.e., II, 35. s.66.

Daha önce Fârâbî'nin en iyi kent ile en ikinci kent arasındaki ayrımı gizleme konusunda hem içinde bulunduğu bağlam bakımından hem de felsefi bakımdan bazı gerekçeleri olduğu gösterilmişti. Platon, ilk bakışta *Yasalar*'daki kentin Kallipolis'ten farklı bir kent ve en iyi ikinci kent olduğunu V. kitapta açıkça belirtir.<sup>304</sup> Filozof-kralın yokluğunda ve yazılı yasanın yönetiminin şart olduğu bir durumda kurulan Magnesia, bu açıdan *Politeia*'daki kentten ayrılmaktadır. Strauss'un da işaret ettiği üzere Fârâbî'nin görüşü Cicero'nun (ya da Aristoteles'in) pozisyonuna yakın görülür, çünkü o da *Yasalar*'ın, *Politeia*'daki kentin rejimine sahip olan ve en iyi yasalarla ilgilenen bir eser olduğunu düşünür.<sup>305</sup> Ancak Fârâbî'nin tasvirinde *Yasalar*'a ilişkin en önemli temadan bahsedilmediğine de dikkat çekmek gerekir. Yasa kavramı, *Platon'un Felsefesi*'nde tümüyle ihmal edilir. Strauss, *Nevâmîs*'e ayırdığı diğer çalışmasında *Platon'un Felsefesi*'ndeki *Yasalar* tasvirine geri döner ve *Timaios* tasviri ile birleştirildiğinde Sokrates'in yasalar hakkında konuşmadığı sonucuna ulaşır. Fârâbî'nin Sokrates'in yolu ile Thrasymakhos'un yolu arasında yaptığı ayırmadan hareketle *Timaios* ile *Yasalar*'ın Sokratik diyalogları temsil ettiğini savunan Strauss, Fârâbî'nin burada Sokrates'in yasalar hakkındaki suskunluğunun farkında olduğunu ve eğer Sokrates baş konuşmacı olsaydı *Yasalar*'ın konusu ne olurdu sorusunu yanıtladığını düşünür. Platon daha sonra Sokrates'in yolunu Thrasymakhos'un yolu ile birleştirerek yazılı yasa kavramını felsefenin gündemine almaktadır.<sup>306</sup> J. Parens ise Strauss'un bu yorumuna katılmakla birlikte Fârâbî'nin diğer eserlerinin ve *Nevâmîs*'in genel olarak akılla yönetilen kent ile yazılı yasa ile yönetilen kent arasında ayırım yaptığını düşünür. Fârâbî'nin kavradığı haliyle *Yasalar*, Kallipolis'in yurttaşlarına ilişkin bir eser değildir, çünkü o, birçok yerde gerçek filozof olan ilk yöneticinin canlı yasa olarak faal olduğu kent ile onu takip eden ikincil yöneticilerin yalnızca ilk yöneticinin vazettiği yazılı yasalara tabi olduğu kentler arasında ayırım yapmaktadır.<sup>307</sup> Ancak bu yorumların hiçbiri *Platon'un Felsefesi*'nde Fârâbî'nin *Yasalar* tasvirini tam olarak açıklamaya yetmemektedir. Fârâbî'nin kafa karıştırıcı pasajı bu şekilde yorumlanmadan önce başka varsayımların da sınanması gereklidir.

---

<sup>304</sup> *Yas.*, 739a.

<sup>305</sup> Strauss, "Farabi's Plato", s.380, n.55.

<sup>306</sup> Strauss, "How Fârâbî Read Plato's Laws", s.152-53.

<sup>307</sup> Parens, *Metaphysics as Rhetoric*, s.39-43.

Fârâbî'nin *Politeia-Timaios-Yasalar* üçgeninde son iki diyalogun *Politeia* ile ilişkisi başka soruları da ortaya çıkarmaktadır. *Timaios* ile *Yasalar* aynı kentin iki veçhesini temsil ettiğine ve *Yasalar*'da Kallipolis yurttaşlarının “takip ettirilmeleri gereken” fiiller sunulduğuna göre *Timaios* da bu kentin yurttaşlarının doğal ve tanrısal varlıklar hakkında sahip olmaları gereken bilgilerin/inançların sunulduğu bir eser midir? Platon'un bizatihi teorik felsefesi ile Sokrates'in ağzından kurmuş olduğu kentte var olması gereken teorik felsefe arasındaki ayırım, *Timaios*'u ve Platon'un kozmolojisini siyaset felsefesinin bir alt-dalı ya da parçası haline getirme imkânına sahiptir. Bu durum *Politeia* ve *Yasalar* ilişkisi ile daha net bir şekilde açığa çıkmaktadır. Kuşkusuz ki her ikisi de siyaset felsefesini ilgilendiren konularla ilgilenmektedir. Ancak Fârâbî için ilki adalet ve rejimler meseleleriyle ilgilenirken ikincisi yurttaşların erdemli yaşam tarzlarıyla ilgilenmektedir. Siyaset felsefesinin tümüyle *Yasalar*'da sunulduğunu düşünmektense *Yasalar*'ın, *Politeia*'da sunulan genel siyaset felsefesinin bir parçasını oluşturduğunu düşünmek daha makul görünür. Bu durumda *Politeia*'nın tepede olduğu üçgen *Timaios* ve *Yasalar*'ı siyaset felsefesinin birbirleriyle koştur iki ayrı parçası haline getirecektir.

Bu tür bir yorumu sınamak için Fârâbî'nin diğer eserlerinde siyaset felsefesine/bilimine ilişkin tanımlarını incelemek elzemdir. *İhsâ* ve *Mille*'de Fârâbî, siyaset biliminin ele aldığı konulara ilişkin oldukça paralel iki liste sunar. Bu iki eserde de siyaset bilimi öncelikle iradi fiiller ve yaşam tarzlarının türlerini, bu fiiller ve yaşam tarzlarından doğan yetileri, ahlaki alışkanlıkları, eğilimleri ve karakter durumlarını inceler. Ardından bu fiillerin ve yaşam tarzlarının kendileri uğruna icra edildikleri erekleri, insanda nasıl var olmaları gerektiğini ya da var olmaları için insanda nasıl düzenlenmeleri gerektiğini ve bunları muhafaza etmenin yollarını araştırır. Erekerin ve bu erekler uğruna icra edilen fiiller ve yaşam tarzlarının çokluğu siyaset bilimini bunları birbirinden ayırmaya götürür. Söz konusu ereklerden biri gerçek mutluluktur, ötekiler ise mutluluk olduğu zannedilen ancak öyle olmayan ereklerdir. Dolayısıyla siyaset bilimi gerçek mutluluğa götüren fiiller ve yaşam tarzlarının iyi ve soylu fiiller olduğunu gösterirken bunları erdem parçaları olarak tanımlar. Mutluluk olduğu zannedilen ereğe götüren fiiller ve yaşam tarzları ise kötü, soysuz ve erdem karşıtı olan şeylerdir.<sup>308</sup>

---

<sup>308</sup> Fârâbî, “Enumeration of the Sciences”, s.76.; Fârâbî, “Book of Religion”, s.101-2.

Fârâbî her iki eserinde de siyaset biliminin iki parçadan oluştuğunu belirtir. Bu bilimin bir parçası mutluluğun ve mutluluk olduğu zannedilen şeylerin bilinmesini sağlar; iradi fiiller, yaşam tarzları, ahlaki alışkanlıklar, eğilimler ve karakter durumlarıyla ilgilenir, ardından erdemli olanları erdemli olmayanlardan ayırır. Siyaset biliminin diğer parçası ise kentlerde ve ülkelerde bulunan yaşam tarzlarını ve karakter durumlarını düzenleme yollarını ve ayrıca bunların kendisi sayesinde kentlerde ve ülkelerde yerleştirilebileceği, düzenlenebileceği ve korunabileceği bir sanatın ya da hünerin bilinmesini sağlar.<sup>309</sup> Fârâbî'nin bahsettiği bu sanat yöneticilik ya da siyaset sanatıdır.<sup>310</sup> Bu sanat söz konusu iradi fiilleri ve yaşam tarzlarını kentlerde ve ülkelerde realize eden ve muhafaza eden bir beceriye dayanır ki, faili yönetici ya da hükümdardır, ortaya çıkardığı şey ise siyaset ya da yönetimdir. Siyaset ya da yönetim ise ortaya çıkardığı şeyin gerçekten mutluluk olması veya mutluluk olduğu zannedilen şey olması bakımından iki türden ibarettir. Siyaset bilimi bu sanatın ya da yönetimin ortaya çıkardığı kent türlerini tasvir etmekle de ilgilenmektedir. Dolayısıyla *Ârâ* ve *Siyâset* metinlerinde gördüğümüz erdemli kent ve ona zıt olan kent türleri siyaset biliminin incelediği ve siyaset sanatının ortaya çıkardığı rejimlerdir. Fârâbî'nin bu noktada siyaset bilimi ve siyaset sanatı arasında kurmuş olduğu ilişki teorik faaliyet ve pratik faaliyet arasındaki ayrıma dayanır. Hem *İhsâ*'da hem de *Mille*'de siyaset biliminin sınırlı olduğuna işaret eden uyarılara rastlarız:

“Siyaset felsefesi, araştırdığı iradi fiiller, yaşam tarzları, eğilimler ve diğer şeylerde tümel kurullarla sınırlıdır. Onları her bir duruma ve her bir ana göre belirlemeye yönelik modeller verir; nasıl, ne ile ve kaç şeyle belirleneceklerini belirtir. Akabinde belirlemeden bırakır, çünkü bilfiil

<sup>309</sup> Fârâbî, “Enumeration of the Sciences”, s.78.; Fârâbî, “Book of Religion”, s.106.

<sup>310</sup> Yöneticilik/siyaset sanatı olarak karşıladığım bu ibarenin Arapça orijinali *el-mihne el-melikiyye*'dir. Daha literal bir çeviri A. Arslan'ın kullandığı “hükümdarlık mesleği” ya da Y. Aydın'ın kullandığı “hükümdarlık becerisi” olabilir. Bkz. Fârâbî, Ebû Nasr, *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Arslan), (1. Baskı) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s.50.; Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, (çev. Yaşar Aydın), (1. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s.118. İngilizcede ise bu ibare genelde *royal/princely craft* (prenslük sanatı) ya da *kingly craft* (krallık sanatı) olarak karşılanmaktadır. *Mihne* Fârâbî'de pratik rasyonel ruhun iki yönünden biridir ve kendi içinde sanatlar (*el-sinâ'ât*) ve hünerler/beceriler/meslekler (*el-mihen*) olmak üzere ikiye ayrılır. *Mihneler* bu anlamda ait oldukları *mihne* cinsinin bir türü olarak da anlaşılmaktadırlar. Galston, sanatların doğrudan fiile yol açmayan türden bilgileri içerirken *mihne* ya da hünerlerin fiil için gerekli olan en dolaysız “bilgileri” kapsadığına işaret eder. Bu anlamda *Mille*'de *royal craft* hem sanatları hem de *mihneleri* içerisinde barındırmaktadır. Galston, *Politics and Excellence*, s.95, n.1. Fârâbî'nin *mihne* ve sanatı zaman zaman birbirinin yerine geçecek şekilde kullandığını göz önünde bulundurduğumuzda kavram karmaşasını önlemek adına “yöneticilik sanatı” karşılığını kullanmak yerindedir. Ayrıca bu sanatın fiili ya da ürünü *İhsâ*'da doğrudan siyaset olarak tanımlandığından (ve *el-siyâsa hiya fi'l hazihî el-mihne* – s.77) “siyaset sanatı” ile “yöneticilik sanatı” ibarelerini birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanmayı tercih ediyorum.

belirleme bu bilimden başka bir yetiye ait olup ona eklenme özelliğine sahiptir. Ayrıca, belirlemenin kendilerine göre yapıldığı durumlar ve olaylar sayısız ve sınırsızdır.”<sup>311</sup>

Tikel durumlara göre belirlemek siyaset sanatının alanına girdiğine göre siyaset bilimi erdemli kenti kurma ve muhafaza etme faaliyetlerini yerine getiremeyecektir. Ancak siyaset sanatı da siyaset biliminin ortaya çıkardığı genel ilkeleri edinmeden erdemli kenti kuramayacaktır. Fârâbî, erdemli siyaset sanatının esas olarak iki yetiye dayandığını söyler. İlki siyaset biliminin vermiş olduğu genel ilkelere ilişkin yeti, ikincisi ise pratik deneyimlere dayanan ve gözlemler sonucu ortaya çıkan, antiklerin pratik bilgelik (*taakkul*) dediği yetidir.<sup>312</sup> Tıp sanatı burada siyaset sanatının kullandığı yetileri anlamak için bir analogi olarak sunulur. Tabip, tıp bilimine ilişkin eserlerden edindiği genel kurallar ve tümeller hakkındaki yetisiyle teorik faaliyetini tamamlar. Ancak salt teorik bilgi hastaları tedavi etmek için yeterli değildir. Tabibin sanatında mükemmelleşmesi için bedenler hakkında gözlemleri, deneyimleri ve uygulama biçimlerine dair hüneri de olmalıdır. Böylece tabip, tümel kurallar ile tikel deneyimleri birleştirerek her bir hasta için o anda gerekli olan tedavi yöntemini belirleyecektir. Siyaset sanatı da Fârâbî’ye göre bundan çok farklı değildir, zira tabibin insan bedeni ve hastalıkları ile ilgilendiği yerde yönetici, insan ruhu ve ruhun hastalıkları ile ilgilenmektedir.<sup>313</sup>

Siyasetin biri teorik (*nazari*) ötekisi pratik (*ameli*) olmak üzere iki yönü olduğunu *Tahsil*’de de görmek mümkündür. Fârâbî bu eserine insanları bu dünyada dünyevî mutluluğa ve öte dünyada ise nihai mutluluğa<sup>314</sup> götürecek “insani şeylerin” teorik erdemler, fikri yetiler, ahlakî erdemler ve pratik sanatlar olduğunu söyleyerek başlar.<sup>315</sup> Teorik bilgiye ulaştıracak varlık ilkeleri ile araştırma ilkeleri sunulduktan sonra matematik bilimlerinden fiziğe, ardından ilk felsefe ya da metafiziğe uzanan bir inceleme ortaya konur. Fârâbî, burada metafiziğin ve fiziğin incelediği varlıklardan farklı bir varlık sınıfının ortaya çıktığını söyler. Bu varlık iradi faaliyetleri olan ve fiziği metafizik ile

<sup>311</sup> Fârâbî, “Enumeration of the Sciences”, s.78. Bu sözler *Mille*’de de neredeyse tıpatıp olacak şekilde aktarılır. Bkz., Fârâbî, “Book of Religion”, s.106.

<sup>312</sup> Fârâbî, “Book of Religion”, s.106.

<sup>313</sup> Fârâbî, “Enumeration of the Sciences”, s.77-78. Fârâbî, “Book of Religion”, s.104-5.

<sup>314</sup> “Öteki dünyada nihai mutluluk” ibaresi dinsel bir anlayışı, bilhassa ahiret inancını çağrıştırıyor olsa da Fârâbî’nin kastettiği şey *Yasalar*’daki insani erdemler ile tanrısal erdemler arasındaki ayrımı dayanır. “Bu dünyada öteki dünya’yı elde etmeye yönelik anlayış için bkz., Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and The Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2010, s.83-84.

<sup>315</sup> Mahdi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, I, 1. s.13.



edilebileceğini ilişkin kanıtlamanın ardından Platon, kentlerde ve ülkelerde genel olarak bilinen sanatların teorik bilgiye ulaştırıp ulaştıramayacağını sınınamaya başlar. Dinsel spekülasyon [*Euthyphron*], dil bilimi [*Kratylos*], şiir sanatı [*Ion*], retorik [*Gorgias*], sofistlik [*Sophistes* ve *Euthydemus*] ve diyalektik [*Parmenides*] Platon'un sınıdığı ve istenen türden bilgiye götürmediklerini ortaya çıkardığı sanatlardır.<sup>321</sup>

Genel olarak bilinen ya da meşhur teorik sanatları inceledikten sonra Platon, yine aynı statüde olan pratik sanatları incelemeye yönelir. Pratik sanatlar hem teorik bir bilgiyi hem de bu bilgiden türeyen fiilleri konu edindiğinden istenen teorik bilginin yanında istenen yaşam tarzını da ortaya çıkarma iddiasına sahiptir. Ancak bu sanatlar istenen teorik bilgiyi ve yaşam tarzını sunmaktan çok faydalı ve kazançlı şeyleri sunarlar. Faydalı olan şeyler iyi ve zorunlu şeyler olsa da kazançlı olan şeyler zorunlu değildir. Dolayısıyla Platon'un araştırmasına verdiği yön, zorunlu ve iyi olan şeyler ile kazançlı olan şeylerin ne olduğunu sorgulamak olur. Araştırmanın aldığı bu yön, yine çoğunluk tarafından genel olarak bilinen sanatların gerçekten iyi ve kazançlı şeyleri sunup sunmadığıdır.<sup>322</sup> *İkinci Alkibiades*, *Hipparkhos*, *Büyük Hippias*, *Küçük Hippias* ve *Symposion* diyalogları gerçekten faydalı ve kazançlı olan şeylerin genel olarak bilinen sanatlar ve yaşam tarzları olmadığını ortaya çıkarır.<sup>323</sup> Bu noktaya kadar genel olarak bilinen sanatları inceleyen Platon, hiçbirinin istenen bilgiyi ve yaşam tarzını ortaya çıkarmadığını gösterdikten sonra yalnızca felsefenin istenen teorik bilgiye götüreceğini [*Theages*] ve yalnızca *siyaset sanatının* istenen yaşam tarzına ulaştıracağını [*Politikos*] deklare eder. *Erastai* diyalogu ise felsefenin gerçekten iyi, faydalı ve kazançlı olduğunu gösterir.<sup>324</sup> Platon'un bundan sonraki güzergahı ölçülülük [*Kharmides*] ve cesaret [*Lakhes*] erdemlerini, ayrıca dostluk ile övgüye layık olan tanrısal *mania* (delilik, vecd, coşku, *philos*) kavramlarının felsefe, filozof ve yönetici ile ilişkisini göstermek olur.<sup>325</sup> İstenen türden teorik bilginin araştırma yöntemiyle de ilgilenen Platon, bölme ve bir araya getirme yöntemlerini de belirler. İstenen bilgiyi öğretme yolları ise retorik ve diyalektikten oluşmaktadır. *Phaidros*

---

<sup>321</sup> a.g.e., II, 7-12. s.55-7.

<sup>322</sup> a.g.e., II, 13-14. s.57-8.

<sup>323</sup> a.g.e., II, 14-18. s.58-9.

<sup>324</sup> a.g.e., II, 19-21. s.59-60.

<sup>325</sup> a.g.e., II, 23-25. s.60-2.

diyalogu bu tür konuların yanında konuşmanın yazmadan üstün olduğunu gösteren bir diyalog olarak tasvir edilir.<sup>326</sup>

Fârâbî'nin Platon'unun felsefeyi ve siyaset sanatını insanın mükemmelliğine ve nihai mutluluğuna götüren şeyler olarak ilan etmesinin ardından çeşitli konuları dağınık bir şekilde incelediği görülür. Üstelik teorik bilgi ya da felsefe ile başlı başına ilgilenen diyalog sayıları oldukça azdır. *Theages* ve *Erastai* dışında felsefeyi ve felsefi yöntemi tanımlayan bir diyalogun adı geçmez, ancak açıktır ki Fârâbî'nin Platon'u *Phaidros* diyalogunun gösterdiği üzere istenen türden teorik bilgiyi ya genel olarak bilinen sanatları incelediği kitaplarında gizlemektedir ya da kendi okulundaki öğrencilerine sözlü bir şekilde aktarmaktadır. Dolayısıyla Platon'un teorik felsefesine ya da dogmasına/öğretisine Fârâbî'nin sunduğu güzergahta rastlamamız mümkün değildir. Fârâbî'nin Platon'u, daha çok siyasal topluluğu teşkil eden kanıları ve bu kanılarla ilgili sanatları sorgulayan bir skeptik gibi görünür. Bu durum Sokrates'in ölümünü merkeze alan ve felsefe ile kent arasındaki gerilimi açığa çıkaran diyaloglarda da görülür. Platon, istenen teorik bilginin ve istenen erdemli yaşam tarzının, e.d. mutluluğun, erişilmesi oldukça zor olan ve yalnızca sınırlı bir azınlığın elde edebileceği bir şey olduğunu gösterdikten sonra topluluğun atalarının (dinsel kanı) ve sıradan yurttaşların (meşhur kanı) sahip olduğu kanılarla yetinmenin tercih edilebilir bir yaşam tarzı olup olmayacağını sorar. *Kriton*, *Apologia* ve *Phaidon* diyaloglarında Sokrates'in bu konudaki tavrını aktaran Platon, bilgisizlik ve hayvani bir yaşam tarzıyla kol kola giden güvenli bir yaşamdansa kentin yurttaşları tarafından ölüme boyun eğmenin tercih edilir olduğunu gösterir.<sup>327</sup>

“Böylece insanın o anda var olan kentlerden ve ülkelerden başka bir kente ve başka bir ülkeye gereksinim duyduğu açığa çıkmıştır.”<sup>328</sup> Platon için istenen bilgiye götürecek türden teorik bir araştırma, e.d. felsefi soruşturma, mevcut siyasal topluluklarda gerçekleştirilmesi oldukça zor olan bir faaliyettir. Bu tür bir faaliyetin koşulları, onu yalnızca sınırlı bir azınlığın gerçekleştirmesine neden olmaktadır. Daha önemlisi ise, bu faaliyeti gerçekleştiren insanların Sokrates örneğinde görüldüğü üzere içinde buldukları topluluklarda bir güvenceye sahip olmadıklarıdır. Dolayısıyla başka bir

---

<sup>326</sup> a.g.e., 26-28. s.62.

<sup>327</sup> a.g.e., II, 29-30. s.62-4.

<sup>328</sup> a.g.e., s.64.



kente duyulan ihtiyaç, felsefenin belli bir güvenceye dayanarak icra edilmesi ihtiyacından doğar. Felsefenin güvenliğinin tesis edilmesi problemi, böylece *Politeia*'daki Kallipolis'in kurulmasının en önemli nedenidir.

Bu noktada *Politeia*'daki “sözde/konuşmada kurma” faaliyetinin nasıl gerçekleştiğini tasvir etmek gerekir. Fârâbî'ye göre Platon, ölçülülük [*Kharmides*], cesaret [*Lakhes*] ve bilgelik [*Theages*] erdemlerini inceledikten sonra bu sefer adalet erdemini incelemeye yönelir. Mevcut tüm kentlerin adaletsizliklerle dolu olduğunu gören Platon, gerçek adaletin ne olduğunu tanımlar ve *Politeia*'da kurulan kentte tüm yurttaşları mutluluğa götürecek bir yapılanmanın, e.d. filozofların yönetici olduğu bir topluluğun gerçek adaleti ortaya çıkaracağını gösterir. Ardından gerçek adaletin olduğu kente karşıt olan ve mutluluk olduğu zannedilen, gerçekte ise öyle olmayan şeylere ulaştıran kentler tasvir edilir.<sup>329</sup> Daha önce nihai mutluluğa yalnızca teorik bilginin ya da felsefenin ve bunun yanında erdemli bir yaşam tarzının götüreceğini söyleyen Platon'un *Politeia*'da araştırma yönünü tüm insanları mutluluğa götürecek adalet erdemine çevirdiğini görürüz. Adalet erdemine yönelmesi bakımından teorik bir tarafı olan bu inceleme, kesinlikle siyaset sanatının bir icrası değildir. *Politeia*, daha çok nihai mutluluğa ulaşacak olan filozofların güvenliğini sağlayan kentin teoriye dayanan bir tasvirinden ibarettir. Bu anlamda filozoflar dışında kalan yurttaşların sahip olacağı teorik bilgi ve erdemli yaşam tarzı da filozofların teorik bilgisi ve erdemli yaşam tarzından bir düzeye kadar farklı olacak ve bu iki kesim arasında bir harmoni yaratacaktır. *Timaios* bu harmoniyi gerçekleştirecek teorik bilgileri sunarken *Yasalar*, yurttaşların takip etmeleri gereken erdemli yaşam tarzlarıyla ilgilenmektedir.

Burada *Timaios* diyalogunun yalnızca teorik felsefenin popüler bir versiyonunu sunmakla sınırlanmadığını belirtmek gerekir. Bu diyalog, aynı zamanda hakiki bir felsefi araştırmanın nasıl gerçekleştirileceğine ve tanrısal-doğal varlıklar hakkında henüz bilinmeyen şeylere yönelik nasıl bir güzergah izleneceğine ilişkin bir eserdir. Dolayısıyla *Timaios* teorik felsefeye ilişkin bir rehber olarak da okunabilmektedir. Bu durumda *Politeia* ve *Yasalar* siyaset biliminin teorik ilkelerini verirken (adalet, erdemli kent ve erdemli yaşam tarzları) *Timaios* hem teorik bilimlerin ilkelerini hem de ideal kentte nasıl kurulacaklarını tasvir etmektedir. *Tahsîl*'de görüldüğü üzere siyasetin teorik yönü olan

---

<sup>329</sup> a.g.e., II, 31. s.65.

siyaset bilimi, teorik bilimlerin bir parçası olduğundan Platon, bu üç eserinde insani topluluğa ilişkin yalnızca tasvir edici ya da betimleyici bir faaliyette bulunur.

Platon'un daha önce *Politikos* diyaloguyla ilişkilendirdiği siyaset sanatı ise esas olarak siyaset biliminden farklı bir konumda yer almaktadır. Fârâbî, Kallipolis'in *Politeia-Timaios-Yasalar* diyaloglarıyla sözde/konuşmada mükemmel hale geldiğini söyledikten sonra Platon için sıranın bu kenti fiilen gerçekleştirmeye geldiğini söyler. *Epinomis* diyalogu Kallipolis'i realize edecek kişinin yalnızca yasa koyucu olduğunu gösterir.<sup>330</sup> Ancak Platon, bu kenti realize etmekle ilgilenmemiş, yalnızca yasa koyucunun nasıl bir kişi olduğunu göstermekle yetinmiştir. Dolayısıyla Platon'un *Yasalar*'daki ve *Epinomis*'teki yasa koyucusu yalnızca yasa koyuculuğun nasıl olması gerektiğine ilişkin bazı genel ilkeler sunmaktadır. Platon, her ne kadar Kallipolis'i realize edecek şekilde siyaset sanatını uygulamamış olsa da *Mektuplar*'da görüldüğü üzere bu sanatı bir başka bağlamda kullanmıştır. Onun siyaset sanatına ilişkin Fârâbî'nin sözleri şu şekildedir:

“Ardından bir kez daha kendi zamanında yaşayan ülkelerin ve kentlerin yurttaşlarının çoğunluğundan bahsetti. Mükemmel insanın, araştıran insanın ve erdemli insanın onların arasında büyük bir tehlike içinde olduğunu belirtti. Onları [çoğunluğu] kendi yaşam tarzlarından ve kanılarından, hakikate ve erdemli yaşam tarzlarına ya da bunlara yakın şeylere doğru hareket ettirmek için bir plan tasarlanmalıdır. Yazdığı bazı *Mektuplar*'da ülkelerin yaşam tarzlarının ve kentlere hâkim olan çürümüş yasaların nasıl ortadan kaldırılacağını, kentlerin ve ülkelerin bunlardan nasıl uzaklaştırılabileceğini ve yaşam biçimlerinin nasıl reforme edilebileceğini anlatmıştır. Bu mektuplarında onları erdemli yaşam tarzlarına ve doğru yasalara kademeli bir şekilde hareket ettirmek için uygulanması gereken yönetim biçimine dair kendi görüşünü tasvir etti. Bunun bir örneği olarak Atinalılardan (kendi halkı) ve onların yaşam tarzlarından bahsetti. Onların yasalarının nasıl lağvedilebileceğini ve onlardan nasıl geri çevrilebileceklerini tasvir etti. Kademeli bir şekilde hareket ettirilebilecekleri yola ilişkin kendi görüşünü tasvir etti ve yaşam tarzlarıyla yasalarının lağvedilmesinden sonra kendisine doğru hareket ettirilecekleri kanıları ve yasaları betimledi.”<sup>331</sup>

Platon'un felsefesini nihayete erdiren bu sözler onun siyaset sanatını icra etme biçimini *Mektuplar*'da anlattığını göstermektedir. Siyaset sanatına ilişkin bu form, *Epinomis*'in yasa koyucu tasvirinden farklı bir statüdedir. *Epinomis*, *Politeia*'daki Kallipolis'in realize edilmesinin yalnızca bir yasa koyucu tarafından gerçekleştirilebileceğini tasvir ederken *Mektuplar*, mevcut toplulukları Kallipolis ereğine ulaştıracak bazı pratik yöntemleri aktarmaktadır ve bilhassa mevcut Yunan kentlerinin yasalarının reforme edilmesiyle ilgilenmektedir. Dolayısıyla siyaset biliminin genel

<sup>330</sup> a.g.e., II, 35. s.66.

<sup>331</sup> a.g.e., II, 38. s.67.

ilkeleri belli bir duruma ve belli bir zamana tatbik edilmektedir. İdealin realize edilmesi ile mevcut olanın ideale götürülmesi şeklinde çift yönlü olan bu sanat *Politeia-Timaios-Yasalar* üçgenindeki siyaset bilimi ya da felsefesinden farklı bir mahiyete sahiptir. Böylece *Platon'un Felsefesi*'nde Fârâbî'nin anlatısına göre *Yasalar* yalnızca teorik siyaset biliminin bir parçasıyla<sup>332</sup> ilgilenen bir eserden ibarettir.

Ancak hem *Yasalar*'ın ele aldığı konular hem de *Nevâmîs*'in *Yasalar*'ı aktarma biçimi göz önünde bulundurulduğunda bu sınırlamadan taşan birçok farklı konunun olduğunu gözlemek mümkündür. İlk bölümde gösterildiği üzere *Yasalar* mevcut Yunan kentlerinin (Girit ve Sparta) yasalarını ve yaşam tarzlarını eleştirmekte, yasaların kökenine ve rejimlere ilişkin bir sorgulamayı yürütmekte, belli bir coğrafyada ve belli bir zamanda Magnesia adında bir kentin nasıl kurulabileceğini adım adım göstermekte, yasa koyucunun nasıl biri olması gerektiğini anlatmakta ve yurttaşların yalnızca davranışlarıyla değil sahip olacakları kanılar ya da inançlarla da ilgilenmekte olan bir eserdir. Bu anlamda *Yasalar* Fârâbî'nin terminolojisinde teorik siyaset biliminin yanında pratik siyaset sanatının da (her ne kadar kurgusal olsa da) icra edildiği bir eserdir. Kuşkusuz *Nevâmîs*, *Yasalar*'ın bu tür özelliklerine kayıtsız olan bir eser değildir. O halde sormamız gereken soru, Fârâbî'nin *Platon'un Felsefesi*'nde bu eseri neden yalnızca teorik siyaset biliminin bir parçası olarak sınırladığıdır.

Fârâbî'nin *Platon'un Felsefesi*'nde bahsettiği tüm diyalogları baştan sona eksiksiz bir şekilde okumuş olması, Arapçada Platon konusunda uzman olan hemen hemen herkes için oldukça düşük bir ihtimaldir. Metnin ilk modern edisyonunu ortaya çıkaran Rosenthal ve Walzer, tam da bu yüzden *Platon'un Felsefesi* için Orta-Platoncu bir özete ya da *compendiuma* işaret ederler.<sup>333</sup> Literatürde kaynak figür söz konusu olduğunda Alkinoos, Smyrnalı Theon ve Apuleius gibi adaylar öne sürülmektedir, bununla birlikte birden fazla metnin Fârâbî'nin metnine ilham kaynağı olma ihtimali de söz konusudur. Eğer Fârâbî'nin Orta-Platoncu bir kaynaktan yararlandığı doğru ise bu metnin kendi felsefesini büyük oranda şekillendirdiğini söylememiz gerekir. Nitekim *Platon'un*

---

<sup>332</sup> Yukarıda gösterildiği üzere bu parça, *İhsâ ve Mille*'de iki bölüme ayrılan siyaset biliminin ikinci bölümü, yani erdemli yaşam tarzlarının tasvir edilmesidir. Fârâbî, "Enumeration of the Sciences", s.78.; Fârâbî, "Book of Religion", s.106.

<sup>333</sup> Connelly, Coleman, "Appendix: New Evidence for the Source of al-Fârâbî's Philosophy of Plato", içinde *A New Work by Apuleius: The Lost Third Book of the De Platone*, (ed. Justin A. Stover), Oxford University Press, Oxford 2016, s.183-85.

*Felsefesi, Tahsîl ve Aristoteles'in Felsefesi* birbirlerine sıkı sıkıya bağlı metinlerdir ve hemen hemen aynı doğrultuda, e.d. mutluluğun nasıl edinileceği sorusu doğrultusunda ilerlemektedirler. Connelly'nin işaret ettiği üzere Fârâbî'nin Orta-Platoncu bir kaynağı (onun iddiasına göre Apuleius) düzenli bir kompozisyon haline getirip kendi felsefesine eklemlenmiş olma ihtimali de vardır.<sup>334</sup> Dolayısıyla *Platon'un Felsefesi* ile ilgili genel akademik görüş Yunanca ya da Süryanice kaynak metinlere işaret etmektedir. Fârâbî'nin *Yasalar* ile ilgili kısa tasvirini tam da bu kaynak metne isnat etmemiz mümkündür. Eserlerini hangi sırayla ve tam olarak hangi yıllarda yazdığını bilmiyor olsak da Fârâbî'nin *Platon'un Felsefesi*'ndeki *Yasalar* tasvirini henüz *Yasalar*'ın herhangi bir edisyonuna erişmediği bir dönemde yazmış olma ihtimali bulunmaktadır. Buna göre *Platon'un Felsefesi, Nevâmîs*'ten önce yazılmış ve *Yasalar*'a ilişkin sınırlı bir kavrayışı yansıtmış olmalıdır.

Fârâbî'nin *Yasalar*'ın araştırma konusu hakkındaki son sözü muhakkak ki *Nevâmîs*'te aranmalıdır. Ancak *Nevâmîs* hakkında böyle bir incelemeye girişmeden önce onun siyaset sanatına ilişkin diğer eserlerindeki düşüncelerini genel bir çerçeveye oturtmak elzemdir. Burada Fârâbî'nin siyaset sanatının kapsamıyla ilgili görüşlerine dair iki önemli hususa işaret etmek gerekir. Siyaset sanatının biri siyaset biliminde yer alan tümeller, ötekisi siyasal deneyime dayanan pratik bilgelik olmak üzere iki yönü olduğundan bahsedilmişti. *İhsâ*'da Fârâbî siyaset sanatını icra eden yöneticinin pratik bilgeliğin yanında teorik bilimlere de hakim olması gerektiğini belirtir.<sup>335</sup> *Mille*'nin son satırlarında yine aynı şekilde erdemli bir kentin ilk yöneticisinin pratik bilgeliğe ek olarak teorik felsefeyi de mükemmel bir şekilde bilmesinin gerekli olduğunu söyler.<sup>336</sup> Siyaset sanatının *Tahsîl*'de teorik felsefe ile irtibatı da yine aynı şekilde kurulur, zira Fârâbî burada açıkça siyaset sanatını icra eden ilk yöneticinin ya da yasa koyucunun teorik felsefeye hakim olan bir filozof olması gerektiğini söyler.<sup>337</sup> Ancak siyaset sanatını icra eden tüm yöneticiler teorik felsefenin genel ilkelerine sahip değillerdir. *Mille*'de Fârâbî'nin ilk yöneticiler ile ikincil yöneticiler arasında yaptığı ayırım, ilkinin teorik felsefe ve siyaset bilimine dair bilgisinin olması, ikincil olanların ise yönetimlerinin ilk

---

<sup>334</sup> a.g.e., 194.

<sup>335</sup> Fârâbî, "Enumeration of the Sciences", s.79.

<sup>336</sup> Fârâbî, "Book of Religion", s.113.

<sup>337</sup> Mahdi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, I, 56. s.45-6.

yönetim biçimine dayanması bakımından doğası gereği felsefi olmadığı yönündedir.<sup>338</sup> Siyaset biliminin siyaset sanatına ilişkin genel tasvirleriyle ilk yöneticinin teorik felsefe ilişkisi bir araya getirildiğinde dört tür siyaset sanatının ortaya çıktığı görülür. Birincisi ereğini gerçek mutluluk olarak belirleyen ilk yöneticinin felsefi temellere dayanan siyaset sanatı, ikincisi mutluluk olduğu zannedilen şeyi erek olarak belirleyen ilk yöneticinin yanlış bir felsefi perspektife dayanan siyaset sanatı, son ikisi ise bunlara tabi olan ikincil yöneticilerin felsefi olmayan siyaset sanatı.

Siyaset sanatına ilişkin işaret edilebilecek ikinci husus, bu sanatı icra eden kişinin yönetici olmanın yanı sıra bir filozof, hükümdar, yasa koyucu ya da imam olarak adlandırılabilirdir. Fârâbî *Tahsîl*'de teorik bilimlere sahip olmanın—ki aralarında siyaset bilimi de vardır—onları kentlerde ve ülkelerde realize etmeye yetmeyeceğini gösterdikten sonra iradi akledilirler, arazlar ve değişkenlik gösteren koşullar ile ilgili fikri yetileri tanımlar. Fikri yetiler arasında öyle bir yeti vardır ki kentlerde ve ülkelerde erdemli bir erek uğrunda gerçekleştirilebilecek en iyi ve en faydalı şeylerde mükemmelleşmeyi mümkün kılar. Bu yeti, Fârâbî'ye göre “siyasal fikri yeti”dir ve özel olarak birçok ülkeye, belli bir ülkeye ya da belli bir kente ortak olan, uzun dönemler boyunca değişmeyecek şeyleri keşfetme ile ilgilendiğinde yasa koyuculuk becerisine oldukça yakındır.<sup>339</sup> Fârâbî, yasa koyuculuğa ilişkin bu fikri yetinin teorik erdemler, ahlaki erdemler ve pratik sanatlar ile birleşip tek bir insanda toplandığında tüm bunların kentlerde ve ülkelerde realize edilmesinin önünün açıldığını söyler.<sup>340</sup> Realize etme ise iki ayrı yonteme dayanır; öğretim ve karakter formasyonu. Öğretim, teorik bilimleri kentlerde ve ülkelerde realize ederken, karakter formasyonu ise ahlaki erdemleri ve pratik sanatları realize eder. Fârâbî, bu noktada yöneticilerin teorik bilimlere ilişkin eğitimlerinin Platon'un *Politeia*'da sunduğu plana uygun bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğini söylerken sıradan yurttaşların teorik bilimlerdeki ilkelerin benzerlerine ya da misallerine ikna edici yöntemlerle sahip olmaları gerektiğini söyler. Karakter formasyonu oluşturulurken yöneticiler, sıradan yurttaşların ruhlarında ya ikna edici argümanlar yoluyla ya da zorlama (ve ceza) yoluyla ahlaki erdemleri ve pratik sanatları yerleştirir. Böylece yönetici, yurttaşların teorik bilimlerin misallerinden oluşan popüler felsefeyi

<sup>338</sup> Fârâbî, “Book of Religion”, s.108.

<sup>339</sup> Mahdi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, I, 27. s.28-9.

<sup>340</sup> a.g.e., I, 38. s.34-5.

kanılarla ilgili bir kitapta, karakter formasyonu ile ilgili yasaları ise fiiller ile ilgili bir başka kitapta toplayacaktır.<sup>341</sup> Dolayısıyla erdemli bir topluluğu realize edecek ilk yönetici, teorik bilimlere sahip olması bakımından bir filozoftur, yurttaşlara bir yaşam tarzı ve karakter formasyonu sunması bakımından yasa koyucudur ve koyduğu yasaların bir kısmının teorik bilimlerin popüler versiyonu olması bakımından aynı zamanda bir din kurucusudur. Nitekim Fârâbî'ye göre:

“Teorik bilimlerde kanıtlanan teorik şeyleri temsil eden imgeler çoğunluğun ruhunda ortaya çıkıp imgelerine razı edildiklerinde ve pratik şeyler (var olma imkânlarına dair koşullarıyla birlikte) ruhlarında yer bulup başka hiçbir şey yapmaya azmetmeyecek şekilde onlara hakim olduğunda teorik ve pratik şeyler realize edilmiş olur. Şimdi bunlar yasa koyucunun ruhunda olduğunda *felsefedir*. Çoğunluğun ruhunda olduğunda *dindir*.”<sup>342</sup>

Yasa koyuculuk faaliyeti siyaset sanatının bir icrası olduğundan ve hem teorik felsefeden edinilen ilkeleri hem de siyaset biliminden elde edilen ilkeleri pratik yetilerle birleştirdiğinden yasa koyucu olarak da adlandırılan bir din kurucusunun aslında siyaset sanatını icra ettiğini söylemek gerekir.<sup>343</sup> Bu doğrultuda *Nevâmîs*'in *Yasalar*'ı aktarma biçimi de felsefi hakikatleri çoğunluğun ruhunda oluşturmak için kullanılan ve özel olarak dinin alanına giren poetik argümanlar kullanıldığını göstermektedir. Fârâbî, birçok yerde Platon'un argümanlarını desteklerken Yunanların genel olarak bildikleri şiirlerden bahsedildiğini belirtir.<sup>344</sup> Dolayısıyla *Nevâmîs*, siyaset sanatının kullanmış olduğu araçları ihtiva eden bir eserdir. Bu nedenle Fârâbî'nin *Yasalar*'ı yorumladığı kısımları onun kelimelerine ilişkin bir anlatısı olarak yorumlamak yerine *Platon'un Felsefesi*'nde sunduğu kısa tasvirde ve siyaset bilimi ile sanatına ilişkin tanımlamalarından hareketle *Nevâmîs*'i siyaset sanatının icra edildiği bir eserden siyaset bilimine ilişkin genel ilkelerin açığa çıkarıldığı bir eser olarak yorumlamak daha doğru olacaktır.

<sup>341</sup> a.g.e., I, 39-44. s.35-9.

<sup>342</sup> a.g.e., I, 59. s.47.

<sup>343</sup> Bu anlamda Fârâbî'nin siyaset sanatının İbn Sînâ'nın bilimler sınıflandırmasında pratik felsefenin din ve peygamberlik ile ilgilenen kısımlarına aşağı yukarı tekabül ettiğini söylemek gerekir. İbn Sînâ'nın yasa koyucu sanata (*es-sînâ'atü's-şâri'a*) dair tanımlamaları her ne kadar baskın bir şekilde peygamberlik olarak anlaşılabilir de o, bu sanatı açık bir şekilde Platon'un *Yasalar* diyalogu ile ilişkilendirmektedir. Bkz., Kaya, M. Cüneyt, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2009/14, (27): s.78-80

<sup>344</sup> *Nev.*, I, 2; I, 6; II, 2; II, 7; IV, 2; IV, 11.

## SONUÇ

Fârâbî'nin *Nevâmîs*'i Platon'un *Yasalar*'ının tam ve mükemmel bir yorumunu içermez, ancak onun siyaset felsefesinin *Yasalar*'daki öğretinin genel hatlarını sadık bir şekilde takip ettiğini söylemek doğru olacaktır. Hem Platon için hem de Fârâbî için yasalara ilişkin bir öğreti yurttaşların yalnızca yaşam tarzları ile sınırlı kalmayacak, aynı zamanda onların sahip olmaları gereken inançları da kapsayacaktır. Yaşam tarzları ve inançlar en nihayetinde topluluğu bir arada tutacak ve topluluğun selametini gözetecek felsefi bir akla tabi olmak zorundadır. Bu nedenle her ikisi için de felsefi formda olmayan popüler kanılar iyi bir kent için gerekli olsa da kanıların kendi başlarına hakikat olarak anlaşılması siyasal topluluğun selametini tehlikeye atmaktadır. Platon için bunun en iyi örneği Sparta rejiminde görülür. İyi bir rejime sahip olmasına rağmen felsefi aklın rehberliğinde olması gereken hukuki yeniliklere kapalı olan Sparta kenti bir süre sonra bozuluşa sürüklenmiştir. Öte yandan Fârâbî için yasaların siyasal topluluğun selameti gözetmeden savunulması popüler kelimelerin sanatı örneğinde açığa çıkar. Kelamcılar, içinde yaşadıkları toplulukların popüler kanılarını yasaların ereğine ilişkin bir soruşturma olmaksızın savunma görevi üstlenirler ve böylece tıpkı Sparta örneğinde olduğu gibi hukuki yeniliğe kapalı bir topluluk ortaya çıkarırlar.

Fârâbî'nin *Yasalar*'daki öğretiyi benimseme tarzı antik çağdaki öncellerinden birçok açıdan farklılaşmaktadır. En başta Aristoteles politik olana ilişkin bir soruşturmanın yurttaşların sahip olmaları gereken kanılara karşı kayıtsız olması gerektiğini düşünmektedir. Tam da bu yüzden Fârâbî'nin Aristoteles'in kelam sanatı olarak tasvir ettiği *Lambda* kitabı siyasal topluluğa karşı ilgisiz olan apolitik astral tanrıları ortaya çıkarmaktadır. Fârâbî de benzer şekilde doğrudan insan işlerine karışan bir Tanrı tasavvuruna sahip değildir. Hatta onun Tanrı anlayışı tam da bu yüzden Gazzâlî'nin *Tehafüt*'teki eleştirilerine konu olmuştur. Bu noktada Gazzâlî'nin Tanrı'nın evrene önceliği (*Yasalar*'da ruhun maddeye önceliği), Tanrı'nın tikelleri bilmesinin zorunlu olduğu (*Yasalar*'da insan işlerine karışan Tanrı) ve bedensel yeniden dirilmenin mümkün olduğu (*Yasalar*'da adalet tesis eden ve ceza veren Tanrı) şeklindeki argümanları Platon'un *Yasalar*'daki öğretisinin ereğine daha uygun görünmektedir. Dolayısıyla Fârâbî, eğer sudûr teorisini ve genel olarak Yeni-Platoncu metafiziği *Yasalar*'daki teolojinin ikamesi olacak bir kelam sanatı olarak ortaya koyduysa oldukça başarısız olmuştur. Bu noktada Strauss ve Parens'ın Fârâbî'nin metafiziğini onun retorik

ya da kelamı olarak anlama çabalarının da oldukça sorunlu olduğunu teslim etmek gerekir. Fârâbî'nin kelam sanatının işlevini ve siyaset sanatıyla ilişkisini ortaya koyup her ikisine ilişkin müstakil bir eser oluşturmamayı tercih ettiğini düşünmek ve *Ârâ* ile *Siyâset*'te gördüğümüz metafiziğin onun asıl felsefi çabalarının bir ürünü olarak okumak daha makul görünmektedir.

Fârâbî'nin siyaset sanatı ve kelam sanatına ilişkin pratik bir girişimde bulunmamış olmasını onun tıpkı Cicero gibi *Yasalar*'daki kentin halihazırda realize edilmiş olduğunu düşünmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Cicero, Platon'un *Yasalar*'daki öğretisini doğal yasa düşüncesiyle bağdaştırarak bu tür yasanın bir örneğinin Roma Cumhuriyeti tarafından gerçekleştirilmiş olduğunu düşünür. Aynı şekilde Fârâbî'nin de *Yasalar*'daki öğretinin İslam dini tarafından halihazırda gerçekleştirilmiş olduğunu düşünmüş olması mümkündür. Platon'un iyi bir kent için öngördüğü yaşam tarzları ve inançların tüm ayrıntıları elbette ki İslam yasalarının muhtevasına uymamaktadır, ancak bu din, Yahudilik ile birlikte Platon'un *Yasalar*'daki öğretisinin genel ilkelerine en uygun olan iki dinden biridir. Fârâbî'de Strauss'un işaret ettiği üzere bu yüzden *Yasalar*'daki soruşturmanın canlılığına rastlamak mümkün değildir, ancak o, Cicero'ya benzer şekilde mevcut yasaların siyaset felsefesinin ve teorik felsefenin genel ilkelerine göre yenilebileceğini ya da reforme edilebileceğini düşünür.

İskenderiyeli Philon ise bir yasa dinine bağlı olan siyasal bir topluluğun mensubu olması bakımından Fârâbî'nin içinde bulunduğu koşulları benzer şekilde deneyimler. Ancak Philon, Stoacı doğal yasa teorisini takip ederek Musa'nın yasalarının doğal yasanın bir örneği olduğunu iddia eder ve yasalar hakkında konuşan antik bilgeliğin kaynağının Yahudilerin takip ettikleri yasalar olduğunu iddia eder. Öte yandan Fârâbî ne bir doğal yasa teorisyenidir ne de İslam'ın yasalarını Platon'un *Yasalar*'ını yargılayacak bir ölçüt olarak belirler. Tam tersine *Huruf*'ta takip edileceği üzere *Yasalar*'daki öğretiyi İslam dininin bir kaynağı olarak okuyan Fârâbî, XII. kitabın gece konseyini *Tahsil*'deki öğretisi ile yeniden üretmeye çalışır. Yasalar daima yenilenmeye muhtaçtır ve felsefi soruşturma dışında herhangi bir kaynağın kabul edilmesi mümkün değildir. Ancak her ikisi için de yazılı yasanın ikinci en iyi düzene konu olması kabul edilebilir değildir. Tam da bu yüzden Fârâbî, Aristoteles'e benzer şekilde *Politeia* ve *Yasalar*'daki kentleri birbirlerine yaklaştırır ve *Yasalar*'ın Kallipolis'teki erdemli yaşam tarzları olarak kabul



eder. Philon'un yazılı yasayı doğal yasa ile eşitlediği yerde Fârâbî yazılı yasayı Kallipolis ile denkleştirir.

Olympiodoros'un *Yasalar* söz konusu olduğunda açığa çıkardığı yönün aristokratik/monarşik bir rejimin realize edilmesinde kullanılan araçlar olduğu belirtilmişti. Olympiodoros, felsefi mitleri ve retoriği Platon'un rejimini realize eden felsefi aklın vasıtası olarak görür. Fârâbî de benzer bir şekilde dini ve dinin ihtiva ettiği diyalektik, retorik ve poetik yöntemleri Platoncu rejimin realize edilmesinde kullanılan araçlar olarak görür. Dini genel olarak siyaset sanatının faaliyeti olarak anlayan Fârâbî, böylece *Yasalar*'ın X. kitabındaki teolojiye tekabül eden bir popüler felsefenin (ya da dinin) her bir siyasal topluluk için yeniden oluşturulabileceğini düşünür. Siyaset sanatının güzergahı, bu anlamda insan ruhuna ilişkin bir araştırma ve yasaların kökenine ilişkin bir soruşturmayla desteklenir.

Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin önsözünde Platoncu dogmanın halka hitap eden versiyonunun Hıristiyanlık olduğunu söylemişti.<sup>345</sup> Nietzsche'nin bu sözlerinin Fârâbî tarafından tasdik edildiğine kuşku yoktur. Ancak Nietzsche'nin anladığı haliyle Platonculuk ile Fârâbî'nin anladığı haliyle Platonculuk arasında radikal farklar bulunmaktadır. Aynı şekilde Nietzsche'nin Hıristiyanlık örneğinde bir dinden anladığı şey ile Fârâbî'nin İslam örneğinde bir dinden anladığı şey arasında büyük farklar bulunmaktadır. Yasa olarak değil, yalnızca bir dogma olarak anlaşıldığı yerde Hıristiyanlık, elbette ki Platoncu dogmanın bir yansımasından ibarettir. Ancak Fârâbî için bir yasa olarak din, sahip olunması gereken inançlar ve takip edilmesi gereken yaşam tarzlarından oluşmaktadır. Bu durumda Fârâbî için genel olarak din ve özel olarak İslam, kuşkusuz ki halk için Platoncu siyaset felsefesidir.

---

<sup>345</sup> Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, (trans. Walter Kaufmann), Vintage Books, New York 1966, s.3.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Y. Gurur Sev), (4. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.
- , *Politika*, çev. Özgüç Orhan, (1. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.
- , *Atinalıların Devleti*, çev. Ari Çokona, (7. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020.
- , *The Nicomechean Ethics*, (trans. David Ross), Oxford University Press, Oxford 2009.
- Asmis, Elizabeth, “Cicero on Natural Law and the Laws of the State”, *Classical Antiquity*, 2008/27, (1): 1-33.
- Aydın, Fuat, “Nâmûs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/namus> (22.10.2022).
- Aykıt, Dursun Ali, *Hiristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, (1.Baskı), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011.
- Baltzly, Dirk & Finamore, John F. & Miles, Graeme (ed. & trans.), *Proclus: Commentary on Plato's Republic vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Şifā'*, Brill, Leiden 2006.
- Beşer, Ali Sertan, “Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri” (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul (Türkiye), 2015.
- Blank, David, “Ammonius Hermeiou and his School”, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity vol. II*, (ed. Lloyd P. Gerson), Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Born, Lester Kruger, “Animate Law in the Republic and the Laws of Cicero”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1933/64 (1): 128-37.
- Butterworth, Charles E., *Alfarabi: The Political Writings vol. II; Political Regime and Summary of Plato's Laws*, Cornell University Press, Ithaca 2015.

- Cairns, Huntington, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, The John Hopkins Press, Maryland 1949.
- Cherry, Kevin M., “Politics and Philosophy in Aristotle’s Critique of Plato’s Laws”, *Natural Right and Political Philosophy: Essays in Honor of Catherine Zuckert and Michael Zuckert*, ed. Ann Ward & Lee Ward, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2013: 50-66.
- Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, (trans. H. Rackham), (Second Edition), William Heinemann, London 1931.
- , *Devlet Üzerine*, (çev. C. Cengiz Çevik), (2. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul 2018
- , *Yasalar Üzerine*, (çev. C. Cengiz Çevik), (5. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- Classen, C. Joachim, “Cicero, the Laws and the Law-courts”, *Latomus*, 1978/37 (3): 597-619.
- Connelly, Coleman, “Appendix: New Evidence for the Source of al-Fārābī’s Philosophy of Plato”, içinde *A New Work by Apuleius: The Lost Third Book of the De Platone*, (ed. Justin A. Stover), Oxford University Press, Oxford 2016.
- Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, (trans. Pamela Mensch), Oxford University Press, New York 2018.
- DiPasquale, David M., *Alfarabi’s Book of Dialectic (Kitāb al-Jadal): On the Starting Point of Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2019.
- Druart, Thérèse-Anne, “Un Sommaire du Sommaire Farabien des « Lois » de Platon”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 1977/19: 43-45.
- , “Le Sommaire Du Livre Des ‘Lois’ De Platon (Ġawāmi‘ Kitāb al-Nawāmīs li-Aflāṭūn)”, *Bulletin d’études orientales*, 1998/50: 109-55.
- Fārābī, Ebû Nasr, *Platon Kanunlarının Özü*, (haz. & çev. Fahrettin Olguner), (1. Baskı), Aktif Düşünce Yayıncılık, İstanbul 2018.

- , “Book of Religion”, içinde *Alfarabi The Political Writings vol. I: “Selected Aphorisms” and Other Texts*, (ed. & trans. Charles E. Butterworth), Cornell University Press, Ithaca 2001.
- , “Enumeration of the Sciences”, içinde *Alfarabi The Political Writings vol. I: “Selected Aphorisms” and Other Texts*, (ed. & trans. Charles E. Butterworth), Cornell University Press, Ithaca 2001.
- , *Erdemli Şehir Halkının Görüşlerinin İlkeleri: Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Yaşar Aydın), (2. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.
- , *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, (çev. Ömer Türker), (3. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- , *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Arslan), (1. Baskı) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- , *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe)*, (çev. Ali Tekin), Klasik Yayınları, İstanbul 2019.
- , *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine*, (çev. Yaşar Aydın), (1. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2019.
- , *Mevcutların İlkeleri: es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (çev. Yaşar Aydın), (1. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2020.
- , “The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle”, içinde *Alfarabi The Political Writings vol. I: “Selected Aphorisms” and Other Texts*, (ed. & trans. Charles E. Butterworth) Cornell University Press, Ithaca 2001.
- Forrest, W. G., *A History of Sparta: 950-192 B.C.*, W. W. Norton & Company, New York 1968.
- Gabrieli, Franciscus, “Un Compendio Arabo Delle Leggi di Platone”, *Rivista degli studi orientali*, 1949/24, (Fasc. ¼): 20-24
- (ed.), *Alfarabius Compendium Legum Platonis*, (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus, c. III), In Aedibus Instituti Warburgiani, Londinii 1952.

- Gagarin, Michael & Woodruff, Paul, “Early Greek Legal Thought”, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence vol. 6: A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, ed. Fred D. Miller, Jr. & Carrie-Ann Biondi, (2. Baskı), Springer, New York 2015.
- Galston, Miriam, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton 2017.
- Gutas, Dimitri, “Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works”, içinde *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, (ed. Charles Burnett), Warburg Institute, London 1993.
- , “Galen’s Synopsis of Plato’s Laws and Fārābī’s Talhīs”. içinde *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences: Dedicated to H. J. Drossaert Lulofs in His Ninetieth Birthday*, (ed. Remke Kruk & Gerhard Endress), CNWS Publications, Leiden 1997.
- , “Fārābī’s Knowledge of Plato’s ‘Laws’ [Review of *Metaphysics as Rhetoric. Alfarabi’s Summary of Plato’s ‘Laws,’* by Joshua Parens]”, *International Journal of the Classical Tradition*, 1998/4, (3): 405-11.
- , *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, (çev. Lütfü Şimşek), (8. Baskı), Kitap Yayınevi, İstanbul 2017.
- , *İbn Sînâ’nın Mirası*, (çev. M. Cüneyt Kaya), (3. Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2021.
- Guthrie, W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi: Geç Dönem Platon ve Akademi*, çev. Ahmet Ergenç & İbrahim Şener, (1. Baskı), Kabcı Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Harvey, Steven, “Did Alfarabi Read Plato’s Laws?”, *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale*, 2003/28: 51-68.
- , “Can a Tenth-Century Islamic Aristotelian Help Us Understand Plato’s Laws?”, içinde *Plato’s Laws: From Theory to Practice: Proceedings of the VI Symposium Platonicum Selected Papers*, (ed. Samuel Scolnicov ve Luc Brisson), Academia, Sankt Augustin 2003.

- Hasse, Dag Nikolaus, “Plato Arabico-Latinus”, *Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, (ed. Stephen Gersh, Marten J. F. M. Hoenen), Walter de Gruyter, New York 2002.
- Homeros, *Odysseia*, (çev. Azra Erhat & A. Kadir), (9. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- Ibn Juljul, *Les générations de médecins et des sages (Tabaqāt al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’)*, (ed. Fu’ad Sayyid), Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, Le Caire 1955.
- Janos, Damien, “Creation ex nihilo, and the Cosmological Doctrine of K. al-Jam’ and Jawābāt” *Journal of the American Oriental Society*, 2009, (1): 1-17.
- Judah Halevi, *The Kuzari (Kitab al Khazari)*, (trans. Hartwig Hirschfeld), Schocken Books, New York 1964.
- Kaya, M. Cüneyt, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2009/14, (27):
- , “İbn Sînâ’nın *Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsîlihâ*’sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2020, (3): 1-40.
- Korkut, Şenol, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, (2. Baskı), Atlas Yayınları, Ankara 2018.
- Lampert, Laurence, *How Philosophy Became Socratic; A Study of Plato’s “Protagoras,” “Charmides,” and “Republic”*, The University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Lewis, V. Bradley, “Plato’s ‘Minos:’ the Political and Philosophical Context of the Problem of Natural Right”, *The Review of Metaphysics*, 2006/60, (1): 17-53.
- Linley, Neil, *Ibn At-Tayyib: Proclus’ Commentary on the Pythagorean Golden Verses (Arethusa Monographs X)*, State University of New York Press, New York 1984.
- Lloyd, A. C., “The Later Neoplatonists”, içinde *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, (ed. A. H. Armstrong), Cambridge University Press, New York 2007.
- Lucian, “Icaromenippus”, *Lucian, Volume II*, trans. A. M. Harmon, Harvard University Press, Cambridge 1960.

- Lycos, Kimon & Jackson, Robin & Tarrant, Harold (trans.), *Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias*, Brill, Leiden 1998.
- Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", *M. Ü. İlähiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, (26): 5-21.
- Mahdi, Muhsin, "The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis". *Journal of Near Eastern Studies* 1961/20, (1): 1-24.
- , "Man and His Universe in Medieval Arabic Philosophy", içinde *L'homme et Son Univers au Moyen Âge: Actes Du Septième Congrès International De Philosophie Médiévale (30 Août - 4 Septembre 1982)*, (ed. Christian Wenin) La-Neuve, Louvain 1986.
- (çev.), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. (1. Baskı), Cornell University Press, Ithaca 2001.
- , *Alfarabi and The Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Maimonides, Moses, *The Guide of the Perplexed, vol. I*, (trans. Shlomo Pines), University of Chicago Press, Chicago 1995.
- , *The Guide of the Perplexed. Vol. 2*, (trans. Shlomo Pines), The University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Martens, John W., *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*, Brill, Boston 2003.
- Melzer, Arthur M., *Philosophy Between The Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, University of Chicago Press, Chicago 2014.
- Morrow, G. R., "Plato and the Law of Nature", içinde *Essays in Political Theory presented to George H. Sabine*, (ed. M. Konvitz & A. Murphy), Cornell University Press, Ithaca 1948, s.17-44.
- , *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, (1. Baskı), Princeton University Press, Princeton 1993.

- Moseley, Geoffrey James. “Plato Arabus: On the Arabic Transmission of Plato’s Dialogues. Texts and Studies”. (Yayımlanmamış doktora tezi), Yale University, Department of Near Eastern Languages & Civilizations, Connecticut (U.S.A.), 2017.
- en-Nedîm, Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, (1. Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.
- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, (trans. Walter Kaufmann), Vintage Books, New York 1966.
- , *Dawn: Thoughts on the Presumptions of Morality*, trans. Brittain Smith, Stanford University Press, Stanford 2011.
- Numenius, *Fragments*, ed. Édouard des Places, S. J., Société D’édition Les Belles Lettres, Paris, 1973.
- O’Meara, Dominic J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003.
- Olguner, Fahrettin, “İslâm Kaynakları Işığında Platon”, *Felsefe Arkivi*, 1984, (24): 123-168.
- , “Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun Kanunları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, (6): 113-122.
- Özturan, Hümeyra, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, (1. Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- Parens, Joshua. *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi’s Summary of Plato’s “Laws”*. (1. Baskı), State University of New York Press, Albany 1995.
- , *Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy*, University of Rochester Press, Rochester 2016.
- Perrin, Bernadotte (trans.), *Plutarch’s Lives VII: Demosthenes and Cicero – Alexander and Caesar*, Harvard University Press, Cambridge 1967.
- Philoponus, John, *Against Proclus On the Eternity of the World (3 volume)*, trans. Michael Share, Bloomsbury, London 2005.
- Pines, Shlomo, “On the Pseudo-Platonic Quotation in the *Kuzari* IV and the *K. al-Nawāmīs* [Appendix V]”, *The Collected Works of Shlomo Pines, vol. V: Studies in the History of Jewish Thought*, (ed. Warren Zev Harvey & Moshe Idel), Magnes Press, Jerusalem 1997.



- Platon, *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna & Saffer Babür), (1. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- , *Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, (trans. W. R. M. Lamb), William Heinemann Ltd, London 1927.
- , *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz), (39. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- , *Epinomis*, (çev. Adnan Cemgil), (1. Baskı), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.
- , *Gorgias*, (çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat), (9. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- , *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*, (çev. Birdal Akar), (3. Baskı) Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2019.
- , *Protagoras*, (çev. Özgüç Orhan), (1. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019.
- , *Theaitetos*, (çev. Birdal Akar), (1. Baskı), Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2016.
- Plotinus, *Ennead, vol I: Porphyry on the Life of Plotinus. Ennead I*, (trans. A. H. Armstrong), Harvard University Press, Cambridge 1969.
- Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & Vedat Günyol, (2. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.
- Rashed, Marwan "On the Authorship of the Treatise 'On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages' Attributed to al-Fārābī", *Arabic Sciences and Philosophy*, 19/2009, (1): 43-82.
- Renan, Ernest, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, (çev. Ayşe Meral), (1. Baskı), Albaraka Yayınları, İstanbul 2021.
- Rosenthal, Franz. "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World". *Islamic Culture*, 1940 (14): 387-422.
- , "Ishâq b. Hunayn's Ta'rîh al-aṭibbâ", *Oriens*, 1954/7, (1): 55-80.
- , *The Classical Heritage in Islam*, trans. Emile & Jenny Marmorstein, (2. baskı), Routledge, London 1994.

- Ross, David W., *Aristotle's Metaphysics Vol. II: A Revised Text with Introduction and Commentary*, (7. Baskı), Clarendon Press, Oxford 1975.
- Rowe, C. J. (trans. & ed.), *Plato: Statesman*, Aris & Phillips Ltd, Warminster 1995.
- Russell, Jeremiah Heath, "Athens and Byzantium: Platonic Political Philosophy in Religious Empire", (Yayımlanmamış doktora tezi), Louisiana State University, Department of Political Science, Baton Rouge, Louisiana (U.S.A.), 2010.
- Saif, Liana, "The Cows and The Bess: Arabic Sources and Parallels for Pseudo-Plato's *Liber Vaccae* (*Kitāb al-Nawāmīs*)", *Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, 2016, (LXXIX): 1-47.
- Savage-Smith, E. & Swain, S. & van Gelder, G. J. (eds.), *A Literary History of Medicine – The 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā' of Ibn Abī Uṣaybi'ah Online*, Brill, 2020. Brill Scholarly Editions, <https://scholarlyeditions.brill.com/lhom/>
- Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law os the Jus Publicum Europaeum*, trans. G. L. Ulmen, Telos Press Publishing, New York 2006.
- Shorey, Paul, *What Plato Said*, (2. Baskı), The University of Chicago Press, Chicago 1934.
- Smith, J. Payne, *A Compendius Syriac Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- Smith, Andrew, *Philosophy in Late Antiquity*, Routledge, New York 2004.
- Solmsen, Friedrich, "The Background of Plato's Theology", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1936, (67): 208-218.
- Stern, M. S., "Review of 'Compendium Legum Platonis'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1955/17, (2): 398.
- Strauss, Leo, "Farabi's Plato", içinde *Louis Ginzberg: Jubilee Volume*, The American Academy for Jewish Research, New York 1945.
- , *The Argument and the Action of Plato's "Laws"*, University of Chicago Press, Chicago 1977.
- , Leo, *Persecution and The Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

- , “How Fārābī Read Plato’s Laws”. içinde *What is Political Philosophy? And Other Studies*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- , *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trans. Eve Adler, State University of New York Press, Albany 1995.
- , “Platon”, içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi*, (çev. Birdal Akar), (ed. Leo Strauss & Joseph Cropsey), (yay. hz. Mehmet Akkurt), (1. Baskı), Babil Kitap, İstanbul 2022: 53-110.
- Voorhoeve, Petrus, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*, (2. Baskı), Leiden University Press, London 1980.
- Wallis, R. T., *Neo-Platonism*, Charles Scribner’s Sons, New York 1995.
- Walzer, Richard, *Al-Farabi On the Perfect State: Mabādi’ Ārā’ Ahl al-Madīnat al-Fāḍilah*, Clarendon Press, Oxford 1985.
- , “Platonism in Islamic Philosophy”. içinde *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1962.
- Watt, W. Montgomery, “Review of ‘*Compendium Legum Platonis*’”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1953, (85): 160.
- Welnak, Shawn, “Philosophy and the Cave of Opinion: The Graeco-Arabic Tradition” (Yayımlanmamış doktora tezi), Tulane University, Department of Philosophy, Louisiana (U.S.A.), 2011.
- Westerink, Leendert G. (trans.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1962.
- Wilson, Emily, *Sokrates’in Ölümü: Kahraman, Hain, Geveze, Aziz*, çev. Özgüç Orhan, (1. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Witkam, Jan Just (comp.), *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden, vol. I: Manuscripts Or. 1 – Or. 1000*, Ter Lugt Press, Leiden 2007.

Xenophon, *Hiero the Tyrant and Other Treatises*, (trans. Robin Waterfield), Penguin Books, New York 2006.

Yolcu, Halid Metin, “Fârâbî Felsefesinde Platon’un Alımlanışı”, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul (Türkiye), 2020.

Yonge, Charles Duke (trans.), *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, Hendrickon Publishers, Peabody 1993.

Zampaki, Theodora, “Ibn al-Ṭayyib’s Istithmār on Proclus’ Commentary on the Pythagorean Golden Verses”, içinde *Proclus and his Legacy*, (ed. Danielle Layne & David D. Butorac), De Gruyter, Berlin 2017.

Zuckert, Catherine H., *Plato’s Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, University of Chicago Press, Chicago 2009.