T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

PLATON VE ARİSTOTELES'İN KARŞILAŞTIRMALI SİYASET KURAMLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hatice İrem EKER

KOCAELİ, 2013

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

PLATON VE ARİSTOTELES'İN KARŞILAŞTIRMALI SİYASET KURAMLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hazırlayan: Hatice İrem EKER

Danışman: Prof. Dr. Sinan ÖZBEK

KOCAELİ, 2013

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

PLATON VE ARİSTOTELES'İN KARŞILAŞTIRMALI SİYASET KURAMLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Hatice İrem EKER

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 03/01/2014-2014/01

Jüri Başkanı: Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Aysel DOĞAN

Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Deniz KANIT

Jüri Üyesi:

KOCAELİ, 2013

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... *İ*
ÖZET ..... *İİİ*
ABSTRACT ..... *İV*
KISALTMALAR ..... *V*
GİRİŞ *1*
1. ANTİK YUNAN'DA FELSEFİ AÇIDAN TOPLUM VE DOĞA İLİŞKİSİ *7*
1.1 SOFİSTLER *12*
1.1.1 PHYSİS- NOMOS AYRIMI *14*
1.1.2 SÖZLEŞME OLARAK YASA *15*
1.2 SOKRATES (M.Ö 469-399) *18*
2 PLATON VE ARİSTOTELES FELSEFELERİNDE POLİTİKA BİLİMİ *23*
2.1 POLİTİKANIN EREĞİ *26*
3 PLATON VE ARİSTOTELES'İN POLİTİKA FELSEFESİNİ OLUŞTURAN TEMEL KAVRAMLAR *33*
3.1 POLİSİN DOĞASI *34*
3.2 İNSAN DOĞASI *39*
3.2.1 KÖLELER *42*
3.2.2 KADINLAR *45*
3.3 EĞİTİM *49*
3.3.1 EĞİTİM NEDİR VE KİME VERİLMELİDİR? *50*
3.3.2 EĞİTİM NASIL DÜZENLENMELİ VE NEYİ AMAÇLAMALIDIR? *52*
3.4 MÜLKİYET *57*
3.4.1 MÜLKİYETİN POLİTİK YAŞAMDAKİ VE İNSAN DOĞASINDAKİ YERİ *58*
3.4.2 AŞIRI YOKSULLUK VE AŞIRI ZENGİNLİK *61*
3.4.3 ORTAK MÜLKİYET *62*
3.4.4 MÜLKİYETİN SINIRI *69*
3.5 YASA *72*
3.5.1 YASA-KOYUCU VE YASA *74*
3.5.2 YASALARIN MEŞRUİYETİ *78*
4 PLATON VE ARİSTOTELES FELSEFELERİNDE YÖNETİM BİÇİMLERİ *90*
4.1 YÖNETİM BİÇİMLERİNİN SINIFLANDIRILMASI *91*
4.1.1 MONARŞİ *98*
4.1.2 ARİSTOKRASİ *105*
4.1.3 TİRANLIK *108*
4.1.4 OLİGARŞİ *114*
4.1.5 DEMOKRASİ *119*
4.1.5.1 'ÇOĞUNLUK' VE 'YOKSULLUK' KAVRAMLARI *123*
4.1.5.2 'ÖZGÜRLÜK' KAVRAMI *127*
4.1.5.3 'EŞİTLİK' KAVRAMI *130*
4.1.5.4 'YURTTAŞLIK' KAVRAMI *134*
5 PLATON VE ARİSTOTELES'İN DEVLET KURAMLARI *139*
5.1 İDEAL DEVLETİN EREĞİ: İYİ YAŞAM- ERDEMLİ YAŞAM *141*
5.2 YASALAR (NOMOİ), DEVLET (POLİTEİA) VE POLİTİKA (POLİTEİA) *145*
5.3 ARİSTOTELES'İN PLATON ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA İDEAL DEVLET-OLANAKLI DEVLET *150*
SONUÇ *159*
KAYNAKÇA *162*

ÖZGEÇMİŞ..... *167*

ÖZET

Siyaset felsefesi, konusunu insanın toplumsal yaşam içerisinde bulunmasının getirdiği problemlerden alır. Siyaset felsefesi, toplumsal olaylara ve düşüncelere akılcı, tutarlı ve sistematik bir biçimde yaklaşarak birey-toplum ilişkisindeki problemlerin ilk nedenlerini araştırır. Problemlerin kaynağını tespit ederek, çözümleri için fikirler üretir. Bu çalışmada felsefe tarihindeki toplum üzerine ilk sistemli çalışmalar yapan Platon ve Aristoteles'in toplum ve siyaset felsefeleri ele alınacaktır.

Bu çalışmada, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerini oluşturan temel kavramların karşılaştırmalı olarak değerlendirmesi yapılmıştır. Politikanın amacı, işlevi, insanın ve devletin doğası, mülkiyet, eğitim, yasa gibi kavramların filozofların felsefelerinde tuttukları yer incelenmiştir. Bu değerlendirmenin amacı, filozofların görüşlerini oluşturan felsefi öncüllerin ortaya çıkarılması ile devlet kuramları arasındaki farkı belirlemektir. İdeal devlet kuramlarının en eskilerinden olan Platon'un *Devlet ve Yasalar'da* belirttiği devlet kuramı ile Aristoteles'in *Politika*'da tanımladığı kurulabilir en iyi yönetim biçimi politeia ele alınarak aralarındaki farklar belirtilmiştir.

Toplumlar için en iyi yaşam biçiminin ne olduğu araştırılırken, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerinde kullandıkları kavramlara yükledikleri anlamların farklılığı, onların devlet kuramlarının da büyük ölçüde farklılaşmasına neden olmuştur. Bu çalışma Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerindeki kavramların farklı felsefi temellere dayadığını göstermektedir. Platon ve Aristoteles'in ideal devlet kuramlarının dayanaklarını gözden geçirmek, felsefe tarihindeki eleştirilere tekrar bakmak ve geleceğe yönelik bir siyasi kuram oluşturabilmek açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler; siyaset felsefesi, yasa, mülkiyet, yönetim biçimleri, ideal devlet kuramı

ABSTRACT

Political philosophy has its subject from the problems of human who lives in social life. Political philosophy investigates the first reasons of problems that in individual-society relationships through approaching rational, systematic and consistent manner to social events and ideas. By identifying the sources of problems, produces ideas for the solutions. In this study, has been discussed the philosophy of society and state of Plato and Aristotle who were did the first systematic studies on society in history of philosophy.

At this study, it is evaluated that comperative political philosophy's concepts of Plato and Aristotle. It has been discussed the concepts' place on the philosophers' philosophies as aim and function of politics, nature of state and human, proprietary, education and laws. This discussion take as a goal to determine the differences theory of state through finding out philosophical backgrounds of philosophers' thoughts. The differences are examined between Plato's theory of ideal state on *Republic* and *Laws* which is the oldest theory of best state and Aristotle's politeia which is the best possible state discussed on *Politics.*

When examining the best life-style for societies, the differences of the meaning which is imposed to concepts cause the distinctness of Plato and Aristotle's theory of state. This study shows that the concepts of political philosophy in Plato and Aristotle has different philosophical antecedents. To review the sources of the best state's which is examined on Plato and Aristotle, provide opportunity both to review the critics on history of philosophy and to establish a political theory which is intented to future.

Key Words; political philosophy, laws, property, regimes, theory of ideal state

KISALTMALAR

AÜ: Ankara Üniversitesi

Bkz: Bakınız

İİBF: İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

İÜ: İstanbul Üniversitesi

Krş: Karşılaştırınız

SÜ: Selçuk Üniversitesi

TDK: Türk Dil Kurumu

GİRİŞ

Felsefe, insanın doğa ve toplum içerisinde varoluşuna yönelik kültürel etkinliğinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. İnsanın doğa ve toplum içindeki varoluşunu anlamlandırmaya yönelik soru sorma ve bu sorulara akılcı bir temelde yanıt arama etkinliği olan felsefenin, insanların yaşam süreçleri boyunca kendilerine etki etmiş olan doğal ya da toplumsal problemlerinden doğmuş olduğu görülmektedir. Felsefi anlamda problem demek insanlığın kendi varlığını anlamlandırma uğraşısından, gündelik yaşamlarında karşılaştıkları güçlüklere kadar uzanan, insanı cevap aramaya yönelten bir soru, bir sorun, bir pürüz demektir. Bu problemlerin, insanların yaşam alanlarına, çevrelerine, toplumsal ilişkilerin artışıyla beraber insan ilişkilerinde görülen değişimlere ve pratik sorunlarının değişimine bağlı olarak, farklı teorik tartışmaları ortaya çıkardığı gözlemlenmektedir. Düşüncenin evrimi, insanlığın tarihsel, toplumsal evrimini kendisine 'çıkış noktası' yapmaktadır. Bu düşünce evriminin içerisinde politikanın ayrı bir felsefe disiplini olarak ele alınması, toplumsal, pratik gelişimlerin düşüncenin evrimine ve teorik anlam arayışlarına nasıl bir dinamik kazandırdığının göstergesi kabul edilebilir.

Politika tam da toplumsal dinamiklerden ortaya çıkmış bir olgudur. İnsan hayatını tümüyle kapsayan eğitim, ideoloji, kurumsal yapı vb. ilişkiler ise bütünüyle toplumsal olgular olduğundan, insana dair sorgulanmaya değer her şey, öncelikle bu toplumsal yapının içindeki varoluşundan beslenmekte olduğu için kaçınılmaz olarak felsefenin içerisinde kendisine bir yer kazanmıştır. Politika felsefesi, mevcut yaşamların bireyler üzerindeki etkilerini inceleyerek, toplumsal bir yaşamın daha iyi ve daha mutlu şartlara ulaştırabilecek toplumsal düzenlemenin ne ve nasıl olması gerektiği sorusunu irdelemektedir. Çünkü politika bilimi nasıl salt var olan olguları incelemekteyse, politika felsefesi de insan yaşamına dair aranan tüm cevapların özelde olmasa bile genel düzlemde bulunabileceği, oluşturulabileceği, değiştirilebileceği alanın tümünü kapsamaktadır. Politik yaşamın insanların toplumsal yaşam biçimlerinden kaynaklandığı söylendiği andan itibaren artık onun - insanı toplumsal yaşamdan ayrı bir varlık olarak incelemek düşünülmediği sürece - tüm kültürel alanların incelenmesinin ve gerekli yönde değiştirilmesini sağlayacak düşünceler üretmenin politika felsefesinin görevi olduğu söylenebilmektedir. Felsefe akla uygun fikirleri üretmeyi, kendisine yöntem olarak belirlediğinden politika

felsefesinde de kabul görmesi gereken düşüncelerin öne sürdüğü ve süreceği savlamaların dayanağının akıl olması kaçınılmazdır. Nihai olarak politika felsefesinin temel amacı, akılcı temellere dayanarak, iyi bir toplumsal yaşamın ve bunun sonucu olarak da iyi bir bireysel yaşamın nasıl sağlanacağına ilişkin fikirler üretmektir. Nitekim toplum ve birey birbirinden bağımsız iki unsur olarak incelenememektedir. Bireyin düşünsel hayatı, onun toplumsallığına dâhil olduğu andan itibaren, onun düşünsel yapısını belirleyen tüm çevresel, toplumsal koşullar bireye dâhil edilmektedir.

Hem Platon hem de Aristoteles için bireysel ve toplumsal iyi bir yaşam ancak iyi bir toplumsal düzenleme ve iyi bir anayasa sonucu ortaya çıkabilecektir. Antik Yunan'da devlet (polis)-toplum-birey ilişkisinin biraradalığı göz önünde tutulduğunda filozofların araştırmalarına mevcut toplumsal kurumları ve ilişkileri incelemekle başlamalarının sebebinin, iyi bir bireysel yaşamın öncülünün iyi bir toplumsal yaşam olduğu düşüncesi olduğu açıkça görülmektedir. Bütünden parçaya doğru yapılan incelemelerin nihai hedefi iyi bir bireysel yaşama ulaşmaktır. Bu nedenle filozoflar kuramlarını, iyi bir anayasa tanımlaması yapmakla sonuçlandırmaktadırlar.

Platon ve Aristoteles'in toplumsal ve bireysel yaşama dair temel hedeflerinin kavramsal düzeyde aynı görünmesine rağmen, bu kavramların içerikleri bakımından farklı oldukları ortaya çıkmaktadır. Çünkü Platon ve Aristoteles, toplum felsefelerinde akılcı ve tutarlı bir yöntem izleyebilmek adına, politika felsefelerini ve devlet kuramlarını, felsefelerinin temel dayanak noktası olan ontoloji kuramlarına bağlı olarak geliştirmektedirler. Bu nedenle, iki filozofun toplum felsefeleri arasındaki temel fark, onların felsefi öncüllerinin farkına dayanmaktadır. Bu ise bizi filozofların toplum felsefelerinde bulunan kavramların içeriklerini incelemeye ve terimsel olarak aynı görünen kavramların onların felsefelerindeki yerlerini belirlemeye yöneltmektedir.

Bu çalışmada hedeflenen Platon ve Aristoteles'in politika kuramları ekseninde bu kavramları ve kavram içeriklerinin farklarını inceleyerek, bu kavramlarla birlikte politikanın amacının ve kökeninin ne olduğu sorusunu tekrar sormaktır. [Nomos'un/Politikos'un *telos*'u ve *arkhe*'si nedir?]. Felsefenin, kendi

başına bir disiplin olarak diğer çalışma alanlarından ayrılmasının temel sebebinin 'var olanı analiz etmek' haricinde 'olması gerekeni incelemek' sorumluluğunu da üstlenmiş olduğu göz önünde tutulduğunda bu soru, politika felsefesi içerisinde politikanın amacının ve dayanağının ne olması gerektiği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Olması gerekene dair akılcı bir kuram oluşturabilmek, kullanılan kavramların dayanaklarının belirlenmesini gerektirmektedir. Bu sebepledir ki tanımlar ve kavramlar üzerinde bir siyaset çalışması yaparken, bunların oluşum sebeplerinin ve amaçlarının, hangi düşüncenin dilsel ifadesi olduğunun tam olarak ayırt edilebiliyor olması gerekmektedir. Özellikle siyaset alanında karşılaşılan tekdüze kavram kullanımları onun içerisindeki yapının aynı sözcük içerisinde barınan farklı anlamları olduğunu işaret etmektedir. Örneğin Antik Yunan'da devlet anlamına gelen *polis* şehir-devleti anlamına gelirken *politika* polise dair olan her şeyi kapsamaktadır. Politika-devlet ilişkisi birbirinden bağımsız düşünülemeyeceği gibi, toplumsal olmak politik olmakla eş değer bir anlam taşımaktadır. Oysa günümüzde devletsiz politik yahut apolitik toplumsal yaşamlar tanımlanabilir haldedir. Bu sürecin belirlenmesi kavramların ve kurumların temelini, hangi dayanaklardan alarak bugüne geldiğini belirlemek açısından önem taşımaktadır.

Bu nedenle politikayı insanın anlam ve düşün dünyasının belirlendiği bir nokta olarak almak, tam da bu nedenle felsefenin içerisinden politik olana dair bir kavramın nasıl oluştuğu ve neyi ifade ettiği noktasına geri dönüş yapmak, onu kendi sınırları içerisinde kullanıma açmak zorunludur. Politik anlayışa yönelik olan, politikanın 'insanın toplumsal yaşamının nasıl olması gerektiği ve hangi amaçla böyle olması gerektiği üzerine' ortaya çıkmış bir disiplin olduğunu incelemek, kişiyi siyasal yaşamın temel dayanaklarını belirlemeye ve hatta (günümüz için söylendiğinde) hatırlamaya götürecek bir çalışmadır. Politikayı bugünkü niteliğinden değerlendirebilmek ve yeni siyasi kuramlar üretebilmek için, öncelikle bu 'politika kavramının' ilk temel dayanaklarını açıklığa kavuşturmak, hangi ihtiyaçlara yönelik bir çalışma alanı oluşturduğunu değerlendirmek gerekmektedir. Ortaya çıkış hedeflerini kaybetmiş düşünceler, kavramlarını idame ettirerek kavram-amaç yapısının bozulmasına neden olmaktadır. Bu kavramların amaçlarının analizi ise bu ilişkinin nasıl ortaya çıktığının tekrar sorgulanması yolunu açar. Bu çalışmada kavramlara yüklenilen anlam farklılıklarının hedefleri de değiştirdiğini Platon ve

Aristoteles'in toplum felsefelerindeki kavramlar ve tanımlamalar üzerinden gösterilmeye çalışılmaktadır.

Bu çalışmanın konusu, toplumsal yaşamın nasıl olması gerektiğine dair arayışları olan Platon ve Aristoteles'in politika kuramlarıyla sınırlandırılmıştır. Politika içerisindeki kavramların ve toplum içerisindeki ilişki türlerinin temel oluşturduğu zemini görebilmek için sadece bu hedefe yönelik bir araştırmayla sınırlı kalmaktadır. İki filozofun da toplumsal yaşamın pratik sorularının yanında teorik çalışmalarıyla örtüştüğü noktalarda teorik felsefi kuramlarına da değinilerek bilim sınıflandırmalarının dayandığı teorik ve pratik zemin ile ilişki kurulmaya da çalışılmaktadır. Çünkü bir etkinlik sistemi içerisinde teorik-pratik üretimler birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemez. Özellikle politik etkinliklerin pratik alanını belirleyen etken de nihai olarak bir teori zeminine dayanmaktadır.

Bu çalışma politikanın ve politik gelişmelerin *tarihsel* arka planlarını ele almamaktadır. Böylelikle politik yaşamların tarihsel değişimlerinden çok filozofların bu değişiklikleri doğuran koşullara ilişkin çözümlemelerine yer verilmektedir. Bu sınırlamalar sayesinde asıl amaç olan, filozofların kavramlarının anlam ve içeriklerinin tam da ne olduklarını kendi metinleri içinde anlamaya çalışmaktır.

Birinci bölümde, Platon ve Aristoteles'in toplum felsefelerine öncülük etmiş olan Antik Yunan'da doğa ve toplum ilişkisinin izleri sürülmektedir. Antik Yunan'da düşünüş sisteminin nasıl oluştuğu, iki filozofun görüşlerine hangi görüşlerin öncülük ettiğini belirlemek, politika anlayışının ortaya çıkışını analiz etmek ve amaçlarını incelemek bakımından önem taşımaktadır. Antik Yunan'da felsefi düşünce sistemine öncülük etmiş olan doğa kuramlarına bağlı bir toplum anlayışı olduğu göz önüne alındığında toplum-doğa ayrışmasının nasıl ve nerede başladığı bu bölüm içerisinde belirtilmektedir.

İkinci bölümde Platon ve Aristoteles'in politika bilimine ve amaçlarına ilişkin görüşlerinin belirtilmesi yer almaktadır. Politika biliminin filozofların felsefi kuramlarında dayandıkları teorik-pratik zemin açıklanarak, bu doğrultuda Aristoteles ve Platon için pratik ve teorik bilimleri birbirinden ayıran sınırların ne olduğu gösterilmektedir. Bilimlerin sınıflandırılması ile politikanın toplumsal yaşamdaki

amacının, işlevinin ve yönteminin ne olması gerektiği sorunu araştırılmaktadır. Çünkü politika bilimini diğer bilimlerden ayıran ya da onlara bağlayan noktalar politikanın hangi ön-kabuller doğrultusunda değerlendirilebileceğini belirleyecek noktaları oluşturacaktır. Politika bilimini, kendi başına teorik yahut pratik bir bilim olarak belirlemenin ortaya çıkardığı zorluklar da bu bölümün konusu içerisinde tartışılmaktadır.

Üçüncü bölüm, Platon ve Aristoteles'in toplum felsefelerinde adı geçen kavramlara filozofların yüklediği içerik ve anlam farklılığını ele almaktadır. Filozofların ideal yönetim sistemini ararken başvurdukları ölçütlerin, pratik ve tarihsel örneklerden kaynaklanıyor olmalarının yanı sıra kavramlara yükledikleri felsefi-kuramsal temeller olduğu görülmektedir. *Polisin doğası, insan doğası, eğitim, mülkiyet* ve *yasa* gibi başat kavramlara yüklenen anlam farklarının filozofların devlet kuramlarını çözümlemelerindeki farklılıklara yol açtığı gösterilmektedir. Öyle ki bir kavrama yüklenilen değer kendi içerisinde negatif bir anlam taşıyorsa bu kavramın toplumda pratik olarak yer bulması toplum için negatif bir öğedir. Örneğin, Platon için özel-mülkiyet hem doğal olanı karşılamıyor olması gibi kavramsal negatif anlamından ötürü hem de pratik yaşamda kötü uygulamalara yol açtığı için sorunlu görülmektedir. Bir başka örnek olarak, Aristoteles için soylu-doğum ilkesi hem kavramsal olarak doğal olanı karşılaması nedeniyle hem de pratikte erdeme ve eğitime giden koşulları sağladığı için pozitif bir anlam ifade etmektedir. Bu çalışma, farklı anlamlar için aynı kavramların kullanımının negatif etkilerini göstermektedir.

Dördüncü bölüm, Platon ve Aristoteles'in ideal devlet düzeni arayışlarında göz önüne aldıkları mevcut yönetim biçimleri, bu yönetimlerin pozitif ve negatif yanları olarak değerlendirdikleri dayanaklar ele alınmaktadır. Bir toplumsal sistemin reddinin yahut ideal olarak değerlendirilmemesinin altında yatan felsefi öncüller göz önünde tutularak, filozofların hangi yönetim sistemlerini niçin eleştirdikleri incelenmektedir. Bu çalışma ile mevcut yönetim biçimlerinin eleştirisini yapan filozofların bu sistemlere hangi savlarla eleştirel yaklaştıklarını ve her iki filozofun tasarısındaki *ideal yönetim biçiminin* nerede ve niçin farklılaştığı belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın amacı bugüne kadar süregelen yönetim biçimlerinin neliği tartışmalarına, Platon ve Aristoteles'in yönetim biçimlerini hangi

niteliklere göre sınıflandırdığını belirleyerek, bir anlam ayrışmasını analiz ederek katkıda bulunmaktır.

Beşinci bölümde Platon ve Aristoteles'in devlet kuramları ele alınmaktadır. Filozofların devlet kuramları incelenirken, birey ve toplum arasındaki ilişki iki öğenin hangi dayanaklarla birbirlerini etkiledikleri, ideal olanın ne demek olduğu, aynı zamanda bu idealin gerçekleştirilmesi için gerekli dayanakların kabul edilir olup olmadığı soruları irdelenmektedir. Platon ve Aristoteles'in metinlerindeki devlet kuramlarının farklılığına işaret edilerek, neden Platon'un *Devlet* kuramının ütopya olarak değerlendirildiği, neden Aristoteles'in ideal devlet kuramı yerine yönetim biçimi olarak *politeia*yı (anayasal yönetim) önerdiği açıklanmaktadır. Bu bölümde *ideal devlet ve olanaklı devlet* kavramlarına yüklenen pozitif ve negatif anlamlar bu bağlamda incelenmektedir. Böylece filozofların devlet kuramlarını oluştururken öncül olarak aldıkları dayanaklar sorgulanmakta ve politikanın amacının ne olması gerektiği sorusu tekrar sorulmaktadır.

1. ANTİK YUNAN'DA FELSEFİ AÇIDAN TOPLUM VE DOĞA İLİŞKİSİ

Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıkışı, mitolojik düşünceden kopuş olarak tanımlanmaktadır. Felsefe ne tür bir arayış ile ortaya çıkar ve kendisini hangi özelliklerle mitsel düşünceden koparır? Mitolojik düşünce sisteminin, doğal ve toplumsal olayların Tanrılar tarafından yönlendirildiği inanışına yol açtığı görülmektedir. Efsaneler, hikâyeler, Tanrıların insanlara karşı özel bir etkinlik içerisinde olmaları bu dönemin inanış özelliklerindendir. Felsefe öncesi dönemde de doğal ve toplumsal olayların nasıl olduğuna dair sorular olduğu görülmektedir. Ancak bu soruların ivedilikle Tanrıların keyfi hallerine göre kozmosu yönlendirdiği cevabı ile karşılaştığı görülmektedir. İnsanların ilk ahlak ilkelerini bu eylemler -doğa olayları- üzerinden açıklamaya başladıkları bu durumun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu demektir ki insanlar felsefe öncesi dönemde de nasıl davrandıklarında nasıl bir cevap alacaklarını Tanrılardan çıkarsamakta ve ona göre yaşamlarını şekillendirmektedirler. Sorular mitolojik dönemin de bir özelliği olarak görülmektedir. Bu sorular ekseninde cevap nitelikli inanışların ortaya çıktığı görülmektedir. O halde, felsefi düşünüşün başlangıcı sorular değilse ne olabilir? Antik Yunan'da felsefenin, *Arkhe* nedir? sorusu üzerinden evrilerek gelmiş olması bize dönemin mitsel düşünüş haricinde bir cevap arayışı hakkında bilgi vermektedir.

> "Onların aradığı, rastlantısal bir olgu değil, bir temel nedendir… nesneler… doğaüstü güçlerin kapris ve esintilerine göre rasgele bir şekilde değil, ama belirli bir düzen içinde ve genel kurallara göre gelişmişlerdir. Böyle bir değişmez ve bozulmaz kurallar anlayışı, söylencebilimsel düşünceye tümüyle yabancıdır." (Cassier, 2005: s. 268).

Arkhe, tüm doğa düzeninin kaynağı olan temel ilkedir. *Arkhe,* kozmosun düzenini temsil eden birliğin temelinde ne olduğu sorusudur. Öyle ki doğanın kendisine özgü devinimlerinin ve tüm karmaşık yapısının arkasında yatan temel ilkelerin var olduğu görüşünün insanoğlunu farklı varsayımlara sürüklediği görülmektedir. Kimi bu bütünselliğin *arkhe*si olarak Tanrıyı görmekte, kimi daha sonraları doğa bilimleri adını alacak 'doğanın yasaları' olduğu görüşünü savunmaktadır. Mitolojik düşünce sistemi her şeyin kaynağını Tanrılarda ve efsanelerde bulmuştu. Felsefi düşünüşün başlangıcının *arkhe* sorusu olması, onun ilk nedenleri aramak için doğaya yönelmesi bakımından bilimin temellerini attığı düşüncesini bize veren Thales'in ilk soruyu yönlendiren filozof olarak bu soruya

verdiği ‘nemli olan’ cevabıdır. Bu perspektiften düşünüldüğünde felsefenin rolünün burada mitolojik düşünüş sistemi olan inanış temelli düşünceden koparak sorgulama temelli bir düşünce sistemine geçişi sağlıyor olduğu görülmektedir. Bu soru ise doğanın belirli bir öncülünün var olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu öncüle göre tüm kozmos belirli bir düzene bağlı olarak devinmektedir. Karmaşık görünen yapılanmaların arkasında değişmeyen, düzeni koruyan bir birlik olduğu görüşü hemen tüm Antik Çağ felsefesinin ana konusudur. Bazı yorumlar bu düzenin toplumsal sisteme dayalı olarak, kaynağını toplum düzeninden aldığını işaret etmektedir.

> “Açıkçası Thales ile (İ.Ö. 625-545) başlatılan bu dönemde, filozofların temel varsayımı şuydu: Polis, siyasal, ekonomik, toplumsal, kültürel, hatta dinsel açıdan yetkin bir birimdir ve bu yetkinliğini “kural”lara borçludur. Başka bir deyişle gerek mitolojik/aristokratik kökenli yasa anlamında “tesmoi”, gerek insan iradesinin sonucu oluşan yasa anlamında “nomoi”, polisin yetkinliğini sağlayan kurallardır. Kozmos ise en az polis kadar yetkin bir yapılanmadır; o halde kozmosun da bu yetkinliğinin dayandığı yasalar, kurallar, ilkeler var mıdır?” (Türe, 2006: s. 24).

*Polis*ler, kozmosa dâhil bir birlik olarak görüldükleri için bu düşünceden etkilenir. Ancak felsefi bakışın toplumsal düşünüşe yaptığı önemli katkı, arkalarında bir birlik bir düzen olmasına karşı, kozmosun olaylarının artık Tanrılar tarafından birebir değiştirilmediği düşüncesidir. Kozmos belirli bir düzene göre hareket etmekle birlikte, bu düzenin ne olduğu bilinmediği sürece arayışa devam etmeli ve *arkhe* bulunduğu takdirde ona uygun düzenlemeler insan aracılığıyla gerçekleştirilmelidir. İşte bu düşünce sistemi insanı doğanın içerisinde etkin bir role bürümüştür. “…Antik Yunan dünyası büyük ve düzenli bütün olan kozmostan, doğadan hareketle hem siteyi hem de onun içinde yer alan birey insanı anlamaya çalışır.” (Arslan, 2010: s. 397).

Tüm doğa ve toplumsal olayların Tanrılar tarafından yönlendirildiğine ve bunların insan eliyle değiştirilemez olduklarına dair inanışı kıran felsefi düşünüş, politik hayatın da değiştirilebilir ve yönlendirilebilir bir bütünlük olduğuna dair bir görüşü ortaya çıkarmaktadır. Ancak bu sürecin pek hızlı ilerlediği söylenemez. Sofistlere kadar gelen süreçte toplumsal ve doğal yasaların bir arada oluşu dikkat çekmektedir. Öyle ki birinin yasası diğerinin yasası olarak görülmekte, tartışma veya farklı görüşler ise hangisinin öncelikli sırada olduğu oranında değişmekte olduğu

düşünülmektedir. Felsefe tarihine giren konular arasında doğanın ilk ve en önemli yeri tutması onun siyasi yapılanmalardan uzak olduğu veya insan ilişkileri ile ilgilenmediği için değil, evrende bulunan tüm yapıların bağlı olduğu kaynağın kozmosun kendisi olduğu görüşü yatmaktadır. İnsanların yaşamlarında yer tutan tüm ilişkiler, geçici görünümlere sahip bir akış içerisindedir. Doğa sürekli değişmekte, toplumlar yıkılmakta yeni düşünceler ortaya çıkmakta ve insanların kesin yargılara varmaları güçleşmektedir. İşte doğa bilimlerinin arkasında yatan soru tam da bu görünen ve değişken dünyanın arkasında sabit, kuralları olan ve doğa kanunları gibi diğer tüm yaşamsal alanlarda öngörü imkânı sağlayabilecek ilkelerin ne olduğu sorusudur. Ancak aynı soru politik yaşama dair bakış açısını da etkileyecek ve toplumun bir ilkeye göre düzenlenebilir olup olmadığı sorusunu sormanın yollarını açacaktır. Bu kez de karşımıza çıkan, değişkenliğin arkasında yatan değişmez ilkeler sorunu olacaktır. Böylelikle toplumsal yasalar ile doğa yasalarının yine *arkhe* temelli bir düzlem üzerinde yürüdüğü görülecektir. Bu *arkhe* ise uzun süren felsefi soruşturmalar boyunca farklı görünümlerde de olsa insanın belirli bir düzen arayışına eşlik edecektir. *Arkhe* insanoğlu için tüm var olanların kaynağı olmaktan daha fazla bir anlama sahip olacaktır. Aynı zamanda başka kavramların örneğin *telosun* (erek), *idealin* (ülkü) ortaya çıkışının göstergesi olacaktır.

Antik Çağ ve sonrası filozoflardan çoğunun belirli bir *arkhe* –artık bu *arkhe*, yasa, bilim, mantık, diyalektik gibi temel ilkeleri kapsayacaktır-görüşünü kendilerine temel alarak 'ideal' olanın arayışı içerisine girdikleri söylenebilir. İdeal olanın ne olduğu sorusu tam da bu *arkhe* varsayımından kaynaklanır. Çünkü belirli bir idealin arayışı öncesinde bu ölçütün varsayılmasını gerektirir ki bu *arkhe*nin kendisinden başka bir şey değildir. Bu duruma Thales'ten bir örnek verilebilir. "En güçlü şey zorunluluktur: çünkü her şeyi altüst eder. En büyük şey yerdir: çünkü her şeyi içine alır. En hızlı şey akıldır: çünkü her yerde dolaşır." (Laertios, 2010: s. 25). Bu bağlamda ideali tanımlayan 'en' kelimesinin temelini 'her' kelimesinin kapsamından aldığı söylenebilmektedir. Eğer 'en'ler varsa 'her'i kapsamalıdır. İdeal olan varlığı önceleyen *arkhe*nin arayışıdır. Bu perspektiften bakıldığında polis yaşamı ilkesinin ne olduğu ve ideal toplum düzeni arayışlarının temeli analiz edilebilir.

Toplumun oluşumunun incelenmesinde ve ideal toplum arayışlarında araştırma konusu olarak ele alınan Platon ve Aristoteles'in gerek felsefi gerek siyasi

düşünüşleri de bu *arkhe* temelli düşünceyi kendilerine ilke edinmiş olan düşünürlerin fikirlerinden etkilendiği görülmektedir. Hem Platon hem de Aristoteles için ideal devlet, temel dayanaklarını belirli bir var olan oluşturucu (*arkhesel*) öğeden almaktadır.[1]

M.Ö 610-545 yıllarında yaşadığı tahmin edilen Anaksimandros'un *apeiron* düşüncesi bu *arkhesel* öğe anlayışının görünen şeyler arkasında devinmeyen ve durağan bir ilke olduğu görüşünü ortaya çıkarmaktadır. Platon ve Aristoteles de toplum felsefelerinde değişmez bir ilke ve doğaya uygun bir öğreti arayışını sürdürmüşlerdir. Anaximandros'un "var olanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefaretini öderler" (Kranz, 1994: s. 32) cümlesi, doğal ve toplumsal yasalar arasındaki ilişkinin zeminini açıklamaktadır. Bu zorunluluğun doğal yasa olarak mı yoksa ahlak yasası olarak mı anlaşılması gerektiği, Antik Yunan'ın zorunlu polis-birey ilişkisini nasıl gördüğünü belirlemektedir. "Burada zorunluluktan kastedilen şey açıktır ki doğa yasası anlamında bir zorunluluk değil, ahlak yasası, hukuk yasası veya toplum yasasının taşıdığı ve sahip olduğu zorunluluk anlamında bir zorunluluktur." (Arslan, 2011(b): s. 109). Toplumsal ilişkilerin kaynağı ile felsefenin *arkhe*si arasında kurulmaya çalışılan bağlantıda dikkati çeken nokta -bir çözümleme yapılacaksa- toplum ilkeleri oluşturulurken temel olarak neyin alınacağı sorusudur. Thompson doğaya ait kanunların toplumsal ilişkilerden kaynaklanarak ortaya çıktığını öne sürmektedir.

> "Örneğin, doğal yasa deyimi, toplumsal ilişkilerden alınacak bir eğretilemedir; kökeni konusunda yapılacak bir araştırma, Anaksimandros'un –ödence vermek [2] - deyimi nasıl kabile toplumundan geliyorsa, onun da feodal ideolojiyle sımsıkı kök bağlantısı olduğunu gösterecektir. Gerçek şu ki insanın dış dünya hakkındaki bilinci, nasıl toplumsal ilişkilerin üretim çalışmasında gelişmesi yoluyla oluşmuşsa, o bilincin başkalarına iletilebilir maddi bir biçim aldığı konuşması da zorunlu bir biçimde onun toplumsal kökenini yansıtır." (Thompson, 1988: s. 193).

Burada söz konusu olan toplum modellerinin doğada aranması ya da doğa yasalarının topluma uygulanması sorununda görüldüğü gibi bir öncelik sorunudur. "Ödence verir diye çevirdiğim cümle (dıken kai tısin didonai) düşman kabileler arasındaki kavgaların uzlaştırılmasını gösteriyor." (Thompson, 1988: s. 193). Bu

[1]Aristoteles için doğa ya da aynı anlamda erek (*telos)* olan ideal, Platon için ideadır (*eidos*).
[2]Türkçe çevirilerinde ödence vermek terimi, Kranz'dan 'kefaretini öderler' olarak geçmektedir. Krş. (Thompson, 1988: s.193), (Kranz, 1994: s.32).

çözümlemeden doğa yasalarının, toplumsal ilişkilerden kaynaklanarak ve bu ilişkilerin getirdiği bir bilince bağlı olarak ve hatta birbirine kenetli bir biçimde denilebilecek bir şekilde temellendirildiği görülmektedir. Doğal yasa ile hukuk yasası arasındaki ayrımın daha sonra sofistler tarafından kesin hatlarıyla belirlendiği, ancak Anaximandros'un *apeiron* kuramının sofistlerin her şeyin değişkenliğine olan rölâtivist görüşlerine güçlü bir itiraz olarak Platon'da ideaların (değişmeyenin) dünyası ile fenomenlerin (değişime tabi olanlar) dünyası olarak ikiye bölünerek güçlü bir kurama dönüştüğü görülmektedir.

Platon'un, devleti bireye benzeten ve ancak insan bedenindeki düzenin uyumu gibi bir toplum düzenlenirse ideal yaşamın sağlanacağı görüşünü, M.Ö 582-500 yılları arasında yaşadığı tahmin edilen Pythagoras'ın sayı öğretisinden esinlenerek oluşturduğu düşünülmektedir. Pythagoras'ın sayı öğretisi, tüm kozmosun varlığını sayıların harmonisinden aldığı üzerine kuruludur. İnsan anlayışının temeli nesnelerdeki sayı düzenine ulaşabilmektir. Pythagoras'ın toplum üzerine fikirleri de bu doğa anlayışından kaynaklanmaktadır. İnsan ve toplum doğadaki sayıların harmonisi gibi ruh, akıl ve istek yetilerinin harmonisine göre şekillenir. Ancak herkes bu harmoniden eşit miktarda yararlanmamaktadır. Toplumsal düzen, akıl payı fazla olanların yönetimle, cesareti temsil eden ruh payı fazla olanların savaş işleriyle uğraşmalarını, istek yönü egemen olanların ise diğer toplum kesimlerinin ihtiyaçlarını karşılamaları şeklinde üç bölüme ayrılmıştır. Bu üç bölümün Platon'da toplumun düzenlenmesinde de bulunduğu görülmektedir. Platon'un da askerlik işlerini yüreği yiğit olanlara, yönetimi akıl yetisi fazla olanlara, iş gücünü ise kol gücüne sahip üçüncü sınıfa verdiği bilinmektedir.

Toplumsal kanunların doğa düzenine uygun olduğu görüşünün bir incelemesi de M.Ö 540- 480 yılları arasında yaşamış olan Herakleitos'ta bulunmaktadır. Herakleitos'un karşıtların devinimi ve birbirlerine dönüşmeleri ilkesi arka planında değişmeyen *logos*'un bulunduğu öğretisine dayanır. "Aynı şeylerdir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince ötekilerdir ve ötekiler değişince de bunlar." (Aktaran: Kranz, 1994: s.63). *Logos* tüm kozmos üzerinde hâkim olan akıl, söz anlamlarına gelebilen bir birliktir. Düzen anlayışına bağlı olarak değişkenler evreninin arkasında bir *logos*un olduğunu varsaymak, insanların bu *logos*tan pay almaları düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Kanunların

temeli ise yine *logos*tur. "Yurttaşlar kanunlar için, surlar için döğüşür gibi dövüşmelidir.- Bir olanın (*logos*un) dileğine uymak kanundur." (Kranz, 1994: s. 68). Herakletios'un da toplumsal bölünmeyi doğa anlayışına dayandırarak yaptığını görmek bu noktada mümkündür. Herakleitos'a göre toplumsal düzen içerisinde *logos*tan pay alanlar akıl ve söz yetilerine en fazla sahip olan kesim aristokratlardı. Herakleitos'un değişim kuramı, "her şeyin çözüldüğü ve birbirine dönüştüğü" yönündeki bazı yorumlara göre (Ağaoğulları, 2009: s. 66) onun aristokrasi kurumunun da mutlak bir kesinlikle var olamayacağı yönünde anlaşılabilmektedir. Ancak belki tam da *logos*un kendisini aristokrasiyle yani akıl yanından pay alanlar ile özdeşleştirdiği düşünülecek olursa kalıcı olanın *logos=aristokrasi* olduğu da söylenebilmektedir. Çünkü Herakleitos için devinen kozmosun arkasındaki durağan birliğin *logos* olduğu ifade edilebilmektedir.

Sofistler dönemine kadar iç içe ve aynı yasaya tabi olduğu düşünülen toplumsal yasalarının doğa yasalarından ayrı bir inceleme alanı oluşturmasının sofistler ile başladığı görülmektedir. Çünkü sofistler ilk olarak doğa ve toplum arasında özsel bir nitelik ayrımı yapmaya gitmektedirler. İlk olarak *arkhe*sel öğenin toplum kurallarına yansıtılmasına onlar karşı çıkmışlardır.

1.1 SOFİSTLER

Felsefe tarihinde genellikle insan-toplum sorunlarının, teorik problemleri bir yana bırakan Sofistler dönemiyle felsefenin konuları arasına girdiği söylenegelmektedir. Sofistlerin eleştirdikleri teorik düşünce önceki dönemlerin metafiziksel (arkhe, logos) arayışlarına denk düşmektedir.

> "İonia ve İtalya felsefeleri teorik konularla uğraşıyordu. İnsanı, insanın sosyal çevresini, siyasal kurumları ele alan sofistik hareket daha çok ahlak konuları ile (insan davranışları ile ilgili konularla), pratik amaçlı konularla uğraştı." (Şenel, 1968: s. 103).

Polisin doğası ile ilgili olarak filozofların görüşleri incelendiğinde, doğa temelli araştırmaların neden daha sonraları Sofistler ile toplumsal ilişkiler araştırmalarına yöneldiği sorusu önemli bir sorudur. Sofistler nasıl bir tarihsel ayrımla felsefenin konusunu değiştirmiş olarak görülmektedirler? Bu noktada başından beri izlenilen dizgeye uygun olarak belirtmek gerekirse tekrar doğa-toplum

arası ilişkilerin biçimlerine bakılması gerekmektedir. Sofistlere kadar gelen süreçte felsefenin konularında doğa ile toplum ayrışmasının olmaması bu sorunun bir cevabı olabilir. "Doğa filozofları her ne kadar politik yaşama değer vermiş olsalar da, onların politika felsefesi, kozmoloji anlayışlarının bir filizi ve var olan değişken dünyanın dışında bir maddesel temel bulma teşebbüsü idi." (Barker, 2011: s. 24).

Doğanın değişmez kanunlarının karşısında bireyin duyumlarının değişebilirliği görüşü ile birlikte toplumsal yasalarında değişmezliği ilkesinin kırılması ve bundan dolayı sofistler ile birlikte 'ideal devlet' arayışlarının özellikle Sokrates ile başlayan dönemde ortaya çıktığı bir başka cevap olabilir. Her iki açıdan bakıldığında da karşılaşılan durum, artık doğa-toplum kenetlenmişliğini birbirinden ayrıldığı ve yine paralel olarak birbirlerini etkileseler de ikisi de değişken duruma gelmiş olarak, değişkenlik özünde aynılığı yadsıdığından ayrı ayrı olarak düşünülmeye başlandığı ve birbirlerinden farklı olarak felsefenin konusu haline geldiği görülmektedir.

O halde ayrımın temel dayanak noktası olarak doğanın varoluşsal özünün toplumu belirlemesi düşüncesi geri plana itilmekten çok toplum yasalarının yine doğadan hareketle fakat farklı bir biçimde çözümlenmesi olarak alınabilir. Şöyle ki sofistlere göre doğa değişken olduğu için, insan duyuları ve aklı da birbirinden farklı, göreceli durumlara bağlı olarak yargılara varmaktadır. Yine insan doğasının veya kozmosun rölâtivizmine bağlı olarak toplum biçimleri ve etik anlayışları da görecelidir. Birbirinden farklı olarak toplumsal ve etik görüşlere sahip olan sofistleri ortak bir ad altında toplayan düşünce sistemi rölâtivizmdir. Sofist Protagoras'a göre "bütün şeylerin ölçüsü insandır." (Aktaran: Kranz, 1994: s. 194).

Sofistik hareket genellikle sofistik aydınlanma olarak anılmaktadır. Bunun nedeni toplumu ve doğayı değişmez kanunlarından kurtaran bir düşünce sistemi olan rölâtivizm ve buna bağlı olarak gelişen toplumsal hayatta hiç kimsenin 'doğru' olmaması dolayısıyla herkesin 'doğru' olarak kendisini kabul edebilmesine olanak tanımış olmasıdır. Bunu sağlayacak araç ise retoriktir. Bu araca sahip olan herkes kendisine demokrasi içerisinde bir yer edinebilecek ve politik hayatta söz sahibi olarak bulunabilecektir. Sofistlerin bu tutumu halk tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Çağın toplumsal gelişmelerine bakıldığında Yunan demokrasisinin aristokratlara verdiği ayrıcalıkların halkın siyaset üzerinde etkisini azalttığı görülmektedir. İyi

doğum ve asil soyluluk ölçütlerinden yoksun olan sınıfsal tabaka kendisine siyaset hakkında söz tanınmamasından rahatsız olduğu görülmektedir. Sofist Protagoras bu durumun herkesin politika hayatında söz sahibi olmasıyla ortadan kalkacağı görüşündedir. Platon'un *Protagoras* adlı diyalogunda geçen bir mitosa göre Tanrıların yaratmaları sonucu ortaya çıkan doğada her türün yaşabilmesi için gerekli şeyleri dağıtmak görevi Prometheus ve Epimetheus'a verilir. Diğer türlere gerekli şeyleri dağıtan Epimetheus insana kendi yaşamı koruyabilecek bir şey vermeyi unutmuştu ve dağıtacak yetenek kalmaz. Bunun üzerine Prometheus Tanrılardan ateşi ve ateş kullanma sanatını çalarak insan türüne verir. Ve insanlar hayvanlardan korunmak amacıyla dağınık yaşama bir son verip bir araya gelirler. Ancak topluluk halinde yaşamaya başlayan insanın elinde politika sanatı olmadığından dolayı, mutluluk içerisinde yaşayamadı ve birbirlerine kötülük ederler. Bunun üzerine Zeus ırkın yok olmasından korkarak, insanlara *doğruluk* ve *utanma*yı vererek bunun 'herkese' dağıtılmasını ister. Protagoras miti olarak bilinen bu mite göre siyaset tüm halkı ilgilendiren bir alan olduğu için bu konuda söz sahibi olma hakkı Tanrı Zeus tarafından tüm insanlara eşit olarak dağıtılır. Bu mitos toplumun varoluşunun, düzeninin herkesin siyaset sanatına sahip olması sonucu sağlanabileceğini anlatmaktadır. Öte yandan Solon[3] ile başlayan reformlar sonucu oluşan yeni demokratik toplum düzeninde aristokrasi için kendi konumunu belirlemeye ihtiyaç duyan halk tabakası ile eşit miktarda aristokrasinin de yeni bir siyasal kültüre ihtiyacı vardı. Bu ihtiyacı karşılayan, siyaset sanatına sahip olduklarını iddia eden, verdikleri retorik eğitimi ile sofistlerdir.

1.1.1 **P**hysis- **N**omos **A**yrımı

Sofistlere kadar gelen süreç içerisinde Antik Yunan'da doğa yasaları ile toplumsal yasaların ve hatta etik yasaların birbirine kenetli olduğu bir önceki bölümde belirtilmiştir. Sofistlerin '*nomos*' ile '*physis*' kavramlarını ayırmaları düşünüş sistemi açısından önemli bir gelişim sağlamıştır. "Nomos eski Yunanca'da gelenekler, sosyal kanunlar (kurallar), *Physis* fizik kanunları anlamına geliyordu." (Şenel, 1968: s. 104).

[3]Solon, İ.Ö 594'te aristokratlar ve halk arasında arabuluculuk yapmak üzere *arkhon* (baş yönetici) olarak seçilmiştir. Her iki tarafı da eşit şekilde gözeterek kanunlar yapmaya çalışan Solon, asil soyluluğun önemini azaltarak, servet miktarına göre kamuda görev yapma ilkesini getirmişti. Bu durumda sadece belirli mülkü olan halk soyluluk ilkesi aranmadan yönetimde söz sahibi olabiliyordu

Nomos[4] doğa yasaları gibi değişmez niteliğe sahip kurallar bütünü olarak kabul edilmektedir. Aristokratik yasaları tanımlayan bu kavramın içeriğinin büyük ölçüde toplumsal düzeni belirleyen ve değiştirilemez kabul edilmiş yasaları kapsadığı görülmektedir. Bu yasalardan en önemlisi asil doğumun yurttaşlık için gerekli bir ölçüt olarak kabul edilmesidir. Genel kabul gören diğer bir önemli yasa ise politika yapma hakkının sadece bu bilgiye sahip olanlara verildiğidir. Solon'un reformları sonucunda orta sınıf ile aristokrasi arasındaki anlaşmazlıkları önlemek için yurttaşlık ve devlet görevinde yer alma hakkı onların ortak olan bir özelliklerine -yani ticaret yoluyla mülk sahibi orta sınıf ile aristokrasinin mülk sahipliğine- dayandırılmaktadır. Mülkten yoksun olan halk yine bu kapsamın dışında kalmaktadır. Ancak sofist görüş *physis* ile *nomos*'u ayırarak, *physis* yasalarının değişmez niteliğine karşılık, *nomos*'un insan düzenlemelerinin sonucu olduğu görüşünü önermektedir. Platon'un *Protagoras* adlı diyalogunda Hippias adlı bir sofist şunları dile getirmektedir. "Burada bulunan hepimizi akraba, bağlaşık, yurttaş sayıyorum. Yasa bakımından değil ama doğa bakımından: benzer, doğal olarak benzerin akrabasıdır çünkü ama insanların tiranı olan yasa doğayı bile zorlar sık sık." (Platon, 2011(b): 337d). Mülksüz durumdaki halkı içeren ve onlar tarafından kabulünü sağlayan, sofist görüşün eşitlikçi görüş olarak günümüze gelmesinin nedeni bu düşüncedir. Çünkü bu görüşe göre, doğa bakımından herkes eşittir, insanlar arası eşitsizliklerin ortaya çıkma sebebi insanların düzenlediği yasalardır *(nomoi*).

1.1.2 **S**özleşme **O**larak **Y**asa

Sofistlerin genel görüşü olarak belirtilen bir diğer husus *physis* ile *nomos* kavramlarının ayrılması sonucu ortaya çıkan sözleşme teorisi olarak anılacak olan teoridir.[5] Kranz'ın aktardığına göre Alkidamas adlı bir sofist yasaların alışkanlıklar sonucu belirlendiğini ifade eder. "Kanun ve töre, devletlerin alışkıyla yerleşmiş kralıdır." (Kranz, 1994: s. 201). Antik Yunan'da mevcut olan yasalar aristokratlar lehine kurallar içerdiğinden bu teori sofistlerde yasa-karşıtlığına kadar giden bir nihilizm barındırarak genişlemiştir. Aristoteles, *Retorik*'te sofistlerin görüşlerinin bu

[4]"Pindaros'un 'nomos basileus panton' *nomos* (aristokratik geleneksel kurallar) her şeyin (ve herkesin) kralıdır."sözü bunu betimlemektedir. (Şenel, 1968: s.108).
[5] Şenel, tam olarak sözleşme teorisinin açıkça savunulmadığını, sadece ima edildiğini hatırlatmaktadır. (Bkz. Şenel, 1968: s.114).

yönde olduğunu belirtmiştir.[6] "Felsefe kanun ve töreye karşı kaledir." (Aktaran: Kranz, 1994: s. 201). Ama en genel anlamda demokrasi yanlısı bir yasanın yapımının mümkün olacağı da yine sofistler tarafından belirtilmiştir. "Kanun insanlara karşılıklı olarak hakkı garanti eder (fakat ahlaki bir rolü yoktur)." (Kranz, 1994: s. 201). Bu görüşlerin ortaya çıkmasında Solon'un reformlarının büyük etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü bir düşüncenin ortaya çıkabilmesi için onu gerektiren toplumsal ortamın sağlanabilmiş olması gerekmektedir. Solon'un aristokrasi ile halk arasındaki çekişmeyi demokratik yasalar düzenlemesiyle hafifletmiş olması, demokrasinin daha iyi ve düzenli bir yönetim biçimi sağlayabileceği görüşünü getirmiştir. Demokrasi ise herkesin yasalar önünde eşitliğini temel almaktaydı. Protagoras mitosunda belirtildiği gibi politikanın temel kavramları olarak dile getirilen doğruluk ve utanma herkese eşit oranda dağıtıldığından herkes politik hayata ilişkin eşit söz hakkına sahip olmalıdır.

> "Çünkü polis, ancak herkese doğruluk ile utanmadan pay verilince ortaya çıkar; bir başka deyişle onun varlığının zorunlu koşulu, siyasal erdemin insanlar arasında paylaştırılmış olmasıdır. Demek ki devlet, siyaseti bilen kimselerin bilmeyenleri yönetme istencinin değil, bütün insanların kendi arzularıyla yaptıkları 'sözleşme'nin bir ürünüdür." (Ağaoğulları, 2009: s. 92).

Bu noktada sofistler arasındaki görüş ayrılıklarını da belirtmek gerekmektedir. Burada iki sofistik düşünce konusunda farklı görüşler ile karşılaşılmaktadır. Birincisi hiç kimsenin kimseden üstün olmadığı düşüncesidir. Daha sonradan doğa yasalarının *nomos*tan üstünlüğünü ifade eden bu sofistik ilkenin Kallikles ve Thrasymakhos gibi sofistler tarafından doğadan güçlü olanın üstünlüğü şekline büründüğü görülmektedir. Kişinin doğrusu ona yararlı olan ise yararı gerçekleştirmelerini sağlayan kuvvet, iktidarın ya da güçlünün olacağı için 'adalet güçlünün işine gelendir' gibi bir sonuca varan filozofları Ağaoğulları ikinci kuşak sofistler olarak ayırmaktadır. Buradaki sofistik görüş doğal olana uygun yasaların oluşmasının insan

[6]Aristoteles'in polisin ve insanın doğasına ilişkin temellendirmelerinde, doğadan niteliksel ayrımlar bulunduğunu savlamasıyla, bu anlamda tekrar bir *nomos-physis* eşitliğini yaratmaya çalıştığı söylenebilir. Platon'un ise bu doğal eşitlik kavramına sahip çıkarak, insanların yetenekleri doğrultusunda bir iş bölümüne gitmelerinin doğru olacağı görüşü ile ideal devlet düzenlemelerini yapmaya çalıştığını göreceğiz. Aristoteles'in var olan niteliksel ayrım ifadesinin, Platon'un hamurlarında demir, gümüş ve altın olanları anlatmasından farklı bir doğal ayrım olduğu görülmektedir. Aristoteles için doğum niteliği değişmez tam anlamıyla bir *physis* olarak kendini göstermektedir. Aristoteles bu *physis* temelli varoluşu *nomosa* uygulamak ve ikisini tekrar birleştirmek istemektedir. Platon'da ise *physis*in bir gelişim sürecine tabi olduğu var sayılmaktadır. Bu görüş Platon'un eğitim anlayışıyla belirginleşmektedir.

için en uygun yol olmasıdır.[7] *Nomos* ve *physisi* kavramsal temelde ayıran genel sofistik görüşün ikinci kuşak sofistlerde *nomosu* belirleyen öğenin temelde yine -sofist öncesi düşünüşte olduğu gibi- *physis* temeline dayandırıldığı görülmektedir.

İkincisi ise yasa yapımının ve genelinde politik hayata ilişkin tüm düzenlemelerin halk tarafından ortak kararla yapılması gerektiği görüşüdür. Genel bir doğru bulunamayacağı anlayışına karşın doğa yasalarının üstünlüğünün kabulü insanları ortak bir anlayışa götürebilir. Bunun da yine ikinci kuşak sofistler tarafından düşüncenin doğa yasalarına dönüşü olarak öne sürüldüğünü görmekteyiz. Öyle ki pozitif hukuk ceza sistemi sadece insanın erişebildiği suçları yargılarken doğal adalet sistemi kendi başına işlemekte ve daha güvenilir bir temel oluşturmaktadır.[8] "Devletin bir sözleşme ürünü olması ise, insanların yine bir araya gelerek doğa ile yasaları uzlaştırabilecekleri (dolayısıyla eşitlikçi bir düzeni gerçekleştirebilecekleri) anlamını içermektedir." (Ağaoğulları, 2009: s. 102).

Sofistler arasında görülen bu farklı yorumlara rağmen genel kabul gören düşünceleri eleştiriler ölçüsünde dahi olsa kendisinden sonra gelen filozoflarda büyük etki bıraktığı görülmektedir. Sofistlerin rölâtivist görüşlerine bağlı olarak herkesçe kabul edilebilir bir yasa, bir doğru, bir kural olmadığı görüşü Platon ve Aristoteles tarafından eleştiriye tâbi tutulmaktadır. Bu görüş etik anlayışı konusunda da genel bir doğru belirlenemeyeceğinin bir göstergesi olduğundan politika kuramlarını etik kuramları zemininde geliştirmiş olan iki filozof tarafından dışlanmaktadır. Ancak tam da bu savunulan ve eleştirilen görüş üzerinden göz önüne alınması gereken bir düşünce ile karşılaşılmaktadır. Sofistler hiçbir zaman herkes için kabul gören yani ideal kabul edilecek bir devletin olmadığını da ima etmektedirler. Bu görüşün Aristoteles ve Platon'da karşıt bir şekilde ideal toplumun varlığının ancak kesin doğrular belirlenmesi ile mümkün olacağı görüşünü ortaya çıkardığı görülmektedir. Platon bu değişmez doğruları idealar dünyasında Aristoteles ise her şeyin erekselliğinde bulmaktadır. Sofistlerin etik konusunda pragmatist bir tavır takınmaları yani kesin bir doğru olmadığı için herkesin kendi yararına işleyecek

[7]Her ne kadar Aristoteles sıkı bir sofist karşıtı olarak görülse de onun doğadan egemenlik ilkesi görüşünde ikinci kuşak sofistlerden etkilendiği söylenebilir.
[8]Bu görüş kişinin bir başka ceza sistemiyle yargılanmıyor olsa dahi, kendisinden doğaya uygun olarak davranmasını ve etik ilkelerini oluşturmasını öngörmektedir. Daha sonra bu arayışın Platon ile doğal ahlak sistemi olarak kaynağını idealardan alan bir etik öğretisine dönüştüğünü gözlemlenebilir.

bir davranış belirlemesi gerektiği Platon'da sanı (*doksa*)- bilgi (*episteme*) ayrımının önemine, Aristoteles'te ise işlevselci politik yaşam görüşlerine etki etmektedir. Yine sofistlerde bir öğreti olarak gelişen "birey ile toplum çıkarlarının uyum içerisinde olması gerektiği ve bir kişinin kendi yararına olan şeyi gerçekleştirdiği ölçüde devletine katkı sağlayacağı" görüşünün (Ağaoğulları, 2009: s. 94) Platon ve Aristoteles tarafından alınarak toplum-birey ilişkisinin önemi üzerine çalıştıkları söylenebilmektedir. Yine bakış açılarının farklılığını öne sürmüş olmaları nedeniyle temeli sofistlere dayandırılabilecek olan her toplumsal düzenin farklı tür bir insan yarattığı görüşü hem Platon hem de Aristoteles tarafından bireyin nasıl olması isteniyorsa devletin öyle olması gerektiğine veya tersine işaret etmektedir.

1.2 SOKRATES (M.Ö 469-399)

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in etik temelli bir siyaset kuramı geliştirmelerine etki etmiş bir düşünürdür. Sokrates'in Platon'a olan etkisi, onun etik öğretisinde sofistlerle uzlaşmaz görüşleri temelinde belirleyicidir. Sofistlerin pragmatist ve göreceli bilgi anlayışlarına karşıt olarak Sokrates'in 'doğru olanı' soruşturmakla Platon'un kuramının önünü açtığı görülmektedir. Platon'un onun öğrencisi olması ve onun düşüncelerini aktaran birçok diyaloglar yazmış olması, ondan olumlu ya da olumsuz anlamda ne kadar çok etkilendiğinin göstergesi sayılabilir. Böylelikle Platon'un doğa, politika, etik düşüncelerinin oluşumunun ardında Sokrates ile sürekli bir hesaplaşma olduğu söylenebilir. Sokrates'in kendi yazılı bir metni kalmamış olmasına rağmen, Platon'un aktardıkları onun hakkında birçok bilgi vermektedir. Sanı (*doksa*) ve bilgi (*episteme*) ayrımını ilk olarak onun yaptığını bilinmektedir. Bu ayrımın gerçek bilgiye ulaşmak ile kendi sanılarını koyan ve öğreten sofistlerin görüşlerini ayırmak amacı ile oluşturulduğu söylenebilir. Sokrates'in sanı ve gerçek bilgiyi ayırmada kullandığı yöntem, daha sonraları Platon tarafından geliştirilecek olan dialektika biliminin temeli olan felsefi yöntemdir. Sokrates'in insanlarla diyalog kurarken üç yöntem izlediği görülmektedir. Bunlardan birincisi ironidir. Yani karşısındaki kişinin bildiğini varsaydığı şeyleri çürütmek. İkincisi analitik yöntemdir. Analitik yöntem bir kavramın en temel öğesine kadar inerek onu sorgulamayı gerektirmektedir. Üçüncüsü ise ileri sürülen her savın bir anti-savını ileri sürmektir ki bu diyalektiğin temelini oluşturmaktadır. Sokrates böylelikle doğruyu ararken

hiçbir ‘inanış’a takılmadığından yolda kalıyordu. Bu ise sofistlerin ‘hiçbir doğru’ olmadığı görüşü ile uzlaşır görünmektedir. Ancak hiçbir doğrunun olmadığını kabul etseler bile ikisinin arasındaki büyük fark bu duruma verilecek tepkinin iki şekilde farklılaşabilir olmasıydı. Birincisi tek bir doğru yoksa herkesin doğrusunun olabileceği görüşü idi (ki bu sofistlerin görüşüdür) ikincisi ise kişinin en asgari düzeyde bildiğini ifade etmesi ve gerçek iyi ve doğruya ulaşana kadar her şeyden şüphelenmesi sonucudur (ki bu da Sokrates’in tutumudur). Sokrates’in aradığı insansal iyi öğrencisi Platon tarafından tek bir ilkeye bağlanarak çözüme kavuşturulur. Ancak bu kavuşmanın temelleri nihai açıdan çözümsüz kalmaktadır. Çünkü insan söz konusu olduğunda belirlenecek her ilke bir inanış olmaktan öteye (henüz) geçememektedir.

Toplumsal yaşam ile ilgili olarak, Sokrates’in düşünüş sisteminin sıkı etik kurallara bağlı olduğunu söylemekle, onun öğrencisi olan Platon’u en iyi ideasına ve politikayı bu etik değerle özdeşleştiren düşünüşe götüren yol izlenebilmektedir. Sokrates’in etik değerlere atfettiği önemin yine sofistlerin faydacı görüşlerine karşılık bir savunma olduğu görülmektedir.

> “Sofistler faydacıydılar, yalnız kişisel yararı gözetiyorlar ve maddi yaşamdaki başarıyı en büyük iyilik kabul ediyorlardı. Oysa Sokrates, salt bir ahlakçıydı ve soruna bu açıdan yaklaşıyordu. Amacı insanları (yurttaşlarını) ruhlarına özen göstermeleri için uyarmak ve onların ahlakça yetkin, erdemli olmalarını sağlamaktı.” (Ağaoğulları, 2009: s. 144).

Politika-etik bağlantısının, politika-doğa bağlantısından uzaklaşarak Sokrates ile birlikte tam anlamıyla kurulduğu söylenebilir. Sokrates’in etik dolayısıyla politika kuramını dayandırdığı bir doğa anlayışı yoktu. O yalnızca insanlar arasındaki ilişkilerin ne şekilde yol aldığını gözlemleyerek -bu anlamda denilebilir ki- tam olarak pratik yaşamın içerisinden doğan bir politika ve etik anlayışı geliştirmektedir. Bu nokta daha sonra ardılları olan Platon ve Aristoteles açısından yeterli bir kaynak olarak görülmemiş olsa gerek, çünkü ardıllarının etik-politika bağlantısını tam anlamıyla Sokrates gibi sürdürdüğü ancak bu kuramlarını dayandıracak bir *arkhe*ye gereksinim duydukları görülmektedir. Sokrates’in etik öğretisini beslediği nokta onun epistemolojisidir. Bilgi ile erdemin özdeşliği öğretisi onun doğadan gelen tüm

ayrımların karşısında olduğunu[9] düşündürebilir. Bilginin dolayısıyla eğitimin ön plana çıkarılmasıyla bu düşünüş aristokrasinin doğuştan gelen akıl önceliği varsayımına karşı bir savunu olmaktadır. Sokrates ile kişilerin akıl önceliği tanımlamasının edinilen bilgiye dayalı olduğu gözlemlenebilmektedir. Gerçek bilgi ile sanının ayrılması noktasında Platon'un *Sokrates'in Savunması* diyalogunda belirttiği üzere Sokrates kendisine bir öğretici değil sadece "at sineği olma rolünü" yüklemektedir.[10] Daha sonra Platon'un hatırlama kuramı ile gelişecek olan eğitim verilemeyeceği öğretisinin ise Sokrates'te daha yalın bir durumda bulunduğu görülmektedir. Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda belirttiği üzere, Sokrates bir şey öğretmenin mümkün olmadığını ve bu nedenle sofistler gibi para karşılığı ders vermenin anlamsızlığını belirtmektedir. "Doğrusu kimse insanlara gerçekten bir şey öğretebilseydi, buna karşılık para alması onun için onur olurdu." (Platon, 2011(b): 19e-20a). Bu görüş, gerçek bilginin öğretilebilir olmasından çok kişinin kendisi tarafından bulunabilecek bir yol sonucu ya da verilecek dialektika eğitimi sonucu edinilebileceğini ortaya çıkarmaktadır. Sokrates daha sonra Platon'un yöntem olarak geliştireceği dialektikanın tohumlarını alışıldık kanılardan (*doksa*) gerçek bilgiye (*episteme*) doğru gidilmesini salık vererek atmaktadır.

Sokrates'in yaşayışının para, mal, mülk hırslarından uzak olması ve konuştuğu kimselerin sınıf farkı gözetilmeksizin seçilmesi Sokrates'in eşitlikçi anlamında demokratik görüşleri olduğu inancını vermektedir. Ancak demokrasiden ne anlaşıldığı burada önem taşımaktadır. Burada sözü edilen demokrasiyi kaba olarak halk çoğunluğunun düşünceleri öngörülürse *Kriton*'da Platon'un aktardığına göre Sokrates "çoğunluğu ayak takımı olarak tanımlamakta ve onların düşüncelerin önemsizliğini" belirttiği görülmektedir.(Platon, 2011(b): 44c-44d). Ancak Sokrates'in diyaloga geçtiği kişilerin farklı tabaklardan olmasına bakarak ve onun en

[9]*Ksenophon*'un *Memoribilia*'sında geçen bir cümle şöyledir: "Sokrates, sık sık âşık olduğunu söylerdi; fakat onun beden güzelliğine değil, doğuştan erdeme eğilimli ruhlara tutkun olduğu görülüyordu. Doğadan yetenekli olduklarına inanıp eğitimi hor görenlere karşı, en iyi doğal yeteneklerin en fazla eğitim görmeye gereksinimleri olduğunu kanıtlardı." (Aktaran: Ağaoğulları, 2009: s. 149).Bu konuyla ilgili olarak farklı yorumlar bulunmaktadır. Ancak bu pasaj iki biçimde yorumlanabilir: İlk olarak doğrudan Ağaoğullarının aktardığı biçimiyle, yani Sokrates'in kalıtımı savunduğu şeklinde bir anlam çıkarılabilir. İkinci olarak pasajın ikinci cümlesinde yer alan kendileri doğuştan yetenekli oldukları için eğitime gereksinim duymadığını söyleyenlere karşı çıkması ele alınarak yorumlanması olabilir. Bu da böyle bir doğallığın dahi eğitime gereksinim duyması yorumunu çıkarabilir. Buradaki 'doğal yetenek' kavramı kalıtımsal olarak yorumlansa dahi, Aristoteles'in yahut Herakleitos'un betimlediği 'doğadan olan' görüşü gibi düşünülmesine yol açmamaktadır.

[10]"Ben Tanrının devletin başına tebelleş ettiği bir atsineğiyim; her gün her yerde dürtüyor uyarıyor, azarlıyorum, ardınızı bırakmıyorum." (Platon, 2011(b): 30e-31a).

çok karşısında durduğu şeyin soy, servet yahut kölelik değil bilgisizlik ve yanlış kanılara sahip olarak yaşamak olduğu göz önüne alındığında, onun Platon ile geliştirilecek olan entelektüel elitizmin temelini ortaya attığı görülmektedir. Nitekim dönemin demokrasisinin tamamen Sokrates'in karşı çıktığı sofistlerin ikna etme sanatı üzerine kurulduğu hatırlandığında Sokrates'in demokrasiye olan karşıt tutumunu kaba halk çoğunluğu egemenliğine dayandığı için değil, bilgiden yoksun bir halk egemenliği olduğu için reddettiğini yorumlamak daha olanaklı görünmektedir. Daha sonradan Platon'un da demokrasiyi Sokrates gibi salt kaba halk çoğunluğu olarak değil bilgiden yoksun halk kesimi olarak dışladığı görülmektedir. Politika da bu nedenlere bağlı olarak, tüm toplumsal yaşamı belirlediğinden belirli bir bilgiye dayalı olarak yönlendirilmelidir. Dönemin politikasının bir sanıya (*doksa*) bağlı olarak kurulmakta olması sebebiyle Sokrates'in gerçek bilginin politik yaşam içerisinde yer bulamayacağını ima ettiği görünmektedir. *Savunması*'nda bunu açıkça ifade eder:

> "İmdi, siyasa yaşamına girip kamu işlerine karışsaydım, bütün işlerde özü sözü bir adam gibi davranarak doğruluğu her şeyin üstünde tutup doğruluğun, hakkın savunmasını üzerime alsaydım, şimdiye değin sağ kalabilir miydim, sanırsınız? Hayır Atinalılar hayır ne ben ne de başka biri gelebilirdi böyle şeylerin üstesinden." (Platon, 2011(b): 32e-33a).

Sokrates'in erdem ve bilgi özdeşliğini vurgulaması göz önüne alındığında, bilgi dolayısıyla erdem herkes için elde edilebilirse, politikaya da belki ihtiyaç kalmayacağı düşünülebilir. Sokrates'in şiddetle karşı çıktığı durum günün toplumsal yaşamının gerçek bilgiye değil sanıya dayanıyor olmasıdır. Daha sonra Platon ve Aristoteles tarafından izleri sürülecek olan bilgi ve toplum arasındaki ilişkinin karşılaştırılması Şenel tarafından ifade edilmiştir:

> "Sokrates, akla bilgeliğe verdiği önemle, düşünce tarihi boyunca sürecek olan 'entelektüel elitizm'in kurucusu olmuştu. Kendinden önceki Pindaros gibi bazı aristokratik düşünürlerde de entelektüel elitizmin tohumları bulunmakla beraber, bu düşünürlerde entelektüel elitizm Sokrates'teki kadar hâkim ve duru bir şekilde formüle edilmiş olmayıp, çokluk 'ırksal elitizm' ile karışık durumda idi." (Şenel, 1968: s. 155).

Şenel'in tanımladığı 'duru' ve 'hâkim' sözcükleri bize sadece ve sadece bilgiden bahsedildiğini ifade etmeye çalışmaktadır. Bilgiye dayalı bir yönetimin üstünlüğü tüm toplumun huzuru için gerekli ve yeterlidir. Tarihsel olarak

bakıldığında iyi doğum ve kültür niteliklerine bakılarak bu rolün genellikle aristokrasiye verildiği görülür. Bilgi aristokrasi ile başa baş gitmektedir. Bu anlamda bir ırksal elitizm gözetmektedir de. Ancak Sokrates ile beraber (ve devamında Platon bu görüşü geliştirecektir) bir ayrım ile karşılaşılmaktadır. Birey bilgi edindiği ve felsefeye yaklaştığı takdirde akla uygun yasaları yapabilecek yahut yönetimi sağlayabilecek duruma gelecektir. Burada önemli olan demokrasi (kabaca çoğunluk) ile aristokrasi (kabaca azınlık) arasındaki kaba kavramsal çözümlemeden kurtulabilmektir. Platon daha sonra bu en bilgelerin yönetimini krallık sistemini önererek tamamlamaktadır. Bütün bu sistemler tarihsel koşullarına bağlı kalınarak düşünüldüğünden ne Platon'un ne de Sokrates'in hedeflediği anlamı taşıyamamaktadır. Bu anlamlardan kurtulabilmek, düşüncelerin ve yönetim sistemlerinin neyi hedeflediğine bakılarak mümkün olmaktadır. Genel tarihi yorumlar bu kabaca niceliğe dayanan tariflere göre yapıldığı sürece, gerçek anlamlar ile amaç arasında bir anlam kopukluğu yaşanması kaçınılmazdır.

2 PLATON VE ARİSTOTELES FELSEFELERİNDE POLİTİKA BİLİMİ

Platon ve Aristoteles felsefelerinde politika biliminin amacı, yöntemi ve toplumsal yaşamdaki yerinin belirlenmesi, politika biliminin, bilimler içerisinde tuttuğu yere bağlı olarak değişmektedir. Bu nedenle bilimlerin sınıflandırılmasının ölçütlerini incelemek ile filozofların toplumsal olana dair görüşlerinin pratik-teorik olarak hangi düzlemde yer aldığı belirtilmelidir. Politika ve etik iki filozof için de birbirinde ayrılamaz iki araştırma alanıdır. Çünkü genel olarak etik, toplumsal yaşamın içerisindeki davranışların ahlaki ölçütlerle belirleniminin alanıdır ve ilk elden toplumsalı kapsayıcı olduğundan politika ile sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak felsefi düşünüş ve teorik düşünüş açısından ele alındığında, politikanın teorik bilgi ya da pratik bilgi ile ilişkisi onun temel öğreti ve dayanaklarını belirlemektedir. Platon ve Aristoteles açısından teorik-pratik bilimlerin ayrıştırılması, onların toplum felsefelerinin temel dayanağını ve filozoflar arasındaki polisin ve bireyin yaşayışında politikaya yükledikleri amaç ve yöntem farkını ortaya koymaktadır.

Platon *Devlet*'in VI. Kitabında bölünmüş çizgi analojisi ile ruhun doğrudan ilkelere vardıran kısmını anlatırken, aslında kendi bilimler sınıflandırmasının dayandığı noktayı anlatmaktadır. Görünen dünya ile kavranan dünyayı ayıran Platon onları da iki parçaya böler. Buna göre kavranan dünyanın bir parçası görünen dünyaya dair varsayımlardan hareketle çıkarımlara varmak zorundadır. Çünkü birtakım ilkeleri varsaymak zorundadır. Bu matematik ve geometri gibi bilimlerin yöntemidir. İkinci parçasında ise kavranan dünyayı tam anlamıyla bilebilecek olan dialektika bilimi vardır. Dialektika bilimi kavranan dünyaya en yakın ve dolayısıyla 'İyi ideası'na en yakın bilimdir. Platon bu dialektika biliminin öğretilmesi için gerekli eğitimi ideal devletinin toplumsal yaşamı düzenleyen bekçilerine vererek ona en yüksek önemi atfettiğini belirtmektedir. Platon bilimler içerisinde aritmetik, geometri, astronomi ve harmoniye kavranan dünyaya yakın oldukları için ve ruhun salt öz varlığa yani iyi ideasına yaklaşmalarını sağladıkları için özel bir önem vermektedir. "Asıl istediğimiz bu çalışmalarla ruhumuzun kavrayan yönünü geliştirmek, onu yararsızken yararlı hale getirmektir." (Platon, 1995: 530c). Ancak onun için en değerli bilim dialektika bilimi olacaktır. "İnsan dialektikayla duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır,

kavranan dünyanın da." (Platon, 1995: 530c). Platon'un bilimler sınıflamasının en üst seviyesinde dialektika biliminin yer aldığı söylenebilmektedir. Duyulara hiçbir gereksinim duymadığı için dialektika bilimi teorik bilimler içerisine girmektedir. Bölünmüş çizgi analojisinin kavranan dünya ile ilgili tarafında kalan bu salt düşünceye dayalı bilimleri teorik bilimler olarak adlandırmaktadır. *Devlet Adamı* adlı metninde Platon bu sınıflandırmayı geliştirir ve krallık bilgisinin yerini sorgular. İnsan zihni, bütün bilgileri ikiye ayrılmış olarak kavramaktadır. " Dülgerlik sanatında, el sanatlarının hepsinde, işleyenin bilgisi işiyle iç içe geçer… O halde bütün bilgilerin hepsini bu ölçüye göre bölebiliriz: Bir kısmına pratik bilgiler, ötekilerine teorik bilgiler deriz." (Platon, 2011(a): 257e). Krallık bilgisi ile kralın bilgisi aynı olmalıdır ve bu bilgi teorik bilgiye yakındır. "Ama şu da belli ki yerinde tutunabilmek için kral, yumruk veya beden kuvvetinden ziyade zekâsını, zihin kuvvetini kullanır." (Platon, 2011(a): 258c). Ancak teorik bilgi de ikiye ayrılmaktadır ve salt hüküm veren hesap ile hem hüküm verip hem idare eden mimar gibi kralın bilgisi de bu türdendir. İlk elden emir verenler ve ikinci elden emir verenler olarak ayırdığı bu bölümde ise kral yerini bulmaktadır. "Kralı, kendiliğinden emir veren idareciler sınıfına koyacağız." (Platon, 2011(a): 260e). Sonuç olarak krallık bilgisi teorik bilginin içerisindedir, çünkü bir devletin idaresi için devletin bekçilerinin iyi ideasını bilmiş olmaları gerekmektedir. Çünkü kral (yönetici) her şeyden önce bir filozof olmalıdır ve filozof da en yüksek olan dialektika eğitimini almalıdır. "Ruhlarının gözünü açıp her şeyi aydınlatan gerçek varlığın ta kendisine bakmaya zorlayacaksın. İyinin kendini gördükten sonra onu örnek tutup toplumu, insanları ve kendilerini düzene sokacaklar." (Platon, 1995: 540a). Burada Platon'un dialektika ile krallık bilgisini birleştirmiş olduğunu görüyoruz. Çünkü dialektika ruhun iyi ideasını kavramayı öğretecek ve filozof-yönetici[11] ise bu ideayı örnek alarak tüm toplumu ona göre düzenleyebilecektir.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te ruhun ilgilendiği alanlarını beşe böler: sanat *(techne),* bilim *(episteme),* aklı başındalık *(phronesis),* bilgelik *(sophia)* ve us *(nous).* Bilimi diğerlerinden ayıran özellik onun zorunlu ve değişmez ilkelerinin olmasıdır.

[11]Filozof-yönetici kelimesi, Platon'un ideal yönetici tasarısına filozof-kral kavramından daha uygun düşmektedir. Platon'un hedeflediği yöneticiliğin kraldan hem kavramsal hem içeriksel olarak farklı olduğu görülmektedir. Bu nedenle anlam kargaşasını engellemek amacı ile metin boyunca filozof-yönetici kavramı tercih edilmiştir.

Öyle ki bu bilgiler ve ilkeler öğretilebilir ve kanıtlanabilir. Oysa sanat yaratma ile ilgilidir. "Olduğundan başka türlü olabilecek bir nesne, yaratılan ya da yapılan bir şey olabilir. Yaratma ile eylem ise farklı şey… Ne eylem bir yaratmadır, ne de yaratma bir eylem." (Aristoteles, 2009: 1140a, 5-10). Bilgelik ilkelere bağlı olduğundan genel anlamda sözü edilebilir bir şeydir. Aklı başındalık[12] ise uygulama ile ilgilidir. "Bilgelik doğa gereği en değerli şeylere ilişkin bir bilgi ve ustur. Bunun için Thales'e, Anaksagoras'a ve böyle kişilere aklı başında değil, bilge diyoruz, çünkü insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendilerine yararlı şeyleri bilmedikleri, büyük, hayranlık verici, zor, Tanrısal ama yararsız şeyleri bildikleri söylenir. Oysa aklı başındalık insansal şeylerle ve üzerinde düşünülüp taşınılacak şeylerle ilgilidir." (Aristoteles, 2009: 1141b, 5-10). O halde Aristoteles tarafından siyaset, kesinliğe sahip olmaması ve başka türlü olabilecek olmasından ötürü, insan için en iyiyi arayan bir biçim olan aklı başındalık türüne yerleştirilmektedir. Aklı başındalık uygulamayla ilgili olduğundan usa karşıttır ve erdem olarak karşımıza çıkmaktadır, erdemden bağımsız aklı başında olmak imkânsızdır. Aristoteles usa uygun etkinliğin nihai hedef olan mutluluk için tek gerçek araç olduğunu da açıklamaktadır. Yaratma ile etkinlik arasında koyduğu farka bağlı olarak teori etkinliği -yani usa bağlı etkinlik - en yüksek etkinliktir, yaratma sınırlı olsa da o sınırsızdır ve kendine yeterlidir. Politikacı ise bu etkinliğin içerisinde yer alamaz çünkü onun eylemi sürekli bir hedefe doğru yönelmektedir. Oysa kendine yeterlik kendinde amaç olan son şeydir. Bu amacı mutluluk olan kendine yeterlik ise Tanrılarda bulunmaktadır. Onlar eylem içerisinde değildirler ve dinginlik içerisindedirler. Canlılardan da eylem çıkarıldığında geriye us etkinliği yani teorik etkinlik kalmaktadır. O halde Tanrısal yaşama yaklaşmanın tek yolu bu etkinliktir. Oysa politika ile bu Tanrısal yaşam birbirlerinden çok farklıdır, çünkü biri hedefin kendisi diğeri ise onun aracıdır. "Siyasetçinin etkinliği de dinginlik içinde değil. Devlet yönetimiyle uğraşmak dışında, iktidar, onur ya da kendisi için ve yurttaşlar için siyasetten farklı bir mutluluk sağlamaya çalışır; mutluluğu siyasetten farklı bir şey olarak incelediğimiz de açık." (Aristoteles, 2009: 1177b, 10-15).

Aristoteles ve Platon'un politika bilimine yaklaşımlarındaki temel fark burada belirmektedir. Şimdi eğer Aristoteles'in öngördüğü gibi siyasetçinin pratik bilgeliği

[12]Aklı başındalık (*phronesis*) David Ross'un *Aristoteles* kitabının Türkçe basımında Özcan Kavasoğlu tarafından pratik bilgelik olarak çevrilmiştir.

ile teorik bilgeliği birbirinden ayrıldığında politika ve felsefe arasındaki temel ayrım ne olacaktır? Bu ayrım göz önüne alındığında, toplumsal ilkelerin dayanağı olan ölçüt ne olmalıdır? Toplumlar hangi bilgiye göre düzenlemeye tabi tutulacaklardır? Aristoteles ve Platon'un politika biliminin amacı ve yöntemi konusundaki uslamlamaları, onların politikaya yüklediği 'toplumsal olanı iyiye götürme' hedefini öne çıkarmaktadır. Bilimler sınıflandırmasındaki yeri göz önüne alındığında iki filozof için de etik ile bir hedefe sahip görünen politikanın, iki filozof açısından da hedefi bir olmasına rağmen, onların etik olanın zeminini dayandırdıkları öncüllerin birbirinden farklı olması nedeniyle hedefin içerik bakımından farklılığını ortaya çıkarmaktadır.

2.1 POLİTİKANIN EREĞİ

Platon ve Aristoteles politika bilimine bakış açıları bilimler sınıflandırılmasına dâhil edildiği yer bakımından incelendiğinde iki filozofun politik bakışlarının farkı ortaya çıkmaktadır. Etik ile politikayı pratik bilimler olarak sınıflandıran Aristoteles'e göre politik olan etik olanın amaç ve yöntemlerini kullanmalıdır. Etik ise deneyimsel olarak belirlenen olgulara bağlı oluşan bir öğretidir. Platon'un da etik ile politikayı birbirinden ayrılamaz olarak düşündüğü söylenebilmektedir. Ancak etik olanın temeli olarak Platon'da kuramsal ve kavramsal bir öğreti ile karşılaşılmaktadır. Böylece Platon için etik teorik- felsefi bilgiye dayanmaktayken, Aristoteles için teorik bilginin amacı kendisi için olmakla beraber politikanın amacı salt pratik deneyimlerdir. Bu sebeple ilk olarak filozofların politikanın temeli olarak belirledikleri etik öğretilerinin dayandığı teorik ve pratik düzlemin farkını belirlemek amacı ile etiğin ilk konusu olan 'iyi' kavramı ile araştırmaya başlamak gerekmektedir.

İyi kavramı Sokrates'ten gelen bir düşünce ile Antik Yunan'da bilgi ile özdeş sayılmaktaydı. Sokrates salt bilgisiz insanın kötü davranabileceğini, bilgiye sahip olanın ise kötü olamayacağını savunmaktadır. Platon ise bu görüşü olumlu anlamda biraz daha genişletmişti. Platon *Devlet*'in VI. Kitabında iyi ideasını insanların ulaşabileceği nihai hedef olarak görmektedir. "En yüksek bilimin konusu, iyinin ta kendisidir, ideasıdır. Doğruluk ve bütün öteki değerler, insanı iyiye götürürlerse, yararlı olabilirler." (Platon, 1995: 504e). Bu iyiye ise ancak ruhun üzerine düşünme

gücü ile ulaşılabilir. İyi, bilimin ve gerçeğin üzerindedir ki "işte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünün veren iyi ideasıdır." (Platon, 1995: 508e). Özellikle devlet yöneticileri için bu iyi ideasının bilgisine ulaşılmış olması gerekmektedir. "Her halde bence, doğrunun dürüstün bekçiliğini etmek bunların iyiyle olan ilgisini bilmedikçe boştur. Şunu da söyleyebilirim ki bu bilgiyi edinmeyen bekçi, doğrunun dürüstün de ne olduğunu da yeterince bilemez." (Platon, 1995: 506a). Platon için iyi her şeyde ortak bir kavramdır ve kendiliğinden iyi olan vardır. Diğer tüm iyilikler ondan pay almışlardır. "Kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan da vardır, diyoruz." (Platon, 1995: 507b). İyi kavramına atfettiği değer, doğruluk ve mutluluk ile eşdeğer bir anlam taşımaktadır. Çünkü iyiler "doğru adamlardır" (Platon, 1995: 334d) ve yalnız "doğru adam mutludur." (Platon, 1995: 354a).

Aristoteles için ise iyi ortak bir ideaya sahip olamaz. "Kendileri için arananlara ve sevilenlere bir türe göre iyi denir; bunları meydana getirenlere veya bir şekilde koruyanlara, ya da karşıtlarını engelleyenlere de onlardan ötürü başka bir anlamda iyi denir." (Aristoteles, 2009: 1096b, 10-13). Aristoteles bu metnin devamında kendisi amaç olarak iyi olanın en iyi olarak nitelenebileceğini söylemektedir. Çünkü araçlar amaca ulaşmak için vardır ve en iyi olanın kendinde yetkin bir amaç olması akla uygun görünmektedir ve bu en iyi, insanlar için mutluluktur (*eudaimonia*). "Demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görülüyor." (Aristoteles, 2009: 1097b, 19-21). Platon ile ortak bir şekilde o da devlet adamlarının görevinin bu mutluluğu sağlamaları olduğunu belirtir. "… Ayrıca gerçekten siyaset adamı olan kişinin, mutluluk konusuyla özellikle uğraştığı düşünülür; çünkü o yurttaşları iyi kılmak, yasalara uyan kişiler yapmak ister." (Aristoteles, 2009: 1102a, 5-15).

Buraya kadar ki analizde politika biliminin amacının her iki filozof için de ortak olduğu görülür. Platon'un 'iyi'si Aristoteles'in 'en iyi' olarak tanımladığı mutluluk ile eşdeğer bir içeriğe sahiptir. Ancak buradan sonra Aristoteles'in mutluluğa eklediği bir diğer tanım vardır ki bu Sokrates ve Platon'dan ayrı olarak bilginin dışarısında kalmaktadır. "İnsansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur." (Aristoteles, 2009: 1098a, 15-20). Çünkü Aristoteles'e göre erdemli davranmak için bilerek yapma az önem taşımaktadır ya da hiç. "Erdemlerle ilgili olarak ise bilmek

hiç önemli değil, ya da çok az önemlidir…"(Aristoteles, 2009: 1105a, 30-35). Aristoteles'in bilgiyi erdemin dışında tutmasının sebebi, onun erdemleri de ikiye ayırmış olmasıdır. *Nikomakhos'a Etik*'in II. Kitabında belirttiği gibi, karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olarak ikiye ayırdığı erdemler içerisinde karakter erdemleri alışkanlıkla edinilir ve düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir. Burada Aristoteles'in ileri sürdüğü etik ile ilgili olarak ileri sürdüğü savda teori ve praksis arasındaki ilişkiden praksise vermeye çalıştığı ağırlığın etkisi görülmektedir. Bilginin salt bilgide kalmasının erdemi oluşturamayacağından ötürü praksisin yerini tanımlamaya çalıştığı görülmektedir. "Adil ve ölçülü davrana davrana bu özellikler elde edilir." (Aristoteles, 2009: 1105b, 1-5). Yönelttiği eleştiri bilgi olmadan da erdemin olmayacağına yönelik olmaktan çok bilginin tek başına erdemi yaratmayacağına yöneliktir. "Ne var ki insanların çoğu bunu yapmıyor, söze sığınıp felsefe yaptıklarını, böylece de erdemli olacaklarını sanıyorlar…" (Aristoteles, 2009: 1105b, 15-20). Daha sonrasında Aristoteles erdemin cinsini belirlemeye çalışmaktadır ve vardığı sonuç "erdemin tercihlere ilişkin bir huy" (Aristoteles, 2009: 1106b, 35-40) olduğudur ve Aristoteles orta ölçü teorisini açıklar. "Demek her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçar, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise her şeyin ortası değil; bize göre orta olandır." (Aristoteles, 2009: 1106b, 5-10). Bu noktada Aristoteles, Platon ile tek bir farkla ortak noktaya geri dönmüştür. Ölçülü davranışların gerektirdiği orta noktayı eyleyebilmek için de bilgiye ihtiyaç vardır ancak bu bilgi herkes için aynı kalan bir bilgi değildir, herkesin farklı bir orta noktası vardır. Aristoteles, tercihlerin farklı olabileceğini vurgularken yine praksise verdiği ağırlığa dayanmaktadır. Çünkü her eylem kendine özgü bir erdemi gerektirmektedir. Bu erdemlerin farklılığı ise belirlenecek 'tek bir ortak iyi' olmadığına işaret etmektedir. Bilgi tek olabilirse de praksisi tek kalamayacağı için -ki koşulların farklılığı bunu belirler- geçersiz kalacaktır. Adalet, eşitlik, hak arayışlarının tümü bu koşul farklılıklarındaki değerlendirmelere tabi olacaktır. Her yönetim için adalet farklı olacaktır, iyi insan her yönetim için iyi yurttaş olmayacaktır.

Aristoteles'in felsefi kuramında amaç *(telos)*- araç *(organon)* ilişkisi, toplumsal hayatta politikanın yeri ve onun iyiye ulaştırmadaki görevini belirlemektedir. Etik, erdem ve politika pratik bilgiler olarak insansal eylemler olduğundan koşullara bağlıdırlar. Ancak bu erdemlerin de dayandıkları bir zemin vardır ki bu zemini

Aristoteles en yetkin olarak, 'kendinde iyi' olan olarak açıklar. Bu ise mutluluk *(eudaimonia)* kavramıdır. Etik ve politika ancak bu 'nihai hedefe' giden bir araç *(organon)* olarak var olmaktadır. Fakat bu araçsallık bilgisi nihai hedeften değil, eylemlerden çıkarılmaktadır. Bu anlamda eyleme bağlı olarak gelişecek erdemi bir araç olarak ayırır. "… Erdemin ne olduğunu bilmek amacıyla değil, iyi olalım diye araştırma yapıyoruz; yoksa bunu ele almanın bir yararı olmazdı." (Aristoteles, 2009: 1103b, 25-30). Amaç ve eylem arasındaki ilişkinin niteliği, insanın eylemlerin tüm yöneliminin bir amaca dönük olduğu yönündedir. Her sanatın bir amacı vardır ve erdemi bu amaçların 'iyi' gerçekleştirilmesidir. İnsanın -tümel olarak insanın- işi ve buna bağlı olarak erdemi nedir? Hangi işi gerçekleştirdiğinde erdemli sayılabilir? Bir marangoz tekil olarak kendi işini iyi yaptığında erdemli bir marangozdur, ancak bir doktor bir marangozun işini yapamadığında bu, onu erdemden yoksun kılmamaktadır. O halde insan erdemi ve iyiyi ararken hangi ölçütleri kullanmalıdır? Amaç, bizi etkinliğe yöneltendir ancak onun yapısından bütünüyle farklıdır. Şöyle ki etkinlikler farklı amaçlara yönelik yapılmaktadır ve bu ortaya 'amaçlar çokluğunu' çıkarır. Oysa aranan 'iyi' *(to eu)* 'kendisi amaç' *(teleios)* olan, her şeyin onun için istendiği ve kendisinin başka bir şeyin elde edimi için araç olmadığı bir iyi olmalıdır.

> "Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi başka bir şey için tercih etmiyorsak (çünkü bu şekilde sonsuza kadar gider ve dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun iyi ve en iyi olacağı açık." (Aristoteles, 2009: 1094a, 15-25).

Çünkü insan eylemlerinin amacı mutlu, erdemli ve iyi yaşamaktır. Mutluluk uğruna etkinlikler yapılır ancak mutluluk ile elde edilebilecek daha yüksek bir amaçla karşılaşılmamaktadır. Böylece 'mutluluk' kendine yeter *(autarkeia)* bir amaçtır.

> "Kendine yeter olmayı ise, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz; mutluluğun da böyle bir şey olduğunu, üstelik her şeyden çok tercih edilir olduğunu ve başka şeyler arasında sayılamayacağını düşünüyoruz ... demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görülüyor." (Aristoteles, 2009: 1097b, 15-20).

Bizi kendisi amaç olan nihai hedefe götürebilecek bilim siyaset bilimidir. Tüm toplumsal yaşayışın düzenleyişini belirleyen, diğer tüm sanat ve bilim dallarının gelişimine, kullanımına, toplum yaşamında neleri yapmak ve nelerden kaçınmak

gerektiğine dair yasalar koyduğuna göre siyaset bilimi diğer bilimlerin amaçlarını da kapsayan 'insan için en iyi' olanı amaçlamaktadır.

> "Bu bir kişi için ve bir kent için aynı şeyse, kent için olanını hem elde etmek hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun gibi görünüyor; çünkü o bir tek kişi için de istenen bir şeydir, ama bir budun için ve kentler için olursa daha güzel ve Tanrısal olur. O halde bir siyaset araştırması olan bu araştırma bunlara varmayı arzuluyor." (Aristoteles, 2009: 1094b, 5-15).

Siyaset biliminin amacı insan yaşayışlarını düzenlemektir. Bu düzenlemeyi hangi ölçütlere uygun olarak yapacaktır? Burada tekrar Aristoteles'in siyasete yönelik tüm görüşlerinin, doğaya uygun olanın ve doğal olarak uygulanın 'en iyi ölçüt' olduğuna dair ilk büyük öncüle dayandığını görmekteyiz. Doğal olan ve olmayan ayrımını dayandırdığı ilke doğanın 'her şeyi bir amaca göre düzenlediği ve amaçsız gerçekleştirilmiş her şeyin tesadüf eseri olarak ortaya çıkması ve düzenden yoksun olması anlamına geldiği' öncülüne dayanmaktadır.

> "Düzgün olarak meydana gelen her şeyin, bir amaç için meydana geldiklerini söyleyebiliriz. Güzel bir şey olan, düzgün oluşmuştur ve oluşan ya da oluşmuş her şey, eğer doğal süreç normal gelişmişse güzeldir. Buna karşın doğaya aykırı olan şey, kötüdür ve doğaya uygun olana karşıttır." (Aristoteles, 1996(b): s. 17).

Siyaset biliminin kavramlarını düzenlerken ve pratik yaşamda uygulama alanlarını belirlerken bu ayrımlara dayandığını gösterebilmek için öncelikle bu ayrımın mantıksal temellendirilmesinin Aristoteles tarafından nasıl yapıldığını göstermemiz gerekmektedir. Aristoteles'in efendi-köle, yöneten-yönetilen, kadın-erkek gibi tanımlamalarının, bu kavramların toplum düzeni içerisindeki belirleniminin ve işlevlerinin açıklanması ve öncelikli olarak bu ayrımların hangi ölçütler temelinde yapıldığını açığa çıkarabilmek için doğanın kendisinde sahip olduğu, insanlara verdiği amaçların mutlak ve niteliksel olarak birbirinden farklı olduğunu temellendirdiği mantıksal çerçeve önemlidir. Çünkü Aristoteles toplumsal yaşayışın insan için 'doğal' olduğunu ve bu yaşayışın 'doğaya uygun' olarak düzenlenmesinin temellendirmelerini yine doğanın belirlediği ve doğal olarak gelişen şeylerin var olma amaçlarının gözlemlerinden çıkarmaktadır. Örneğin göz, doğal bir yapıdır ve bir amacı vardır: görme. O halde insan eylemlerinin de bir amacı vardır ve bu amaç doğal olmalıdır. O halde insan etkinliği diğer etkinliklerden nasıl ayrılmaktadır? İnsanı diğer tüm canlılardan ayırt eden başlıca niteliksel ayrım

belirlenmelidir. Bu ayrım da düşünme etkinliği olarak doğa gereği bizi diğer canlıların etkinliklerinden ayırmaktadır.

> "Eğer amaç, hep amacı olduğu şeyden daha iyi ise (zira her şey amaç için meydana gelir ve amaç hep daha iyidir ve her şeyin en iyisidir) ve eğer doğaya uygun amaç, tamamlanana değin kesintisiz yol alan oluşum sürecinde en son olarak erişilen şey ise ve eğer biz insanda ilkin bedenin, ruha ait olan şeylerin ise ancak bundan sonra geliştiğini ve daha iyi olanın tamamlanmasının meydana çıkma açısından herhangi bir şekilde hep sonradan geldiğini düşünüyorsak ve eğer böylelikle biz ruhun bedenden sonra oluştuğunu ve ruhsal olan şeylerden düşünmenin ise en son olarak ortaya çıktığını kabulleniyorsak (zira görüyoruz ki bu, doğaya göre en son olarak insanda ortaya çıkmaktadır ve bu yüzden o yaşlıların sahip olma istemine maruz kalan biricik servettir), öyleyse, eğer tüm bunlara karşı çıkılmazsa, o zaman düşünme, doğa gereği bizim amacımızdır ve bunun uygulanması onun için var olduğumuz en son şeydir." (Aristoteles, 1996(b): s. 18).

Platon da her eylemin doğasına uygun bir işlevi olduğunu belirtmiştir. İnsan ruhundaki doğruluk ve toplumun doğruluğu birdir. Bu anlamda insandaki doğruluğu bulmak toplumdaki doğruluğu bulmak olacaktır. İnsan ruhunda toplumun öğelerine denk düşen üç yan bulunmaktadır: Akıl, istek ve taşkın yan. İnsan ruhunda 'doğruluk' akıl yanın diğerlerini ölçü ile yönetmesidir. Akıl yanı, insanın ruhunda bulunan en Tanrısal yandır. "Ruhta da bilgi ile aklın bulunduğu yerden daha Tanrısal bir yer bulabilir misin?" (Eflatun, 1973: 133c). Doğru adamın içerisindeki bu ölçülü ve uyuma sahip düzen, onun giriştiği her işte kendisine doğru davranmasını sağlar. Devlete uyarlandığında bu üç yan yöneticiler, savaşçılar ve üreticiler olarak belirmektedir. Yöneticiler (akıl) toplumun diğer kurucu öğelerini bir ölçü içerisinde tutarak devleti 'doğruluğa' yönlendirir. "... Doğruluğu yapan da içimizdeki bölümlerin tabiata uygun bir düzenle sıraya girmesinden, birbirine bağlanmasından…" (Platon, 1995: 444d). Akıl yanı Aristoteles için olduğu gibi insanı doğruya ve gerçek amacına yönlendiren tek yandır. Doğruluk "bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor." (Platon, 1995: 443d). Böylece toplumdaki doğruluğun temel ilkeleri insan ruhunda bulunmuş olmaktadır. Bu doğruluk ise işlere göre değişse dahi ortak bir erdemden yani kendi işini yapma erdeminden söz edilebilmektedir. Toplumsal yaşamın doğruları, insanın doğruları ile bir ve aynı olacaktır. İnsanın ruhunun ilkeleri ve doğruları ise kavramsal bir etkinlik olan felsefi-teori etkinliği ile yani dialektika bilimi ile bilinebileceğinden, toplumsal olanın düzenlenmesi de ancak bu bilgi ile mümkün olabilmektedir. Platon bilgi ile etkinlik

alanını birbirinden ayırmamaktadır. Çünkü doğru bilgiye ulaşamamış kişi doğru eylemi de gerçekleştiremez.

Aristoteles'in politikanın amacının mutluluk olduğunu açıkladığı düşünülürse, mutluluk ile politikanın araçsallığının birbirinden koparıldığı görülmektedir. Olumsal olan ile zorunlu olan birbirilerinden ayrılarak farklı alanlara dâhil edilmiştir. Platon'un iyi ideasını ortak kavramları olması nedeniyle eleştiren Aristoteles için politika sadece insansal alana dair bir etkinlik olarak kalmıştır. Etik bir zemine yaslanmak istenen politika arayışı, etik zeminin kendisi de pratik, yani olumsal ve değişken sınırlar içerisinde kaldığından temelini ne us etkinliğine ne de Platon'un iyi ideası gibi bir kavrama dayandıramamaktadır. Bundan sonra politikanın amaçlarının belirlenmesi için Aristoteles'in ontolojik bir zemine dayandığı görülmektedir. Aristoteles, Platon'un iyi ideasında bulduğu aşkın erekselliği, kendi 'doğaya uygun' yani içkin erekselliğinde bulur. Politikanın yönelimi ve ideal devlet düzeni Platon'a göre nasıl iyi ideasına en benzer bir model olarak aranmışsa, Aristoteles için de 'doğaya uygun davranma' temelinde aranmıştır. Bu anlamda 'bilmek' ile 'uygulamak' arasındaki bağlantı Aristoteles tarafından kopartılarak içkin bir ereksellik anlayışı tarafından açıklanmıştır. Onun doğanın içkin ereği konusundaki bağlantılarının erdeme ve iyiye ilişkin nasıl bir belirleme yapılacağı tartışmalıdır. Aristoteles teorik ve pratik bilimler arasındaki bu kesin olan ve olumsal olan ayrımını inşa ederken bunu ifade etmiştir. Ancak Platon'un iyi olanın bir olduğu varsayımı ekseninde Aristoteles'in durumlar için 'iyi' ve 'orta ölçü' varsayması onun göreli iyiler çokluğuna ulaştığını göstermektedir. Bunun ise ölçüsü etikten çok ontolojik bir yorumla bulunabilir. Nitekim doğadan olanın tanımı belirtildiği sürece neyin 'doğru' olduğuna da karar verilmiş olunur. Aristoteles'in politik söylemindeki kesinliklerin (doğaca üstün olma, adalet kavramları) etikten çok ontolojik bir kanıta dayandığı bu noktada görülmektedir. Platon ve Aristoteles tarafından öne sürülen toplumsal hayatın olgularının dayanaklarını belirlemek için onların bu olgu ve kavramlara yükledikleri temel felsefi öğretiler açıklanmalıdır.

3 PLATON VE ARİSTOTELES'İN POLİTİKA FELSEFESİNİ OLUŞTURAN TEMEL KAVRAMLAR

Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerinin büyük ölçüde felsefi kuramlarının etik ve ontolojik öncüllerine bağlı oldukları görülmektedir. Dolayısıyla filozofların devlet kuramlarına öncülük eden görüşleri ve siyaset felsefelerinde yer alan toplumsal kavramların temel dayanaklarını belirlemek gerekmektedir. Onların devlet kuramlarına dair bir olumlama yahut olumsuzlama yapılırken, salt sonuç olarak önerdikleri toplumsal yapıyı göz önüne almak felsefi açıdan onların temel dayanaklarını görmezden gelmek anlamına gelir. Önerdikleri yahut sundukları toplumsal yapı ancak felsefi dayanakların da göz önüne alınması, gerek temelden olumlanabiliyor gerekse yine temelden olumsuzlanabiliyor olması felsefi bir inceleme açısından önem taşımaktadır.

Platon ve Aristoteles için iyi bir yönetim biçimi, ancak mevcut yönetim biçimlerinin incelenmesi ve iyi bir toplum için gerekli sayılacak unsurların ortaya çıkarılması ile mümkün olacaktır. Bu nedenle filozoflar toplumsal yaşamda bulunan negatif değer yükledikleri unsurları iyi bir yönetim biçimi olarak ortaya sürdükleri devlet kuramlarında elemekte ve sadece toplumsal yaşamda pozitif değere sahip olan unsurları devlet kuramlarına katmaktadırlar. Ancak bu pozitif ve negatif unsurların ele alınması için filozofların bu öğelere yükledikleri felsefi anlamların ortaya çıkarılmasını gerekmektedir. Platon ve Aristoteles'in iyi bir yaşamı sağlayabilecek bir anayasanın hangi öğeleri taşıması gerektiğine ilişkin görüşlerini anlayabilmek için onların siyaset felsefelerindeki temel kavramlara yükledikleri pozitif ve negatif değerlerin neler olduğunu belirlemek gereklidir. Her iki filozof için de devlet doğal ve doğaya uygun bir yapı olduğu için, doğaya uygun bir anayasa iyi bir anayasa olacaktır. Ancak 'doğal' kavramı iki filozof için de farklı anlamda kullanılmaktadır. Aynı şekilde insan doğasına ilişkin görüşleri de birbirinden farklıdır. Her iki filozof için de devletin yasaları, doğanın yasaları olmakla birlikte, yasanın üstünlüğünün ele alınışı birbirinden farklıdır. Her iki filozof için de mülkiyet toplumsal bir yaşamın vazgeçilmez bir unsuru olmakla birlikte, mülkiyetin toplumsal yaşama etkileri konusundaki görüşleri birbirinden farklıdır. Her iki filozofun da devlette eğitime verdiği önem aynı ölçüde olmasına rağmen, eğitimin neyi hedeflediği sorusu iki

filozof tarafından da farklı cevaplanmaktadır. Bu nedenler ile filozofların yönetim biçimlerini eleştirilerini ve devlet kuramlarını incelemeden önce siyaset felsefelerinde temel aldıkları kavramsal farklılıkları belirtmek gerekmektedir.

3.1 POLİSİN DOĞASI

Antik Yunan'da Platon'un (İ.Ö 427-347) ve Aristoteles'in (İ.Ö 384-322) yaşadığı dönem itibarıyla, devletin anlamı polisler olarak tarihte yer bulmaktadır. Polisler ise sosyal ve toplumsal yapılaşmaları itibarıyla birbirlerinden farklı özellikler göstermektedir. Aristoteles ve Platon için polisin kuruluşu ve politikanın toplumsal hayattaki yerini felsefi açıdan incelemeden önce, polisin filozofların dönemlerinde toplumsal hayattaki yerinin belirtilmesi gerekmektedir. Nitekim iki filozofun da polisi, politikayı, yurttaşı toplumsal yapı içerisinde 'doğal' bir örgütleniş biçimi saymasının önemi bu şekilde açıklanabilmektedir. Ayrıca bu döneme ait politik hayatın bilgisine sahip olmak insanlar arası ilişkilerin belirlenmesi, ideal ilişki türlerinin aranması, köle, kadınlar, yurttaş, yönetici ile ilgili görüşleri açısından filozofların bulundukları çevredeki siyasal örgütlenişler ve kendi politika kuramlarına etkilerini inceleyebilmek açısından önemli sayılmaktadır.

Polisin siyasal bir birlik olarak tarihi İ.Ö VII. yüzyıla rastlamaktadır. Siyasal örgütleniş tarzı bağımsız olan polisler, Yunan coğrafyası dışında da farklı bölgelerde de kurulmuşlardı. Yunan'a özgü bir yapı olarak varlığını ve tarihsel önemini devam ettirmesinin nedeni olarak siyasal örgütleniş biçimlerindeki birçok yönetim biçimine tanık olmaları gösterilebilmektedir.

> "Polis, gelişimini tamamladığı zaman, şehrin koruyucusu olan bir Tanrısı ve onun tapınağı olan, alışveriş yapılan, siyasal konular tartışılan ve halk meclisinin toplandığı yer (agorası) olan, bunları içine alan ve savunma amacı ile yapılmış bir akropolisi (kalesi) bulunan, akropolisin çevresinde konutlar ve konutların da çevresinde tarımsal topraklar ve kır nüfusu bulunan, çoğu kez bir limanı olan ekonomik, askeri, dini bağımsız bir siyasal birlik olarak belirdi." (Şenel, 1968: s. 36).

Tüm siyasal örgütlenmeler gibi, polisin de belirli toplulukların bir arada yaşama tarzlarının ve toplumsal hayatı belirleme biçimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Polis, göçebe ve savaşçı kabilelerden ayrılmış, yerleşik yaşama geçmiş, belirli bir siyasal birliğe, bir dine ve ekonomik yapıya sahip toplum

anlamına gelmektedir. Aristoteles bu gelişmeyi 'son siyasi birlik' olarak tanımlamaktadır. Antik Yunan için polisin siyasi bir birlik olmaktan fazla bir anlam taşıdığı söylenebilmektedir. "Polis olmayan yerde devlet de yok demekti. Bu yüzden Pers satraplıklarına devlet değil, demos (=halk, topluluk) dediler." (Şenel, 1968: s. 38). Modern dönemde politika sözcüğü ise sadece devlet işlerini yürütme sanatı olarak tanımlanmaktadır: "Politika, devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatı, siyaset, siyasa." (TDK, 2005). O halde devlet kavramını Antik Yunan açısından toplumun düzenliği birliği olarak ele almak gerekmektedir.

Aristoteles ve Platon'un polisin doğasına ilişkin görüşleri, Antik Yunan'ın toplumsal olan ile polisi bir tutan yaşayış sisteminden büyük ölçüde izler taşımaktadır. Hem Aristoteles hem de Platon için polis, insanlar arası ilişkiler bütünü olmaktan daha fazla bir anlam taşımaktadır. Onlar için polis, insanların doğasına uygun, toplumsal olandan ayrı düşünülemeyecek bir yapıya sahiptir. Bunun içindir ki iyi bir toplumsal yaşamın doğruluğu ve iyiliği doğrudan onun bir parçası konumunda bulunan insanların iyi yaşamalarına sebeptir. İnsanların iyi yaşamasının öncüllerini polisin iyi düzenlenişinde arayan iki filozofun polisin doğallığına ilişkin görüşlerinin temelinde farklı felsefi savlar bulunmaktadır. Aristoteles'e göre insan *zorunlu* olarak toplumsaldır.

> "*Politike (Yu.Aristoteles)*: Toplumsal… Aristoteles'e göre insan, ancak toplum içinde yaşayabilecek bir varlıktır. Yaradılışı ve doğası buna göredir. Tek başına yaşayamaz, zorunlu olarak aile kurar. Böylece dört zorunlu ilişki edinir: Efendi olur (köleleriyle ilişki kurar), koca olur (karısıyla ilişki kurar), baba olur (çocuklarıyla ilişki kurar), mülk sahibi olur (mülküyle ilişki kurar). Çünkü insan, toplumsal bir hayvandır *(Yu.Anthropos phsei zoon politikon).*" (Hançerlioğlu, 2005).

Burada 'insanın toplumsal, politik bir hayvan' olarak tanımlanması ile ilgili Aristoteles'in ontolojisinden yola çıkılabilir. Bu yaklaşım 'var olan' durumun basit bir tespitinden öte anlam taşımaktadır. İnsan salt toplumda yaşadığı için politik bir hayvan değildir. Tam da erekselliğini tamamlayabilmesi bakımından 'araç' olarak politikanın işlevine ihtiyacı olduğu için toplumsal yaşamın içerisindedir. Aristoteles'in bu belirlemesine ilişkin öncül olarak alınacak mantıksal temel, 'en son erişilen şeyin doğaya uygun amaç olduğu'dur. Amaç ve şeylerin doğası sürecin tamamlanışı ile belirlenmektedir ve en son olarak ortaya çıkan şey en yetkin olan

şeydir. Toplumda da onun kendi varoluşunu yönlendirdiği bir amaç, bir sonul neden bulunmaktadır.

> "Onun benimsediği teleolojik bakış açısı, bütün sisteminin karakteristiğidir. İster canlı, ister araç veya isterse toplum olsun dünyadaki her şeyin anlamı ve doğası, onun varlığının ereğinde aranmalıdır. Bir araçla ilgili olarak bu, onun kullanıcısı tarafından arzulanan bir erektir ve aracın formu, dışarıdan maddesine uygulanmış olan bu ereğe uygundur. Canlı bir varlık veya bir topluluk söz konusu olduğunda, erek, şeyin kendisine içkindir." (Ross, 2002: s. 275).

Doğaca tamamlanma ve doğasını bulma kavramları siyasal düzen için, ilk aileden sonra nüfus artışına bağlı olarak toplumsallığa yeni evlerin eklenmesi, bu evlerin 'aynı sütten emzirilenler (*homogalaktes*)' köyünü oluşturması ve son birlik ise farklı köylerden bir araya gelen şehir ya da devlette (*polis*) kendisini bulur. *Polis* son siyasal birlik olarak, kendi doğasının amacına uygun olarak oluşur ve bu anlamda *polis*e dâhil insan da doğaca siyasaldır. Burada Aristoteles'in toplumun kuruluşuna ilişkin ontolojik bir öncülden yola çıkıldığı görülmektedir. Ereksellik açıklaması ile toplumun kuruluşunu belirlemek demek, zorunlu bir sistemin, doğaca olanın varlığının zorunlu kabulünün temelini ereksel olarak belirlenmiş olduğunu düşünmek önemlidir.

> "Bu birlik, ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz-insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar." (Aristoteles, 2010: s. 9).

Böylece polisin birliğinin ve mutluluğunun içindeki tüm bireylerin ve ilişkilerin amacı olduğu söylenebilmektedir. Aristoteles bireyin mutluluğuna ve hedefine ulaşmasının temel zorunlu öğesinin onun siyasal yaşamı olduğunu belirtmektedir. Çünkü her şey nasıl ereğine ulaştığı zaman kendi varoluşunu tamamlamaktaysa, birey de mutlu bir toplumsal yaşama ulaştığı zaman ereğini tamamlamış olacaktır. Böylece siyasal yaşamın önceliği Aristoteles için yine mantıksal temel üzerinden çözümleyici bir dizge ile belirlenmektedir. Bütün nasıl parçalarından önce geliyor ise Aristoteles'e göre şehir ya da devlet aileden, aile ise herhangi bir bireyden öncedir. Bu öncelik toplumun değerlerinin bireyin kendi değerlerine etki edeceği görüşünü de ortaya çıkarmaktadır. Nihai hedef olarak

bütünlüğün ortaya çıkması, parçanın özsel niteliğiyle belirlenmektedir ve onun ereğini oluşturmaktadır.

> "Bütün parçadan önce gelmelidir. El ya da ayağı tüm bedenden ayırın, artık el ya da ayak olmaz (ancak nasıl taştan yontulmuş bir el ya da ayaktan söz edebiliyorsak, öylece adı kalır geriye). Böyle bir eylem sonucunda, onu o yapan güç ve işlevi yitirmiş olacağı için, ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla, bunlar hakkında aynı sözcükleri kullanabiliriz ama aynı şeylerin sözünü ediyoruz diyemeyiz." (Aristoteles, 2010: s. 10).

Bir şeyi kendisi yapan o olarak var eden işte bu güç ve işlevdir. Bütün parçaya doğasını verendir. Parça bütüne ulaşmakla 'sonul nedene', doğasına ulaşmış olur. Bütün-parça ilişkisi üzerinden kurulan ilişki, ikisinin birbirine zorunlu ihtiyacı olmasıyla ve birbirlerinden bağımsız kendi varlıklarını bulamama –yani doğalarını tamamlayamama- ilişkisi ile siyasal yaşam ve birey arasında tanımlanmaktadır. Şöyle ki siyasal yaşama ihtiyacı olmayan (nedensel zorunluluk anlamında) bir varlık devletin bir parçası da olmayacaktır. Böyle bir varlık insanlık tanımının dışında (doğasını gerçekleştirememe anlamında) kalacaktır. "Düpedüz bahtsızlığından değil de, doğası gereği, şehri, devleti olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır, ya üstünde…" (Aristoteles, 2010: s. 9).

Platon ile Aristoteles'in 'doğa' kavramlarına verdikleri anlamların ayrımını belirlemek gerekmektedir. Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde 'doğal' kavramına altı tanım vermektedir. Ancak içlerinden bir tanesinin kendi kuramında ele alınması gereken 'doğa' *(physis)* tanımı olduğunu belirtmektedir.

> "Bütün bu söylediklerimizden ilk ve temel anlamda doğanın, kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözü olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü maddenin doğa adını almasının nedeni, bir kabul etme yeteneğine sahip olmasıdır. Oluş ve büyüme süreçlerinin doğa diye adlandırılmalarının nedeni de bu süreçlerin ondan çıkmalarıdır. Ve doğal varlıkların kendilerinde taşıdıkları bu hareket ilkesi, onlarda ya bilkuvve veya bilfiil bir durumda bulunur." (Aristoteles, 1996(a): 1015a, 13-20).

Aristoteles için 'doğa' ve 'doğal' kavramları teleolojik bir anlama sahiptir. Kendine yeterli bir duruma ulaşmış olan doğasını yani ereğini gerçekleştirmiş demektir. Polisin oluşması ile "süreç her bakımdan tamamlanmıştır... Bundan dolayı içinden çıktığı daha eski topluluklar nasıl doğalsa, şehir-devleti de öylece yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir." (Aristoteles, 2010: s. 9).

Platon için ise doğanın varlığı geçici, görünen dünyanın sınırlarında kalmakla beraber, burada erek olarak ele alınabilecek varlık fenomenal dünyanın ötesinde aşkın bir dünyanın varlığıdır. Platon'un *Devlet* adlı metninde ayrıntılı olarak açıkladığı mağara metaforuna göre, fenomenler dünyası görünenin alanı olmasına karşın, gerçek varlık salt İdealar evrenine aittir. Bu evren doğadan aşkın bir evrendir. Doğa İdealar dünyasının bir görüntüsü olmakla beraber asla tam olarak yetkinleşemeyecektir. Ancak ona en çok benzeyen bir toplum kurulabilirse, bu ideal devlet olabilecektir. Platon'un teleolojik bakışı aşkınsal bir dünyaya yöneliktir. İdealar dünyasında var olan bir dünyaya karşın Platon fenomenler dünyası için de ona en yakın bir düzen elde edilebileceğini savunur. "Dünyanın hiçbir yerinde henüz böyle bir devlet kurulamamış olsa da, ne çıkar? İsteyen onun bir örneğini gökte bulabilir, o örneğe bakarak, kendisini bir düzene sokabilir." (Platon, 1995: 592b).

Platon, toplumun oluşumunun görünüşler dünyasına ait olduğunu, değişen öğeler içerisinde bulunduğunu benimsediğinden polisin kuruluşunu[13] da ihtiyaçlar hiyerarşisine göre tanımlamaktadır. Platon'un toplumun kuruluşu ile ilgili açıklamalarını birkaç yerde görebiliriz. *Devlet*'te insanların toplumsal yaşayışlarının tam da doğal varoluş ve yaşamı idame ettirebilmek amacı ile geliştiğini açıklamaktadır.

> "Bence toplumu yapan, insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarını gereksemesidir… Öyleyse bir insan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık düzeni içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz." (Platon, 1995: 396b).

Bu toplum düzeni içerisinde işbölümü ortaya çıkmaktadır. Platon için toplum kurulurken ihtiyaç temelinde herkes belli iş bölümlerine ayrılmıştır. Çünkü bir kişinin tüm ihtiyaçları için kendi üretim yapmak yerine kendi doğuştan yeteneği olan işlere yönelmesi ve toplumun bu alandaki ihtiyaçlarını karşılamasının zaman açısından daha verimli olacağını açıkladığı görülmektedir. Örnek olarak, bir çiftçinin

[13]Toplumun kuruluş öğeleri açısından Platon'un toplumu insan bedenine benzeterek açıklamakta ve toplumsal hiyerarşinin 'doğal' ayrımını oluşturmaktadır. Ancak bu noktada da Aristoteles'in bir şeyin 'içkin doğası' olarak belirlediği ilişkiler arası nitelik farklılıkları açıklanırken, yine 'doğal' kavramının ayrılığından hareketle Platon'da bu ilişkiler arası niteliklerin ilk örneklerini 'İdea'lardan aldıklarını bu anlamda örnek temelinde nitelik farklarının bulunmadığını belirtmek gerekmektedir.

hem kendi evini, kıyafetlerini üretmek yerine çiftçiliğini yapması ona hem kendisine hem de diğer insanların uzman oldukları alanlarda bir şeyler üretmesi için diğer insanlara zaman kazandıracağı düşüncesi verilmektedir. Nüfusun artışı toprakların yetersizliğine ve bir başkasının alanını fethetme istekleri ise savaş durumuna sebep olmaktadır. Platon *Devlet*'te savaşın iyi mi kötü mü olduğu sorusunu bir yana bıraktığını belirtir. Belli toplumsal durumların oluşması bu anlamda bir ihtiyaca göre belirlenmektedir. Örneğin savaşın ortaya çıkışının sebebi olarak nüfus artışı verilmektedir. Ancak savaşın nedeni Aristoteles'te erekselliği nedeniyle doğaya uygunluk olarak verilmektedir. Mülkiyet edinmenin yollarını incelerken 'doğaya uygun' ve 'doğaya uygun olmayan' yolları ayıran Aristoteles 'doğanın hiç bir şeyi amaçsız yapmıyor olması öncülünü öne sürmektedir. Savaş sanatı bu öncüle göre meşru kılınmaktadır. "Bu sanatın, gerek vahşi hayvanlara, gerekse doğadan yönetilmek için yaratılmış oldukları halde boyun eğmeyen insanlara karşı kullanılması gerekir; çünkü doğadan haklı olan savaş türü budur" (Aristoteles, 2010: s. 19). Bu alıntıya göre doğadan haklı savaş türü üstlerin alt seviyedekilere karşı açtığı savaş türüdür. Doğanın ereğinin üstlerin –yani doğadan yönetmek için yaratılmış olanların- egemenliği olduğunu söylemek savaşın da bu erek için bir araç olduğunu belirtmek anlamına gelmektedir. Aristoteles için ise kişiler arasındaki üstünlük ve aşağılık ilkesi niteliksel bir ayrım olup, doğaca verilmiş olması nedeniyle doğaya uygundur ve zorunludur. Böylece polisin doğası, Platon için mevcut koşulların ihtiyaçlarından ideal olana doğru bir yönlenme ile belirlenirken Aristoteles için zorunlu içkin ereksellikerle betimlenmektedir.

3.2 İNSAN DOĞASI

Platon ve Aristoteles felsefelerinde siyasal hayatın düzenlenmesinin temel bakış açısının toplumu oluşturan bireylerin ve polisin amacının birliğine dayandığı görülmektedir. Bu bağlamda incelendiğinde bireylerin mutluluğu ile polisin mutluluğu bir ve aynı şekilde sağlanacaktır. Peki toplumsal unsurların doğaya uygun (ereği mutluluk -*eudaimonia*- olan doğa) bir biçimde düzenlenmesi için bu bireyler nasıl ele alınmalıdır? İşte bu sorunun cevabı Platon ve Aristoteles için farklı olduğundan toplumsal hayattaki iş bölümü ve eğitim gibi düzenlemelerin de farklı unsurlara bağlı oluşturulduğu görülmektedir. İnsan doğası nedir? Toplumsal yaşam

nasıl düzenlenmelidir? Bu soruların cevabı toplumun en küçük birimi olan insanların doğalarının ne olduğu ve ne şekilde toplumda yer almaları gerektiğini belirlediğinden temel dayanakları oluşturmaktadır.

Politika'da Aristoteles siyasal yaşamın düzenini çözümlemek ve hangi siyasal yaşamın insanlara ve doğaya daha uygun olabileceğini araştırmak için öncelikle toplumun kurucu öğelerinin bir analizini yaparak çalışmasını yürütmektedir. Aristoteles'in toplumsal iş bölümüne ilişkin dayandığı temel ilkenin insanlar arasındaki doğal niteliksel ayrımlar olduğu görülmektedir. Toplumdaki ilişkileri ve insanların doğaca farklılıkları siyasal yaşamın çekirdeğini oluşturmaktadır. "…Aristoteles'in öğretisinin özü insanların anlıksal ve fiziksel sığalarında ayrı oldukları ve böylelikle toplumdaki ayrı ayrı konumlara uyduklarıdır." (Copleston, 1986, s. 117). Yöneten-yönetici, efendi-köle, kadın-erkek ilişkilerinin tümü doğaca ayrımlara dayanmaktadır. "Gerçekten, bazı şeyler daha doğdukları anda böyle ayrılmışlardır. Bazıları yönetecekler, bazıları yönetileceklerdir." (Aristoteles, 2010: s. 13). Çünkü emir verme ve söz dinleme Aristoteles'e göre hem faydalı hem de zorunludur. Bu zorunluluk bir insanın varlık nedeni kadar temeldir. Yönetme ve yönetilme ilişkisinin temelindeki doğaca ayrım ise Aristoteles tarafından analitik bir yöntemle en küçük parçanın özelliklerine ulaşılarak çıkartılmaktadır. Şehrin yönetimini incelemek için en küçük parça olan ev yönetiminden, ev yönetiminin doğaya uygunluğunu araştırmak için ise insanın kendisinin bedeni ve aklı arasındaki ilişki türünü araştırmak gerekmektedir.

> "Canlı yaratık ilk önce zihin ve bedenden oluşur, bunlardan birincisi yöneten diğeri ise yönetilendir. Doğal büyümeye bağlı herhangi bir olguda bizim hep doğanın biçimlerine bakmamız ve gözlemlerimizi bozuk biçimlere dayandırmamamız gerekir. Onun için bu bağlamda da zihince ve bedence iyi durumdadır, zihninin bedeni yönettiği apaçık görülen bir insanı düşünmeliyiz. Karşıt duruma, yani bedenin zihni yönetmesine ise, bu kendi içinde kötü ve doğaya aykırı bir şey olduğundan, kötü insanlarda ya da kötü koşullar içinde bulunan insanlarda rastlanır." (Aristoteles, 2010: s. 13).

Burada ilişki türlerinin ayrımını doğaya uygunluk ölçütünde ilk büyük öncüle dayanarak açıklayan Aristoteles bir ilişki türünün belirlenmesinin niceliksel olarak değil niteliksel olarak uygun düştüğü ilkesine bağlamaktadır. Çünkü belli bir ilişki türünde ilişkiyi sadece nicelik farklılıklarının değil, nitelik farklılıklarının şekillendirdiği apaçıktır. Aristoteles, Platon'un *Devlet Adamı* metninin girişinde

belirttiği yönetim ilkesinin bir olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. "Büyük bir aileyi küçük bir devlete benzetebiliriz ya, aralarında idare bakımından bir fark yoktur." (Platon, 2011(a): 258b). *Politika*'nın I. Kitabında belirttiği üzere, Aristoteles'e göre ilişki türleri içerisinde efendinin kölesini yönetme biçimi devlet yaşamı içerisinde mülkiyeti idare etme biçimine, erkeğin kadını yönetimi özgür bireyler olduklarından ancak doğaca ayrıma dayandıklarından siyasal yönetime, babanın çocukları üzerindeki yönetimi ise bir kralın yönetimine karşılık gelmektedir. Yönetim biçimlerinin farklılaşması da bu niteliksel ayrıma dayanmaktadır. Şöyle ki eğer demokrasiyi çokluğun yönetimi olarak alırsak mülkiyet bakımından zengin olanların çokluğunun olduğu ve yönetime hâkim oldukları bir anayasaya demokrasi diyebilmek ve tam tersi mülkiyet bakımından yoksul olanlarının azlığının olduğu ve yönetime hâkim oldukları bir anayasaya oligarşi diyebilmek mümkün değildir.

> "Dolayısıyla, ayrılığın temeli yanlış gösterilmiştir; oligarşiyle demokrasiyi birbirinden ayıran servetin varlığı ve yokluğudur. Esas nokta siyasal erke sahip olmanın ekonomik erke ya da servete sahip olmaktan ileri geldiği yerde, kişilerin sayısı az da olsa çok da olsa, bunun adı oligarşi; mülkiyetsiz sınıf erke sahip olunca da bunun demokrasi olmasıdır." (Aristoteles, 2010: s. 82).

Temel ilkesel ayrımlar ele alındığında Platon ve Aristoteles'in iş bölümü görüşlerini farklılaştıran şeyin yönetimin bilgiye dayanma unsuru olduğu görülmektedir. Şöyle ki Platon bir görevi ifa etmenin temelinin o görevin bilgisine sahip olmak olduğu görüşündedir. Platon için bilgi edinme iyi bir eğitime bağlıdır. İyi bir eğitim herkesin gerekli bilgiyi edinmesini sağlayabilir. "Kusursuz bir eğitim ve öğretimden değerli varlıklar ortaya çıkar. Bu varlıklarda o eğitimle yoğrularak eskilerden daha iyi de olurlar her bakımdan; hayvanlarda olduğu gibi, üreme bakımından bile." (Platon, 1995: 424a). Aristoteles için bir kişinin doğuştan ne olduğu, ne bildiğinden ayrı tutulmalıdır ve bir şeyi iyi yönetme bilgisi edinilebilse bile kişinin doğal niteliksel ayrımları onun ne olduğunu gösterir. "Bir kimseye ne bildiğinden ötürü değil düpedüz ne olduğundan ötürü efendi denir." (Aristoteles, 2010: s. 16). Bu durumda Aristoteles'in insanların doğaya uygun olarak yönetici ve yönetilen olarak belirlendiği görüşü, Platon'da bilgi sahibi olmak ilkesine dayandırılmaktadır.

3.2.1 **K**öleler

Antik Yunan'da toplumsal yaşam içerisinde kölelerin varlığı doğal, gündelik bir unsurdur. Zenginlik ölçütüne bağlı olarak kişilerin kölelerinin bulunması onların soyluluğuna işaret etmektedir. Aristoteles ve Platon kölelik kurumunu doğal bir hiyerarşik yapı içerisinde tanımlamaktadırlar. Ancak Platon'un kölenin konumu ile ilgili görüşlerini temel olarak gündelik ihtiyaçların karşılanması yönünde bir çözümleme ile ele aldığı görülmektedir. Platon *Devlet*'te köle edinmenin yurttaşların işlerinde kendilerine yardımcı olacak kişiler olarak ihtiyaç temelli bir tanımını yapmaktadır. Aristoteles'in ise kölenin toplumdaki doğal konumunu temel erekbilimsel felsefi kuramı ile açıkladığı ve kölenin niteliksel özelliği sebebiyle konumunun meşruluğunu sağladığı görülmektedir.

Aristoteles için zihnin bedeni yönetmesi ne kadar doğaya uygunsa efendinin kölesini yönetmesi de o derece uygundur. "Çünkü gereken şeyleri zekâsıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen kimse doğaca köledir; yönetilenlerden biridir." (Aristoteles, 2010: s. 8). Zira köle akıla sahip olacak kadar akıl yürütme becerisinden pay almamıştır. Köle böylece sadece beden gücünden yararlanılan bir araç olarak yerine yerleştirilmiş olmaktadır. Doğadan köle olan, efendisi için mülkiyet aracıdır. Burada Aristoteles üretim araçları ile mülkiyet araçları arasındaki ayrımı kendi niteliklerinin ayrımına dayandırmaktadır. Üretim bir araç vasıtasıyla sağlanmaktadır, mülkiyet ise kendi başına yaşama bağlı olduğundan yani aracı eylemeye uygun olduğundan köle bir üretim aracı değil, eyleme uygun bir araç olarak var olmaktadır. Köle bu anlamda efendisinin mülküdür. Köle efendisine bağlı, bir bütünün parçası gibi ve canlı olduğundan efendisinin bir uzvu gibidir. Köle ile efendi arasında bu ortaklıktan dolayı (beden bütünlüğü arasındaki ortaklık gibi) bir çıkar ilişkisi vardır. Bu ortak çıkar ruh ve bedenin amacının özdeş olması gibidir. Bu nedenle birbirlerinin bütünlüğünü bozmayacak şekilde bir ilişki kurmaları gerekmektedir.

Platon'a göre de efendi ile köle arasında ortak bir çıkar vardır. Çünkü görülen pratiklerden birçok kölenin efendilerine ihanet ettiği yahut erdemli köleler olmalarından ötürü onların hayatını kurtardığı görülmüştür. Ancak bu çıkar ortaklığının sağlanması ihtiyacı kölelik kurumunun zorlu bir sistem olmasından

doğar. "… Aslında köle ile özgür kişi ve efendi arasında bir ayrım yapmak gerektiğine göre, insan bu zorunlu ayrıma hiçbir zaman razı olmadığı ve olamayacağı için, köle zorlu bir maldır…" (Platon, 2007: 777b). Köle ile efendisi arasındaki ortak çıkarın sürekliliği, onlar arasındaki ilişkinin düzenlenmesini gerektirmektedir. Bu ilişkinin ise çoğunlukla efendilerin çıkarı için olsa bile hakkaniyetle kurulabilmesi için kölelerin davranışlarını eğitmekten geçmektedir. Bu eğitim ise onlara erdemli ve insanca davranmakla ancak verilebilir. Pratik uygulamalara dayanarak verdikleri örnekler doğrultusunda Platon kölelerle farklı bir dilden konuşması gerektiğini ve onların aynı ülke halkından olmaması gerektiğini ifade eder. Onlara yaklaşım ise insanca bir adalet ve erdem kaynağına dayanmalıdır. Kölelerin ihanet etmelerini engellemenin başlıca yolları da bunlardır.

> "Çünkü yalancıktan değil, yaradılıştan adalete saygılı olan ve adaletsizliği gerçekten nefretle karşılayan kişi, kolayca haksızlık yapabileceği insanlar arasında belli olur; kölelere karşı tutumunda ve davranışında dinsizlikten ve adaletsizlikten uzak duran, erdem tohumları ekmede son derece yetkin olacaktır; bu aynı şey için bir efendi, bir tiran, kendinden zayıf üzerinde her türlü egemenlik gücünü kullanan biri için de söylenebilir." (Platon, 2007: 777e).

Efendi ve köle arasındaki ilişkinin Aristoteles'e göre doğal bir ilişki türü oluşu, onun efendi olmasını 'bilgi sorunu' olarak görmemesinden kaynaklanır. Efendilik bilgisi elde edilebilir bir bilgi değildir. Ya da bilgiyi elde eden herkes efendi olacaktır anlamına gelmemektedir. Mutlak olan doğadan olandır. Aristoteles doğadan gelen gücün kendisini yaşam içerisinde göstereceğini açıklar gibi görünmektedir. Savaşta elde edilen köleler ile ilgili ise bu öncüle dayandığı görülmektedir. Efendi ile köle arasındaki ortak çıkara dayalı sevgi ilişkisinin bulunması doğal kölelik tanımına giren köleler için uygundur. Savaş sonucu elde edilen kölelerin durumunda uylaşım sonucu elde edilecek kölelerin doğadan köle oldukları mı yoksa yasal olduğu mu sorusu da ortaya atılabilir. Aristoteles bu soruyu cevaplamaktadır. "Fakat kölelik durumu zor kullanılmasından ve tartıştığımız tutsaklarla ilgili uylaşımdan ileri geliyorsa, taraflar doğadan bu ilişkiye uygun kılınmış olmazlar." (Aristoteles, 2010: s. 16).

Ancak Aristoteles'in daha sonraki savaşla ilgili görüşleri akla birçok soru getirmektedir. *Politika*'nın I. Kitabında doğadan olan savaş türünü açıkladığı bölüm

hatırlanacak olursa Aristoteles'in savaşın kazananların yönetici olmalarından kaynaklandığını açıklaması bu noktayı açık bırakmaktadır. Uylaşım sonucu elde edilen köleler konusunda söylediklerinden yola çıkılacak olursa, savaş sonucu elde edilen köleler doğadan ilişkiye katılmazlar. Ancak onları köle durumuna getiren savaşın kazanılması son kertede savaşı hak edenin kazandığı öncülüne bağlanmaktadır. O halde zafer kazanan zaten sahip olduğu bir erdemden dolayı kazanmıştır. Yani zafer kazanan doğuştan yönetici ruhuna sahip olandır. O halde doğadan köle olmayanın zaten sahip olduğu erdemden dolayı tutsak düşüp düşmeyeceği, savaşı kaybedip kaybetmeyeceği sorusu tartışmaya konulabilir. Gücünü yönetici olarak kullanabilen kimse yüksek erdeme sahip olduğu için bunu yapabilmektedir. Ve köleler arasında bir soyluya rastlanamaz çünkü niteliksel olarak fark onları 'göreli' koşulların dışında değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Aristoteles'in köleyle ilgili görüşleri her açıklamaya rağmen kesindir. "…Bazı kimseler her yerde köledir, bazı kimseler hiçbir yerde köle değildir." (Aristoteles, 2010: s. 15). Platon ise kölelere davranışların kişinin kendi tutumlarına göre (az önceki açıklamaya dayalı olarak denilebilir ki kendi erdemine bağlı olarak) değişeceğini ve bunun bir seçim olduğunu dile getirmektedir. "Herkes kendi düşüncesine göre, bu tutumlardan birini seçer, kimi köle soyuna hiç güvenmeyip hayvanmışlar gibi onlara sopa ve kamçıyla girişerek ruhlarını üç kez değil pek çok kez köle kılıyor, kimi de bunun tersini yapıyor." (Platon, 2007: 777a).

Platon'un onlara davranma biçimine göre ruhlarının daha çok köle kılınmasının veya tersinin mümkünlüğünü vurgulaması dikkate değer bir olgudur. Çünkü Aristoteles'in pratik ve teorik olanı ayırırken göz önüne aldığı nokta ile ortak görünmektedir. Aristoteles bir niteliğin aracı kullanma sonucu ortaya çıkabileceğini, erdemlerin ve etiğin davranış yoluyla kazandırılabileceğini açıklıyordu. "… Adil işler yaparak kişi adil, ölçülü işler yaparak kişi ölçülü olur." (Aristoteles, 2009: 1105b, 5-7). Ancak bu noktada bu çelişki gibi görünen noktayı açıklamak için, Aristoteles'in genel yurttaşlar için ayrı bir erdem kazanma ölçütünden, köleler için ayrı ise ayrı bir doğal bir nitelikten (akıl yetisinden pay alma ya da almama) bahsettiğini hatırlamak yeterli görünmektedir.

3.2.2 **K**adınlar

İdeal bir yönetim biçimi arayışındaki diğer önemli bir unsur toplumu oluşturan kadınlar ve çocukların iyi bir yönetimde ne gibi bir işlev görecekleri konusudur. Antik Yunan'da kadınların da köleler gibi yönetime katılma hakları bulunmamaktadır. Bu nedenle Antik Yunan filozoflarının genellikle doğal olanın kadının erkeğin yönetiminde bulunmasına dair görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Aristoteles bu doğal durumu, felsefi kuramı ile temellendirirken, Platon mevcut koşullara karşıt olan bir kadın-erkek eşitliğinin mümkün olabileceğini savlamaktadır.

Aristoteles, kadın ve çocukları yine akıldan pay alma ve doğaya uygun olma niteliklerinin durumuna göre devlet içerisinde yerleştirir. Devlet yönetiminin en küçük birimi sayılabilecek aile içerisindeki ilişki biçimleri yönetim niteliği açısından birbirlerinden farklıdır. "Bir adamın karısı üstündeki yönetimi bir devlet adamının yönetimidir, yani siyasal yönetimdir; çocukları üstündeki yönetimi ise kralın yönetimidir, kralca bir yönetimdir." (Aristoteles, 2010: s. 26).

Doğaca ayrım ise kadına, köleye, erkeğe ve çocuklara farklı işlevler vermiştir. Kadının işlevi ev işlerini düzenlemek ve çocuklarla ilgilenmektir. Bu işlev ayrımlarının kaynağı yine doğadan gelen nitelik ile belirlidir. Çünkü nasıl zihin beden üzerinde bir yönetme gücüne sahip ise, akıldan daha çok pay alan daha az pay alanın üzerinde doğaca yönetici konumunda ise, ilişkilerin de bu şekilde belirlenmesi, doğaya uygunluğunu göstermektedir. "Ruhun düşünme yetisi kölede hiç yoktur, kadın da vardır ama işlemez, çocukta daha gelişmemiştir." (Aristoteles, 2010: s. 28). Böylece köle ile kadın arasında da bir nitelik farkı vardır. "Kadın ayrı ayrı işlere bakar ve cömertlikle başka başka araçlar sağlar… Bir araç, birçok işleri görmesi için değil de, yalnız bir işi görmesi için yapılmış olunca en iyi işler." (Aristoteles, 2010: s. 8).

Platon'da da benzer şekilde bir kişinin en iyi şekilde davranmasının yolunun kendi işini, sadece bir işi yapması olduğu düşüncesi bulunmaktadır. "Bir insan birçok sanatlarla uğraştığı zaman mı daha güzel iş görür, yoksa tek sanatla mı? -Tek sanatla tabii." (Platon, 1995: 370b). Ancak düşüncenin zeminine bakıldığında yine Platon'un eğitimle ilgili düşünceleri nedeniyle Aristoteles'in görüşünden kökeninden ayrılmış

bir farklılık görülmektedir. Şöyle ki Aristoteles için kişiler doğadan bir amaç için, doğadan bir işleve sahip olarak dünyaya gelirler. Bu amaç ve araç arasındaki ilişki temelinde belirli ve buna karşı bir hayat sürecek olursa, doğadan sapma olarak nitelendirilebilmektedir. "Çünkü erkek, yönetmeye dişiden daha yeteneklidir, meğerki koşullar büsbütün doğaya aykırı olsun…" (Aristoteles, 2010: s. 26).

Platon için ise herkesin bir işlevi vardır ancak bu işlevsellik kişinin göreceği davranış ve eğitime göre ortaya çıkar ve ona niteliğini (doğadan olanı geliştiren niteliğini) kazandırır. "Oysaki sertlik insanın içindeki coşkunluktan gelse bile, eğitim yoluyla yiğitliğe çevrilebilir." (Platon, 1995: 410d). İnsanın doğuştan nitelikleri olduğu konusunda Platon da hem fikirdir, ancak bu sadece eğitimle yönlendirilebilecek noktaya kadar bir görüş ortaklığıdır. Çünkü kişi doğuştan sahip olduğu nitelikleri ilerletme ya da daha kötüye götürme eğilimine sahiptir. Ve bu eğilim tüm insanlar için ortaktır. Platon'a göre erdem tektir ve herkes için farklılaşmaz. Aristoteles'in niçin niteliksel ayrımı olan kişilerden farklı işlevler beklediği düşüncesi ise onun erdem görüşüne bağlıdır. Ahlaki erdemler çeşitlidir ve aynı erdem farklı nitelikteki kişilerden (doğaca yönetici, doğaca hizmet eden) beklenemez. "Bir erkekle bir kadında benlik-saygısı ya da adalet yahut cesaret, Sokrates'in sandığı gibi aynı değildir; biri yöneticinin cesaretidir, öteki hizmet edenin cesaretidir." (Aristoteles, 2010: s. 28). Buna karşılık Platon, kadın ve erkek arasındaki ayrılığı ele alırken onların niteliksel değil, salt yaradılış bakımından -biçimsel- farklılıkları üzerinde durmaktadır. İnsanların vücut yapıları arasındaki farklılıkları örnek vererek, onların devlet içerisinde alacakları görevleri ayırmamızın ne kadar doğru olduğunu sorgularken, aslında kadın-erkek ayrılığını 'insan' türü altındaki ortak özellikleri ile belirlediği görülmektedir. "Dazlak kafalılarla saçı olanlar bir yaradılışta mıdır, ayrı yaradılışta mıdır? Ayrı dersek dazlak kafalılar kunduracı olunca, saçlı olanlara kunduracılık yaptırmamamız gerekir; ya da tersine." (Platon, 1995: 454c).

Eğer işe yatkınlık açısından bir ayrım yapılacaksa 'işe yatkın' ya da 'işe yatkın olmayan' olarak bir ayrım yapılabilir. Ancak kadın ve erkek arasındaki ayrım böyle bir ayrım olmaktan çok onların bedensel farklılıkları anlamında bir ayrımdır. O halde "bekçilerin karılarıyla birlikte aynı işleri görmeleri gerektiğini ileri süreceğiz". (Platon, 1995: 454e). Kadın bekçiler, tek bir işte yetkinlik ancak mümkün

olacağından bekçilik görevlerini en iyi yapabilecek şekilde bir hayata sahip olmalıdırlar. Böylece ev işleri ve çocuk yetiştirme yükümlülükleri olmamalıdır. Bu nedenle Platon aynı bölümde bekçi kadınlar ve çocuklar için ortaklık ilkesini savunmaktadır. "Süt veren anaların da bu işte fazla oyalanmamaları gerekmektedir. Çocuklara bakma işini de kadın-erkek bakıcılara bırakmalıdır." (Platon, 1995: 460d). Platon, çocuk bakımını erkeklere de bırakırken Aristoteles'in karşı çıktığı noktayı hatırlamak gerekmektedir. "Hayvanlarla yapılan bir benzetmeye dayanılarak erkekle dişinin aynı işleri görmeleri gerektiğini öne sürmek boştur: Erkekler ev işi yapmaz." (Aristoteles, 2010: s. 40).

Aristoteles, *Politika*'nın II. Kitabında Platon'un ruhtaki yoğrulma sonucu altın, tunç ve demirler donatıldıkları düşüncesine karşı çıkma nedeninin sürekli olarak aynı insanların toplumu yönetmesinin problem olacağı düşüncesine dayandırmaktadır. Böylece ruhlarındaki yoğrulma sonucu insanlar değişmez görevlerde bulunacaklardır ve koruyucular aile yaşamı süremedikleri için ise mutsuz olacaklardır.

> "Çünkü sözünü ettiği ruhtaki o Tanrısal ya da 'altın' öğenin çıkması değişmez, her zaman aynı insanlarda bulunur. Kendi dediğine göre bu yoğrulma hemen doğumda olmaktadır: Kimilerinde altınla, kimilerinde gümüşle, zanaatçı ya da çiftçi olacaklarda da tunç ve demirle." (Aristoteles, 2010: s. 40).

Aristoteles'in bu değişmez nitelik kavramını eleştirmesi dikkat çekicidir. Bir kişinin doğuştan kadın, erkek, köle, yönetici olması ve o kişinin 'erekselliğine bağlı olarak işlevselliğini' kendi özünde taşıdığını iddia eden Aristoteles, Platon'un ruhtaki yoğrulma ilkesine niçin karşı çıkmaktadır? Öne sürülebilecek ilk cevap, Platon'un tüm insanların sahip olduğu ortak bir ayrımdan bahsediyor olmasının, Aristoteles'in yaptığı niteliksel ayrımları göz ardı etmiş olması olabilir. Nitekim Platon'un *erdemli kölesi*, *aşağılık erkekleri* ve *bekçi kadınları* vardır. İkinci cevap ise bunun daha yüzeysel biçimde yöneticilerin aynı kalacağı düşüncesi ile karşı çıkıyor olabileceğidir. Ancak burada da kesin olarak Platon bu doğuştan gelen niteliklerin değişmeyeceği ilkesini savunduğu görülmemektedir. Nitekim *Ahmet Arslan'ın* da ifade ettiği gibi, onun devlet düzeni bir kast sistemi değil, aralarında geçiş yapılabilen sınıflı bir toplumdur ve bu geçişler eğitim sonucu belirlenebilir.

> "Oysa Platon'un sınıfları büyük ölçüde doğuştan getirilen birtakım özelliklere dayanmaktaysa da (çünkü Platon'un insanlar arasında zihin ve karakter

> farklılıklarının temelinde büyük ölçüde kalıtımın bulunduğuna inanmaktaydı) birbirlerine mutlak olarak kapalı değildir. Onlar arasında seyrek olmakla birlikte ilke olarak geçişler vardır. Platon'un yöneticileri doğuştan asil oldukları veya ünlü deyimle mavi kanlı oldukları için yönetmezler, doğuştan kabiliyetli ve yüksek ruhlu oldukları için yönetirler. Ayrıca bu kabiliyet yalnız başına yetmez, onun uygun ve sıkı bir eğitimle işlenmesi ve geliştirilmesi gerekir." (Arslan, 2010: s. 410).

Platon insanlar arasında farklılıkları gözetirken onları 'yatkınlık', 'bir işi kolay öğrenme' anlamında bir ayrım gözetmektedir. Bu ise ancak bir işe başladıktan sonra ortaya çıkabilir. O halde kadın ve erkek bekçiler eş eğitime tabi tutulmakta ve yatkınlıklarına göre devlet işlerinde görevlendirilmektedirler. Platon'un yine *Yasalar*'da kız ve erkek çocukların eğitimine eşit değer verdiği görülmektedir. Bunun amacının da bir *polis*in yarım değil tam yetkinlikle donanımı olduğu düşünülmektedir. Yasa koyucu yarım iş yaptığı sürece, "devlete mutlu bir yaşamın iki katı yerine tam anlamıyla yarısını miras bırakıyor." (Platon, 2007: 806c). Çünkü Platon'a göre iyi bir devlet, tüm yurttaşlarının devleti koruma gücüne sahip olması ile birlik duygusunu yaşatabilir ve böylece dış-güçlere karşı daha korunaklı bir durumda bulunabilir.

> "Kızlarınız, beden eğitimine ve müzik çalışmalarına katılarak yaşamak zorundadır; kadınlarınız yün işleriyle uğraşmazlar, ancak hiç de önemsiz ve değersiz olmayan, çaba dolu bir yaşam sürerler; ev işleri, ev yönetimi ve çocuk yetiştirme yükümlülüklerini kararınca yerine getirirler, ama savaş işlerine karışmadıkları için, bir gün kentleri ve çocukları uğruna savaşmak zorunda kalsalar, Amazonlar gibi ustalıkla ne ok ne de başka bir silah kullanamazlar…" (Platon, 2007: 806a).

Platon'un devletin birliği ve istikrarı için kadınların da erkeklerle eş eğitime tabi tutulması düşüncesi Antik Yunan için düşsel bir öğeydi. Ancak Platon bu zorluğun farkında olduğunu *Devlet*'in V. Kitabında belirterek, bekçi kadınların eğitimi ile yetiştirilmiş bir nüfusun, her hangi bir iş gören kadın nüfusundan daha nitelikli bir devlet oluşturacağını belirtir. Platon'un temel hedefi ideal bir yönetim biçimi tasarlamak olmakla beraber, kadınların erkeklerle eş eğitime tabi tutulması düşüncesinin hem gerçekleştirilebilir hem de daha yararlı olduğunu vurgulamasının nedeni, bunun mevcut koşullar için bile olsa pratik açıdan gerçekleşemez bir düşsel öğe olmadığını belirtmesidir. Böyle bir çıkarım ile Aristoteles'in doğadan belirlenim özelliği olarak kadınlara toplum içerisinde verdiği yer ile Platon'un toplumsal öğeleri kurarken öne aldığı ölçütlerin bu noktada farklı olduğu görülmektedir.

3.3 EĞİTİM

Filozofların eğitime hem insan doğasına olan etkileri hem de toplumsal yaşayışı düzenlemek amacına hizmet etmesi nedeni ile özel bir değer yükledikleri görülmektedir. Çünkü bir şehrin nasıl olması gerektiği onun içindeki bireylerin nasıl olduğu ile sıkı sıkıya ilgilidir. Platon'un okulunu politik bir kaygıyla eğitim anlayışı üzerinden kurduğu bilinmektedir.[14] Platon'un politikanın ve ideal devletin kökeninde iyi yetişmiş kişiler bulunacağı görüşü devletin asıl amacının erdemli yurttaşlar yetiştirmek olduğu görüşüne bağlanmaktadır. Buna göre eğitim, ideal bir yönetim ve erdemi sağlayacak en öncelikli yoldur.

Eğitimin ele alınışında iki farklı sorun görülmektedir. Bunlardan birincisi eğitimin kendinde ne olduğu burada öncelikli olarak tartışılması gereken unsurdur. Doğadan getirilen özelliklerin varlığı ve nereye kadar belirleyici olduğu konusu özellikle adı geçen iki filozof için önem taşımaktadır. Eğitimin tanımı "belirli bir bilim dalı veya sanat kolunda yetiştirme, geliştirme ve eğitme işi" ve "çocukların ve gençlerin toplum yaşayışın yerlerini almaları için gerekli bilgi, beceri ve anlayışları elde etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine yardım etme, terbiye" (TDK, 2005) iki türlü yapılmaktadır. Eğitim, gerek bireydeki yatkınlıkları ortaya çıkarmak gibi çözümleyici bir görev, gerek toplumsal düzene uygun hale getirmek gibi ereksel bir görev, gerekse bireyi belirli bir sanat veya bilim dalında geliştirmek gibi edimsel bir görev üstlenebilir. Bu tamamen eğitimin niteliğinin ve amacının ne olduğuna karar veren eğitim kurumlarına bağlı olarak düzenlenmektedir. Bu ise eğitimin kime verileceği konusunun özünü oluşturmaktadır.

İkinci sorun bu soruna bağlı olarak Aristoteles'in pratik bir etkinlik olarak aldığı eğitimin felsefe yahut politik yaşam açısından nasıl bir zemine dayanacağı problemidir. Aristoteles politikayı, araç olarak, us etkinliği olan felsefi yaşamdan ayırmıştı. O halde eğitim temelini nereden alacaktır ve hangi eğitim iyi yurttaş yetiştirmek için seçilmelidir? Aristoteles, teorik ve pratik bilimlerin amaçlarının

[14] "O zaman Eflatun, şu düşünceye varıyor: evvela bir rehber zümrenin yetişmesi lazımdır; bedenen ve manen en iyi şekilde yetiştirilmiş, hem ameli bilgileri olan hem de matematik-felsefe bakımından adamakıllı teşkil edilmiş insanlar olmadan Atina Devleti selamete erişemez. Bu rehber zümreyi meydana getirmek için 'Akademi'sini kurdu." (Kranz, 1945: s. 161).

farklılığını tanımlamıştı ve ona uygun bir politika felsefesi geliştirmişti. Politik yaşam içerisindeki düzenlemelerin pratik olduğunu ifade eden Aristoteles'in eğitim anlayışının da kendi içerisinde ereksellik görüşüne bağlı olarak bir teorik etkinlik olduğu düşünülürse, nihai olarak pratik eylemlerin ancak teorik zeminlerle beslenebileceği görüşünü tekrar ortaya çıkardığı görülmektedir. Çünkü pratiğe yön veren bir düşünsel etkinlik söz konusu ise (ki var olan durumu analiz etmek dışında olması gerekene ilişkin her düşünce bunu amaçlamaktadır) bunun teorik zemin olmadan var olması mümkün görünmemektedir.

3.3.1 **E**ğitim **N**edir ve **K**ime **V**erilmelidir?

Aristoteles için bireylere verilecek eğitimin amacı kendinde yetkin olarak tanımladığı amaç olan mutluluk (eudaimonia) ilkesine bağlıdır. "Bütün insanların iyiliği, iki şeye dayanır; bunlardan biri hedefin, yani eylemlerin götüreceği amacın doğru seçilmesidir, ötekiyse o amaca götürecek eylemlerin bulunmasıdır." (Aristoteles, 2010: s. 218). Bütün insanlar mutluluğu istedikleri halde sadece bazıları bunu elde edebilecek yetkinlikte ve doğal yatkınlıktadır. Mutluluk ise "etkenliktir, bütün güçlerimizin ve iyiliğimizin tam olarak kullanılmasıdır." (Aristoteles, 2010: s. 219). Burada Aristoteles'in insanlarda var olan doğal yatkınlıkların tam olarak kullanılmasına işaret etmekle, doğayı değiştirmenin mümkün olmadığı ve ancak mutluluğa ulaşma yatkınlığına sahip olan kişilerin (doğal yatkınlığı olan) amaca gitmelerini sağlayacak doğru eylemi tanımladığı görülmektedir. O eylem ise eğitimdir. O halde Aristoteles'in eğitime insan doğasına yapılacak ayrı bir geliştirici işlev anlamı yüklediği görülmektedir. Bir şehrin iyi olması ise o şehrin anayasasına katışan bireylerin iyi olmasıdır. "İnsanlar üç nedenden ötürü iyi ve erdemli olurlar, Bunlar doğa, alışkanlık ya da eğitim ve akıldır." (Aristoteles, 2010: s. 219). Aristoteles'in, doğadan gelen bazı niteliklerin, alışkanlıklar yolu ile değiştirilebileceğine dair takip eden cümlesi, doğadan bir 'adam' olarak doğmanın öncülünde incelenebilir. Nitekim aklın beden üzerinde hükmedebilmesi için öncelikle bir akıl yetisine sahip olan adamlar var olmalıdır. Çünkü öncelikle herkes "bir adam olarak doğmalıdır, başka bir hayvan olarak değil, kesin bir karaktere sahip olmalıdır, ruh ve beden karakterine." (Aristotle, 1995: 1132a, 40-42). Aristoteles'in zaten ideal bir toplum kurgusunda sadece 'adam' karakterine sahip olanları yurttaş

yaptığı (*metoikos*lar hariç, onlar kalıcı olmayışları nedeniyle dışarıda bırakılırlar), göz önünde tutulursa diğerlerinde kesin bir karakter bütünlüğünden bahsedilemeyeceği söylenebilir. Bundan ötürü yani kesin bir ruh-beden bütünlüğü (zira kadın ve kölelerde ruh yetisi gelişmemiş yahut hiç yoktur) söz konusu olmadığından burada da doğal yatkınlıklarının alışkanlıklarla değiştirilebildiği düşüncesi sadece yurttaşlara atfedilmektedir. Burada köle doğuşlu birinin alışkanlık sonucu 'yurttaş'a dönüşmesi gibi bir düşünce olduğu düşünülmemelidir. O halde denilebilir ki eğitim Aristoteles için iyiliği şehrin iyiliğine bağlı olan yurttaşlara verilecektir. "İkili bir olanağı içinde taşıyan bazı nitelikler de vardır; daha sonra edinilen alışkanlıklar bunları iyi yahut kötü yapar. Yaratıkların çoğunluğu yalnızca doğaya göre yaşar; bazıları bir ölçüde alışkanlıklara göre de yaşar." (Aristoteles, 2010: s. 220).

Platon eğitimin ne olduğu ve kime verileceği sorusunu nasıl cevaplandırmaktadır? Platon'un insan doğasına ilişkin görüşleri tümel bir zemin içerisindedir. İnsan, insandır. Doğal ayrımlar denilen durumlar ise (Aristoteles'in nitelik ayrımından farklı) onların eğitim sonrası belirlenmelerine göre değerlendirilebilir. Platon'un bilgi kuramına bağlı olarak, eğitimin ruhlardaki görme gücünün iyiye yöneltilmesine bağlı olduğu görülmektedir. Platon bilginin, insan ruhunun doğum-öncesi varoluşuna ilişkin bir var-olma durumunda olduğunu o nedenle bu görünüşler dünyası üzerinde elde edilenlerin bilgi sayılmayacağını varsaymaktadır. Bilgi ruhta hâlihazırda vardır ve eğitimin görevi onu açığa çıkarmak ve iyiye yöneltmektir.[15]

> "Eğitim, birçoklarının sandığı şey değildir. Onlara göre eğitim, bilgiden yoksun bir ruha bilgi koymaktır… Oysa ki bizim konuşmalarımız da şunu gösteriyor: her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir örgen vardır… Eğitim ruhun bu gücünü –iyi-den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücü vermek değildir; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir… Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir." (Platon, 1995: 518c-d).

[15]Platon'un bilgi kuramı sanı (*doxa*) ve gerçek bilgi (*episteme)* arasındaki farka dayanmaktadır. Fenomenler dünyasına dair edinilen bilgiler sanı olabilirler. "Menon, zaten Anamnesis (anımsama) kuramını, eşdeyişle bilginin, duyular yoluyla ya da bir ustan diğerine öğretimle aktarılan bilişi (malumat) olarak değil de, bir bedene girmezden önce, ruh tarafından, daha önceki varoluşunda görülen ve bilinen gerçekliklerin ve doğruların anımsanmasıyla kazanıldığını ortaya koyan kuramı ilan etmişti." (Cornford, 2010: Giriş)

O halde bu noktadan bakıldığında, bilgi ile ilgili olarak Platon'un kadın, erkek, köle ayrımı yapmadığı söylenebilir. Çünkü herkesin ruhu bir çeşit bilgiye sahiptir. "Kız ve erkek çocuklar dünyaya geldiğine göre, onların yetiştirilmesinden ve eğitiminden söz etmek son derece doğru olacak…" (Platon, 2007: 788a). Kız ve erkek çocuklar eş eğitime tabi tutulacaklardır. Mevcut koşullarda ise eski yönetimlere alışmış bu eğitimi sağlayacak olan 'kadın ve köleler' onlara nasıl davranılması gerektiğini bilmediğinden onları da yasalarla sınırlandırmak ve eğitimin uygulanacağı yasalara uymayanları cezalandırmak gerekmektedir.

3.3.2 **E**ğitim **N**asıl **D**üzenlenmeli ve **N**eyi **A**maçlamalıdır?

Her iki filozofun da insan doğasına atfettikleri değer, onların eğitim hakkındaki görüşlerine ve insan doğası haricinde eğitime ne kadar geliştirici ödev verdiklerine dair tartışma konusu yaratmaktadır. Aristoteles'in devletin doğasına ilişkin teleolojik açıklamaları ve ideal olanın bu ereğe uygun hareket etmek yani 'doğaya uygun' davranmak anlamında tüm toplumsal ilişkileri (yöneten, yönetici, köle, efendi) bu düzen içerisinden tanımladığı görülmektedir. Platon için ise toplumsal bölünmeler işe yatkınlık kavramı ile belirlenmektedir. Eğitim sonrası kişilerin işe yatkınlıkları ortaya çıkacaktır. Aristoteles için ise eğitim kişinin doğasına uygun olarak verilmelidir. "Fakat biz ayrımların aslında doğa tarafından yapıldığını gözlemleriz; doğanın eksikliklerini tamamlamayı amaçlayan ise sanat ve eğitimdir." (Aristotle, 1995: 1337a, 1-2). Yani denilebilir ki insanın doğası eğitime ve sanata göre önceldir. Platon için ise tam tersine bir çıkarım yapılabilmektedir. Platon'un doğuştan insanların hamurunda altın, gümüş, tunç karışımı olduğu fikri ise bu tartışmaları artırmaktadır. Platon *Devlet*'te Glaukon'a bunun bir masal olduğunu ve insanları bu masala inandırmanın bir yolu olup olmadığını sorar. Bunun nedenini de insanların aralarındaki bağlılığı artırmak olduğunu belirtmektedir. Belirli bir eğitim sonucunda belirli bir işi yapacak niteliği gösterenlerin diğerleri ile olan 'eğitim sonrası' (doğal değil) durumlarını kabullenmelerini sağlamaları için söylenmiş bir masal olması gerektiğini ifade etmektedir. "Gerçekte yurttaşlar bazı ilkeler göre yetiştirilmişlerdir. Kimi işçi kimi yardımcı kimi de yönetici ya da koruyucu olmuşlardır. Bulundukları yer doğalarının onları sürükleyip koydukları yer değildir. Oraya onları koyan eğitim

ya da yöneticilerdir. İnsan doğasını yaratan doğa değil, bazı ilkelere göre yürütülen eğitimdir." (Ünder, 1993: s. 201).

Platon eğitimi devletin doğrusu ile insanın doğrusunu birleştiren bir yaklaşımla ele almış ve ideal devlet düzeni için bu doğruluğun bulunmasının amaç olduğunu göstermiştir. Çünkü doğru bir insanın nasıl olacağının belirlenmesi doğru bir toplumun nasıl olacağı sorusu ile aynıdır ve büyük parçada doğruluğu aramak daha kolaydır. "Doğruluk varsa, bir tek insanda olduğu kadar bütün bir insan topluluğunda da vardır." (Platon, 1995: 368e). O halde insandaki doğruluk yaratılabildiği takdirde toplumsal doğruluk ta yaratılabilir. Bunu da sağlayacak olan eğitimdir. Çünkü "eğitimin özü, oyun çağındaki çocuğun ruhunu yetişkinliğinde mükemmel bir insan olması için işinin erdemini gerektiren şeye karşı özellikle heveslendiren doğru yönlendirmedir." (Platon, 2007: 643d). Platon ve Aristoteles için beden eğitiminin zihinsel eğitimden önce geldiği görülmektedir. Aristoteles'in *Politika'*nın VIII. Kitabında belirttiğine göre ruh eğitiminden önce bedenin eğitiminin gelmesi gibi alışkanlıkla edinilen eğitim akıl-yürütmeyle yapılandan önce gelmelidir.

> "Çocuklarda, doğumdan itibaren iştiha gibi, tutku ve iradenin de bulunmasına karşılık, akıl yürütme ve zeka büyüdükçe ortaya çıkar, onun içindir ki vücudun bakımı zihnin bakımından önce gelmelidir, sonra iştihalı öğenin eğitimi- ama her zaman zeka için; tıpkı vücudun eğitiminin ruhun adına oluşu gibi." (Aristoteles, 2010: s. 226).

Platon da *Devlet*'in VII. Kitabında aritmetik, geometri ve dialektika gibi teorik bilimlerin eğitimine çocukların beden eğitimini tamamladıktan sonra başlanması gerektiğini öğütler. Bunun nedeni, duyuları temsil eden bedenin akıl tarafından kontrol altına alınabilmesi için öncelikle buna uygun bir beden yapısının sağlanabilmesidir. Çünkü beden hareketlerinin ve devinimlerinin ruha yansıyan önemli bir gücü bulunmaktadır. "… Eğer hareketin böyle bir gücü varsa, bu insanlarla ilgili olarak şunu da düşünmek gerekiyor: küçük yaştan beri korkuyla bir arada yaşayan her insan korkak olmaya daha çok alışacaktır; bunun da cesaret değil korkaklık alıştırması olduğu söylenebilir." (Platon, 2007: 791b).

Burada ağırlıklı olarak önemsenen problem, eğitimin evrelerinin neler olması gerektiğinden çok Aristoteles ve Platon'un son değerlendirmede en yüksek olan eğitim olarak neyi belirledikleridir. Aristoteles için bu en yüksek eğitim müzik

eğitimidir.[16] Çünkü sadece müzik etkinliği kendisi için yapılan bir etkinliktir. Bu etkinlik boş zamanı özgür ve soyluca değerlendirmek için en iyi etkinliktir. Ve en iyi olan kendisi bir amaç olan başkası için araç olmayan şeydir. "Salt kendileri için olan kullanışsız ya da özgürce belirlenmiş dersler (*subject*), fayda için olmayan, böylece en yüksek ve en iyi olanlardır." (Shaw, 2005: s. 33).

> "Özgür kimseler için gerçekten uygun bazı kazanılabilecek sanatlar vardır, ama kimi derecelerde, onlarla mükemmellik elde etmek için, fazlaca yakın ilgilenilirse, aynı zararlı sonuçlar ortaya çıkacaktır. ... Eğer kişi seçkin bir bakışla, kendisi için ve arkadaşları için bir şey öğrenir veya yaparsa, eylem özgür-olmayan (*illiberal*) olmayacaktır; ancak eğer başkaları için yapılacak olursa, aynı eylem köleye yakışır ve adi olacaktır." (Aristotle, 1995: 1337b 17-21).

Aristoteles *Politika*'nın VII. Kitabında müziğin insan için birçok yararlar sunduğunu ifade ederken, onun "zihinsel bir vakit geçirme yolu olarak" da kullanılması gerektiğini anımsatır. Bu görüş ise onun müzik eğitimine Platon'dan farklı olarak bir teorik etkinlik anlamı verdiğini belirtmektedir. Özellikle müziği salt kendisi için yapılan bir etkinlik olarak belirlemesi onun teorik etkinlik olarak "us etkinliği" tanımlarına uymaktadır. "Aristoteles, bizi, boş zaman değerlendirmenin en iyi etkinliğinin, teorik aklın çalışması olduğu sonucuna yönlendirmektedir. Böylece, eğitim sonuçta teorik bir yaşamı hedeflemelidir." (Shaw, 2005: s. 30). Aristoteles'in etkinlikler ve hazlar arasında kurduğu bağlantı bu noktada önem taşımaktadır. "Haz ise etkinlikleri tamamlar, dolayısıyla aranan yaşamı da. İmdi hazzın aranması ussal, çünkü her bir kişi için tercih edilesi olan yaşamı tanımlıyor." (Aristoteles, 2009: 1175a, 15-20). Us etkinliği de kendine ait bir haz taşımaktadır. En yetkin haz, us etkinliğinin hazzı olmaktadır. Çünkü kendisi amaçtır ve aklın huylar, karakter erdemleri ve doğa üzerinde yönetme gücü vardır. Alışkanlık edimleri doğanın üzerindedir ve akıl hem doğa hem de alışkanlık üzerinde yönetme gücüne sahiptir. "İnsanlar genellikle akıl nedeniyle, alışkanlıkları ve doğaları olanın tersine hareket

[16]Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin VII-VIII kitapları eğitimin kapsamlı olarak ele alındığı bölüm olup, tamamlanmamış görünmesi, bu eğitim bölümlerinin sonradan mı eklendiği tartışmasına neden olmuştur. Ancak burada bu tartışmanın dışarısında kalınarak bir inceleme yapılacaktır. "Başka bir yerde, VIII. Kitabın son paragrafının, kitap boyunca Aristoteles tarafından geliştirilen müzik eğitimi ile esaslı bir biçimde tutarsız olduğuna ve bu paragrafın sonraki bir Peripatetik tarafından ek olarak eklenmiş olabileceğine dair bir detaylı bir tartışmayı konu edinmiştim."(Lord, 1981: s. 474).

ederler." (Aristotle, 1995: 1332a, 5-7). O halde akıl eğitimi doğa ve hareketler üzerinde etkiye sahiptir.

Aristoteles politika ve etiği pratik bilimler sınıflandırmasına dâhil ederken bunların insanın pratik yaşamına dayanan unsurlar olduğunu ifade etmektedir. Ancak yurttaşların eğitimini temelde pratik bir alan olsa dahi teorik düzeyde akıl-kullanma yetisine ve böylelikle soylu bir biçimde yaşama becerisini öğretmeye dayandırdığı görülmektedir. Nitekim beden eğitimi ve okuma-yazma gibi pratik amaçlı eğitimlerin yanı sıra müzik eğitimini "faydalı olduğu için değil, yüksek ve özgür kişilere yakışır biçimde olduğu için boş zamanı kullanma eğitimi verilmelidir" (Aristoteles, 2010: s. 236) savı ile temellendirmekte ve müzik eğitiminin ahlaki bir özelliği olduğunu ileri sürmektedir. O halde pratik bilimlerden olan politikanın da etik alanına oradan da yarar gözetmeden yapılan us etkinliğine bağladığı söylenebilir.

> "Fakat akıl sadece pratik değil aynı zamanda teoriktir. Aklın eğitimi aracılığıyla, kişi sadece eylemlerini kendisi için yönlendirmeyi değil, aynı zamanda doğruyu düşünmeyi de öğrenir. O, sadece yönetmek için gerekli olarak değil aynı zamanda entelektüel hazzın kaynağı olarak değer verilen kavramlara ulaşır." (Barker, 2011: s. 427).

Ancak Platon'a göre genel olarak sanat bizi us etkinliğine değil, duyusal bir etkinliğe yöneltmektedir. Platon için "sanat bizim aklımıza değil, duyularımıza, mantığımıza değil psikolojimize seslenir. Bu Platon'un sözleriyle, bizim 'akılsız, korkak, gevşek, zayıf yanımıza; sakin ölçülü ve sağduyulu yanımıza değil, 'coşkun, taşkın, değişken' yanımıza hitap ettiği anlamına gelmektedir." (Arslan, 2011(a): s. 359). Eğitim Platon'a göre de teorik yaşamı hedeflemelidir. Ancak o en yüksek us etkinliği olarak 'dialektika'yı seçmektedir. Tüm diğer bilimler (aritmetik, geometri, astronomi) onun için bir hazırlık niteliğindedir. *Devlet Adamı* adlı eserinde krallık bilgisi ile kralın bilgisini bir sayan Platon'a göre 'İyi' tümeldir ve tüm iyilikler ondan pay aldığı sürece iyidirler. Bu birleştirmeden yola çıkarak, krallık yahut yöneticilik bilgisine sahip olan birinin İyinin bilgisine sahip olması gerekmektedir. O halde yönetici olacak kişilere verilecek eğitim öncelikle bu İyi'nin bilgisini sağlayabilecek kavramsal ve düşünsel düzeyde bir bilgi olmalıdır. Bunun yolu ise Platon'un *Devlet*'te belirttiği gibi insanı duyularından arındıran ve kavranan dünyaya yaklaştıran dialektikayı öğrenmekten geçmektedir. Kralın bilgisi idare etme sanatının

bilgisidir ve bu sanat ancak İyi'nin bilgisine sahip olunduğu sürece gerçekleştirilebilir.[17]

Şimdi bu düşüncelerden yola çıkarak Aristoteles ve Platon'un eğitim anlayışları ile politika arasındaki ilişkinin temel düzleminin yine teorik ve pratik etkinlik arasındaki farklı anlayıştan kaynaklandığı söylenebilmektedir. Aristoteles politikayı, etiği ve eğitimi pratik düzlemde tartışmaktadır. Ancak nihai olarak eğitimin aslında en yüksek seviyesinin 'us etkinliği' olduğunu savunarak teori ile birleştirmektedir. Aristoteles, politikayı pratik bilim olarak tanımlarken, onun başka bir amaç için (iyi yaşam) araçsallığından bahseder. Teorik yaşam kendisine özgü ve kendisi için yaşamdır. Burada politikayı bir teorik etkinlikten çok bir sanat (bir araç) bir pratik olarak tanımladığı görülmektedir.

> "Genel olarak söylenirse, politik ve etik yazıları, felsefecilere yahut felsefe öğrencilerine değil, ama politik otoritede sözü geçen eğitimli baylara yönelik görünmektedir… Aristoteles'in girişimi orijinal anlamda politika bilimi olan politika felsefesi değil, pratik sanat (*techne*) ya da devlet adamı ya da yönetici uzmanlığı." (Lord, 1981: s. 463).

Ancak bu görüş bir başka sorunu ortaya koymaktadır. Aristoteles yukarıda bahsedildiği üzere, en yüksek değeri taşıyanın kendisinde amaç olan, yetkin olan ve sadece kendisi için yapılan olduğunu savunmaktadır ve bu ancak us etkinliği olmalıdır. Yurttaşlara verilen eğitim ise nihai olarak bu etkinliği hedeflemekle birlikte, ancak pratik uygulamalar olabilir. "Bu anlamda devletin eğitimi benimsenmiş yönetime uyarlanmalıdır, ya da diğer bir deyişle devletçe belirlenen yaşam biçimine göre." (Barker, 2011: s. 424).

Platon ise politik bilgiyi teorik bilgiden hiçbir zaman ayırmadığı için bu ikisinin arasındaki ilişkiyi ve eğitimi buna göre düzenlemektedir. Çünkü İyi olan her yerde ve her koşulda iyi olandır. Böylece teorik bilgi olmadan pratik bilginin

[17] Platon *Phaidon*'da, filozof yaratılışlıların neden ölümden korkmaması gerektiğini ve ruhun ölümsüzlüğü ilkesini açıklarken, İdealar Dünyasına dair bilgilerin, duyusal olandan uzaklaştıkça edinilebileceği temeline dayanmaktaydı. Filozof yaratılışlı olacak olan yöneticilerin de bu özelliklere sahip olması ve gerçeği aramak yolunda duyusal bilgiden (*doxa)* gerçek bilgiye geçmesi (*episteme*) gerekliydi. "Bu kimse elden geldiği kadar kulaklarından, gözlerinden, bir kelime ile ruhu bulandırmaktan başka bir işe yaramayan ve ruhla olan her ilişkide, onun gerçek bilgeliği kazanmasına engel olan bütün tenden ayrılarak, her bir şeyin özünü araştırmaya koyulacaktır. Söyle Simmias gerçeği böyle bir adamdan başka kim öğrenebilir?" (Eflatun, 1945: s.20).

iyiliğinden bahsedilememektedir. Aristoteles'in bu noktadaki görüşünün –yani devletin koşullarına uygun bir eğitimin olabilirliği görüşü- sofistler ile bir öğreti haline gelen 'her şeyin ölçüsü insandır' yahut 'duruma göre davranış vardır' düşünceleri ile aynı zeminde olduğu görünmektedir. Platon ve Aristoteles'in eğitime dair düşüncelerindeki bir başka görüş ayrılığı ise sanatın amacının ne olduğudur. Platon için her bilginin doğrulukla yapılmasının koşulunun, o bilgiyi hangi kişiye yönelik uyguluyorsa onun yararına olanı yapma olarak tanımlamaktadır. "Her bilgi, kendinden üstün olanın işine geleni değil, kendi yönetimi altında olanın, yani güçsüzün işine geleni gözetir ve buyurur." (Platon, 1995: 342d). Aristoteles ise teorik ve pratik bilgiyi birbirinden ayırarak pratik bilginin başka biri için yapılan şeyin kölece olduğunu belirtmekte ve teorik etkinliği ise salt kendisi için yapılan etkinlik olarak tanımlamaktadır.

Toplumsal yaşamın düzenlenmesi konusunda Aristoteles ve Platon, eğitimi belirli bir hedefe yönelik olarak yurttaşların erdemini yükseltmeye yönelik bir araç olarak görmektedirler. Ancak filozoflar için eğitimin hangi hedefe yönelik olacağının ayrımı ve erdemin ne olduğunun ayrımı eğitim düzenlemelerinde farklılık göstermektedir. Toplumsal yaşayışın düzenlenmesinde eğitim ve yasa arasındaki ilişki bu bağlamda önemlidir. Hem Platon hem Aristoteles için yasaların eğitimi düzenlemesi gerekmektedir. Platon için yasalar, hedefi belirleyici değil salt düzenleyici işlevi görmektedir. Hedef ise krallık yahut yönetim bilgisi ile belirlenebilecektir. Aristoteles ise yasaları nihai hedef olarak belirlemiş ve yurttaşların eğitimini onların yasalara uygun davranışlar geliştirmeleri amacı ile gerekli görmektedir. Toplumsal yaşamın önemli bir unsuru olan mülkiyet sorunu ise iki filozof için de temel felsefi dayanaklarının farklılığı nedeniyle, Aristoteles için salt eğitime bırakılırken, Platon için yasalara tabi tutulmaktadır.

3.4 MÜLKİYET

Siyasetin ve dolayısıyla siyaset felsefesinin temel belirleyici kavramlarından biri 'mülkiyet'tir. İnsanların yaşam, barınma ve beslenme ihtiyaçlarının karşılanması için duydukları sürekli gereksinimler, onların belirli sayıda mülk edinme ve bunları paylaşma ilişkileri kurmalarına yol açmıştır. Toplumsal yaşayışta ise mülkiyetin, giderek ihtiyaçlar doğrultusunda bir anlamdan ziyade kendi başına bir toplumsal

unsur olarak görülmeye başlanarak toplumun kuruluşunda sürekli gözetilmesi gereken bir öğe olarak kaldığı gözlemlenmektedir. Mülkiyet, neredeyse ilkel dönemler sonrası yaşayışların tümünde toplumsal yaşayış biçimlerinin tanımlayıcı bir özelliği olarak yorumlanmaktadır. Oligarşi, aristokrasi, demokrasi gibi yönetim biçimlerinin temel ilkelerinden biri bu toplumsal yönetimlerin mülkiyete verdikleri anlamdır. Monarşi, niceliksel bir tanımlama ile tek kişinin iktidarı olmakla beraber, gücün nasıl kazanıldığı göz önüne alınmaksızın (bazen bir tiran gibi zorla başa gelmeler de olabilir) gücün zenginlikle eş anlamda tutulması sonucu mülkiyetin kralın ya da tiranın kendisini iktidarda tutmasının bir koşulu olduğu gözlenebilmektedir. O halde bir toplumun ideal olarak hangi anayasa ile yönetileceği sorunu göz önüne alındığında öncelikli olarak yasa-koyucunun gözünde mülkiyetin hangi anlama geldiği sorusu sorulmalıdır. Yönetim biçimlerinin temel ayrımlarından biri toplumun yöneten kesiminin sahip olduğu mülkiyetin değeridir. Bir toplumun en iyi şekilde nasıl yönetileceğine karar vermek için ise öncelikle toplumun sahip olacağı mülkler üzerinde bir fikir üretilmelidir. Böylece toplumun gelir dağılımının, toplumu nasıl yönlendireceğine ilişkin görüşler de bir devlet kuramı oluşturmak için temel bir araştırma konusu olmaktadır. Platon ve Aristoteles için mülkiyete verilen değerin farklı oluşu, onların ideal devlet kuramlarının da farklılaşmasına yol açmaktadır.

3.4.1 **M**ülkiyetin **P**olitik **Y**aşamdaki ve **İ**nsan **D**oğasındaki **Y**eri

Ortak olarak, hem Platon hem de Aristoteles, özel mülkiyetin insan üzerine olan etkilerini ahlaki açıdan incelemektedir. Toplumun ve bireyin doğruluğunun bir olduğunu belirten iki filozofa göre mülkiyetin ahlaki etkisi öncelikli bir inceleme konusu olmalıdır. Çünkü nasıl her iki filozof için de toplumsallık bireyin özüne ait bir kavram olarak alınıyorsa, aynı şekilde kişinin toplumsal koşulları, kişinin ahlaki yapısını belirlemektedir. Her ne kadar filozofların erekbilimsel yaklaşımları doğrultusunda doğanın belirlediği niteliksel özellikler yer alsa da iki filozofta da ortak denilebilecek önemli bir görüş ortaya çıktığı görülmektedir. Birbirlerinden farklı yönde tanımlamalarına karşın eğitimin yanı sıra malvarlığının kullanım biçimleri de her iki filozof için de kişinin ahlaki yönüne bir etkide bulunmaktadır.

Mülkiyetin Aristoteles açısından kökenleri, onun teleolojik yaklaşımına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu teleolojik yaklaşımın onun mülkiyet üzerine ahlaki temeller ve erdeme ilişkin belirlemeler yapmaya yönelttiği görülmektedir. Aristoteles politikayı pratik bir bilgi olarak tanımlamakta, bu pratik bilginin dayanağının da ahlaki erekler olduğunu açıklamaktadır. Ahlaki erekleri gerçekleştirmenin doğru yolu ise 'doğaya uygun yaşam' öncülüne bağlıdır. İşte bu 'doğa' kavramı Aristoteles açısından her varlığın kendinde içkin olarak bulunan bir ereksellik potansiyeline bağlıdır. Mülkiyet, toplumun sahip olduğu doğal bir araç olarak ereğe uygun halde kullanılmalıdır. O halde denilebilir ki Aristoteles, bu bağlamda, mülkiyetin varlığının temelini ve ereklerini yine bu temel üzerinden inşa etmektedir. Bazı yorumcular bunu vurgulamaktadır. Bu, özel mülkiyetin savunuculuğunda filozofun dayandığı temelleri vurgulamak amacı ile önemlidir.

> "Ancak burada ilginç olan, Ross'un haklı olarak ifade ettiği gibi Aristoteles'in özel mülkiyeti asıl önemini teşkil eden ekonomik işlevi ve yararı bakımından ele almamış olmasıdır (Ross, 298). Oysa modern çağlarda özel mülkiyet, onun taraftarları olan liberallerce özellikle bu işlevi açısından savunulur, haklı çıkarılmaya çalışılır." (Arslan, 2011(a): s. 284-285).

Amaçları gerçekleştirmek için mutlaka kullanılması gereken araçlar olduğu öncülünden yola çıkarak Aristoteles, mülkiyeti bir araç olarak incelemektedir. Bu araçların neler olacağı ve amaçlar tek olsa dahi amaca ulaşmak için bulunan yolların –yani araçların- farklı olabileceğinden ötürü bu alan analiz edilmelidir. Aristoteles için bir şeyin amacı ile o şeyi gerçekleştirmek için kullanılacak araç arasındaki ayrım önem taşımaktadır. Çünkü amaç kendisinde yetkin olan en iyi şeydir.

> "Amaçlar üzerinde değil, amaçlara ulaştıran şeyler üzerinde enine boyuna düşünürüz; bir doktor iyileştirip iyileştirmemesi, bir konuşmacı ikna edip etmemesi, bir siyaset adamı yasalara göre yönetip yönetmemesi konusunda düşünüp durmaz; öteki mesleklerde de hiç kimse amaçlar üzerinde enine boyuna düşünmez; amacı belirleyip nasıl ve hangi araçlarla ona ulaşacağını araştırır…" (Aristoteles, 2009: 1112b, 10-20).

Aristoteles mülkiyeti, insanın iyi yaşamasının bir aracı olarak tanımlamaktadır. Onun için mülk sahibi olmanın temel amacı da bu ilkelere sahip bir toplumun mutluluğu için bir araç olarak kalması gerekmektedir. Çünkü bir amacın gerçekleştirilmesi daima onu gerçekleştirecek araçlar vasıtasıyla mümkündür.

> "... Çünkü yaşamak için yeterli bazı destekler olmadan, iyi eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değil. Dostlarla, zenginlikle, siyasal güçle pek çok şey yapılır, aletlerle yapıldığı gibi; bazı şeylerden –sözgelişi soyluluktan, iyi çocuklardan, güzellikten- yoksun olmak ise kutluluğu lekeler… Öyleyse mutluluk, dediğimiz gibi, ayrıca böyle koşulları da gerektirir dibi görünüyor." (Aristoteles, 2009: 1099a, 30-35; 1099b 1-5).

Mutluluk ve iyi yaşam için gerekli koşulları sağlaması bakımından mülkiyet, hem devlet hem de yurttaşlar açısından gereklidir. Aristoteles için zenginlik ve mülkiyete sahip olmak kişinin yaşam standardını yükselttiği için yani, onu sadece iş gücü olarak var olan bir kişi düzleminden çıkmasına yarayan, bunun üzerinde erdem, kültür ve sanat gibi etkinlikleri üretmesini sağlayacağından ve iyi 'yurttaş'ın da bu liyakate sahip olması gerektiğini varsaymasından ötürü 'yurttaş'lık için mülkiyet şarttır.

> "Örneğin, aristokratik denilen bir anayasada ya da ilerlemenin liyakat ve yeteneğe dayandığı herhangi bir başkasında, böyle bir şeye olanak yoktur; çünkü bir işçinin ya da ücretle tutulmuş bir kimsenin yaşamını sürerken, bütün gerekli liyakat ve yetenekleri edinmek tümüyle olanaksızdır." (Aristoteles, 2010: s. 77).

Mülkiyet yaşamı sürdürebilmek için sahip olunması gereken belli araçların toplamıdır. Ancak bu noktada araç-mülkiyet kavramları arasında Aristoteles niteliksel bir ayrım yapmayı uygun bulduğu görülmektedir. "Üstelik üretim ve eylem ayrı nitelikte oldukları ve her ikisi de araç kullanılmasını gerektirdikleri için, araçları arasındaki ayrılık da aynı nitelikte olmalıdır; araçlar üretime uygundur, mülkiyet eyleme." (Aristoteles, 2010: s. 12). Burada araç-üretim, mülkiyet-eylem ayrımını yapması, mülkiyete araçların toplamından başka bir anlam yüklediğinin göstergesi sayılabilir. Araçların toplamı yani üretim araçlarının toplamı, artık nitelik olarak farklı bir değere sahiptir ve üretim için değil eylem için kullanılmaktadır. Köleyi de içerisine kattığı mülkiyet, artık 'araç'tan nitelik olarak da ayrılmıştır. Köle "efendisinin kölesi değildir. Bütünüyle efendisinin mülkiyeti altındadır da; oysa efendi kölesinin efendisidir, fakat ona bağlı değildir." (Aristoteles, 2010: s. 12). Köle canlı bir kullanım değeri olarak doğal olarak efendisinin mülkiyetindedir. "Olağan anlamıyla araçlar üretim araçlarıdır; oysa mülkiyet kendi başına yararlıdır." (Aristoteles, 2010: s. 12). Bu nedenle kölenin Aristoteles tarafından doğaya uygun bir mülk olarak görüldüğünü belirtebiliriz.

3.4.2 **A**şırı **Y**oksulluk ve **A**şırı **Z**enginlik

Mülkiyetin ve zenginliğin fazlalığının kötü oluşu Aristoteles ve Platon için 'aşırılık' tanımlamasının etik değeri bakımından kötü olduğu öncülünde yatmaktadır. Toplumun kesimleri arasında aşırılıklar daima kötü olanı meydana getirirler.

> "İlk gruptakiler (çok zenginler y.n) büyük çaplı şiddet suçları işlerler, ikincilerde küçük şeylerde serserilik ve kötülük yaparlar. Bir sınıfın günahları aşırılıktan ve taşkınlıktan ileri gelmektedir, ötekinin düzenbazlıktan. Buna bir de, orta kesimin üyeleri arasında devlet görevlerine geçmek için can atmanın en aşağı düzeyde oluşu gibi, çekingenliğin de en az olduğu gerçeğini ekleyin; bunların her ikisi de devlet için zararlıdır." (Aristoteles, 2010: s. 127).

Aşırı yoksulluk Aristoteles'e göre de Platon'a göre de erdemden uzaktır. Aristoteles toplumu üç kesim olarak ayırmış (çok zenginler, çok yoksullar ve orta halliler) ve etik öğretisine göre de orta halin en akla uygun ve en iyi şey olduğunu belirtmişti. Aristoteles'in orta-sınıf tanımlamasına denk düşen bir anlayış Platon'un 'çok zengin' tanımı ile 'çok yoksul' tanımı arasında bir yerde tarif ettiği mülkiyet anlayışıyla benzer görünmektedir.

> "Haklı ve haksız yoldan para kazanan ve ne haklı ne de haksız yolda bunu harcamayan, bir de tutumluysa çok zengin olur; bütünüyle yoksul olan kişi de, çok savurduğundan, son derece yoksul olur; yalnızca haklı yoldan para kazanan ve bunu güzel şeyler için harcayan, kolayca zengin olamayacağı gibi, çok yoksul da olmayacaktır. Sonuç olarak bizim düşüncemiz doğru; çok zengin olanlar erdemli değildir; erdemli değillerse mutlu da değillerdir." (Platon, 2007: 743c).

Aşırı zenginliğin kötülüklere yol açtığı iki filozof tarafından da ortak bir şekilde belirtilmektedir. Toplumun kesimleri arasındaki ayrılığın erdem anlayışına denk düşmesi Platon'da açıkça görülmektedir. Çünkü Platon'a göre bir devletin iyi yaşaması için gerekli koşul herkesin kendi işini doğrulukla yapmasıdır. "Demek toplumda herkesin kendi işini yapma gücü, devletin üstünlüğünde ölçü, yiğitlik ve bilgelik kadar yer tutar." (Platon, 1995: 433c). İnsanın kendi işini görememesi ise iki türlü olur. Birincisi aşırı yoksullukta, kendisine gerekli araçları sağlayamamasından ötürü, ikincisi ise aşırı zenginlikte artık kendi işini yapmaya ihtiyaç duymadığından ötürü insanları erdemden uzak kılmaktadır. "Demek zenginlik de, yoksulluk da, bir yandan sanatı, diğer yandan da sanatçıları kötüleştirir." (Platon, 1995: 421e). Aşırı

yoksulluk ve zenginlik insanları mutluluktan dolayısıyla erdemden uzaklaştırmaktadır.

> "Çünkü mutlu olanın aynı zamanda erdemli insan da olması herhalde zorunlu – yasa koyucu bunu istemeli-, ama hem çok zengin olup hem de erdemli olmak olanaksızdır, hele hele çoğunluğun zengin dediği kişiler için; bir kötünün de elde edebileceği gibi, çok para kazanmış birkaç kişiye zengin derler…. Çok erdemli olup da olağanüstü zengin olmak olanaksızdır. Belki Neden? Diye sorulacaktır, çünkü diyebilirim, haklı ve haksız yoldan edinilen kazanç, salt haklı yoldan edinilenin iki katından daha çoktur; ne güzel ne de çirkin yolda yapılmak istenen harcamalar, güzel yolda harcanmak istenenlerin ancak yarısıdır; böylece bunların tersini yapan, iki kat kazanıp yarısını harcayandan daha zengin olamaz. Bunlardan birincisi erdemlidir, öteki ise tutumlu olmak koşuluyla, kötü olmayabilir, zaman zaman çok kötüdür, ama şimdi dediğimiz gibi, hiçbir zaman erdemli olamaz." (Platon, 2007: 743a-b).

Hem Platon hem de Aristoteles için devletin doğruluğu ve insanların doğruluğu bir olduğundan bireyde bulunması gereken doğruluk ilkesi öncelikle toplumda uygulanmalıdır. Platon için ise özel olarak devlet yönetimi bir tür sanat olduğundan ve yönetme bilgisini gerektirdiğinden, toplumun tüm üyeleri ve özellikle yöneticiler bu iki durumdan da uzak kalmalı ve bilgi edinmeye elverişli koşulları kendilerinde sağlayabilir olmalıdır. Ancak bu koşullar sağlandığında iyi bir toplum hedefine ulaşılabilir.

3.4.3 **O**rtak **M**ülkiyet

Özel mülkiyet ve toplumsal hayata etkileri iki filozof tarafından da farklı olarak ele alınmaktadır. Aristoteles için özel mülkiyet kavramını bir önceki bölümde kavramı aşırı zenginlikten ayırmak için kullanıldığımız 'yeterli mülkiyet' olarak ele alabiliriz. Çünkü özel mülkiyet doğaya uygun olarak elde edilmiş 'geçim sağlama' araçları idi. Aristoteles metinlerinde özel mülkiyet ve mülkiyet ayrımının farklı kullanımları görülmemektedir. Platon'un özel mülkiyete karşı çıkarak savunduğu 'ortak mülkiyet' kavramı ise Aristoteles'in eleştirilerine hedef olmaktadır. Bu anlamda Aristoteles için özel mülkiyeti savunuyor dememizle, ortak mülkiyete karşı çıkıyor dememiz arasında bir fark görülmemektedir. Bu eleştirinin temelinde ise iki unsurun yattığı görülmektedir. Birincisi herkes için sağlanacak ortak mülkiyetin Aristoteles için ideal olarak görülmemesidir. Bunun nedeni Aristoteles için özel mülkiyetin kişinin öz-benliğine duyacağı saygının ve etik değerin temeli sayılmasıdır. İkincisi ise iki

filozofun eşitlik ve birlik anlayışlarının farkına dayanmaktadır. Aristoteles için insanlar arasındaki doğal niteliksel ayrımların onların mülklerinin eşitlenmemesi için yeterli bir sebeptir. Platon ideal olanın tamamen mülk ortaklığı olduğunu ancak koşullar gereğince bu mümkün olmadığı için ideale en yakın olanın seçilmesi gerektiğini savunmaktadır. Platon'un özel mülkiyete ilişkin görüşlerinin farklı toplum katmanları için farklı şekilde ele alındığının görülmesinin temel nedeni, kişilerin aslında hepsi için bir eşit bölüşüm yapılması ideal olmasına rağmen uygulanabilirlik ölçütünde olmadığı şeklinde belirtilmektedir.

> "Her bir kişinin bütün öteki bakımlardan da eşit olarak yerleşmeye gelmeleri güzel olurdu; ama mademki bu olanaksız, kimi daha çok ve kimi daha çok, kimi daha az servetle gelecek, pek çok nedenle ve kentte fırsat eşitliği olsun diye, eşit olmayan sınıfların oluşması kaçınılmaz." (Platon, 2007: 744b).

Hem *Devlet*'te koruyucuların ortak-mülkiyete sahip olmaları gerektiğini ifade ederken hem de *Yasalar*'da eski kral-çoban toplumunun yani Tanrısal düzene en yakın toplumun mülk eşitliğine sahip toplum olduğunu belirtirken Platon, ortak mülkiyetin iyi bir düzen kuracağını tanıtlamaya çalışmaktadır. *Devlet*'teki ortak-mülkiyet anlayışının kabullenilmesi ve yararlarının anlaşılması ancak toplumdaki yurttaşların gereğince erdeme yönelik bir eğitimden geçmesini gerektirmektedir. Çünkü mevcut toplumlarda bulunan mülkiyet, şan, şöhret ve para kazanma hırsı, yurttaşların gerçek erdemin ne olduğunu bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak bunun için belirli bir süreç geçmesi gerektiğinden Platon, daha sonraları *Yasalar*'da bu erdem eğitimine yönelen bir toplum süreci yaratmaya çalışırken, toplumu olanak sınırları dâhilinde kurgulamak istemektedir. Böylece ideal yönetimin gerçekte tamamen ortak mülkiyet sağlandığı zaman ortaya çıkabileceğini belirten Platon, günün koşulları itibariyle bu mümkün olmadığı için en yakın mülkiyet belirleniminin yapılmasını gerekli görmektedir. Ancak yine de mülk edinmenin sınırlarını devlet tarafından belirlenmek üzere konulmasını önermektedir.

> "Şu eski deyiş kentte olabildiğince gerçekleştiği zaman, birinci sınıf devlet, yönetim biçimi ve en iyi yasaları ortaya çıkmış demektir. 'Dostların malı aslında ortaktır.'[18] Bu ister bugün bir yerlerde görülsün, ister ileride bir gün ortaya çıksın –yani kadınların, çocukların ve bütün malların ortak olması-, özel

[18]"Pitagorasçılık ilkesi olan 'dostların malı aslında ortaktır' Platon tarafından bir komünizm öngörüsü olarak yorumlandı." (Barker, 2011: s. 21)

> mülkiyet denen şey her yerde insan yaşamından her yolla silinecek; doğal olarak kişisel olan şeyler bile bir biçimde elden geldiğince ortak kılınmaya çalışılacak… Olabildiğince birlikli bir kent oluşturan yasalar için, hiç kimse erdem üstünlüğü açısından daha doğru ve daha iyi bir tanım getirip koyamaz." (Platon, 2007: 739c).

Aristoteles için ise kişinin sahip olma duygusu vazgeçilmezdir. Çünkü onun için "mülkiyet duygusu kendini sevmenin bir biçimi olduğu için büyük bir haz kaynağıdır." (Ross, 2002: s.284). Aristoteles mülkiyeti bireyin kendi benliğine olan bir saygısı olması ve kendisi olmasının koşulu olarak açıklamaktadır. "Daha da önemlisi, mülkiyetin en önemli kaynağı olarak, her durumda, bireysellik duygusuna ve buna eşlik eden öz-saygı erdemine başvurmasıdır." (Barker, 2011: s. 393).

Mülkiyet sahibi olmanın kişiler üzerindeki ahlaki yankıları özellikle toplumun en önemli kesimini oluşturan yöneticilerin mülk durumunun incelenmesi gerektirmektedir. Devlet yönetiminin başında bulunanların yönetme hırslarının fazla olmasının, topluma zarar vereceği konusunda iki filozofta aynı fikirdedir. Ancak bu hırsı yok edecek etken ikisi için farklıdır. Aristoteles mülk sahibi orta sınıfın devlet işlerine can atmayacağını söylerken, Platon tamamen mülksüz durumdaki insanın devlet işlerine can atmak istemeyeceğini savunmaktadır. Bunun için bekçilerin ya da koruyucuların özel mülkiyet sahibi olmaları sakıncalıdır. Çünkü özel mülkiyet kişilerdeki hırs, zenginlik gibi ölçüsüz eylemlere yol açacaktır. Bekçilik ya da koruyuculuk ise bu istekleri etik olarak aşmış bir kişinin ödevi olacaktır. Koruyucular bu işi para kazanmak amacı ile değil, bir ödev olarak gerçekleştirmelidir. Devlet yöneticilerinin ahlaki bozuklukları şehrin düzenini birebir etkileyeceğinden onların mülkiyetten uzak durmaları birinci dereceden önem taşımaktadır. "Şehirde yaşayanlar arasında yalnızca onlar için –koruyucular için- altına, gümüşe dokunmak, onu kullanmak, ona eşyasında, evinde yer vermek, onunla süslenmek, altın ya da gümüş kupalardan içmek yasaktır." (Platon, 1995: 417a). Eğer mal mülk sahibi olurlarsa toplumun huzurunu kendi çıkarları adına bozmaya yelteneceklerdir. "Ama evleri, paraları oldu mu, koruyucu olacak yerde kendileri de mal sahibi ve çiftçi, yurttaşlarının yardımcısıyken düşmanı, zorba efendisi olurlar." (Platon, 1995: 417b). Böylece koruyucular-bekçiler hiçbir özel mülkiyete sahip olmamalıdır. Bununla birlikte koruyucularda aile kavramının olmaması, kadın ve çocukların ortak olması aynı gerekçe ile gerekmektedir. Özel mülkiyet bu kişilerin

önceliklerini, olması gereken yurttaşların ve devletin huzurundan kendi kazanımlarına çevirecektir. Ancak onların özel malvarlıklarına sahip olmaları engellenerek görevlerini sağlıklı bir şekilde devam ettirmeleri sağlanacaktır.

> "Gümüş ve altına gelince, diyeceğiz ki onlara: içlerinde Tanrının koyduğu altını, gümüşü saklayanların, insanların vereceği altın ve gümüşte gözü olmaz. Kendi altın yaratılışlarını dünyanın altınıyla kirletmek günahtır. Çünkü dünya altını yüzünden türlü kötülükler işlenmiştir. Oysaki içlerindeki altın tertemizdir." (Platon, 1995: 416e).

Aristoteles ise yine mülkiyetin kişinin üzerindeki vazgeçilmez yeri nedeniyle Platon'un koruyucular arasında olması gereken kadın ve çocukların ortaklığını eleştirmektedir. Mülk sahipliğini bireyin öz-benliği açısından gerekli bir unsur olarak gören Aristoteles için kadın ve çocukların sahiplenilmesi, onları aitlik duygusu ile birbirilerine bağlayan öğenin bu olması nedeniyle ortadan kaldırılması anlamına gelecek ve böylece toplumdaki bireyin özel alanını da ortadan kaldıracaktır.

> "… Bu çeşit bir şehirde babaların oğullarını ya da oğulların babalarını yahut kardeşlerin birbirlerini sevdiren ve düşündüren, başka her şeyden güçlü iki içgüdü vardır; 'bu benimdir' demek ve 'ben, bunu seviyorum' demek. Platon'un *Devlet*ine göre kurulmuş bir şehirde ise ne biri ne de öteki söylenebilir." (Aristoteles, 2010: s. 36).

Platon kadın ve çocukların ortaklığı düşüncesini, onların birbirlerini kardeş, eş, dost olarak görecekleri ve bu nedenle birbirlerine zarar vermeyecekleri düşüncesi ile savunmaktadır. Yani Platon negatif unsurları ortadan kaldırmak bakımından ele almaktadır. Ancak Aristoteles'in bu gibi negatif bir durumda, kişilerin birbirilerini yabancı gibi görmelerine ne gibi bir unsurun engel olacağının cevabı görülmemektedir. Daha genel olarak Aristoteles özel mülkiyeti erdem öğretisi üzerinden temellendirmektedir. "Madem ekonomi politikanın bir parçası, politika da Yüksek İyi'nin bilimi, mülkiyet problemi de öncelikli olarak bir etik problemi olmalıdır." (Barker, 2011: s. 392). Aristoteles, ahlaki kurallar ve eylemlerin özel mülkiyet ellerinden alınan insanlarda değil, özel mülkiyete sahip olan ancak onun *kullanımına ilişkin değerlerinde* ortaya çıkacağını savunmaktadır. Platon'un koruyucular arasında ortak mülkiyet olması gerektiğini savunan anlayışını eleştiren Aristoteles'in kişilerin erdemlerinin ortaya çıkması açısından özel mülkiyeti savunması (ve buna ilişkin olarak denilebilir ki kuralların azlığını savunması) önemli bir olgudur. "Özgürlüğün, özel sahiplikler olmadan imkânsız olduğunu

savunmaktadır." (Barker, 2011: s. 393). Buradan hareketle diyebiliriz ki Aristoteles'e göre erdemli davranışın ortaya çıkması için erdemsiz davranılabilecek ortamlar olması gerekmektedir. Kurallarla her şeyin açıkça belirtilmesi durumunda kişilerin davranışlarının ahlaki değerleri kalmayacak, herkes her şeyi kurallara uymak amacıyla gerçekleştirecektir. "Özel mülkiyetin kaldırılması, hiç kimsenin geniş gönüllü olarak görülmemesi, eli açık bir davranışta bulunamaması demeye gelecektir; çünkü el açıklığı, ancak para kullanmakla gerçekleşir." (Aristoteles, 2010: s. 38). Aristoteles'in özel mülkiyet konusunda verdiği bu etik davranışın ayrıcalığı dikkat çekicidir. Akla dayalı yasanın, diğer tüm etik davranışları belirleyeceğini söyleyen Aristoteles kişiye özgü durumların en asgari düzeye indirilmesini iyi bir devlet anayasası için öngörmektedir. Ancak mülklerin kullanımına dair bir özerklik, kişinin etik davranışlarını ortaya çıkaracağı için yararlı olacaktır. Bu noktada açıkça bir başka bir anlam tespit edilmektedir. Çünkü Aristoteles için eğer bir devlet yasanın akla yatkınlığından uzak olur da bir kişinin yönetimine bırakılırsa -ki burada kişiye özgü davranışlar devreye girmektedir çünkü insanın tutkuları ve hırsları vardır- zekâdan da uzak olur.

> "Yasanın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı'nın ve zekânın egemen olmasını istiyor demektir; bir insanın egemenliğini isteyense, bir vahşi insanı işin içine sokmaktadır; çünkü insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticileri ve insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır. Yasada tutkuları olmayan zekâyı bulursunuz." (Aristoteles, 2010: s. 103).

Ancak bu noktada yasa ve erdem arasındaki ilişki birçok açıdan soru işareti oluşturmaktadır. Tutkuların yasadan ayrılmasını talep eden Aristoteles mülkiyet kullanımını yasaya değil erdeme bırakmaktadır. "Platon insanlık reformunu onun maddesel çevresini düzenleyerek yapmaya teşebbüs ederken, Aristoteles insan türünün reformunu, içindeki ruhun durumunu geliştirerek ve kendisini çevresine uyarlamasına güvenerek gerçekleştirmeyi aramaktaydı." (Barker, 2011: s. 395). Bu ruhsal gelişim ise ancak eğitim ile oluşturulabilir. Ancak Aristoteles'in eğitim anlayışı tam da anayasadan beslenmektedir. Ve kişilere erdem kazandırmanın en uygun yolu yine yasaya uygun bir eğitimdir. Böylece kişiler arasındaki aşırı istekler dengelenebilir. Bu istekleri dengeleyecek eğitim ise ancak eşit bir eğitim ile değil (ki bu eğitim sınıflar arası farkı gözetemeyecektir) her kesime uygulanacak bir eğitimler çokluğu ile mümkün olacaktır. "Fakat herkes için ılımlı bir tutar saptansa bile, bu da

amacı karşılamaya yetmez; çünkü mülkiyetten çok insanların iştihalarını eşitleştirmek gerekir, buysa ancak yasalara uygun bir eğitimle sağlanabilir. (Aristoteles, 2010: s. 46). Oysa Platon'u eleştirdiği nokta maddi ve tinsel bozuklukların niteliksel ayrımları ile ilgili görünmektedir. Eğitimin düzenleyebileceği bir 'mülkiyet kullanım anlayışı' mümkünse bu eleştiri de temele oturtulamamaktadır. Çünkü maddi bozuklukların eğitim gibi tinsel bir olgu ile değiştirilebileceği düşüncesi kendisinde bulunmaktadır.

> "Platon'un ortak mülkiyet düzeniyle toplumdaki bazı tinsel bozuklukları maddi önlemlerle önlemeye kalktığını, oysa maddi bozuklukların maddi, tinsel bozuklukların tinsel önlemlerle önlenebileceğini söyler. Kötülüklerin kaynağı ona göre, özel mülkiyet değil insan doğasının kötülüğüdür." (Şenel, 2004: s. 171).

Aristoteles'in ortak-mülkiyet karşıtlığını anlayabilmek için, onun temelde Platon'dan ayrılan bir diğer görüşüne yani insanlar arasındaki nitelik farklılığı görüşüne değinilmesi gerekmektedir. Birliği oluşturmamızın sebebi yurttaşlar arasındaki nitelik farkı olduğuna göre, devletteki ayrı parçalar arasındaki nitelik farklılıkları, bu öncüller sonucunda doğal olarak onların aralarındaki mülkiyet farkını da yaratacaktır. Bu noktada değinilmesi gereken bir diğer konu iki filozofun birlik anlayışıdır. Çünkü Aristoteles ve Platon'un devlette birliği sağlayabilme amaçları bu kavramı ele alışlarındaki farklılığı da belirtmektedir. Eşitlik kavramı da bu kavrama bağlıdır. O nedenle mülk eşitliği yahut ortak mülkiyete bakışları bu noktadan belirlenmektedir. Aristoteles için devlet eğer ayrı ayrı insanların oluşturduğu bir birlikse onlara ayrı haklar da sağlamalıdır. Zaten insanların aynı olması mümkün değildir. Ancak burada Aristoteles'in Platon'un eşitlik anlayışını eleştirisi tam yerine oturmamaktadır. Aristoteles bir devlette herkesin aynı olamayacağı görüşünü birebir aynı mülkiyete sahip olamayacağı yönünde değerlendirmektedir. Platon'un eşitlik ilkesinin temelinin herkesin aynılığı ilkesine dayandırdığını söyleyerek itiraz etmektedir. Ancak Platon okumalarında herkesin bir ve aynılığı görüşünü değil, sadece bir ve aynı haklara sahip olabilmesi görüşü bulunmaktadır.

Şöyle ki Platon şehir için 'tam bir birlik' duygusunu ifade ederken, Aristoteles'in "bir şehir çokluk olmalı, ortak birliği için eğitime dayanmalıdır" (Aristoteles, 2010: s. 39) ifadesi ile Platon'un birlik anlayışını aynılık olarak değerlendirerek eleştirir. Platon'un birlik düşüncesi, devletin sağlam bir bedene

benzetilmesiyle anlatılmaktadır. İnsandaki *doğruluk* ne ise devletteki *doğruluk*ta odur. Bir bedenin sağlıklı olması onun parçaları arasındaki uyum ve bütünlüğün bozulmamasına bağlıdır. Devletin de birlik kalabilmesi için toplumdaki her iş bölümünün kendi işini yapıyor ve bütünlüğünü koruyor olması gerekmektedir. Burada Aristoteles'in yönelttiği eleştiri türünde 'bir ve aynı türden insanlardan oluşmuş bir birlik' anlayışını görmek zordur. Nitekim Aristoteles'in birlik anlayışına eleştirisinin bu yönde yöneltildiğini görmekteyiz. "Çünkü devlet yalnızca insanlardan oluşmaz, ayrı ayrı türde insanlardan meydana gelir; hepsi birbirinin aynı olan insanlarla bir devlet yapamazsınız." (Aristoteles, 2010: s. 32). Platon herkesin kendi işini yapması sonucu oluşturulacak bir birlikten söz etmektedir. Bu benzerlik temelini yine insandan almaktadır, "bunda amacımız yurttaşlarımız hangi iş için yaratılmışlarsa yalnız o işi yapmaları, böylece birçok işe bölünmeden bir bütün kalmalarıydı. Devlet de onlar gibi bir bütün kalacak, bölünüp dağılmayacak." (Platon, 1995: 423d). Aristoteles Platon'un ifadelerinde görülemeyen birlik-aynılık anlayışına dayanarak eleştiriye devam ettiği görülmektedir. Birlik düzeni devletten çok aileye uygundur. Çünkü birlik aile içerisinde, bir devlettekinden fazladır ve devletin temeli olan ailenin kendine yeterliliği devletten daha azdır. Kendine yeterlik ölçüsünde devlet daha yetkindir. Devlet ancak farklı parçalarla bir arada ayakta durabilir."Bir şehri ayakta tutan, ayrı ayrı parçaları arasındaki yetkin dengedir." (Aristoteles, 2010: s. 32). Yine aynı eleştiri üzerinden baktığımızda, ailenin de birbirinin aynı insanlardan oluşmadığını ve Aristoteles'in bahsettiği anlamda bir birliğe sahip olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles *Politika*'nın I. Kitabında aile üyelerinin kadın-erkek-köle ilişkilerinin niteliksel ayrımlarının bu bireylerin doğadan niteliksel ayrımlara dayanarak oluştuğunu belirtmektedir. Bu nedenle bu eleştirinin temeli ortak mülkiyet karşıtlığı için yeterli bir eleştiri sağlamamaktadır. "Çünkü Platon'un 'kadın-çocuk ortaklığı' ile güttüğü asıl amaç, koruyucular arasındaki bağları gerçekleştirip birliği tam anlamıyla sağlamak, bir bakıma onları 'bir' yapmaktır." (Ağaoğulları, 2009: s. 254). Platon iş bölümlerindeki *harmoninin,* insan bedenindeki *harmoni* gibi bir düzen içerisinde olmasını birlik temelinde açıklamaktadır. "Sonuçta, kişilerin aileler şeklinde bölünüp ayrı ayrı şeylere 'benim', 'benim değil', 'bana yabancı' demeleri aralarında çıkar çatışmalarının doğmasına ve birliğin parçalanarak devletin yok olmasına neden olur." (Ağaoğulları, 2009: s. 255). Burada Platon'un temel birlik düşüncesini, kişisel aynılık üzerinden değil, iş

bölümlerinin belirli bir harmoni içerisinde topluma yansımaları üzerinden tartıştığı görülmektedir.

3.4.4 **M**ülkiyetin **S**ınırı

Politika'nın I. Kitabında araçlardan niteliksel ayrımını belirttiği mülkiyet Aristoteles için, 'geçim sağlama' gerekliliğini düzenlediği için doğaya uygundur. Geçim sağlama amacına uygun olarak elde edilmiş her türlü mülkiyet doğaya uygundur. Doğaya uygun olarak elde edilen zenginlik de sınırsız değildir. "Ben gerçek anlamda zenginliğin, işte böyle mülkiyet kavramlarından oluştuğuna inanıyorum." (Aristoteles, 2010: s. 19). Mülkiyet edinmenin sınırları doğaya uygunluğu bakımından ele alınarak belirlenmektedir.

> "Çünkü iyi bir yaşam için yeterli mali bağımsızlığı yaratacak bu çeşit mülkiyetin tutarı, Solon'un düşündüğü gibi sınırsız değildir. Solon şiirlerinden birinde 'insanların zenginliğine sınır konulmamıştır' der. Fakat bir sınır vardır; zenginlik bir araçtır ve nasıl her sanatın araçlarının kullanımlarının sınırları varsa, onun da öyledir." (Aristoteles, 2010: s. 19).

Aristoteles okumalarına devam ederken göz önünde tutulması gereken nokta, sınırları fiziki olarak bir kimsenin neye ihtiyacı olacağı, geçimini hangi koşullarda rahat sağlayabileceği ölçüleri belirtilmemiş olsa da bu 'yeterli mülkiyet' denilebilecek kavramdır. Aristoteles artık zenginlik derken bu kavrama gönderme yapıyor demektir. Diğer tür bugün bizim kullanmakta olduğumuz negatif anlamda zenginliği ise 'aşırı zenginlik' olarak ayırdığı görülmektedir. Bu aşırı zenginlik bir aracın doğal kullanım değerinin dışında elde edilen 'para kazanma' sanatı sonucu elde edilir. Zenginliğin sınırsız olduğunun düşünülmesinin sebebi 'para kazanma' sanatıdır. Aristoteles için para kazanma sanatı araçların doğaya uygun kullanımlarının dışında beliren yapay bir sanattır. Bir aracın iki değeri vardır; birincisi kullanım değeri olan eşyanın yerli yerinde kullanımıdır, ikincisi ise onun bir başka araçla değişimi yani değiş tokuş değeridir. Bu iki değer doğaya uygun kullanıma denk düşmektedir. Çünkü "baştaki amacının –doğanın kendi kendine yeterlik dengesini yeniden kurma amacının- dışına çıkmaz." (Aristoteles, 2010: s. 20). Para, bazı mülklerin taşınamamasından onları karşılayacak değerde 'uylaşım' sonucu bir madde alıp vermeleri sonucu ortaya çıkar. Para yapay bir şey olduğundan ötürü insanlar eliyle değişime tabidir ve bu onu güvenilmez bir kaynak yapar.

Zenginliğin ve servetin artımı paranın birinci doğal işlevinden çıkarılarak, amaçlarla araçların karışması olgusu olarak saptanır.

> "Bu yüzden bazıları artırmayı ev yönetiminin amacı sanırlar ve para istiflerinin sınırsız olarak yükseltilmesi ve çoğaltılması gerektiğine bir an bile inanmaktan geri durmazlar. Bazı kimselerin kafalarına bunu koymalarının nedeni, iyi yaşama değil, yalnızca yaşama istekli olmalarıdır; yaşam isteği sınırsız olduğu için, ona yararlı olanı da sınırsız isterler. Çünkü zevk almanın aşırılıktan oluştuğu durumlarda, insanlar zevkli aşırılığı yaratan şeyi ararlar… Fakat bu kimseler, bütün niteliklerini para kazanma niteliklerine çeviriler, sanki bunlar amaçmış da, başka her şeyin bu amaca hizmet etmesi gerekirmiş gibi." (Aristoteles, 2010: s. 22).

Bu noktada 'köle ticareti' bağlamında ortaya bir soru atılabilir. Köle satılarak para elde edildiği takdirde, bu araçların amaç dışı kullanımına mı dâhil olmaktadır? Bu noktada Aristoteles'in araçların değerleri arasındaki koyduğu ayrım karşımıza çıkmaktadır. Ancak köle ticaretinden elde edilen kazanç olarak tam bir açıklama metinlerde bulunamamaktadır. *Politika*'nın I.Kitabında belirttiği gibi Aristoteles savaş sanatını tanımlarken bu sanatla elde edilmiş malları ve bunun yanında köle yağmalamasını doğal görmektedir. Mülkiyet edinmenin yollarını incelerken 'doğaya uygun' köle edinme türü olarak belirttiği savaş, doğal bir savaş türüdür. Peki bu araç olan 'savaş' nitelik olarak yapay olan para kazanma türüne mi yoksa doğal olan değiş tokuş türüne mi benzemektedir? Burada mülkiyetin de iyi yaşam için bir araç olduğu hatırlanırsa ve mülkiyetin doğal biçiminin yeterlilik olduğu göz önüne alınırsa, savaşın amacı olan üstlerin egemenliği, iyi yaşam için kendisi de bir araç haline gelmektedir. Öyleyse bu aracı mülkiyet gibi doğal ve yapay olmak üzere ikiye bölmek istersek, karşımıza ne çıkar? Doğal olanın üstlerin egemenliğini sağlamak için yapılmış savaşın doğal olduğunu ve yapay olanın eşitler arası yağmalama için yapılmış savaş olduğunu belirtebiliriz.

Aristoteles için yeterli mülkiyet kavramının tam olarak nasıl belirleneceği sorusu yanıtsız kalmaktadır. Ancak mülkiyetin elde edilmesi ve toplum içerisinde dağıtımı konusunda ise Aristoteles, bireylerin özel mülkiyete sahip olmalarını ancak bu mülklerin kullanımının ortak olması şeklinde yasalaştırılmasından yanadır. Bu yasa, *Sparta* örneğinde olduğu gibi kölelerin, atların ve köpeklerin ortak kullanımı gibi olmalıdır. Bu koşul da yasa ile belirlenmelidir. "İşte açıkça görülüyor ki, mülkiyetin özel ellerde kalması daha iyidir; fakat biz onun ortaklaşa kullanılmasını

bir hak haline getirmeliyiz. Yurttaşlara bu yatkınlığın kazandırılması, yasa koyucunun özel bir ödevidir." (Aristoteles, 2010: s. 38).

Görüldüğü üzere Aristoteles, özel mülkiyetlerin sınırlanması anlamında değil, mülkiyetin kullanımına ilişkin eğitimin verilmesi konusunda yasaları devreye sokmaktadır. Aristoteles, mülkiyeti özel ellerde bırakarak, onun ortak kullanımının eğitim yahut yasa ile düzenlenmesi gerektiğini savunurken, aldığı temel ilke ahlaki kalmaktadır. Nitekim *Politika*'nın II. Kitabında *Phaleas*'ın servet eşitliği düşüncesini eleştirirken, mülkiyet tartışmalarının odak noktasına insanların isteklerinin sınırsızlığını koymaktadır. Özel mülkiyetin yarattığı sorunlar, bu hakkın kendisinden değil, insanların iştihalarından kaynaklanmaktadır.

> "Onun için, durulmuş bir istikrarlı bir toplum sağlamak bakımından, mülkiyeti eşitleştirmeye oranla daha iyi bir yol, doğadan üstün sınıfa giren kimselerin paylarına düşenden daha çoğunu istememelerini güvencelemek, aşağı olanların ise böyle yapabilmelerine meydan vermemektir- bu da onları ezmeden zayıf durumda tutmakla olur." (Aristoteles, 2010: s. 48).

Yukarıda da değinildiği gibi mülkiyetin sınırlarının nasıl olacağı Aristoteles için belirli değildir. O halde Platon'u eleştirdiği noktada Aristoteles ortak mülkiyetin kişiler üzerindeki yaratacağı ahlaki eksikliklerden bahsederken, hangi sınırlar dâhilindeki mülkiyetin bu ahlaki değerleri kazandıracağı sorusunu yanıtsız bırakmakta ve düzenlemeyi eğitime bırakmaktadır. Platon'un yasalarla mülkiyet edinme sınırlarını belirlediği, ancak Aristoteles için bu sınırların (yüksek ihtimalle tekrar doğal niteliklerine uygun bir ayrıma tabi tutulabilir bir şekilde) açıkta bırakıldığı görülmektedir. Bir kölenin ihtiyaçları ile bir yurttaşın ihtiyaçlarının aynı tutulamayacağı düşüncesi Aristoteles için bir sonuç olacak şekilde yorumlanabilir.

> "Aristoteles, para kazanmanın eleştirisini yaparken, Platon'un savunduğu gibi bireylerin özel mülkiyetin birikimi üzerinde bir sınırlandırmaya karşıttır. Bunun yerine, eğitim insanlara başıboş isteklerini gönüllü olarak dizginlemeyi ve böylece onları kendi özel zenginlik birikimlerini sınırlamayı öğretmelidir." (Rothbard, 2009).

Aristoteles mülkiyetin sınırlarının belirlenmesini kişinin aldığı eğitimle gönüllü seçimlerine bırakır. Platon ise bu sınırları eğitimden önce, yani ekonomik açıdan yasalar ile belirlemeyi uygun görür. Platon *Devlet*'te koruyucuların ortak mülkiyet sahipliğini önerirken, *Yasalar*'da tüm yurttaşlar için altın ve gümüş kullanımının yasaklanmasını salık verir. Platon devletin başında bulunan koruyucular-bekçiler

hariç, diğer yurttaşlar için belirli bir ölçüde malvarlığının gerekliliğinden söz etmektedir. Aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluğun toplum düzeninde yaratacağı negatif etkiler göz önünde alındığında mülkiyetin sınırlaması Platon için, yasalar tarafından belirlenmelidir. Çünkü mülkiyetin ölçüsü, aynı zamanda insanlar arasındaki dostluk ilişkilerini belirlemektedir. Yurttaşlar arasındaki dostluğun bozulmaması için ise mülkiyetin ölçüsü yasalarla belirlenmelidir. Yurttaşlar ne çok yoksul ne de sağlık ve ölçülülükten daha fazla değer veriliyormuş gibi görünmeye yol açacak kadar zengin olmalıdır. Yurttaşların sahip olacakları bir üst mülkiyet sınırı belirlenmeli, bundan fazlasını kazananlar bu malvarlıklarını kente ve koruyucu Tanrılara bırakmalıdırlar.

> "Böylece diyoruz ki, devlette altın ve gümüş bulunmamalıdır; geniş çapta elişçiliği ticareti, faizcilik ve çirkin kazanç sağlayan hayvancılık da olmamalı, ama toprağın verip kazandırdığı yeter; bunlar da paranın asıl bulunma amacını yitirtecek ölçüde olmamalı: bu amaç, beden eğitimi ve öteki eğitim olmadan bir değer taşımayan ruh ve bedendir." (Platon, 2007: 743d).

Platon ve Aristoteles için yasaların öncelik sonralık tartışması, onların yasanın amaçlarına ilişkin görüşlerine dayanmaktadır. Yasa, kendisi temel bir hedef olarak mı toplumu düzenleyecektir? Yoksa temel toplumsal yaşamın ereğini sağlayabilecek bir yol olarak mı kullanılacaktır? Yani özetle yasa amaç mıdır yoksa araç mı? Platon ve Aristoteles'in bu sorulara verdikleri cevap, onların ideal devlet kuramına ilişkin görüşlerinin de temel dayanaklarını oluşturmaktadır.

3.5 YASA

Devletin Antik dönemdeki polisin varoluşuna uygun olarak Platon ve Aristoteles açısından da doğal bir yapı olarak belirlendiği bilinmektedir. Doğal olanın tanımı ise filozoflar için farklıdır. Yasa ise pratik bir belirlenim olduğundan, hangi ölçütlere dayanacağı ve meşruiyetini nereden alacağı sorununu ortaya çıkarmaktadır. Sofistler, *physis-nomos* ayrımını yaparak bu kanunların insanların kendilerinin oluşturduğu ve günün kabullerine göre değiştirilebileceği yönünde görüşler üretmektedirler. Modern siyaset açısından bakıldığında, artık bu tartışmaların çoğu bitmiş yahut bazı ön-kabullere dayandırılmış gibi görünmektedir. Devletin özellikle yapay bir kurum olduğunun kabulü, 17.yy toplum sözleşmecilerinin dayanakları çerçevesinde, günümüz siyasetinde tartışılmaz bir biçime büründüğü görülmektedir. Yasasızlık gibi

bir düşüncenin tartışma konusu dahi edilemez hale geldiği, aklın üstünlüğü ile eşit tutulan yasaya dayalı yönetimlerin kutsallığı kabul edildiği görülmektedir.

Bugünün siyasetinde yaşanan sorunların, artık yasa yahut yasasızlık tartışmalarından uzaklaşılmış ve yasanın öncülüğü kabul edilmiş olmasına rağmen yasaya dayalı problemlerin çözümünde de halen devam ediyor olduğu gözlenmektedir. Bu sorun ise karşımıza yasanın amacını ve nasıl bir yapıda olması gerektiğinin tekrar tartışılmaya açılması gerektiğini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle yasaların kökenlerinin de ne olması gerektiği tekrar gözden geçirilmelidir.

Platon ve Aristoteles'in yasaya (*nomos*) yükledikleri anlam sofistlerle karşılaştırıldığında daha statik ve arkasında aristokratik bir görüşü barındırdığı için eleştirilere maruz kalmaktadır. Bu bağlamda ele alındığında sofistlerin '*nomos*' kavramlarının insana pratik bir zemin yaratma düşüncesi olarak özgürlükçü bir temele dayandığı öne sürülmektedir. Bu sofistik düşüncenin kökeni mutlak bir doğru olmadığı temeline dayanması ile açıklanmaktadır. Ancak bu belirli bir görüşü takip etmenin yahut yasalara uymanın karşısında bir görüş olarak değil, sadece dayanak noktası olarak Platon ve Aristoteles'ten farklılaşmaktadır. Şöyle ki sofist Protagoras'ın düşüncelerine bakıldığında, yasa kabul görmektedir ancak onun Tanrılar yahut doğa tarafından kesin olarak belirlenmiş değil, insanlar tarafından üretilmiş olduğu düşüncesinin sofistik görüşe hâkim olduğu görülmektedir.

> "Böylece bireyin, mutlak bir doğru, bir gerçek olmadığı için, bilgelerce saptanmış iyi sanılara, yararlı görüşlere, yani toplumsal düzeni sağlayan yasalara, ilkelere uyması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu bakımdan Protagoras'ın, anarşi (an-arkhe, her türlü erkin bulunmadığı bir 'düzen') savunucusu olmak şöyle dursun, tümüyle otoritenin, devletin ve Perikles'in demokratik düzeninin yanında yer aldığı anlaşılmaktadır." (Ağaoğulları, 2009: s. 88-89).

Platon ve Aristoteles'in yasaya ilişkin görüşlerine bakıldığında, yasanın ne olması gerektiği üzerine çalışmalarında da benzer bir görüş öne sürülebilir. Çünkü yasa belirlenebilen bir şeydir, var olan, uyulması gereken bir şey değildir. Platon *Devlet'te* "Tanrı her şeyin değil, ancak iyi olan şeylerin sebebidir" (Platon, 1995: 380c) diyerek düzensizliklerin ve kötü şeylerin iyi bir eğitim yahut yasa tarafından giderileceğini belirtmektedir. Aristoteles için ise adalet ve yasa devlete içkin olduğundan "siyasal yaşama etkin bir biçimde katılan birey tarafından ortaya konur."

(Ağaoğulları, 2009: s. 347). Bu anlamda hem Platon hem de Aristoteles için pozitif yasa kavramının –en azından teorik değil pratik açıdan- kabul edildiği ileri sürülebilir. Onları sofistik görüşten ayıran şey ise bu hukuku belirleyen insanların (yasa-koyucuların) gözeteceği ilkelerin sofistlerdeki gibi kişiye özgü durumlar değil temel ölçütler olmasıdır. Bu ölçütler de filozofların etik öğretilerine bağlanarak belirlenmektedir. Platon için bu İyi ideasına en yakın erdemler olan doğruluk, ölçülülük, yiğitlik, bilgelik iken Aristoteles için ise doğaya uygun olanın uygulanmasını sağlayacak türde (belirlediği ereksellik kavramına bağlı olarak) eğitim ile sağlanabilecek olan karakter erdemine uygun düşen orta-nokta (*mezotes*) etiğidir.

Yasa kavramının açımlanması için öncelikle Aristoteles ve Platon açısından yasa ile yasa koyucu arasındaki öncelik sorununun ele alınması gerekmektedir. Platon yasa koyucuya yasanın üzerinde bir yetke sağladığı ve monarşi düzenini savunduğu için çokça eleştiriye maruz kalmakta ve onun bu görüşleri modern zamanların totaliter rejimlerine bir teori zemini oluşturduğu düşüncesine kadar götürüldüğü görünmektedir.[19] İdeal devlet oluşturmak amacı ile başta eğitim sistemi olmak üzere belirlediği etik kurallar ve önerdiği kanunlar modern dönemlerin muhafazakâr görüşleriyle özdeşleştirilmeye çalışılmaktadır.[20] Öyleyse bu eleştirilerin temellerini değerlendirebilmek için Platon ve Aristoteles'e göre belirlenecek olan yasaların hangi dayanaklardan beslendiğinin ve meşruiyetini nereden aldığının incelenmesi gerekmektedir. Çünkü son kertede yasanın üstünlüğünü kabul etmek kendi başına özel bir çözüm üretememektedir. Yasaların hangi ölçüte uygun olarak meşruiyet sağlayacağı önemlidir.

3.5.1 **Y**asa-koyucu ve **Y**asa

Platon yasa koyucuyu yetiştiren eğitimi her şeyden önce bazı ilkelere göre belirlemektedir. En iyinin bilgisini kavramak için gerekli olan dialektika eğitimi almış, toplumun yararı için çalışacağı ölçütlerle belirlenmiş ve erdem bakımından yetkin olan kişi yasa koyucu olacaktır. Çünkü krallık bilgisi her şeyden önce bir

[19]"… Ben Platon'un siyaset programının, totaliterliğe ahlakça üstün olmak şöyle dursun, temelinde onunla özdeş olduğuna inanıyorum." (Popper, 2010: s.115).
[20]"Böyle bir devlette yaşamak, çağdaş demokrasilerin sıradan yurttaşının bakış açısından bakıldığında, karabasandan farksızdır." (Ünder, 1993: s.1).

sanattır. Bir sanatın 'iyi' olarak nitelendirilebilmesi için kendi yönetimi altında olan kişinin yararına çalışması gerekmektedir. Nasıl ki bir hekimlik sanatı bedenin işine geleni gözeterek görevini iyi icra ediyorsa yönetici de "yönettiği, uğrunda çalıştığı kimsenin işine geleni gözetir ve buyurur. Bu adam her söylediğini, her yaptığını bu amaçla, yani yönetilenin işine geleni gözeterek söyler ve yapar." (Platon, 1995: 342e). Yasa koyucu ise filozof-yönetici olmalıdır. Çünkü ruh nasıl bedenin yanında bir önceliğe sahipse, yasaları oluşturacak olan yasa-koyucu, öncelikle filozof karakterine, iyi bir devlette olması gereken dört erdeme (bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk) kendisinde sahip olmalıdır. Böylelikle devlette iyi ve kötüyü, adaleti ve adaletsizliği, güzeli ve çirkini ayırt etme ve karar alma yeteneğine sahip olacaktır.

> "Ruh maddeden önce olduğuna göre, karakterler, töreler, istenç, muhakeme, doğru sanı, dikkat ve anılar da, maddelerin uzunluğundan, genişliğinden, yüksekliğinden ve gücünden öncedir… Ruhu her şeyin nedeni olarak koyacaksak, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin, adaletin ve adaletsizliğin ve bütün karşıtların da nedeni değil midir?" (Platon, 2007: 896c-e).

Yasa koyucunun bu niteliklere sahip olması gerektiğini belirttikten sonra ancak yasaların önceliği sorunu tartışılabilir. Nitekim yasalar uzun süren görüşmeler ve düşünmeler sonucu ortaya konulmuş olsalar bile "insana ait her şey değişkendir. Bu durumda hiçbir sanata hiçbir konu hakkında mutlak bir kural koyma şansı doğmaz." (Platon, 2011(a): 294b). Yasa-koyucunun niteliği bu açıdan yasadan önce gelmektedir. Yasa koyucu yasalarla belirlenememiş olan özel durumlara ait kararları akıl yönetiminde alabilen kişidir. Yasalar sürekli olsa dahi bu özel koşullar son kertede bir yargıcın varlığını zorunlu kılmaktadır.

> "Yasa koyucunun yasaya önceliğinin bir nedeni Platon'un yasa koyucunun mutlak doğruluk ve bilgeliğine, yanılmazlığına olan bu inancı ise bir başka nedeni toplumun yasayla ilgili işlerinin özelliğidir; yasalar doğaları gereği cansız, hareketsiz ve statik şeylerdir; onların toplumda sürekli olarak meydana gelen gelişmeleri, değişmeleri önceden görmeleri mümkün olmadığı gibi kişi ve olaylara ait bütün özel durumları, ayrıntıları göz önüne almaları ve yargılamaları da beklenemez." (Arslan, 2010: s. 428).

Platon'un bir devletin neden yasaya ihtiyaç duyacağını belirlediği noktalar onun devlette yasasızlığı niçin yücelttiğini belirlemektedir. Bu nedenle Platon'u

yasa-karşıtı olarak yansıtan tanımlamalara daha temelden bakmak gerekmektedir.[21] Platon yasanın gerektiği bir devlette tüm yurttaşlar arasında 'doğruluk' kavramının yerleşmemiş olduğuna hükmetmektedir. Platon'a göre doğruluk, iyi ideasını kavramak olduğundan tüm özel durumlar içerisindeki genel anlama sahip olunduğu zaman, eş deyişle akıl etkinliğini geliştirecek matematik, astronomi gibi kavramsal bilimlerle eğitim sağlandığı zaman bu doğruları belirlemek için ayrıca 'yasa' gibi kurallara gerek duyulmayacaktır.

> "Şehirde yalnız küçük insanların, işçilerin değil, aydın, yetkin olmakla övünen kimselerin bile hekimleri, yargıçları aramaları, o şehirde eğitimin bozuk olduğunun en açık kanıtı değil midir? İnsanın doğruyla eğriyi kendi kendine ayıramayıp, hakeme, yargıca başvurması, adaleti başkalarından beklemesi çirkin bir şey değil midir? (Platon, 1995: 405b).

Platon kanun koymanın en doğru şey olmadığını söylemekle beraber, mevcut toplum için bir ihtiyaç olduğunu da gözetmektedir. "Kanun en doğru şey değilse neden kanun yapalım? Bunun gerekçesini bulmalıyız." (Platon, 2011(a): 294d). Çünkü toplumun koşullarında yasa-koyucu olma niteliğe sahip kişiler bulunmamaktadır. "O halde gerçekten de kentlerde bir arı kovanından çıkar gibi doğuştan üstün ruh ve bedene sahip bir kral olmadığı için, en doğru devletin yolundan giderek kanunlar yazmak için bir araya gelmeliyiz." (Platon, 2011(a): 301e). Yasa-koyucu yasaları yazılı bir biçimde oluşturmalıdır çünkü "… herkese yaşamının her anında nasıl davranması gerektiğini göstermek için nasıl olur da herkesin yanında bulunabilir?" (Platon, 2011(a): 295b). Ancak hiçbir zaman bu yasalar değişmez, sabit kurallar oldukları için kişiler için yararı gözetemeyeceklerdir. "Bu durumda sabit olanın, sabit olmayana her zaman uymaması kesin değil midir?" (Platon, 2011(a): 294c). Ancak yine de Platon için kanunlar genel kurallar olarak var olmalıdırlar. Çünkü yasaya ihtiyaç duymayan akıl üstünlüğü mevcut bulunmamaktadır.

> "Çünkü hiçbir yasa ve düzenleme bilgiden daha üstün değildir, aklın bir şeye bağlı ya da köle olması doğru değildir… ama bugün hiçbir yerde kesinlikle böyle bir akıl yok, olsa olsa kırıntısı vardır. Bu nedenle ikincisini yani yasa ile düzeni seçmek gerekiyor: bunlar da genel olana bakar ve onu görürler, her şeye tek tek bakmaları olanaksızdır." (Platon, 2007: 875d).

[21] "Platon devlette yazılı kanunları gereksiz görür. Sonra kanunlar genel hükümlerdir, özel olaylara uymazlar. " (Şenel, 1968: s. 191).

Platon, ideal devlete ulaştıracağı toplumun, başlangıçta önceki toplum olduğunun farkındadır. Çünkü mevcut toplum bu doğruluğa erişmiş bir toplum değildir. Onun ideal olarak belirlediği eğitim sistemi ve etik öğretisi yerleşene kadar mevcut düzene ilişkin neler yapılması gerektiğini tanımlıyor oluşu, onun öğretisini pratik bir biçimde ele aldığını da göstermektedir. Bu anlamda yasanın gereksizliği üzerine olan görüşlerini ancak oluşmuş ideal devlet sonrası görüşler olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü yasanın belirleyiciliğinin temeli de sorunludur. Kanun koyucu kötü olduktan sonra koyacağı her türlü kanun doğruluktan uzak olacaktır. Ancak toplum ve kanun-koyucu iyiye ulaşmışsa zaten kanunlar koymaya ihtiyaç duyulmayacaktır. "Bence gerçek bir kanun koyucu, bu türlü kanunlar, kurallarla vakit kaybetmez. Düzenlemek istediği devlet ister iyi olsun, ister kötü. İyiyse kanunları değiştirmeye lüzum yok; kötüyse koyacağı kanunların birçoğunu kim olsa koyar; birçoğu da kendiliğinden toplumun yaşama düzeninden çıkar." (Platon, 1995: 427a).

Aristoteles açısından yasanın yasa-koyucu üzerindeki üstünlüğü şarttır. Aristoteles Platon'un savunduğu monarşi düzeninin eleştirisi ile birlikte kuralların tek kişinin kararına bırakılamayacağını savunmaktadır. *Politika*nın III. Kitabında tek kişinin egemenliği mi yoksa yasanın egemenliği mi tanımak gibi bir ayrım yaparak eleştirisini başlatır. Çünkü bir kişi daima tutkulara ve hazlara sahip olmakla her durumda akla uygun davranamayabilir.

> "İmdi iyi yapılmış yasaların bütün bu noktaları elden geldiğince belirlemesi ve yargıçların kararına mümkün olduğunca az şey bırakması çok önemlidir; çeşitli nedenleri vardır bunun. Önce, yasa yapma ve adaleti uygulama yeteneğinde olan, aklı başında bir ya da birkaç insan bulmak, bu türden çok sayıda insan bulmaktan daha kolaydır. Sonra, yasalar uzun düşüncelerden sonra yapılır, oysa mahkemelerdeki kararlar, kısa süre içinde verilir, bu da davayı gören kişilerin adaletin ve kişisel çıkarların isteklerini gereğince yerine getirmelerini zorlaştırır." (Aristoteles, 2012: 1354a, 30 -1354b).

Ancak o da kanunların yetmediği özel durumlar olduğunun farkındadır. Bu nedenle sınırlı biçimde de olsa kanun-koyuculara yetki tanınmak zorundadır. Bu görüş Aristoteles'i Platon ile aynı noktaya getirir gibi görünmektedir. Yasalar genel hükümler için olmakla beraber özel durumlara karar verecek olan yargıçlar vardır. "Yasaların karara bağlayamadığı sorunlarda karar vermeye yetkili olan yargıçlar ve

hâkimler bulunmaktadır; ancak karara bağlayabileceği konularda yasanın en iyi yöntemle karar verdiği şüphe götürmez." (Aristotle, 1995: 1287b 15-20).

Son kertede yasa koyucunun durumu iki filozof için de eğitime bırakılmaktadır. Yasaların adalete uygun işleyebilmesi için gerekli olan ölçüt buna uygun eğitimi almış kişilerden oluşacak yargıçların yetiştirilmesidir. Platon'un en üstün eğitimi yasa koyucu olacak kişilere vermesi ve onları belirli bir yetkinlik sonucu seçmesi, Aristoteles'in siyasete katılacak olanları- yurttaşları eğitime tabi tutması bununla açıklanabilmektedir. "Yasanın önce insanları eğitmesi, sonra da böyle kararlaştırılmamış konuları adil yargı verme yeteneklerinin yapabileceği en iyi biçimde ele alıp çözüme bağlamakla yetkilendirmesi, işte bu gibi durumları karşılamak içindir." (Aristoteles, 2010: s. 103). Sonuçta nihai kararı verecek olan yargıçlardır ve kanunların yetişemediği durumlarda bu yargıçların kendi tutkularına yönelik kararlar almamaları yasanın dışında kaldığı için birebir bu kişilerin karakterlerine dayanmaktadır.

3.5.2 **Y**asaların **M**eşruiyeti

Yasaların oluşturulması için yasa koyucunun eğitiminden sonra gelen sorun yasaların dayanağının ne olacağı sorunudur. Eğer yasa değişmez ve katı kurallardan oluşuyorsa, insana ait özel durumların hepsini kapsayamayacağından nereye kadar ve hangi konularda geçerli kabul edilmelidir? Bir devlet düzeninden bahsedildiğinde bir toplum ve bu toplumun üzerinde olan bir yönetim biçiminden bahsedilmektedir. Yönetim biçimi ise yasa-koyucuları ve yasalarıyla bir bütündür. İdeal yönetim biçimi aranırken öne alınan unsur, bir toplumun nasıl mutlu olacağı ve en iyi yaşam biçimine nasıl kavuşacağıdır. Yani ideal devlet düzeninin temel hedefi, iyi ve mutlu yaşama ulaşmış bir toplumdur. Antik Yunan'a bakıldığında yönetim biçimi ve birey arasındaki öncelik sorununun fazla belirginleşmemiş olması doğal görünmektedir. Burada henüz devletin-toplum ile özdeş olduğu bir dönemden bahsedilmektedir. Bu nedenle hem Platon'un hem de Aristoteles'in görüşlerinde bu iki unsur arasındaki ilişki karşılıklı olarak ele alınmaktadır. Kimi zaman iyi bir yönetim biçiminin ideal insanı yaratacağı görüşü kimi zaman ise insanların sahip oldukları huylara göre yönetim biçiminin oluşacağı şeklinde ön-kabuller her iki filozofta da bulunmaktadır. Bu sorun hem eğitim hem de yasaların belirlenimi açısından önem taşımaktadır.

Filozofların politikaya bakışlarındaki temel farklardan birisi de bu düşüncedir. Her iki filozofta da çift yönlü bir görüş olduğu söylenmişti. Ancak bu konuda ağırlığın hangi tarafta olacağı sorunu bugünün siyasetindeki tartışmaların kaynağını görmek için gereklidir. Çünkü belirli bir sorunun kökeninin nerede olduğu çözülmeden ancak yüzeysel reformlar gerçekleştirilebilir. Yönetim biçimi, yasaları, eğitimi ve ekonomik düzenlemeleriyle bireye öncel midir? Eğer bu soru olumlu cevaplanırsa, öncelikle ideal yönetim biçimini, hangi durumda yaşayan insanın mutlu olabileceğine dair belli kabullere sahip olmamız yahut bunu araştırmanın yolu açılacaktır. Çünkü politikanın toplumsal olana dair tüm alanları kapsadığını kurumlardan, eğitime kadar yön verdiği söylenebilmektedir. Birey ne ise yönetim biçimi de odur diyerek birey yönetime öncelendiği durumlarda ise ideal devlet arayışından söz etmek olanağı kalmayacaktır. Şöyle ki halka göre yönetim biçimi kurmak, ideali değil, sadece o günün durumuna uygun olanı belirlemek anlamına gelmektedir. Zenginlerin sınıfsal güçlerinin yoğunluğu o halka uygun olarak tanımlamasının meşruiyet zeminini oluşturmaktadır ve geri kalan toplumun durumu göz ardı edilebilir duruma gelmektedir. Bu nedenle önceliğin nereye alındığı sorusu önemli bir sorudur. Platon ve Aristoteles açısından 'ideal' anayasayı geliştirme araştırmaları bu zeminde ayrılmaktadır. Platon'un ideal arayışları ağırlıklı olarak birinci anlamda ele alınmalı ve ağırlığın yönetim biçimine verilmesinin toplumu mutluluğa götürecek zemin olduğunu belirttiği görülmelidir. Aristoteles için ise 'duruma ve halk uygun' anayasalar mevcuttur ki, bu onun felsefesinin toplumsal sınıflarının ereksel açıdan meşruiyetini sağlamaktadır. Platon ve Aristoteles'in yasalara ilişkin görüşleri üç noktada incelenebilir. Bunlardan birincisi yönetim biçiminin amacı ve bireye önceliği sorunudur. İkincisi, adalet ve iyi kavramlarının 'göreceli' olarak ele alınıp alınamamasıdır. Üçüncüsü ise yasanın meşruiyet zeminini belirleyecek öğenin (ölçütün) ne olduğuna ilişkindir. Bunları iki filozof için farkları ile belirtmek gerekmektedir.

Aristoteles'in 'doğadan ereksellik' kavramı, toplumsal öğelerin belirlenmesinde insana dair nitelikleri yönetim biçimlerine önceledeği daha ağır basmaktadır. *Politika*'da açımladığı üzere toplumsal öğeler (bugünkü tabirle sınıflar), anayasaların çeşitli oluşlarını açıklamaktadır. Toplumsal öğelerin ortaya çıkışı Aristoteles için hayvanların ihtiyaçları ve biyolojik farklılıkları kadar doğal

görünmektedir. Biyolojik yapıda organların bir araya gelmeleri nasıl farklı hayvan türlerini oluşturuyorsa, toplumun bu öğelerinin bir araya gelişleri de aynı sayıda farklı anayasaları oluşturacaktır. "Farklı ağız ve kulak biçimlerine sahip olan hayvanların aynı olmaları mümkün değildir." (Aristotle, 1995: 1290b, 30-35). Anayasaların farklılığı, tarım (çiftçiler), kol gücü (işçiler), sanat (sanatçılar), ticaret (tüccarlar) ve ordu(savaşçılar) yoluyla ayrımlanan beş öğe temelinde belirlenmektedir. Servet, mülkiyet, doğum ve erdem gibi unsurlar bu öğelerin ortaya çıkmalarında ayırıcı öğelerdir. "Böylece, devletin parçaları arasındaki farklara ve üstünlüklere bağlı olarak yönetim kurumlarının düzenlenme biçimleri olduğu kadar, yönetim biçimlerinin de birçok farklı şekli olmalıdır." (Aristotle, 1995: 1291a, 10-15). Öyleyse Aristoteles'in yönetim biçimlerinin analizinde anayasaların meşruluğunun 'ideal' bir anlayışa göre değil toplumun mevcut durumlarına göre belirlediği söylenebilmektedir. Çünkü Aristoteles'in Platon'dan farklı olarak 'ideal yönetim biçimi' ne olmalıdır sorusunun cevabı olarak "hangi anayasanın hangi halk için uygun olduğunu" (Aristotle, 1995: 1289a, 1-5) araştırdığı görülmektedir. Bunun meşruluğunu ise politikacının görevlerinden ilki en iyi anayasayı araştırmak olmakla beraber ikinci en önemli görevi halka uygun anayasa biçimini bulmaktır. "En iyi her zaman erişilir olmadığı için, gerçek yasa-koyucu ve devlet adamı, sadece en iyi anayasanın ne olduğu hakkında değil, koşullara göre en iyi olan anayasanın ne olduğu konusunda bilgi sahibi olmalıdır." (Aristotle, 1995: 1288b, 25-30).

O halde Aristoteles'in *Politika*'da en iyi yönetim biçimini değil, koşullara uygun yönetim biçimini tartıştığı ön-kabul olarak alınmalıdır. Bu düşünce temelini Aristoteles'in ilgili bölümde belirtilen bilimler sınıflandırmasında teorik ve pratik bilimlerin yerini ayırmasında bulmaktadır. Politika bilimini pratik bir bilim olarak belirlemekle Aristoteles onun 'mevcut koşullara uyarlığını' ideal olanın arayışından öteye ve teorik bir belirlenimden ayrı bir yere koymaktadır. Bu noktada ise politikanın amacının ne olacağı sorusu tekrar gündeme gelmektedir. Yasalar bilimler gibi tümel olanla ilgili olmadıkları için "yasalar aracılığıyla iyi oluyorsak, deneyimi ile ister çok sayıda ister az sayıda kişiyi daha iyi kılmak isteyen biri yasa koyucu olmaya çalışmalı." (Aristoteles, 2009: 1180b, 20-25). Yasa koyucu ise aklı başındalık erdemine sahip olmalı diyerek ağırlığın deneyime verildiği düşünülürse bu erdemin kaynağını nereden alacağı sorunu gündeme gelir. Tümel olan erdemin bir

parçası sayılan pratiğe ilişkin bilgi yasa-koyucunun bilgisi olmalıdır. "Erdem, amacı sağın kılar, aklı başındalık ta bu amaçla ilgili olan şeyleri." (Aristoteles, 2009: 1144a, 5-10). Aristoteles, yasa-koyucunun erdeminin karakter erdemine ilişkin deneyimle kazanılan bilgi olduğunu ve bunun amaç olan mutluluk için araç olduğunu ifade ederken amacı iyi yaşam olarak belirlemektedir. İyi olanı ise siyaset amaçlar. "Siyasetin amacının en iyi olduğunu kabul etmiştik; siyaset ise yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmasına çaba gösterir." (Aristoteles, 2009: 1099b, 30-35). Ancak iyinin Platon'un anladığı anlamda tek ve ideal iyi olarak belirlememesi onun anayasaları değil, mevcut halkın varlığını öncelemesini de açıklamaktadır. Şöyle ki Aristoteles için iyi "kişiye özgü ve kolayca ondan alınamayacak" (Aristoteles, 2009: 1095b, 25-30) bir şeydir. Siyasetçinin araştırma konusu olacak erdem ise insansal erdemdir. "Siyaset adamı olan kişinin, mutluluk konusuyla özellikle uğraştığı düşünülür; çünkü o yurttaşları iyi kılmak, yasalara uyan kişiler yapmak ister." (Aristoteles, 2009: 1102a, 5-10). O halde siyaset hangi iyiyi amaçlayacaktır? Yasalar ve eğitim hangi ölçüte göre düzenlenecektir? Aristoteles, bu sorunlardan dolayı en iyi anayasayı ararken ölçütlerinin, çoğunluğun istediği, mümkün olduğu kadar çok sayıda insanın katılabileceği ve şehirlerin çoğunun ulaşabilecekleri bir anayasa olduğunu belirtmektedir.

Öte yandan, Aristoteles'in bu koşullara göre yönetimin belirlenimi ilkesi birçok noktada teorik ve değişmez akıl ilkeleri ile birleşmek zorunda kalır. Bunlardan biri erdeme ilişkin yaptığı ayrımların dayandığı noktalardır. Erdemi karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olarak ikiye ayıran Aristoteles için karakter erdemleri alışkanlıkla oluşabilecek ve düşünce erdemleri ise eğitimle gelişecektir. Ancak politika ile erdem birbirinden ayrılamaz niteliktedir. "Çünkü kamu işlerine ilişkin eğitim konusundaki düzenlemeler tüm erdemi meydana getirir… yasaya uygun şeylerin çoğu tüm erdemin buyurduklarıdır." (Aristoteles, 2009: 1130b, 20-25). Erdem politik amacın hayatı ise ve iyi yaşama sağlama en iyi anayasanın ereği olacaksa temel alınması gereken bir eğitim ve iyi anlayışı olmalıdır. Ya yasalar belirlendikten sonra ona uymadığı için belirlenecek bir adalet ve eşitlik ilkesi gözetilecektir ya da adalet ve eşitlik ilkesine göre yasalar belirlenecektir. Bu görüş ise onu iki farklı adalet tanımı belirlemeye götürür. "Adil ile biz (1) yasal olanı (2) doğru ve eşit olanı kastedebiliriz; bunlar sırasıyla 'evrensel' ve 'özel' adalettir." (Ross, 2002: s. 244).

> "Yasaya ve eşitliğe aykırı olan şey aynı şey olmayıp farklı olduğundan- bütün ile parça gibi (nitekim eşitliğe aykırı olan her şey yasaya aykırıdır, ama yasaya aykırı olan her şey eşitliğe aykırı değildir)- haksızlık ve adaletsizlikte onlarla aynı şey değil, farklıdır, parçalar ve bütünleri gibi; çünkü bu adaletsizlik tüm adaletsizliğin bir kısmıdır, bu adalette tüm adaletin bir kısmı. Dolayısıyla özelinde adalet ile adaletsizlikten ve özelinde hak ile haksızlıktan söz etmek gerek." (Aristoteles, 2009: 1130b, 10-20).

Eşitlik anlayışı ise özel olarak, tek bir nitelik bakımından eşitlik olarak anlaşılmalıdır. "Aristoteles iki tür eşitlikten söz eder; Birincisi büyüklük ya da nicelik bakımından eşit ve aynı olanı anlatmak için kullandığı 'sayısal eşitlik' adını verdiği eşitlik türü; ikincisi ise değerce eşit olanı anlatan 'orantılı eşitlik' türüdür." (Yeke, 2007: s. 27). Mutlak eşitlik ve mutlak adalet her türlü yönetim biçimi için aynı şekilde ele alınamayacağı için demokrasi için ayrı oligarşi için ayrı bir adalet ve eşitlik anlayışı ortaya çıkmaktadır.

> "Çeşitli yönetimlerin eşitlik anlayışları farklıdır. Bu yönetimlerin farklılığını niteler. Çokluk yönetimleri sayısal eşitliği kullanır. Azlık yönetimleri oranlı, geometrik eşitliği. Yönetimlerin farklılıklarını farklı eşitlik anlayışları niteledikleri gibi, yönetimlerin değişmesine, devrimlere yol açan şey de bu eşitlik anlayışlarındaki değişme, eşitlik anlayışlarındaki aşırıya kaçmalarıdır." (Şenel, 1968: s. 241).

Böylece Aristoteles tek tek durumlar için var olan adalet ve eşitlik kavramlarını oluşturmuş olmaktadır. "Adalet, eşitlik diye görülüyor, öyledir de, ama herkes için değil, yalnızca eşit olmayanlar arasında… Neyin adalet olduğuna karar verirken, bu 'kimin için'i göz önünde tutmazsak büyük yanlışlıklar yaparız." (Aristoteles, 2010: s. 83). Yasalar ise bu durumlara uygun ölçüde belirlendiği sürece geçerli olacaktır. Aristoteles politik adalet ile politik olmayan adaleti de birbirinden ayırır. Politik adalet ile politik olmayan adalet arasındaki ayrımlar şu şekilde belirtilmiştir;

> "(1) 'kendine yetmeyi amaçlayan bir hayatta, özgür ve eşit taraflar arasında, yani özgür bir devletin yurttaşları arasında mevcut olan ayrımdır…(2) İkinci ayrım doğal ve uylaşımsal adalet arasındadır. Evrensel olarak kabul edilen haklar ve ödevler sınıfı vardır, ama bunların üzerinde, özel devletlerin yasalarıyla yaratılan, yukarıdan empoze edilen hak ve ödevler vardır. Aristoteles, adaletin uylaşımsal olduğu biçimindeki yaygın görüşe karşıdır. Ona göre doğal adalet bile istisnalara olanak verir." (Ross, 2002: s. 250).

Bir başka karşılaşılan güçlük ise yaptığı iyi yurttaş ve iyi insan arasındaki ayrımda bulunmaktadır. Aristoteles'in iyinin bir olmayacağına ilişkin görüşleri onu

iyi insanın her zaman aynı anda iyi yurttaş olmayacağı düşüncesini geliştirmesine sebep olmaktadır. "Çünkü iyi bir insan olmakla iyi yurttaş olmak belki de hep aynı şey değildir." (Aristoteles, 2009: 1130b, 20-30). Öte yandan Aristoteles'in *Politika*'nın III. Kitabında belirttiği gibi en iyi anayasada iyi yurttaş ile iyi insan özdeş olmak zorundadır. O halde iyi yurttaş ile iyi insan her zaman bir olmadığına göre, politikanın ve siyasal yönetimin amacı iyi insanı ve buna özdeş olan iyi yurttaşı eğitmek mi olmalıdır yoksa yurttaşların mevcut düzene uygun (yasaya bağlı) davranmalarına göre salt iyi yurttaş olup, iyi insan olmamaları göze mi alınmalıdır?

Aristoteles bu sorunun çözümünde doğal iyi kavramını öne sürerken bir yandan Platon'u tek bir iyi ideası görüşünü de eleştirmektedir. [22] Ancak kendi belirlenimlerinde de insansal erdeme ilişkin iyiler çokluğu olduğu gibi, aslında bir tek olan iyide vardır, bu da doğal iyidir. Tek fark onun etik öğretisini değil, erek öğretisini temel alıyor oluşu gibi görünmektedir. Çünkü soylu doğum ve erdem doğal nitelikler olarak iyiyi belirlediği için doğaya uygundur. Aristoteles doğal tanımlamasını ise ereksellik ile açıklamaktadır.

> "Aynı şekilde doğal değil, insansal haklar da her yerde aynı değildir, çünkü siyasal düzenler de aynı değildir; ama her yerde doğal olarak en iyi olan yalnızca bir tanedir. Adaletli olan ve yasaya uygun olan tek tek şeylerin bunlarla ilişkisi ise, teklerin genelle ilişkisi gibidir; nitekim yapılıp edilenler pek çoktur, adaletli olan ve yasaya uygun olansa –her biri- bir tanedir; çünkü geneldir." (Aristoteles, 2009: 1135a, 1-5).

Böylelikle Aristoteles için siyasal yönetimleri önceledığinden ve toplum için yarar gözeten siyasal yönetimin tek tek halklara özgü biçimde belirlediğinden söz edilebilir. Bu 'özgü'lük kavramı Aristoteles'in sofistlere karşı çıktığı konular ele alındığında daha da belirleyicidir. Sofistleri demokrasi ve eşitlik yanlısı (göreceliğe dayalı eşitlik) görüşleri nedeniyle eleştiren Aristoteles'in durumlara özgü erdemleri, yasaları olduğunu kabul ediyor oluşu, onun politika ve toplumsal öğelere dair konuları belirlemesinin tek temelinin sadece teleoloji olduğunu göstermektedir. Çünkü eğer yasalar sofistlerin iddia ettiği gibi uylaşımsal değilse, hangi temele bağlı olarak konulacaktır. Bu noktada Aristoteles'in yukarıda belirtildiği gibi etik temelli düşünceler belirlemeye çalıştığı gözlenmektedir. Ancak Aristoteles'in belirlemeleri kaynağını sofistler gibi yararlılık ilkesinden değil, Platon gibi mutlak iyilikten değil,

[22]"Öyleyse iyi bir tek bir ideaya göre olan ortak bir şey değildir " (Aristoteles, 2009: 1096b 25-30).

doğaya uygunluk olarak ereksellikten alındığı görülmektedir. Bu anlamda etik olanı değil (çünkü etik olan pratik ve değişkendir!) erekselliği (doğal ve değişmez olanı) ön planda tuttuğu söylenebilir. Nitekim onun için politik olana dair tüm alanlar bu zeminde belirlenebilmektedir. Örneğin, bir devletin meydana gelmesi için belirtilen öğeler şarttır ve doğaldır. "Çünkü doğadan uyruk ya da kölece bir kuruma 'devlet adını vermek, olanaksız şeylerden biridir; devlet, kendi kendini yönelten ve bağımsız bir varlıktır, kölede olmayan ise işte tam bu niteliktir." (Aristoteles, 2010: s. 115). Aristoteles'in politik kuramında bu gibi doğal olan-olmayan ayrımlarının yapılması bir yandan eğitim unsurunu bir yandan ise etik unsurların teori zemininden koparılması ile ortaya çıktığı görülmektedir. Sonuç olarak amaç ve araç ilişkisinde belirleyici öğe amaçtır ve araçlar amaçlara uygun olarak belirlenir. Ancak politik yaşamın amacının ne olduğu sorusu belirlenmeye çalışıldığında Aristoteles'in görüşlerinin amaçlar için ayrı, araçlar için ayrı bir zeminde temellendirildiği görülmektedir. Bu da biraz önce yöneltilmiş olan ideal yönetim biçimi mi önceldir yoksa insanların huyları mı sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Aristoteles *Politika*'nın bazı metinlerinde halkın yararına olanın en iyi olacağını belirlemektedir. "Bir halk, üstün iyilikteki bir krallık ailesini devletin önderleri diye doğal kabul edecek türden bir halksa, o halka Krallık Yönetimi uygundur" (Aristoteles, 2010: s. 105). Bazı metinlerde ise iyi bir anayasanın halkı eğitecek bir anayasa olması gerektiğine dair görüşleri "bir şehri iyi yapmak bahtın işi değildir; bu bilimsel bir planlama ve bilinçli bir politikanın işidir" (Aristoteles, 2010: s. 219) görüşünü ileri sürdüğü görülmektedir. İyi bir şehir meydana getirmek için iyi insanlar gerektiğine göre, iyi insanları oluşturacak bir eğitim de gerekmektedir. O halde eğitimi belirleyen şehrin anayasası olacağına göre, bu öncelik sorunun cevabı hakkında bir hayli soru işareti kalmaktadır. Çünkü Aristoteles aynı zamanda şehre uygun yönetim biçimlerinin olduğundan bahsetmektedir. Ancak Platon'u eleştirdiği noktalar göz önüne alındığında onun ideali değil yapılabilir ve korunabilir olana dair bir politika felsefesi yarattığı söylenebilir.

Platon devlet şekillerinin çokluğunun insanların huylarından kaynaklandığını söyleyerek bozuk devlet biçimlerini ve bozuk insan biçimlerini araştırmaya başlamaktadır. "Devlet şekilleri meşe ormanlarından, kayalıklardan mı çıkıyor dersin, yoksa yurttaşların her işte ağır basan huylarından mı?" (Platon, 1995: 544e).

İlk bakışta onun da Aristoteles gibi yurttaşların huylarını önceliediği görülmektedir. Ancak daha sonra ideal devletin ne olacağı ve niçin ideal olanın bu tür bir devlet olduğunu araştırırken, Platon'un yöntemi göz önüne alındığında, bu görüşün değiştiği görünmektedir. Öncelikle Platon bozuk yönetim biçimlerini incelerken, önce devletlerin özelliklerini betimlemeye başlar. "Madem insanlardan önce devletlerin huylarını inceledik, bu yolu daha aydınlatıcı bulduk, gene öyle yapalım, ilkin şeref devletini ele alalım." (Platon, 1995: 545b). İkinci olarak Platon ideal bir devletin zemini dayandırdığı ilkenin en akılsal olan - ki filozofların kral olması önerisi bunu açıklar- olduğunu belirttiği için, bu ideal devlete ulaştıracak yasaların belirlenmesinin, bu yönetim biçimine uygun olan insanı yetiştireceğini belirtmektedir. Bunun öncelikli yolu ise eğitim ve -yani eğitimi belirleyecek olan yasa olduğuna göre- onu önceleyen yasa olmalıdır.

> "Kanunların yaptığı da bu değil mi zaten? Onlar da toplumun bütün teklerine yol göstermiyorlar mı? Çocukları yönetirken de aynı şeyleri yapıyoruz; kendi işlerinde devlette olduğu gibi bir düzen kuruluncaya kadar onları buyruğumuz altında tutuyoruz. Bizim en iyi yanımızı kullanıp, onların en kötü yanını geliştiriyor, içlerine bize benzer bir bekçi, bir baş yerleştirdikten sonra serbest bırakıyoruz onları." (Platon, 1995: 590e).

Devlet'te Thrasymakhos'un 'adalet güçlünün işine gelendir' savunmasını tartışmaya açan Platon, sorunun birey temelinde değil, devlet temelinde incelenmesi gerektiği sonucuna vararak adaleti önce devlette aramanın doğru olacağını ileri sürmektedir. Bu görüş, devletin erdeminin öncelendiğini belirtmektedir ki kişiler bu erdemleri bütünden parçaya doğru eğitilmek suretiyle öğrenebilirler.

Platon, yine *Minos* diyalogunda bir yasanın ne olduğunu araştırmaktadır. Yasa, öncelikle bir karardır. Ancak kararlar iyi ve kötü olabilirler. Kötü kararlar ise yasa olamazlar. Çünkü yasaya uymak iyi ve doğru olduğuna göre, yasalar doğru kanılardır. Doğru kanı ise gerçeğin keşfedilmesidir. (Eflatun, 1975: 314-315). Yasa böylece gerçek ve doğru olan olacaktır. Platon'un yasaları dayandırdığı meşruiyet zemini, onun erdem ölçütleri ile belirlidir. İyiyi aynı zamanda mutlu ve doğru olan olarak tanımladığı belirtilmişti. Platon *Devlet*'in IV. Kitabında ideal devletin insanlarıyla aynı şekilde dört erdeme sahip olması gerektiğini belirtir; ölçülülük, bilgelik, cesaret ve yiğitlik. Platon'un ideali arayışının amacı bu kavramların birbirlerine bağlanmalarını sağlamaktadır. Bu Platon'un tüm politika felsefesini

kapsayan bir görüştür. "Tanrısal kökenli bir devlet hakkında konuşurken, sanırım 'doğru' ve 'adil' gibi kavramları da katarak konuşmamız gerekiyordu; erdemin bir parçasına ve en önemsiz parçasına değil, erdeme bütünüyle bakarak yasaların konduğunu söylemeliydik…" (Platon, 2007: 630d). Platon'a göre İyi mutlak olduğu gibi tüm eylemler de bu iyiye yönelik olduğu sürece ve onu örnek olarak aldığı sürece bir şehri mutlu kılacaktır. Bu iyiye ulaşmak için gereken eğitimin ise akıl-dialektika eğitimi olduğu belirtilmektedir. "Her hangi bir konuda herhangi biri için birbirinden farklı çokluk arasında tek bir ideaya bakabilme becerisinden daha kesin bir araştırma ve gözlem olabilir mi?" (Platon, 2007: 965c).

Koşullara özgü iyilikler aramak şehri parçalara ve farklı erdem öğretilerine böleceği için Platon'un epistemolojisine ve etik öğretisine tamamen ters düşmektedir. Çünkü onun epistemolojisine göre yaptığı bilgi (*episteme)* ve sanı (*doxa)* ayrımı bu özel koşullarda devreye girmektedir. Koşullara özgü belirlenecek her türlü ayrım sanıdan öteye gitmeyecektir. Özellikle sofistlerin görüşleri karşısında edindiği tutum Platon'u böyle bir göreceli görüşün olmayacağına dair tartışmalar yapmaya sevk etmektedir. Platon daha Aristoteles ileri sürmeden onun halka uygun yönetim biçimi ve yasa anlayışına ve uyarlanabilir adalet anlayışına cevap vermiş gibidir.

> "Biliyor musun, kimileri ne kadar yönetim biçimi varsa o kadar yasa türü vardır derler… ve dendiği gibi, yönetimi ele geçiren bir halkın başka bir yönetim biçiminin, hatta bir tiranın her şeyden önce yönetimini sürdürmek için kendisine yararlı olandan başka bir yasa çıkarmak isteyeceğini mi sanıyorsun? ... O halde, yasaları çıkaran, bunları çiğneyeni suç işledi diye cezalandıracak ve bunun adalet olduğunu söyleyecektir." (Platon, 2007: 714c).

Oysa devletin ve tüm yurttaşların ortak erdemi olan adalet yine parçaya değil bütüne bakılarak değerlendirildiği takdirde tektir ve tüm özel durumlarda bile ortaktır. Bu anlamda Aristoteles'in yönetenin erdemi ve yöneticinin erdemini ayırması düşüncesi Platon'da kabul edilemez bir görüştür. "Adalet ister tek bir kişide (bireyde), ister devletin tüm üyelerinde (devlette) olsun, aynı özsel doğaya sahiptir ve sadece eylem alanları açısından farklılık gösterir. Politikayı etikten ayırmamalıyız." (Barker, 2011: s. 95). Aynı şekilde adalet kavramına bu farklılaşan eylem alanlarından dahi bakılsa bile bu erdeme sahip olan kişinin hangi alanda olursa olsun özsel olan tek anlama sahip olarak eylemesi, durumlar çokluğunu yaratmayacaktır.

Çünkü temelinde adalet iyiyi amaçlayan ve her eylemde ortak olan iyi kavramını amaçlayan bir erdem olarak kişinin karakteriyle uyumludur. Nitekim bireylere özgü adil, iyi tanımlamaları yapmak bilgece ve filozofça bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü değişken yasaların olması bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Temeli gerçek bilgiye dayanan şeyler tektir. "Bilen kimseler, aynı konular üstünde kimi zaman şunu, kimi zaman bunu yazmazlar değil mi?" (Platon, 1975: 317b). Mutlak adalet, mutlak iyinin bilgisi ile gerçekleşebilir. Platon'un erdem öğretisinde, ideaların bilgisine sahip olmak, tümelin bilgisini kavramaya çalışmak gerçek bilgi olan epistemeye ulaşmak anlamına gelirken, parçalara göre yargılarda bulunmak ve eylemek ancak gerçek olmayan bilginin sanının hâkim olması anlamına gelmektedir.

> "Platon'un Sokratesçi konuları ele alıp tartıştığı diyaloglarında adalet veya adil insan kavramları, genel olarak bugün hukuki-siyasi literatürümüzde kazanmış oldukları anlamlarından, örneğin Adalet Bakanlığı, adil yargıç gibi kavramlarımızda olduğu gibi salt hukuki anlamda adaletten veya yine adil gelir dağılımı, sosyal adalet kavramlarımızda olduğu gibi sosyal siyasi anlamda adaletten farklı olarak, özü itibariyle ahlaki, bireysel bir erdem ve böyle bir erdeme sahip kişi olarak karşımıza çıkmaktadır." (Arslan, 2010: s. 400).

Aristoteles'ten önce amaç ve araç ilişkisini doğal olanın belirlenimi olarak koyan Platon'a göre "insanların doğalarına en elverişli eylemin ne olduğunu bilirsek, siyasal yaşam için insani iyinin ne olduğuna ilişkin standartlara sahip olabiliriz." (Arnhart, 2004: s. 29). Ancak bu Aristoteles gibi her erdeme özgü ayrı bir eylem olduğu gibi bir belirleme değildir. Platon bu araçsallık açıklamasının hemen ardından ruhu akıl, şehvet ve can olarak üç bölüme ayırarak, insana özgü olanın aklın diğer bölümler üzerindeki egemenliği olduğunu tanımlar. Yani insanların ve yasaların meşruluğunun ölçütü akla-uygunluğudur. Böylece yasaların gerçeğe ve erdeme yakın olmalarının tek yolu ise bunları bilen kişinin yani, yasa-koyucunun yapmasıdır, bu kişi ise filozof-yöneticidir. Eğer başka türlü bir şekilde yasa konulmaya kalkılırsa hem devlet biçimleri hem de kurumlar sürekli değişken ve tek doğrudan uzak olacaktır. Kurumların ve yasaların da bu nedenle devletten devlete değişmelerinde şaşacak bir şey yoktur.

> "Çünkü yasalar her devlette başka amaçlara yöneliyor. Ve adaletten anladıkları şey de genelde şaşırtıcı değil; kimilerine göre adalet ister erdemli ister erdemsiz olsunlar, devlette bir takım kişilerin egemen olması; kimilerine göre ise başkalarına köle olup olmadıklarına aldırmadan zengin olmak; bazılarının da çabası özgür bir yaşama yönelik. Bazıları her iki amacı da gözeterek yani

> hem özgür olmayı hem de başka devletler üzerinde egemenlik kurmayı amaçlayarak yasa koyarları buna karşı en bilge olanlar (kendilerini öyle sanıyorlar) bütün ötekilerin amacı olması gereken en üstün değeri kavramadan bir tek amaca değil bu ve benzeri amaçların hepsine bakarak yasa koyarlar...” (Platon, 2007: 962d-e).

Yasaların yapılmasında alınacak uygun ölçütün aklın üstünlüğü ile ulaşılabilecek kavramların özünü anlama sanatı olan dialektik eğitimi verildikten sonra ancak bir yasa-koyucunun varlığından söz edildiğini akılda tutmak gerekmektedir. Çünkü Platon için bu eğitimden daha üstün ve daha insani bir etkinlik yoktur. İdeal devletin yasaları değişmez değil bu türden bir yasa koyucu ile birlikte yürüdüğü sürece tutarlıdır. Çünkü yasa koyucu, dayandığı akıl ilkelerine bağlı olarak yasa üzerinde yetkiye sahiptir. Çünkü bilgili insan ve gerçek devlet adamı, kendi işlerinde toplum için daha yararlı bir unsur yapma gereksinimi duyduğu zaman yazılı kanunları gözetmek zorunda değildir.

> “Peki, ayrı devletler altında ve kendi kanun koyucularının kurallarına bağlı olarak yaşayan insan sürüleri için konulmuş bu yazılı ve sözlü kurallarda değişiklik yapmak, ülkesine geri döndüğü zaman, doğru ve yanlışı bilen kendisine ya da değiştirme yetkisine sahip olan birisine de mi yasak olacak? Böylesi bir yasak diğer yasaklardan daha komik sayılmaz mı?” (Platon 2011(a): 296a).

O halde yasalar hiçbir zaman aklın üzerinde değildir. Bununla birlikte Platon’un yasanın meşruiyet zemini olarak aklı görmesi ve yasa koyucuyu bu anlamda yasanın üzerinde tutması, Platon yorumcularında “doğal önderler için doğal ayrıcalıklar” (Popper, 2010: s. 125) istemek olarak eleştiriye tabi tutulmaktadır. Ancak bu ayrıcalıkların her şeyden önce eğitim yolu ile seçilmiş yasa-koyuculara verildiğini görmezden gelmemek gerekmektedir. Platon bunun dışında kanunları zor kullanarak değiştiren kişiyi de göz önüne almaktadır, ancak ona daha sonra tiran demektedir. Kanunların değişmesi yetkisini ise sadece bilgili kişilere verir.

Günümüz demokrasi anlayışlarından bakılarak, Platon’un yasanın üstünde bir yasa-koyucu kavramı belirlemesi, onun rejiminin ne adalet ne de eşitlik ilkelerine bağlı kalmadığı ve devlet ile birey arasında önceliğin devlete verilmesi suretiyle yaratılan bir bireysellik dışlaması olarak yorumlamalarına neden olduğu görülmektedir. Popper özellikle adalet kavramı ile ilgili olarak Platon’u kişileri bireysel olarak “hiç-bir zaman yasa önünde eşit” (Popper, 2010: s. 125) olarak

değerlendirmemekle eleştirmektedir. Ancak bu noktada Platon'un yukarıda değinilen yasanın belirleniminin de yönetim biçimlerine bağlı olduğu ve yasa keyfi olarak (hangi yönetim biçimi olursa olsun) konulduğu takdirde bu tür bir adalet anlayışının gerçek olandan uzak kalacağı ifadesini hatırlamak gerekmektedir. Öyleyse sorulabilir ki yönetimlerin meşruiyet zemininin yasallık olması, yasaların hangi ölçüte göre belirlendiğinden daha mı temel tutulmalıdır? Her hangi bir yönetim biçimi yasaya bağlı kalabilir, bu eğer demokrasi ise herkesin yasalar önünde eşitliğini talep edebilir, oligarşi ise servet sahiplerinin eşitliğini, aristokrasi ise soyluların eşitliğini talep edebilir. Ancak bu her yasanın meşru olduğu sonucunu doğurmaz. Platon'un yasaların yapımının bilgi ölçütüne koyması, bunun değişmezliğine bir yöntem olabilir evet, ancak burada tartışılması gereken konu bu tür bir değişmezliğin totalitarizm mi yoksa doğru bilginin kendisine ulaşma çabası mı olduğu sorusudur. Demokrasi savunucularının 'ne olursa olsun eşitlik, özgürlük' ilkelerine bakıldığında temellerin altının boşaltılmış olduğunu bugün açıkça görülmektedir. Temellerin altının boşaltılmış olması, ahlaki, siyasi yozlaşma olarak adlandırıldığı her noktada ise doğrudan totaliter ve otoriter olma suçlamaları ile karşı karşıya kalınmaktadır. Belirli bir kavramı yahut niteliği öncelemek (örn. eşitlik, özgürlük, yasa) onun ne amaçla konulduğunun sürekli olarak akılda tutulmasını ve sürekli olarak sorgulanmasını önermek eğer doğrudan kavramlara karşı yaklaşımlar olarak alınırsa bu ne gerçekten felsefenin ne de Platon'un önerdiği dialektika eğitiminin yolu olarak tanımlanabilir. O halde filozofun yasaya yaklaşımlarının temelleri bu doğrultuda belirlenmelidir. Platon yasa-karşıtı bir diktatör olmak bir yana, yasaların üstünlüğünün kişinin kör inanlarına dayalı kalarak savunulmasının karşısında olmakla 'yasanın dahi, diktatörlüğünün' karşıtında bir görüşü savunur görünmektedir.

4 PLATON VE ARİSTOTELES FELSEFELERİNDE YÖNETİM BİÇİMLERİ

Platon ve Aristoteles'in mevcut yönetim biçimlerine eleştirileri, bu rejimlerin nedenleri olarak belirttikleri siyasi ve etik zeminleri göz önüne alarak araştırılmalıdır. Çünkü monarşi, tiranlık, aristokrasi, oligarşi ve demokrasinin varlık dayanaklarını nereden aldıklarının belirlenmesi ve bu yönetimlere yapılan eleştiriler, ideal bir yönetim biçiminin oluşturulabilmesi için dayanağının ne olması gerektiğini belirleyecek ölçütleri sağlamaktadır. Aristoteles ve Platon'un en iyi yönetim biçimi olarak tanımladıkları yönetimlere yöneltilen olumlu ve ya olumsuz eleştiriler ancak bu tanımlamalar netleştirildiği sürece incelenebilmektedir. Platon yöneticilerinin filozof-yöneticilerden oluştuğu en iyi devlet sistemi çoğunlukla diktatörlük olarak yorumlanmakta ve eleştirilere maruz kalmaktadır. Aristoteles ise aristokrasiye ilişkin 'doğadan seçkinlik' kavramı ile temellendirdiği görüşler dolayısıyla eleştirilere maruz kalmaktadır. Burada filozofların kavram kullanımlarının tam olarak rejimleri nasıl tanımlamaya çalıştıkları ve bu rejimlerin niteliklerini dayandırdıkları unsurların ne olduğu incelenmeye çalışılmaktadır. Antik Çağ'ın krallık, aristokrasi, oligarşi tanımları ve kavramların, dönemde ve daha sonrasında pratik süreçlerle alt türlere ayrılmış olmaları bu incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Özellikle demokrasinin bugünkü çağın yönetim biçimi olarak kabulü ve arzu edilir hale gelmesi, demokrasinin tam anlamlarının çözümlenmesinden çok 'bir yeter ki demokrasi olsun' anlayışına dönüştüğü gözlemlenmektedir. Günümüzde artık monarşiyi yahut aristokrasiyi tartışmak vakit kaybı olarak görülmektedir. Nitekim monarşi, oligarşi, aristokrasi gibi yönetim biçimleri artık ne olursa olsun yerini aklın hâkimiyetine terk etmiş ve yasaya dayalı 'en üstün' düzen olarak bilinen demokrasi özlemine yerlerini bırakmışlardır. Siyaset içerisindeki yeni gelişmelere bakıldığında demokrasinin dayanakları haline gelen üstün yasaların nasıl olması gerektiğine ilişkin bir araştırma yapılacaksa, Platon ve Aristoteles'in yasasız yönetimler olarak belirlediği yönetimler arasına oligarşi, tiranlık gibi yönetim biçimlerinin yanı sıra demokrasiyi de dâhil etmiş olmaları bugünün demokrasi kavramı açısından tekrar düşünülmelidir. Platon'un demokrasiye yaklaşımları ve bu düzenin tiranlığa dönüşebilecek unsurları içerisinde bulundurduğu görüşü ve Aristoteles'in demokrasinin olumlu yönlerine yaptığı atıf bu açıdan belirleyicidir. Bu nedenle

Aristoteles ve Platon için yönetim biçimlerinin neler olduğu ve bunların sapma biçimlerinin neden yönetimlerin sapma türü olarak açıklandığı belirlenmeye çalışılmaktadır.

4.1 YÖNETİM BİÇİMLERİNİN SINIFLANDIRILMASI

Platon yönetim biçimlerini sınıflandırırken *Devlet*'te beş, *Devlet Adamı*'nda yedi ve *Yasalar*'da iki[23] ana yönetim biçimi olarak belirtir. Ancak genel olarak bakıldığında Platon'un yönetim biçimlerini yasaya uygun ve yasasız yönetimler olarak ayırt ettiği görülmektedir. Böylece ideal monarşiyi hariç tutarak, diğer yönetim biçimlerini yasaya uygun ve yasasız olarak adlandırması, onun ideal olan ile olgusal olanı göz önünde bulundurduğunu belirtmektedir. "Bizim standardımız olan ve aktüel üzerinde düşünmemizi sağlayan yetkin devleti ya da mutlak monarşiyi – Tanrı gibi olan- dışarıda bırakarak, böylece var olan devletlerin iki büyük ayrımını yapmış oluruz." (Barker, 2011: s. 175). Mutlak ve ideal monarşi ise bozulmadan uzaktır. Yasaya uygun denildiğinde Platon için, yasanın meşruiyet zemini olan 'bilgi' dolayısıyla 'iyi' ve 'doğru'yu ölçüt almak gerekmektedir. Çünkü Platon için yasalı düzen demek bilgiye yakın düzen demektir.

> "Platon, Sokrates'in etik öğretisinin de çok güçlü etkisi olan ve onu demokrasiyi mahkûm etmesine neden olan bilgi ilkesini, sınıflandırmasının yönetici rehberi ve en üstün ilkesi olarak yüceltir. En yetkin bilgeliği gösteren yönetim biçimi ve Devlet'in ışığında, diğer devlet ve yönetim biçimlerini sınıflandırır." (Barker, 2011: s. 175).

Platon yönetim biçimlerini, İdea'ya yakınlık derecesine göre yukarıdan aşağıya doğru monarşi, aristokrasi ve demokrasi olarak sıralamaktadır. Her devlet düzeninin kendisinin yasadan sapmış durumu olan bir karşılığı vardır. Siyasal düzenin değişime uğrama sebebi olarak "erdeme ya da kötülüğe doğru giden gelişmesine bakmak" (Platon, 2007: 676a) gerekmektedir. Böylece Platon'da yönetim biçimlerinin meşruiyet zemininin sayı, doğa yahut erek değil, erdem ve yine dolayısıyla bilgi

[23] *Devlet*'te dört bozuk yönetim olarak tanımlanan timokrasi, zorbalık, oligarşi, demokrasi ile ideal yönetim biçimi olan monarşidir (bununla nitelikçe bir tutulan aristokrasi). (Bkz. Platon, 1995: 545a). *Devlet Adamı*'nda, monarşi ve bunun yasasız uygulanan biçimi olan tiranlık, birkaç kişinin yasaya uygun yönetimi olan aristokrasi ve yasasız biçimi olan oligarşi, çokluğun yönetimi olan yasalı demokrasi ve bunun yasasız biçimi olan demokrasi ile eksiksiz ve olgun yönetim biçimi olarak 'Devlet' olarak sınıflandırılmaktadır. (Bkz. Platon, 2011(a): 302a-e). *Yasalar*'da monarşi ve demokrasi, diğerlerini ise bunların türevleri olarak belirtmiştir.

olduğu ortaya çıkmaktadır.[24] Yasadan sapma kavramı da buna uygun olarak erdemden (*arete)* ve gerçek bilgiden (*episteme*) uzaklaşma temelinde ele alınmalıdır. Platon'un yönetim biçimlerinin sahip oldukları erdem ve bilgiye uzaklık anlayışı ve yönetim biçimlerinin özsel nitelikleri olarak belirlediği kavramlar belirleyicidir. Çünkü denilebilir ki Platon için monarşinin nasıl erdemden uzak olabileceği düşünülmüyorsa, bir oligarşinin yahut demokrasinin de kendi öz niteliği bakımından erdeme yakın olabileceği düşünülemez. Aristoteles ise bir yönetim biçiminin uygulamada ve yasalara bağlı olarak farklı olabileceğini belirtmektedir. Bu görüş yönetim biçimi ile onun uygulama biçimleri arasındaki ayrımı ortaya koyduğu ve bir anlamda reform öğretisini oluşturduğu söylenebilir. Platon'a göre bir anayasayı kendisi yapan niteliğin, onun içkin ve çağdaş anlamında söylenecek olursa temel öğelerinin ve buna bağlı olarak beliren ideolojilerin yapısı olduğu söylenebilir.

Platon, *Yasalar*'da insanlık tarihinin, toplumu ve devleti oluşturması aşamalarını değerlendirerek, başlangıçta sayıları az, ihtiyaçlarını karşılayabilecek kadar bolluk içinde olan toplumun, yasa-koyucuya ihtiyaç duyulmayan bir ortaklık düzeni olduğunu belirtir. Daha sonraları ev yönetiminin idaresinde en yaşlı kişinin sözünün geçtiği bir düzen ortaya çıktığı görülür. Evlerin çoğalması ve grupların büyümesi ile birlikte ise grupların temsilcileri ortaya çıkar. "… İşte bunlar yasa-koyucu adını alacaklardır; yöneticiler atayıp reislik düzeninden bir tür aristokrasi ya da krallık oluşturmuş olacaklar…" (Platon, 2007: 681d).

Platon'un *Devlet* ve *Yasalar*'da tanımladığı en iyi yönetim biçiminin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. *Devlet*'te yasa-koyucuya ihtiyaç duyulmayacak ve koruyucularının ortaklık düzenine dayalı bir ideal devlet tasarlayan Platon *Yasalar*'da daha çok kanun yapımına önem vermiş ve mülkiyet ilkesini onu korumak adına düzenlemiş görünmektedir. Kendi belirttiği gibi, *Yasalar*'daki devlet aslında 'dostlar arasında her şeyin ortak olduğu en yetkin devlet'ten sonra gelen 'ikinci en iyi devlet'tir, çünkü Platon mevcut toplumun yasasızlığa ve çobansızlığa

[24]Bu unsur Platon ile Aristoteles'in yönetim biçimlerini sınıflandırmaları ve değişimlerinin nedenini açıklamaları bakımından en önemli farkı oluşturur. İleride belirtileceği gibi Platon 'kral' derken monarşinin yasal durumundan ve bunun zemini olarak da erdemli olduğu durumdan bahsetmektedir. Platon'da krallık derken bu anlamda tek bir niteliğe gönderme yapılmaktadır. Monarşinin diğer tüm türleri 'kral' kavramından uzak ele alınmalıdır.

alışmadığından bu düzeni kabul etmeyeceğinin farkındadır.[25] Gerçek devlet, ideal devlet olarak tanımladığı 'Devlet Yönetimi' ise buna en yakın yönetim biçimi olmalıdır. Bu nedenle *Devlet*'in idealini, bu ortaklık rejimi ile *Yasalar*'ın devleti ortasında saymak olanaklıdır. Burada *Yasalar*'ın devleti ikinci en iyi devlet yerine üçüncü en iyi devlet olarak belirtilebilir. Çünkü Platon'un *Devlet*'inde tam-ortaklık ilkesinin sadece koruyuculara verilmiş olması, mülkiyet bölümünde bahsedilmiş olan, mülkiyetin kişiler üzerindeki olumsuz ahlaki etkilerinin diğer toplum üyelerinde de aynı etkiyi yaratacağını gözden kaçırmış olduğunu göstermemektedir. Çünkü hatırlanacağı gibi Platon'un etiği 'göreli' değil 'mutlak'tır. İyi bir yönetim için ideal olan örnek alınmalı ve parça değil, bütün göz önünde tutulmalıdır. Platon'un burada yaptığı ayrımın ve tam ortaklık ilkesini değil, sadece koruyucular arasında ortaklık ilkesini savunmasının iki nedeni vardır. Birincisi, olgusal olarak olabilecek bir devlet kurgulamaya çalışmasına dayanmaktadır. "Öyleyse sözle kurduğum yapıyı, olduğu gibi gerçekleştirmemi isteme. Tasarımıza en yakın devleti kurmanın yolunu bulabilirsen artık kabul et ki istediğini yapmış, devletimizin mümkün olduğunu, yeterince göstermiş olurum." (Platon, 1995: 473a-b). İkinci olarak ise koruyucuların niteliklerindeki en ufak bir değişimin tüm toplumu diğerlerinin değişiminden yahut yozlaşmasından daha fazla etkileyeceğidir. Devlette adaleti herkesin kendi işini en iyi biçimde yapması olarak tanımlayan Platon, ileri bölümlerde ayrıntılı olarak görüleceği gibi, koruyucuların mülkiyet sahibi olmalarının kendi sanatlarından uzaklaşmalarına yol açacağını ve koruyucuların bu niteliği kaybetmelerinin toplum için en kötü sonuç olacağını belirtir.

> "Koruyucular için onları koruyucu olmaktan çıkaracak bir mutluluk istemez… Koruyuculardan başkasının bu yola sapması hadi neyse, çünkü bir eskici, kötü olursa, eskici olmadan eskici geçinirse, bu yurt için bela olmaz. Ama kanunların ve toplumun koruyucuları, koruyucu olmadan koruyucu geçinirse, devlet çöktü demektir." (Platon, 1995: 421a).

Bu nedenle Platon, ortak mülkiyeti olgusal olabilirlik anlamında sadece koruyucularla sınırlı tutmayı önerir. Nitekim daha sonra *Yasalar*'da belirteceği gibi herkesin eşit açısından gelmesinin güzel olacağı ancak mevcut durumun böyle olmadığı için bir düzenlemeye gidilmesi gerektiğini belirtmektedir.

[25]Platon, toprağın ortak işlenme hedefinden niçin vazgeçtiğini de açıklar. "Çünkü böyle bir şeyin bizdeki doğuş, yetişme ve eğitim biçimini aştığını söylemiştik." (Platon, 2007: 739a-740a).

Aristoteles'in anayasaları sınıflandırmasının temelinde üç farklı öncül bulunabilir. Bunlardan birincisi yasaların 'doğru' olanı yani ortak yararı hedeflemesi, ikincisi ise onun ereksellik anlayışına dayanan 'doğal yönetime' uygunluğu, üçüncü olarak ise anayasaya bağlı olan yurttaşların niteliği ve her yönetime uygun olarak belirlenebilen eşitlik ve adalet kavramlarına dayanmasıdır. Bu üç öncülün temel bir varsayımla birbirlerine bağlandıkları belirtilerek, sınıflandırmanın temeline konulan dayanaklar çözümlenmelidir.

Aristoteles, anayasaları sınıflandırırken Platon gibi sapma türleri ile birlikte ele almaktadır. *Politika'*da III. Kitabında yapılan sıralamaya göre üç tür yönetim biçimi ve bu yönetim biçimlerinin sapma şekilleri olarak ortaya çıkan üç tür de yozlaşmış yönetim biçimi vardır. Bunlar; monarşi, monarşiden sapma biçimi olan tiranlık, aristokrasi ve aristokrasiden sapma biçimi olan oligarşi ve mülkiyet şartına bağlı olarak 'timokrasi' denmesi daha uygun olan ancak insanların genelde siyasal yönetim (*politeia*) adını verdikleri yönetim biçimi ve bunun sapması olan demokrasidir. En kötü sapma biçimi tiranlık ve en hafif denilecek kadar az bir sapma biçimi olan demokrasidir. Aristoteles'in 'doğru yönetim' ve 'sapma' kavramına atfettiği değeri onun 'ortak yararı sağlama' ve 'yöneticinin (bir ya da çok olsun) çıkarını sağlama' olarak temellendirildiği görülmektedir.

> "Bir kişi, azlık ya da çokluk, ortak yararı sağlama amacını güderek devleti yönettikleri zaman, bu anayasalar doğru olmak gerekir; fakat yalnız bir kesimin- bu kesim ister bir kişi ister azlık ya da kitle olsun- çıkarını gözetirlerse, söz konusu anayasa bir sapmadır." (Aristoteles, 2010: s. 81).

Ereksellik anlayışına bağlı olarak, Aristoteles *Politika*'nın I. Kitabında iyi bir yönetim biçimini nihai hedef olan 'erdemli yaşama' ilkesini gerçekleştirebilen olarak tanımlamaktadır. "Bu amaca doğru giden her devlet iyi ve uygun devlettir; diğer amaçlara yönelen devletler ise bunların sapma biçimleridir." (Barker, 2011: s. 308). Ancak Aristoteles'in *Politika*'nın VII. Kitabında belirttiğine göre mutlak erdemi gerçekleştirmek bakımından her devlet yetkin olamayacağına ve ayrı toplumlar için ayrı mutluluk amaçları olduğuna göre anayasaların da farklılaşması doğaldır. Yönetim biçimleri arasındaki nitelik farkı, onların ev yönetimindeki (*oikonomia)* ilişkiler gibi temel bir ayrılığa dayanmaktadır. Nasıl ki bir babanın çocukları üzerindeki yönetimi kral yönetimi, karısı üzerindeki yönetimi siyasal yönetim ve

kölesi üzerindeki yönetimi despotça ise yönetimler arasındaki nitelik farkı da böyle belirlenmektedir. Bir ev yönetiminin bir şehir yönetimi ile aynı anlama gelmediğini *Politika'*nın I. Kitabında Platon'a bir eleştiri olarak sunan Aristoteles'e göre yönetme biçimleri arasında nitelik farkı bulunmaktadır; bir erkeğin bir kadını yönetmesi ile çocuklarını yönetme arasında olduğu gibi. Bu nitelik farklarının yönetim biçimlerini temellendirilmek amacıyla yapılmaları, onların 'doğaya uygun' olarak belirlenmelerini göstermektedir. Aristoteles'e göre bir yönetim biçiminin doğal ilişki türlerine uygunluğu onun ev yönetiminde olduğu gibi niteliksel farklara uygunluğu ile ölçülebilir. Bir kralın yönetimi ile bir tiranın yönetimi farklı niteliklere sahiptir.

> "Benim iddiam ev yönetiminin doğal ilişkilerinin polisin doğallığına sebep olduğu değil (ev yönetiminin nihai sonu olan polis, tam aksine nedensel ilişkilerin diğer yönden gelişmesine, onların sosyal birimler olmasına sebep olur). Dahası, iddia ev yönetim ilişkilerinin doğallığı… polisin doğallığının kanıtıdır." (Deslauriers, 2006: s. 66).

Eğer bu temellendirme göz önünde tutulursa tersi olsun ya da olmasın bir tutarsızlık saptanmaktadır. Çünkü Aristoteles bu ilişkilerin niteliğini ve doğallığını aynı zeminden temellendirir. Ev yönetimindeki ilişkilerin doğasını belirleyen ölçüt aynı zamanda onların ortak çıkara dayanmasıdır. Bir kadın ve bir erkeğin bir araya gelmesi doğa bakımından zorunludur[26] ve köle ile efendi arasındaki ilişkiden doğadan bir yöneten- yönetilen ilişkisi olduğu için zorunludur. "… Bunların bir araya gelmelerindeki amaç, ortak güvenliklerinin korunmasıdır." (Aristoteles, 2010: s. 8). Böylece bir sitenin yönetimindeki doğallık ve uygunluk bu ilişki türlerinin zorunluluğuna bağlı olarak belirlenebilmektedir. "O halde iddia şudur ki; ortak yarara uygun olarak yöneten anayasalar, ortak yarar için kadın ve çocukların yönetimi olan ev yönetimi ilişkilerinin doğallığına (köle/efendi ilişkisinden başka) dayanmaktadır." (Deslauriers, 2006: s. 67). Burada bir çıkarım oluştuğu görülmektedir. 1-Zorunlu niteliğe sahip ilişki ortak yarara dayanmaktadır. 2- Ortak yarara dayanan yönetim doğru yönetimdir. O halde zorunlu niteliğe sahip ilişkiler doğrudur.

Bu çıkarımda ortaya iki sorun çıkmaktadır ki; bunlardan birincisi köle-efendi ilişkisinin yönetim biçimine olan yansımasıdır. Doğal ilişki türü olarak belirlenen

[26]Zorunluluk, Aristoteles felsefesinde doğal ereksellik anlamında tanımlanmaktadır.

köle-efendi ilişkisinin ise yönetimce doğru bir karşılığı yoktur. Aristoteles'in despotik olarak adlandırdığı bu ilişkiyi de doğal olarak tanımlaması gerekse tiranlığı da doğru yönetim biçimleri adı altında tanımlaması gerekirdi. Bu nedenle Aristoteles, bu ilişki türünü özgür kişiler üzerindeki yönetimden ayırmaktadır. Eğer tersi olur da analize tabi tutulursa doğadan köle ruhlu olduğu kabul edilen toplumlar üzerinde tiranlığı doğal saymak gerekecektir. Bu çıkmazdan kurtulmak için Aristoteles'in tiranlığı 'kendi yararı için' yöneten olarak tanımlamasına bakarak, köle ve efendi arasındaki ortak yarar göze alınırsa, bu kez de bu ilişkinin doğallığının dayandığı zemin ortadan kalkacak ve ev yönetimindeki ilişkilerin yönetim biçimleri arasındaki sınıflandırılmasında göz önünde tutulması öncülü ortadan kaybolacaktır.

Ortaya çıkacak bir diğer sorun –ki Aristoteles bunu öngörmüş ve açıklamayı denemiştir- siyasal yönetimde yurttaşlar sırayla yönetime katıldıkları halde, bu yönetimin doğallığını sağlayan kadın ve erkek arasında böyle bir sıralaşma da söz konusu olamayacaktır. Çünkü "erkekle kadın arasındaki üstünlük-aşağılık ilişkisiyse süreklidir." (Aristoteles, 2010: s. 26). Öyleyse siyasal yönetimin doğallığına ilişkin öncül de ortadan kalkmaktadır çünkü aynı niteliğe sahip iki ilişki değildir. Sonuç olarak iki tür yönetim biçimi öncüllerinden kopmuş ve bir tek babanın çocukları üzerindeki kralca yönetimi doğal nitelikli bir yönetme olarak kalmaktadır.

Anayasaları sınıflandırmadaki üçüncü temel ayrımın, onun yurttaşlarının niteliğine bağlı olduğu görülmektedir. Bu da yönetim biçimlerinin kendi içlerindeki 'adalet ve eşitlik' tanımlamalarının farklılığına göre belirlenmektedir. Aristoteles anayasaları birbirinden ayıran unsurların her birini incelemeye almaktadır. Bunlardan biri "bir yurttaş topluluğunun bileşimidir". (Aristoteles, 2010: s. 79). Bu görüş anayasaların meşruiyetini sağlayacak zeminin de yurttaş topluluğu olacağını nitelemektedir. Böylece Aristoteles'in yasa bölümünde belirtildiği gibi en iyi yönetim biçimi yerine en olanaklı ve halka uygun yönetim biçimini tanımlamasının dayanağı oluşmaktadır. Yurttaş topluluğunun bileşimi nasıl bir anayasanın o topluma uygun olduğunu gösterecektir. Ayrıca oligarşilerin ve demokrasilerin 'adalet' anlayışı da birbirlerinden farklıdır. "Temel neden, eşit (*to ison*) ve adil (*to dikaion*) kavramlarının değişmesinde yatmaktadır." (Saunders, 2003: s. 131).

> "Böylelikle, adalet belli kimseler için ve yine belirli şeylere ilişkin olarak, adil olan demeye gelirken, bu insanlar söz konusu olan şeyin eşitliği üstünde anlaşmakla birlikte, kimler için olduğu konusunda anlaşmazlığa düşüyorlar, bunun baş nedeni de, söylediğimiz gibi, kendi durumlarında yargıya varmaya kalkmaları ve onun için kötü yargıçlık etmeleri oluyor. Sonra şu neden de var; her iki taraf da, yalnızca belli bir ölçüde haklı oldukları, sınırlı anlamda adalete dayandıkları için, kendilerinin mutlak adaletten söz ettiklerini sanıyorlar." (Aristoteles, 2010: s. 83).

Böylece 'mutlak adalet' kavramı doğru bir anayasanın temeli olarak değerlendirilir. Diğer göreli adalet biçiminde karşımıza çıkan yönetimler doğru olmaktan da uzaktır. Burada mutlak adalet ile ortak yarar konusunun tekrar birleştiği görülmektedir. Yurttaşların eşit ve benzer olduğu bir yönetimde –eş deyişle siyasal yönetimde- yetkeyi sırayla kullanmak adalete uygundur. "Öyleyse, ortak iyiliği amaçlayan bu anayasaların, mutlak adalete uygun olmakla doğru oldukları açıktır; yalnız yöneticilerin iyiliğini amaçlayanlarda yanlıştır." (Aristoteles, 2010: s. 80). Ancak etik öğretisi göz önüne alındığında –mutlak adalet- kavramının en iyiyi amaçlayan anayasa mı olduğu –ki bu yönetimin Aristoteles için 'ideal' olarak ve neredeyse olanaksız olarak tanımlandığı belirtilecek- yoksa mümkün olan en iyi yönetim olan siyasal yönetimin bir hedefi mi olması gerekmektedir sorusu sorulabilir. Buna da yine siyaset bilimcinin ikinci görevi olan mümkün olanı bulma cevabı verilebilir. "Fakat Aristoteles, bir siyaset bilimcinin görevinin, kişisel değer yargılarına göre kötü olan bir yönetimi bile olduğu gibi ele alarak ve koşulları değerlendirerek, onun için en iyi olanı bulmak olduğunun bilincindedir." (Ağaoğulları, 2009: s. 358).

Politika'nın III. Kitabında bir diğer niteliksel ayracın oligarşi ile demokrasi arasında bulunan 'servet ve mülkiyet' farkı olduğunu belirten Aristoteles'e göre ayracın sadece nicelik (sadece sayıya dayalı) olarak bilinmesinin nedeni sadece zenginlerin azlık ve mülksüzlerin genelde çokluk olmasındandır. Aristoteles'in devlet biçimleri hakkındaki görüşleri yine temelinde onun erdem, soy, servet, iyi doğmuşluk üzerine olan ereksellik anlayışına uygun temellere dayandığı görülmektedir. Platon nasıl mülkiyetin devletin niteliğini düşüreceğini söylüyorsa, Aristoteles de mülkiyet olmadan devletin işlerinin yürümeyeceğini söylemektedir. "Kölelerden bir şehir yapamayacağınız gibi, ipsiz sapsızlardan (yoksullardan) da yapamazsınız." (Aristoteles, 2010: s. 92).

Bugünden bakıldığında da siyaset içerisindeki ana tartışmanın bu nokta üzerinde yürüdüğü söylenebilir. Bir tarafta mülkiyetin erdeme etkileri bakımından savunan ve diğer tarafta erdemin ancak mülksüzlükle sağlanacağını ileri süren görüşler bulunmaktadır. Platon ve Aristoteles açısından ise ortak olan tek şey var. Platon için erdem (bilgi dolayısıyla) kazanma, Aristoteles için ise erdem kazanma ve bunun için gereken iyi değerlendirilen 'boş zaman' ve boş zaman için gereken 'mülkiyet' sahipliği. Buradan bakıldığında temel hedefin aynı ancak ona giden aracın farklı konulduğu görülebilir. Ön-kabullerin farklılığı hedefi saptırmaya yetmektedir (hatta çoğu zaman hedefi unutturmaktadır). Platon'un ön-kabulü ne koşulda olursa olsun zengin ya da yoksul kişinin bilgisi iken, Aristoteles'in ön-kabul olarak mülkiyeti koymasının nedeni, onun zaten yoksul bir kişinin erdeme sahip olabileceğini varsaymayışıdır. Mülkiyet bilginin ön-koşulu değildir, sadece ona ayrılan zamanın (o da çağa ve gereklere bağlı olarak) ön-koşuludur. Bu çıkarımları atlayarak bir çözümleme yapmak, hem tanımlamaları hem de kavramları çarpıtmaktadır.[27] Söz konusu en iyi yönetim biçimini aramak ise bunun temelinin belirtilmesi gerekmektedir. En iyi yönetim biçimi o halde 'ortak yararı sağlayan yönetim mi yoksa iyi ve bilgiye dayalı yönetim midir?' sorusu cevaplanırken iki filozof için de aynı ön-kabuller değerlendirilecektir. Bu bağlamda ele alındığında yönetim biçimlerinin sınıflandırılmasında Platon ve Aristoteles'in doğru, iyi ve erdemli kavramlarının farklarına dayanarak bir ayrım yapıldığı görülmektedir. O halde artık Aristoteles'in krallık dediği yönetim biçimi niceliği dışında, ne erdem ne de doğruluk kavramı temelinde Platon'un dediği krallık değildir ve bunun diğer yönetim biçimler için de olduğu söylenebilir. Bu nedenle karşılaştırmalar yapılırken bu noktaların göz önünde tutulması önemlidir.

4.1.1 **M**onarşi

Monarşi *(monarkhia)* kelimesi kökenini, Yunancada tek (*mono*) ve buyurmak (*arkhein*) sözcüklerinin birleşiminden almaktadır. Monarşi (tekerklik) yahut krallık olarak da kullanılan yönetimin biçiminin tarzı iktidarın tek elde bulunması ve

[27] Benzer bir anlam çarpıtması demokrasi ile özgürlük arasında tespit edilmiştir. "Kavram bulanıklığının bir nedeni de özgürlüğün demokrasiden çıkageldiği sanısıdır. Bunun tersi doğrudur. Özgürlük ilke, demokrasi türevdir." (Nutku, 2000: s. 38).

yöneticinin üzerinde bir yetkenin olmamasıdır. Ancak bu kavramın, tarih içerisinde pratikte geçirdiği değişimler sonucu, yeni alt türlere ayrıldığı görülür. Platon ve Aristoteles açısından monarşiyi karşılaştırabilmek için, onların 'kral' kavramına atfettikleri değerleri ve hangi durumlarda eleştirel baktıklarını gözden geçirmek gerekmektedir.

Platon'un yönetim biçimleri arasında monarşiye ilişkin görüşleri onun ontoloji ve epistemoloji kuramlarıyla bağlantılıdır. Birincisi ontolojik olarak Tanrı'nın ve ideaların durduğu yer ile açıklanmaktadır. *Devlet Adamı* diyalogunda, monarşinin ortaya çıkışını bir mitosla açıklayan Platon'a göre, eski çağlarda ilk yönetim Tanrı'nın elindeyken insanların hiçbir dert ve sorunları yoktu. Yiyecek ve barınma problemi yaşamayan toplum kendi aralarında da bir sorunla karşılaşmıyorlardı. Ancak daha sonra zamanı gelen kader, her şeyi ters çevirerek insanların kendi başlarına yaşama ve geçinme gereksinimlerini ortaya çıkardı. Tanrı-çobanın taklidi olarak monarşi ise ona en yakın biçim olduğundan en üstün yönetim biçimi olarak ele alınmaktadır. Platon *Devlet Adamı'*nda monarşiyi, ancak yetkeyi elinde bulunduran kral, Tanrı'ya en yakın erdeme sahip olmak koşulu ile savunmaktadır, kralın bilgisi ise Tanrı-çobandan biçimsel olarak daha aşağıdadır. Çünkü "bugün dünyadaki devlet adamlarının karakterleri tebaalarına çok benziyor. Krallar da onlar gibi büyütülerek eğitiliyorlar." (Platon 2011(a): 275c). Kral, gerçek kral, sadece akıl üstünlüğüne sahip bir bilime sahip olandır. "Kralın yönetimi bir bilgidir demiştik… Ama sıradan bir bilim değil, diğer bilimler arasından doğan, eleştirel ve yönetici bir bilim." (Platon 2011(a): 292b).

İkinci olarak Platon epistemoloji kuramıyla ilintili olarak, en yüksek bilginin elde edilmesinin öncülünün yetkinlik ve bir bilme sanatına sahip olmak olarak açıklamaktadır. Bu en yüksek sanatın ise dialektika olduğu söylenmektedir. Bir akıl etkinliği olan dialektika sanatı hem filozofun hem de devlet adamının sanatı idi. Öyleyse devlet adamları ancak bu sanatı kavrayabilecek düzeye gelen kişiler arasından seçilmelidir. Platon'un monarşiye bakışı bir bilgiye sahip olmanın ancak azlık tarafından mümkün olabileceği görüşü ile temellendirilmektedir. "Çok sayıda insan bir topluluğu yönetmek için böyle bir politik bilgelik ve akla asla tamamen sahip olamayacaktır. Tam aksine bu tek doğru yönetimi küçük bir azınlıkta, birkaç kişide hatta yalnızca bir kişide olmasını beklemek gerekir." (Platon 2011(a): 297b-c).

Böylece Platon ideal yönetim biçiminin neden az kişide olması gerektiğini, bilgelik sahibi olanların fazla olamayacaklarını varsayması ile açıklamaktadır.

> "Böyle kararlı kurumları kurup toplumu bozucu değişikliklerden koruyarak yönetecek olanlar, bu dünyanın gerçek bilgisine 'doksa'ya sahip çokluk halk değil, doğuştan akıl gücü yüksek kimselerin, 'episteme'yi, anımsatacak uzun ve çetin bir eğitimden geçirilmesiyle yetiştirilecek bir filozof yöneticiler grubu olmalıdır." (Şenel, 2004: s. 145).

Platon, *Devlet Adamı*'nda monarşi düzenlerini krallık ve tiranlık ikiye ayırmaktadır. Kral, insanların gönüllü olarak seçimleri ile işbaşına gelen yönetici olarak tanımlanırken, insanlar üzerinde zorbalıkla yönetme gücünü sağlayan yönetim tiranlık (*turannis*) olarak tanımlanmaktadır. O halde Platon'un tanımladığı 'Mutlak Krallık' yalnızca bu bilgiye ulaşan filozoflar arasından seçilecek birinin yetkeye[28] sahip olmasıdır. Platon'un krala dair tanımı sadece bu anlamda ele alınmalıdır. "Tek önder gerçekten bir sanata sahip olduğunda, ona kuşkusuz ki kral diyeceğiz. Başka bir isim vermemiz mümkün olmayacak." (Platon 2011(a): 301b).

Aristoteles'in yönetim biçimlerini ele alışında Platon'dan farklı bir öğe vardır. Ona göre yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkinin niteliği, bu yönetimlerin krallık, siyasal topluluk yahut diğer biçimler oluşunu açıklar. Aristoteles, Platon'un *Devlet Adamı*'nda belirttiği gibi bir ev idaresi ile devlet idaresi arasındaki fark yalnızca niceliksel değil, "krallık ve siyasal topluluk arasında olduğu" gibi nitelikseldir. Krallık yalnızca tek kişinin idaresi olarak değil, doğadan yönetme gücüne sahip bir yetkeye sahipse ancak mutlak krallık olarak adlandırılabilir. Burada Aristoteles'in kralı doğal niteliksel ayrıma bağlıyor oluşu, Platon'un bilgiye dayalı kral anlayışından ayrılmaktadır. Ancak niceliksel olarak aynı olduğu ele alındığında mevcut krallık türleri birbirinden farklıdır. Krallığın yasallık açısından tek bir biçimde görülmediğini öne süren ve *Politika*'nın III. Kitabında monarşi türlerini inceleyen Aristoteles'e göre beş çeşit monarşi vardır. Bunlardan biri Lakedaimonialıların krallığı en iyi örnek olarak gösterilebilecek olan anayasal krallıktır. Burada kralın yetkesi savaş zamanları ile sınırlı ve diğer zamanlarda dinsel görevler için var olan iki kral tarafından paylaşılmaktadır. Savaş zamanı en üst yetkeye sahip olan tek kralın görevi ömür boyu generalliktir. Seçimle yahut kalıtımla

[28] Platon'un *Devlet*'inde filozof- yöneticilerin yönetimindeki ideal yönetim biçimi ile monarşi özdeş tutulmaktadır.

göreve gelebilir. İkinci monarşi türü, kalıtım veya yasa yoluyla göreve gelmiş olmalarına rağmen doğa bakımından köle ruhlu olan kişiler üzerinde egemenlik sağladıklarından tiranlığa benzeyen bir tür krallıktır. Üçüncü tür monarşi, seçilmiş tiranlık olarak tanımlanabilecek olan ancak kalıtıma dayanmadığı için krallıktan farklılık gösteren *aesymnetia* adı verilen monarşi türüdür. Dördüncü tür monarşi, din, ordu ve yargı işlerinde yetke sahibi olan kahramanlık çağlarının krallık türüdür. Bu tür diğerlerinden (diğer üç tür despotizme dayandığı için) yasaya ve seçime bağlı olarak yetkeleri sınırlandırıldığı için yurttaşların isteğine bağlı olarak görevde kalabilirdi. Beşinci tür ise gerçek krallık türü olan mutlak krallıktır (*pambasilia).* Her şeyden bağımsız yetkeye sahip olan ve tek erk olan krallık türü, bir ev yönetimindeki erk gibi tüm ulus üzerinde iktidardır. Aristoteles yönetim biçimi farklı olsa dahi sürekli bir generalin bulunduğu yönetim türünü 'anayasal krallık-ilk dört tür içinde sayılan' ve kralın kendi keyfince (hiçbir yasaya bağlı kalmaksızın) yürüttüğü yönetim biçimini 'mutlak krallık-beşinci tür' olarak adlandırmaktadır.

Aristoteles, monarşiyi birkaç istisnai durum dışında onaylamanın ortaya çıkaracağı dezavantajları göz önüne almaktadır. Mutlak krallık ve anayasal krallık ayrımını yapmadan önce tartışmasını bir devletin tek bir elden yönetilmesi ile birçok kişi tarafından yönetilmesi bağlamında sürdürmektedir. "Bir devlette sürekli bir generalin bulunması faydalı mıdır, eğer öyleyse bu görev bir aileye mahsus mu olmalıdır yoksa sırasıyla vatandaşlara mı verilmelidir?" (Aristotle, 1995: 1285b 35-40). Aristoteles'e göre devletin tek elden yönetilmesi bazı bakımlardan sorunludur. Birincisi, tek kişinin iradesine bırakılan yönetim daima birçok iyi kişinin yönetiminden daha kötüdür. Çünkü birçok iyi kişinin bir arada yaptığı yargıçlık bir kişinin verdiği hükümden (nasıl bir şölenin giderleri topluluk tarafından karşılanırsa daha tek kişinin hazırladığından daha iyi olacaksa) daha iyidir. İkincisi bir tek kişinin yanılması işin içerisine kişiye özgü anlık duygular ve kararlar gireceğinden birçok kişinin yanılmasından daha kolaydır ve (nasıl daha büyük miktardaki su daha zor kirlenirse) daha kolay bozulmaya uğrar. Ayrıca monarşi düzeninde onun yasa ile olan ilişkisinde bir sorun ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, Platon'un yasaların yetersiz kaldığı ve son kertede her özel durumun bir karar vericiye ihtiyaç duyduğunu savunması üzerine yasanın kral üzerindeki egemenliğini savunmaktadır. Yasaların üzerinde bir egemen kabul edildiği takdirde, bu bir veya birkaç kişinin özel

tutkularına bağlı bir yönetim ortaya çıkacaktır ki bu da bozulma ve sapmalara neden olacaktır. Böylece iyi adamlardan oluşmuş bir yönetim, tek bir iyi adamın yönetiminden daha iyidir ki bu yönetim biçiminin adı aristokrasidir. Öte yandan, eğer bir kimsenin yahut ailenin iyiliği ve erdemi diğerlerini geçecek kadar üstünse bu ailenin ya da kişinin *ostrakismos*a[29] uğratılması yanlış olur, bunun yerine kral yapılması ona tam anlamıyla yönetme gücü verilmesi ve onu egemen kabul etmek uygundur. "Bu bağlamda, erdem ve yetenekçe ileri bir kişinin, yasaların üstüne çıkarak ve hiçbir şeyle bağımlı bulunmayarak egemen olup ülkeyi yönetmesi haklı ve adildir." (Ağaoğulları, 2009: s. 358).

Bu noktada Aristoteles'in monarşinin ortaya çıkışını çözümlemesi iki temel öncüle dayalı olarak açıklanabilir. Bunlardan birincisi kralın iyi ve erdem sahibi olduğu için bu yetkeye sahip olmasıdır. İlk yönetim biçiminin monarşi olması da bu şekilde açıklanabilir. Çünkü krallık, toplum yararını gözeten bir kişinin hükmü olarak tanımlanmakta ve tiranlık niceliksel olarak aynı olsa da niteliksel olarak farklılık gösterdiği için - yani kendi yararını gözeten hüküm biçimi olduğu için – monarşinin sapma biçimi olarak tanımlanmaktadır. O halde erdem bakımından seçilmiş - diğer yurttaşlardan ayrılmış- kimselerin ilk olarak kral olarak belirmeleri doğaldır ve böylece monarşi ilk yönetim biçimi olarak ortaya çıkar. "… O, erken Yunan'ın küçük devletlerinde erdemleri ile seçilmiş birkaç kişi bulmak zor olduğundan ve çağın ilkelliği tek bireylere diğer yurttaşlar arasından topluma yararı bakımından göze çarpma ve yükselme imkanı tanıdığından monarşinin ilk önce geldiğini ileri sürmektedir." (Barker, 2011: s. 445).

Aristoteles'in ele aldığı ikinci öncül, onun teleolojik kuramına bağlı olarak yönetimin niteliğidir. Monarşi, yönetim biçimi olarak ev halkının yönetimindeki (*oikonomia*) erkeğin aile üzerindeki yönetimi gibidir. "Özgür kişilerin yönetilmesi, doğadan, kölelerin yönetilmesinden ayrıdır; bir ev halkının yönetimi *monarkhia*dır, çünkü her evin bir tek yöneticisi vardır, bir devletin yönetimi ise, özgür ve eşit insanlar üstünde bir yönetimdir." (Aristotle, 1995: 1255b 20). Bundan dolayı bir doğal ayrımı gözetir. Ancak özgürlük ve nitelik bakımından eşit birçok yurttaş

[29] Ostrakismos, Antik çağda demokratik yönetimlerin erkini aşırı saydıkları herhangi bir kimsenin belli bir süre için şehirden uzaklaştırılması, sürgüne yollanmasıdır. "Ostrakismos yani Çanak Çömlek Mahkemesi; Kleisthenes, sivrilen vatandaşların bir gün tiran olmaya kalkmalarını önlemek için, sürgün mahkemesi diyebileceğimiz böyle bir mahkeme kurdu." (Şenel, 2004: s. 119).

arasından bir kişinin onlardan üstün sayılması doğaya uygun değildir. Ancak biraz önce sözü edilen istisnai durumda (bir kişinin erdemce üstün ve yüksek olması durumunda) ona egemenlik tanımalıdır. Özgür ve eşit yurttaşlar arasında böyle bir erdemsel ayrım olmadığı ve olmayacağı için bir kişinin sivrilmesinin mümkün olmadığı ve bunun monarşinin çelişkisi olduğudur. Çünkü böyle bir ayrımın yapılabildiği tek nokta kişiler arasında nitelik farkı bulunmasıdır, ancak yurttaş olarak tanımlanan kişiler dışında kalanlar zaten yönetim harici bırakıldığından –köle, kadın, yönetilen- yurttaşlar eşit niteliklere sahip olarak ele alınmaktadır –meğerki *ostrakismosun* gündeme geleceği bir durum olmasın-. Aristoteles'e göre "bir kişiyi kral olmak için uygun yapan, basitçe onun bireysel nitelikleridir ve böylece toplum aralarında böyle birinin olduğunu anladığı zaman, ona bir kralın olağanüstü yetkilerinin verilmesi gerekir." (Kraut, 2002: s. 413).

Platon ve Aristoteles için mutlak krallık tanımı farklı zeminlerden inşa edilmektedir. Platon yalnızca monarşinin 'doğruya ve bilgeliğe uygun' biçimine krallık adı verirken, Aristoteles krallık türleri olarak bunları yasaya bağlı yahut yasaya bağlı olmadan olarak adlandırmaktadır. Monarşi pratikte sadece krallık olarak adlandırılabilir. Ancak 'kral' kavramı kullanılırken dayanağın belirtilmesi son derece önem taşımaktadır. Nitekim 'kral-yanlısı' yahut 'düzen-karşıtı' gibi tanımlamalar mevcut durumlarda bu kavramların neyi işaret ettiğine göre değişebilmektedir. Bu nedenle filozoflar arasındaki birinci önemli fark krallık tanımıdır. Platon ideaların bilgisine en yakın bilime sahip kişinin varlığını önceleyerek sadece bu kişiye kral demeyi, geri kalan türleri sapma biçimlerinden tiranlık olarak nitelendirmeyi seçer. Burada öne alınan unsur nicelik değil, niteliktir. Aristoteles ise mutlak krallığı 'kralın kendi irade ve keyfine göre her şey üzerinde egemen olduğu bir düzen' olarak tanımlayarak çözümleme yapmaktadır. "Böyle bir politik sistemde, kralın davranışını tetkik edecek hiçbir toplantı ya da mahkeme yoktur. Ya da kralın bir eylemi gerçekleştirmeden önce kimsenin onayını alması gerekmez." (Kraut, 2002: s. 413). Kendi keyfine göre yönetme ilkesi Platon'da bir krallık türü olarak tanımlanamazdı. Çünkü kişinin yönetme ilkesinin temeli bilime değil de keyfe bağlı olursa, bu akıldan çok bedenin gereklerini gözetmek anlamına gelirdi ki bu kişi ancak bir tiran olarak nitelendirilebilirdi. Bundan başka, Platon'a göre babadan oğla geçen, satın alınan beylikler de *Devlet*'te VIII. Kitapta krallık olarak değil zorbalık olarak tanımlanır.

Aristoteles'in tanımladığı diğer krallık türlerinden olan 'halkın yararı' için veya 'seçimle başa gelmiş' kral ise yine Platon'un kral tanımının dışında kalır. Şöyle ki Platon halkın seçiminin bir geçerliliği olamayacağını halkın bilgisizliğine bağlamaktadır. Bir kişinin halk iradesiyle başa gelmesi onu 'kral' yapacak ölçüte sahip kılmamaktadır. Çünkü *Devlet*'te belirttiği üzere 'birini tutup başa getirmek, onu besleyip şişirmek' halkın eski âdetidir. O halde Aristoteles monarşiyi eleştirirken, sadece Platon'un kral tanımının dışında kalan krallıkları eleştirmektedir. Çünkü kendisinin 'doğaya uygun' olarak belirttiği krallık türü erdem ve üstünlük bakımından ayrılmış kişinin egemenliğidir. Platon'dan bu belirlemede tek farkı, Platon'un bilgelik dediği niteliğe onun doğadan üstünlük diyor olmasıdır.

Burada çözümleme yaparken göz önünde bulundurulması gereken unsur, monarşinin mevcut biçiminin tanımının mı yapıldığı yoksa ideal olanın mı tanımının yapıldığının belirtilmesidir. Mevcut monarşi düzenlerinin tanımlanması Aristoteles'te ayrıntılı olarak görülmektedir. Ancak Aristoteles'in monarşiye olan eleştirilerini Platon'un ideal krallığına yapılmış olarak eleştiriler olarak görmek, bu bağlamda doğru olmayacaktır. Çünkü Platon monarşinin mevcut biçimlerinin ideal monarşiden uzak olduğu için kabul görmediğini de açıklamaktadır. Platon bununla birlikte savunduğu (ideal) monarşi düzeninin kralını belirlerken eğitim sonucu yetişmiş krallardan belirleyeceğini belirtmektedir.

> "Bunların kökeni, insanların tek öndere duydukları sevgisizliktir. İnsanlar böylesine güçte bir insanın olduğuna ve onun bu hakla adalet ve eşitliği tüm halkına eşit bir biçimde dağıtacağına, fazilet ve bilimle devlet yönetmek isteyeceğine inanmıyorlar. Tam aksine (onun) aramızdan birisine canı istediğinde saldırabileceğine, öldürebileceğine inanıyorlar. Söylediğimiz gibi bir önder olsaydı, elbette sevilir ve devleti mutlaka iyi yöneterek mutlu bir yaşam sürerdi." (Platon 2011(a): 301d).

Bu noktada Platon'un ilk monarşinin çıkışına dair sıralamayı nasıl yaptığına bakmak gerekmektedir. Platon, *Yasalar*'da beliren ilk düzenin ortaklık düzeni olduğunu ve bunun erdemden uzaklaşmış biçimi olarak krallık düzenine dönüştüğünü belirttiği görülmektedir. İlk mevcut monarşinin temeli Platon için de bilgi ve erdem bakımından üstün sayılan 'en yaşlı kişinin' yönetiminden evirilerek krallık düzenine geçilir. Ancak mevcut krallık düzeninin temeli 'halkın seçimine dayanma yoluyla' sağlanmış olduğundan Platon'un ideal monarşisinden yani 'akla

dayalı yönetim olan ve eğitim sonucu belirlenmiş olan' krallıktan farklıdır ve bozulmalara açıktır.

Aristoteles ise monarşinin meşruiyetinin sağlanması durumunu halkın arasından sivrilmek (doğaya uygun bir erk olduğu için) olarak görmektedir. Aristoteles bu 'sivrilmek' kelimesinin de açıklamasını yapmaktadır. "Yetkin bir devlette, onun (ostrakismos) uygulama alanlarında bir şüphe vardır; güce, zenginlik, popülerlik ya da benzeri bir şeye dayandığında değil de, seçkinlikte en önde gelen birine karşı uygulandığında, ona ne yapılacak." (Aristotle, 1995: 1284b 25-30). Buradaki en önde gelen seçkinlik kavramı Aristoteles'in doğadan yönetici belirlemesiyle örtüşmektedir. En önde gelen seçkin, erdemce en yetkin kişidir. Ancak pratik zeminden değerlendirildiğinde, bu kişi nasıl belirlenecektir? Topluma etki, popülerlik Platon'un belirttiği gibi 'halkın üstün tuttuğu kişi'ler sayesinde de sağlanabilir. Yahut çoğunluk tarafından erdemce liyakate dayanarak seçilmiş kişi de olabilir. O halde bu tarz bir monarşinin 'doğaya uygun' kabulünün ölçütü ne olacaktır. Aristoteles liyakati zenginlik, güç ve soy dışında nasıl değerlendirecektir? Platon'da bu eğitimdir. Bu ayrım Platon'un ideal monarkı ile Aristoteles'in monarkı arasındaki farkı belirler.

4.1.2 **A**ristokrasi

Aristokrasi *(aristokratia)* terimi kökenini en iyiler *(aristoi)* ve buyurmak *(arkhein)* kelimelerinden alarak en iyilerin yönetimi olarak tanımlanmaktadır. Platon ve Aristoteles'in metinlerinde aristokratik yönetim biçiminin üzerinde diğer yönetim biçimlerine oranla daha az durdukları gözlenmektedir. Bunun nedeninin Aristoteles'in bu rejimi mutlak iyi olduğu için pratikte zorluğunun varsayılması ve olanaklı olan 'siyasal yönetim'e ağırlık verilmesi, Platon için ise monarşi ile erdem üstünlüğünün yönetimi bakımından aynı yere konulması ve monarşiye ağırlık verilmesi olarak belirtilebilir.

Aristoteles'e göre "…eğer bir yönetim, mutlak olarak en iyilerin yönetim biçimiyse buna aristokrasi denebilir, bazı varsayımlara göre iyi olan birkaç adamın yönetimi olduğunda değil." (Aristotle, 1995: 1293b 5-10). Aristoteles, *Politika'nın* VII. Kitabında seçkinlik ve halkın yararının gözetimini tam anlamıyla aristokrasi için

temel amaç olarak belirtmektedir. *Politika'nın* VII. Kitabında örnek verilen Kartaca yönetimi zenginlik, seçkinlik ve halkın gözetimi hedeflendiği için bir çeşit aristokrasi olarak adlandırılabilir ve Lakedaimonialılardaki gibi bu üçünden ikisini sadece halkın gözetimini ve seçkinliği göz önünde tuttuğu durumlarda ise aristokrasinin diğer biçimleri ortaya çıkmaktadır. "Bu iki yönetim biçimi en mükemmel ve birinci devlete ek olarak aristokrasi çeşitleridir." (Aristotle, 1995: 1293b 15-20). *Politika'nın* VIII. Kitabında aristokrasinin nitelikleri özgürlük, zenginlik ve seçkinlik olarak belirtilmektedir. Dördüncü olarak iyi doğum olarak adlandırılan nitelik son ikisinin sonucu olarak sadece zenginlik ve seçkinlikle bir arada bulunur. Kavramların farklılığına bakmak gerekirse Aristoteles'in kurduğu bağlantılar aslında açıktır. Daha önce belirtildiği gibi, Aristoteles için politik erdem toplum yararını gözetmekti, o halde Aristoteles erdem ve toplum yararını aynı bağlamda kullanmaktadır. Bir diğer bağlantı ise seçkinlik ve zenginlik, iyi doğum arasındaki anlam bütünlüğü arasında kurulabilir. Aristoteles servetin erdem, iyi doğum ve seçkinliğin temeli olduğunu da belirttiğinden burada da net bir çıkarım söz konusudur. O halde Aristoteles için bir yönetimin aristokrasi olarak nitelendirilebilmesi için, "soylu doğumlu, zengin, kültürlü ve erdemli birkaç kişinin yönetimi" (Saunders, 2003: s. 131) olması gereklidir. Diğer aristokrasi türleri ancak karışımlar olarak adlandırılabilir çünkü aslında oligarşi ve demokrasi de bir çeşit aristokrasi olmakla beraber, en iyiden sapmış olan rejimlerdir. Soyluluğun yerini zenginlik aldığında yönetim biçimi oligarşi ve yoksullar aldığında demokrasi adını alır.

Aristoteles'in aristokrasiyi en iyi yönetim biçimi olarak hiçbir zaman tanımlamamış olmasına rağmen, Aristoteles için en iyi yönetim biçiminin aristokrasi olduğunu düşündüğüne dair yorumlar da bulunmaktadır. "Üç doğru politik sistem arasından- krallık, aristokrasi ve *politeia*, ilk ikisi üçüncüye üstündür. (elbette Aristoteles en iyisinin bazen *politeia* olduğunu kabul eder- şöyle ki şehir eğer tüm çokluğun toplam yeteneklerini aşan olağandışı birine sahip olmadığında)" (Kraut, 2002: s. 410). Bu kanaat, onun iyi yurttaş kavramını iyi insan kavramı ile özdeşleştirme temelinden gelmektedir. Çünkü Aristoteles en iyi yönetim biçiminde iyi yurttaş ile iyi insanın özdeş olacağını belirtmektedir. "… en iyi devlette iyi adamın iyiliğiyle iyi yurttaşınki özdeş olmak zorunda bulunduğunu da gösterildiğine göre…" (Aristotle, 1995: 1288a 35-40).

> "Soyluerkinin temel ilkesi erdemdir. Burada tam anlamıyla erdem (tekerklikte olduğu gibi, yalnızca tekerkte değil) tüm iyi yurttaşlar arasında dağılmış durumdadır… Aristoteles'in bu tür bir soyluerkini –erdem izlenimine açık bir şekilde adanmış bir siyasal yönetimi- en iyi yönetim kabul ettiği genel olarak paylaşılan bir vargıdır. (Kanat, 2013: s. 348).

Aristoteles'in neden en iyi anayasayı ararken aristokrasiden çok anayasal yönetimi araştırdığı sorusu ise onun 'en iyi rejim' ile 'en olanaklı rejim' arasında bir ayrım gözetmesine bağlanabilir. Şehirlerin hepsine uyabilecek ve uygulama konusunda en kolay olabilecek olan ve en yüksek yetkinliğin olmadığı durumlarda ne yapılacağı siyasetçinin ikinci ödevidir. "Çünkü yalnızca en iyiyi değil, olabileceği de, kolayca ve her yerde bulunabileceği de incelememiz gerekir." (Aristotle, 1995: 1288b 35-40). En iyi anayasa olarak belirlediği yönetim biçimi aristokrasi olmakla beraber 'en olanaklı iyi' anayasa olarak 'anayasal yönetim'i incelediği öne sürülebilir.

> "… İdeal tek yönetici mevcut olmadığından ve muhtemelen de var olamayacağından, insanların da erdemi geliştirecek ve böylece 'mutluluk' çeşitlerine ulaşabilecek doğal bir kapasiteleri olduğundan, Aristoteles ancak en iyi yönetim arayışında, aristokrasinin bir çeşidine bakılmasını önerir… Bununla beraber Aristoteles hiçbir zaman en iyi yönetim biçimini 'aristokrasi' olarak adlandırmaz, belki nedeni aristokrasiler gibi oluşun olağan dışılığıdır." (Saunders, 2003: s. 133).

Platon'un aristokrasinin, monarşiden sadece sayıca farkını gözettiği belirtilmişti. Bu bağlamda Platon'un krala özgü tüm erdemleri göz önünde tutularak, bu erdemlere sahip birden çok kişi olduğu takdirde bu yönetimin aristokrasi olacağı söylenebilir. İdeal devletindeki monarşi ilkeleri aristokrasi için de geçerlidir. Platon devletin filozof-yöneticileri yahut koruyucuları bilgi ve erdem yolunda, toplumun yararı için yetişmişlerse, sayılarının fark etmeyeceğini belirtir. "Baştakilerden biri ötekilerden üstünse, buna monarşi; baştakiler birbirine eşitse aristokrasi, yani en iyilerin yönettiği devlet… bence bu ikisi aynı yola çıkar; çünkü baştakiler çok da olsa, tek de olsa bizim çizdiğimiz yolda yetişmişlerse, devletin anayasasını değiştirmezler." (Platon, 1995: 445d-e). Ancak aralarında yine de bir fark vardır; en iyilerin yönetimi olan aristokrasi, sapma biçimlerinden oligarşiye dönecek, monarşi ise tiranlığa dönecektir. Burada da yine sayıca bir evrilme göz önünde tutulmaktadır.

Devlet Adamı'nda birkaç kişinin toplumu yasaya uygun yönetimi aristokrasi ve yasasız yönetimi de oligarşi olarak belirtilmektedir.

4.1.3 **T**iranlık

Tiranlık (*turannis*) Platon ve Aristoteles tarafından monarşinin bir türü olarak krallıktan sapma ve yasaya uygun olmayan yönetim olarak tanımlanır. Tiranlık, güce ve zora bağlı olarak ortaya çıkan bir yönetim biçimidir. Platon *Devlet*'te zorbalık olarak da adlandırdığı tiranlık ve tiranın kişilik özelliklerini ayrıntılı bir biçimde açıklar. Bunun nedeni onun tiranlığın ortaya çıkış sebebi olarak gördüğü bilgisizlik ve cahillik unsurunun krallığın tam karşısında yer almasıdır. Aristoteles'in çözümlemelerine göre tiranlık, monarşinin bir türü olmakla beraber bazı krallık türleri arasında da görülebilmektedir. Ancak tiranlık da bir tür monarşi olmasına rağmen farklı bir başlıkla ele alınmalıdır. Çünkü iki filozofun da tiranlık tanımına yaklaşımları farklıdır. Platon 'krallık' kavramını tiranın tersi olarak tanımlamaktadır. Platon'a göre bir monark erdem ölçütünde uygun davrandığı sürece kral olarak tanımlanabilir ve "güç sarhoşluğuna kapılarak, küstahlık ve tüm erdemlere karşı bir kıskançlık içerisine girerse, bir tiran olur." (Barker, 2011: s. 173). Aristoteles, farklı türde oligarşiler, krallıklar ve demokrasiler tanımlarken, Platon için bunların öz olarak, topluma yansımalarına bağlı olarak bir tutulduğundan bahsedilmişti. Aristoteles ise krallık tanımları içerisinde tiranlığın iki biçiminden bahsetmektedir.

> "Krallığı incelerken, ayrıca, tiranlığın iki biçimini tanımladık, çünkü hem bir tiranın kullandığı erk türü kralların kullandığıyla neredeyse özdeştir, hem de her iki egemenlik biçimi yasaya uygun olabilir. Fakat tiranlığın bu iki türü birbirinden farklıdır; birinde, krallığa daha yakın olanında yürütülen egemenlik, hem yasaya uygundur, hem de uyrukların isteğine dayanır, ötekiyse daha 'tiranca'dır, tiranların keyfine göre despotlukla yönetilen bir egemenliktir." (Aristoteles, 2010: s. 126).

Bu nedenle Aristoteles için niceliksel[30] temelde krallığın türü olan tiranlıklar arasında, Platon için ahlaki temelde kralın tam karşıtı olan tiranlığa uygun düşen

[30]Platon'u ev yönetimi ile toplum yönetimi arasında nitelik farkı bulunduğu için eleştiren Aristoteles'in krallık, demokrasi ve oligarşinin türlerini birkaç çeşit olarak ele alıyor olması, onun yönetim biçimlerini niceliksel olarak aynı olduğu sürece tek bir kavramla ifade ediyor olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Platon'un niteliksel ayrımlar olarak belirlediği yönetim biçimleri tek bir isimle adlandırılmakta, türleri arasında özsel açıdan bir fark gözetilmemektedir. Aristoteles'in nitelik

tanım ‘üçüncü tür tiranlık’ olarak tanımladığı tiranlıktır. Platon için ise nitelik olarak birbirinin tam tersi olan krallık ve tiranlık niceliksel olarak monarşi adını almalarına rağmen, hiçbir tiranlık, krallık türü olarak sayılamaz. Aristoteles ise niceliksel bir sınıflandırma ile tiranlığı, krallık türleri arasında gösterir.

> “Tiranlığın üçüncü bir türü vardır; bu en aşırısı ve mutlak krallığın tam karşılığıdır. Hesap vermek zorunda olmayan, hepsi, kendine eşit, ya da kendisinden üstün uyruklar üstünde egemenliğini sürdüren ve yönetimi, onların çıkarlarını değil, kendi çıkarlarını gözeten bir (tek başına) egemene ancak tiran denilebilir, egemenliği de bu üçüncü türden bir tiranlıktır.” (Aristoteles, 2010: s. 126).

İki filozof açısından tiranlık üzerine incelenebilecek farklar iki temel görüş farkı ile özetlenebilir. Birincisi, tiranlığın ortaya çıkışına dair görüşleridir. Platon’a göre tiranlık, tek önder yönetimi baskıya dayanarak ve kendi çıkarları doğrultusunda ele alırsa ortaya çıkacaktır. Çünkü tiranlık her zaman bir tür bilgisizlik ve cahillikten doğar. Bu ortamı yaratan toplum biçimi ise demokrasidir. Demokrasi kendi içerisinde bireysel özgürlükler ve halkın seçimlerine dayalı bir yönetim biçimi olduğundan, ölçütlerini belirleyecek bir erdem öğretisinden uzaktır. Böylece, çoğunluğun özgürlük adını verdiği nitelik ne ise ve halkı ikna edecek nitelik ne ise bunları savunmak ve başarmak yönetim gücüne hâkim olmayı kolaylaşacaktır. Herhangi bir kişinin halkın taleplerini karşılayacak biçimde onlara güven vermesi, onun halk tarafından yüceltilmesi için yeterli olacaktır. Böylece yönetilenlerin gönüllü isteği olmadan başa geçebilecek olan tiran, yönetilenlerin cahilliği sonucu da başa gelebilir. “Yöneticilerin yeterince zenginlerle savaşmadığı kanısına kapılan ve daha çok şey isteyen halk, kendisine borçların bağışlanacağı, toprakların yeniden dağıtılacağı gibi bol bol umutlar veren birini tutup başa getirir.” (Ağaoğulları, 2009: s. 230).

Demokraside halkın gözünde yükselen birine, sadece halkın seçimlerine dayanarak yetki verilebilir. Demokrasinin yücelttiği özgürlük ilkesi, böylelikle toplumsal düzensizliği en ağır biçimde ortaya çıkarır. “Aşırı ve düzensiz özgürlük, halka köleliğin en ağırını, en acısını, efendilerin en belalısını getirir.” (Platon, 1995: 569c). Platon’un belirttiği gibi birini tutup başa getirmek halkın âdeti olduğuna göre,

---

farkı olarak tanımladığı özelliklerin ise yönetimlerin ‘doğaya uygun’ yahut uygun olmayan olarak belirlemesi olduğu görülmektedir.

bu kişinin kral olarak sayılamayacağı açıktır. Aristoteles de tiranın genellikle halkın arasından halk önderi seçilerek başa geldiğini onaylamaktadır. "Tiranların çoğucası halk önderleri olarak, halk yukarı-sınıftan hoşlanmadığı için, halkın güvenini kazanarak işe başladıklarını söylemek genellikle doğrudur." (Aristoteles, 2010: s. 163). Ancak Aristoteles, *Politika*'da Platon'un tiranlığın demokrasiden doğacağı yönündeki varsayımına eleştiri yöneltmektedir.

> "Eski zamanlarda halk önderi ile askerlik önderi aynı kişi olunca demokrasiden tiranlığa doğru bir gelişme meydana gelirdi; gerçekten eski tiranların çoğu demagog olarak başlamışlardı. Günümüzde bunun böyle olmamasının nedeni, eskiden halk önderlerinin usta konuşmacılardan değil, birliklere komutanlık etmiş kimselerden çıkmasıydı; çünkü o zaman usta konuşmacılar yoktu." (Aristoteles, 2010: s. 150).

Aristoteles'e göre tiranlık eski zamanlarda bu şekilde doğmuş olmasına rağmen bu her zaman için demokrasilerin tiranlığa dönüşeceği anlamına gelmemektedir. Aristoteles'e göre demokrasinin, tek kişinin yönetimi olan tiranlığa dönmesi görüşü yerine oligarşiye dönmesi daha kolay kabul edilebilir. Aristoteles'in eleştirdiği noktadan bakılacak olursa, yani bir demokrasinin sadece niceliksel olarak benzerliği açısından oligarşiye dönüşümünün daha kolay olacağı yönünden bakıldığında, Platon'un yönetim biçimlerinin toplum üzerindeki ahlaki etkilerini incelemeye tabi tutulduğu vurgulanmalıdır. Aristoteles'in belirttiği "yoksulların sayısı artarsa, herhangi bir kimsenin eskisinden daha yoksul olması gerekmeden insanlar oligarşiyi demokrasiye döndürebilirler" (Aristoteles, 2010: s. 177) görüşü, halkın oligarşiyi yıkma temellerinin, sadece yoksulların sayısına bağlı olarak gerçekleşeceğini ileri sürerken, Platon'da bu değişimin erdemin azalmasını ortaya çıkaran koşullar sonucu olacağı belirtilmektedir. Bu nokta yönetim biçimlerinin temelinin oluşturan etkenler konusunda iki filozofun görüş ayrılığına dayanmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi, bir yönetim biçimini diğerinden ayıran etken Platon için onun erdeme ve bilgiye yakınlığıydı. O halde tiranlığın da demokrasiden doğma olasılığı, yaratılan ahlak ve kültür ortamına dayalı olarak açıklanmaktadır. Aristoteles'in tarihsel sürece ve örneklere dayanarak ileri sürdüğü tiranlığın tiranlığa, oligarşinin de tiranlığa dönebileceğini öne sürmesi, Platon'un baktığı noktadan uzak görünmektedir. Tarihsel olarak olanaklılığının dışında Platon'un özel olarak incelediği etken, yönetim biçimlerinin toplumsal dinamikleridir. Platon'da bu etken, hangi yönetim

biçimi, toplumu bir diğer yönetime biçimine itecek koşulları ortaya çıkaracak şekilde ahlaki etkiler yaratmaktadır? Sorusu temel alınarak incelenmektedir.

Buna bağlı olarak Platon için tiranlığın ortaya çıkması için gerekli koşulları demokrasi yaratmaktadır. Platon'a göre, demokrasi kendi varoluşu itibarıyla 'özgürlük' ilkesine dayanmaktadır ve bu özgürlüğün belirli bir sınırı yoktur. Herkese bireysel özgürlükler tanındığından, kimsenin kimseden daha iyi olduğu ya da daha bilgili olduğu söylenemeyecektir. Bu nedenle demagoglar türeyecek ve halkı inandıran kim olursa onu yönetici ilan edecektir. "Zorbalığın ancak halk devletinden doğması tabii bir şeydir o halde! En taşkın özgürlük orada olduğuna göre, en yaman, en dayanılmaz kölelik de orada olacak." (Platon, 1995: 564a).

Bu noktada Platon'un en önemli saldırı noktasının çağındaki sofistlere yönelik olduğu açıktır. Sofistlerin doğruluk ölçütünü değil yararlılık ölçütünü temel alıyor olmaları, onları gerçek olandan görünüş olana yönlendirmektedir. Aristoteles'in eskiden demagogların halk arasından çıktığını belirtmesi, Platon'un bu demagogları yaratan toplumsal yapıyı analiz etmesindeki haklılığı artırmaktadır. Platon gerçek bilginin yolundan uzaklaşıldığı sürece bir toplumun ne mutluluğa ne de erdeme yaklaşmasının mümkün olmadığı öncülüyle hareket etmektedir. Sofistler gibi usta konuşmacılar ise Platon'a göre toplumu gerçeğe değil görünüşe inandırma gücüne sahip olduklarından erdemli kişiler sayılmazlar. Aristoteles'in demagogları usta konuşmacılardan ayırması noktası Platon için kabul edilemez bir noktadır. Çünkü Platon için 'ideal gerçekten' uzak olan bir bilgi, her ne olursa olsun *episteme* (gerçek bilgi) değil *doksadır* (sanı). Daha sonra Aristoteles'in yönetim biçimlerinin kalıcılığını sağlamak amacı ile öne sürdüğü fikirler, görünüş olanın toplum yararı için kullanılabileceğini işaret etmektedir. *Politika*'da bir tiranın iktidarını kaybetmemek için ne yapması gerektiğini belirten Aristoteles, onun kral gibi davranarak gücünü koruyabileceğini belirtir.

> "Nasıl ki bir krallığı yıkıma götüren yollardan biri, egemenliğini tiranlaştırmaksa; tersinden bir tiranlığı krallığa yaklaştırmak da onu korur; fakat bir şeyi hep sakınmalıdır- yöneticilik erkini; yalnızca isteyenleri değil, istemeyenleri de yönetmesini sağlayan erki… Bu tiranın sıkı sıkıya bağlı kalması gereken temel bir ilkedir; geri kalanında kral gibi davranabilir, daha doğrusu kurnazca kral rolü oynayan biri gibi…" (Aristoteles, 2010: s. 172).

Nitekim Aristoteles, Platon'un düşüncesine tam karşıt olarak, farklı bir biçimde görünmenin olumlayıcı taraflarını açıklayarak etik açıdan Platon'dan uzağa düşmektedir. "Tiran kendisini bir mülkiyet yöneticisiymiş gibi, kendi kişisel kaynaklarının değil, ulusunkilerin koruyucusu ve işleyicisi gibi göstermelidir." (Aristoteles, 2010: s. 173).

Aristoteles, yönetimlerin niceliksel benzerlerinden ötürü birbirlerine dönüşmelerinin daha kolay olduğunu savunurken Platon'un tiranlığı son olarak bırakması görüşünü eleştirmektedir. Aristoteles, *Politika*'nın V. Kitabında tiranlıktan sonraki yönetimin belirlenmediği eleştirisi ile birlikte tiranlığın ideal monarşiye dönüşmesini daha kolay olacağı düşüncesini öne sürmekte, bunu yaparken de niceliksel bir evrilmeden yola çıkmaktadır. Gerçekten Platon'un *Yasalar*'ında bu görüşü andıran düşünceler vardır. Tek kişinin yönetim gücü dolayısıyla tiranın kişisel niteliklerine bağlı olarak en iyi krallık yönetimini kurabileceği bu metinde bulunabilmektedir. "Anladığıma göre, mükemmel bir yasa-koyucu ve akıllı bir tiran olmak koşuluyla en iyi devletin tiranlıktan gelişebileceğini ve bundan ötekine en kolay, en hızlı böyle geçildiğini söylüyorsun…"(Platon, 2007: 710d).

Platon bilgi ve erdeme yakınlık ölçütlerini toplumun kurucu unsurlarında aramak yerine neden birden niceliksel bir değişime önem vermiştir? Bunun nedeni olarak filozofun Sirakuza deneyimi örnek gösterilebilir. Platon, felsefe eğitimi ile yetiştirilecek filozof-yöneticilerini tanımlarken, gücü elinde bulunduran birinin filozof karakterine sahip olmasının toplum için kolay bir geçiş olacağını düşünmektedir. Bu nedenle eğer bir tiran gerekli eğitimi alarak karakter gelişimini filozof olma yönünde tamamlarsa elinde bulundurduğu güç bakımından en iyi krala dönüşebilir. *Devlet*'te ele alınmamış bu düşüncenin *Yasalar*'da belirtilmesi, Platon'un Sirakuza gezileri sonrasında ele alınması buna bir ihtimal verdiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. "Örneğin Platon'un, Syrakuza gezilerini tiran I. Dionysos ile II. Dionysos'a felsefe öğretip onları filozof-yöneticiye dönüştürme amacıyla yapıldığı bilinmektedir." (Ağaoğulları, 2009: s. 231). Ancak yine de bu görüş, onun tiranlığın monarşiye dönüşebileceğini düşündüğü gibi bir öncülle ele alınsa dahi, yönetim değişimlerinin toplum dinamiklerini sadece niceliğe indirgediğini göstermemektedir. "Öyleyse burada, filozofun tiranlıkla ilgili değerlendirmelerinin değişmesinden çok, tek-başlılıktan ötürü, tiran eliyle İdeal-

Devlet'e geçiş yapabilmenin kılgısal bakımdan görece kolay olmasından söz edilebilir." (Kanat, 2013: s. 109).

Her demokrasinin aynı olmadığı ve bu nedenle hep aynı devrimlerle sonuçlanmayacağını ileri süren Aristoteles'in, Platon'u yönetimlerin tek biçimi olduğunu söylemesi ile ilgili eleştirisi[31] haklı bir tespit olmakla beraber, tam da Platon'un etik öğretisinden beslendiği için, vazgeçilemezdir. Çünkü Platon için bir tiran sadece bir tirandır ve kendisine özgü özelliklere sahiptir. Kral, sadece gerekli yetkinlikte olduğu zaman kraldır. Bu da iki filozof arasındaki daha önce açıklanan etik öğretilerinin farklılığından kaynaklanmaktadır.

Bu noktada filozofların tiran ile ilgili ikinci görüş farklılıklarını ele almak gerekmektedir. Bu, filozofların tiran tanımlarına ilişkin görüş ayrılıklarıdır. Platon'a göre erdemden yoksun bir kişinin kral olarak adlandırılamayacağı söylenmişti. Bu nedenle kral denilemeyecek her karakter tiran olarak adlandırılabilir. Çünkü Platon'a göre tiran, kralın tam ters karakterine sahip bir kimsedir. Nasıl ki bir kralda en üstün erdem bulunursa ve aklının gücü bedeni üzerinde etkiye sahipse, tiranda da bunun tam tersi şekilde, bedene ait zevkler ve istekler aklın üstündedir. Tiranlık ise kendi özü itibarıyla, bedenin akıldan üstünlüğü ilkesine dayalı olarak var olduğu için –yani dünyadaki şan, şöhret ve tutkulara kaptırmış olan kimsenin yönetimi olarak- bilgiden ve doğruluktan uzaktır. Bu 'en kötü insanlara yaranmak isteyen, aşağının bayağısı, kötünün kötüsü olan' kişiliğe sahip kimsenin yönetiminde olduğu için halk her türlü şekilde kandırılabilecek ve tiranın yönetiminin uzun sürmesi için ona boyun eğmeye razı edilecektir.

Aristoteles ise kral ile tiran arasında ortak noktalar olduğunu belirtmektedir. Tek kişinin yönetimi olmalarının dışında, onları ortak kılan başka özellikler de vardır. Bunlardan birincisi servet edinme ve ayrıcalık beklemedir. Hem kral hem de tiran bunu kendileri için isterler. "Dürtüler aynı olduğu gibi, amaçlar da birdir. Büyük servet ve ayrıcalık, kral olsun tiran olsun, tek egemenin özelliğidir ve bunları bütün insanlar kendileri için isterler." (Aristoteles, 2010: s. 165). Burada krallık tanımı ile ilgili olarak yapılan temel ayrım hatırlanabilir. Platon'a göre kral,

[31]"Ayrı ayrı oligarşiler ve demokrasiler vardır, ama Sokrates bunların devrimlerinden sanki her birinin tek bir türü varmış gibi söz ediyor." (Aristoteles, 2010: s. 177).

toplumun erdemini üstün tutacak, kendi çıkarlarına değil, toplumun çıkarlarına hizmet edecek biri olarak tanımlanmaktadır. Platon için yönetme bilgisine sahip kralın, nasıl ki bir sanat kendi önceliğine değil, hizmet edeceği şeye önem veriyorsa toplumun yönetimine öncelik vermeli ve kendi işini doğru görebilmesi için servetten yoksun olması gerekmektedir. Ancak *Devlet*'in VIII. Kitabında belirttiği gibi bir tiran kendisine rakip istemediği, sadece kendi çıkarını düşündüğü için her türlü kanunsuzluğu yapar, kısa yoldan şan ve servet sahibi olmaya çalışır. Bu nedenle Aristoteles'in kral ile tiran arasında aldığı ortak nokta olan dürtü ve amaç ortaklığı Platon açısından kabul edilemez bir görüş olacaktır.

4.1.4 **O**ligarşi

Oligarşi (*oligarkhia*), zenginlik anlamındaki *oligoi* ile yönetmek anlamındaki *arkhein* kelimelerinden oluşmaktadır. Bu yönetim biçiminin karakteristik özelliği, toplumun yönetiminin zenginliği elinde bulunduran kesimde olmasıdır. Aristoteles ve Platon açısından oligarşilerin en büyük eksikliği aristokraside var olan 'erdem' yahut 'seçkinlik' niteliğinin göz ardı edilişidir. Bu nedenle oligarşi, aristokrasinin bozuk biçimi olarak tanımlanmaktadır. Eğer hem erdem hem zenginlik varsa bu yönetim aristokrasi olarak tanımlanmaktadır. Ancak Aristoteles için aristokrasilerde zenginlik koşulunun erdemin var olabilmesi için ön-koşul olarak tutulduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte aristokrasinin ayırıcı niteliği erdem iken oligarşinin servettir. Aristoteles'in en iyi yönetim biçimi olarak belirttiği *politeia,* oligarşinin olumlu gördüğü yönlerini (ılımlı oligarşilerde görülen) taşımaktadır. Platon ise oligarşiyi *Devlet*'te demokrasiden daha iyi yönetim olarak tanımlamakla beraber, *Yasalar* ve *Devlet Adamı'nda* onu demokrasinin (ideal yönetime göre sıralamada) daha aşağısına yerleştirir. "Getirdiği gerekçe, çoğunluğun yönetiminin, gerek tekin, gerekse azınlığın yönetiminden daha güçsüz, daha etkisiz olmasıdır." (Ağaoğulları, 2009: s. 225). Platon, koruyucuların niteliksizliğinin topluma etkisini incelemesinde olduğu gibi, topluma en fazla etki edecek gücü ve zararı incelemektedir. Böylece azınlık yönetimi olan oligarşi toplumu olumsuz anlamda etkileme gücüne daha fazla sahiptir. Çoğunluk ise güç kendi aralarında dağılmış olduğundan topluma çok büyük zararlar veremez.

Platon için oligarşi, hem insanlardaki zenginlik düşkünlüğüne önem verdiğinden hem de yönetme bilgisinden yoksun kişilerin yönetimi olduğundan yasasız bir yönetim biçimidir. "Böylece, oligarşi Platon'un çağdaş devletlerde şikâyet ettiği iki büyük kötülüğü içinde taşımaktadır– yönetim sanatının cehaleti ve politik ihtilaf." (Barker, 2011: s. 180). Platon'a göre oligarşinin temelini oluşturan servet öğesinin insan ve toplum üzerindeki bozucu, yıkıcı etkilerini belirlemek gerekirse, bunlardan birincisi, hırstır. Oligarşinin timokrasiden (şan, şeref devleti) sonra oluşması da buna bağlı olarak gösterilebilir. Timokrasinin özünde bulunan hırs; şan ve şeref hırsı iken bunun yerini para alınca, bu devlet oligarşiye dönüşmektedir. "Böyle yükselmeye, şana, şerefe düşkün yurttaşlar, zamanla para düşkünü, cimri ve aç gözlü olurlar. Zengini över, beğenir, başa getirirler; fakiriyse hor görürler." (Platon, 1995: 551a). Platon'un etik öğretisine göre, akıl ve ruh beden isteklerinin üstünde olmadığı sürece insan erdemli bir yaşama kavuşamazdı. İnsanın içindeki iki yandan üstün olan akıl yanıdır. "İnsana bilge dedirten de buyruk ve öğüt veren de bu küçük akıl yanıdır." (Platon, 1995: 442d). Doğru diye nitelendirebileceğimiz bir kişide akıl, diğer taşkın istekler yanının -eş deyişle bedene ait istekler yanının- üzerinde bir ölçü düzeni kurmalıdır. Para kazanma ve servet ise insanın bedeni ihtiyaçlarına dair istekler oldukları için, serveti erdemden üstün tutmak, bedeni akıldan üstün tutmak anlamına gelir. Bilgelik ise ancak insanın akıl yanını geliştirmesi ile olanaklıdır. "İstek, oligarşik ve para-kazanan kişide düzenlidir; fakat isteğin üstün tutulması, kendisinde düzenli olmasıyla beraber, ruhta düzensizliğe yol açar ve bu devlet için adaletsizlik demektir." (Barker, 2011: s. 180).

İkincisi; yöneticilerin servet üstünlüğüne dayanan bir seçimle başa geçmeleri, onların işlerini yapmalarındaki 'doğruluk' ilkesinden sapmaya neden olur. "Değişik işlerin bir araya gelmesi, aynı insanların hem tarım, hem alışveriş hem de savaş yapmaları" (Platon, 1995: 552a) devletin bütünlüğü ilkesini bozarak, yürütme ilkesinin aksamasına, böylece devlet işlerini ve onun erdemi olan toplumu doğruluğa ve erdeme yakınlaştırmak ilkesinden kopmasına neden olur. Çünkü para ve servet kazanma birinci olarak kişinin kendi isteklerini doyurmaya yöneliktir. *Devlet*'in I. Kitabında Platon sanatların sahip olması gereken bilgi ve doğruluk anlayışını incelerken, her sanatın kendine özgü bir işi olmasını, doğruluk ve adalet ilkesinin temeline yerleştirmişti. Devlet yönetimi bir bilgeliği ve sanatı gerektiriyorsa, bu para

kazanma sanatı olmamalıdır. Bir sanatçı eğer sanatı üzerinden para kazanıyorsa, sanatının yanında o bir de para kazanma sanatı ile uğraşmasından kaynaklanmaktadır. Mülkiyet bölümünde ayrıntılı olarak belirtildiği gibi, devlet yöneticisinin görevi, yurttaşları erdeme yaklaştırmak olduğu için devlet koruyucularının para kazanması onların kendi işlerini görmemeleri ile sonuçlanır. Bu da oligarşiyi yasasız yönetim biçimi olarak tanımlamasının nedenidir. Böylelikle oligarşi, yöneticilerin nicelik olarak aynı olması (azınlığın yönetimi) ancak niteliksel farkı dolayısıyla aristokrasinin yasasız ve meşru olmayan biçimidir. Çünkü bir yönetimin yasaya dayanması demek Platon için, yasanın meşruiyet zemini olan erdem ilkesine bağlı olması demektir. Oligarşi ise " yönetimi, yönetme kapasitesini gözetmek yerine, zenginliğe verir…" (Barker, 2011: s. 180).

Bu iki öncül göz önüne alındığında Platon'a göre niçin servetin ve mülkiyetin getireceği bir ayrıcalığın toplumu yönetmede faydalı ve istenir olamayacağı açıkça görünmektedir. Platon para hırsının insanlar üzerindeki etkilerini derince gözlemleyerek onun bir meta olarak, toplum üzerine ahlaki etkilerini inşa etmekte olduğunu belirtmektedir. Burada aşırı zenginlik ise aşırı yoksulluk ortasında olan, insanın doğal gereksinimlerini karşılayacak olan bir varlıktan çok insanları ölçüsüzlüğe yöneltecek kadar bir malvarlığından söz edildiği açıktır. Platon bu doğal gereksinimler ile aşırı istekler ayrımı "tabiatın verdiği istekler" olarak belirler, bunlar zorunlu isteklerdir. "Çocuklukta eğitim yolu ile atılamayacak her türlü doğal istek" (Platon, 1995: 559b) bunların ayracıdır. Ancak insanın yaşamı için zorunlu olmayan her türlü istek, bedenin akıl üzerindeki hâkimiyetini göstermektedir. Bu tür istekler ve bunlara verilen aşırı değer, bu yönetim biçiminin insanlarının yozlaşmasına neden olur. Öyleyse servet hırsının ölçüsüzlüğü, devleti iki aşırı uç sınıfa dönüştürecek ve bir yanda yoksullar ve bir yanda zenginler olmak üzere ikiye ayrılan devlet temel bütünlüğünü kaybedecektir. Böyle bir devlette ne zenginler ne de yoksullar kendilerini devletin bir parçası gibi görmezler. "Malı, mülkü elinden gidip, yoksulluğa düşen adam, zenginken parasını dilediği gibi harcarken, devlete, demin söylediğim işler bakımından yararlı oluyor muydu? Devletin bir parçası gibi görünüyordu, ama hiçbir ilişiği yoktu onunla… tüm yaptığı parasını harcamaktı." (Platon, 1995: 552c). Öte yandan böyle bir devlet aşırı yoksulluk ve bilgisizlik sonucu dilencileri, haydutları ortaya çıkaracaktır. "Peki, böylelerini ortaya çıkaran,

bilgisizlik, kötü eğitim, kötü yönetim değil midir?" (Platon, 1995: 552e). Böylece oligarşi, yoksulların ayaklanması ile sonuçlanacak ve bilgisizliğin sonucu olarak aşırı serbestliğin ve özgürlüğün üstün tutulduğu demokrasi yönetimi ortaya çıkacaktır. "Politikalarda, bu karakter yozlaşması yoksul sınıfların zenginlere karşı ayaklanması ve demokrasinin kurulması ile sonuçlanır." (Barker, 2011: s. 180).

Aristoteles, oligarşinin iyi tarafları bulunduğunu göz önünde tutmakla beraber onun aşırı biçiminin, ölçüsüzlüğe yol açacağını ve bir tür yanlış bir eşitlik anlayışından kaynaklandığını ele almaktadır. Oligarşiyi türleri açısından ele alan Aristoteles'e göre, oligarşinin dört biçimi vardır. Bunlar; devlet görevlerine atanmanın koşulunun düşük mülkiyet koşulu olması, çok yüksek mülkiyet sınırı konulduğunda görev yerlerinin boş kalması sonucu ortak karara göre görev belirlenmesi, kalıtsal yoldan babadan oğula geçmesi ve yine kalıtsal olan ancak yönetme gücünün yasadan çok görevlilere bağlanması (bu aşırı oligarşi olarak adlandırılır, *dynasteia*)[32] durumlarında ortaya çıkan oligarşilerdir. Aristoteles'in tanımladığı oligarşilerin olumlu ve olumsuz yönleri ele alındığında, olumsuz yönün aşırı oligarşilerde görülen yöneticilerin erkini yasanın üstünde tutmak olduğu görülmektedir. Aristoteles'e göre bir anayasa her şeye egemen olmalıdır. Ancak görevlilerin hükümleri özel durumlarda geçerli sayılabilir. Oysa aşırı oligarşilerde "devlete yasa değil, bu ailelerin üyeleri egemendir." (Aristoteles, 2010: s. 121).

Oligarşilerin olumlu olarak belirlenen özelliğinin ise bir çeşit servet üstünlüğüne dayanması olduğu görülmektedir. Nitekim Aristoteles en iyi yönetim biçimi olan siyasal yönetimi *(politeia*) oluştururken oligarşinin, yönetimde söz sahibi olabilmek için mülkiyet temeli aranması koşulunu seçer. Çünkü "oligarşik nitelik kolayca, aristokratik nitelik yerine geçer, çünkü hemen her yerde varlıklı olanlarla iyi eğitim görmüş yukarı-sınıf eş boydadır (birdir)." (Aristoteles, 2010: s. 123). Servet edinmenin, Aristoteles için, eğitimin ve erdemin ön-koşulu olarak belirlendiği söylenmişti. Aristokrasiyi de bir çeşit oligarşi olarak tanımlayan Aristoteles'e göre, devletin amacı olan erdem üstünlüğünü sağlayabilmesi için gerekli koşulu elinde barındırdığından, oligarşi, ılımlı bir oligarşi olarak kaldığı sürece, en yüksek etkinlik

[32]"Burada birkaç zengin ve güçlü ailenin egemenliği söz konusudur." (Ağaoğulları, 2009: s.361).

olan ‘boş zaman etkinliklerine’ ortam hazırlayacağından aristokrasiye benzediği için olumlu sayılabilir.

Aristoteles’in oligarşinin yıkılma sürecinin nedeni olarak öne sürdüğü kavram ‘eşitlik’ kavramının göreliliğidir. Şöyle ki oligarşiye göre eşitlik, yönetime katılma anlamında değil, toplumun üyelerinin birbirlerine eşit olmayışı anlamında ele alınmaktadır. “Bir bakımdan eşitsiz olanların, mutlak olarak eşitsiz oldukları varsayımına dayanır; servetçe eşitsiz oldukları için kendilerini mutlak olarak eşitsiz sayarlar.” (Aristoteles, 2010: s. 141). Demokrasilerde ise mülk azlığı bakımından eşit olan halk kitleleri, “her şeyde eşit katılma olması gerektiğini iddia ederler.” (Aristoteles, 2010: s. 142). Bu göreli eşitlik türleri, mutlak eşitlik olmadığı halde böyle görüldüğü için “bir devletin üyeleri, her örnekte temel ilkeye göre o devlete katılmalarını artık düzenlememeye başlayınca, kendilerini devrim çıkmasına elverişli bir durumda bulurlar.” (Aristoteles, 2010: s. 142). Bu nedenle istikrarın korunması bakımından bir devletin uzun süreli olması için gerekli olan unsuru sağlamak gerekmektedir. Aristoteles burada ılımlı demokrasinin çoğunluğun yönetimi olması ilkesine oligarşiden daha çok önem verir gibi görünmektedir. Daha önce belirtildiği gibi aristokrasiyi ‘en iyilerin yönetimi’ olması nedeniyle nitelik bakımından üstünlüğünü savunan Aristoteles’e göre karışık rejimlerden oligarşiye yaklaşanlara aristokrasiler ve demokrasilere yaklaşanlara *politeia* adını vermesi ve en iyi yönetim biçimi olarak belirlemesi bu nedene dayanmaktadır. Şöyle ki eğitim ve iyi doğum varlıklılarda bulunmasına rağmen, yönetimlerin sürekliliğini sağlamak açısından yönetim gücünün azlığın değil, çokluğun elinde bulunması daha iyidir. Çünkü sürekli yönetimin bir azlığın elinde bulunması oligarşilerin sonunu getirir ve demokrasinin kurulmasına neden olur. “Oligarşilerde, anayasada hiçbir payı olmayanlar en kalabalık sınıf olunca, bunlar kendilerini oligarklardan daha büyük görürler ve onlara yukardan bakarlar.” (Aristoteles, 2010: s. 145).

Platon ve Aristoteles’in oligarşiye bakışlarının farklılığı temelde mülkiyetin insan üzerindeki ahlaki etkisine ve doğruluk- adalet ilkesine olan yaklaşımlarına dayandırılabilir. Aristoteles serveti erdemin ön-koşulu olarak belirlerken, Platon bunun ahlaki yozlaşmaya neden olacağını savunmaktadır. Aristoteles’e göre, her yönetim biçimi farklı bir adalet anlayışına sahip olduğundan, oligarşiler, adalet anlayışının mutlak değil göreli olması sebebiyle kalıcı olmayacaktır. Platon ise

yönetim gücünü elinde bulunduran zenginlerin, adaleti sağlayacak ölçütlerden yoksun olduklarını savunarak oligarşiyi olumsuzlamaktadır. Aristoteles için aristokrasi ile oligarşi birbirlerine yakın durmakla beraber, oligarşiler, aristokrasilerin erdem öğesini taşımamaktadırlar. Ancak Aristoteles'in oligarşiyi aristokrasiye yakın görmesi, onun oligarşiyi olumladığının bir göstergesi sayılabilir. Oligarşiyi aristokrasiye yaklaştıran öğe ise mülkiyettir. Yine de Aristoteles'in bir devletin 'ideal' olana değil de sürdürülebilir olana yaklaşması gerektiğini savunması, *politeia*da çoğunluk ve mülkiyet ilkelerini savunmasına neden olmaktadır. Monarşiyi aristokrasiye yakın gören Platon'a göre ise oligarşi, servet üstünlüğü ilkesine dayanması dolayısıyla erdeme ve aristokratik özelliğe sahip değildir. Bu nokta da Platon ve Aristoteles için aristokrasinin ayırt edici unsurunun farklı oluşunun oligarşiyi sınıflandırmalarında ortaya çıktığı görülmektedir. Aristoteles erdem ve mülkiyet kavramlarını birbirine bağlı olarak ele aldığından, oligarşi ve aristokrasiyi yakın görmektedir. Platon ise erdemi kendi başına bir öğe aldığından aristokrasiyi monarşiye yakın görmekle beraber, oligarşiyi bu iki yönetim biçiminden tamamen ayrı tutmaktadır.

4.1.5 **D**emokrasi

Demokrasi (*dêmokratia*), kelime anlamı olarak, *dêmos* (halk) yönetimi anlamına gelmektedir. Antik Yunan Atina'sında Solon reformları sonucunda halk üzerindeki aristokrasi baskısını azaltmış, daha sonra Perikles[33] tarafından günün mevcut yönetimi olarak tanımlanan demokrasi, Platon ve Aristoteles tarafından 'iyi yönetim biçimi olarak' sınıflandırılmaz. Sokrates'in idamının demokrasi yönetiminde(halk meclisinin kararı sonucu) gerçekleşmesi öğrencisi Platon için özel bir anlama sahip olmakla beraber, Aristoteles'in de Platon'dan daha sonra demokrasinin çöküşüne tanık olması, kendi soylarının aristokrasiye yakınlığı gibi etkenler, bu eleştirilerin sebeplerinin yalnızca hafif bölümleri olarak belirtilebilir. Bunun dışında, demokrasi hem Platon hem de Aristoteles açısından felsefi niteliği bakımından da toplumları iyi bir yaşama götürecek bir yönetim biçimi olarak sınıflandırılmamakta ve yasasız yönetim olarak adlandırılmaktadır. Yasasız yönetim

[33]Perikles, İ.Ö 461- 431 yılları arasında demokrat partinin ve Atina'nın başkumandanı (*Polemarkhos*) seçilerek, Atina'yı yönetime ilişkin kararlarda son sözü halk meclisine bırakarak yönetim biçimini demokrasi olarak adlandırmıştır.

biçimi, daha önce belirtildiği gibi, Platon için aklın doğrularından (*episteme*) uzak, Aristoteles için ise ortak yararı sağlamayan yönetim olarak tanımlanmaktadır. Demokrasinin Platon için gerçek bilgiden uzak, Aristoteles için ise ortak yarara dayanmayan yönetim biçimi olarak tanımlanmasının temelinde filozofların çoğunluk, özgürlük, eşitlik ve yurttaşlık kavramlarına yaklaşımlarının felsefi zeminleri bulunmaktadır.

Platon için bilgi ve erdeme yakınlığı bakımından demokrasi, yönetim biçimleri sınıflandırmasının son sırasında, monarşi ve aristokrasiden sonra gelmektedir. Ona göre demokrasi yasaya uygun devletler var olduğu sürece en kötü yönetimdir, ancak yasasız devletlerarasında ona önceliği vermek gerekmektedir. *Devlet Adamı*'nda demokrasiyi yasalı ve yasasız olarak ikiye bölen Platon'a göre, bu ayrım salt yöntemsel bir ayrım olup, isim değişikliğine yol açmamaktadır. "Çoğunluk zenginlere zorla ya da istenilerek emretse de, kanunlara uygun davransa da davranmasa da demokrasiye hiç kimse farklı bir isim vermek istemez." (Platon, 2011(a): s. 292a).

Daha sonra Aristoteles bu iki tür yönetim biçimini birbirinden ayırarak, çoğunluğun iyi yönetimine *politeia* (siyasal yönetim) ve bundan sapma olarak tanımladığı kötü yönetime ise demokrasi adını verir. "Platon çoğunluğun bencil olmayan yönetimi için 'polity' terimini kullanmamıştır, onu demokrasinin iyi biçimi olarak sınıflandırmıştır." (Barker, 2011: s. 320). Aristoteles demokrasiyi, siyasal yönetimin sapması olarak gördüğünden, diğer yasasız yönetimler içinde en az sapma biçimi olarak tanımlar. Ancak onun demokrasiyi en az sapma biçimi olarak tanımlamasındaki gerekçe, Platon'unkinden farklıdır. Platon çoğunluğun etkisizliğine dayanarak demokrasiyi yasasız yönetimlerin en iyisi olarak tanımlamaktadır.

> "Çokluğun yönetimi ise her birinden daha zayıftır… Çünkü güç çok fazla sayıda insan arasında paylaştırılmıştır. Bu nedenle devletler kanunlara bağlı kaldıkları sürece en kötüsü budur. Ancak ne zaman devletler kanunları çiğnerlerse o zaman en iyi haline gelir." (Platon, 2011(a): 303a).

Aristoteles için çoğunluğun yönetimi 'istikrarlı bir devlet' sağlayacağı için daha iyidir. İyi bir yönetim biçiminin değişime kapalı ve istikrarı sağlayabilecek bir yönetim olduğunu düşünen Aristoteles için, çoğunluğun yönetimi, devletteki yönetim

değişikliklerine –devrimlere- daha az açık olması yönünden ele alınır. Çünkü çoğunluk genelde aynı sınıfı oluşturduğundan, kendi içerisinden bir devrime karşı daha dayanıklıdır. Bu ilke Aristoteles'in çoğunluk yönetimine karşı belirttiği olumlu görüşlerden biridir. Ancak daha sonra politeiada Aristoteles bu çoğunluk ilkesinin olumlu yönünü salt orta sınıfın avantajı olarak değerlendirecektir.

> "Çünkü oligarşilerde oligarkların hem kendi aralarında birbirlerine düşmeleri, hem de halkla çatışmaları ihtimaline karşın demokrasilerde halkın sadece oligarklarla çatışma ihtimali vardır. Öte yandan demokrasilerde halkın kendi içinde ciddi anlaşmazlıklar ortaya çıkmaz." (Arslan, 2011(a): s. 306).

Aristoteles'e göre bir yönetim biçiminin, sapma yahut bozuk olarak adlandırılması için yasaya uygun olmayan bir biçimde olmayan eş deyişle ortak yararı gözetmeyen bir yönetim olması gerekmektedir. Tek bir sınıfın çıkarlarına hizmet eden yönetimler bozuk yönetimlerdir. Öyleyse demokrasi, ortak yararı değil, salt yoksulların yararını gözettiği için bozuk bir yönetim biçimidir. Demokrasi ve oligarşinin türlerini farklı nitelikleri bakımından ele alan Aristoteles'e göre demokrasinin sınıflandırılması ancak demokrasi ve oligarşinin türleri arasında bir sıralama ile mümkün olmaktadır. Bu yönetim türleri arasında mutlak bir -sadece demokrasi kavramıyla değil, ılımlı yahut aşırı demokrasi türleri olmadan- sıralamadan bahsedilemez.

> "… Demokrasiyi oligarşinin üstünde sıralar, çünkü bu yönetim bölünmeye daha az elverişlidir. Fakat bunu yapmakla o, demokrasinin her türünün, oligarşinin her türü üzerinde olduğunu ileri sürmez. Kuşkusuz en kötü demokrasiler – çokluğun tiranlığı olduğu durumlarda- oligarşinin birçok türünün altındadır." (Kraut, 2002, s. 432).

Aristoteles, demokrasiye ait ilkelerin uygulanmalarındaki farklılığın demokrasinin farklı türlerinin – beş tür olarak açıkladığı- ortaya çıkmasına neden olduğunu belirtmektedir. Birinci tür demokrasi, zengin ve yoksul arasındaki eşitlik ilkesine dayanan demokrasidir. Bu tür bir demokraside, ne yoksullar zenginler üzerinde ne de tersi bir biçimde yönetim üstünlüğü vardır. "Bu tür demokraside, yasa, yoksulun zengin üzerinde bir ayrıcalığı olmamasını; ikisinde de yönetim üstünlüğü olmaması ve eşit olmalarının adalet olduğunu söyler." (Aristotle, 1995: 1291b 30-35). İkinci tür demokrasi, yöneticilerin düşük bir mülkiyet gözetilmesi ilkesine göre seçildiği türdür. Üçüncü tür demokrasi, bütün yurttaşların hiçbir nitelik

aranmaksızın yönetime katılma güçlerinin olduğu tür olarak belirtilir. Dördüncü türde, herkesin, yine yurttaş olmak şartıyla, yönetime katıldıkları türdür. Bunda da diğerlerinde olduğu gibi yasanın üstünlüğü söz konusudur. Beşinci tür demokrasi, diğer özellikleri taşımasına rağmen, çokluğun kararlarının yasanın üzerinde sayıldığı tür demokrasidir.[34] Aristoteles'e göre demokrasi yönetimini elinde tutan mülksüz sınıf aynı zamanda özgür vatandaşlardan oluşmaktadır. Çünkü demokrasilerin temeli özgürlük ilkesidir. "Özgür olan ve varlıklı olmayanlar, çoğunluğu oluşturarak yönetimi ellerine alınca anayasanın biçimi demokrasidir, egemenlik bir azlık meydana getiren zengin ve iyi doğumluların ellerinde olunca da oligarşi." (Aristoteles, 2010: s. 114).

Platon doğrudan halkın –kalabalığın- yönetimine demokrasi adını verir. Oligarşinin zenginliğe verdiği aşırı yetkiden kaynaklanan bir toplumda "bir sürü işsiz türemeye başlar. İçlerinde zehir taşıyan bu başıboş insanların kimi borca boğulmuştur, kimi yüzkarasına, kimi de her ikisine… Bütün düşünceleri devleti yıkmak, düzeni değiştirmek olur." (Platon, 1995: 555d). Platon, demokrasi düzenine geçilmesinde iki temel etken görmektedir. Birincisi devletin yoksullar ve zenginler olarak ikiye bölünmesi ikincisi ise yoksul olan kesimin devletin çoğunluğunu oluşturmasıdır. Bu nedenle demokrasiyi 'kalabalıkların' yönetimi olarak tanımlamaktadır.

Öyleyse, bir yönetim biçiminin demokrasi olarak adlandırılabilmesi ve bu yönetim biçiminin bir değerlendirmesinin yapılması için ayırıcı nitelikleri oluşturan kavramlar şunlardır; çoğunluk, yoksulluk, yurttaşlık, özgürlük ve eşitlik. İki filozof arasındaki demokrasi görüşlerinin farklarını inceleyebilmek için bu kavramların olumlu ve olumsuz yönlerini ele alışlarındaki temel ayrımlar belirtilmelidir.

[34] Metinde beşinci tür demokrasi türü, Mete Tunçay'ın *Politika* çevirisine uyularak 'aşırı demokrasi' olarak ve ikinci tür demokrasi 'ılımlı demokrasi' olarak adlandırılmaktadır. Aristoteles'in *politeia* için seçtiği demokrasinin ılımlı demokrasi olduğu görülmektedir. Birinci tür demokrasi ise, eşitlik ilkesine dayanmasına rağmen ve demokrasi adını en çok hak eden olmasına rağmen, onun eşitlik anlayışının farklılığından ve Aristoteles'e göre mutlak eşitlik olmadığından *politeia*ya dâhil edilmemiştir.

4.1.5.1 ‘Çoğunluk’ ve ‘Yoksulluk’ Kavramları

Platon ve Aristoteles için çoğunluk kavramı, halk (*dêmos*) kesimini ifade etse de bir yönetim biçimini demokrasi olarak adlandırabilmek için ayırıcı nitelik olarak farklı ele alınır. Çoğunluk kavramını, salt niceliksel değerinden ötürü değil, ekonomik sınıflarına göre en alt seviyede mülksüz sınıf olarak değerlendiren Aristoteles, çoğunluğun salt niceliksel belirleniminin demokrasi için yeterli bir ayraç olmadığını ifade eder. Çoğunluk eğer servet bakımından diğerlerinden üstün durumdaysa, bu yönetim biçimi salt çoğunluğun elinde olduğu için demokrasi olmayacaktır, onu oligarşi olarak adlandırmak daha doğrudur. “Esas nokta… Mülkiyetsiz sınıf erke sahip olunca da bunun demokrasi olmasıdır.” (Aristoteles, 2010: s. 82). Yine de demokrasiler, yurttaşların niteliklerine, mülkiyet durumlarına göre de farklı türlere ayrılabilirler. Ilımlı demokrasi olarak belirtilen demokrasi türünde az da olsa bir mülkiyet ölçütü aranmaktadır. “Görevlere getirilebilmek mülkiyetin ölçülmesine bağlanmıştır, bu ölçü düşük tutulmuştur, ama sürekli olarak gözetilir; gerekli mülkiyet tutarı olan seçilebilir, fakat bunun altına inerse seçilebilme hakkını da yitirir.” (Aristoteles, 2010: s. 117). Aristoteles’in *politeiaya* (anayasal yönetime) seçeceği demokratik öğenin bu olduğu görülmektedir. Bu ilke, daha önce belirtildiği gibi Aristoteles’in mülkiyetin bireyin eğitim ve erdem durumuna yaptığı katkı temel alınarak seçilmektedir.

Tamamen mülkiyetsiz sınıfın erki olan yönetim ise aşırı demokrasidir. Bu yönetim biçiminde erk yasadan çok halkın elindedir. “Bu, kararlarda anlatımını bulan halkın iradesi yasanın hükmüne ağır bastığı zaman olur. Bu durumu, halkın üstün tuttuğu siyasal önderler, yani demagoglar yaratır.” (Aristoteles, 2010: s. 117). Çoğunluğun kararlarının yasanın üzerinde olduğu bu tür bir demokrasi tiranlıktan farksızdır. “Aristoteles, yasaların değil, çoğunluğun iradesinin hâkim olduğu bu demokrasinin tiranlıktan hiçbir farkı olmadığını düşünür. Burada tek değişiklik bir kişinin keyfi iradesi yerine çoğunluğun keyfi iradesinin geçmiş olmasıdır.” (Arslan, 2011(a): s. 300). Aristoteles’in bu benzetmeyi, yasaya uygunluk açısından yaptığı söylenebilir. Şöyle ki bir tiran ‘yasadan bağımsız’ sadece kendi çıkarlarını gözetmektedir ve bu tür bir demokraside ‘yasadan bağımsız’ sadece yoksulların çıkarlarına dayalı kararlar alabilmektedir.

Aristoteles bu tür bir demokrasinin, yani "demagogların her türlü soruyu halk meclisine getirmeleri" (Aristoteles, 2010: s. 118) ve meclisin yasaların üzerinde karar alma yetkilerine sahip olmaları sonucu ortaya çıkan bir demokrasinin gerçek bir anayasa olmadığını söyleyerek onu *politeia*nın sapması olarak tanımlamaktadır. Bu noktada demokrasinin temelini oluşturan öğenin ne olduğu tekrar sorulabilir. Eğer Aristoteles çokluğun kararlarının, bir yönetim biçiminin istikrarı açısından önemli tutulması gerektiğini savunuyorsa, niçin halka meclise getirilecek sorular konusunda sınırlar koymaktadır? Neden çokluğun kararlarının temel alındığı türde bir anayasa gerçek bir anayasa olmaktan uzaktır? Aristoteles'in bu noktadaki endişesi, demagogların iktidar tutkularının yanında mülkiyetsiz halkın, eğitimsiz ve mülksüz nitelikleri dolayısıyla, yanlış yargılarda bulunacağını düşünmesine bağlıdır.

> "Bu adamların özgür olmakla birlikte, varlıkları ve toplum içinde önemli bir yerleri olmadığı için, herhangi bir şeyde üstünlük ya da iyilik iddiaları bulunmadığını unutmamamız gerekir. Bunların en yüksek yönetim görevlerinden pay almalarına izin vermek çok tehlikelidir; aşağı nitelikte bulunmaları onları yanılgılara sürükleyecektir." (Aristoteles, 2010: s. 87).

Demokrasiyi mülksüzlerin yönetimi olarak ayırmasına rağmen Aristoteles, genelde mülksüzlerin çoğunluğu oluşturduğunu belirtmektedir. Ancak buna rağmen, çokluğun yönetimini, nitelik olarak mülksüzlerin yönetiminden ayırmaktadır. Bu, *politeiaya* mülksüzleri değil, çoğunluğu temel yönetici sınıf olarak seçmesinden çıkarılabilmektedir.

Bu noktalardan hareket edildiğinde, Aristoteles'in çoğunluğu mülk sahibi ve mülksüz çoğunluk olarak ikiye ayırdığı görülmektedir. Bu anlamda Aristoteles'in çokluğun yönetimine azlığın yönetiminden daha çok değer biçmesi sınırlıdır ve mülk sahibi çoğunluğu –orta sınıf- ima etmektedir. Bu nedenle çoğunluğun yönetimi ile ilgili incelemelerinin, bu ayrımı yapmak için olduğu görülmektedir. Şöyle ki çokluğun yönetimi bir anlamda azlığın yönetiminden daha iyidir. "En iyilerin azlık olduğu yerde, bir azlıktansa çoğunluk egemen olmalıdır…" (Aristoteles, 2010: s. 86). Böylece çoğunluk, bir kişiden daha iyi bir yargıç olacaktır. Ancak bu her koşulda geçerli değildir. "Fakat çokluğun iyi azlığa bu üstünlüğünün her halkta ve her büyük çoğunlukta bulunacağı hiç kesin değildir; hatta bunun aralarında asla olamayacağı bazıları vardır." (Aristoteles, 2010: s. 87). Çünkü avam halkın (*demos*), soylularla eşit bir şekilde erdemden pay aldığı söylenemez. Bu kesimi toplumdaki sekizinci bir

sınıf olarak devletin çalıştırdığı kişiler olarak belirten Aristoteles, onları yukarı sınıftan ayıran özelliğin mülkiyet ve dolayısıyla erdem olduğunu ileri sürmektedir. Devlet görevlerine getirilmeleri ise onların erdemden pay aldıklarını göstermez. "Aynı adamlar asker, çiftçi, zanaatçı olabilir; yargıçlar ve siyasal görüş belirtenler aynı olabilir… Ama aynı kimseler hem zengin, hem yoksul olamazlar ve işte bir devlette, baş sınıf bölünmesinin varlıklılar- mülksüzler diye olmasının nedeni budur." (Aristoteles, 2010: s. 116). Bu noktada ayrımın mülk ayrımı olduğu görülmektedir. Mülksüz çoğunluğa ilişkin görüşlerinde Aristoteles, sınırlı devlet görevlerinin, onların azlıkla eşit olduğu kabul edildiği için değil, devletin istikrarına karşı bir tehdit unsuru yaratmasınlar diye halk arasında paylaştırılması gerektiğini belirtir.

> "Öte yandan onlara hiçbir ödev vermemenin, toplumda bir yer tanımamanın da tehlikesi vardır; çünkü bir şehirde malı mülkü ve yönetim görevi olmayan birçok kişi olursa, bunlar ister istemez devletin içinde düşman bir öğe meydana getirirler. Fakat onları en yüksek görevlerin dışında tutsak bile genel görüşmelere (yasamaya) ve yargılama sürecine katılmalarının yolu yine açık olacaktır." (Aristoteles, 2010: s. 87).

Böylece Aristoteles, mülksüz halka yüksek görevler dışında (hazine görevlileri, generallik vb.) denetim ve seçme hakkını tanımasının nedenleri olarak, hem devlet içerisinde düşman bir öğe meydana getirmemek hem de bunların sahip oldukları toplam mülkiyetin bireysel mülklerinden fazla olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu kanıtlamalar ve nedenler, mülkiyet unsurunu gözden çıkardığı için değil, sadece *politeia*ya seçeceği çoğunluk ilkesinin savunusu gibi görünmektedir.[35]

> "… Halk (meclisi), kurul ve mahkeme hep çokluktan alınıp meydana getirildiği için, yurttaş kitlesinin önemli sorunlarda denetimi olması gayet doğrudur. Aranan mülkiyet koşuluna gelince, bunların hepsinin birden sahip oldukları mülkiyetin toplamı, en yüksek görevlerde bulunanların topluca ya da bireysel olarak mülkiyetinden çoktur." (Aristoteles, 2010: s. 89).

Aristoteles'in mülkiyet sahibi ve mülksüz çoğunluğu, orta-sınıf ve *demos* olarak da ifade edilebilir. İkisi de azınlığa karşı çoğunluk sınıfıdır, ancak temelde mülkiyet bakımından ayrılırlar. Bu noktada Aristoteles'in çoğunluğu oluşturan sınıfa karşı görüşleri ikili bir anlam içermektedir. Bir yandan politeiada yönetimi ele alması gerektiğini savunacağı orta-sınıf için olumlamalar bulmaya çalışmaktayken, diğer

[35]Nitekim *politeia*daki yurttaş kavramı belirli mülkü olanları ifade edecektir.

yandan ise bunun mülksüz çoğunluk olması durumunda yönetimin soylular aleyhine döneceğinin farkındadır.[36] Mülksüz halkın kararları, yasanın üzerine geçtiğinde çoğunluğun azınlık olan soyluların haklarını ellerinden alma ihtimalleri vardır. "Fakat halk sayı çokluğuna dayanarak zenginlerin malını mülkünü kendi aralarında paylaşırsa, bu adaletsizlik değil midir?" (Aristoteles, 2010: s. 85). Aristoteles'in yasalı demokrasi olarak tanımladığı *politeianın* demokrasinin ayırıcı niteliği olarak belirttiği mülkiyetsizlik ilkesinden uzak olduğu görülmektedir. O halde nasıl halkın kararlarının yasanın üzerine çıktığı bir yönetime demokrasi denemiyorsa, demokrasinin ayracı olan mülksüz olma ilkesini taşımayan bir yönetime de Aristoteles'in önerdiği gibi demokrasi demek doğru olmayacaktır. Ancak Aristoteles, mülksüz halkın gücünün kabul edildiği bir yasayı da anayasa olarak kabul etmemekle bu ayrımı yapar, ancak yine de *politeiayı* 'çoğunluk' kavramı altında demokrasiye yakın göstermeyi tercih eder.

Platon'un bir yönetimi demokrasi olarak adlandırmasındaki ayırıcı etken ise ne çoğunluk ne de mülkiyet ayrımıdır. "O halde ilkelerimize uygun davranacaksak yönetim biçimlerini birbirinden ayırmaya yarayan kavramların bir, birkaç, çokluk, zor kullanma, istenilerek yapma ya da fakirlik ve zenginlik olmadığını, bunların bir bilimle ayrıldıklarını göstermeliyiz." (Platon, 2011(a): 292c). Bu bilim yönetme bilimidir. Platon en iyi yönetimin monarşi olduğunu savunurken iki öncüle bağlı kalır. Birincisi, çoğunluğun yönetme bilimine sahip olamayacağı, ikincisi ise yasaların genel hükümler olması dolayısıyla özel durumlara uymayacağı için yasa-koyucunun karar verme gücünde bulunacak - yani kendi çıkarlarını düşünmeyecek bir kişiliğe sahip olması ve dolayısıyla yasanın belirlediğinden daha iyi kararlar alabileceği- birinin iktidar seçilmesi gerektiğidir. O halde çoğunluğun yönetme erkine sahip olmaması görüşünün altında yatan neden yönetme bilimine sahip olanın halkın çoğunluk kesimi olamayacağıdır. Bu noktada Platon'un temel aldığı ilke 'yönetme bilimi' iken yönetimin niceliği ikincil dereceden önem taşımaktadır.

[36]Nitekim çoğunluğu (orta-sınıfı) olumlayıcı kanıtlar ele alındığında, mülkiyetsiz çoğunluk için de aynı kanıtlar geçerli olabilir. Bu noktada Aristoteles iki sınıfı ayırmak yönünde bir çelişki içerisinde kalmaktadır. "Aristoteles'in bu kanıtları ile demokrasiye yönelttiği eleştirilerin tam bir çelişki içinde olduğu görülmektedir." (Ağaoğulları, 2009: s. 368).

Platon'un demokrasi eleştirisi böylelikle çoğunluk kavramı açısından özetlenebilir. 1- "İnsanları yönetme bilimi en zor bilimdir ve zorlukla elde edilir." (Platon, 2011(a): 292d). Yönetme bilimi, çoğunluk tarafından elde edilemez. 2- "Eğer bilgili kralla rakiplerini birbirlerinden uzaklaştırmak istiyorsak, bu bilimi incelemeliyiz. Bu insanlar gerçekten de devlet adamı olmamalarına karşın devlet adamı olduklarını söyleyen, çoğu kişiyi de buna inandıran rakiplerdir." (Platon, 2011(a): 292d). Çoğunluk tarafından elde edildiği iddia edilen bilim, sahte bilimdir, sofistlerin ve demagogların bilimidir. Bu nokta Platon'un gerçek bilim (*episteme*) ile sanı (*doksa*) ayrımına dayanmaktadır. 3- "Çünkü söylediklerimize göre krallık bilgisine sahip olan kişi kral olsun ya da olmasın kral ismini alacaktır." (Platon, 2011(a): 293a). Bir yönetim biçimini belirleyen temel etken, çoğunluk, mülkiyet, gönüllü olup olmaması değil onun doğrunun bilgisine olan uzaklığı veya yakınlığıdır.

4.1.5.2 'Özgürlük' Kavramı

Özgürlük ilkesi, demokrasinin bir karakteristiğidir. Platon'a göre bilginin ve yönetme bilgisine sahip yöneticilerin hâkim olduğu bir toplumdan uzaklaştıkça toplumdaki değerler başka yönetim biçimlerince başka türlü anlaşılmaya başlar. Platon'un ideal yönetim biçimi olarak filozof-yöneticileri savunmasının temelinin, felsefe bilgisine sahip bir ya da birkaç yöneticinin kavramlardaki ortak İdeayı kavramış, dialektika eğitimi almış kişiler olduğu görülmektedir. Bu noktada filozofun ısrarı bir kavramın tek bir 'gerçek' anlamı olduğu ve diğer tüm düzenlemelerin bu ilke gözetilerek yapılması olduğu görüşüdür. Bütünü kavramaktan uzak bir erdem gerçek bir erdem olamaz, çünkü o yalnızca görünüşlere (gerçek bilgi olmayanlara) isimler vermeye yarar. O halde nasıl oligarşi ölçüsüz bir biçimde 'zenginlik' ilkesine önem vererek erdemden uzaklaşıyorsa, demokrasi de aynı şekilde 'özgürlük' ilkesini üstün tutmayı bir değer biçimi haline getirerek erdemli olandan uzaklaşır. Siyaset felsefesi açısından ele alındığında, her yapı kendisi için farklı bir 'erdem' anlayışı geliştirirse, bu devlet içerisinde bölünmelere yol açacağından onun 'birliğe yakın' yapısını bozmaya eğilimlidir. "Bu rejimde artık zenginlik devletinde olduğu gibi iki devlet yoktur, ne kadar insan varsa o kadar çok devlet vardır." (Arslan, 2010: s. 425). Böylece özgürlüğe aşırı değer veren bir

toplumda, "yurttaşlar serbest konuşur, herkes dilediklerini serbestçe yapar." (Platon, 1995: 557b).

Platon'un bu tür bir özgürlük anlayışına tepkisinin büyük olmasının nedeni, bu yönetim biçiminin devlete ve topluma olan etkilerinin olumsuzluğudur. Öncelikle bu özgürlük durumu, bilgisi olsun ya da olmasın herkesin yargı sürecine katılmasına olanak verir.[37] "… Yurttaşlar devleti ve devlet işlerini eşit şartlarla paylaşırlar. Çok defa da işbaşına gelecekler kurayla seçilir." (Platon, 1995: 557a). Halkın yargılama sürecine kura sonucu katılması ise onların kararlarının özgürlükten çok bazı demagogların etkisine bağlı kalarak seçim yapması anlamına gelmektedir. Platon demokrasinin özgürlük anlayışı ile demagoglar ve yargı sürecine olan etkilerini kendi kişisel yaşamında bizzat gördüğü için felsefesinde bu bağı, temelleri ve etkileriyle ele almaktadır. Halktaki aşırı özgürlük ilkesi, herkesin her dilediğini yapma ve her tür kararı verme hakkını ortaya çıkarır. Çoğunluğu oluşturan halk siyaset bilgisinden uzak olduğu için sağlıklı kararlar veremeyecektir. Böylece son kertede onları yönlendiren, sözlerine inandırmayı başaran ve onları kendi fikirleri doğrultusunda etkileyen demagoglar olacaktır. Onlar ise gerçek yönetme bilgisine sahip olmayan, sadece halka hoş göründükleri için el üstünde tutulan sahte devlet adamlarıdır.

> "Ayrıca bilime dayalı devleti bırakırsak, bu devletlerde herhangi bir işi olanların hepsini devlet adamı olmadıkları için atmak gerekir. Bu particiler en kötü hayal tahrikçileri oldukları gibi kendileri de birer hayalden ibarettirler. En büyük taklitçiler, en büyük gevezeler ve en ünlü sofistlerdir." (Aristoteles, 2010: s. 120).

Aristoteles, demokrasilerdeki özgürlük ilkesini, yönetim biçimine etkileri bakımından farklı açılardan ele almaktadır. Demokrasinin bir türü olarak belirttiği tür bir yönetimde (mülkiyete ek olarak özgür doğumu görevlere katılmada şart koyan bir tür demokraside), ayırıcı niteliklerden birincisi özgür doğum ilkesidir. "Burada devlet görevleri doğumuna kimsenin bir şey diyemeyeceği herkese açıktır, yani zaman ayırabilecek herkese." (Aristoteles, 2010: s. 120). Özgürlüğün ilk anlamı ile kullanımı kişinin köle olarak değil, özgür bir insan (köle olmayan) olarak devlet içerisinde yer almasıdır.

[37]Platon'un hocası Sokrates'in yargılanmasından ve ölümünden dolayı Atina demokrasisine büyük bir öfke duyduğu söylenebilir. *Devlet*'te yargılama sürecini sadece filozof-yöneticilere bırakan Platon, *Yasalar*'da daha gerçekleşebilir bir sistem için tekrar bir halk meclisi kurulmasını ancak bu meclisin kararlarını da denetleyecek, onun üstünde bir kurumun var olmasını da önerir.

Özgürlük kavramının ifade ettiği bir diğer anlam, demokraside, insanların yasalar önünde özgürlüğüne bağlı olarak savundukları politik özgürlük tanımıdır. Bu özgürlük, 'sırayla yönetme ve yönetilme' özgürlüğünü ortaya çıkarmaktadır. Bu anlama gelen bir özgürlük ilkesi, kişilerin yasa önünde eşitliği anlayışına dayanmaktadır. Politik açıdan eşit konumda bulunan her vatandaşın, yönetime katılabilme hakkının bulunmasına bağlıdır.

> "Daha geniş ve kapsamlı anlamıyla özgürlük, belirli bir politik durumu ve belirli bir yasallık durumunu içermektedir. Politik durum, farklı yönetim biçimlerinde farklılaşmaktadır. Demokraside (ve özgürlüğün evi oldukları iddiasına dayanan demokrasilerde) özgürlük, köle ya da yabancı olmayan herkesin, yöneten ve yönetilen olmak suretiyle, yönetime katılma hakkının olması anlamına gelmektedir. Özgürlük ilkesinin bu anlamda anlaşılmasını, özgürlüğün çoğunluğun ya da diğer bir deyişle genelde çoğunluğu oluşturan yoksulların üstünlüğünü içerdiği düşünceyi takip eder." (Barker, 2011: s. 354).

Özgürlük kavramının bir diğer anlamı, Platon'un da ele aldığı 'herkesin keyfince davrandığı bir yaşam biçimi' olarak özgürlüktür. "Aristoteles, bu demokrasi kavrayışının eleştirisinde Platon ile uzlaşmaktadır: bir kişinin istediği gibi ve istekleri için yaşaması, özgürlüğün kötü bir tanımıdır." (Barker, 2011: s. 355). Bu ilkeye dayanarak kurulan bir yönetim türü Aristoteles'in aşırı demokrasi adını verdiği yönetim türüdür. Çünkü Platon'un varsaydığı gibi özgürlük ilkesinin, toplumun her kesiminin devlet görevlerine katılabilme hakkını doğurduğu bir yönetim, halkın kararlarının yasaların üstünde olduğu bir tür demokraside gerçekleşebilir. Böyle bir yönetim Platon için olduğu gibi Aristoteles için de demagogların halkın üzerindeki etkisini ortaya çıkarmaktadır. Halk meclisinin kararlarının yasanın üzerinde tutulduğu bu tür demokrasilerde demagogların erkini artırır, "çünkü halk her şeye egemenken, çoğunluk arkalarından geldiği için onlar da halkın görüşlerine (kamuoyuna) egemendir." (Aristoteles, 2010: s. 118). Demagoglar, halk toplulukları üzerinde etkili olmaya başladıklarında, kendileri birer tiran gibi davranmaya başlarlar. Kendi keyif ve becerileri doğrultusunda kitlelere hâkim olmayı başaranlar, yönetme gücünü, çoğunluğun kendilerine verdikleri güçten almaktadırlar. Böylece yasaları görmezden gelerek ve hatta yeri geldiğinde onlara müdahale edip değiştirerek kendi görüşlerini halka dayatmak suretiyle, bir tirandan farksız değildirler. Aslında tek bir kişinin fikirlerine bağlı olarak değişen bu durum, halkın gücü ile kendi yönetimini de meşrulaştırmaktadır. Aristoteles, bu aşırı demokrasi

yönetimini, çoğunluk kararlarının yasalardan üstünlüğüne dayanması nedeniyle gerçek bir anayasa olarak görmemektedir.

4.1.5.3 'Eşitlik' Kavramı

Demokrasiyi diğer yönetimlerden ayıran bir diğer kavram eşitlik kavramıdır. Demokrasiler, yasalar önünde eşit sayılan tüm vatandaşların yönetime katılma hakkına sahip oldukları ilkesine dayanmaktadır. Aristoteles, eşitlik anlayışının farklılığının farklı demokrasi türlerini ortaya çıkardığını belirtmektedir. Farklı yönetim biçimlerinin eşitlik ve adalet üzerinde görüşleri uyumsuzdur.

> "İnsanlar yalnızca bu anayasada özgürlükten pay alınabileceğini anlatmak için hep böyle söylerler; her demokrasinin amacı özgürlüktür, derler. 'Sırayla yönetmek ve yönetilmek' özgürlüğün bir öğesidir. Sonra adaleti liyakate dayanan eşitlik değil de, sayısal eşitlik olarak gören demokratik anlayış vardır; neyin haklı olduğu konusunda bu anlayış ağır basınca halk egemen olur ve çoğunluk neye karar verirse kesindir, adalet de odur. Çünkü yurttaşlar arasında eşitlik olmalıdır, derler." (Aristoteles, 2010: s. 180).

Platon ve Aristoteles için kişiler arasındaki eşitliğin gözetiminde hangi ilkenin göz önünde tutulacağı konusunda eşitliğin tanımının yapılması gerekmektedir. Mülkiyet, güç, servet ve erdem bakımından eşitlik türleri birbirlerinden farklı konumdadırlar. Bu farklılığı ortadan kaldırabilmek için ve doğru türde bir eşitlik anlayışı geliştirebilmek için Aristoteles ve Platon eşitlik kavramının kendisini belli bir ölçü ilkesine göre düzenlemek istemişlerdir. Eşitlik, sayısal eşitlik, orantılı eşitlik olarak ikiye bölünür.

Aristoteles'e göre eşitlik aynı zamanda adil olanın belirlenmesine tabidir. İki tür eşitlik vardır; birincisi değer olarak orantılı eşitliktir –yani nitelik bakımından, liyakate dayalı- eşitlik, diğeri ise nicelik olarak- yani sayısal, eşitliktir. "Fakat insanlar, mutlak adaletin değere göre orantılı adalet olduğu üzerinde anlaşmakla birlikte, önce de söylendiği gibi, değer üstünde anlaşmazlığa düşüyorlar." (Aristoteles, 2010: s. 143). Eşitlik salt sayısal eşitlik olarak alınarak değer biçildiği zaman aşırı demokrasilerde görülen hatalara düşme olasılığı vardır. Aristoteles, adalet ve eşitlik ilkelerini de doğal olanın ve doğaya uygun olanın ölçüsüne göre belirlemektedir. Burada da ev yönetiminde olduğu gibi niteliksel bir ayrıma

gidilmektedir. Kişiler arasındaki niteliksel ayrımlar, onlar arasındaki ilişkinin niteliğini de belirlemektedir.

> "Kural koyucunun eylemleri diğer adamlar üzerinde, bir adamın karısı üstündeki, efendinin kölesi üstündeki, babanın çocukları üstündeki gibi bir üstünlüğe sahip olmadığı için onurlu olmayacaktır… Eşitler için onurluluk ve adalet, benzerler arasında paylaşılırsa tutarlıdır, böylece adil ve eşittir. Fakat eşitsizlik eşitlere verilirse, benzerler farklı eylemler görürse, bu doğaya aykırıdır ve doğaya aykırı olan hiçbir şey iyi değildir." (Aristotle, 1995: 1325b 5-11).

Bu yaklaşıma göre, adalet ancak eşit olanlar arasında bir eşitlik uygulandığı zaman doğaya uygun bir adalet olacaktır. Oysa "bütün yurttaşlara bütün konularda egemen erk verilmesi demokratik niteliktedir; *demos*un amacı, her yerde işte bu eşitliktir." (Aristoteles, 2010: s. 133). Demokrasilerde, yurttaşlar birbirlerine eşit oldukları sürece sağlanan bir eşitlik adalete uygun olacaktır. "Adalet, kişilere ilişkindir ve eşitlik eşitler için eşit olmak gerekir." (Aristoteles, 2010: s. 91). Bu noktada yukarıda belirtilen orta-sınıf ve mülksüz sınıf ayrımından bahsetmek gerekmektedir. Aşırı demokrasilerde var olan 'herkese eşitlik' anlayışı gerçek adalet tanımına uymamaktadır. Salt sayıca çoğunluğa dayandığı için bu tür bir yönetim biçimi, mutlak adalete dayanmamaktadır. Aristoteles için orta-sınıf, etik bir değer olan orta ölçülülük ilkesine dayandığı için, bu tür bir mülkiyet sınıflandırmasından söz edilmelidir. Bunu sağlamayan aşırı demokrasilerde, yani aşırı yoksulların da yönetimin yargı ve yürütme sürecine katıldığı demokrasilerde, ortak yarar gözetilmesi ilkesi yürürlüğe girmeyecektir.

> "Ortaklaşa rıza gereğince demokratik olan adalet fikrinden, *dêmos*un son derece demokratik demokrasisi ortaya çıkar; zenginlerle yoksulların yönetimi tamamıyla aynı ölçüde etkiledikleri bir eşitlik; hiçbir bireyin egemen erkinin olmadığı, fakat hepsinin birden eşit ve sayısal bir ilkeye göre bu erki kullandıkları bir demokrasi. Böylelikle anayasada eşitlik ve özgürlük yaratabileceklerine inanırlar." (Aristoteles, 2010: s. 181).

Platon *Yasalar*'da Aristoteles gibi bir ayrımla eşitlik kavramını ele alır. Biri, ölçü, ağırlık ve sayıya bağlı olan eşitlik kavramı, diğeri ise en doğru ve en üstün eşitliği belirleyecek olan talihin yardımıyla belirlenecek olan eşitlik olmak üzere iki tür eşitlik vardır. Sayıca eşitliğe dayalı olan eşitliği her yasa koyucu görev dağıtımında uygulayabilir. Ama en doğru ve en üstün eşitliği talih yardımıyla insanlar elde edebilirler. Zeus'un kararına göre dağıtılan bu eşitlik, büyüğe büyük,

küçüğe küçük pay verir ve "herkesin doğal yapısına uygun ölçüyü kullanır, özellikle erdem bakımından büyük olanlara her zaman daha büyük onurlar kazandırır, erdem ve eğitim açısından tersi durumda olanların her ikisine de uygun olanı doğru bir oranla verir." (Platon, 2007: 757c). Ancak insanlar talihin dağıtacağı eşitlik ilkelerini kendileri saptayamayacakları için sayıca eşitliğe ağırlık vermelidirler. "Böylece zorunlu olarak her iki eşitlik türünü de uygulamalı, ama talihe gereksinim duyana olabildiğince az başvurmalıdır. (Platon, 2007: 758a). Platon'un *Devlet*'i ile *Yasalar*'ı arasındaki demokrasinin konumlanması arasındaki fark ele alındığında,[38] onun düşüncelerinin monarşi düzeninden ikinci en iyi devlet olan yasalar düzenindeki düşüncelerine geçişi eşitlik ilkesinde de göz çarpmaktadır. *Devlet*'te altın, gümüş ve demir soylarını eğitime ve edinilen erdeme bağlı olarak belirleyen Platon'un eşitlik ilkesini tamamen erdem üzerinden vereceği söylenebilirken, *Yasalar*'da sayıca eşitliğe ağırlık vermiş durumdadır.

Platon'un genel felsefesi göz önünde tutulduğunda, eşitlik hakkındaki görüşlerinin, kişilerin sahip oldukları güç, mülkiyet, iktidar üstünlüklerine dayalı olarak belirlenmediği, onun tek bir ilke olan 'doğruluk' ilkesine göre değerlendirmelerde bulunduğu belirtilebilir. Nitekim eşitlik ile ilgili görüşleri hem *Gorgias*'dan hem de *Devlet*'in II. Kitabında adalet ile ilgili diyaloglarından çıkarılacak olursa, Platon, eşitliğin, göreli olmayacağını sofistlere karşı savunmaktadır. Sofistlerden Kallikles, *Gorgias* diyalogunda en iyinin en büyük payı alması gerektiğini, en iyiden en kudretli ve güçlü olanı anladığını savunmaktadır. Yasaların buna göre düzenlenmesi durumunda, doğaya uygun olan da gerçekleşmiş olacaktır. Doğa ve yasalar mevcut durumda birbirine karşıt durumdadırlar.

> "İşte bu nedenle yasa düzenine göre, herkesten daha varlıklı olmak çirkindir ve de doğru değildir; haksızlık denilen de budur. Ama görüyorum ki doğa bile en mükemmelin en fenadan, en güçlünün de en zayıftan daha varlıklı olmasını doğru olduğunu belirtiyor… En güçlünün en zayıfa hükmetmesinin üstelik de ondan daha varlıklı olmasının kabul edildiğini gösteriyor." (Platon, 2011(b): 483d).

Bu görüşe karşılık Platon, çoğunluğun tek kişiden daha kudretli olduğunu Kallikles'e kabul ettirerek, çoğunluğun kararlarının daha güçlü olduğunu ve bunun

[38] "*Devlet Adamı'*nda onun demokrasi hakkında *Devlet*'e nazaran daha yumuşak bir değerlendirmede bulunduğunu görmüştük. *Yasalar'*da bu yöndeki gelişme devam eder…" (Ahmet Arslan, 2010: s. 432).

için daha iyi kabul edilmesi gerektiğini savunur. "Oysa az önce senin söylediğin gibi çoğunlukta olanlar doğruluğun eşitlikten ibaret olduğunu ve de haksızlık yapmanın haksızlığa uğramaktan daha çirkin sayıldığını düşünmezler mi?" (Platon, 2011(b): s. 488e). Böylece Platon eşitlik ilkesini belirleyecek temel öğenin güç yahut kudret olarak belirlenemeyeceğini Kallikles'e karşı savunarak, bu görüşü çürütmektedir. Platon, adalet kavramına ilişkin belirlenecek ölçütün 'güç' olmadığını savunabilmek adına bu kavramların salt kendilerinde özsel bir anlama sahip olduklarını belirtmektedir. İdeaların bilgisi anlamına gelen bu tümelleri kavrayabilmek ise güç, kudret, servet değil erdem ve bilgi ile mümkün olacaktır. *Devlet*'te Thrasymakhos, en güçlünün adaletinin hükmetmesi gerektiğini savunurken, Platon, yönetim bilgisinin gerektirdiği nitelikleri göz önüne alarak Thrasymakhos'u bir çıkmaza sokmaktadır. Thrasymakhos ile diyalogunda Platon, doğruluğu bilgililik ve iyilik ile aynı olarak değerlendirdikten sonra, yöneticiliğin bir bilgi gerektirdiğini, bir sanatın hangi iş üzerinde iyiyi, doğruyu gerçekleştirirse iyi bir sanat sayılacağını savlar. Böylece yönetim bilgisinin doğru ve iyi bir bilgi olabilmesi için, güçlünün değil güçsüzün işine geleni gözetmesi gerekmektedir. "Her bilgi kendinden üstün olanın işine geleni değil, kendi yönetimi altında olanın, yani güçsüzün işine geleni gözetir ve buyurur." (Platon, 1995: 342d). Denilebilir ki Platon için adalet doğru ve ölçülü olanı uygulamaksa, her türlü farklı eşitlik ve adalet anlayışı göreli kalacağından, mutlak iyiyi hedeflemez. "Doğruluk, en iyi şeyle en kötü şeyin ortasında, yani haksızlık edip ceza görmemekle, haksızlığa uğrayıp öç alamamanın ortasındadır." (Platon, 1995: 359a).

Aristoteles'in değerler bakımından eşitlik görüşü, Platon'da bulunamaz. Eğer Platon açısından belirli bir orta ölçü olacaksa *Yasalar'*a dayanarak denilebilir ki bu, sayıca eşitliğe dayanan olmalıdır. *Devlet*'i göz önüne aldığımızda ise Platon'un ideal devleti monarşi yönetimi olmasına rağmen (erdem üstünlüğüne dayalı bir monarkın yönetimi), eşitliği belirleyecek ölçütün erdem olduğu görünmektedir. Bu nedenle erdem bakımından bir eşitlik düzenlemesi yapılamayacak bir yönetim biçiminde –ki ideal yönetim dışındaki tüm yönetimler bu şekildedir- sayısal eşitlik göz önünde tutulursa, bu halkın çoğunluğu için daha kabullenilir bir ilke olacaktır. "… Halkın hoşnutsuzluğunu gidermek için kura eşitliğine başvurmalı, adil olana göre çıkması için dua etmeli." (Platon, 2007: 757e). Niteliksel bir eşitsizlik anlayışından Platon'un

felsefesi için söz edilecekse, bu görüşü ancak *Devlet*'te belirttiği koşullar sağlandığı ve filozof-yöneticiler yetiştiği zaman savunduğu görülecektir. Yönetim biçimlerinde olduğu gibi, insanlar arasındaki ideal ayrım ancak erdemlerine ilişkin olarak gerçekleştirilebilir. Aristoteles'in doğal nitelik ayrımı olarak ev yönetiminden esinlenerek belirttiği türde 'doğal' ilişkiler Platon felsefesi için geçersiz kalmaktadır. Aristoteles için bir yönetimin istikrarı onun doğal niteliklere uygun olarak yerleşmesiyle mümkünse de Platon için bir yönetim biçiminin istikrarı ancak devletteki birlik öğesinin sağlanabilmesine bağlıdır. Platon için devletteki birlik ise ancak yurttaşların durumlarının eşitlenmesi ile kendilerini toplumun bir parçası saymalarını sağlayacak görevler ile sağlanabilecektir.

4.1.5.4 'Yurttaşlık' Kavramı

Antik Yunan'da demokrasilerde eşitlik ve özgürlük kavramları temel olarak devlet yönetimine katılacak olan 'yurttaş' tanımına bağlı olarak belirlenmektedir. Yurttaş kavramı çoğunluk kavramından farklı olarak ele alınmalıdır. Çünkü Aristoteles ve Platon için çoğunluk kavramının felsefi bir temele bağlı olarak inşa edildiği görülmektedir. Yurttaş kavramının ise doğrudan yönetime katılacak vatandaşların niteliğini belirttiği ve Atina demokrasilerinde yurttaş kavramının çoğunluk kavramından ayrı özellikleri taşıdığı göz önüne alınacak olursa, her çoğunluk grubunu yurttaşların oluşturmadığı ve tersi –yani her yurttaşın çoğunluk kavramına dâhil edilmediği görülmektedir.

> "Yani dêmos kelimesi toplumsal ve ekonomik açıdan elit azınlık kanaat önderlerinin gözünde sadece 'halk' (tüm insanlar, bütün olarak vatandaş grubu) değil, aynı zamanda –ve daha ziyade- kitleler, fakirler, alt tabaka, genelde sosyal haklardan mahrum vatandaş çoğunluğuna işaret ediyordu." (Cartledge, 2013: s. 94).

Aristoteles, yurttaş sınıflandırmalarının arasındaki farklılıkların demokrasilerin farklı türlerini oluşturmada bir diğer ayraç olduğunu belirtmekte ve en iyiden en kötü demokrasiye doğru, halk türlerine göre oluşan demokrasi türlerini ayırt etmektedir. En iyi demokrasi türünde halk, tarımla uğraşmaktadır. Aynı zamanda yurttaş olmalarına rağmen, devlet görevlerine vakit ayıramadıkları için, meclise her zaman katılamazlar. Böylece onların hem meclise katılımı azaldığından hem de bu yönde aşırı bir istekleri bulunmadığından en iyi demokrasi türü tarımsal demokrasidir.

Aristoteles'e göre, tarımsal demokraside, yani yurttaşların agoradan uzak durduğu, tarımla uğraşanların evleri şehrin merkezine uzak olduğu ve yurttaşlara kamu görevi yapmak için bir ödenek ödenmediği sürece meclise daha az katılım sağladıkları bir demokrasi türü iyi ve istikrarlı bir demokrasi türü olacaktır. Öteki tür demokrasilerde ise yurttaşlar, yani demokratik bir yönetimin yurttaşlarını oluşturan 'çoğunluk', sürekli agorada bulunacağından meclislerin yönetimini ele geçireceklerinden iyi bir demokrasi kurulamayacaktır. Çünkü çoğunluğu oluşturan yurttaş kesimi nitelikçe aşağı seviyede bulunmaktadır. "Yaşamları aşağıdır, yaptıkları işlerde iyilik niteliği yoktur; onlar yalnızca işçiler, ücretle tutulan adamlar, insanlığın en bayağı örnekleridir." (Aristoteles, 2010: s. 185).

Demokrasiyi, sayıca bir eşitlik ilkesine bağlı kaldığı sürece aşırı demokrasi olarak adlandıran ve demokrasinin istikrarı açısından tehlikeli bulan Aristoteles için tarımcı bir nüfustan oluşan yönetimlerde, onların koşulları dolayısıyla yönetime katılmamaları sağlandığı sürece, en küçük derecede sahip olunan mülkiyet bile yurttaş olmaya yetebilecektir. Aristoteles'in böylece demokrasinin ayırıcı niteliklerinden biri olan çoğunluğun katılımı ilkesini en aza indirgemeye çalıştığı söylenebilir. Ayrıca iyi bir demokraside çoğunluğun yönetime katılımı görevlerle sınırlandırılmalıdır. Çoğunluğu oluşturan halk, sadece yönetimin alt görevlerine atanmalıdırlar. Seçimlere, görüşmelere, mahkeme üyeliğine hak sahibi olmakla beraber devletin üst görevleri, mülkiyet bakımından bir seçiciliğe dayanmalıdır. Aristoteles'in iyi ve istikrarlı bir demokrasi olarak tanımladığı bu tür bir yönetimde, mülksüz sınıfın yönetime katılması sınırlandırıldığı ölçüde, devlet yönetiminin en önemli yetkeleri, şehirde kalan ve meclise sürekli katılan, mülk sahibi kişilerin elinde olacaktır.

> "Bundan ötürü en onurlu yeri verdiğimiz bu tarımsal demokrasi için, bütün yurttaşların seçimlerde oy kullanmaları, soruşturmalarda bulunmaları ve mahkemede üyelik yapmaları, fakat en önemli görevlere atanacak kimselerin - görev ne kadar büyükse mülkiyet koşulu da o kadar yüksek olmak üzere- belli bir tutarda malı mülkü olanlar arasından ayrılması ya da mülkiyet koşulu yerine, göreve getirilme ayracı olarak yeteneğe bakılması, göreneksel olduğu kadar yararlıdır da." (Aristoteles, 2010: s. 184).

Yurttaşların niteliklerinin olası en iyi yönetim biçimini belirlemeleri görüşü, Aristoteles'in pratik siyasette en iyi yönetim biçimlerinin halkın durumu gözetilerek

yapılanlar olacağı görüşüne dayanmaktadır. Bu nedenle Aristoteles, iyi bir demokrasiyi oluşturacak nüfusun hangi türden oluştuğunu incelemektedir. Nüfusun tarımsal bir yaşam sürüyor olması, demokrasinin istikrarı için uygun bulunabilir, ancak sürekli şehir merkezinde yaşayanlar bir devleti ve çoğunluğu oluşturduğu sürece, demokrasinin bu devlet için iyi bir yönetim biçimi olmayacağı görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu görüş Aristoteles'in belirli bir yönetim biçimi için belirli bir halk bulunması gerektiği ve bunun için gerekli koşulların yaratılabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'e göre siyasetçiler, halkın koşullarını göz önüne alarak bir yönetim biçimi oluşturmalıdırlar.

> "Aristoteles'in aklında bulunan düşünce, politik liderlerin farklı rejimleri seçme olanaklarının bulunmasıdır. Onlar etkilerini, şehirlerini aşırı yahut ılımlı demokrasi, aşırı ya da ılımlı oligarşi ya da ılımlı bir demokrasi ile ılımlı bir oligarşi karışımı olacak biçimde düzenlemek için kullanabilirler… Bir halk için uygun olan yönetim bir diğeri için uygun olmayabilir." (Kraut, 2002: s. 429).

Aristoteles'in iyi bir yönetim biçimini belirleyen ölçütün nüfus ve yurttaşların nitelikleri olacağı görüşü Platon'da öncelik olarak göz önüne alınmaz. Platon *Devlet*'te demokrasi insanı, oligarşi insanı gibi tanımlamalar yaparken bir yönetimin öz nitelikleri bakımından toplum üzerinde yapacağı ahlaki etkiyi öncelemektedir. Aristoteles'in yurttaş nitelikleri bazında yaptığı ayrımı Platon kişi bazında temellendirir. Aristoteles'te sadece ideal yönetimde mümkün olan iyi insan- iyi yurttaş özdeşliği ve diğer yönetimlerde –yani pratikte gerçekleşebilecek olanlarda- bu özdeşliğin aranmaması gerektiği ayrımı Platon'da bulunmamaktadır. Ona göre iyi bir insan olmayan iyi bir yurttaş olamayacaktır ve tersi, yani iyi bir yurttaş olmayan kişi iyi bir insan da olamaz. Çünkü kişinin iyiliği kavramsal olarak tek bir ideadan beslenmektedir. Bu idea koşullara göreliği kabul etmeyen bir tür bilgidir. Yönetim biçimleri de bu ortak kavrama dayalı olarak yasalı veya yasasız olarak tanımlanırlar. Oligarşi özünde zenginlik ilkesine dayandığı için ve zenginlik ilkesinin felsefi temeli doğaya aykırı olduğu için (bedenin akla üstünlüğünü öngörmesi nedeniyle) Platon felsefesinde öz olarak reddedilmektedir. Demokrasi ise özünde çoğunluğun kararlarına bağlı olması ve çoğunluğun yönetme sanatını elde edemeyeceği öngörüsüne dayanarak reddedilmektedir.

Burada tekrar iki filozofun görüşleri arasındaki farkı belirleyen temel bir soru gündeme gelmektedir. Yönetim biçimlerinin iyi olması yurttaşlara göre midir, yoksa

mutlak bir iyi yönetim biçimi var mıdır? Aristoteles *Politika*'da yurttaşlara göreli 'iyi yönetim biçimleri' sınıflandırmaları yaparken, Platon hem *Devlet*'te hem de *Yasalar*'da birbirinden farklı olmak suretiyle de olsa – *Yasalar*'ın devleti ikinci en iyi yönetim biçimi olarak tanımlanmıştı- iyi bir yönetimin öz olarak iyi olmasını, bu şekilde yurttaşlarının da iyi olmalarını sağlayacağını ön planda tuttuğu görülmektedir. Platon'un bu görüşte temel aldığı unsur onun etik görüşleri olmaktadır. Aristoteles için de bir yönetim biçimi 'iyi yaşamı sağlamak' için etik unsurlar göz önüne alınmalıdır ancak bu –ideal olan- sağlanamadığı takdirde pratik olana uygun görüşler belirlenmeli ve koşullar bu bağlamda değiştirilebilmelidir. Aristoteles için iyi bir siyaset adamının birinci temel hedefi en iyiyi yaratmak, ikinci hedefi mümkün olanı yaratmak olmalıdır. Bu ayrımın Platon'un siyaset anlayışını belirleyen ölçütün devlet adamının amacının ideanın bilgisine erişmek olması, Aristoteles'in ise amaç olarak, var olana uygun bir düzenlemeye gitme biçimiyle ele alması olduğu görüşüne dayandığı görünmektedir. Ereksellik öğretisi göz önüne alındığında Aristoteles'in polisin kuruluşunu nihai hedef olarak belirlemesi, onun içinde oluşan yapıların doğallığı görüşünü kabulüne neden olur. Bu da temel olarak belirlenen ev yönetimi unsurunun doğal kabulüne ve diğer yönetim biçimlerinin doğallığının da bu temelde belirlenmesine yol açmaktadır. Bu görüşler bir araya getirildiğinde, Platon *Devlet*'te ideal devleti, *Yasalar*'da mümkün olan en iyi devleti, Aristoteles'in *Politika*'da istikrarı sağlayacak ve en uzun sürebilecek yönetim biçimini araştırdığı söylenebilir. Böylelikle iki filozof arasındaki amaç kavramının ele alınışındaki farklılıklar ortaya çıkmaktadır. İyi bir yönetimin amacı ne olmalıdır? Sorusu Platon tarafından *Devlet* temel alınırsa, 'iyi ideasına' yani filozofların sahip olabileceklerini öngördüğü bir kavramın en genel ve en temel anlamına sahip bir yönetimi, *Yasalar* temel alınırsa ise bu kavrama sahip kişiler tarafından düzenlenmiş yasalara dayalı bir yönetimi ortaya çıkarmaktır diye cevaplanabilir. Aristoteles tarafından ise bu soru *Politika*'da tümel iyinin, tümel amaçlar da ele alınmış olmasına rağmen, ağırlık verilen yönetim biçiminin *politeia* olduğuna bakılarak, genel olarak değerlendirildiğinde en iyi yönetimin en uzun süre geçerli kalabilecek yönetim olarak cevaplanabilir. Platon'un *Yasalar*'da en uzun süre korunacak yasaları belirlemesi, Aristoteles'in 'istikrarlılık' düşüncesine katkı yapmış görünmektedir. Ancak iki filozofun dayandıkları felsefi temeller ele alındığında bu sadece yüzeyde görünen bir ortaklık olarak kalmaktadır. Platon salt ideal olanın uygulama alanı

olarak ve idealin istikrarını korumak açısından yasaların durağanlığının önemini ele alırken, Aristoteles'in istikrarlı yasa belirlemeleri her yönetim biçimi için ele alınmış ve *Politika*'da tiranlık, oligarşi gibi yasasız yönetimlerin de istikrarın sağlanması yönünde öneriler ileri sürmüştür.

5 PLATON VE ARİSTOTELES'İN DEVLET KURAMLARI

Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerini oluşturan kavramları ele almalarının ve yönetim biçimlerine ilişkin gözlem ve incelemelerinin temel hedefi toplumlar için iyi bir anayasa örneği bulmaktır. İyi bir anayasayı oluşturabilmek için öncelikli olarak bu anayasanın hedefinin belirlenmesi daha sonra ise bu hedefe ulaştıracak toplumsal koşulların incelenmesi gerekmektedir. 'İyi bir anayasa' kavramı filozofların devlet kuramlarını belirtmektedir. Ancak söz konusu Platon ve Aristoteles'in en iyi anayasa (ya da yönetim biçimi) tanımlamaları olduğu için tek bir devlet kuramından değil dört farklı devlet kuramından söz etmek gerekmektedir. Bu dört farklı devlet kuramı, Platon'un *Devlet*'i (*Politeia*) ile *Yasalar'*ı (*Nomoi*) ve Aristoteles'in *Politika* adlı eserlerinde bulunmaktadır. Bu kuramlar birbiriyle ortak birçok unsurlar barındırıyor olmalarına rağmen temel bir tartışma zemininde birbirlerinden ayrışmaktadırlar. Söz konusu tartışma sonuç olarak birbirilerine bağlanan iki soru ekseninde gelişmektedir. Bunlardan birincisi, iyi bir anayasanın hedefi ne olmalıdır? Sorusudur. İkincisi ise iyi bir anayasa ideal olanı mı olanaklı olanı mı göz önünde bulundurarak oluşturulmalıdır? Sorusudur. Bu iki soru birbirilerine şu şekilde bağlanmaktadır. Eğer iyi bir anayasanın hedefi ideal olana ulaşmak ise bu anayasa 'ideal' olarak kaldığı için gerçekleşemeyecek bir anayasadır. Eğer bir anayasanın hedefi olanaklı olana ulaşmak ise 'iyi bir anayasa' olma meşruluğunu nasıl sağlayacaktır? Çünkü olanaklı olan her anayasa iyi bir anayasa olmayacaktır. Ancak ideal olan ise ulaşılamayacak olduğundan bu iki görüş birbirine nasıl bağlanmalıdır? Platon'un *Devlet* adlı eserinin olmayacak bir ütopya olarak değerlendirilmesi, olanaklılık zemininde öğeleri yeni bir düzenleme ile *Yasalar*'da belirlemesi ve gerçekçi bir toplum modeli ortaya koyabilmek için *Devlet*'teki bazı önerilerinden vazgeçmiş olması bu soruların oluşmasının bir sebebidir. İkinci bir sebep olarak ise Aristoteles'in *Politika*'nın III. ve IV. Kitaplarında önerdiği politeia (anayasal yönetim) ile VII. ve VIII. Kitaplarında öne sürmüş olduğu iki farklı devlet kuramının bulunmasıdır. Bu dört kuram göz önüne alındığında ortaya bir karşılaştırma çıkmaktadır. Platon'un *Devlet*'te ve Aristoteles'in *Politika*'nın VII. ile VIII. Kitaplarında öne sürdüğü devlet kuramları 'ideal devlet kuramları' olarak tanımlanmaktadır. Olanaklı devlet kuramları olarak ise Platon'un *Yasalar*'ı ile Aristoteles'in *Politika*'nın III. ve IV. Kitaplarında ileri sürdüğü anayasa sayılabilmektedir.

Bu noktada tartışılması gereken noktalardan biri devlet kuramının hangi ölçütlere göre olanaklı yahut ideal olarak adlandırıldığı sorusudur. İkinci bir nokta yine bu sorunun cevabına bağlı olarak iyi bir devlet kuramının hedefinin ne olacağı sorusudur. Şöyle ki devlet kuramının hedefi farklılaştığında, olanaklılık yahut ideallik sorusuna verilen cevaplar da farklılaşmaktadır. Örneğin Aristoteles, iyi bir devlet kuramının hedefinin 'iyi bir yaşam' sağlama olduğunu söylediğinde, iyi bir yaşam sağlama hedefi onun olanaklı devlet kuramını geliştirmesine sebep olmaktadır. Platon için ise hedef 'erdemli bir yaşam' olarak belirlendiğinde ise bu onun ideal devlet kuramını geliştirmesine sebep olmaktadır. Ancak Aristoteles'in erdemli bir yaşamı hedef olarak belirlemesi onun ideal kuramına denk düşmekteyken Platon'un iyi bir yaşamı hedeflemesi onun olanaklı devlet kuramına denk düşmektedir. Ancak görülmektedir ki Platon'un ideal devleti ve olanaklı devleti arasında bir hedef farkı yoktur. Çünkü Platon için iyi yaşam aynı zamanda erdemli yaşamdır. Ancak Aristoteles için iyi yaşama her zaman erdemli yaşama değildir ve erdemli yaşama her zaman iyi yaşama anlamına gelmemektedir. O halde ayrım, iyi yaşama ve erdemli yaşama bazında değil olanaklı ve ideal olan arasında sınırlı kalmaktadır. Ancak bu sınır da Aristoteles'i olanaklı devlet ile ideal devlet arasındaki hedef farkına götürmektedir. Olanaklı devlet, iyi yaşamı hedefleyen, koşullara göre belirlenen, devletin istikrarını sağlamaya yönelik bir devlet olduğu halde, ideal devlet, mutlak adalete uygun yani erdem ilkesine göre yönetilen ve Platon'un *Devlet*'inde önerdiği gibi birkaç erdemli yöneticinin yönetiminde bulunan devlettir.

İyi yaşama ve erdemli yaşama arasındaki anlam farkı, Platon ve Aristoteles'in ideal ve olanaklılık ölçütlerinin belirlenmesi açısından önem taşımaktadır. Platon'a göre ideal olan mevcut toplum için henüz uygulanamayacak bir erdem öğretisine bağlı bir devlet kuramıdır. Bu nedenle Platon *Yasalar*'da hedefini değiştirmeden (erdemli yaşam) mevcut topluma uygulanabilecek bir yasa-devleti kuramını oluşturmaktadır. Aristoteles için ise ideal olan şehri erdemli ve mutlu bir yaşama ulaştıracak bir anayasa olmakla beraber, olanaklı olan iyi yaşamı sağlayan ve devletin istikrarını korumaya yönelmiş bir anayasa –orta-sınıfın anayasası- olarak tanımlanmaktadır. Böylece Aristoteles'in hedeflerinin iki ayrı devlet kuramında farklılaştığı görülmektedir. Bu ayrımın daha iyi belirlenebilmesi için filozofların iyi yaşama ve erdemli yaşama, ideal olan ve olanaklı olan kavramlarına verdikleri

anlamların incelenmesi, kendi devlet kuramlarındaki farkların belirtilmesi ve Aristoteles'in Platon'a ilişkin eleştirilerinin kaynağının incelenmesi gerekmektedir.

5.1 İDEAL DEVLETİN EREĞİ: İYİ YAŞAM- ERDEMLİ YAŞAM

Platon ve Aristoteles'in iyi yaşamın ne olduğu konusundaki felsefi görüş farklılıkları, onların siyaset felsefelerine ve en iyi yönetim biçimi tanımlamalarına derin bir etki ederek *Politika* ve *Yasalar*'daki ortak görülen toplumsal hayatı düzenleme önerilerine rağmen, 'iyi'ye yükledikleri anlam farklılığı, 'iyi devlet' kuramlarının temel düzlemde ayrışmasına neden olmaktadır.

Platon için erdemli yaşam, ancak aklın rehberliğinde elde edilebilecek İyi ideasının bilgisine sahip olmakla mümkün olmaktadır ve bu da iyi yaşamla aynı anlama gelmektedir. Aristoteles *Politika*'da Platon'u bir kimsenin erdemli yaşamasına yetecek kadar malı mülkü olması şartını ele almakta olmasına rağmen bunu iyi yaşam ile bir tutmakla eleştirir. Aristoteles'e göre iyi yaşam sağlayacak araçlardan yoksun olan kişiler de erdemli bir yaşam sürebilirler. "Erdemli yaşama sözünü, iyi bir yaşam sürmekle aynı anlama gelirmiş gibi kullanıyor, oysa beriki çok daha geniş bir deyim; ayrıca, bir insanın erdemli yaşayıp ta yoksul olması, pekâlâ olanaklıdır." (Aristoteles, 2010: s. 42). Aristoteles'in Platon'a bu eleştirisi, onların siyaset kuramlarındaki önemli bir ayrımı belirtmektedir. Aristoteles'in iyi yaşam sürme için gerekli ön-şart olan mülkiyet sahipliğini göz önüne alacak olursak, iyi yaşam ve erdemli yaşam arasında yaptığı ayrım dikkate değerdir. Şöyle ki Aristoteles, iyi yaşam sürme anlamına gelen belirli bir zenginlikle yaşamayı, belirli bir eğitime ve savunma gücüne sahip olmayı nitelikli bir yurttaşın ve devletin ön-koşulu olarak görmektedir. Platon ise iyi yaşam ve erdemli yaşamı bir anlamda ele alarak iyi bir devletin ön-koşulunun erdem olması gerektiğini belirtmektedir. Aristoteles'in yoksul bir kişinin erdemden değil, salt iyi yaşamdan yoksun olacağını savladığı bu görüş Platon'a eleştirisinin temelini oluşturur. Platon'a göre ise aşırı yoksul bir kişi, adaleti gerçekleştirecek olan 'kendi işini görme' yetkisinden yoksun olacağı için, erdemli de sayılamaz. Ancak eylemlere bağlı olarak gerçekleştirilebilecek, tek bir 'doğrusu' bulunmayan, durumlara göre değişen etik ve politika anlayışı ile salt kavramsal olan 'kendinde amaç' ve 'mutluluk' etkinliği olarak tanımladığı felsefe bilgisini ayıran Aristoteles, en iyi yönetim biçiminin nasıl

olması gerektiğini tartışırken, iyi bir yaşamı, erdem için ölçüt olarak ileri sürmektedir. Aristoteles, Platon'u erdemli yaşam ile iyi yaşamı bir tutmakla eleştirirken, iyi yaşam sürmenin her zaman erdemli olmak ile bir olmadığını belirtmektedir. Temel olarak iyi yaşam olmadan 'erdem' mümkün olmayacağı için, iyi bir devlet, öncelikli olarak iyi yaşamı hedeflemelidir. Erdem her iyi yaşamın ardından olanaklı kılınacak bir öğe değildir. Ayrıca her kişinin erdemi bir olamayacağı için, bizi 'ideal erdem'e yani aristokrasinin yurttaşlarının erdemine götürecek nitelik, her kişide niteliksel olarak, doğasına uygun olarak var olmayacaktır. Oysa iyi yaşam, temelinde gerekli maddi koşullara bağlı olarak her yerde sağlanması daha olanaklıdır. "Gerek bireyler, gerekse şehirler için en iyi yaşam, erdemin gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş erdemi olan yaşamdır." (Aristoteles, 2010: s. 197). O halde Aristoteles'e göre en iyi yönetim biçimi (aristokrasi) ile olanaklı en iyi yönetim biçimini (politeia) birbirinden farklı işlemesinin nedenlerinden biri bu ayrımdır. Aristokraside erdemli yaşamı gerçekleştirebilecek konumdayken, politeiada salt iyi yaşamdan söz edebiliriz. "İyi yaşama ise, gerçekten devletin gerek topluca gerekse bireysel olarak baş amacıdır…"(Aristoteles, 2010: s. 79). Politeia, bu nedenle aristokrasiden daha olanaklı ve ulaşılabilir bir yönetim biçimidir. Platon'un ise hem ideal devleti hem de olanaklı ikinci devleti erdemi kendisine ilke edinmektedir. Platon iyi yaşam sürme ile erdemli yaşam arasında ayrım gözetmemektedir. Çünkü Platon'a göre iyi yaşam için, iyinin bilgisi gerekmektedir. İyinin bilgisine ulaşmış bir ruh ise erdemlidir. "İnsanın gerçek iyiliğini anlamayan biri gerçekten iyi bir insan yaşamı sürmeyecek ve süremeyecektir."(Copleston, 1995: s. 37). Platon için bilgi eylemi öncelemektedir ve erdemli bir yaşam öncelikli olarak erdemin bilgisine sahip olmayı gerektirmektedir.

Aristoteles'in eylem ve kuram arasında kurduğu ilişki, politika-felsefe ilişkisi arasında belirlenen önemli bir ölçüt olmaktadır. *Nikomakhos'a Etik'te* belirtilen görüşün politikanın ve politikacıların hedefinin bir şehrin mutluluğu için "yurttaşları iyi kılmak, yasalara uyan kişiler yapmak" (Aristoteles, 2009: 1102a, 10-15) olduğu göz önüne alındığında Aristoteles'in pratik olarak uygulamaya geçirilebilir bir 'mutluluk' tanımı ortaya koyduğu da söylenebilir. Böylece hem eğitimle beraber amaçlanan hem de kendi ereğini tamamlamak amacıyla pratiğe yönelmiş bir siyaset

kuramı ortaya çıkmaktadır. Mutluluk, iyi eylemler sayesinde gelişmekte, iyi eylemler için ise erdem ve zekâ gerekmektedir. "En iyi olan ve en iyi hareket eden şehir, mutlu şehirdir; iyi eylemlerde bulunmayanların mutlu olmaları olanaksızdır. Oysa erdem ve zekâ olmadan bir kimsenin ya da bir şehrin iyi eyleminden söz bile edilemez." (Aristoteles, 2010: s. 197). Aristoteles, erdemlerin uygulama ile gelişeceğini savunmaktadır. Erdemler doğuştan gelmezler ve pratik koşullar altında ortaya çıkabilirler.

> "… Karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez… Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir, onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla onları tam olarak geliştiririz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz, daha sonra da etkinliklerini gerçekleştiriyoruz." (Aristoteles, 2009: 1102a, 25-30).

Platon en iyi yönetimin erdeme, erdemin yukarıdan tümel olarak belirlenen kavramlara bağlı olduğunu ve yöneticilerin iyi bir şehir kurmak için, bu kavramların bilgisine sahip olmaları –filozof olmaları- gerektiğini söylemektedir. Aristoteles açısından baktığımızda ise kavramsal olan felsefi bilginin (salt kendinde iyiyi hedefleyen) pratik olan bilgiden (eylemlere ve pratiğe dayanan) ayrılması gerektiğini savunduğu görünmektedir. "Çünkü aklı-başındalık yaptırımsaldır, onun amacı neyi yapıp yapmamak gerektiğidir. Doğru yargılama ise yalnızca değerlendiricidir." (Aristoteles, 2009: 1143, 8-10). Aristoteles'in yaptığı bu ayrım, iyi yurttaş ve iyi adam arasındaki ayrıma işaret etmektedir. İyi yaşama ile erdemli yaşama nasıl birbirinden farklı ise iyi yurttaş olma iyi adam olma da birbirinden farklı şeylerdir. İyi yurttaşın erdemi ile iyi adamın erdeminin özdeş olduğu yönetim biçimi aristokrasi olmakla beraber, bu 'ideal' bir beklenti olarak kalmaktadır. Bu nedenle gerçekleşebilir olanı düşünmek de siyasetin görevidir. En iyi yurttaş yahut en iyi yönetim biçiminin mevcut koşullara (yurttaşların ve yöneticilerin niteliği) göreli olarak belirlenmesinin şehri iyi kılacak koşulları yaratmanın biricik yolu olduğunu savunduğunu görmekteyiz.

Ancak yurttaşların iyi eylemde bulundurmalarını sağlayacak eğitim ile mutlu bir şehir sağlanabilirken, bu eğitimi sağlayacak ölçütlerin de akıl ölçütlerine uygun olarak ele alınması gerekmektedir. Yurttaşın ve iyi insanın eğitiminin ortak olması gerektiğini savunan Aristoteles'e göre iyi yaşama ve erdemli yaşamayı sağlayacak

eğitimin de ortak olduğu söylenebilir. Bu görüşe bağlı olarak iyi yurttaş iyi insana, iyi yaşama ise erdemli yaşama giden bir süreç olmaktadır. "Böylelikle iyi bir adamı meydana getiren aynı eğitim ve görenekler (ahlak), aynı zamanda bir kimseyi bir yurttaşın ve bir kralın ödevlerini yapabilecek duruma da getirecektir." (Aristoteles, 2010: s. 106-107). Ancak Aristoteles'in ideal devlet ile olanaklı devletin ilkelerini düzenlerken bu ortak düşünceden vazgeçmiş görünmektedir. Çünkü iyi yurttaş mevcut devletin iyi yurttaşı olarak belirlenebilirken, aynı zamanda iyi bir insan (erdemli insan) olmayabilir.

> "Daha popüler olan Atina Teşkilatı adlı çalışmasında Aristoteles, iyi yurttaşın, rejimlerin farklılığına bakmaksızın yurduna ziyadesiyle hizmet eden- rejimlerin değişmesine tümüyle kayıtsız kalıp yurduna gayet iyi hizmet eden- insan olduğunu ifade eder… Daha az popüler olan Politika'da ise Aristoteles, kayıtsız şartsız iyi yurttaş diye bir şey olmadığını söyler. Çünkü iyi yurttaşın ne anlama geldiği bütünüyle rejime bağlıdır. Hitler'in Almanya'sındaki bir yurttaş, başka bir yerde kötü bir yurttaş olacaktır. Fakat iyi yurttaş rejime göreli olduğu halde, iyi insanın bu tür bir göreliliği yoktur. İyi insanın anlamı her zaman ve her yerde aynıdır… Çünkü rejimin iyisi ile iyi insanın iyisinin özdeş olduğu en iyi rejimde, söz konusu hedef erdemdir." (Strauss, 2000: s. 67).

Böylece iki filozofun da tarihte bilindiği üzere iyi devlet teorilerinin temelinde etik anlayışının aynı düzlemde yer almadığı ortaya çıkmaktadır. İyi devletin her iki filozof içinde yurttaşlarını 'erdemli' kılan devlet olduğu doğrudur. Ancak erdem anlayışlarındaki bu farklılık, tüm siyaset sistemlerinin farklılaşmasına yol açmaktadır. Aristoteles'in savlamalarında bulunan bu ikilik, Platon'da bir ve aynı 'iyi' ideasına dayanmaktadır. Platon için iyi insan ile iyi yurttaş özdeştir. Çünkü ideal yönetim biçimi iyinin bilgisi ile kurulabilir. Platon için erdem, iyi yaşam koşullarını sağlayabilecek temel ve değişmez ölçüttür, iyi bir yönetim biçiminin yurttaşlarını erdemli kılmaları ve akıl yetisi ile iyinin bilgisine ulaşmış kişilerin yahut bu kişilerin yaptığı yasaları temel olarak almaları gerekmektedir. Platon'un ideal devleti ile olanaklı en iyi devleti arasında özsel ayrımlardan çok topluma uygulanabilirlik açısından öncelik farklılıkları bulunmaktadır. *Yasalar, Devlet*'in toplumunu ortaya çıkarabilecek bir geçiş toplumunu oluşturmayı hedeflemektedir. Ancak Aristoteles *Politika*'nın III. ve IV. Kitaplarında politeiayı oluşturan yurttaşlar birliği olan orta-sınıfın, ideal devletin yurttaşları olmadığını ifade ederek, dolayısıyla, iyi yaşama ve erdemli yaşama özdeşliğini ortadan kaldırarak, salt iyi yaşama gücüne sahip kişilere yurttaşlık verilmesini önermektedir.

5.2 YASALAR (*NOMOİ*), DEVLET (*POLİTEİA*) VE POLİTİKA (*POLİTEİA*)

Filozofların en iyi yönetim biçimin ne olduğuna ilişkin kuramlarını tartışırken Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı metinlerindeki iki farklı yönetim biçimi ile Aristoteles'in *Politika*'da III. ve IV. Kitaplarında savunduğu anayasal yönetim ile VII. ve VIII. Kitabındaki ideal anayasa birlikte ele alınmalıdır. Her iki filozofun da olanaklı yönetim ve ideal yönetim ayrımını yapmış olması, onların erdeme dayalı bir toplum hiyerarşisinin mevcut koşullarda var olmayışını, ancak ideal ölçütler belirlenmedikçe de iyi bir yaşama ulaşılamayacağını göz önünde tuttuklarını göstermektedir.

Platon'un *Devlet*'indeki ideal yönetim, azınlıkta olan filozof-yöneticilerin toplum üzerindeki hâkimiyetlerine dayalı bir tür monarşidir. *Yasalar*'da ise karma bir yönetim biçimi olumlanmaktadır. *Yasalar*'ın devleti, monarşi ve demokrasinin bir karması olarak tanımlanır. Platon, bu iki yönetim biçimi de aşırı uçlara eğilimli olduğundan (monarşi baskı unsuruna, demokrasi özgürlük unsuruna öncelik tanıdığından) her ikisinden de bazı öğelerin alınması gerektiğini ifade eder. "O halde, özgürlük ve uyum sağ görüşle birleşecekse, her iki yönetim biçiminden de bazı şeyler almalıdır." (Platon, 2007: 693d). Platon'un monarşiden aldığı öğe erdem ilkesi olurken demokrasiden aldığı öğe halka devlet içerisinde huzursuzluk yaşanmaması amacı ile belirli devlet görevlerinin verilmesi ilkesidir. Aristoteles'in de ideal yönetim biçimi olarak aristokrasinin erdem ve zenginlik ilkesine değer verdiği görülmektedir. Çünkü ideal bir yönetimde iyi yurttaş ile iyi insan özdeş olmalıdır. Bu özdeşlik ise ancak aristokratik bir yaşam biçimine sahip olan yurttaşlar arasında görülebilmektedir. *Politika*'nın VII. ve VIII. Kitaplarında, olanaklı olan yönetim biçimi görüşünden (politeiadan) farklı olarak ideal bir yönetim biçimini araştırdığı görülmektedir. Aristoteles'in *Politika*'nın III. ve IV. Kitaplarında tanımladığı anayasal yönetim olan politeia ise Platon'un *Yasalar*'ındaki gibi karma bir yönetimdir. Ancak Aristoteles, monarşi ve demokrasinin bir birleşimi olan yönetimi değil, oligarşi ile demokrasinin bir birleşiminin iyi bir anayasayı oluşturacağını savunmaktadır. "Bu rejim, oligarşi ile demokrasi arasında bir rejim, daha doğrusu onların bir karışımı gibi görünmektedir." (Arslan, 2011(a): s. 296). Aristoteles *politeia*yı oluşturan oligarşik öğeyi, 'ılımlı oligarşi' adını verdiği oligarşi türünden,

yani devlet görevlerine atanmak için düşük bir mülkiyet koşulu aranması özelliğinden seçmiştir. Demokratik öğeyi ise çoğunluğu oluşturan orta-sınıfın bir devletin istikrarını koruyabilecek olma özelliğinden seçmektedir.

Platon *Devlet*'te yönetimin, yargı ve yasama gücü olarak tam anlamıyla, ancak elli yaşına kadar bilim ve sanatlarda kendisini kanıtlamış, dialektika eğitimini tamamlamış, İyi ideasının bilgisine sahip olmaya yeterli olan kimselere verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Platon onların böylece ruh gözlerinin açılıp, toplumda doğruluk ilkesini yerleştirecek yetiye sahip olacaklarını ifade etmektedir. Filozof yöneticiler doğrunun bilgisine sahip olacakları için yasa onların kendisi olacaktır. Ancak "Platon, kralına hiçbir sınır getirmemesine karşın, sorunun bir başka yönünün bulunduğunun, çizdiği Tanrısal kral portresinin yürürlükte olan pratik gerçeklerle hiç bağdaşmadığının farkındadır." (Ağaoğulları, 2009: s. 281). Bu nedenle *Devlet'te* yasaların üzerinde yetkisi bulunan yasa-koyucu görüşünü *Yasalar*'da terk ederek, akıl ilkesine göre yasalar koyulmuş bir toplumun yasaları değişmediği sürece iyi bir toplum olacağı görüşünü ortaya çıkarmaktadır. "Aklın yargısı, devletin ortak kararına dönüştüğü zaman yasa adını alır." (Platon, 2007: 644d). Doğru yargılama ve uslamlama yeteneğine sahip bulunan bir yasa-koyucunun olmadığı durumda (yani mevcut koşullarda) akıl, yasayı belirleyen ölçüt olarak, tüm topluma hâkim olabilir. "Lider, akıldır (doğru yargı veya akıl yargısı) ve akıl, yasada cisimleşir." (Barker, 2011: s. 187). Yasa koyucu ve yasa arasındaki bu üstünlük tartışmaları, Platon'un eserlerindeki süreç açısından bir çelişki yaratmamaktadır. Platon *Devlet Adamı*'nda yasa koyucunun yasalara bağlı kalmasının onun daha ileri götürecek düşüncelerini ve özel durumlara verilecek kararlarını olumsuz etkileyeceği dolayısıyla savunmaktadır. *Yasalar*'da bu görüşü sürdürmektedir. "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 üstün değildir." (Platon, 2007: 875c). Ancak zaten yasasız yönetimi gerçekleştirebilecek doğuştan üstün bir ruh bulunmadığı için yasaların akıl ölçütlerine göre belirlenmesini savunmaktadır. Çünkü yasaları çiğneyecek olan yöneticiler, günün koşullarındaki insanlar olacağı için, aklın önderliğinde hareket edecek kimseler olmayacaklardır. Böylece Platon tüm yönetim işlerini yürütecek bir filozof-yönetici ilkesinden vazgeçerek *Yasalar*'da yönetimin gücü yasalara bırakılacak, bu yasaların yürütülmesi

ve yargılaması için birkaç kurul oluşturmaktadır. *Devlet*'te toplumsal sınıflar erdemlere bağlı olarak (eğitim sonrası kişileri doğalarına uygun bir altın, gümüş ve demir soyları) belirlenirken, bu erdem ölçütünün sağlanması için öncelikle bu koşulları sağlamış bir toplum olması gerektiğini göz önüne alan Platon, bunun mevcut toplum için mümkün olmadığının bilincindedir. Bu nedenle *Yasalar*'da mülkiyete dayalı dört sınıf ayırmaktadır. *Yasalar'*da herkesin katılımına açık ancak ilk iki mülkiyet sınıfının katılımının zorunlu kılınacağı bir Halk Meclisini önermektedir. İkinci olarak her sınıftan doksan kişinin seçileceği Senato ya da 360'lar Konseyi bulunmaktadır. Üçüncü olarak tüm memurlukların üzerinde yer alan elli yetmiş beş yaşları arasında on iki yurttaştan oluşan Denetçiler Kurulu vardır. Ancak yasaları denetleyecek ve belirleyecek bir azınlık kurulu her tür memurluğun da üzerindedir. Çünkü bu kurul yasaları akıl ilkelerine uygun olarak düzenlemekle görevlidir. Platon'un 'Gece Konseyi' adını verdiği bu kurul, yasama ve yargı süreçlerinin akıl önderliğinde düzenlenmesini denetleyebilecek bilgi ile donanımlı bir azınlık grubudur. Bu azınlık grubundan oluşan konsey İyi ideasının bilgisine yani "herhangi bir konuda… birbirinden farklı çokluk arasında tek bir ideaya bakabilme becerisine" sahip olacaktır." (Platon, 2007: 965c). Bu konsey toplumsal yönetimin en üst birimi olarak *Devlet*'in filozof-yöneticileri ile aynı niteliklere sahiptir. Platon'un böylece devlette yönetim gücünün, iyinin bilgisine sahip, akıl yönetimindeki yasaların yahut yasa-koyucunun kendisinde olması gerektiği düşüncesi her iki devlet kuramında da izlenmektedir. Aristoteles, Platon'un *Yasalar* devletinin monarşi ve demokrasi karmasından çok, oligarşi ve demokrasi karması olduğunu belirtmektedir. "… Yasalar anayasasının hiçbir monarşik yanı bulunmadığını, oligarşiye eğilimli bir demokrasi-oligarşi bileşimi olduğunu anlarız." (Aristoteles, 2010: s. 44). Aristoteles, kurullara seçim yöntemlerinin oligarşik olması (yani gelir dağılımını gözetmesi) nedeniyle bu anayasanın monarşi ile birleşen bir tarafının olmadığını savunmaktadır. Ancak en yüksek yargı ve yasa merciinin 'Gece Konseyi' olduğu düşünülürse ve Platon'un monarşi tanımının sayısal nicelikten çok niteliksel olarak erdeme dayalı bir gücü temsil ettiği göz önüne alınırsa, bu yönetimde monarşik öğeler bulunduğu açıklanmış olacaktır.

Aristoteles'in *Politika*'nın III. ve IV. Kitaplarında tanımladığı siyasal yönetim yani politeiada yönetim gücünü birincil olarak etik öğretisinin dayanaklarına bağlı

olarak orta-sınıfa verilmesi gerektiğini ifade eder. "Ahlak yapıtımızda Erdem'in bir Ortalama ve mutlu yaşamın özgür ve engelsiz ve erdeme uygun bir yaşam olduğunu söylediğimiz zaman, bunda haklı idiysek, en iyi yaşam da orta yol olmalı – kutuplar arasında, her iki uçtakilerin erişmelerine açık bir ortalama." (Aristoteles, 2010: s. 127). Bu ortalamaya uygun düşen yasa akla uygun bir anayasa olacaktır. Bir toplumda ise üç kesim bulunmaktadır: Çok zenginler, orta halliler ve yoksullar. Mülk sahipliğine göre orta halli olan sınıfın yönetimi, akla uygun yönetim olacaktır. Çünkü orta-sınıfın yönetiminde bu sınıfın üyeleri arasında çatışma çıkma ihtimali daha azdır ve devletin istikrarı için daha güvenlidir. "Ayrıca esas itibarıyla orta sınıfın ağır bastığı rejimin oligarşiden çok demokrasiye benzediğini ve böyle bir toplumda devrimin ortaya çıkma ihtimalinin daha az olduğunu biliyoruz." (Arslan, 2011(a): s. 306). Bu yönetimi savunabilme adına çoğunluk öğesinin olumlu yönleri Aristoteles'in demokraside savunduğu ilkeler arasında bulunduğu görülmektedir. Aristoteles'in anayasal yönetimin akla uygun bir yönetim olduğunu ileri sürmek için dayandığı bir diğer ilke eşitler arasındaki yönetim sıralaşması ilkesidir. Yönetimin ancak eşitler arasında paylaşılması doğaya uygundur. Çünkü Aristoteles için de doğuştan üstün bir ruh var olmadığına göre, hem yönetilen olma hem de yönetici olabilme ilkesi orta-sınıfta bulunmaktadır. Çünkü orta-sınıf hem eşit derecede maddi varlığa sahiptir hem de kendi aralarında eşit oldukları için sıralaşma ile yönetimi almaları adalete uygundur. "… Adalet hiç kimsenin yönetilmekten çok yönetmemesini herkesin (yönetmede ve yönetilmede) sıralaşmasını gerektirir. Böylelikle yine yasaya gelmiş oluyoruz, çünkü bu sıralaşmanın düzenlenmesi yasadır." (Aristoteles, 2010: s.103).

Ancak Aristoteles'in olanaklı devlet kuramı olarak adlandırılan politeiada savunduğu yöneticilerin konumu, *Politika*'nın en iyi ideal yönetim biçimini tartıştığı VII. ve VIII. Kitaplarında farklılaşmaktadır. İdeal yönetimde iyi yurttaş ve iyi insan bir ve aynı olmak zorundadır. İdeal bir yönetimin hedefi göreli adaleti değil, mutlak adaleti sağlamaktır. O halde yönetim, doğaya uygun olan göz önüne alınarak, yaşlılara bırakılmalı ve sıralaşma yöntemi ile düzenlenmelidir. Böylece gençliklerinde kuvvetleri nedeniyle askerlik işlerini tamamlamış olanlar, yaşlılıklarında anlayışları ve tecrübeleri nedeniyle yönetime getirilmelidirler. "Gençlerin gücü, yaşlıların anlayışı vardır; dolayısıyla, işlerin dağıtımının da bu

temele göre yapılması, hem haklı hem faydalı olur…" (Aristoteles, 2010: s. 211). Aristoteles'in politeiadaki orta-sınıf ilkesinin ideal yönetimden birkaç noktada farklılaşmakla beraber, politeiada mülkiyet ilkesine dayalı olarak oluşturulan orta-sınıf olarak tanımlanan yurttaşların yöneticiliğinin ideal yönetimde sitenin parçası olarak kabul edilebilecek, onlarsız bir sitenin varlığından söz edilemeyecek toplumsal sınıflara bırakıldığı söylenebilir. İdeal bir toplumda üç sınıf olacaktır. Bunlardan birinci sınıfta bulunanlar, devletin yurttaşlarını oluştururlar. Nitekim Atina demokrasilerinde olduğu gibi Aristoteles, yurttaşı meclise ve mahkemelere katılmaya yetkili bir kişi olarak değerlendirdiği için, yurttaşın kişisel niteliklerini göz önüne alarak bir sınıflandırmaya gitmektedir. Bu niteliksel değerlendirme Aristoteles'i yurttaşlığa kabul edilecek sınıfların ayrımına götürmektedir. "Aristoteles'in yurttaşın meclise ve mahkemelere katılmasının özsel olduğunu düşünmesi onu ustalar ve zanaatçılar sınıfını yurttaşlıktan dışlamaya götürüyordu, çünkü bunların zorunlu boş zamanları yoktu. Başka bir neden el emeğinin ruhun erkinliğini ortadan kaldırması ve onu gerçek erdem için uygunsuz kılmasıdır." (Copleston, 1986: s. 120). İdeal bir yönetimde yönetime katılabilme hakkına sahip olan yurttaşlar, toplumun birinci sınıfını oluşturan "rahipler, savaşçılar ve kamu işleri üzerinde karar vericiler" olacaktır. (Arslan 2011(a): s. 320). Mülkiyet de bu sınıfa ait olacaktır çünkü erdemi gerçekleştirebilecek olan bu sınıf olduğuna göre, refahlarının da sağlanması gereklidir. Yurttaşların "erdem ve yeteneklerini geliştirecek rahatlıkları, yurttaş etkenlikleri için zamanları olmalıdır." (Aristoteles, 2010: s. 211). En iyi yönetim biçiminin ortak yarara dayanan olmasını savunan Aristoteles için yurttaşlık, yönetimde gücü elinde bulundurma anlamına geldiğinden, yurttaşların kimler olacağının belirlenmesi ortak yararı da belirleyecektir. "Onun ideal yönetiminde… Aristokratların yararları, ortak yararlardır- basitçe başka bir yurttaş olmadığı için: aristokratların kendileri bir sitedir." (Saunders, 2003: s. 133). Böylece Aristoteles'in ideal devletinin aristokratlardan oluşan bir yönetim olduğu söylenebilir. Ancak bu aristokratlar, gençken savaşçı, yaşlanınca yöneticiler olacaktır. Bu nedenle Aristoteles'in Platon'a yaptığı filozof-yöneticilerde olduğu gibi 'sürekli aynı kişilerin yönetiminin sorunlarına' ilişkin eleştirisi ile kendi yönetim sistemini bir bakıma değiştirdiği görülmektedir. Aristoteles'in ideal devleti ve olanaklı devleti arasında, sıralaşma özelliği aynı kalırken, çoğunluk düşüncesinden vazgeçilmiş olduğu görünmektedir. Çoğunluğu oluşturan orta-sınıf yönetimi ancak

ideal bir devletin kurulamayacağı koşullarda istikrarlı bir yönetim sağlamak adına olumlanmaktadır.

Böylece Aristoteles'in ideal yönetimde yöneticilerde bulunması gereken nitelik bakımından erdem ilkesini, ancak olanaklı devlet kuramı olan politeiada devletin istikrarını göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Çünkü mülkiyet ilkesinin temel alınarak oluşturulduğu bir orta-sınıf anayasasında, erdem ilkesi göz ardı edilmekteyken, erdem ilkesinin temel alındığı bir ideal anayasada orta-mülk sahipliği ilkesinin göz ardı edilerek, yurttaşlığın ve dolayısıyla yönetimin, sitenin zorunlu parçaları olarak tanımlanan sınıflarına verildiği görülmektedir. Platon'da ise erdem öğesi temel hedef olarak belirlenmiş, onun olanaklı devleti ile ideal devleti arasında özsel bir hedef ayrımı değil, yalnızca toplumsal kurumların pratik düzenlenişinde bir değişime gittiği belirtilebilir.

5.3 ARİSTOTELES'İN PLATON ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA İDEAL DEVLET- OLANAKLI DEVLET

Felsefe tarihinde Aristoteles'in devlet kuramının, Platon'un devlet kuramından daha gerçekçi ve uygulanabilir olduğu görüşü bulunmaktadır. Bu görüş Aristoteles'in toplumsal düzenlemede daha esnek kurallara uygun yönetim biçimlerini tanımlamış olması, iyi bir yönetim biçiminin toplumun niteliğini göz önünde bulundurmak olduğunu belirtmesi ve mevcut yönetimlerin istikrarlarını sürdürmelerine yönelik analizler yapmış olması ile yakından ilgilidir. Ancak bu görüşün yerleşmesinde daha önemli bir unsur göze çarpmaktadır. O da Aristoteles'in kendi devlet kuramını oluştururken Platon'un devlet kuramının imkânsız olduğunu metinlerinde belirtmesi ve böylece kendi devlet kuramının daha kolay ulaşılabilir olduğunu savlamaya çalışmasıdır. İyi yaşam ve erdemli yaşam görüşlerindeki farklılık nedeniyle Platon ve Aristoteles'in devlet kuramlarını düzenlemeleri bu noktada önem taşımaktadır. Bir diğer önem taşıyan nokta, Aristoteles'in pratik bilimler ile teorik bilimler arasında yapmaya çalıştığı amaç farkıdır. Ancak pratik bilgelik olarak adlandırılan politikacının bilimi, Aristoteles için de nihai olarak ideal bir devlet kuramı oluştururken, erdem ve eğitim öğesi ile sıkı sıkıya bağlı bulunmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'in Platon'un kuramının 'ideal ve mümkün olmayan' olduğuna yönelik

eleştirisi aslında onun 'ideal ve gerçekleşemez' olmasından çok kendi felsefi öncülleri nedeniyle 'olmaması gereken' anlamı taşıdığı görülmektedir.

Aristoteles, Platon'un devlet kuramını, 'ideal ve hayalî' olduğu için eleştirmektedir. Aristoteles'e göre siyaset bilimi kuramsal bilgiden ayrıldığı için, olanakları ve şartları göz önünde tutmalıdır. Olanak ve koşulları göz önünde bulunduran politikanın amacı, felsefi bir kuram oluşturma hedeflerinden farklıdır. O halde siyasetçi kuramına uygun ideali değil, olabilir olanı göz önüne almalıdır. Aristoteles, kendi devlet kuramının geçerliğini ve olanaklılığını savlayabilmek için *Politika*'da birçok yerde, Platon'un kuramının gerçekleştirilmesi mümkün olmadığını vurgulamaktadır. "Kurgularımızda dilediğimiz koşulları koyabiliriz, ama bunlar hiç değilse olanak sınırları içinde kalmalıdır…" (Aristoteles, 2010: s. 42). Aristoteles için, Platon ideali aramakla ve felsefi kuramına (İdealar öğretisi) dayanan bir 'erdem' öğretisiyle toplumu biçimlendirmeye kalkarak açmaza girer. Çünkü pratik alan ile kuramsal alan Aristoteles için birbirinden ayrı amaçlar ve araçlara sahiptir. Platon için ise iki alan birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve 'iyi bilgisi' olmadan eylemler ahlaki olarak değerlendirilemez.

Politika'da genellikle politeianın gerçekleşebilir ve birçok toplum için mümkün olduğu için en iyi yönetim olması gerektiğini savunan Aristoteles, kendi incelemelerini bu düzleme (olanaklı olma ilkesi) dayalı olarak başlatmaktadır. En iyi yönetim biçimini araştırırken özellikle onun gerçekleşebilir olmasını vurgulaması Platon'un ideal devlet kuramına bir eleştiri olarak yorumlanabilir.

> "Devletlerin ve insanların çoğunluğu için en iyi anayasa ve en iyi yaşam nedir? (Bu sorulara karşılık ararken) erdem ölçütleri sıradan insanlarınkini aşmayan, büyük bir doğal yetenek ya da geniş bir özel servet gerektirecek bir eğitim aramayan, ülküsel düzeyde yetkin bir anayasa peşinde koşmayan, fakat bir kere mümkün olduğu kadar çok sayıda kimsenin katılabileceği bir yaşam yolu, sonra da şehirlerin çoğunun ulaşabilecekleri bir anayasa isteyen insanları düşünüyoruz." (Aristoteles, 2010: s. 126).

Aristoteles, Platon'un *Devlet*'inde savunduğu ortak mülkiyeti, özel mülkiyetin bireysel haz kaynağı olduğu savına dayanarak, yasaların olmadığı bir düzenin akla uygun bir düzen olmadığını belirterek ve filozof- yöneticilerin bir tür monarşi düzeni yaratacağını iddia ederek bu uygulamaları uygulanabilirlik açısından mümkün olmadıkları için değil, felsefi savlamaları dolayısıyla reddetmektedir. Aristoteles'in

bu eleştirilerinin ağırlıklı olarak Platon'un *Yasalar*'ını değil, *Devlet*'ini temel aldığı görülmektedir. Aristoteles'in *Politika*'nın III. ve IV. Kitaplarındaki olanaklı en iyi yönetim olan orta-sınıf çoğunluğunun yönetimi olan politeiayı belirtmesinin bu öncüllere dayalı olarak gerçekleştiği görülmektedir. Ancak VII. ve VIII. Kitapların yönetimi Platon'un ideal devletine oldukça yakın görünmektedir. Erdemli ve anlayış sahibi yaşlı nüfusun yönetiminde olan bir anayasa toplumu erdeme yaklaştırabilecek bir anayasa olacaktır. Aristoteles, genel itibarıyla ideal yönetimin erdem ilkesine sahip olan aristokrasinin elinde bulunması olduğu ancak aristokrasinin birkaç iyi kişiyi gerektirmesi ve bunun da mümkün olmadığı savıyla Platon ile uzlaşmaktadır. İdeal devletinde erdem öğesine bağlı toplumsal sınıflara yöneticiliği verirken, olanaklı devletinde yöneticiliği çoğunluğun kabul edeceği bir orta-sınıf anayasasına vermektedir. Platon da *Devlet*'ten *Yasalar*'a giden süreçte bu uygulanabilirlik düşüncesini temel alarak, yasaların yapımını erdemli kişilere bırakırken bunların yürütülmesini halka açık kılarken öncekinden farklı olarak bu öncülden yola çıkmaktadır. Çünkü yasaların olmadığı bir düzende yönetici olmak "insansaldan çok Tanrısal bilgi ve beceriyi gerektireceği için, ikinci en iyi ile e.d Yasanın egemenliği ile yetinmeliyiz." (Copleston, 1995: s. 98). Ancak Aristoteles doğuştan üstün bir ruh bulunduğu takdirde tüm toplumun ona uymasını da salık vermektedir. İşte Platon'un ideal devletinde yetişen filozof-yöneticiler bu yeteneğe sahip kimseler olarak tanımlanmaktadır. Aristoteles'ten bu noktadaki farkı Platon'un bu kişilerin eğitim ile bulunabileceğini ya da hatta yaratılabileceğini savlamasıdır.

Aristoteles'in ortak-mülkiyet ilkesine karşı çıkışı da bu ilkenin uygulanabilir olmaması nedenine değil, mülkiyetin bireyin haz kaynağı olduğunu savunmasına bağlıdır. Devlet kuramında mülkiyetin erdemi gerçekleştirebilecek refaha sahip olması gereken yurttaşlar sınıfına ait olmasını savunan Aristoteles, mülkiyetin ortak kullanıma açık olması konusunda da Platon'un *Yasalar*'da savunduğu ilke ile hem fikirdir. *Yasalar'*da, Platon *Devlet*'te savunduğu yöneticilerdeki mülksüzlük ve ortak aile kavramına ilişkin başka bir yönelimde bulunmaktadır. "Platon ideal devletten farklı olarak, "ikinci modelinin insanlarca benimsenebilmesini sağlamak amacıyla, ideal devletin komünizminden vazgeçmek ve aile ile özel mülkiyeti tanımak zorunda kalır." (Ağaoğulları, 2009: s.289). Ancak Platon *Yasalar*'da aile içi düzenlemelerin, evlenme, çocuk doğurma ve eğitimi bakımından, bu yasalara göre

gerçekleştirilmesini belirterek, ailenin özel bir alan olarak kalmasına ve aşırı serbest bir yaşam olarak bireyler tarafından istenilen biçimde düzenlenmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü bir devlette ailelerin yapısı genel toplumun yapısını oluşturacağından, nasıl kurulacağının ihmal edilmesi durumunda, topluma sağlayacakları zarar göz önüne alınarak kurallara tabi tutulmaktadır. "Eğer bir toplumda, aile yönetimi gerektiği gibi düzenlenmemişse, yasaların durağanlığının sağlanabileceğini düşünmek boşunadır." (Platon, 2007: 790b). Mülkiyete ilişkin olarak ise Platon'un *Devlet*'te önermiş olduğu koruyuculardaki ortak mülkiyet fikrini *Yasalar*'da bir kenara bıraktığı, mülklerin devletin denetiminde olmak koşulu ile özel ellerde kalmasını savunduğu bilinmektedir. Böylelikle Aristoteles'in Platon'un *Devlet*'indeki toplumu düzenleme önerilerine sadece hayalî değerde oldukları için eleştiri yöneltmediği görülmektedir. "Platon'un önermiş olduğu gibi köktenci değişimlerin zorunlu olduklarını düşünmüyordu; ne de uygulanabilir olsalar da, istenebilir olduklarını düşünüyordu." (Copleston, 1986: s. 119).

Eleştirilerini ağırlıklı olarak Platon'un *Devlet* kitabına yönelten Aristoteles'in farkında olduğu şey Platon'un *Yasalar* kuramının *Devlet* kuramına uzanan bir süreç olmasıdır. Çünkü bazı farklılıklara rağmen, *Yasalar*'ın tamamen *Devlet*'in amaçlarından farklı olarak üretilmiş bir yapıt olduğunu söylemek mümkün değildir. "İki çalışma birbirini tamamlayıcı niteliktedir, yasaların anayasayı takip etmesi beklendiği için değil, fakat çünkü mümkün olan ideal olanın üzerine kurulduğu için." (Laks, 1990: s. 213). Platon'un *Devlet*'te eksik bıraktığı toplumsal düzenlemeleri *Yasalar*'da tamamladığı, birden bire yeni bir toplum kurma ile mevcut toplumu düzenleme arasındaki farkı ele alarak kuramını revize ettiği söylenebilir. Bu yöntem, genel bir anlayışa farklılığına işaret etmektedir. Her 'ütopya' mevcut koşullar birden bire yok olmayacağı için, yeni baştan bir toplum kurgulamak anlamına geldiği için gerçekleşemez olarak değerlendirilmektedir. Ütopyanın anlamına bakılacak olursa, aslında bir toplumu yetkinleştirme ve olmayan ülke anlamları gibi iki farklı biçimde ele alınabildiği görülmektedir.

> "Ütopya (İng. utopia; Fr. utopie; Al. Utopie).İdeal ya da yetkin toplum. İdeal bir toplum düzeni ya da yönetim biçimi ortaya koyan tasarım. Bilinen ilk ütopya örneği Platon'un Devlet'i ve Yasalar'ıdır. Platon'un bu eserlerinde olduğu gibi, bazı düşünürler, uygulamadaki toplum düzenine bakarak, ideal bir düzen arayışı içinde olmuşlar ve ideal bir toplum düzeni anlamında ütopyalar

> geliştirmişlerdir. Bu düşünürler, içinde yaşadıkları toplumsal düzenin iyileştirilemeyeceğine inandıkları için, gerçekleşme şansı olmayan ideal hatta düşsel bir toplum düzeni tasarlamışlardır… buradan da anlaşılacağı üzere, bir ütopya karşısında, şu tavırlardan biri ya da diğeri sergilenebilir: 1 Bir ütopyanın, ideal bir toplum düzeni ortaya koyduğu için, gerçek bir değeri vardır ve tam olarak hayata geçirilemese bile, ona bir şekilde yaklaşmak mümkündür… 3 Ütopyalar gerçekleşme şansı hiç olmayan, gerçekdışı, idealist ve bundan dolayı da değersiz şemalardır." (Cevizci, 2002).

Bir toplumu yeni baştan kurgulamak, düşüncede mümkündür. Herhangi bir mekân, zaman ve kişiler düşüncede yeni baştan yaratılabilir. Çağdaş ütopya örneklerine bakıldığında, bunların gerçekten mekânsal olarak kurulamayacak düzenler tasvir ettiği doğrudur.[39] Platon'un 'İdealar Dünyası' salt kavramsal olarak ulaşılabilecek bir dünya olduğu için kendi başına bir ütopya olarak düşünülebilir. Buna bağlı olarak bu kuramdan esinlenen *Devlet*'i ve *Yasalar da* tarihe ütopya olarak geçmektedir. Ancak bu iki anlamdan hangisi göz önüne alınarak bu ifade edilebilmektedir? Gerçekleşemeyecek olması ise bu sadece mevcut koşullarda birdenbire bir değişim olmayacağı için olabilir. Bir kuramın gerçekleşemeyeceği, ancak olanaklar denendikten sonra söylenebilir. Platon'un *Devlet*'inde birdenbire istenildiği gibi olmayacak konular (eğitim, yargı) ise *Yasalar* ile sürece tabi tutulmaktadır. Bir diğer neden eğer tarihsel olarak deneylenmemiş olması gerçekleşmeyeceğinin ön-koşulu olarak kabul edilmesi olabilir. Nitekim *Devlet*'in toplumu ve yönetimi, Platon'un yaşadığı dönemde görülmüş bir yönetim değildir. Tarihsel olarak gerçekleşmemiştir ve hatta yakın örnekleri (monarşinin erdeme dayalı oluşturulduğu bir yönetim) bile bulunmamaktadır.

Ancak iki yaklaşım da Platon'un hedeflediği amaçtan uzak görünmektedir. Çünkü ütopyaların gerçekleşemez olma anlamının yanı sıra, yukarıda alıntılandığı gibi ikinci bir anlamı daha bulunmaktadır. Bir ideali ona yaklaşacak ölçütleri belirlemek için ele almak ile tüm değerlerinin gerçekleşemez olmasından hareketle kökten reddetmek birbirinden ayrı görüşlerdir. İşte Platon'un 'ütopya'sı bu bağlamda ele alınabilmektedir. Platon, *Devlet*'i bir hedef olarak belirler. Nitekim sonradan *Yasalar* ile Platon'un gerçekleştirmeye çalıştığı, *Devlet*'in değerlerinden ve kendi özsel felsefi kuramlarından vazgeçmek olarak değil, onlardaki birdenbire olmayacak

[39]Ütopyalar arasında anılan, Aldous Huxley'in Cesur Yeni Dünya'sının laboratuarları, George Orwell'in 1984'ünün teknolojisi de bugün, salt günün mevcut koşulları açısından imkânsız ve düşte gerçekleşebilir gibi göründüğü söylenebilir.

öğelere gidecek bir süreç oluşturmaktır. Bir toplumun belli bir yöne evrilmesinin yolu olan öncüller belirlenmektedir. Bu anlamıyla denilebilir ki, *Devlet*'ten *Yasalar*'a giden süreç, metinlerin yazıldığı tarihsel sıralama –ki bu Platon'un deneyimlerine ve olgunluğuna bağlı olarak değerlendirilebilir- tam tersi olmakla beraber *Yasalar, Devlet'*in toplumunu meydana getirebilecek öncüllerin belirlendiği bir çerçeve olarak düşünülebilir. "Benim iddiam daha çok, *Yasalar*'ın dayandığı bir 'proje' olarak hesaba katabilmek için ihtiyaç duyduğumuz, belirgin bir olanaklılık teorisini *Politeia*'nın ileri sürüyor olmasıdır." (Laks, 1990: s. 214). Platon, salt kavramsal düzeyde kalan bir ütopya kurgulamayı amaçlamaz ve döneminin siyasetine bir şekilde nüfuz etme amacı taşımaktadır.[40] "Bunu Nomoi'de, ideal devlet ile bozuk devlet arasında yer alan ve yasallık ile bilgeliği bir potada eritmeyi başaran 'somut koşullara uygun' en iyi devlet modelini ortaya koyarak başaracaktır." (Ağaoğulları, 2009: s. 283). *Devlet*'in 'ütopya' yahut 'ideal' olanın gerçekleşemeyeceği anlamı taşıması ve kişilerin bu kurguları rehber edinme isteksizliğini fark ettiği için, bu soruna çözüm getirmek amacı ile *Yasalar*'ı kaleme aldığı öne sürülebilmektedir. *Yasalar* ile *Devlet* arasındaki ilişki, Platon'un kuramlarındaki bir sapmadan, bir tutarsızlıktan çok bir süreç ve pratiğe dökülmek amacıyla ele alınmış iki kuram olarak tanımlanabilir. "Değişiklikler olsa bile tutarlılık söz konusudur. İki ideal birbirine karşıt değil, birbirlerini bütünleyicidir. Yasa tarafından sınırlanmamış bilge adam, daima Platon'un mutlak idealidir: *Yasalar*'da, sadece ikinci ve görece ideali ortaya koyar, *Devlet*'in devleti ile karşılaştırıldığında ikinci, aktüel yaşamın ihtiyaçlarına uyum sağladığı için görecelidir." (Barker, 2011: s. 184). *Yasalar*'da gerçekleştirilmesi öngörülen hiçbir adımın, sonunda *Devlet*'in kuramına çıkarmayacak öncüller taşıdığı söylenememektedir. Dahası iki kuram da Platon'un ontolojik ve epistemolojik felsefi öğretisine sıkıca bağlı olduğundan, iki kuram arasında nitelik ve mantıksal olarak bir farklılıktan söz edilemez. Platon'un yönetici ve yasa-koyucusuna ilişkin görüşlerinin her iki devlet kuramı için de aynı olduğu bilinmektedir. Platon'a göre felsefi bilgiden yoksun bir şehir doğruluk ilkesini asla gerçekleştiremez.

[40]Platon'un VII. Mektubunda belirttiği üzere, yaşamı boyunca üç kez, siyasete atılmaya yeltenmiş ve birincisinde Otuzlar Tiranlığı, ikincisinde Sokrates'İn idamı ve üçüncüsünde ise Sicilya'ya yaptığı üç yolculuk sonucundaki olumsuz gelişmeler nedeniyle engellerle karşılaşmıştır. (Bkz. Eflatun, 1943).

> "… Felsefeyi överken, ancak felsefenin yardımı ile devletlerin ve kişilerin idaresinde doğruluk gösterilebileceğini söylemiş; bundan ötürü de insan soyunun, başına çöken belalardan ancak tam ve gerçek filozofların iktidarı ele alması ile, veya devletin başında olanların Tanrının lütfu sayesinde, gerçekten feylesof olmaları ile kurtulabileceğini belirtmişti." (Eflatun, 1943: 326a-b).

Platon'un devlet kuramını 'gerçekleşemez' olmakla eleştiren Aristoteles'in ideal olanı değil, gerçekleşebilir olanı yani politeiayı (karılmış anayasa) düzenleme çalışması iki anlama gelebilir. Birincisi ideal olan (erdeme dayalı aristokrasi) gerçekleşemeyecek ise ideale ölçüt alınan felsefi öncüllerden vazgeçilmelidir. Buna bağlı olarak, en kapsayıcı olan ölçütün erdem olduğu göz önüne alınırsa, pekâlâ erdeme sahip olmayan (iyi insan olmayan) kişilerle de iyi (ideal iyi değil, olanaklı iyi) bir devlet kurulabilir.[41] İkinci olarak iyi yaşamı sağlayacak anayasa düzenlendiği sürece anayasanın 'ideal olan değil' sürdürülebilecek anayasa olması yeterlidir. Çünkü Aristoteles'e göre iyi bir yönetim, (hatta niteliği göz önüne alınmaksızın) istikrarı sağlayabilen yönetimdir. "… Oysa bir şey için gerçekten iyi olan onun korunmasına yarar." (Aristoteles, 2010: s. 33). Devlet için iyi olanın, onun korunmasına yarayan olduğunu söylemek, sonul olarak, istikrar sürdüğü sürece, o yönetimin, iyi bir yönetim olduğunu söylemekle eş değerdir. Platon için de istikrarlılık bir yönetim için en temel öğedir. Ancak Platon için, iyi olan tek bir yönetim biçimi vardır ve yetkinlik açısından ona yaklaşılmadığı sürece hiçbir yönetim biçimi 'iyi' olarak nitelendirilemez. İstikrarlılık ise ancak o yönetim biçimi aklın yani bilginin ve felsefenin ilkelerine göre kurulduğu takdirde, onu akıl ilkelerinden uzaklaştıracak türden bir değişime kapalı olması dolayısıyla iyi olarak değerlendirilebilir.

> "İnsanların mutluluğu sağlanacaksa, yeryüzünde doğru bir yaşam gerçekleşecekse, insanların onsuz yapamadığı polis değişmeyi, göreceliği dışlayan evrensel değerler üzerine kurulmalıdır ve otoritesini herkese kabul ettirecek bir meşruluğu içermelidir… Meşruluğu felsefenin ürünü olmasından, yani Akıl ilkelerine göre düzenlenmiş olmasından kaynaklanır." (Ağaoğulları, 2009: s.234).

Aristoteles'in ideal devletinin devletin istikrarını sağlayacak olan bu yasalarının meşruluğunu nereden alacağı sorusu ise cevapsız kalmaktadır. Her mülk bakımından refah sınıfın erdemi gerçekleştiremeyecek olması, başlıca sorunlardan

[41]Ancak Aristoteles'in toplum yapısını, doğaya uygunluk ölçütünde ontolojik ereksellik anlayışına uygun sınıflandırdığını ve aslında bu öncülden 'kısmi' olarak vazgeçmek istediği de belirtilmelidir.

biridir. Bir diğer sorun Aristoteles'in politeia ile ideal yönetim arasındaki yaptığı yöneticiler sınıfının birinde erdem diğerinde çoğunluk ölçütünün olmasının farklılığıdır. Aristoteles'in iki devlet kuramı arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır? Platon'un hedef açısından kuramsal ve pratik anlamıyla aynı öğretiye bağlı iki devlet kuramının yanı sıra, farklı görünüşlerine rağmen Aristoteles'in de ideal devlette yurttaşlara verilecek eğitimin nihai hedefi temaşa hayatı ve boş zamanı değerlendirme yetisi olarak belirlenmesi onun devlet kuramının nihai olarak teorik bilimlerle bağdaştığı söylenebilir. Kendisi bu iki bilgi alanını ayırmakta olmasına rağmen, eğitim ve erdem bilgisi söz konusu olduğunda politeianın çoğunluk ve orta-sınıf ilkesinin etik öğretisine bağlı olduğu görülmektedir. Orta-ölçüte *(mezotes)* uygun eylemi seçebilme öğretisinin de nihai olarak aşırı uçların neler olduğunun bilgisini gerektirdiği ve seçim yetisine sahipliği gerektirdiği düşünülerek seçimlerin de bir bilgiye dayanmak zorunda olduğu göz önünde tutulmalıdır.

> "Fakat ortalama anayasa, her şeye rağmen ideal olan değildir. Kamu yararı için kurallar koyan bir yönetim olmakla gerçekten iyidir; onun varoluş nedeni (*raison d'être*) yönetimin bu anlayışla kurallar koymasıdır, özel yararlar için değil. Ancak ideal devlet amacını, bütün ve aktif bir erdem kutsallığından, devletin aynı zamanda insanlar için en iyi olan devlet için ortak yararı gözeten kuralların başarısından alır." (Barker, 2011: s. 473).

Eğer Aristoteles'in *Politika*'da Platon gibi ideal olana giden bir süreç olan orta-anayasayı savunduğunu düşünülse bile, felsefi bilgi (temaşa hayatı ve buna yönelik eğitim) politik bilgiden ayrı tutulduğu sürece bu iki devlet kuramı bir araya gelememektedir. Ancak Aristoteles'in ideal ve olanaklı devletinin aynı devlet olduğunu belirten yorumlar da bulunmaktadır. Bu yorumlara göre, iki devleti birbirinden farklı hedeflere yönelik görmek Aristoteles'in kuramları açısından mümkün olmamaktadır. "Böylece politeianın yönetici sınıfının yaşamı ideal devletin yaşamı ile aynıdır, Aristoteles politeianın idealin yetersiz biçimi olduğunu söyler." (Bluhm, 1962: s. 749). Bu sava bakıldığında, etik, politik bilgi ile felsefi bilginin birbirinden farklı zemini olduğu gözetildiğinde ve kabul edildiğinde Aristoteles'in ideal devleti ve olanaklı devletinin yönetiminin farklı mülkiyet sahibi sınıfın (politeiada orta sınıfın, ideal devlette erdemli sınıfın) yöneticiliği olması dışında bağdaşacağı öne sürülebilir. Ancak son kertede, toplumsal koşulları düzenlemede pratik ölçütleri göz önüne alan Aristoteles'in karşı çıktığı 'tek bir iyi ideası' olmadığı görüşünün ve pratik olanın 'neye göre iyi' olduğunun belirlenmesi görüşünün

sonunda yine felsefi bilgiye dayanmak zorunda olduğu görünmektedir. Ayrıca eğitimin düzenlenmesi konusundaki ikilikler de bu yorumu sağlam kılmaktadır.

> "Nitekim, pratikle ilgili olarak bilge insanın ilk önce 'insanlar için iyi olan' şeylerin ne olduğunu bilmesi gerekir. Aristoteles'in görüşüne göre bilge insanın, onun X. Kitapta ulaşmış olduğu sonucu, yani insan için en iyi şeyin temaşa hayatı olduğunu bilmesi ve buna aracılığıyla ulaşılabileceği araçlar hakkında düşünmesi gerekir." (Ross, 2002: s. 253).

Platon'un *Devlet*'i ve *Yasalar'*ı aynı hedefe götüren iki yol olarak tanımlanabilirse de, Aristoteles'in politeia ve ideal devlet arasında yaptığı yurttaş, eğitim, mülkiyet farkları onun olanaklı olan ve ideal olan ayrımını daha da belirginleştirmektedir. Platon için ideal olan *Devlet*, Antik Yunan'da hiçbir şekilde bulunmamakla beraber, Aristoteles'in politeia ve ideal yönetim tasvirleri mevcut dönemin yönetim biçimlerine uygun ve benzer düşmekteydi. Aristoteles'in, eğitimin insanı yüksek temaşa hayatına insanı yönlendirmesi sonucunda ve yurttaşların üst-sınıfa ait olmalarının sağlanması sonucunda ideal bir yönetimin kurulabileceğine inanması, onun mevcut var olan toplumsal düzenlere salt ahlaki nitelikler katması olarak yorumlanabilir. Platon'un *Devlet* kuramının ise olanaksız olduğuna yönelik eleştirilerin, günün şartları için hayalî bir değerde olmasından çok, tarihsel bir varoluş göstermemesinden kaynaklandığı görülmektedir. Bu nedenle olanaklı olan ve ideal olan ayrımı yapılırken, temel hedefin ne olduğuna ilişkin görüşlerin yanı sıra, onların istenilir olup olmadığının da sorgulanması gerekmektedir. Aristoteles ve Platon arasındaki olanaklılık tartışmasının sebebi ise görüldüğü üzere hedeflerin ve felsefi dayanakların farklılığından kaynaklanmaktadır.

SONUÇ

Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesi, belirli bir mevcut siyasal düzene yön vermek, toplumsal yaşamın sorunlarını en aza indirgeyecek bir yönetim biçimi kurgulamak amacı taşımaktadır. İki filozofun felsefeyi salt ontolojik kuramlarla sınırlamayarak toplumsal yaşamın sorunlarının çözümü için felsefeyi bir düşünce yöntemi olarak ele almaları onların sofistler ile başlayan süreci sürdürdüklerinin ve toplumsal olana ilişkin bir tavır aldıklarının da göstergesidir. Platon'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ı, Aristoteles'in *Politika*'sı, temellerini filozofların salt kurgusal olan felsefi öncüllerinden almalarına rağmen, bu öncüllerin toplumsal ve pratik hayata geçirilebilir olduğu kanaatine dayanarak yazılmışlardır. Amaçları aynı, yolları farklı olarak tanımlayabileceğimiz iki filozofun da siyaset felsefeleri onların felsefelerinin temel etik ve ontolojik kuramlarına dayalı olarak geliştirilmektedir. Akıl öncülüğünde geliştirilmiş etik ve ontolojik öğretilerine bağlı olarak gerçekleşebilir bir toplum, felsefi bir temele dayalı olarak kurulacağı için, insanların ve toplumların hedefledikleri 'iyi yaşam'ı sağlayabilecektir. Politika felsefesi, felsefenin, çalışma alanını doğrudan insanın toplum içerisindeki yaşamından alarak, toplumdaki politik görüşlere, ideolojik yapıya, toplumsal hiyerarşiye ve yönetim şeklinin biçimine bağlı olarak araştırma etkinliği olması nedeniyle toplumsal gerçeklik ile iç içedir.

Felsefenin amacının salt 'kurgusal' çözümlemeler mi yapmak olduğu, yoksa toplumsal olana yön verme işlevinin de bulunup bulunmadığına ilişkin soru, günümüz felsefesinde bile hala tartışma konusudur. Kurgusal ve kavramsal alana ilişkin çözümlemeler yapmak her ne kadar felsefenin kendi öz alanı olsa da, bir insan etkinliğinden bahsedildiği takdirde bu çalışmaların bir amacının olmadığını söylemek mümkün görünmemektedir. Eylem ve teori birbirinden bağımsız çalışma alanları olarak ele alındığı takdirde, her ikisinin de dayanak zemini muğlak kalmaktadır. Teori eylemi hedeflemediği sürece, insan yaşamından bağımsız kalmakta, eylemler bir düşünsel ve teorik zeminden bağımsız geliştirildiği sürece ise felsefi ölçütlerden yoksun kalmaktadır.

Aristoteles'in teori ve pratik olana ilişkin çalışma alanlarının amaç ve yöntem farklılıklarını vurgulamasının, onun felsefesinde politika bilimi ile felsefe arasında kurduğu ilişkinin kopuk kalmasına neden olduğu görülmektedir. Aristoteles, felsefesini kendisi için olanın soylu etkinlik olduğu ve başkası için olanın kölece bir

etkinlik olduğu görüşü üzerine kurmaktadır. Oysa Aristoteles'in son kertede insan için iyi olanı hedeflediği görünmektedir. İnsan için iyi olan ise onu iyi bir eyleme yönelten etkinliktir. Teoride ereği kendisi olana ulaşmak, boş zaman etkinliklerinin soyluluğu gibi hedeflere ulaştıracak bir eğitim ve anayasadan söz edilebildiği takdirde, kendisi için amaç olana yönelmek de bir eylemdir ve bu yönde gerçekleştirilen tüm etkinliklerin amacı, felsefi olanın amacı ile eş değerde görünmektedir. Bu sebeple, Aristoteles'in kendisinin ileri sürdüğü gibi pratik bilimler ile felsefe arasında bir ayrım yapılması güç görünmektedir. Neticede felsefe yöntemleri bakımından diğer bilimlerden ayrılsa dahi amaçların aynılığı göze çarpmaktadır. Felsefenin ve diğer tüm bilimlerin yöntemleri çalışma alanlarının farklılığı nedeniyle değişse bile amaçlarının, insan yaşamını anlamlandırma olduğu ve onun yaşam koşullarını iyiye yaklaştırmayı hedeflediği söylenebilmektedir. Bu amacın salt teoride kalmak olduğu ve değişik söylemlerle pratiğin -özellikle felsefe için- o etkinliğin bir görevi olmadığı ifade edilmesinin ve kuramsallaştırılmaya çalışılarak, bu görüşün meşrulaştırılmasının ise insanlığa ve felsefeye bir katkı sağlamayacağı açıktır.

Platon'un felsefesinde teorik ve pratik olana ilişkin görüşlerin iç içe olmasının daha bütüncül bir görüş yarattığı söylenebilir. Platon'un İdealar kuramına dayanan ontolojisi göz önüne alındığında onun 'ütopik' bir kuram geliştirdiği söylenebilir. Ancak amaçları ve yöntemleri açısından derin bir analize tabi tutulduğunda, önerilerinin gerçekleşmeyecek olmasından söz edilemez. Gerek *Yasalar*'ın gerekse *Devlet*'in önerdiği pratik çözümlerin, kendi felsefi etkinliğine bağlı teorik ve kuramsal bir meşruiyet zemini bulunduğu görülmektedir. Teorik olan hedef olarak belirlenmiştir ve o hedefe ulaşabilmek için yapılan etkinliklerin tümü pratik alan olarak kalmakla beraber, kuramdakini kendilerine rehber edinirler. Bu teori ve praksis bütünlüğü ise felsefenin düşünme ölçütlerinin tüm diğer etkinlik alanlarının temel yolu ve rehberi olmasının gerekçesini açıklamaktadır. Felsefe her ne kadar salt teorik etkinlik olsa da pratik olanın yönlendiği bir hedefi ortaya koymak açısından insanın yaşam alanlarından bağımsız düşünülemez.

Platon ve Aristoteles'in 'ideal devlet' arayışı ekseninde yürüttükleri çalışmaların tümü diğer toplumsal biçimlerin değerlendirilmesi sonucu ortaya çıktığından, dayandıkları eleştirel zemini de görmek gerekmektedir. Eğer politikanın

bir kültürel etkinlik seviyesinde varlık alanından söz edecek olursak, bir etkinliğin var olma amacından sapmaya başladığı noktaların tespiti, eleştiri ve ileri bir kuram geliştirebilme açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle Platon ve Aristoteles'in pratik yaşam hedeflerini, bu hedefleri gerçekleştirmelerini sağlayacak ölçütlerin salt pratik anlamları değil, kavramsal içeriklerinin de önemli olduğu, pratik uygulama alanına geçildiğinde teori ve pratiğin ilişki çözümü yapılarak ancak felsefenin bakışıyla değerlendirildiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu çözümlemeler ile salt daha iyi bir yaşamı sağlayacak ölçütlerin ne olacağı değil bu ölçütlerin meşruluğunun ne olacağı tartışması yapılarak, ölçütlerin pratik hedefleri sağladığı koşullarda dahi sorgulanabilecek bir 'zemin ve meşruiyet' tartışması yürütmek felsefenin en temel görevidir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2009). Kent Devletinden İmparatorluğa. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Aristoteles (1996(a)). Metafizik. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristoteles (1996(b)). Propreptikos (Felsefe Yapmaya Çağrı). İstanbul: AfaYayınları.

Aristoteles (2009). Nikomakhos'a Etik. Ankara: Bilgesu Yayınları.

Aristoteles (2010). Politika. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristotle (1995). "Politics." içinde ed. Jonathan Barnes, The Complete Works of Aristotle Vol. II, USA: Princeton University Press. ss. 1986-2129.

Arnhart, Larry (2004). Siyasi Düşünce Tarihi: Plato'dan Rawls'a. Ankara: Adres Yayınları.

Arslan, Ahmet (2010). İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt II: Sofistlerden Platon'a. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2011(a)). İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt III: Aristoteles. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2011(b)). İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Barker, Ernest (2011). "Political Thought of Plato and Aristotle." London: Methuen & C.O
http://www.archive.org/details/politicalthought00bark/14.06.2013.

Bluhm, William T. (1962). "The Place of the 'Polity' in Aristotle's Theory of the Ideal State." The Journal of Politics, Vol. 24, No. 4, pp. 743-753.
http://www.jstor.org/stable/2128046/29.08.2013.

Cartledge, Paul (2013). Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Cassier, Ernst (2005). Devlet Efsanesi. İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2002). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Copleston, Frederick (1986). Felsefe Tarihi Cilt I Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm

2a: Aristoteles. İstanbul: İdea Yayınları.

Copleston, Frederick (1995). Felsefe Tarihi Cilt I Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm Ib: Platon. İstanbul: İdea Yayınları.

Cornford, F.M. (2010). Platon'un Bilgi Kuramı. İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Deslauriers, Marguerite (2006). "The Argument of Aristotle's Politics." Phoenix, Vol. 60, No.1/2, pp. 48-69. http://www.jstor.org/stable/20304580/24.05.2013.

Eflatun (1943). Mektuplar. İstanbul: Maarif Matbaası.

Eflatun (1945). Phaidon. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Eflatun (1973). "I. Alkibiades." içinde Büyük Klasikler I. İstanbul: HürriyetYayınları, ss. 65-131.

Eflatun (1975). "Minos. " içinde Büyük Klasikler II. İstanbul: Hürriyet Yayınları, ss. 37-50.

Hançerlioğlu, Orhan (2005). Felsefe Ansiklopedisi III. Cilt.İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kanat, Celal A. (2013). Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi. İstanbul: Doruk Yayınları.

Kranz, Walther (1945). "Eflatun ve Devlet." Felsefe Arkivi, Cilt I, No. 1:ss. 161-164.

Kranz, Walther (1994). Antik Felsefe. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Kraut, Richard (2002). Aristotle: Political Philosophy. New York: Oxford University Press Inc.

Laertios, Diogenes (2010). Ünlü Filozofların Yaşam ve Öğretileri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Laks, André (1990). "Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's Republic and Laws." Classical Antiquity, Vol. 9, No. 2, pp. 209-229. http://www.jstor.org/stable/25010929/07.07.2013.

Lord, Carnes (1981). "The Character and Composition of Aristotle's Politics." Political Theory, Vol. 9. No. 4, pp. 459-478. http://www.jstor.org/stable/190684/02.07.2013

Nutku, Uluğ (2000)."Demokrasi Metaforunun İçeriksizleşmesi." Felsefelogos, Yıl.3. Sayı. 11 ss. 37-40.

Platon (1995). Devlet. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon (2007). Yasalar. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Platon (2011(a)). Devlet Adamı. İstanbul: Say Yayınları.

Platon (2011(b)). "Kriton." içinde Platon. Diyaloglar. İstanbul: Remzi Kitabevi, ss.281-295.

Platon (2011(b)). "Protagoras." içinde Platon. Diyaloglar. İstanbul: Remzi Kitabevi, ss.393-447.

Platon (2011(b)). "Sokrates'in Savunması." içinde Platon. Diyaloglar. İstanbul: Remzi Kitabevi, ss.11-41.

Popper, Karl (2010). Açık Toplum ve Düşmanları. Ankara: Liberte Yayınları.

Ross, David (2002). Aristoteles. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Rothbard, Murray N. (2009). "Aristotle on Private Property and Money." http://mises.org/daily/3902/17.07.2013.

Shaw, Elizabeth C. (2005). "Philosophers for the City: Aristotle and the Telos of Education." Modern Age, Vol. 47. No.1, pp. 30-36. www.mmisi.org/ma/47_01/shaw.pdf/15.06.2013

Strauss, Leo (2000). Politika Felsefesi Nedir? İstanbul: Paradigma Yayınları.

Şenel, Alâeddin (1968). Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş. Ankara: AÜ Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları.

Şenel, Alâeddin (2004). Siyasal Düşünceler Tarihi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

TDK (2005). Büyük Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Thomson, George (1988). İlk Filozoflar. İstanbul: Payel Yayınları.

Saunders, Trevor J. (2005). "The Politics." içinde David Furley, Routledge History of Philosophy: From Aristotle To Augustine. London: Taylor & Francis e-Library, ss. 125-14.

Türe, Fatih (2006). "Antik Liberalizm mi Yoksa Modern Sofizm mi?" SÜ İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, No. 11, ss. 23-50.

Ünder, Hasan (1993). "Platon'un Devleti'nde Eğitim ve İnsan Doğası." Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, Cilt:26 Sayı:1. dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/498/5943.pdf/30.06.2013.

Yeke, Yıldız Karagöz (2007). Aristoteles'in Demokrasi Anlayışında Kamusal İyinin Belirlenmesi. Ankara: Ebabil Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Hatice İrem Eker 14.08.1986 tarihinde Ankara'da doğdu. 2004 tarihinde İstanbul Anadolu Lisesi'ni bitirdi. 2008 tarihinde Kocaeli Üniversitesi'nde Felsefe Anabilim Dalı'ndan lisans diplomasını aldı. 2009 yılında girdiği aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Felsefe Yüksek Lisans programını 2013 tarihinde tamamlayan Eker, şu an Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.