



ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

## ARİSTOTELES VE FARABİ'DE ETİK-SİYASET İLİŞKİSİ

Canan SÖNMEZ

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Veli URHAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
TÜRK-İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

EKİM - 2019



ANKARA  
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

## ARİSTOTELES VE FARABİ'DE ETİK-SİYASET İLİŞKİSİ

Canan SÖNMEZ

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Veli URHAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
TÜRK-İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

EKİM - 2019



**ARİSTOTELES VE FARABİ'DE ETİK-SİYASET İLİŞKİSİ**

**Canan SÖNMEZ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
TÜRK-İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**EKİM 2019**

Canan Sönmez tarafından hazırlanan “Aristoteles ve Farabi’de Etik-Siyaset İlişkisi” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / ~~OY ÇOKLUĞU~~ ile Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında Türk İslam Felsefesi Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Danışman:** Prof.Dr.Veli URHAN (Başkan)

Felsefe, Hacı Bayram Veli Üniversitesi


Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....



**Üye:** Prof.Dr.Emel Koç

Felsefe Grubu Eğitimi, Gazi Üniversitesi

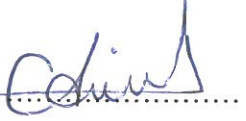
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....



**Üye :** Doç.Dr.Cevriye Demir Güneş

Felsefe, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~ .....



Tez Savunma Tarihi: 14.../10.../2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....  
Prof. Dr. Figen ZAİF  
Enstitü Müdürü

## ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Canan SÖNMEZ

14/10/2019

ARİSTOTELES VE FARABİ'DE ETİK-SİYASET İLİŞKİSİ  
(Yüksek Lisans Tezi)

Canan SÖNMEZ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Ekim 2019

**ÖZET**

Bu çalışmada siyasetin etikten bağımsız olamayacağını düşünen Aristoteles ve Farabi'nin görüşleri ele alınacaktır. Çalışmamızın konusu iki filozofun etiğe ve siyasete dair görüşlerinin incelenmesi, karşılaştırılması ve değerlendirilmesidir. Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Aristoteles'in etik ve siyaset üzerine görüşleri ele alınacak, etiğin siyasetle olan ilişkisi hakkındaki düşünceleri incelenecektir. İkinci bölümde İslam filozofu olan Farabi'nin etik ve siyaset ilişkisine dair düşünceleri aktararak İslam etkisini de taşıyan düşüncelerden hareketle İlk Başkan, erdemli ve erdemsiz şehir gibi başlıklar ele alınacaktır. Üçüncü bölümde Aristoteles ve Farabi'nin görüşleri karşılaştırılarak, etik ve siyaset üzerine düşünceleri değerlendirilecektir. Sonuç bölümünde ise çalışmamızda incelenen meselelerin değerlendirilmesi aktarılmaya çalışılacaktır.

Bilim Kodu : 110927  
Anahtar Kelimeler : Aristoteles, Farabi, etik, siyaset, felsefe.  
Sayfa Adedi : 123  
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Veli URHAN

# RELATIONSHIP OF ETHICS AND POLITICS IN ARİSTOTLE AND FARABİ

(M. Sc. Thesis)

Canan SÖNMEZ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL FOR ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

October 2019

## ABSTRACT

In this paper, the views of Aristotle and Farabi, who believes politics cannot be independent from ethics, will be discussed. The topic of the paper is examining, comparing and evaluating of the views of two philosophers on ethics and politics. This paper consists of three chapters. In the first one, the views of Aristotle on politics and ethics will be discussed and his opinions about the relationship between politics and ethics will be examined. In the second chapter, stating the Islamic philosopher Farabi's opinions about relationship between ethics and politics, with the reference of opinions also carrying Islamic impacts, concepts as "the first president, virtuous and non-virtuous cities" will be discussed. In the third chapter, by comparing Aristotle and Farabi's opinions, their ideas on ethics and politics will be evaluated. In the conclusion part, evaluation of the discussed matters will be stated.

Science Code : 110927  
Key Words : Aristotle, Farabi, ethics, politics, philosophy  
Page Number : 123  
Supervisor : Prof. Dr. Veli URHAN



## TEŞEKKÜR

Bu çalışmada kıymetli destekleri ve katkılarıyla beni yönlendiren tez danıőmanım Prof. Dr. Veli URHAN'a, kaynak bulmamda desteğini esirgemeyen, birikimlerinden yararlandığım Prof. Dr. İbrahim MARAŞ'a, eğitim hayatım boyunca yanımda olan Prof. Dr. Birsen ŞAHİN KÜTÜK'e ve tüm yardımlarından dolayı Osman Nuri YÜCE'ye teőekkürü bir borç bilirim.



# İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	vii
ÇİZELGELERİN LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR.....	xi
1. GİRİŞ .....	1
2. ARİSTOTELES'İN ETİK-SİYASET DÜŞÜNCESİ.....	5
2.1. Aristoteles'in Etik Düşüncesi .....	5
2.1.1. "İyi"(Agathon) Kavramı ve Mutluluk (Eudamonia) Üzerine .....	6
2.1.2. Erdem ve Erdem Türleri .....	10
2.1.2.1. Karakter erdemleri (he ethike arete) .....	17
2.1.2.1.1. Yiğitlik/cesaret (andreia) .....	20
2.1.2.1.2. Ölçülülük (sophrosyne) .....	21
2.1.2.1.3. Cömertlik (eleutherios).....	22
2.1.2.1.4. Sakinlik (praotes) .....	22
2.1.2.1.5. Yüce gönüllülük (megalopsykhia) .....	23
2.1.2.1.6. Dostluk (philia).....	23
2.1.2.2. Düşünce erdemleri (diaonetik arete) .....	25
2.1.2.2.1. Sanat (tekhne).....	26
2.1.2.2.2. Bilim (episteme) .....	26
2.1.2.2.3. Akli başındalık (phronesis)/ pratik bilgelik .....	27
2.1.2.2.4. Bilgelik (sophia)/ teorik bilgelik .....	27
2.1.2.2.5. Us (nous) .....	28
2.2. Aristoteles'te Siyaset Düşüncesi .....	29

	<b>Sayfa</b>
2.2.1. "İnsan" ve "İyi Yurttaş" Kavramı.....	32
2.2.2. Adalet ve yasa.....	35
2.2.3. Yönetim ve Yönetim Biçimleri .....	37
2.2.3.1. Doğru anayasalar.....	39
2.2.3.1.1. Krallık.....	40
2.2.3.1.2. Aristokrasi .....	41
2.2.3.1.3. Politeia (anayasal yönetim) .....	42
2.2.3.2. Sapmış anayasalar .....	43
2.2.3.2.1. Tiranlık (timokrasi) .....	44
2.2.3.2.2. Oligarşi (zenginler yönetimi) .....	45
2.2.3.2.3. Demokrasi (halk yönetimi).....	46
3. FARABİ'DE ETİK-SİYASET İLİŞKİSİ.....	49
3.1. Farabi'nin Etik Düşüncesi.....	49
3.1.1. Mutluluk (Es-Saade El-Kusva) Kavramı.....	49
3.1.2. Erdem ve Erdem Türleri .....	52
3.1.2.1. Nazari erdemler (el-kuvvetü'n nazariyye) .....	52
3.1.2.2. Fikri erdemler (el-kuvvetü'l-fikriyye) .....	54
3.1.2.3. Ahlaki erdemler (el-kuvvetü'l-hulkiyye) .....	55
3.1.2.4. Amelî sanatlar (es-sinaatu'l-ameliyye) .....	58
3.1.3. Erdemi Kuşatan Çevre (Erdemsiler).....	59
3.1.4. Siyasetin Kaynağı Olarak Etik .....	61
3.2. Farabi'nin Siyaset Düşüncesi.....	62
3.2.1. Doğal ve Siyasi Olarak "İnsan" .....	63
3.2.2. Yönetim ve Yönetim Biçimleri .....	66
3.2.2.1. İyi yönetim biçimleri.....	67
3.2.2.2. Kötü yönetim biçimleri .....	70

	<b>Sayfa</b>
3.2.2.2.1. Cahil /bilgisiz şehir.....	70
3.2.2.2.2. Fasık (bozuk) şehirler.....	73
3.2.2.2.3. Karakteri değişmiş olan şehirler (el-medînetu'l-mubeddile).....	74
3.2.2.2.4. Doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içindeki şehirler (el-medînetu'l-dâlle).....	74
3.2.3. İlk Başkan ve Özellikleri.....	75
3.2.4. Adalet.....	80
<b>4. ARİSTOTELES VE FARABİ'DE ETİK-SİYASET İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....</b>	<b>83</b>
4.1. Aristoteles ve Farabi'nin Etik Görüşlerinin Karşılaştırması.....	84
4.1.1. İyi ve Mutluluk Üzerine.....	84
4.1.2. Erdem ve Erdem Türleri Üzerine.....	91
4.1.2.1. Aristoteles ve Farabi'nin karakter /ahlaki erdemleri.....	94
4.1.2.2. Aristoteles ve Farabi'nin düşünce/fikri erdemleri.....	95
4.1.2.3. Nazari erdemler ve ameli sanatlar.....	98
4.2. Aristoteles ve Farabi'nin Siyasete İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması.....	101
4.2.1. Doğal ve Siyasi Varlık Olarak İnsan.....	102
4.2.2. Yönetim ve Yönetim Biçimleri.....	104
4.2.3. Yönetici.....	108
4.2.4. Adalet.....	111
<b>5. SONUÇ.....</b>	<b>115</b>
<b>KAYNAKLAR.....</b>	<b>119</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>123</b>

## ÇİZELGELERİN LİSTESİ

Çizelge	Sayfa
Çizelge 2.1. Aristoteles'te "Orta" olan erdemler .....	19
Çizelge 3.1. Farabi'de "Orta" olan erdemler .....	56



## KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

### Kısaltmalar

### Açıklamalar

**age**

Adı geçen eser

**agm**

Adı geçen makale

**c**

Cilt

**DİA**

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

**edt**

Editör

**s**

Sayfa

**ss**

Sayfa sayısı

**terc**

Tercüme

**yay**

Yayın

**bkz**

Bakınız

## 1. GİRİŞ

İnsanlar var oldukları günden bugüne hem kendi hemcinsleriyle hem de çevreleriyle sürekli etkileşim içerisinde olmuşlardır. Bu etkileşim içindeki insanı, etik ve siyaset kavramından bağımsız düşünmek olanaksızdır. Bu nedenle de toplumsal bir varlık olan insanın en çok karşılaştığı iki alan etik ve siyaset olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çağımızda etik ve siyaset üzerine yapılan konuşmalar, yazılan yazılar ve değerlendirmeler siyasetin etik ile ilişkisinin olup olmadığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çağımızda daha da karmaşık bir hale gelen bu ilişki sorunu kavramsal bir sorunu da gün yüzüne çıkarmaktadır. Çalışmamız bu sorunun iki filozof açısından nasıl ele alındığına tanık olmamızı sağlayacaktır. Bu çalışma, Greek felsefesinin önemli filozoflarından olan Aristoteles'in ve İslam Felsefesi'nin önemli filozofu olan Farabi'nin, etik ve siyaset ilişkisini nasıl kurduğunu bize verecektir. Başlığımız açısından ise öncelikle etik ve siyaset kavramının etimolojisine bakmak gerekir.

Etik kavramı, Türkçe'ye Fransızca kelime olan 'ethique'den gelmiş olup, sözlük anlamı ile ahlâk bilimi, çeşitli uğraş kolları arasında kişilerin uyması veya uzak durması gereken davranışlar bütünü, etik bilimi, ahlaki olan gibi anlamları taşımaktadır.<sup>1</sup> Kavramın Fransızcaya intikali Latince *ethica*'dan, Latinceye intikali ise kelimenin asıl kaynağı olan Yunanca *etikos* kelimesinden gelmektedir. *Etikos*, Antik Yunanca'da ahlak, ahlaki olan, ahlaki karakter anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin kökeni ise âdet, alışkanlık ve huy anlamlarına gelen *ethos* 'tur ve *ethos* , “alıştırmak, alışkanlık haline getirmek” anlamlarına gelen *ethizô* fiilinden türetilmiş bir kelimedir.<sup>2</sup> O halde Aristoteles'in kullandığı etik kavramı, ahlak ile aynı anlamı taşımaktadır. Bu nedenle de etik kavramının, çoğu yerde ahlak kavramının yerine kullanıldığını görüyoruz. Bir başka bakış açısı ise etik ile ahlak kavramlarının farklı olduğu üzerinedir. Ahlak, kavramının, ama özellikle de belirli bir toplulukta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olması istenen değer yargıları kümesi olarak karşımıza çıkan birinci anlamda ahlakın mutlaka etikten ayrılması gerekir.<sup>3</sup> şeklinde dile getirmektedir. Bu tartışmaların konumuz açısından önemli olmasının sebeplerinden biri Saffet Babür çevirisinde Aristoteles kitabının *Nikomakhos'a Etik* olarak çevrilmesi, diğer sebebi ise Farabi'nin eserlerinde dolayısıyla da kullandığımız

<sup>1</sup> Türk Dil Kurumu Büyük Sözlük, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>

<sup>2</sup> Liddell and Scott's Greek-English Lexicon (Abridged) (2003), New York: Oxford, s. 303 (Akt.Özturan,H.(2011). *Etik ile Ahlak arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c.9, sayı 17, 169-202.)

<sup>3</sup> Tepe H.(1987). “*Etik ve Meta-etik*”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, c. 4(2) .s. 296.

kaynaklarda “ahlak” kavramının kullanılmasıdır. Arapça’da “yaratılış, huy” anlamlarına gelen *hulk* yahut *huluk* kelimelerinin çoğulu olan ahlak kelimesi Türkçeye geçmiştir.<sup>4</sup> Eski Yunanca ve Arapça olarak aynı anlama işaret etmesi bakımından etik ve ahlak kavramları, Aristoteles’in etik kavramı ile Farabi'nin ahlak kavramının ters düşmediğini göstermektedir.

Siyaset kavramı ise, Arapça “s-v-s” veya “sâse” fiil kökünden gelir ve “at eğitimi, talimi” anlamlarına gelir.<sup>5</sup> Bu anlam günümüzde insanların ve toplumların yönetimi olarak kullanılmaktadır. Eski Yunanca anlamı ise “politikos”tan gelmekte ve yönetme anlamını taşımaktadır. İnsanın kendini gerçekleştirebilmesi, toplum içinde aklını ortaya koyabilmesi için siyasetin içinde olması gerekir. Aristoteles’e ve Farabi’ye göre etik ve siyaset insansal etkinlik alanı olarak sadece yaşamaya çalışmaz, “iyi” yaşamaya çalışır. Siyasetin olduğu toplum ile herhangi bir topluluk arasında bu nedenle fark vardır. Topluluk, sadece insana özgü olmadığından yaşam etkinliğini ve temel ihtiyaçları aşan yapıdadır.

Antik yunan felsefesinin önemli filozoflarından olan Aristoteles insanı toplumla birlikte ele almıştır. Ancak Aristoteles’ten önce insanı toplumla birlikte ele alan iki filozof daha vardır. Bu iki filozof Sokrates ve Platon’dur. Sokrates ve Platon insanı, ideal bir toplumun nasıl olması gerektiğini, yönetim şekillerini ve yöneticinin özellikleri gibi konular üzerinde durmuşlardır. İnsanın bir amacı olduğunu bunun da mutluluk olduğunu dile getirmişlerdir. İnsanın ulaşmak istediği bu mutluluğun ne olduğu noktasında ise siyaset görüşlerini, etik kavramına bağlamıştır. Aristoteles de tam da bu bağlam çerçevesinde görüşlerini ortaya koymaktadır. Aristoteles *Nikomakhos’a Etik’e*, her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığının düşünüldüğünü; bu nedenle iyiyi, “her şeyin arzuladığı şey” diye dile getirmenin yerinde olacağını belirterek başlar.<sup>6</sup> Amaçlarda farklılıklar olsa da, Aristoteles’e göre siyasetin amacı öteki bilimlerin amacını kapsamaktadır. Bu amacın insan için iyi olan olması gerekmektedir.<sup>7</sup> Aristoteles, “amaç” çerçevesinde mutluluğu erdemle beraber ele alır. Böylelikle insan için iyi olan bu amaç siyaset olmadan ulaşılabilecek bir şey değildir.

İslam felsefesinde etik- siyaset ilişkisini sistemli bir biçimde ele alıp üzerinde çalışmalar yapan ilk filozof ise Farabi’dir. Antik yunan felsefesinden etkilenen Farabi, kendi düşüncesi ile birlikte özgün felsefesini oluşturmuştur. Aristoteles'ten devraldığı mirası

<sup>4</sup> Çağrıcı, M. (1989). “*Ahlâk*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi , II, İstanbul s. 1.

<sup>5</sup> İbn manzur- lisan-ül arab “sase” maddesi, Beyrut,tarihsiz c.2 sy.238

<sup>6</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos’a Etik*, 1094<sup>a</sup> 5-10.

<sup>7</sup> Aristoteles. (2014), *Nikomakhos’a Etik*, 1094<sup>b</sup> 20.



yoğurarak yeniden şekillendiren ve bilhassa mantıktaki başarısı nedeniyle muallim-i sâni kabul edilen, meşşâî geleneğine bağlıdır. Fârâbî, meşşâî bir filozof olması bakımından Aristotelesçi geleneğini takip eden bir düşünürdür. Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik* kitabını şerh ettiğini ve şerh etmekle de kalmayıp *Risâle fî meâni'l-akl* risalesinde de *Nikomakhos'a Etik*'ten alıntılar yaptığını görmekteyiz.<sup>8</sup> Aristoteles'in etik ve siyaset ile ilgili iki eseri olan *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia*'nın herhangi bir Arapça çevirisinin olup olmadığına dair net bir bilgi olmasa da İslâm dünyasında isimlerinin bilindiği eserler olduğu bilinmektedir.<sup>9</sup>

Farabi ve diğer Meşşâî filozoflarının Aristoteles etkisinde olması nedeniyle Meşşâîye geleneği özel anlamı ile “İslam Aristotelesçiliği” adını almaktadır.<sup>10</sup> Bu nedenle de Aristoteles felsefesini takip eden Meşşâî filozoflarıyla ilgili olarak özgünlük sorunu da ortaya çıkmaktadır. Farabi'nin büyük kitaplarının daha çok Aristoteles'in başlıca eserlerinin açıklanmasına ait olması<sup>11</sup> da bu sorunun tartışılmasının kaynaklarından biridir. Sadece Aristoteles değil, Platon ve Yeni-Platonculuk'tan da etkilenen Farabi'nin felsefesinin eklektik yapıda olması, Farabi'yi taklitten öteye gidememiş bir filozof olmanın dışında tutar. Çünkü eklektik bir felsefe olması özgün olmasına engel teşkil etmez ve aslında eklektik olmayan hiçbir felsefe ve insan düşüncesi yoktur.<sup>12</sup> Gerçekten de sadece İslam felsefesine, Batı felsefesine de, baktığımızda yeni düşünce sistemleri eski düşünce sistemlerinin üzerine koyulan bir basamak gibidir. Düşünceye yeni dememiz eskiden tamamen bağımsız olmasından değil, eski düşünceye yenilik katması ve yeni düşünce yolu açmasındandır. Böylelikle İslam felsefesi üzerine araştırmalar yapan De Boer'in söylediği gibi “İslam Felsefesi daima Yunancadan tercüme edilen eserlere bağlı eklektik bir felsefe olagelmıştır. Ortaya ne yeni meseleler atmış ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır.”<sup>13</sup> görüşü karşıt bir düşünce bulmuştur. Dolayısıyla da Platon, Aristoteles ve Yeni-Platonculuk'tan etkilenmiş olması Farabi'nin özgün felsefesini kurmadığı anlamına gelmemektedir. Tezimizde Farabi'yi ele alırken bu özgünlük kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Etik-Siyaset ilişkisinde Aristoteles ve Farabi'nin tercih edilmesi her iki ismin de öncelikli olarak, kendi dönemlerinin zirve isimlerinden kabul edilebilecek olan birer sistem filozofu

<sup>8</sup> Kaya, M. (2014). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları.s.127.

<sup>9</sup> Kaya, M. (1983). *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul:Ekin Yayınları, s. 234-264.

<sup>10</sup> Bayraktar, M. (2002). *İslam Düşünce Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi. s.102

<sup>11</sup> Ülken, H. Ziya (1967). *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*. Ankara:Selçuk Yayınları.s.52

<sup>12</sup> Bayraktar, M. (2002). *İslam Düşünce Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi s.108

<sup>13</sup> Boer, T. J. (1960). *İslâm'da Felsefe Tarihi* (çev. Yaşar Kutluay). Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.s.23.

olmalarından kaynaklanmaktadır. Düşünceleriyle, felsefi problem olarak etik ve siyaset kavramlarında önemli bir yere sahiptirler. Çalışmamızın kapsamında öncelikli olarak Aristoteles'te etik ve siyaset düşüncesine yer verilecektir. Bu bölümde etik ile ilişkili olarak iyi ve mutluluk kavramı, erdem ve erdem türleri, siyaset ile ilişkili olarak da insan ve iyi yurttaş kavramları, yönetim ve yönetim biçimleri gibi konular ele alınıp içeriklendirilecektir. İkinci bölümde ise Farabi'nin etik ve siyaset düşüncesine yer verilecektir. Bu bölümde etik ile ilişkili olarak, mutluluk, erdem ve eylem, siyaset ile ilişkili olarak da erdemli şehir, cahil şehir, fasık şehir, bozuk şehir, değiştirilmiş şehir ve devlet adamı kavramlarına yer verilip, detaylandırılacaktır. Üçüncü bölümde ise Aristoteles ve Farabi'de etik ile siyaset ilişkisinin benzerlikleri ve farklılıkları incelenecektir. Sonuç olarak ise çalışmamızın özeti yapılarak, Aristoteles ve Farabi'de etik-siyaset ilişkisi anlayışları kıyaslandığında elde edilen veriler incelenmeye çalışılacaktır.

Etik ve siyaset ilişkisinin iki filozof açısından ele alınıp karşılaştırılmasının felsefi çalışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmada Aristoteles ve Farabi'nin yalnızca siyaset ile etik konusundaki kitaplarından yararlanılacak olup, Aristoteles kısmını tamamlayacak kitaplar, *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Magna Moralia*, *Politika*, *Atinalıların Devleti*, *Retorik* ve *Felsefeye Çağrı* kitapları olacaktır. Farabi kısmını tamamlayacak kitaplar ise *Tahsilü's Saade*, *El Medinet-ül Fazıla*, *Füsul-ül Medeni*, *Kitab-ül Mille*, *İhsa-ül Ulum*, *Es- Siyaset-ül Medeniyye* ve *Tenbih el saada* kitapları olacaktır. Bu kitaplar, birincil kaynaklar olup, diğer eserlerden de yer yer faydalanılacaktır. Ele alınmayacak olan konuların ve kitapların, çalışmamızda yer almamasının nedeni zamanın kısıtlı olması ve konunun sınırlandırılmasıdır. Literatür taramalarında ise Aristoteles'in ve Farabi'nin hayatlarına, eserlerine ve bütün olarak felsefelerine ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Biz bu işleyişte, bu konulara yer vermeyerek, konunun özünden kopmamayı amaçlamaktayız.

## 2. ARİSTOTELES'İN ETİK-SİYASET DÜŞÜNCESİ

### 2.1. Aristoteles'in Etik Düşüncesi

Aristoteles, etik düşüncesine ilişkin görüşlerini *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia* kitaplarında incelemiştir. *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* kitaplarının Aristoteles'e ait olup olmaması konusunda herhangi bir şüphe yoksa da aynı şey *Magna Moralia* için geçerli değildir. Ancak bununla birlikte araştırmacılar tarafından *Eudemos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik* eserleri Aristoteles'e ait olarak, *Magna Moralia* ise, Aristoteles'in derslerinin bir raporu olarak değerlendirilir.<sup>14</sup> Nitekim Ortaçağ'da *Liber De Bona Fortuna* adlı derleme Aristotelesyen ahlak üzerine bir bilgi kaynağı olarak yazılıp, *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia* üzerine bir eser olduğundan söz edilmektedir.<sup>15</sup> *Magna Moralia*, Bartholomew tarafından 1258-1266 yıllarında Napoli'de çevrilmiştir. Bu derleme ile beraber *Eudemos'a Etik* 13.yüzyılda Latince halde bulunan yedinci kitap olsa da *Magna Moralia* ilk olmuştur.<sup>16</sup> Copleston ise *Magna Moralia*'yı “en azından içerik bakımından Aristoteles'in gerçek bir yazıtı” olarak gördüğünü söyler.<sup>17</sup> Söylenenlerin çoğu, *Magna Moralia*'nın Aristoteles'e ait olmadığına, Aristoteles sonrası bir derleme olduğuna işaret etse de bunların dikkate alınması gereken düşünceler olmadığı söylenebilir.<sup>18</sup> Biz de bu tezde *Magna Moralia*'nın, *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* kitaplarının tamamlayıcısı olduğu düşüncesinden hareket edeceğiz. Bu nedenle de Aristoteles'in etik anlayışında *Magna Moralia* kitabından atıflara da yer vererek, bunu gösterme niyetindeyiz.

Aristoteles; bahsi geçen kitaplarında sadece etik üzerinde durmamış, siyaset üzerinde de durmuştur. O halde etikten bağımsız bir siyaset düşüncesi olamayacağı için siyaset bilimi, bütünü içinde iki bölüme ayrılmıştır: siyaset ve etik olarak.<sup>19</sup> Etik temelli bir siyasi anlayışı olan Aristoteles'e göre siyaset en üstte duran pratik bilimdir ancak ilk olarak etik araştırmalıdır, çünkü Aristoteles için siyasetin amacı öteki bilimleri de kapsamaktadır ve bu amaç insan için en iyi olan olmalıdır.<sup>20</sup> Bu amaca yönelik olarak Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabında etiği “bir siyaset araştırması” olarak tanımlaması bunu destekler niteliktedir. Bu etik düşüncesi siyaset araştırmasının temellerini oluşturacaktır. O

<sup>14</sup> Heinemann, R. (2003). *Plato and Aristotle's Ethics*. Burlington USA: Ashgate Publishing Company, s.89.

<sup>15</sup> Bourke, V. J.(1968). *History of Ethics*. Newyorkcity, Doubleday, s.31.

<sup>16</sup> Bourke, a.g.e.88.

<sup>17</sup> Copleston, F. (2000). *Felsefe Tarihi: Aristoteles*. (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul:İdea Yayınları, s.14.

<sup>18</sup> Kaya, M. (1983). *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul:Ekin Yayınları, s.234.

<sup>19</sup> Akarsu, B. (1982). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul:Remzi Kitabevi, s.98.

<sup>20</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları, 1094<sup>b</sup> -10.

halde Aristoteles siyaseti, etikten ayrı bir bilim olarak kavramayıp siyaseti sadece “karakter incelemesi” ya da “karakter üzerine düşünceler”<sup>21</sup> şeklinde ele alacaktır.

Aristoteles’in etik ve siyasetten arasında kurduğu bağıın anlaşılır olabilmesi için öncelikle iyinin ve mutluluğun ne olduğunu araştırmak gerekmektedir. Bu nedenle de iyi ve mutluluk kavramından erdeme dolayısıyla da siyasete ilişkin düşüncelerine geçme gayretinde bulunacağız.

### 2.1.1. “İyi”(Agathon) Kavramı ve Mutluluk (Eudamonia) Üzerine

Aristoteles'in düşünce sisteminde insanın merkezde olduğu açıktır. Bu nedendir ki O, insanın diğer canlılardan ayrıldığını belirtip, insana özgü olanı bulmaya çalışmıştır. Aristoteles'e göre yaşam, bitkilerle ortaktır; beslenme ve büyüme ile ilgili yaşam bu yüzden bir yana bırakılmalıdır. Duyularla ilgili yaşam ise, hayvanlarla ortak olduğuna göre Aristoteles açısından bunu da bir yana bırakmalı, geriye akıl sahibi olan insanın eylem yaşamı kalmalıdır.<sup>22</sup> O halde Aristoteles nazarında eylemlerine yön verebilen insan, akıl sahibi varlık olarak görülmektedir. Bu eylemsel davranışların bir amacı olduğu ise açıktır. Bir amaca yönelik eylemde bulunan insanın amaçlara bağlı olmasından kaynaklanan bu mükemmeliyet, insanların ve toplumların mükemmelliğine ilişkindir.<sup>23</sup> Bir amaç ne kadar mükemmel ise insan da toplum da o derece mükemmelleşecektir. Dolayısıyla da amaçların mükemmelliği ile insanın ve toplumun mükemmelliği arasında doğru orantı vardır.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* kitabına “her sanatın ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylemin ve tercihin de bir iyiyi arzuladığını; bu nedenle iyiyi her şeyin arzuladığı şey”<sup>24</sup> diye dile getirildiğini belirterek başlar. Ancak Aristoteles'e göre amaçlarda farklılıklar vardır çünkü kimi amaçlar etkinliklerin kendileri iken, kimi amaçlar da etkinliklerden ayrı eserlerdir. Dolayısıyla da Aristoteles'e göre eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur. Aristoteles tıbbın sağlığı, gemiciliğin gemiyi, askerliğin utkuyu, ekonominin zenginliği amacı olarak gördüğünü söylemektedir.<sup>25</sup> Aristoteles araştırmacısı olan Ross'un değerlendirmesine göre, her şey kendisinden başka bir şeyi amaçlar ve bu şeyi meydana getirme eğiliminden de kendi değerini çıkarır. Bu nedenle de

<sup>21</sup> Aristoteles. (2005). *İkinci Çözümlemeler*. (çev. Ali Houshiary). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.89 b9.

<sup>22</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.*1098<sup>a</sup>-5

<sup>23</sup> Bourke, a.g.e.25.

<sup>24</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1094<sup>a</sup>-5.

<sup>25</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1094<sup>a</sup> 6-9.

her eylemin nihai ereği aynı olmalıdır.<sup>26</sup> Ross'un işaret ettiği nihai erek kendisi amaç olan mutluluktur, en iyi olandır. Öyleyse en iyi(ariston) olan iyiyi (agathon) bütün olarak inceleyen hiçbir bilgi türü ya da beceri yoktur, çünkü “iyi olan”, tüm kategorilerin içindedir. Bu kategoriler; töz, nitelik, nicelik, zaman, bağıntıda ve kısaca hepsindedir.<sup>27</sup>

Aristoteles, iyiyi amaç kavramı ile ilişkilendirerek iyiyi amaçtan ayrı tutmamıştır. İyiyi “kişiye özgü ve kolayca ondan alınamayacak bir şey olarak”<sup>28</sup> tasarlamıştır. O halde en iyinin ne olduğunu ve kaç anlama geldiğini araştırmak gerekir. Amaçların çokluğundan kaynaklanan iyilerin çokluğundan dolayı iyinin ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır. Bu açıdan da iyi, hem nelik, hem nitelik, hem de görelilik bakımından dile getirilir.<sup>29</sup> O halde iyinin kendisi tek bir ideaya göre olan ortak bir şey değilken iyi'ye neden iyi diyoruz? Aristoteles bu soruyu, *Nikomakhos'a Etik* kitabında askıya almıştır ve girişte söylediği cümleye işaret ederek aranılan şeyin “kendisi amaç olan iyi”<sup>30</sup> olduğunu söylemiştir. Çünkü kendisi için istediğimiz ne varsa onu, bir başka şey için tercih etmiyorsak bunun en iyi olacağını söyleyen Aristoteles'in kendisi için isteneni daha değerli gördüğünü söyleyebiliriz. Bu nedenle de Aristoteles açısından mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak kabul edilmektedir.

Her eylem, her sanat, her araştırma ve her tercih için bir amaç olduğunu belirten Aristoteles'te esas soru şudur: “İnsan için iyi olan” amaç nedir? Bu sorular için *Nikomakhos'a Etik*'te insansal iyinin sorgulanması, dolayısıyla da insana özgü erdemlerin araştırılması yapılır; çünkü iyi biri olmak erdemlere sahip olmaktır.<sup>31</sup> Biz şimdilik iyi olanın erdemle ilişkisini bir kenara bırakıp, iyinin kaç kısma ayrıldığını ve mutluluk ile ilişkisinin nasıl kurulduğunu incelemeliyiz.

Aristoteles her var olan için bir “iyi” kavramı olduğunu, her bir kategorinin içinde bu kavramın bulunduğunu belirterek iyinin, var olan'la da eşit biçimde çok anlamda kullanıldığını söylemektedir. O, var olanın; neliği, nasıllığı, niceliği, zamanı imleyerek birçok devinme ve devindirme kategorisinde bulunduğunu belirtir. Varlık töz kategorisinde us/tanrı; nasıllık kategorisinde adil; nicelik kategorisinde doğru ölçü, zaman kategorisinde uygun an; devinim açısından da öğreten ve öğrenen ile ilgilidir.<sup>32</sup> O halde Aristoteles'e

<sup>26</sup> Ross, W.D. (2011). *Aristoteles*. (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Kabalcı Yayınları, s.295.

<sup>27</sup> Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*. (çev. Y.Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları, s.31.

<sup>28</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1095<sup>b</sup>-27.

<sup>29</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1096<sup>a</sup>-23.

<sup>30</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1097<sup>a</sup>-20.

<sup>31</sup> Aristoteles. (2016). *a.g.e.*23.

<sup>32</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. (çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları, 1217<sup>b</sup> 25 – 30

göre, her bir iyinin kendisini değil, insan için olan iyinin kendisine bakmak ve kendisini araştırmak gerekir.

İyileri üç kısma ayıran Aristoteles bunlardan bazılarını dış iyiler, bazılarını ruh ile ilgili iyiler, bazılarını ise bedenle ilgili iyiler diyerek ruhla ilgili olanlara en başta ve tam anlamda iyiler<sup>33</sup> demektedir. Aristoteles'e göre bu üç iyiden ruhla ilgili olanlar erdeme ait olduğundan konumuz açısından daha önemli bir yere sahiptir. O halde akli başındalık, erdem, haz ruhun içinde olduğundan ve herkes bunların ya bazılarının ya da hepsinin birer amaç olduğunu düşündüğünden insanın yapıp edeceklerinin amacı olan, iyinin kendisini aranmalıdır.<sup>34</sup> Bu iyi ise mutluluğu kendisiyle getirendir. Bu nedenle de mutluluğun ne olduğunu bulmak, en iyinin ne olduğunu da bize verecektir.

Aristoteles'e göre mutluluğun ne olduğu tartışma konusu olduğu gibi çoğunluğun ondan anladığı da bilge kişilerinkiyle aynı değildir. Kimi apaçık, belli şeyleri, söz gelişi haz, zenginlik, onuru anlarken kimi de bir başka şey anlamaktadır. Bu kişiler Aristoteles'e göre örneğin hasta olunca sağlığı, yoksul düşünce zenginliği, kendi bilgisizliklerini bilirlerse, büyük ve onları aşan şeyler söyleyenlere hayran kalıyorlar.<sup>35</sup> Bununla birlikte mutluluğun insana özgü iyilerin en önemlisi ve en üstünü olduğu konusunda bir görüş birliğinden söz eden Aristoteles insana özgü kabul edilenlerin dışında, var olanlar içinde daha iyi olan başka birine özgü, sözgelişi bir tanrıya özgü bir mutluluğun olabileceğinden söz etmektedir. Doğaca insanlardan daha aşağı olan öteki canlıların hiçbiri ise böyle adlandırılmadığını dolayısıyla da ne bir at, ne bir kuş, ne bir balık ne de doğasında tanrılığa dair bir şey taşımayan, ama başka tür bir iyiden pay alarak daha kötü ya da daha iyi yaşayan başka bir varlık bu adlandırmaya göre mutlu olarak adlandırılıyor.<sup>36</sup> Öyleyse mutluluğun ismi konusunda herkes anlaştığı halde, mutluluğun ne olduğu konusunda ortak bir görüş sağlanamadığı açıktır.

Peki mutluluk nedir? Ünlü Aristoteles yorumcusu Ross bize şu tanımları yapar:

“Eudaimonia, köken olarak iyi bir cin (daimon) tarafından korunan anlamına gelmekteydi, ama sözcük gündelik Yunanca kullanımında çoğunluk dış zenginliğe yapılan özel bir göndermeyle yalnızca iyi talih anlamını taşıyordu.”<sup>37</sup> Aristoteles ise mutlulukla ilgili

<sup>33</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1098<sup>b</sup>-15.

<sup>34</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1218<sup>b</sup>-20.

<sup>35</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1095<sup>a</sup>-15.

<sup>36</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1217<sup>a</sup>-20.

<sup>37</sup> Ross, W.D. (2011). *Aristoteles*. (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Kabalıcı Yayınları, s.297.

olarak mutluluğun en iyi, en güzel ve en hoş giden şey olduğunu dile getirerek *Nikomakhos'a Etik*'te Delos yazıtından şu alıntıyı yapar:

“*En güzel şey adil olandır, en iyi şey sağlıklı olmak;  
En hoş şey ise, kişinin arzuladığı şeye kavuşması olur.*”<sup>38</sup>

Bu nedenle erdeme uygun tam bir yaşama etkinliği olarak “mutluluğu, insan açısından yapılacak olanların en iyisi”<sup>39</sup> diye ortaya koymak gerekiyor. Bu noktada Aristoteles’in, mutluluğu, Yunancadaki anlamı ile kullanmadığını söyleyebiliriz; çünkü Aristoteles’in mutluluk kavramından sadece *iyi talihi* anlamamak gerekir. Bunun nedeni ise erdem ve iyi ile birlikte kullanılan mutluluk, iyi talihten çok daha fazlasıdır. Aristoteles, mutluluğu talihlilikle ve erdemle aynı yere koyanların yaşadığı sorunun; mutluluğu acaba öğrenilebilir ya da alışılabilir veya başka bir şekilde gerçekleştirilebilir bir şey mi, tanrı vergisi olarak bir şey mi veya bir rastlantı sonucu gerçekleşen bir şey mi olduğu sorularına cevap verememekten kaynaklandığını ifade etmektedir. Aristoteles'e göre mutluluk insansal şeylerin en iyisi ise, tanrıların vergisi olması akla yatkındır. Bunun için de mutluluğun kendisi, insansal şeylerin en iyisi olduğuna göre tanrısal bir şeydir ve kutludur. Bu tanrısal olanı rastlantı sonucu kabul etmek ise yanlış olacaktır.<sup>40</sup> O halde mutluluğun tanrısal olması mümkün, ancak rastlantı olması mümkün değildir.

Aristoteles mutluluğu, insan açısından yapılacak olanların en iyisi<sup>41</sup>olarak ortaya koyarak mutluluğu iyiden bağımsız düşünmemiştir. O halde bu iyinin ve mutluluğun hangi yaşam biçiminde olduğuna bakmak gerekmektedir çünkü iyinin ve mutluluğun yaşam tarzlarına ilişik olması akla aykırı değildir. Bu yaşam biçimleri; siyaset yaşamı, felsefeci yaşamı (teoria), haz yaşamıdır. Yaşamlarını kendi seçme olanağı taşıyan insanların seçtiği bu yaşamlar sırasıyla, etik erdeme, akli başındalığa ve hazza bağlıdır. Bunların içinden felsefeci akli başındalığı, yani hakikate yönelik araştırmayı, siyasetçi güzel eylemleri (yani erdeme dayalı eylemleri),haz düşününü ise bedensel hazları hedef tutar.<sup>42</sup>

Aristoteles'in saydığı yaşam biçimlerinden haz yaşamına yönelenler mutluluğu hazda görürler ancak bu görüş çoğunluğun ve kaba saba insanların görüşüdür. Siyaset yaşamını seçenler ise mutluluğun onurda olduğunu düşünür. Ancak bu onur, onurlandıranlara bağlı

<sup>38</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1099<sup>a</sup>-25.

<sup>39</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*, 1219<sup>a</sup>-35.

<sup>40</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1099<sup>b</sup>-15.

<sup>41</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1217<sup>a</sup>-20.

<sup>42</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* , 1215<sup>b</sup>-35.

görüldüğü için mutluluğa uygun değildir.<sup>43</sup> O halde mutluluk kendine özgü bir erdem olarak teoria yaşamına ait olan bir etkinliktir.<sup>44</sup> Bu noktada Aristoteles'in ideal yaşam, yani en iyi yaşam olarak gördüğü yaşamın ne olduğu da ortaya çıkmış oluyor. Bu yaşam biçimi bilgece bir yaşam, sürekli olarak mutluluğun kendisinde olduğu bir yaşamdır. Bu bilgece yaşamı yaşayan kişi de bilge kişi olduğu için Aristoteles'e göre, bilge kişi kendi başına olsa bile teoria etkinliğinde bulunabilir.<sup>45</sup> Dolayısıyla akla uygun olan bu yaşam, mutluluğu sağlıyorsa bu yaşam teoria yaşamıdır.

Adı konusunda pek çok kişinin anlaştığı, hem sıradan kişilerin hem de seçkin insanların ona mutluluk demesi, iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı da mutlu olmakla bir tutmasına karşın Aristoteles'e göre “mutluluğu, insan açısından yapılacak olanların en iyisi diye ortaya koymak”<sup>46</sup> gerekiyorsa ve bu mutluluk kendisi amaç olan erdeme uygun etkinlik ise erdem konusunu incelemek gerekir.

### 2.1.2. Erdem ve Erdem Türleri

Erdem ile ilgili görüşlerini *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia*'da ele alan Aristoteles; mutluluk, iyi, iyi yaşama kavramlarını erdeme bağlamaktadır. Ona göre, mutluluk iyi yaşamadadır, iyi yaşama ise erdemlere uygun yaşamadadır.<sup>47</sup> Erdemlere dayanmayan bir iyi düşüncesi ise olanaksızdır, dolayısıyla mutluluk da mümkün olmayacaktır. Peki, bu erdem nedir?

Fromm'a göre Aristoteles, “erdem” sözcüğünü insana özgü olanakların gerçekleşmesini sağlayan etkinlikteki kusursuzluk anlamında kullanırken<sup>48</sup>, Ross'a göre Aristoteles erdemleri duygular ve eylemlerle ilgili olarak kullanmıştır.<sup>49</sup> Aristoteles'e göre ise tüm bunlardan önce erdemi bilmek ve erdemli olmak için öncelikle hangi ilkeden çıkılacağını bilmek gerektiği söz konusudur. Bu konuda kendisinden önce erdem üzerine konuşmuş olanlardan örnekler vererek, ilkeleri belirlerken neleri yanlış yaptıklarını incelemiştir. O'na göre: Pythagoras, erdemleri sayılara indirgeyerek erdemlere hiç uygun olmayan bir görüş ortaya koydu; nitekim adalet aynı sayıyla aynı sayının karesi değildir. Sokrates ise bir

<sup>43</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*, 1095<sup>b</sup>-25.

<sup>44</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1177<sup>a</sup>-15.

<sup>45</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1177<sup>a</sup>-20.

<sup>46</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1217<sup>a</sup>-40

<sup>47</sup> Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*. s.43.

<sup>48</sup> Fromm,E. (1997). *Erdem ve Mutluluk*. (çev. Ayda Yörükkan). Ankara: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, s.24.

<sup>49</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.*235.



erdemler bilimi yarattı fakat bunun olması da imkânsızdır. Zira bütün bilimler akılla birlikte, akıl ise ruhun enine boyuna düşünen kısmında ortaya çıkar; duygu ve karakteri ortadan kaldırmış olur.<sup>50</sup>

Aristoteles'e göre Platon, doğru bir biçimde, ruhu; akıl taşıyan ve akıldan bağımsız yanlara ayırdı ve her birine uyan erdemler atadı. Buraya kadar doğru olmakla birlikte varolanlara ilişkin hakikatten konuşurken erdemlerden söz etmemek gerekir, çünkü var olanlara ilişkin hakikat ile erdem arasında ortak hiçbir şey yoktur.<sup>51</sup> O halde Aristoteles'e göre erdem şöyle bir durumdur; hem ruhun en iyi devinimlerinden oluşur hem de ruhun en iyi işlerinin ve duygulanımlarının gerçekleşmesi ona bağlıdır, aynı şeylere bağlı olarak oluşur ve yok olur, onun kullanımı aynı şeylerle ilgilidir, onlar tarafından geliştirilir ve bozulur.<sup>52</sup> Aristoteles; Pythagoras, Sokrates ve Platon'un ilkeleri belirlerken erdem ne olduğunu tam olarak belirtmediklerini ortaya koymuştur. Bu yüzden de, kendi felsefesine uygun olarak, tek tek bilinenlerden yola çıkarak erdem görüşünü oluşturmuştur.

Tek tek bilinenlerden yola çıkan Aristoteles'in erdem görüşü ile ilgili olarak en bilinen şey, erdem insanla ilgili olmasıdır. İnsan ise beden ve ruha sahip bir varolan olduğuna göre erdem beden ile ilgili olamayacağı açıktır. En yüksek iyiye yönelik olan erdem, ruha ilişkindir. O halde akıl sahibi olan insanla ilgili olarak ruhu incelemek gerekmektedir. Aristoteles'e göre, ruha ait iki yan vardır: Akıldan mahrum olduğu yan ve akıl sahibi olduğu yan. Akıldan mahrum yanın bir kısmının bitkilerle ortak görüldüğünü bundan da beslenme ve büyüme nedenini kastettiğini söyleyen Aristoteles'e göre, ruhun böyle bir olanağı bütün beslenenlerde, ceninlerde bile bulunur ama bu aynı olanağın, gelişmesini tamamlamış canlılarda olduğu kabul edilebilir.<sup>53</sup> Dolayısıyla Aristoteles'e göre beslenme ve büyüme ile ilgili olarak bitkilerle ortak yan, olanak halinde olanlardan çok, olanağını gerçekleştirmiş canlılarla ilgilidir.

Akıldan yoksun yanı ikiye ayıran Aristoteles'e göre bitkisel olan, akıldan hiçbir şekilde pay almaz; arzulayan ya da genel olarak iştah duyan yan ise, aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır ve pay alır.<sup>54</sup> Öyleyse akıl sahibi olan yan da ikili olacaktır. Bu yanlardan ilki asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen(akıl alan) yan anlamındadır. Aklın veya ruhumuzun düşünen yanının, insana en

<sup>50</sup> Aristoteles. (2016), *Magna Moralia*, s.23.

<sup>51</sup> Aristoteles. (2016), *a.g.e.*25.

<sup>52</sup> Aristoteles. (2015), *Eudemos'a Etik*. 1220<sup>a</sup>-30.

<sup>53</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1102<sup>b</sup> 3-5.

<sup>54</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1102<sup>b</sup>

üst seviyede hükmeden ve onun en değerli parçasının, güzel olan ve en değerli işi gerçekliği araştırmaktan başka bir şey değildir.<sup>55</sup> Bu nedenle de erdemler bu ayrıma göre belirlenmektedir. Aristoteles'e göre düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olmak üzere iki erdem vardır. Bunlardan bilgelik, doğru muhasebe yapabilme ve akli başındalığa düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri<sup>56</sup> demektir. Erdem ayrımları ile ilgili olan kısım daha sonra ele alınacaktır. Erdem üzerinde biraz daha durmak ve tam olarak ne olduğunu anlamak gerekir.

Erdemler, ruhun yanlarından akıl sahibi olan yan ile ilgili ise ruhta olup bitenlerin ne olduğunu araştırmak gerekmektedir. Aristoteles'e göre ruhta olup bitenler üç türdür: Bunlar etkilenimler olanaklar ve huylar olduğuna göre erdem, bunlardan birisi olmalıdır. “Etkilenim; arzu, öfke, korku yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylerdir. Bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara, söz gelişi, öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara olanak, iyi ya da kötü durumlardan doğan etkilenimlere ise huylar”<sup>57</sup> demektir. Aristoteles'e göre erdem, ya etkilenimlerden ya olanaklardan ya da huylardan biri olabilir.

*Magna Moralia*'da etkilenimler(duygu) , olanaklar (yetiler) ve huylar için benzer ifadeleri kullanan Aristoteles; öfke, korku, nefret, özlem/pişmanlık, kıskançlık, acıma vb. gibi acı ve hazzı beraberinde getirenlere etkilenimler demektir. Öte yandan etkilenimler aracılığıyla öfkelenme veya acı çekme yahut acıma vb. imkânı taşıdıklarımıza yetiler, yine etkilenimler aracılığıyla bunlara ilişkin sahip olduğumuz, iyi ya da kötü durumlar, söz gelişi öfkelenmeye ilişkin şeyler ise huylardır.<sup>58</sup> O halde ruha ait olan bu kavramlardan hangisinin bize erdemine ne olduğunu verdiği problemi burada önem taşımaktadır.

Erdemler de kötülükler de etkilenim değildir çünkü erdemler ile kötülüklerle göre, bize iyi ya da kötü denir ve dolayısıyla etkilenimlere göre değil erdemler ile kötülüklerle göre övülür ya da kınanırız.<sup>59</sup> Aristoteles, “Etkilenimlerle ilgili olarak “harekete getirildiğimiz” söylenir, oysa erdemlerle ilgili olarak “harekete getirildiğimiz” değil, belli bir şeye “yatkın olduğumuz” söylenir. Bu nedenle erdemler olanak da değildir çünkü sırf etkilene olanağına sahibiz diye iyi ya da kötü olmayız. O halde geriye erdemlerin ve kötülüklerin

<sup>55</sup> Aristoteles. (2003). *Felsefeye Çağrı*. (çev. Ali İrgat). İstanbul: Sosyal Yayınları , s.38.

<sup>56</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1103<sup>a</sup>-5.

<sup>57</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1105<sup>b</sup> 20-25.

<sup>58</sup> Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*, s.51.

<sup>59</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1105<sup>b</sup>-5.

'huy' olması kalıyor."<sup>60</sup>şeklinde ortaya koymaktadır. Böylece kategori bakımından erdem ne olduğu ortaya koyan Aristoteles'e göre insanın erdemi iyi olmasını ve kendi işini iyi olarak gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalıdır.

Aristoteles için önemli olan nokta, huyun eylemden bağımsız olamayacağı noktasıdır. Bir insanda iyiyi yapmaya yönelik huy bulunduğu halde bir iyiyi meydana getirmeyebilir; uyuyan bir insanın eylemsiz kalması ya da bir başka şekilde eylemi gerçekleştirmesine imkân olmayanlarda olduğu gibi.<sup>61</sup> Dolayısıyla etkilenimler ve olanaklar erdeme bağlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Huy ise eylemsellik yoluyla erdeme dönüşmesi, eylemin etkin olması ve özgürce eylemin gerçekleştirilebilmesine bağlıdır. Bu da isteyerek yapılan eylemler, istemeyerek yapılan eylemler ve tercih meselesine bağlanır.

Eylemleri gerçekleştirebilmek açısından isteyerek yapılan nedir, istemeyerek yapılan nedir, tercih nedir, bunları belirlemek gerekiyor. Erdem ile kötülük eylemlerle belirleniyorsa, ilk olarak isteyerek yapılan ile istemeyerek yapılanı ele almak gerekiyor. Bunlar ise Aristoteles'e göre şu üç şeyden biridir; ya bir iştaha göre ya bir tercihe göre ya da bir çıkarıma göre eylemde bulunuruz. İsteyerek yapılan bunlardan birine uygun olan, istemeyerek yapılan ise bunlardan birine aykırı olandır. İştah ise isteme, tutku, arzu olarak üç kısma ayrılır. Arzuya uygun olan her şeyin isteyerek yapıldığını belirten Aristoteles'e göre, arzuya dayanmayan şeyler zor ile yapılandır ve acı vericidir.<sup>62</sup> Arzu, hoş olduğuna göre arzu ile yapılan isteyerek yapılanlar grubundadır. Dolayısıyla zor ile yapılmayan şeyler isteyerek yapılan şeylerdir. Tutkuya gelince Aristoteles *Eudemos'a Etik* kitabında Herakleitos'tan "Tutkuyla savaşmak güç iş, çünkü o ruhu satın alır."<sup>63</sup> fragmanını alıntılar. Bu fragman ile tutkunun ruh üzerindeki gücüne işaret eden Aristoteles, tutkunun da arzu gibi onu engellenmesinin acı verici olduğunu belirtir.

Tutku ve arzudan başka geriye isteme kaldığına göre isteyerek yapılan ile istemeyerek yapılanı araştırmamız gerekmektedir. Aristoteles'e göre erdemın duygulanımlarla ve eylemlerle ilgili olduğuna ve isteyerek yapılanlarda övgüler ile yergiler, istemeyerek yapılanlarda ise bağışlama, hatta kimi kez acıma söz konusu olduğuna bakılırsa, 'isteyerek' ve 'istemeyerek' yapılanı belirlemek, erdem konusunda araştırma yapanlar için gereklidir; bu durum yasa koyanlar için de ödüllendirme ve ceza verme konusunda yararlıdır.<sup>64</sup> Bu

<sup>60</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e* .1106<sup>a</sup>-5.

<sup>61</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e* .1099<sup>a</sup> 5-10.

<sup>62</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1223<sup>a</sup>-25.

<sup>63</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1223<sup>b</sup>-35.

<sup>64</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1110<sup>a</sup>.

nedenle de eylemlerin isteyerek veya istemeyerek yapılması eylemin gerçekleştirildiği zamana bakılarak söylenmelidir çünkü isteyerek yapılan eylemlerde fiziksel olarak harekete geçmenin başlangıcı, eylemi yapanın kendisindedir. Öyleyse, bu hareketi yapıp yapmamak, kişinin kendisine bağlı görünüyor. Eylemin başlangıcı yapan kişinin ya da maruz kalan kişinin hiçbir payı olmadan yapıldıysa bu zorla yapılan eylem<sup>65</sup> olacaktır. Dolayısıyla da zorla yapılan şey istemeyerek yapılan bir şeydir. Çünkü Aristoteles'e göre bir şeyi zorla ve istemeden yapanlar acı çeker, hoş ve güzel bir şey için yapanlarsa haz alırlar. Hareketin başlangıcına bakılarak da isteyerek ve istemeyerek yapılanlar belirlenir.

Zorla yapılanların dışında bir de bilgisizlikten dolayı yapılanlar vardır. Bilgiye sahip olmamaktan dolayı yapılanlar tümüyle istenerek yapılan eylemler değildir; çünkü üzüntüye ve pişmanlığa sebep olan şeyler istemeyerek yapılan şeylerdir. Bilgisizlikten dolayı bir eylemde bulunan ve bundan tedirginlik duymayan insan, yaptığını bilmediğine göre isteyerek yapmamıştır, ama üzüntü duymuyorsa istemeyerek de yapmamıştır.<sup>66</sup> Dolayısıyla zorla ve bilgisizlik sonucunda yapılan eylemler istemeyerek yapılanlar olduğuna göre isteyerek yapılan eylemin başlangıcı, tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılandır.

İsteyerek yapılan ve istemeyerek yapılanlar bu şekilde olduğuna göre sırada tercih (proairesis) meselesi kalmaktadır. Tercih, erdemlerle yakın ilişkili olmasından ve yargıya varma konusunda yardımcı etken durumundadır. Tercih, isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyor ama aynı şey değil; isteyerek yapılan tercihten daha kapsamlıdır. Nitekim Aristoteles'e göre isteyerek eylemde bulunma çocuklarda ve hayvanlarda görülür, ama tercih görünmez.<sup>67</sup> Bir hayvan veya bir çocuk bir yemeğe ulaşmak için isteyebilir ve bu yönde eylemde bulunabilir ancak tercih bilinç meselesidir. Öte yandan, tercih ne tutkudur ne arzudur ne de sanıdır. Arzu ve tutkuda acı ile birlikte gitme var ama tercih acıdan bağımsızdır. Tercih edilen şey, kişinin kendisine bağlıdır<sup>68</sup> ve acı normalde tercih edilmez.

Tercih sanı da değilse o halde tercih edilen şey bize bağlı görünüyor ve bize bağlı olmayan şeyler konusunda oluşan sanılarımız ile ilgili durumda tercih söz konusu olmayacaktır.<sup>69</sup> Dolayısıyla sanıdan, arzudan ve tutkudan başka bir şey olan tercih, eylemlerimizi

<sup>65</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1110<sup>a</sup>-5.

<sup>66</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1111<sup>a</sup> - 25.

<sup>67</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1111<sup>b</sup> 5-10.

<sup>68</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik.* 1225<sup>b</sup>-35.

<sup>69</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1126<sup>a</sup> -15.

yönlendirme konusunda büyük önem arz etmektedir. Peki o halde tercihin kendisi nedir? Aristoteles bunu, *Eudemos'a Etik* kitabında şöyle açıklamaktadır:“Tercih bir seçimdir (hairesis), ama her seçim tercih değildir, biri yerine (pro) bir başka şeyi seçmez.”<sup>70</sup> Demek ki tercihin olması için birden fazla seçenek olmalıdır. İnsan tercih ederek yaptığı her şeyi isteyerek yaptığına göre erdemlerin ve kötülüklerin isteyerek yapılanlarla ilgili olduğu net şekilde ortaya çıkmış oldu. Öyleyse insan için, özgürlük alanının açıldığı en önemli nokta burasıdır diyebiliriz. Tercihin insanlarla ilgili olduğu açıktır, bunun karşısında insan ya erdemli olmayı seçecektir ya da kötülüğü seçecektir.

Aristoteles'e göre, nerede bir eylem varsa orada bir tercih olduğuna göre, tercihin olduğu yerlerde haz ve acı var. Bir tercihe ulaştıran üç şey yani güzel, yararlı, haz veren şeyler var iken; kaçınmaya götüren de bunların karşıtı üç şey; çirkin, zararlı, acı veren şeyler vardır. Bütün bunlarda iyi insan, başarılı; kötü insan ise başarısız olur. Özellikle de haz konusunda çünkü haz canlılarda ortaktır ve tercih konusu olan her şeyle birlikte bulunur.<sup>71</sup> Erdemin, tercihlere ilişkin bir huy olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre bu, akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Biri aşırılık öteki eksiklik olan bu iki kötülüğün ortasıdır. Kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksigiştir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Neliği bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta değildir; en iyi olan ile iyi olan arasında uçta değildir.<sup>72</sup> Dolayısıyla kötü bir şey olan aşırılık, kötü bir şey olan eksikliğe karşıt; iyi olan orta olma ise her ikisine de aynı biçimde karşıttır.<sup>73</sup>

Orta olma ile ilgili olarak Aristoteles adlandırılabilir tüm his ve erdemlerin bir ortayı kabul etmediğini belirterek bu konuda olası bir yanlış anlamaya karşı önlem almaya çalışır.<sup>74</sup> Demek ki her eylemin ve her etkilenimin ortasının olamayacağını söylemek mümkün değildir. Aristoteles'e göre kimi şeyler adlarında kötülüğü içerir; hasetlik, arsızlık, kıskançlık gibi; kimi şeyler ise, zina, hırsızlık, adam öldürme gibi, eylemlerinin kendisinde kötülüğü içerir. Bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu söyleyen Aristoteles, bu eksiklik ve aşırılıklarda hep yanlışla düşmenin söz konusu olduğunu belirtir.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*.1226<sup>b</sup>-10

<sup>71</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1104<sup>b</sup>- 10.

<sup>72</sup> Aristoteles.(2014). *a.g.e.* 1107<sup>a</sup>-5.

<sup>73</sup> Aristoteles. (2002). *Kategoriler* (çev. Saf.fet Babür). Ankara: İmge Yayınları , 14<sup>a</sup>-5.

<sup>74</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* s.307.

<sup>75</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1107<sup>a</sup> 10-15.

İçsel ve eylemsel olarak öyle kötülükler vardır ki bunların ortasının olması mümkün değildir. Kendi doğalarında kötülük taşıyan bu eylemler ve duygularda doğru yolun yani orta yolun olmadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle de Aristoteles, erdemli olmanın güç olduğunu, her şeyde ortayı bulmanın meşakkatli olduğunu; bir dairenin ortasını bulmanın bile herkesin değil, bileninin işinin olduğunu belirtmektedir.<sup>76</sup>

Aristoteles'e göre her nesnede orta olan bize göre en iyidir çünkü bu bilginin ve aklın buyurduğu gibidir. Tümevarım yoluyla ve temellendirme yoluyla da bunun açık olduğunu belirterek: “Karşıtlar birbirini yok eder, uçlar ise hem birbirlerine hem de ortaya karşıt, çünkü orta uçlar açısından her ikisi de olur; tıpkı eşitin daha küçükten daha büyük, daha büyükten daha küçük olması gibi.”<sup>77</sup> örneğini verir. Bu nedenle de sürekli olan ve bölünebilir olan her nesnede bir aşırılık, bir eksiklik ve bir orta vardır.<sup>78</sup> Ancak burada dikkat edilmesi gereken diğer nokta, aşırılığın ve eksikliğin de bir ortasının olmamasıdır. Her şeyde orta olma zor ve bazı kötülüklerin -adlarından dolayı- ortası yok ise ölçülülük, yiğitlik gibi orta olanların uç olmaları bakımından aşırılık-eksiklik durumu söz konusu değildir. Erdemleri tek tek incelerken bunun üzerinde durulacaktır.

Tercih ile ilgili son olarak şunu söyleyebiliriz ki, erdem ve erdemsizliğin kişinin elinde olması tercih kavramıyla doğrudan ilişkilendirilmektedir. Ancak bu durum, aşırılık ve eksiklik gibi değildir. Ross'un ifadesiyle erdem bir erdemsizliğe başka bir erdemsizlikten daha çok benzemez ama biz onu en fazla eğilimli olduğumuz erdemsizliğin karşısına koymak isteriz.<sup>79</sup> Aristoteles, erdemliyken erdemsiz, erdemsizken erdemli olmanın olanaklı olduğunu belirtir. Daha iyi şeylere yöneltilen erdemsiz kişi pek az da olsa iyiye gider az da olsa bir kez iyileşti mi ya tam olarak dönüşeceği ya da oldukça büyük bir iyileşme göstereceği açıktır, çünkü başlangıçta alınmış olan ne olursa olsun, erdeme doğru hep daha çok yönelme olur, iyileşme de gittikçe artar.<sup>80</sup> Dolayısıyla hazzı yenmek erdemın esas konusudur.<sup>81</sup> Böylece erdemli olmanın ya da erdemsiz olmanın bize bağlı olduğu ortaya çıkar.

Aristoteles ruhu ikiye ayırıp ruhun akıldan yoksun yanının ve akıl sahibi yanının olduğunu belirtmişti. Ancak ruh, bu iki yandan aynı tarzda akıl almaz: “Biri buyurmakla, öteki

<sup>76</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1109<sup>a</sup> 20-30.

<sup>77</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik.* 1220<sup>b</sup>-30.

<sup>78</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1220<sup>b</sup>-20.

<sup>79</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.*308.

<sup>80</sup> Aristoteles. (2002). *Kategoriler*, (çev.Saffet Babür). Ankara: İmge Kitabevi, 13<sup>a</sup>-25.

<sup>81</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.*302.

boyun eğmekle, söz dinlemekle akıldan pay alır.”<sup>82</sup> Her eylem, acı ve hazza ilişkin olduğu için bunlara karşılık gelen erdemler de birbirlerinden ayrılıyor. O halde Aristoteles'e göre zorunlu olarak; kötü karakter ya da erdemli karakter kimi haz ve acıların peşinden koşmakla ya da huylarla ilgili ayrımlara bağlı olarak açıklık kazanıyor; nitekim olanaklar ile huylar duygulanımlarla ilgili iken tutkular acı ya da hazla belirleniyor.<sup>83</sup> Bunlardan ötürü ve daha önce ortaya koyduklarımızdan ötürü, her karakter erdeminin hazlarla ve acılarla ilgili olduğu sonucu çıkıyor.

Demek ki karakter erdemi ve düşünce erdemi olarak iki erdem vardır. Düşünce erdemleri akılla birlikte gider, bu tür erdemler akıl taşıyan yana yani akıl taşımasından ötürü ruhun buyuran yanına özgü erdemlerdir. Karakter erdemleri ise akıldan pay almayan yanla ilgili, doğal olarak akıl taşıyan yanın peşinden giden yana özgü erdemlerdir.<sup>84</sup> Erdemlerin ruh ile dolayısıyla ruhun ayrımlarından da akılla olan ilişkisi belirlenmiş olmaktadır.

### 2.1.2.1. Karakter erdemleri (he ethike arete)

Karakter erdemleri, akıldan pay almayan yan ile ilgili ancak akıl taşıyan yanı takip eden erdemlerdir. O halde karakter erdemi nedir, neye dayanarak ortaya çıkar? sorularını cevaplamak gerekir.

Aristoteles'e göre karakter erdemi (he ethike arete): Karakter (ethos) adı alışkanlık(ethos) sözcüğünden gelir, zira ona alışkanlık kazanarak (ethizesthai) sahip olduğumuz için karakter diyoruz.<sup>85</sup> Alışkanlıkla kazanılan bu erdem doğuştan bizimle olan bir erdem değildir ancak onları edinebileceğimiz doğal bir yapımız vardır. Aristoteles bununla ilgili olarak adil işler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma ölçülü, yiğitçe davranma davranma da yiğit insanlar olabileceğimizi söyler.<sup>86</sup> Demekki doğuştan adil, ölçülü ve yiğit değiliz. Her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla ve aynı şeyler aracılığıyla hem oluşup hem de yok olmuyorsa, herkes iyi ya da kötü doğardı. Haz ve acılara ilişkin olan karakter erdeminin alışkanlığa bağlı olarak oluşması, alışmanın ise doğal olmayan, çok kez belli bir biçimde devinmekle oluşturulan bir süreç olması ortaya çıkmaktadır.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1219<sup>b</sup>-30.

<sup>83</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1221<sup>b</sup>-35.

<sup>84</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1220<sup>a</sup>-10.

<sup>85</sup> Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*. s.49.

<sup>86</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1103<sup>b</sup> 1-5.

<sup>87</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1220<sup>b</sup>-5.

Devinim, eylemlerin tekrarlanmasıyla oluşan süreçtir. Aristoteles taş örneğini vererek doğal olarak aşağı doğru giden bir taşı, binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışamazsınız, çünkü taş ne yukarı doğru gitmeye alışabilir ne de alev aşağı doğru gitmeye alışabilir, doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez.<sup>88</sup> Alışkanlık kazanarak sahip olduğumuz karakter erdemlerinin doğaya uygunluk ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla doğasında alışkanlık eğilimi bulunmayan şeyler için erdem kazandırılması mümkün değildir.

Eylemlerimizi haz ve acıya göre ayarlıyorsak erdem, en iyi uygulamaların ona dayandığı, en iyi ile ilgili, en iyi koşulların onda bulunduğu bu tür bir huy ve en iyi ise sağ akla uygun olandır. Aristoteles'e göre bu bize bağlı bir aşırılığın ve eksikliğin ortasıdır. Öyleyse karakter erdemi her kişide bir orta olmadır ve hazlarda, acılarda, hoş şeylerde, acı verici şeylerde olan ortalarla ilgilidir. Dolayısıyla orta olma hazlarda, acılarda ya da her ikisinde olacaktır. Aristoteles'e göre aşırılık gösteren kişi hoş olan şeyden hoşlanırken, karıştırdan acı duymakta aşırılık gösterir; bunlar ya mutlak anlamda ya da belli bir sınıra göre olur. Oysa erdemli kişi gerektiği gibi davranan kişidir.<sup>89</sup> Bütün karakter erdemleri ve kötülükleri haz ve acıların aşırılıkları, eksiklikleriyle ilgili ise hem hazlar hem de acılar huylara ve etkilenimlere bağlı olarak oluşurlar.<sup>90</sup> O halde ya bütün orta huylar erdemdir ya da bu ortaların bazıları erdemdir.

Karakterin, ruhun akıldan pay almayan yanının, ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanının bir niteliği olduğunu belirtmiştik. Böylelikle karakter erdemi eksiklik ve aşırılık tarafından yok edilebilir- ki hem eksikliğin hem de aşırılığın onu yıkabileceğini duyumsanabilir olanlardan görmek mümkündür.<sup>91</sup> Kimi ortalarla ilgili olan karakter erdemlerinin listesini Aristoteles, *Eudemos'a Etik* kitabında bize vermektedir.

---

<sup>88</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1103<sup>a</sup> 20.

<sup>89</sup> Aristoteles, (2015), *Eudemos'a Etik*, 1222<sup>a</sup>-15.

<sup>90</sup> Aristoteles, (2015), *a.g.e.* 1222<sup>b</sup>-10.

<sup>91</sup> Aristoteles, (2016), *Magna Moralia*, s.57.



Bu liste aşağıdaki gibidir:

<b>Aşırılık</b>	<b>Orta Olma</b>	<b>Eksiklik</b>
Öfkelilik	Sakinlik	Vurdumduymazlık
Cüretlilik	Yiğitlik	Korkaklık
Yüzsüzlük	Utanmayı bilme	Çekingenlik
Haz düşkünlüğü	Ölçülülük	Duyarsızlık
Kıskançlık	İnfial	Adsız
Kazanç	Adalet	Zarar
Savurganlık	Cömertlik	Cimrilik
Şarlatanlık	Ciddiyet	İstihza
Dalkavukluk	Dostluk	Soğukluk
Koltukçuluk	Samimiyet	İncelikten habersizlik
Açgözlülük	Sağlam karakterlilik	İçi geçmişlik
Kendini beğenme	Yüce gönüllülük	Pısrıklılık
Gösteriş budalalığı	İhtişam	Eli sıkılık
Kurnazlık	Aklı başındalık	Avanaklık

Çizelge 2.1. Aristoteles'te "Orta" olan erdemler <sup>92</sup>

Erdemlerin listesiyle ilgili olarak Ross erdemlerin bazen bir duyguyla bazen de bir eylem yapılarak belirlendiğini söyler. Ross'a göre ilkel korku, haz ve öfkeyle ilgili üç erdeme; insanın toplum içindeki amaçlarından ikisi ile ilgili dört erdeme; toplumsal ilişki ile ilgili üç erdeme, iradi eğilimler olmadıkları için erdem de olmaya iki niteliğe sahibiz.<sup>93</sup> Bu erdem sınıflamasının, Platon'un erdem sınıflamasından farklı bir sıralama olduğu açıktır. Platon *Devlet* kitabında bilgelik, cesaret, nefse hâkimiyet ve adalet olmak üzere dört erdemi ele alır.

Aristoteles'in erdemler listesi, aşırılık, eksiklik ve orta olma durumları ile ilgilidir. Örneğin, aşırılık olan kurnazlık ile eksiklik olan avanaklığın ortası akli başındalık, cömertlik ile korkaklığın ortası yiğitliktir. Geriye kalan aşırılık, eksiklik ve orta olmalar da bu şekildedir. Tezimizde her bir aşırılığı, eksikliği ve orta olmayı detaylı biçimde ele

<sup>92</sup> Aristoteles, (2015), *a.g.e.*, 1221<sup>a</sup>-10.

<sup>93</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* .316.

almayacağız. Ele alacağımız erdemler, Aristoteles'in en fazla ele aldığı temel veya ana erdemlerle doğru orantılı olacaktır.

### 2.1.2.1.1. Yiğitlik/cesaret (andreia)

İlk olarak orta olmak bakımından yiğitlik ele alınacaktır. Aristoteles'in erdemler listesine baktığımızda yiğitliğin, cüretliliğin ve korkaklığın ortası olduğunu söyleyebiliyoruz. Nitekim yiğitlik Aristoteles için de en iyi tutum olması bakımından iyi olan erdemdir.

Ross'a göre, tüm kötülerden doğal olarak korkulur bu korkunun bastırılmaya çalışılması yiğitlik değildir. Ancak korkulmaması gereken şeylerden korkulması korkaklıktır. Aristoteles'e göre yiğit kişi işte bunların karşısında korkusuzdur, bu tür korkutucu şeylere karşı durur, yani bunlar onun için bir anlamda korkutucu, bir anlamda korkutucu değil; insan olarak korkutucu, yiğit kişi olarak korkutucu değildir.<sup>94</sup> Korkulmayacak olanlardan korkmaması bakımından yiğit olan kişinin, aşktan, acıdan kaçmak için ölümü seçmiş olması doğru değildir.<sup>95</sup> Cüretli kişi ise, akıl buyurmasa da cüretlidir, korkak akıl buyursa bile cüretlilik göstermez.<sup>96</sup>

Aristoteles'e göre yiğitlik akıllı izlemeyi, akıl ise güzeli seçmeyi buyurur. Bunun için, korkutucu şeyleri güzel bir şey adına göğüslemeyen kişi ya kendini kaybetmiştir ya da cüretli biridir. Korkak, korkulması gerekmeyen şeylerden korkar, cüretli gerekmeyen şeylerde cüretlidir, yiğit ise her iki açıdan da gerektiği gibi davranır, orta değildir o, çünkü aklın buyurduğu şeylere göre cüretlilik ya da korkaklık gösterir.<sup>97</sup> Orta olan yiğitlik, aklın buyruğuna boyun eğmedir; korkulması gereken şeylerden korkar, korkulmaması gereken şeylerden ise korkmaz.

Aristoteles'e göre yiğitlik, aynı korkutucu şeylere karşı gözükseler de aynı şeylerden ötürü olmaması bakımından kendi içinde ayrılır. Birincisi toplumsal yurttaşlarla ilgili olarak toplumsal yiğitlik: Kaynağı ise utanmadır. İkincisi asker yiğitliliği: Bunun kaynağı deneyim ve bilmedir. Üçüncüsü, deneyimsizlik ile bilgisizlikten kaynaklanan yiğitlik, bu yiğitlik çocuklar ile delilerde görülür.<sup>98</sup> Bu yiğitlik türlerinden başka bir tür ise akıldışı tutkuya, sözgelişi aşka ya da hırslanmaya dayanandır. Nitekim adam aşıkta korkak değil, cüretli olur. Öfke ve hırslanmaya dayanan yiğitlik de buna benzer, çünkü hırslanma kişiye

<sup>94</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1228<sup>b</sup>-30.

<sup>95</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1116<sup>a</sup> 10-15.

<sup>96</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1229<sup>a</sup>-10.

<sup>97</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1229<sup>a</sup>-5.

<sup>98</sup> Aristoteles. (2015). *ag.e.* 1229a-15.

kendisini kaybettirir.<sup>99</sup> Aristoteles'e göre bunlardan biri hariç hiçbiri yiğitlik değil, ama tehlikeli durumlara hazırlanan kişiler için hepsi de kullanışlıdır. Ross'a göre fiziksel cesaret Aristoteles'in kabul ettiği tek cesaret biçimidir. Denetlenmesi gereken korku ise, savaştaki ölüm korkusudur. Bu soyluluk devletin güvenliğini sağlamaktan gelir.<sup>100</sup>

### 2.1.2.1.2. Ölçülülük (sophrosyne)

Aristoteles yiğitlikten sonra ölçülülük üzerinde durur. Orta olma bakımından ölçülülük acılarla daha az ilgilidir.<sup>101</sup> Daha önce erdemlerin orta olma bakımından haz ve acılarla ilgili olduğunu söylemiştik. Ancak ölçülülük Aristoteles'in ifade ettiği gibi acılarla daha az ilgili ise hazlarla daha içiçedir.

Ölçülülük, bedensel hazlarla ilgili bir orta olsa da bütün bedensel hazlarla ilgili değildir. Görme, işitme, koku alma duyusuyla ilgili olanları dışarda tutan Aristoteles'e göre renklerden, şekillerden, müzikten, tütsü kokusundan hoşlananlara ne ölçülü ne de haz düşkünü deriz. Nitekim cinsel arzuların bağımsız olarak güzel şeylere bakmaktan haz almakla ya da çirkin şeylere bakarken acı duymakla, uyumlu ya da uyumsuz sesleri dinlemekle, ayrıca iyi ya da kötü kokudan kaynaklanan koku almakla ölçülü olmayız.<sup>102</sup> O halde ölçülülük ve haz düşkünlüğü öteki hayvanlarla ortak olan hazlarla yani kölece ve hayvansal görünmelerini sağlayan her şey ile ilgilidir.<sup>103</sup> İnsanı akıl sahibi olmasıyla diğer varlıklardan ayıran Aristoteles, bu duyular dışında tat ve dokunmanın ölçülülüğe dair olduğunu belirtir. Dolayısıyla ölçülülük, haz düşkünlüğünün ilgili olduğu şeylerde en iyi huysa, sözü edilen duyumlara bağlı hoş şeylerle ilgili<sup>104</sup> ölçülülük olsa gerek, yani haz düşkünlüğü ile duyarsızlığın ortası olarak ölçülülükten bahsedebiliriz.

Ölçülü kişinin hazlarla ve arzularla ilgisinin olması zorunludur. Ölçülü kişi ne bütün arzularla ilgili olarak ölçülüdür ne de bütün hoş şeylerle ilgili olarak. Eksikliği olan duyarsız kişi ise çoğu kez herkesin tatmak ve hoşlanmak zorunda olduğu şeylerde bile eksiklik gösterir.<sup>105</sup> Eksiklik olan duyarsızlık ile aşırılık olan haz düşkünlüğü akla uygun değildir, erdemli olmak bakımından orta olan ölçülülük akla uygundur ve buna uygun davranmak gerekir.

<sup>99</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1229a-25.

<sup>100</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* s.323.

<sup>101</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1117<sup>b</sup> 25-30.

<sup>102</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1230<sup>b</sup>-25.

<sup>103</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1118<sup>a</sup> 5-10.

<sup>104</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1231<sup>b</sup>-5.

<sup>105</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1231<sup>a</sup>-30

### 2.1.2.1.3. Cömertlik (eleutherios)

Cömertlik, savurganlık ve cimriliğin ortasıdır. Aşırılık olan savurganlık elindeki malı ve mülkü elinde tutamama; cimrilik ise, malına mülküne gereğinden düşkün olma şeklinde nitelendirilebilir. Aristoteles malın tanımını “değeri parayla ölçülen her şey” şeklinde yapmaktadır.<sup>106</sup> Bu nedenle de cimrilik, savurganlık ve cömertlik mala olan konumu itibarıyla nitelendirilir.

Cömertliğin, para ve mal-mülk edinme ve bunları harcama ile ilgili olduğunu söyledik. Cimri kişi her kazanmada gereğinden fazla sevinen, her harcamada gereğinden fazla üzülen kişidir. Savurgan kişi, her iki durumda da gereğinden az üzülür sevinir. Cömert kişi ise her iki açıdan da gerektiği gibi davranan kişidir.<sup>107</sup> Dolayısıyla mal için gereğinden fazla sevinmeyen gereğinden fazla üzülmeyen gerektiği gibi davranan kişi, erdeme uygun olduğu için mutlu kişidir ve mutlu edendir. O halde aşırılık olan savurganlıkta kişi, hesap bilmez, hesaplama zahmetine katlanmaz. Cimri olan kişi ise ihtiyacı olan bir şey için ihtiyacı olduğu yer ve zamanda harcama yapmaz. Cömertlikte durum orta olma bakımından; ihtiyacı olan için, gereken yer ve zamanda harcama yapandır.<sup>108</sup> Böylelikle de akla uygun olması bakımından orta olan budur.

### 2.1.2.1.4. Sakinlik (praotes)

Karakter erdemlerinden biri de sakinlik erdemidir. Sakinlik, öfkellik ve vurdumduymazlığın ortasıdır. Aristoteles’e göre sakin kişi, öfkeden oluşan acıyla ilgili olarak belli bir biçimde davranan kişidir.<sup>109</sup> Öfkeye sahip olan kişi ise öyle bir kişidir ki, çabuk ve fazla etkilendiği için gerekmeyen zamanda, gerekmeyen şeyler için ve pek çok şey için uzun süre öfkelenir. Köle yapılı kişi ise bu durumun tam tersidir, öfkelenmesi gereken yerlerde tepkisiz kalır. Sakin kişi, ne çok çabuk ne de çok geç öfkeye kapılır, ne gerekmeyen şeylere öfkelenir ne de öfkelenmek gerekenlere karşı tepkisiz kalır. Dolayısıyla duygulanımlarla ilgili olarak sakinlik bir orta olma ise; sakin kişi de sınırlı kişi ile köle yapılı kişinin ortasıdır.<sup>110</sup> Aristoteles, vurdumduymaz kişi için köle yapılı ifadesini de kullanmaktadır.

<sup>106</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1119<sup>b</sup> 5-15.

<sup>107</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1231<sup>b</sup>-30.

<sup>108</sup> Aristoteles. (2016). *Magna Moralia.* s.89.

<sup>109</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos’a Etik.* 1231<sup>b</sup>-5.

<sup>110</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1231<sup>b</sup>-25.

Aristoteles'e göre eğer çok fazla öfkeliysek öfkeye ilişkin kötü bir huya sahip oluruz, eğer öfkelenmek gerektiğinde hiç öfkelenmiyorsak, yine aynı şekilde öfkeye ilişkin kötü bir huya sahip oluruz.<sup>111</sup> Dolayısıyla da alışkanlıklara bağlı olarak şekillenen bir huy vardır.

#### **2.1.2.1.5. Yüce gönüllülük (megalopsykhia)**

Yüce gönüllülük, ihtişam ve cömertlikte birer orta değildir. Aristoteles, yüce gönüllülüğü onurun ve onuru taşıyan iyilerin tercihi karşısındaki konumuna göre en iyi tutum olarak nitelendirir.<sup>112</sup> Bu nedenle de Ross'a göre, bu erdem diğer erdemler arasında özel bir yeri vardır. Bunun nedenini 'diğer erdemleri hem varsayması hem de onları yükseltmesi'<sup>113</sup> şeklinde açıklamaktadır.

Yüce gönüllülük bir orta olmaktır, karşıtları ise karakter erdemleri tablosunda görüldüğü üzere, biri layık olmadığı halde kendini büyük iyilere layık görmek yüzünden kendini beğenme ile ilişkilidir. Kendini beğenen kişi, kendisini değerlendirme açısından aşırıya kaçır. Öteki layık olduğu halde kendini büyük şeylere layık görmemek yüzünden pısrıklık olarak adlandırılır. Pısrık olan bu kişi hem kendine oranla hem de yüce gönüllünün kendine layık gördüğüne oranla kendini değerlendirmede eksik kalır.<sup>114</sup> Dolayısıyla yüce gönüllülük, kendi beğenme ile pısrıklık arasındaki orta durumundadır.

Yüce gönüllü insanın istediği şey onurdur.<sup>115</sup> Onuru istemesi bakımından, diğer erdemler arasında özel yerinin olması ise açıkça anlaşılmaktadır. Onurlarla ilgili olan bu erdem karşısında zenginliğe, egemenliğe, her çeşit talihe ve talihsizliğe karşı da ölçülü olacaktır.<sup>116</sup>

#### **2.1.2.1.6. Dostluk (philia)**

Dostluk, yaşam için zorunlu olması bakımından kişiler ve toplumlar için en önemli erdemlerden biridir. Aristoteles'e göre "geçimsizlik ile dalkavukluğun ortası olan dostluk, gençlere yanılığa düştiklerinde, yaşlılara bakım için ve güçsüzlük yüzünden ortaya çıkan eylem eksikliğine yardım gibi durumlarda dahi gereklidir."<sup>117</sup> Aşırılığı olan dalkavuk, her

<sup>111</sup> Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*. s.51.

<sup>112</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1233<sup>a</sup>-5.

<sup>113</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* s.324.

<sup>114</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1233<sup>a</sup>-15.

<sup>115</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 325.

<sup>116</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1124<sup>a</sup>-15.

<sup>117</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1155<sup>a</sup>.

şeyde birlikte olduğu kişilerin arzusuna göre davranan kişidir. Geçimsiz yani ters adam ise her şeye herkese karşı çıkandır. Her haz ile ilgili olarak hep uymayan hep te karşı çıkmayan, ama en iyi görünenle ilgisine göre davranan ise dosttur.

Aristoteles'e göre üç tür dostluk vardır: a) Erdeme dayalı dostluk, b) hoş olana dayalı dostluk, c) yararlıya dayalı dostluk.<sup>118</sup> Yarar ve hazdan ötürü birbirini sevenler kendileri için değil, karşılıklı olarak kendilerine bir 'iyi' olduğundan ötürü sevenlerdir. Dolayısıyla da haz, hoşluğu getirir. Bu iki dostlukta olan bir sorun vardır ki bu sorun geçici ve ilinekseldir.<sup>119</sup> Aristoteles, geçici ve ilineksel olanın değil, kalıcı bir dostluğun arayışındadır diyebiliriz. Kendilerine 'iyi' gelen ya da hoşluk ortadan kalktığına dostluk da ortadan kalkacaktır. Bu nedenledir ki Aristoteles'e göre, iyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir.<sup>120</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi erdeme uygunluk mutluluğu sağlıyorsa bu mükemmellik yerinde tanımdır.

İyi kişilerin ve erdeme uygun olarak benzer kişiler arasında üstünlük olamayacağı için, eşitlik olacaktır. Bu dostluklar eşitlik üzerine kurulu olup, üstünlük üzerine kurulu dostluklar babanın oğula, daha yaşlı olanın daha gence, yönetenin yönetilene olan dostluğu olarak örnek verilmiştir.<sup>121</sup> Aristoteles bu örneklendirme ile adalet konusuna bağlanır. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*'te dostla nasıl bir ilişki kurmak gerektiğini araştırmanın adaletin ne olduğunu araştırmakla denk olduğunu belirtir. Nitekim genelde her adaletli olan şey bir dostlukla ilgili olarak belli kişiler içindir.<sup>122</sup> O halde yaşam ortağı olan dostluğun adalet ile bağlantısı vardır. Bu nedenle de dostluk ile birlikte ortaklık, hak gibi kavramlarda da değişim olur. Bu da bütün dostluk ilişkilerinin toplumsal ilişkiye dönmesine neden olmaktadır. Aristoteles bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Bütün biraradalıklar siyasi biraradalık altına yerleştirilebilir gibi geliyor. Çünkü siyasi olarak bir arada bulunma o andaki faydayı değil, tüm yaşam için gerekli faydayı gözetir.”<sup>123</sup>

Buraya kadar ‘Adalet’ dışında Aristoteles'in karakter erdemleri ayrımlarından belli başlı orta olmalar ele alındı. Adalet ise siyaset başlığı altında incelenecektir. Böylece etik ile siyasetin içiçe geçmişliği somut olarak da görülmüş olacaktır. Şimdi Düşünce Erdemleri ele alınacaktır.

<sup>118</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1239<sup>a</sup>-5.

<sup>119</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1156<sup>a</sup> 10-15.

<sup>120</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1156<sup>b</sup> -10.

<sup>121</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1158<sup>b</sup> 30-35.

<sup>122</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik.* 1242<sup>a</sup>-20.

<sup>123</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1160<sup>a</sup> 5-15.

### 2.1.2.2. Düşünce erdemleri (diaonetik arete)

Aristoteles karakter erdemlerinden sonra düşünce erdemlerine geçer. Karakter erdemlerine ahlaki erdemler derken düşünce erdemlerine entellektüel erdemler diyen Ross'a göre, düşünce erdemlerini incelemek mutluluğun ne olduğunu bilmek açısından zorunludur ve mutluluğa ulaşmada bu iki erdem sınıfı içinde hangi erdem en iyi olduğunu bilmek gerekir.<sup>124</sup>

Aristoteles'e göre alışkanlıkla gelişen karakter erdemlerinin tersine düşünce erdemleri daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman ister.<sup>125</sup> Karakter erdemlerinin alışkanlıkla edinildiğini belirtmiş olan Aristoteles bu erdemle beraber eğitim konusuna da girmiş olmaktadır. Aristoteles Platon'un bu konu ile ilgili düşüncesine de yer vererek: "Platon 'un da dediği gibi, bu şekilde bir yolunu bulup henüz çocuklukta gerektiği şeylerde haz alacak ve acı duyacak biçimde eğitilmek gerekir, doğru eğitim de budur."<sup>126</sup> ifadelerini kullanır.

Aristoteles düşünce erdemlerini ele almadan önce ruh konusu tekrar ele alarak bu defa ruhun kısımlarından akıllı yanı inceler. Akıllı yanı Aristoteles, biri ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız yan, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan diye ikiye ayırmaktadır. İlkeleri başka türlü olamayacak yana "tartan yan", diğerine ise "bilimsel yan" kavramlarını kullanır.<sup>127</sup> Aristoteles'e göre ruhta eyleme ve doğruluğa özgü duyum, us, iştah vardır. Bunlardan hangisinin eylemi belirleyeceği ise tartışma konusudur. Ross'a göre, insandan aşağıda olan hayvanların duyuma sahip olmaları ancak eylemde bulunmamaları olgusunun gösterdiği gibi hayvanların eylemi belirlemesi beklenemez.<sup>128</sup> Bu nedenle de Aristoteles'e göre duyum, hiçbir eylemin ilkesi değildir. Öyleyse geriye iştah ve us olmak üzere iki ilke kalıyor.

Aristoteles iştah ve usla ilgili görüşlerini ortaya koyarken karakter erdemleri üzerine olan düşüncelerine atıfta bulunmaktadır. Eylemin gerçekleşmesi bakımından düşünce erdemlerinde de bir tercih söz konusudur. Seçme yani tercih bir ereğe ulaşmak isteyen istemle, bu ereğe götüren yolları bulan akıllı gerektirir. Dolayısıyla kararın iyi olabilmesi,

---

<sup>124</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.*336.

<sup>125</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1103<sup>a</sup> 5-10.

<sup>126</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1104<sup>b</sup> 10-15.

<sup>127</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1139<sup>a</sup> 10-15.

<sup>128</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 336.

isteğin ve tartan idenin doğru olmasına bağlıdır.<sup>129</sup> Bu doğru olma ise us ile mümkün olacaktır.

Us, akıl yürütme ve etik tutumdan bağımsız olmayan tercih olduğunda tercih usa dönüktür. Bu nedenle de Aristoteles'e göre tercihe, ya iştah ile ilgili us ya da düşünce ile ilgili iştah denebilir. Tüm bunlar da doğru eylemle ilgisi bakımından, insanın akıl sahibi bir varlık olarak tercih edebilme yetisine sahip olduğunu göstermektedir. Bu tercih doğru olanı tercih etmeye yönelik yani ruhun evet ya da hayır diyebilmesine yöneliktir. Aristoteles'e göre, ruhun evet ya da hayır derken onlarla doğruya ulaştığı şeyler beştir; sanat(tekhne), bilim (episteme), akli başındalık (phronesis), bilgelik(sophia) ve us(nous).<sup>130</sup> Ross, akli başındalık yerine pratik bilgelik, us yerine sezgisel akıl, bilgelik yerine teorik bilgelik kavramlarını kullanmıştır.<sup>131</sup> Şimdi bu erdemlerin neler olduğunu inceleyelim.

#### **2.1.2.2.1. Sanat (tekhne)**

Aristoteles'in düşünce erdemlerinden ilk önce ele alınacak erdem sanattır. Bu erdem, Aristoteles'e göre olduğundan başka türlü olabilecek nesne, yaratılan ya da yapılanla ilgilidir. Olduğundan başka türlü olabilecekler, nesnesi, yaratılan varlık ya da eyleme dayanan yapılanın sabit olmadığı anlamına gelmektedir. Yaratılan ile eylemin ise farklılığını vurgulayan Aristoteles ne eylem bir yaratmadır ne de yaratma bir eylem<sup>132</sup> ifadelerini kullanır. Eylemin nesnesi ile yaratmanın kendisinin farklı olduğu düşüncesi çıkmaktadır. Aristoteles'e göre, “zorunlu olarak olan ya da mutlak olarak oluşan nesnelerin sanatı yoktur; doğal olanların da sanatı yoktur. Doğal olanların sanatı yok, çünkü bunlar ilkeleri kendinde taşır.” Böylelikle sanatın yaratmaya ilgili olduğunu dile getiren Aristoteles, yaratmayı da eylemden ayırmıştır. Yaratmanın konusu olan sanat eserinin kendisi ise, kendi ereğini (amacını) içinde taşır.<sup>133</sup>

#### **2.1.2.2.2. Bilim (episteme)**

Bilim, başka türlü olması mümkün olmayan nesnelerle ilgili bilgidir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre, bilimsel bilginin nesnesi zorunludur ve ebedidir. Her bilgi öğretilbilir ise her bilimsel bilgi de öğrenilebilir. Her öğretimin ön bilgilerden yola çıktığını söyleyen

<sup>129</sup> Akarsu, B.(1982). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi. s.112.

<sup>130</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1139<sup>b</sup> 15-30.

<sup>131</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 337.

<sup>132</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1140<sup>a</sup> 5.

<sup>133</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 338.



Aristoteles, bu önbilgileri ikiye ayırır: Tümevarım ve tasım.<sup>134</sup> Tümevarım bir ilke, tasım ise genele ilişkin bilgi ise o halde bilimsel bilgi kanıtlama ile ilgili tutumdur. Ancak tümevarım bilimsel bir yöntem olmayıp, tasım yönteminin hareket ettiği ilk ilkeleri sağlar.<sup>135</sup>

Olduğundan başka türlü olamayacaklarla ilgili olan *episteme* bilinenlerden yola çıkar ve kanıtlamalar ister.

### **2.1.2.2.3. Akli başındalık (phronesis)/ pratik bilgelik**

Sanat ve bilimden sonra aklıbaşındalığı ele alan Aristoteles, kimlere akli başında dediğimize bakmanın konu için gerekli olduğunu belirtir. Akli başında olan kişinin işi, sağlıkla ve güçle ilgili ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda düşünebilmesidir.<sup>136</sup> Dolayısıyla iyi ve yararlı şeyler konusunda düşünen kişi, akli başında kişidir. Bize iyi ve yararlı olanlar konusunda düşünebilme gücü olan akli başında kişinin insana fayda getirecek olan şeylerin neler olduğunu bilmesi gerekmektedir. İyi ve yararlı olanları düşünebilme özgürlüğü ise ancak olduğundan başka türlü olabilecek şeylerle ilgilidir. Peki bu akli başındalık nedir?

Akli başındalık bilgi ve sanat değil, erdemdir. Yapılan şeylerin başka türlü olması mümkün olduğundan bilgi değil, eylem ile yaratılanın farklı olmasından dolayı da sanat değil, insansal iyilerle ilgili olarak akılla hareket eden doğru ve uygulayıcı bir huy olması bakımından ise erdemdir.<sup>137</sup> Aristoteles *Eudemos'a Etik* kitabında, Sokrates'e bu yönde eleştiride bulunmaktadır. Aristoteles, Sokrates'in hiçbir şey akli başındalıktan daha güçlü değildir sözünün doğru olmasına karşın, onun bir bilgi olduğunu söylemesinin yanlış olduğunu dile getirir.<sup>138</sup> Erdem olan akli başındalık, bilgi veya sanat değildir. Sanatın bir erdemi vardır ama aklıbaşındalığın bir erdemi yoktur, kendisi bir erdemdir.

### **2.1.2.2.4. Bilgelik (sophia)/ teorik bilgelik**

Aristoteles'e göre bilgelik, bilgilerin en sağlamıdır ve bilge kişi ilkelere dayanan şeyleri bilmekle kalmalı, doğruyu bulmalıdır. Dolayısıyla bazı konularda kanıt sahibi olmalıdır.

<sup>134</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1139<sup>b</sup> 25-30.

<sup>135</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 337.

<sup>136</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1140<sup>a</sup> 25.

<sup>137</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1140<sup>b</sup> 20-30.

<sup>138</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*, 1246<sup>b</sup>-35.

Bilginin en sağlam biçimi olan bilgelik bilimlerin en kesinidir. Bilgeliğe sahip olan kişi, en temel önermelerden, öncüllerden çıkarılan ilkeler bilip ayrıca bu ilk önermeler üzerine de tam bir bilgisi olandır.<sup>139</sup>

Aristoteles, bilgelik ve siyasetin aynı şey olmadığını söyler. Çünkü ona göre; bilgeliğin bizim için yararlı olan nesnelere ilgili olduğunu söylesek bu pek çok anlamda bilgelik olacaktır. Doğa gereği en değerli şeylere ilişkin bilgi ve us olan bilgelik tanımında Aristoteles, en yüksek varlıkları bilmelerinden dolayı Anaksagoras'a, Thales'e ve böyle kişilere akli başında değil bilge adını verir. Çünkü insanca iyileri, yani aklıbaşındalığın konusu olan iyileri aramadıklarından dolayı, büyük, hayranlık verici, tanrısal ama yararsız şeyleri bildikleri söylenir.<sup>140</sup>

#### 2.1.2.2.5. Us (nous)

Bilimlerle ilgisi olan us, tek teklerden genel olanları çıkarır. Bu nedenle de Aristoteles için us hem başlangıç hem de sonuçtur. Kanıtlamalar bu ilkelerden yola çıkarak ve bu öğelerle ilgili olarak gerçekleşir.<sup>141</sup> Ross'un sezgisel akıl diye adlandırdığı us, bilimin kendilerinden hareket ettiği nihai öncülleri kendisiyle kavradığımız şeydir.<sup>142</sup> Us, bu ilk ilkeleri ise tümevarımla kavrayarak genele ulaşır.

Ross'un da belirttiği gibi Aristoteles aklıbaşındalık ile us'un ayrı şeyler olduklarını söylemesine rağmen Nihomakhos'a Etik kitabında onları bir araya getirmeye çalışır. Aristoteles' göre aynı kişilerin anlayış, us taşıdıklarına; akli başında olduklarına, doğru yargıladıklarını söylüyorsak; anlayışı, doğru yargılamayı, akli başındalığı ve usu aynı kişilere yüklüyoruz.<sup>143</sup>

Düşünce erdemleri olan bu beş erdemi toparlayacak olursak, sanat Aristoteles'e göre olduğundan başka türlü olabilecek nesne, yaratılan ya da yapılanla ilgili, episteme başka türlü olması mümkün olmayan nesnelere ilgilidir. Akli başındalık ise iyi ve yararlı olanlar konusunda düşünebilme gücü olması bakımından bilgelik ve sanat değildir Bilgeliğe sahip olan kişi, en temel önermelerden, öncüllerden çıkarılan ilkeler bilir ve bu ilk önermeler üzerine de tam bir bilgisi olandır. Bilimlerle ilgisi olan us ise tek teklerden genel olanları çıkarır. Genel olarak düşünce erdemleri için Aristoteles, akli başındalıktan bağımsız olarak

<sup>139</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1141<sup>a</sup> 5.

<sup>140</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1141<sup>b</sup>5-10.

<sup>141</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1143<sup>b</sup> 20-25.

<sup>142</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 338.

<sup>143</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1143<sup>a</sup> 25.

iyi olmanın ve karakter erdeminden bağımsız aklı başında olmanın mümkün olmadığını söyler.<sup>144</sup> Karakter erdemlerinde temel nihai taş olan 'orta olma' düşünce erdemi ile bağlantılıdır. Bu bağı kuran ise aklı başındalıktır. Aklı başındalık bulunduğu bütün erdemler de bulunacağı için, aklın iki yanı birbirini tamamlar. Erdem, akıllı yan ve akıldan yoksun yanı birbirine bağlayan duygular gibi "mantıksal yapılanma"<sup>145</sup> olarak ifade edilmesiyle tamamlayıcılık oluşmuştur.

## 2.2. Aristoteles'te Siyaset Düşüncesi

Aristoteles'te siyaset düşüncesini ele alabilmek için öncelikle etik düşüncesini ele almamız gerektiğinden, etik düşüncesini inceleyerek temel oluşturduk. Siyaset görüşü ile etik görüşü arasında sıkı bağ olan Aristoteles, insan için iyi olanı araştırmıştır. Bir insan için iyi olanı bulmak amaç ise bir kent için iyi olanı bulmak en nihai amaçtır. Bu yüzden de *Nikomakhos'a Etik* kitabı, genelinde salt bir etik kitabı gibi dursa da özelinde bir "siyaset araştırması"dır. Bu nedenle de siyaset, etiği de kapsayacak şekilde bir üst bilim konumundadır. Etik, insan için iyi olanların ne olduğunu bize verirken siyaset bu iyinin gerçekleşebilmesi adına gerekli koşulları oluşturacak olandır.

Aristoteles'e göre siyaset, gerekli koşulları oluşturabilmek adına kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirler. Neler yapmak ve nelerden kaçınmak konusunda ise yasalar koyarak tüm bilimlerin amacını kapsar.<sup>146</sup> Bu amaç mutluluk olduğundan, siyasetin de amacı iyilerin en ucunda bulunan bu mutluluğa erişebilmektir. Mutluluk, erdeme uygun etkinlik olduğundan erdem araştırması yapmıştı. Bu mutluluk sadece erdeme ulaşmak isteyen kişinin araştırdığı bir alan değildir; siyaset adamı olan kişi de mutluluk konusunu araştırmalıdır. Bu nedenle de nasıl bir göz doktoru gözleri tedavi etmek için tüm bedeni bilmek zorundaysa, siyaset adamı (politikos) da ruh konusunu bilmelidir.<sup>147</sup>

Siyasetin amacının en iyi olduğunu söyleyen Aristoteles, siyasetin insanları en iyi insan kılma çabasını vurgular. Bu en iyi amaç olan mutluluğun insana özgü olduğuna vurgu yapmasındaki amacın insanın etkinlikte bulunabilmesine bağlar. Etkinlikte bulunamayacak olanlar insan dışındaki canlılar ve çocuklardır: bir öküze, bir ata ya da başka bir hayvana

<sup>144</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1144<sup>b</sup> 30.

<sup>145</sup> Heinemann, R. (1995). *Aristotle and Moral Realism: Acting as the virtuous person acts*, San Francisco:Westview Press, s.15.

<sup>146</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1094<sup>b</sup> 25.

<sup>147</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1102<sup>a</sup>5-25.

mutlu demememiz doğaldır; çünkü onlardan hiçbiri böyle bir etkinlikte bulunamaz. Aristoteles'e göre aynı nedenden dolayı bir çocuk da mutlu değildir.<sup>148</sup> Aristoteles'in bu görüşünü Herakleitos'tan aldığını söyleyebiliriz. Herakleitos'a göre, mutluluk bedenden kaynaklansaydı, öküzler yemek için buğday bulduklarında onlara mutlu varlıklar derdik.<sup>149</sup> Dolayısıyla ruhtan kaynaklanan mutluluk, etkinlikte bulunabilmekle ortaya çıkar.

Siyasetin söz konusu olabilmesi için bir devletin olması; devletin olması için ise insanların birarada yaşayıp ortak bir yararı gözetmeleri gerekmektedir. Bu ortak yarar iyi yaşam arzusu ve mutluluk isteğidir. Topluluğun oluşturulma nedeni de bu iyi yaşamı sağlayabilmektir.<sup>150</sup> Devlet bir topluluk ise, her insan topluluğuna devlet mi diyoruz? sorusu ortaya çıkmaktadır. Aristoteles bu sorunun cevabı için büyüklük ve nicelik arasındaki farkı kullanmaktadır. Bu fark devlet ve ona bağlı olanlar ile efendi ve köle ilişkisinin aynı olmamaklığından gelir.<sup>151</sup> O halde küçük bir devlet ile efendi-köleden oluşan büyük bir topluluk arasındaki farkın olmadığını söylemek yanılgıdır.

Topluluklar arasında farklılık gözeten Aristoteles'e göre, devletin iki kavramı olan yöneten-yönetilen ilişkisi her yerdedir, erkek-kadın, efendi-köle, baba-oğul arasında. Bu ilişki doğaldır ve ortak çıkarı gözetmektedir. Bu ortak çıkar ise güvenliklerini sağlayabilme arzusundan kaynaklanmaktadır. Ortak çıkara dayalı ilişkileri Aristoteles aile, köy ve kent devletleri<sup>152</sup> olarak sıralamaktadır. Ailelerin ortaya çıkıp hanelerinin birleşmesiyle köy, köylerin birleşmesiyle de kent devletleri ortaya çıkmıştır.

Aristoteles'e göre günlük ihtiyaçlar için erkeklerin, kadınların ve kölelerin birleşmesinden aile oluşmuştur. Günlük ihtiyaçların dışında başka ihtiyaçların karşılanması için evler birleşmiştir ve bu evlerin birleşmelerinden köy oluşmuştur. Köyleri oluşturan hanelerin çoğalmasıyla da düzen kurulmaya başlamıştır. Köylerin bir araya gelmesiyle oluşan kent ile süreç tamamlanmış olur.<sup>153</sup> Görüldüğü üzere, bu süreç doğal bir süreçtir. Kadın ve erkeğin bir araya gelip üremesi, aileyi kurması ile başlayan süreç doğal bir zorunlulukla kent devletlerinin oluşumuna kadar sürer. Aile yaşamında olan kişiler için hayatın devamlılığını sağlamak yeterli iken kent devletlerinde hayatın devamlılığını sağlamaktan öte iyi yaşamak, birlikte yaşayabilmek de temel unsur olmuştur.

<sup>148</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1099<sup>b</sup> 10-1100<sup>a</sup> 5.

<sup>149</sup> Herakleitos. (2009). *Fragmanlar*. (çev. Cengiz Çakmak). İstanbul: Kabalcı Yayınları , s.37.

<sup>150</sup> Aristoteles.(2015). *Politika*. (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları , 1278<sup>b</sup>.

<sup>151</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1252<sup>a</sup>15-30.

<sup>152</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1252<sup>b</sup> 10-15.

<sup>153</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1253<sup>a</sup> 10-25.

Aileden kent devletlerine doğru giden süreç nasıl doğal bir süreç ise, yöneten- yönetilen ilişkisinin oluşumu da o denli doğal süreçtir. Günümüz modernitesinde iktidar ve özne arasındaki bu bağı Aristoteles için de söyleyebiliriz. Foucault'nun da dediği gibi iktidar her yerdedir. Her şeyi kapladığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.<sup>154</sup> İktidar ve özne yani yöneten-yönetilen ağı her yeri sarmış durumdadır. Bu ağ baba-oğul, devlet-vatandaş, efendi-köle kısaca her ikili ilişkilerdedir. Aristoteles'e göre de yönetim aileden başlamaktadır: Aile, köy ve kentlerde her evin en yaşlı üyesi adeta bir kral gibi evini yönetiyordu.<sup>155</sup> Ross'a göre Aristoteles devleti doğal bir şey olarak tanımlamakla, insan iradesinden bağımsız bir duruma getirmeyi düşünmemektedir; çünkü devlet, insan iradesiyle meydana getirilmiştir ve yine onunla devam eder.<sup>156</sup> Bu böyle olmasaydı etiğin bir değeri olmazdı. İnsanın aklının olması ve tercih yapabilme yetisi, bu doğal süreç içerisinde önemli rol oynar.

Erkek ve kadını bir araya getiren üreme içgüdüğü ve karşılıklı yardımlaşma için efendi ile köleyi bir araya getiren varlığını devam ettirme içgüdüğü<sup>157</sup> ile bir araya gelmenin ortak bir çıkara dayandığını ve bunun da doğal bir süreç içerisinde olduğunu belirtmiştik. Aristoteles, yöneten tarafa efendi adını verirken yönetilen tarafa köle adını da vermektedir. Ona göre, gerekli şeyleri önceden zekası sayesinde fark edebilen bir insan doğal olarak efendi iken, tüm bunları beden gücüyle becerebilen bir insan ise doğal bakımdan köledir, yani yönetilendir.<sup>158</sup> O halde yöneten üzerinde egemenlik kurabilme insanın kendi doğasından kaynaklanmaktadır.

Aile, köy ve kent sıralamasını yapan Aristoteles, burada hiyerarşik bir sıralamayı da oluşturmaktadır. Aristoteles'e göre, kent ya da devlet, aile ya da başka bir toplumsal birliktelikten önce gelir.<sup>159</sup> En iyi olana ulaşmak, insanların mutluluğunu sağlamak siyasetin işi ise devletin aileden daha önce gelmesi akla aykırı değildir. Aristoteles, bu sıralamayı tümevarım ve biyolojik temellendirmeye de savunmaktadır. Bütünün parçadan önce gelmesi gerektiğini söylerken "Nasıl ki insanın uzuvları bütünden ayrıldığı zaman kendi kendine yetemiyorsa, bütünle ilişkiliyse aynı şekilde devlete katılma yeteneği olmayan konuşamayan hayvan ya da aksi yani kendi kendine yeten tanrı gibi varlıklar da

<sup>154</sup> Foucault, M. (1993). *Cinselliğin Tarihi*. Cilt.1. (Çev. Hülya Tufan). İstanbul: Alfa Yayınları, s.75.

<sup>155</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*, 1252<sup>b</sup> 15.

<sup>156</sup> Ross, W.D. (2011). *Aristoteles*. (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Kabalcı Yayınları, s.371.

<sup>157</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* .369.

<sup>158</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1252<sup>a</sup> 20-30.

<sup>159</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1253<sup>a</sup> 5.

devletin bir parçası olamazlar."<sup>160</sup> ifadelerini kullanır. Devletin parçası olamayacak olanları da söyleyen Aristoteles'e göre hayvanlar akıldan yoksun olmaları, tanrı gibi varlıklar da kendilerine yetebilmeleri nedeniyle bu bütünün parçası değildir.

Kentin hangi aşamalarla oluştuğunu ve ne için oluştuğunu belirledikten sonra Aristoteles'te devletin olması için nelerin gerektiğine bakmak gerekir. Ross'a göre 'site'den başka bir şey olmayan devlet Aristoteles'in tasarladığı şekliyle ne imparatorluktur ne de örgütlenmiş bir ulustur.<sup>161</sup> İyi ve asilce yaşama imkânı sunan devlet, bir imparatorluktan bir ulustan daha fazlasıdır. Bu yüzden de devlet sadece vatandaşlarını kötülüklerden koruyan, rahatça ticaret yapmalarını sağlayan bir oluşum değildir,<sup>162</sup> tam bir yaşam amacını içinde taşıyan oluşumdur.

Tezimizin bu bölümünde bir bütün olan devleti oluşturan parçalardan insan ve iyi yurttaş kavramı ile başlayıp adalet ile devam edeceğiz. Devletin oluşmasıyla yönetim biçimleri şekillenmeye başladığından, iyi ve kötü yönetim biçimleri ele alınacaktır. Son olarak da, isyan konusu ele alınacaktır.

### 2.2.1. "İnsan" ve "İyi Yurttaş" Kavramı

"İnsan nedir?" sorusu hem etiği hem de siyaseti ilgilendiren bir sorudur. Etiğin ve siyasetin temelinde insanın sahip olduğu akıl, yetiler ve eyleme gücü vardır. Bu özellikler insanı diğer canlılardan ayıran özellikler olmakla kalmayıp, insanın özel konumuna da işaret etmektedir. Bu başlık altında insanın Aristoteles'in düşünce sistemindeki konumuna bakıp, insanın yurttaş kavramına nasıl geçtiğini inceleyeceğiz.

Aristoteles, insanı ele alırken 'doğa' kavramını kullanmaktadır. Aristoteles'e göre insan eyleyebilen doğal, canlı bir varlıktır. Etkinlik halinde olan yani eyleyebilen varlıklar ise madde ve formdan oluşan<sup>163</sup> varlıklar olmak bakımından devinime tabidirler. Maddeden, varlığın taşıyıcısı olma durumunu<sup>164</sup> anlayan Aristoteles'e göre bu insanda bedene karşılık gelir. O halde maddeden bedeni, formdan ruhu anlamalıyız.

<sup>160</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1253<sup>a</sup> 5-10.

<sup>161</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e* 368.

<sup>162</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e* 1280<sup>b</sup> 5-20.

<sup>163</sup> Aristoteles. (1997). *Fizik.* (çev.Saffet Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları , 190<sup>b</sup>-18

<sup>164</sup> Aristoteles. (1997). *a.g.e* 192<sup>a</sup>-30

Aristoteles'e göre, insan ruhunun değişik melekeleri vardır. Bu melekeler; beslenme, isteme, duyma, inceleme, hareket etme ve akıl yürütmedir.<sup>165</sup> Bu sıralama rastgele olmayıp, hiyerarşik sıralama biçimindedir. Beslenme en alt basamak olup akıl yürütme yetisi en üstte durandır. Yukarı doğru çıkma, alttakini kapsayacak şekilde olur. Bu nedenle de Aristoteles, insana özgü eylemin, akletme eylemi olduğunu kanıtlarken zahmet çekmemiştir; çünkü O'na göre insanın özelliği, "eylem halinde bir akıl"dan ibarettir.<sup>166</sup> Aklını kullanarak eyleyebilmesi, insanı diğer canlılar arasındaki özel konumuna işaret eder. O halde Aristoteles, insanın bedenini değil, ruhunu incelemiştir.

İnsanın sadece akıl sahibi varlık olmasının yanı sıra, topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda<sup>167</sup> siyasal olmağı vardır. O halde insan sadece akıl sahibi varlık değil, doğal yapısı gereği toplumsal olmasıyla yurttaştır. İnsanın tam erdeme ulaşabilmesi siyaset sayesinde olmakta ve bu, insanın doğal yapısının getirdiği bir zorunluluk olarak gözükmektedir. Kendisi amaç olan bu erdeme, kişinin -sadece- kendi başına ulaşmasıyla ve yalnız başına yaşam sürmesiyle erişilmez. Aristoteles toplum içinde yaşayamayan veya kendi kendine yettiği için topluma ihtiyaç duymayanın ya bir canavar ya da bir Tanrı olduğunu aktarmaktadır.<sup>168</sup>

İnsan en yüksek amacı olan mutluluğa ve en iyiye ulaşabilmek için topluma ve devlete muhtaç durumdadır. Dolayısıyla da Aristoteles'e göre insan çocukları, karısı, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmalıdır.<sup>169</sup> O hâlde yurttaş kime denir?

Aristoteles, bir insanın yargılamaya ya da yaşamaya katılma hakkı olmasıyla ona yurttaş diyebileceğimizi ve ancak bu şekilde çok sayıda insan olduğunda devletin ortaya çıkacağını söyler.<sup>170</sup> O halde yargılamaya ve yaşamaya katılanların yurttaş sayıldığı bu sistemde, yurttaşların toplamına devlet denmektedir. Aristoteles'in yurttaş kavramından anladığı günümüzden çok daha farklıdır. Günümüzde yöneticileri seçebilmek yurttaş olmaya yeter iken Aristoteles için durum böyle değildir. Ross bu konu ile ilgili olarak , Aristoteles için çok daha önemli bir alanda, üyesi olduğu devleti yönetecek yasaların yapımına katkıda bulunması anlamında yurttaşın yönetmesi vardır.<sup>171</sup> Öyleyse Aristoteles'e göre bir devletin yaşayabilmesi için gereken tüm insanlar yurttaş değildir.

<sup>165</sup> Aristoteles. (2001). *Ruh Üzerine*. (çev. Zeki Özcan). İstanbul: Alfa Yay. 413<sup>a</sup> 20-30.

<sup>166</sup> Bertrand, A.(2001). *Ahlak Felsefesi*. (çev.Salih Zeki, Sad.Hayrani Altıntaş). Ankara:Akçağ Yay. , s.111.

<sup>167</sup> Aristoteles, (2015). *Politika*. 1253<sup>a</sup>.

<sup>168</sup> Ross, W.David, (2011). *a.g.e.* 370.

<sup>169</sup> Aristoteles, (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1097<sup>b</sup> 10.

<sup>170</sup> Aristoteles, (2015). *Politika*. 1275<sup>b</sup>.

<sup>171</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 384.

Yurttaş dediklerimiz gerçekten de devlet yönetimine katılan kişiler midir yoksa işçiler de bu gruba dahil edilebilirler mi? sorusu yurttaşın kimler olduğunu belirleyecek olan sorudur. Bu soruya Aristoteles, belli bir ülkede yaşamının bir insanı yurttaş yapmayacağını bu nedenle de çocukların yönetime katılamamasıyla sınırlandırılmış yurttaş konumunda olacağı cevabını verir. İşçiler konusunda ise Aristoteles'e göre farklı anayasaların olması gibi birbirinden farklı yurttaşların da olabileceği böylelikle de bazı anayasalarda işçiler yurttaştan sayılırken bazılarında yurttaş olmaları mümkün olmayacaktır.<sup>172</sup> O halde Aristoteles'in yurttaşlar grubunu sınırlı tutmasının nedeni yurttaşta yüklemiş olduğu yüksek sorumluluktur.<sup>173</sup>

Yurttaşın yönetime katılabilmesi ve yönetici olabilmesi belirleyicilik teşkil ettiğinden, Aristoteles insan hayatının en mükemmel biçimine, bütün yurttaşların birbirlerini tanıdıkları ve yalnızca yöneticilerini seçerek değil, sırayla, yöneterek ve yönetilerek yönetime katıldıkları küçük bir toplulukla ulaşabileceklerini belirtmektedir.<sup>174</sup> Bu nedenle de yönetime katkıda bulunmakla, yönetici olup yasalara bizzat katkı sağlamakla 'iyi yurttaş' olunmaktadır. Yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki yurttaş kavramını belirliyorsa, iyi insan kavramı da benzer şekilde belirlenir. Aristoteles, akıl ayrımları yaparken akıl sahibi olan yan ile akıl alan (babanın sözünü dinleyen) yanı ele almış ve incelemiştir. İyi yurttaş ile iyi insan benzerliği de buradan kaynaklanmaktadır. Akıl sahibi olmasıyla yöneten, akıl alan yan olmasıyla yönetilen durumunda olan insan hem iyi insan hem de iyi yurttaştır. Böylelikle iyi yurttaş, yargılamaya ve yaşamaya katkı sağlamak ile hem yönetme hem de yönetilme bilgisine sahip olan kişi olmalıdır. Aristoteles'e göre yönetici için iyi olan şey zekadır, yönetilmek için ise zekaya değil doğru bilgiye gerek vardır. Flüt çalan yöneticiyse, yönetilen de flüt yapandır.<sup>175</sup>

Sonuç olarak denilebilir ki, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabında belirttiği gibi, devlet ayrı parçalar arasındaki dengedir.<sup>176</sup> Bu dengenin sınırları ise insan ve yurttaş kavramlarına yüklediği anlam ile belirlenmektedir.

---

<sup>172</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1278<sup>a</sup>.

<sup>173</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 385.

<sup>174</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 369.

<sup>175</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1277<sup>b</sup>.

<sup>176</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1261<sup>a</sup>.



### 2.2.2. Adalet ve yasa

Aristoteles adalet ve yasa kavramlarını, *Nikomakhos'a Etik*, *Politika* ve kısmen de olsa *Retorik* kitabında ele almıştır. Adalet kavramının *Nikomakhos'a Etik*'te olmasıyla erdemlerle ilgisinde etik anlamı, *Politika* ve *Retorik*'te olmasıyla da yasa ile ilgisinde siyasi anlamı vardır. Aristoteles'e göre adalet, kendisinin bir erdem olması ve genel olarak erdemlerin bütünü olması bakımından sadece bireysel değil toplumsaldır. Devletin temeli adalettir ve halk adalet sayesinde rahat eder.<sup>177</sup> Erdemsiz insan ise Aristoteles için en vahşi ve adaletsiz olandır.

Kendi amacını kendinde taşıyan bir erdem olarak adaletin bir başkasıyla ilişkide de söz konusu olması adaleti erdem bütünü haline getirir. O halde Aristoteles'e göre adalet erdem bütünü değil, erdem bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütününe tekabül etmektedir.<sup>178</sup> Etik ile politikanın sıkı bağlantısı içinde olan adalet erdemine Aristoteles büyük önem vermiştir. Adalet insanın başkalarıyla olan bağlılıklarında ortaya çıkması bakımından bütün erdemler arasında en üstün olanıdır.<sup>179</sup> Bu nedenle de adaletin olması için tek kişiden fazlası gerekli olup, toplumsal bir bütünlüğün parçası durumundadır.

Aristoteles'e göre adaletin ne olduğunu anlayabilmek için adaletsizliğin tanımına bakmak gerekir. Bunun nedeni ise adaletsizliğin tanımı olmadan adaletin tanımlanamayacağıdır. Aristoteles'e göre yasaya uymayan ve eşitliği gözetmeyen insan adaletsiz ise yasaya uyan ve eşitliği gözetken insan adaletlidir.<sup>180</sup> Adaletsizlik eşitsizlik üzerine kurulu olduğuna göre adalet eşitlik üzerine kurulacaktır. Aristoteles'e göre bu eşitliğin bir ortası vardır dolayısıyla da adaletli olan, orta olmak zorundadır. Bu orta olma daha önce işlediğimiz şekilde karakter erdemlerinde olduğu gibi orta olma değildir.<sup>181</sup> Dolayısıyla da adalet, orta olanın özelliğidir, adaletsizlik ise uçların özelliğidir.

Aristoteles'e göre eşitlik bir orta olduğuna göre adil olan da bir ortadır ve eşit olma konusunda en az iki şey söz konusudur. Aristoteles bu durumu "O halde adil olanda en az dört şey söz konusu olup, adil olanın söz konusu olduğu kişiler iki, şeyler de ikidir. Kişilere de şeylere de aynı eşitlik olacaktır; kişilerin birbirine göre durumu nasılsa, şeylerin birbirine göre durumu da öyle olacaktır; eğer kişiler eşit değilse, eşit şeylere de sahip

<sup>177</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1253<sup>a</sup>.

<sup>178</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1130<sup>a</sup> 5-10.

<sup>179</sup> Akarsu, B. (1982). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul:Remzi Kitabevi, s.137.

<sup>180</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.*1129<sup>b</sup> 10-25.

<sup>181</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.*1134<sup>a</sup> 5-10.

olmayacaklardır. Kaldı ki eşit kişiler eşit olmayan şeylere ya da eşit olmayanlar eşit şeylere sahip olduğundan ve eşit şeylerden yararlandığında, bundan çatışmalar ve suçlamalar ortaya çıkacaktır.”<sup>182</sup> Oysaki Aristoteles’e göre paylaştırmalardaki adil olanın bir değere uygunluğu herkes tarafından kabul edilse de herkes aynı şeye “değer” demiyor; oligarşi yanlıları zenginliğe, demokrasi yanlıları özgürlüğe, kimileri de soyluluğa, aristokrasi yanlıları ise erdeme “değer” diyor. O halde hak bir tür orantıdır;çünkü orantı yalnızca birimlerden oluşan sayıların bir özelliği değil, genel olarak sayının özelliğidir.<sup>183</sup> Aristoteles bu adalete türüne dağıtıcı adalet demektedir.

Aristoteles’e göre adaletin geri kalan türü, gerek isteyerek gerek istemeyerek olan alışverişlerde görülen düzeltici adalettir. Çünkü ortak şeyleri paylaştırmadaki adalet, oranlamaya göre olup paylaşırma ortak mallarda olursa, katkıda bulunanların birbirlerine oranları ne ise aynı oranda olacaktır. Düzeltici adalet kar ile zararın ortasıdır ve Aristoteles için bu adalet aritmetik oranlamaya göredir.<sup>184</sup>

Aristoteles’in adalet kavramını içeriklendirirken kullandığı bir diğer kavram ise yasa kavramıdır. Yasa kavramı “siyasal biraradalıkta mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan”<sup>185</sup> şeylere denir. Bu nedenle adaletli olmak ya da adaletsiz olmak yasaya ve eşitliğe göre şekillenecektir. Aristoteles’e göre yasaya uyanın adil, yasaya uymayanın adaletsiz olmasıyla erdem ve kötülük belirlenmiş olacaktır. O halde yasaya uygun şeylerin çoğu tüm erdemin buyurduklarıdır, çünkü yasa tek tek erdemlere göre yaşamayı buyurmaktadır. Burada adilliğin erdeme uygunluk bakımından yasaya ve eşitliğe uygunluğu, adaletsizliğin ise kötülük bakımından yasaya ve eşitsizliğe uygun olmayışı vardır.<sup>186</sup> Ross’a göre ise, adil ile iki şey kastedilmektedir. Bunlar yasal olan ile doğru ve eşit olandır. Yasal olan evrensel adalet, doğru ve eşit olan ise özel adalettir. Yasal olana karşılık gelen adil sözcüğü doğal olarak verilen bir anlam içermez. Ross, bunun *dikaios*’un kökeninde genel olarak gelenekleri veya kuralları gözeten kişi anlamına gelen *dike* olduğunu söyler.<sup>187</sup>

Aristoteles’e göre yasalar insanları eğitirler ve kararsız kalınan konularda adil karar alma yeteneklerine uygun olarak konuyu en iyi şekilde çözümlenmeye çalışırlar. Yasanın yönetmesini isteyen aslında, tanrının ve aklın yönetmesini istiyor demektir. İnsanın

<sup>182</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.*1131<sup>a</sup> 20.

<sup>183</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.*1131<sup>a</sup> 30.

<sup>184</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.*1132<sup>a</sup> 20.

<sup>185</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1129<sup>b</sup>-20

<sup>186</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1130<sup>b</sup> 10-15 ;1131<sup>a</sup> 10.

<sup>187</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 326.

yönetmesini isteyense vahşi hayvanı istiyor demektir. İnsan istekleri ve vahşi hayvanlar arasında bir ilişki vardır, bu türden duygular en iyi insanları ve yöneticileri de sarar. Yasada ise akıl vardır ama bu isteklerden arınmıştır.<sup>188</sup> Aristoteles için bu noktadan sonra karşımıza bir sorun olarak çıkan iyi insan mı yasa mı yönetmelidir sorusu buradan kaynaklanmaktadır. Meclislerde konuşulup karar bağlanan konular yasalarda bulunmayan şeyler üzerindedir.<sup>189</sup>

Aristoteles'in adalet hakkındaki görüşleri yasalar bağlamında hukuki olsa da zeminsel olarak etikseldir. Bu nedendir ki *Nikomakhos'a Etik* kitabının beşinci bölümünü bütünüyle bu konuya ayırmıştır. Adalet türleri, isteyerek veya istemeyerek yapılan eylemler günümüzde cezalandırma ya da ödüllendirme için önemli olsa da, adaletin aslında ne olduğu iyi yaşamaya, etik davranışlar sergilemeye yöneliktir.

### 2.2.3. Yönetim ve Yönetim Biçimleri

Aristoteles'e göre toplumsal bir varlık olan insanın kendi kendine yetemiyor oluşu, başkalarıyla yaşama zorunluluğunu getirmektedir. Bu yaşama zorunluluğunda iyi bir yöneticinin olması dolayısıyla da kişilerin mutluluğunu sağlanması gereklidir.

Aristoteles aile, köy ve kent sıralaması yaparken insanın, en iyiye kentte yani devlette ulaşabileceğini belirtmiştir. Bu nedenle de parçaları incelemenin bütüne ulaşmak için daha iyi bir yöntem olduğunu dile getirirken yönetimi oluşturmaları açısından öncelikle aileyi ele almaktadır. Aile iki parçaya daha ayrılmaktadır: özgür insanlar ve köleler. Bu bölümlenme de üç parçaya ayrılarak efendi ve köleler, karı-koca ve baba ve çocuklar şeklinde olacaktır. Bu bölümlenmenin yönetim açısından önemli olmasının sebebi, Aristoteles'e göre devlet yönetimine olan benzerliğe sahip olmalarındadır.<sup>190</sup> Bu bölümlenme yöneticinin ve yönetilenin benzerliğini ortaya koyarken yönetim biçimlerinin temellerini de oluşturur. Aristoteles bu üçlü arasında efendi ve köle ilişkisini daha detaylı ele almaktadır, efendinin köle üzerindeki hükmü, yöneticinin yönetilen üzerindeki hükmü gibidir.

Aristoteles, aileden yola çıkarak yöneticilik, evlilik ve üretim ilişkilerini inceler ancak bu üçü haricinde bir de ev yönetimi olduğunu eklemektedir. Ailenin parçası olan mülk ve

<sup>188</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1287<sup>a</sup>.

<sup>189</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1287<sup>b</sup>.

<sup>190</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1259<sup>b</sup>.

mülk edinme de yaşamın, iyi yaşamın olması için gereklidir.<sup>191</sup>Mülk edinme yöneticilik, evlilik ve üretim ilişkilerinin her birindedir. Aristoteles'e göre mülkiyet kapsamına giren herhangi bir şey insanın yaşaması için bir araç niteliği taşır ve buna köleler de dâhildir. Araç ve kölelerin tümüne mal varlığı denmektedir. Araç ise, üretim yapmaya yararı olanlardır.<sup>192</sup> Aristoteles, kölenin mülkiyete dâhil olduğunu belirtirken de doğa kavramına başvurmuştur. Aristoteles'e göre doğa, özgür insanların ve kölelerin bedenlerini farklı şekilde yapılandırmıştır. Kölelerin bedenleri elle yapılan işler için güçlü iken özgür insanların bedenleri bu tür işlerde varlık gösteremez.<sup>193</sup> O halde köleler ile hayvanlar hemen hemen aynı işe yaramaktadır. Köle de hayvan da bedenlerinin kuvvetleriyle insanlar için yararlı işleri yaparlar.<sup>194</sup> Aristoteles'e göre doğası gereği özgür insanlar ve köleler vardır ancak bir savaş sonucunda ele geçirilen kölelerin de olduğunu söylemektedir. Savaş sonucu mülkiyete dâhil edilen köleleri ele almayacağız bunun nedeni ise yönetim ilişkisine benzerliğin bu kölelik anlayışından gelmemesidir.

Efendi-köle ilişkisinin yönetim biçimleri ile ilgili olduğunu ve bu ilişkinin aile parçalarından biri olduğunu belirtmiştik. Öyleyse efendinin köleyi yönetimi, kocanın karısını yönetimi ve babanın çocuklarını yönetimi üç yönetim biçimine benzemektedir. Aristoteles'e göre bir kocanın karısını yönetim şekli siyasal yönetime benzerken, bir babanın çocuğunu yönetme şekli kralın yönetimine benzemektedir.<sup>195</sup> Bu nedenle de kadın ve çocuklar anayasaya göre eğitilmelidir. Kadınlar, özgür insanların yarısı çocuklar ise ileride yurttaş olmaları bakımından Aristoteles'e göre kadınların ve çocukların iyi olması gerekir.<sup>196</sup> Bu iyi olma durumu ise devletin iyi olmasına eşdeğerdir.

Özgür insanlardan oluşan yurttaş topluluğunun yönetme ve yönetime katılabilmesi ve iyi ya da kötü yönetse de yönetimden pay almaları gerekir. İyi yurttaşın ne olduğunu araştırırken farklı anayasaların olması gibi birbirinden farklı yurttaşların da olabileceğini görmüştük. O halde en iyi anayasanın ne olduğunu incelemeliyiz. Aristoteles'e göre en iyi anayasanın ne olduğunu incelemek, hangi anayasanın halka uygun olduğunu araştırmak ve hâlihazırdaki anayasanın nasıl iyileştirileceğini bilmek siyaset biliminin işidir. Bu nedenle de yasa yapıcının ve yönetici kişinin hem mutlak en iyiyi hem de koşullara uygun olan en

<sup>191</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1253<sup>b</sup>.

<sup>192</sup> Aristoteles, (2015). *Politika*.1254<sup>a</sup>.

<sup>193</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1254<sup>b</sup>.

<sup>194</sup> Kaya, M.(1983). *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, s270.

<sup>195</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1259<sup>b</sup>.

<sup>196</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1260<sup>b</sup>.

iyiyi bilmeleri gerekir.<sup>197</sup> Aristoteles'e göre hâlihazırdaki anayasayı düzeltmek yeni baştan bir anayasa yapmaktan daha zordur. Böylelikle de çok sayıda anayasa olduğunu, aralarında farklar olduğunu ve bunların birleştirmenin çok farklı yolları olduğunu belirtmek gerekir. Siyasetçilerin bu farkı görebilmeleri aynı zamanda en iyi anayasanın hangisi olduğunu ve hangilerinin hangi anayasaya uyduğunu da anlayabilmesini sağlar. Çünkü yasalar anayasalara göre yapılır, anayasalar yasaya göre değil.<sup>198</sup> Bu nedenle de Aristoteles yönetimin yasaya uygun olması için öncelikle siyasetçinin bilge olması ve zekaya sahip olmasını söylemektedir.<sup>199</sup>

Ross, anayasayı otorite kavramıyla birlikte kullanır ve anayasanın doğasının farklı olduğunu belirtir. Anayasanın doğası otoritenin merkezine bağlıdır. Dolayısıyla Ross'a göre bu doğa durumu efendi ile kölenin bir araya gelmesinden farklıdır, çünkü amaç esas olarak efendinin çıkarları doğrultusundadır.<sup>200</sup> Öyleyse devlette ortak çıkarların söz konusu olduğu ve bir efendinin çıkarlarından daha önemli olduğu görüşü vardır. Ortak çıkarların belirlediği yönetim biçimleri de böylelikle sınıflandırılmış olur. Aristoteles'e göre yönetici grup bir kişiden, bir azınlıktan ya da bir çoğunluktan oluşur. Her biri ortak çıkarı amaçlıyorsa bunlar doğru anayasalardır. Ancak sadece belirli bir grubun çıkarı düşünülüyorsa bunlar sapmış anayasalardır.<sup>201</sup> Özgür yurttaşlar topluluğu anlamına gelen devlette yönetimi ve otoriteyi ellerinde tutanlar, bunu topluluğun ortak çıkarlarına hizmet edecek bir şekilde kullandıklarında ortada doğru bir hükümet, doğru bir yönetim ve doğru yöneticiler söz konusu olacaktır. Buna aykırı düşen yönetim biçimleri yani anayasalar kusurlu yönetim biçimleri/anayasalar olup ,yöneticiler ise yanlış yöneticilerdir.<sup>202</sup> Böylece ortak çıkar doğrultusunda doğru anayasalar yani doğru yönetim biçimleri ile bunların sapmış biçimleri vardır.

### 2.2.3.1. Doğru anayasalar

Aristoteles'e göre doğru anayasalar ortak çıkarı amaçlayan anayasalardır. Aristoteles, *Politika* kitabında ortak çıkar kavramı yerine adalet kavramını da kullanmaktadır; bu ikisi birbiriyle özdeştir ve aynı anlama işaret etmektedir. Aristoteles'in ele aldığı üç doğru anayasa vardır: Bir kişinin yönetmesi yani krallık (monarşi), bir kişiden fazlası ama azınlık

<sup>197</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1288<sup>b</sup>.

<sup>198</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1289<sup>a</sup>.

<sup>199</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1277<sup>a</sup>.

<sup>200</sup> Ross, W.D. (2011). *Aristoteles*. s.388.

<sup>201</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*,1279<sup>a</sup>.

<sup>202</sup> Arslan, A. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi:Aristoteles*.İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, s.287.

yönetimi yani aristokrasi ve tüm vatandaşların ortak yarar için katkı verdikleri sistem olarak anayasa (politeia).<sup>203</sup> Aristoteles, üçüncü yönetim biçimine Nikomakhos'a Etik kitabında timokrasi de demektedir. Ona göre kendi özgü adıyla timokrasi, çoğunluğun onurluların yönetimi dedikleri anlamda politeia, bu üç yönetim biçimi içinde en kötüsüdür.<sup>204</sup> O halde doğru yönetim biçimleri üçe ayrılmıştır ancak bu üç biçim arasında da en iyi ve en kötü olmak üzere sıralama yapılmıştır.

### 2.2.3.1.1. Krallık

Krallık diğer adlandırmasıyla monarşi tek kişinin yönetimidir. Bu yönetim biçiminde Monark ya da Kral tek başına değildir ve halk aktif olarak kendisine katılmaktadır. Halkın çıkarını gözetmek durumunda olan kral, ortak çıkara uygun davranmak zorundadır.

Aristoteles'e göre bir insan diğerlerini yönetiyorsa, burada krallık vardır.<sup>205</sup> Bunu yöneten-yönetilen ilişkisinde ve ruh-beden ilişkisinde üstünlük kurma bağlamında ele almıştık. Ruhun bedene olan hâkimiyeti, ev yönetiminde kocanın karısına olan hâkimiyeti ve efendinin köleye olan hâkimiyeti kralca hâkimiyettir. Krallığı elinde bulunduran anayasaya uygun ve krala yakışır şekilde yönetmelidir.<sup>206</sup> Böylelikle de krallığın kökünün nereye dayandığı anlaşılmış oldu.

Aristoteles'e göre doğru yönetim biçimlerinin ilki olan krallık çok sayıdadır ve hepsi birbirinden farklıdır. Bu krallıklardan ilki anayasal krallıktır ve bu krallıkta kralların yetkileri sınırlıdır, ancak başkomutan oldukları zaman en büyük güç kendilerindedir. Aristoteles anayasal krallığı Lakedaimonia'da en güzel krallık olarak da değerlendirmektedir.<sup>207</sup>

Diğer krallık türü de babadan kalan ya da seçimle gelinilen türdür. Bu krallık türü daha çok Yunan olmayan başka ülkelerde olup tiranlığa benzer türdedir. Yasal biçimde babadan oğula geçmesi efendi-köle ilişkisine benzemektedir. Bu nedenle de Yunanlılar dışındaki Barbar topluluklar doğaları gereği bu yönetim şeklinin tiranlığa benzemesine ses çıkarmazlar. Aristoteles'e göre bu yönetim biçiminin babadan oğula geçmesinin altında yatan tiranlık bu nedenle de görünmez.<sup>208</sup> Aristoteles, Yunanlıların dışında barbarlarla

<sup>203</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*,1279<sup>a</sup>.

<sup>204</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*.1160<sup>a</sup> 30-35.

<sup>205</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.*1252<sup>a</sup>.

<sup>206</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.*1254<sup>b</sup>.

<sup>207</sup> Aristoteles. (2013). *Atinalıların Devleti*. (çev.Furkan Akderin), İstanbul: Say Yay. , s.48.

<sup>208</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1285<sup>a</sup>.

ilişkilendirdiği krallık türünü, Yunanlılar'da görülen diktatörlük biçimine benzetmektedir. Barbarlarda olan krallık babadan oğula geçmekle belirlenirken, Yunanlılarda olan bu krallık seçimle belirlenmektedir.<sup>209</sup> Aristoteles'e göre bu krallıklar yasal yönetim olduklarından doğru yönetim biçimlerine dâhildirler.

Bu üç krallık dışında dördüncü bir krallık olduğunu söyleyen Aristoteles'e göre bu krallık eskilerde kalmıştır. Bu krallık babadan oğula geçer, yasaldir ve halkın isteğiyle olur. O halde anayasal krallık dört türdedir; eski dönemlerdeki monarşi, barbarlardaki monarşi, seçimle gelen diktatörlük ve Lakedaimonia'daki krallık(askeri krallık). Bu dört krallık birbirlerinden farklı olarak biçimlendirilmiştir. Aristoteles, dört krallık dışında beşinci bir krallıktan daha söz etmektedir. Beşinci krallık, diğerlerinden çok daha farklıdır ve kral tam anlamıyla her şeyin sorumlusudur. Her şeyin sorumlusu olmak bakımından da bu kralın bağlı olduğu bir mercii yoktur. Aristoteles'e göre bu krallık mutlak krallık olarak adlandırılır.<sup>210</sup> O halde Aristoteles'e göre mutlak krallık ve Lakedaimonia krallığı en önemli krallıklardır. Diğer krallıklar bu iki krallığın arasında kalan krallıklardır.

Aristoteles'e göre krallık, yetenekli ve erdemli insanların geçmiş çağlarda az nüfusla orantılı olarak az sayıda olması ile iyi insanlar kral unvanına sahip olmuştur. Sonraları daha fazla sayıda iyi insan ortaya çıktığında artık krallık yönetimleri tercih edilmez oldu. Bunun yerine ortak bir şey arayıp anayasa kurdular. Aristoteles, yaşadığı çağın nüfusuna işaret ederek, yaşadığı zamanın kentlerinin çok kalabalık olmasından dolayı, bu kentlerin demokratik bir anayasa dışında başka şanslarının olmadığını belirtir.<sup>211</sup> O halde Aristoteles'e göre krallıktan demokratik anayasa biçimine geçmek zorunlu bir hal almıştır.

### **2.2.3.1.2. Aristokrasi**

Bir kişiden fazlası ama azınlık yönetimi olan aristokrasi<sup>212</sup>en iyilerin yönetimidir.En iyiler ise erdem bakımından mutlak en iyilerdir. Erdemden beslenen aristokraside, yöneticilik ve ayrıcalıkların erdem ya da yeteneğe göre verilmesi uygun olacaktır.<sup>213</sup> O halde yönetici olan kişinin erdeme uygun davranışlarda bulunması olması aristokrasiye özgü bir niteliktir.

<sup>209</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1284<sup>b</sup>.

<sup>210</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1285<sup>b</sup>-1286<sup>a</sup>.

<sup>211</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1286<sup>b</sup>.

<sup>212</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1279<sup>a</sup>.

<sup>213</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1293<sup>b</sup>.

Aristoteles'e göre zengin, özgür ve erdemli kavramlarının birleşimi olan aristokraside, halk siyasi işleri yapmaya yetenekli ve gerekli erdemlere sahip olmak bakımından<sup>214</sup> bu yönetim biçimine uygundur. Aristokraside zenginlik, özgürlük ve erdemli kavramlarıyla birlikte, yönetici olan kişinin zengin olması, erdeme sahip olması bakımından orta çıkara uygun davranması ve son olarak da halkın özgürlüğü bakımından da iyi yurttaş olmasıyla aristokratik bir anayasadan söz etmek mümkündür.

Aristoteles, en iyi yönetim biçimi olarak krallığı, ikinci en iyi yönetim biçimi olarak da aristokrasiyi göstermektedir. İyi ve doğru anayasaların üçüncüsü *politeia*dır. Aristoteles'in insan doğası için fazla yüksek ideale işaret etmesi bakımından krallığın ve aristokratik yönetimin<sup>215</sup>kendi çağı açısından artık gerçekleştirilmesinin ütöpik olduğunun farkındadır. Aristoteles, Politika kitabında *Nikomakhos'a Etik* kitabına göndermede bulunarak erdemin, mutlu bir yaşamı sağlayan yaşam olduğunu bu nedenle de en iyi yaşam konusunda bir orta yolun olması gerektiğini ifade eder.<sup>216</sup> Erdem bakımından tam olan bir kişinin ya da belli bir grubun yönettiği krallık ve aristokratik yönetim olsa da böylesi bir kişinin ya da kişilerin insanlar arasında bulunması zordur. Bu nedenle de devletin mümkün oldukça benzer ve eşit insanlardan oluşması gerekir. Bu konu isyan başlığı altında tekrar değerlendirilecektir.

### 2.2.3.1.3. Politeia (anayasal yönetim)

Aristoteles, krallığı ve aristokrasiyi en iyi yönetim biçimi olarak değerlendirirse de *politeia*yı gerçekleşmesi en mümkün olan yönetim biçimi olarak belirlemektedir. Erdemler konusunu ele alırken, karakter erdemlerinin orta olmaya dayandığını aşırılık ve eksikliklerin erdemsizlik olarak adlandırıldığını görmüştük. Aristoteles etik başlığında ele aldığı orta olma düşüncesini siyaset başlığı altında orta çıkara ve orta sınıfa taşımıştır.

Aristoteles'e göre orta sınıfın çoğaldığı anayasal yönetim en iyisidir. Bu yönetim biçimi ile her iki sınıfın toplamından daha üstün olması ya da en azından birinden daha kalabalık olması halinde kentlerin daha iyi yönetilme olasılıkları artar. Böylece orta sınıfın olduğu toplumun yönetici olması ve yönetime katılması bakımından en iyi yönetim biçimi *politeia* olacaktır.

<sup>214</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1294<sup>a</sup>.

<sup>215</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 399.

<sup>216</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1295<sup>a</sup>.



Politeia, doğru yönetim biçimleri arasında en iyisi olmasa da uygulanabilir olan en ideal ve en iyi yönetim biçimi olarak görülür. Bu yönetim biçimi erdemli insanların yönetimi olması açısından krallıktan ve aristokrasiden kopuk değildir. *Politeia* da iktidarın uygulanmasına sebep olan yüksek ya da aydın sınıfın erdemi değil, orta sınıfın askeri erdemidir.<sup>217</sup> Dolayısıyla bu kentte yaşayan her kişi yurttaş olarak kabul edilmeyecek ve yurttaşlık erdeme, akla yeterince sahip ve malı mülkü olan kimselerle sınırlandırılarak aristokratik ilke gözetilecektir.<sup>218</sup> Böylece Aristoteles'in erdemler ve doğru davranışın ölçütü olarak ortaya koyduğu orta olma fikri siyaset alanında da geçerliliğini sürdürmektedir.

### 2.2.3.2. Sapmış anayasalar

Doğru yönetim biçimleri erdem, adalet ve orta çıkar ile nitelendirilirken, sapmaya uğramış yönetim biçimleri erdemsiz, adaletsiz ve kendi çıkarına uygun olarak nitelendirilmektedir. Aristoteles'e göre doğru yönetim biçiminden saparak oluşan bu yönetim biçimleri de üç tanedir: "Krallıktan tiranlığa, aristokrasiden oligarşiye ve anayasal yönetimden demokrasiye sapmalar vardır. Tiranlıkta amaç tek bir yöneticinin çıkarıdır, oligarşide zenginlerin çıkarı, demokraside ise fakirlerin çıkarı söz konusudur. Hiçbirinin amacı ortak çıkarı sağlamak değildir."<sup>219</sup> Böylece İktidarın yani yöneticinin dayandığı temelin ne olduğu sorusuna verilen cevap yönetim biçimleri arasındaki ayrımı belirler.<sup>220</sup>

Aristoteles, doğru yönetim biçimlerinde hiyerarşik bir sıralamaya giderek en iyi yönetim biçimini belirlemiştir. O halde Aristoteles'e göre üç sapmış yönetimden en kötüsünün hangisi olduğu açıktır. En iyi yönetim şekline sapmayla oluşan en kötüsüdür, krallık ismine uygun davranılması kral olan kişinin görevini büyük beceriyle yapmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle tiranlık en kötüsü ve anayasadan en uzak olanıdır. Oligarşi ikinci sırada yer almaktadır ve aristokrasiden çok farklıdır, demokrasi ise sapmaların en az olanıdır.<sup>221</sup>

<sup>217</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.* 399.

<sup>218</sup> Aristoteles,(1993).*Politika*. (çev.Mete Tuncay). Ankara: Remzi Kitabevi, s.111.

<sup>219</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1279<sup>b</sup>.

<sup>220</sup> Ross, W.D.(2011). *a.g.e.*390.

<sup>221</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1289<sup>b</sup>.

### 2.2.3.2.1. Tiranlık (timokrasi)

Tiranlık, doğru yönetim biçimi olan krallıktan sapmış yönetim biçimidir. Sapma biçimleri içinde en kötü olanı budur. Krallık halkın yani demosun ortak çıkarı ile ilgilenirken tiranlık tek yöneticinin çıkarı için tekerkin yönetimidir. Aristoteles, krallığı ele alırken tiranlıktan da söz etmiş ve babadan oğula geçen barbarlardaki krallık ile seçimle gelen diktatörlüğün de bir tür tiranlık olduğunu belirtmişti. Aristoteles, üçüncü bir tiranlıktan bahsederek asıl anlamıyla en kötü olanın ne olduğunu söylemektedir. Bu üçüncü tiranlık grubu mutlak krallığın karşıtıdır ve en aşırı olanıdır.<sup>222</sup>

Krallık ve tiranlık genelinde tek kişinin yönetimi olarak görünse de özünde birbirinden çok farklıdırlar. Aristoteles'e göre bu farklılıklardan bazıları şu şekildedir: kral korumaları silahlı vatandaşlardır, tiran korumaları ise ücretli yabancı askerlerdir, kral yasalara uygun şekilde kendilerini yönetmesini isteyen vatandaşları yönetirken, tiran yönetilmek istemeyen insanları yönetir, kral vatandaşlarını korur, tiran ise kendisini vatandaşlarından korur son olarak da tiran para, kral şeref toplar.<sup>223</sup> Öyleyse, en kötü yönetim biçiminin en iyiden dönüşen tiranlık olması mantıklıdır. Peki, tiranlık bu denli kötü ise nasıl yönetimde kalabilmiştir?

Tiranlığın yönetimde kalmasının sebeplerini aktaran Aristoteles'e göre bunun birçok yolu vardır. Aristoteles Atinalıların Devleti adlı kitabında, tiranlığın ilk çıkmaya başladığı zamanlarda Atina yasalarının tiranlara ve tiranlık kurmaya çalışanlara ilişkin yasalarının çok yumuşak olduğunu belirtir. Bu yasa "Tiran olmaya kalkışmanın ya da tiranlık kurmak için başkasıyla işbirliği yapanların kendileri ve soyları bütün vatandaşlık hak ve şereflerini kaybedeceklerdir." şeklindedir.<sup>224</sup> Öyleyse tiranlara yönelik yasaların yaptırım gücünün olmaması, tiranların oluşumu ve devamı için engel teşkil edecek nitelikte değildir.

Tiranlıklar oluşmaya başladıktan sonra yönetimlerini idame ettirmenin yollarını aramak zorundadırlar. Bu nedenle de tiranların, tiranlıklarını sürdürme yollarını oluşturmaya ve zorbalığını göstermeye başlamıştır. Aristoteles bu yolları; a) sivrilenleri kesmek ve farklı düşünenlerden kurtulmak, b) toplum, kültür ya da derneklerin yasaklanması, c) insanların eğitim almalarını sağlayan okulların kapatılması, d) halkın her zaman yakınlarda olmasını sağlamak ve saray kapılarında fazlasıyla bekletilmesi e) halkın kendisi hakkında söylediği her şeyden haberdar olması, f) tiranlığa karşı olan insanlar arasında anlaşmazlık yaratmaya

<sup>222</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1295<sup>a</sup>.

<sup>223</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1284<sup>a</sup>.

<sup>224</sup> Aristoteles. (2013). *Atinalıların Devleti*. (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları, s.44.

çalışması şeklinde sıralamaktadır.<sup>225</sup> Bu yollara baktığımız da özgür ve sorgulayan düşünce biçimine sahip insanlardan kurtulmak böylece eğitimi de engellemek, halkı gözetimi altına alıp adeta bir gözetim toplumu oluşturmaya çalışmak tiranların yapabilecekleri şeylerdir.

Tiranların, yönetilenlere karşı bakış açısı özgür düşünceye karşı olmasında, insanların birbirine olan güven eksikliğinde, bir şeyi yapabilecek güçleri olmamasında yatar.<sup>226</sup> Öyleyse kölece yaşamaya alışmış, birbirine güvenmeyip korku içinde yaşayan insanlar tiranın yönetmekten keyif alacağı kişilerdir. Özgürce düşünemeyen insan eleştiride bulunamayacak, birbirine güvenmeyen insanlar ayaklanma başlatamayacak ve bir şeyi yapabilecek güçte olmayan insanlar aciz durumda tirana muhtaç kalacaklardır.

Aristoteles, Platon'un *Yasalar*'ında en iyi anayasanın demokrasi ve tiranlık karması bir yapı olduğu söylendiğini ancak bunları ya anayasa olarak bile kabul etmemek gerekir ya da var olanların en kötüsü olarak kabul etmek gerekir demektedir.<sup>227</sup> Tiranlığın olduğu bir kentte özgürlükten, erdemden ve iyilikten söz etmek mümkün değildir.

#### **2.2.3.2.2. Oligarşi (zenginler yönetimi)**

Aristoteles oligarşiyi mülkiyet kavramı ile bağdaştırmıştır ve yöneticileri sadece zenginlerden oluşan yönetim biçimine oligarşi demektedir.<sup>228</sup> O halde oligarşide zenginlerin çıkarı söz konusudur. Yöneticilerin ortak mülkiyeti kendi lehlerine kullanmaya başlamasıyla oligarşi doğar<sup>229</sup>; çünkü buradaki özellik paraya olan düşkünlüktür.

Aristoteles oligarşiyi ele alırken, oligarşinin çok kez demokrasi ile karıştırıldığını ifade eder. Ross'a göre Aristoteles yönetim biçimi ayrımları yaparken niteliksel ayrımı tercih eder çünkü sayısal ayrımın kullanılması zorluk çıkarır. Zengin bir çoğunluğun yönetimi nasıl bir demokrasi değilse, yoksul bir azınlığın yönetimi de oligarşi değildir.<sup>230</sup> O halde Aristoteles'e göre yoksul olanlar yönetici ise demokrasi, zengin olanlar iktidarda ise oligarşiden söz edebiliriz.

Aristoteles oligarşi ve demokrasi arasındaki farkı ortaya koyarken niteliğe gönderme yapar ve oligarşinin özelliklerini demokrasiden farkını ortaya koyarak oluşturur. Bu konuyla ilgili olarak örnekler veren Aristoteles'e göre oligarşik yönetimlerde zenginler yapılan bir

<sup>225</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1313<sup>b</sup>.

<sup>226</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1314<sup>b</sup>.

<sup>227</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1266<sup>a</sup>.

<sup>228</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1280<sup>a</sup>.

<sup>229</sup> Aristoteles.(2015).*Politika*.1286<sup>b</sup>.

<sup>230</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e.*389.

mahkemeye katılmadıklarında para cezası ödemek zorundadırlar ve meclise katılım için mülkiyet koşulu vardır.<sup>231</sup> Öyleyse mülkiyet koşulunun olması oligarşik bir yöntem olarak demokrasiden ayrılır.

Aristoteles'e göre oligarşinin dört türü vardır: birinci grupta devlet yöneticisi olmak için mülkiyet koşulu vardır yani mülkiyet sahibi olanlar yönetici olabilirler. İkinci grupta mülkiyet sınırı çok yüksektir bu nedenle de tüm görevler dolmaz ve kendi aralarında aldıkları karar ile boş görevleri doldururlar. Üçüncü grupta yöneticilikler babadan oğula geçerler. Dördüncü grupta da aynı durum geçerlidir ancak egemen olan yasa değil, görevlilerdir. Bu dördüncü oligarşi türüne, yönetici aile de denmektedir.<sup>232</sup> Aristoteles, yönetici aile ile tek kişinin yönetimi arasında fark olmadığını dile getirmektedir. Gerçekten de yönetici aile ile tek kişi arasında niceliksel olarak fark vardır. Egemen olanın yasa değil de yönetimi elinde bulunduran(lar)ın olması özünde niteliğe gönderme yapar.

#### **2.2.3.2.3. Demokrasi (halk yönetimi)**

Doğru yönetim biçimi olan Politeiadan sapmış olan demokraside fakirlerin çıkarları söz konusudur.<sup>233</sup> Ancak Ross'a göre, Oligarşide ülkenin zenginliğine zenginlik katmaları sebebiyle iktidar oligarklara verilirken, demokraside özgürlük durumları temele alınarak iktidar verilir yani fakirlik demokrasilerde iktidarlığın temelini oluşturmaz.<sup>234</sup> O halde Aristoteles'e göre her yönetimin amacı adalet ve eşitlik olduğuna göre demokraside herhangi bir açıdan eşit olan insanlara mutlak eşitlik verilir çünkü herkes aynı derecede özgür olduğuna göre aynı derecede eşittir. Böylelikle demokraside fakir olanların çıkarı doğrultusunda eşit ve özgür bir halk vardır.

Aristoteles demokrasinin ortaya çıkmasının sebebini insanların zenginleşmeye çalışmalarlarıyla zenginlerin sayısının azaltılmasına ve kalabalığın gücünün artmasına neden olduğuna bağlar. Bu nedenle de halk isyan eder ve demokrasiler kurulur.<sup>235</sup> Demokrasinin ise dört türü vardır: a) demokrasi herkesin eşitliğine dayanan rejimdir, zengin ve fakirin birbirinden üstünlüğü yoktur. Yönetici olabilmek için mülkiyet koşulu vardır ancak bu yüksek oranda değildir, b)özgür doğumlu olduğu sürece herkes seçilebilir ancak yasaların üstünlüğü vardır, c)herkes seçilebilir ama vatandaş olmak gereklidir burada da yasaların

<sup>231</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1294<sup>b</sup>.

<sup>232</sup> Aristoteles.(2015). *Politika*.1292<sup>b</sup>.

<sup>233</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1279<sup>b</sup>.

<sup>234</sup> Ross, W.D. (2011). *a.g.e*.390.

<sup>235</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1286<sup>b</sup>.

üstünlüğü vardır, d) herkesin seçilme hakkı vardır ancak egemen olan yasalar değil, halktır.<sup>236</sup> Görüldüğü üzere demokrasinin temelinde eşitlik ve özgürlük vardır.



---

<sup>236</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1291<sup>b</sup>-1292<sup>a</sup>.



### 3. FARABİ'DE ETİK-SİYASET İLİŞKİSİ

#### 3.1. Farabi'nin Etik Düşüncesi

Farabi<sup>237</sup>, İslam dünyasına genel olarak felsefeyi, özel olarak ise siyaset felsefesini öğreten filozoftur.<sup>238</sup> Farabi, felsefesinin sistemini oluşturan konulardan en çok mutluluğa ağırlık vermiştir. Farabi'nin anladığı mutluluk ise bedensel mutluluktan öte akla uygun yaşama ile gelen ruhsal mutluluktur veyahut ahlaki erdemleri kendine ve topluma hâkim kılmakla oluşan dünyevi ve sonuçta ulaşılabilecek uhrevi mutluluktur. Bu nedenle de en yüksek yetkinlik olan İlk Varlık'tan başlayarak mutluluğa ulaşmaya çalışmıştır. Ahlaksal bir zeminde yapılan siyaset, toplum ve tanrı arasında kurulması gereken bağa işaret etmektedir. Bu nedenle de Farabi'nin eserlerinde siyasetten ayrı olarak ahlak konusuna ayrılmış özel bir bölüm olmayıp bir bütünlük içerdiği görülmektedir.

##### 3.1.1. Mutluluk (Es-Saade El-Kusva) Kavramı

Farabi, mutluluk ve ahlak konusuna kısaca yer vermeyip bu konularda ciddi eserler yazmıştır. Mutluluğu esas alan eserleri *et-Tenbîh âlâ Sebîli's-Sa'âde* ve *Tahsilü's Saâde* olup, *El-Medinetül-Fâzıla* ve *es-Siyasetü'l Medeniyye* siyaset kitapları olarak mutluluk ve ahlak konularını içermektedir. Ahlak ve siyaseti birbirine bağlama yani ahlakın ve siyasetin bağımsızlığını kabul etmeme geleneği Farabi'ye ustaları olan Platon ve Aristoteles'ten mirastır.<sup>239</sup> Farabi'nin, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabını şerh ederek İslam dininin mistik yanıyla uzlaştırması da bu mirasın göstergesi niteliğindedir.<sup>240</sup>

Farabi, kendi felsefesinin temellerini oluştururken dini temeller kurduğunu görebiliyoruz. İlk Varlık, İlk Varlık'ın sıfatları, Faal Akıl, insanın eylemleri, vahiy, peygamber ve İlk Başkan gibi birçok konu ahlak ve siyaset felsefesinde ele aldığını görüyoruz.<sup>241</sup> Bu nedenle de ahlak ve siyaset başlıklarına geçmeden kısaca ontolojik görüşlerine değinmek temel oluşturmak açısından önemli yere sahiptir.

<sup>237</sup> Tam ismi Ebu Nasî Muhammed İbn Muhammed ibn Tarhan ibn Uzlug el-Farabi el-Türki'dir.

<sup>238</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. (çev.Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap, s.12.

<sup>239</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. s.17.

<sup>240</sup> Aydın,Mehmet S. (1984), *İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı*, İbni Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, Ankara. s.433.

<sup>241</sup> Okumuş,E. ve Burak, İ. (Editörler). (2005). *Medeniyet Düşünürü Farabi*. Eskişehir, Uluslararası Sempozyum Bildirileri, s.44.

Farabi'ye göre cisimlerle arazların (ilneklerin) varlığını oluşturan ilkeler altı sınıftır ve bu altı sınıfın da belli başlı altı mertebesi vardır. Her bir sınıf ise birbirini içine alacak şekilde ilerlemektedir. Farabi'ye göre birinci mertebede İlk sebep, ikinci mertebede ikinci derecede sebepler, üçüncü mertebede de madde bulunmaktadır. Birinci mertebede bulunan İlk Sebep'in birden fazla olması mümkün olmayıp O, yalnızca bir ve tektir; fakat diğer mertebelerin her birinde olan bir ve çoktur. Farabi, İlk Sebep dediği yani İlk Varlık ile diğer var olanlar arasında ayırım yapmaktadır. Ancak cisim olmayıp cisimlerde de bulunmayan İlk Sebep, ikinci dereceden sebep ve Faal Akıl ile nefis, suret ve madde arasında ayırım yapar.<sup>242</sup>

Cisim olmaları ve cisimde bulunmaları bakımından ayırım yaptığı cisim kavramını cinslerine ayıran Farabi, kademe kademe olayın özünü oluşturmaya başlamaktadır. Farabi'ye göre cisimler altı cinstir: Semavi cisim, düşünen canlı, düşünmeyen canlı, bitkiler, madenler ve dört unsur. Cisimlerin bu altı cinsinden oluşan bütünü ise âlem olarak adlandırır. O halde:

“Birinci, Tanrı olarak kabul edilmesi gereken varlıktır. O, ikinci derecede varolanlarla Faal Akıl'ın varlığının yakın sebebidir. İkinciler, semavi cisimlerin varoluş sebepleridir; bu cisimlerin cevherleri onlardan meydana gelir. İkincilerin her birinden gök cisimlerinin her birinin tek tek varlığı zorunlu olarak çıkar, ikincilerin derece bakımından en üstekinden birinci göğün varlığı, en aşağıdakinden de içinde Ay'ın bulunduğu kürenin varlığı zorunlu olarak çıkar. Bu en üst ile en alttaki felekler arasında bulunan ikincilerden bütün feleklerin varlığı zorunlu olarak çıkar. İkincilerin sayısı semavi cisimlerin sayısındadır. İşte bu ikincilere ruhani varlıklar, melekler ve benzeri adlar verilmelidir.”<sup>243</sup>

Farabi'nin ilk varolandan itibaren başlattığı varlık mertebeleri içinde ay-üstü âlem söz konusu olduğunda Ay feleğinin akıllı olan Faal Akıl ortaya çıkar.<sup>244</sup> Bunun nedeni ise Faal Akıl'ın Birinci'yi, ikincilerin hepsini ve kendi özünü bildiği gibi, özleri bakımından düşünülür olmayan şeyleri de düşünülür kılmasıdır.<sup>245</sup> Bu bakımdan da Faal Akıl, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani Yüce Mutluluk'a ulaştırmak bakımından insanı Faal Akıl düzeyine çıkmasını sağlar. Bu da ancak varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz

<sup>242</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*, (çev.Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M.Rami Ayas), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2.Baskı. s.37.

<sup>243</sup> Farabi (2012), *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*, s.38.

<sup>244</sup> Okumuş, E. ve Burak, İ. (Editörler). (2005). *a.g.e.*313.

<sup>245</sup> Farabi. (2012), *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.41.



gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bunu sürekli hale getirmekle olur.<sup>246</sup>

Farabi'ye göre "herhangi bir şey, herhangi bir şekilde maddeden kurtulup ayrılmayı kabul edecek durumdaysa; Faal Akıl, maddeden ve yokluktan onun kurtulmasını ister ve böylece o şey onun mertebesine yaklaşır. Böylece bilkuvve olan düşünürlere bilfiil düşünülür olur. Bundan da bilkuvve olan akıl bilfiil akıl olur. İnsanın dışında hiçbir şeyin böyle olması mümkün değildir. İnsanın ulaşabileceği en büyük yetkinlik demek olan yüce mutluluk da budur."<sup>247</sup> Öyleyse Faal Akıl mertebesine ulaşmanın ilk yolu, maddeden kurtulma isteğidir. Bu kurtulma isteği, kurtulmak isteyen için harekete geçme olarak görülebilir. Bu ise sadece insanın yapabileceği bir şeydir çünkü taş ve bitkiler düşünülür oldukları halde kendileri düşünemezler, onları fiil halinde düşünülür kılan Faal Akıl'dır.<sup>248</sup> Böylelikle de insan, bilkuvve akıldan bilfiil akıla geçer ve Faal Akıl mertebesine yaklaşmak için bu olgunlaşma sürer gider. Böylece o, daha önce kendi başına yani etkin akıl olmadığı halde düşünülür ve daha önce maddi düzeyde iken ilahi bir varlık olur.

Farabi'nin sisteminde İlk Varlık, ay-üstü âlem, madde ve Faal Akıl'ın kazandığı anlamın ahlak-siyaset ilişkisini kurmak açısından önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştik. Konumuzun gidişatı açısından zorunlu olarak ele alınan bu kısım yeterli olup, konu içerisinde kendisine yer bulacaktır. Görüldüğü üzere Farabi'nin etik anlayışı her ne kadar siyasetten bağımsız olmasa da ontolojik temellerde kendisine yer bulmaktadır. Etik kavramının anlam kazanabilmesi için İlk Sebep'in ne olduğuna bakmak gerektiğinden kısaca değinilmiştir.

Farabi varlıkların en başında bulunan İlk Varlık'tan başlayarak insanın düşünmesine ve bilmesine olanak sağlayan unsurları mutluluğa ulaşmada temel unsur olarak görmektedir. Bu nedenle de Farabi'nin mutluluk anlayışı da insanın hem biyolojik hem de psikolojik yanlarına etki edecek biçimde ve mutluluğu arzulayan, mutluluğu isteyen insanın akla uygun yaşamıyla mutluluğu elde edebileceği görüşüne götürmektedir. O halde Farabi'nin etiğe dair düşünceleri mutluluk düşüncesine bağlanarak erdem çerçevesinde şekillenmektedir. Etiğe dair düşünceleri ise bizi daha sonra siyasete dair düşüncelerine bağlayacaktır

---

<sup>246</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü 'l- Medeniyye*. s.38.

<sup>247</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü 'l- Medeniyye*. s.64.

<sup>248</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü 'l- Medeniyye*. s.41-42.

### 3.1.2. Erdem ve Erdem Türleri

Erdem kavramı Farabi'nin etik düşüncesinde büyük bir öneme sahiptir. Mutluluk ile özdeşleştirdiği erdem Farabi'nin *Tahsilü's-Saade* ve *Fûsul'ül Medeni* kitaplarında etraflıca ele alınmıştır. Bu nedenle de Farabi'ye göre en geniş anlamıyla erdem ahlaki yapıdadır. Farabi'ye göre mutluluk en büyük iyi ise insanın da amacı mutlu olmaktır ve insan ancak bu erdemlere sahip olmakla mutlu olur. O halde mutluluğa ve en yüksek mutluluğa ulaşmanın erdeme sahip olmak ile eşdeğer olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Erdem, etiğin bir kavramı olarak genel anlamda iyi eylemde bulunmak ve iyilik yapmak demektir. Bu nedenle de Farabi için erdemlerin amacı birdir ve kendisi için istenilen iyidir.<sup>249</sup>

Farabi'ye göre insan, doğuştan ne iyidir ne kötüdür ne de bir erdeme sahiptir. Ancak zamanla eğilimi olan yöne doğru ilerler çünkü kişi kendisine kolay geleni yapma eğilimindedir. Öyleyse erdemler doğuştan sahip olduğumuz şeyler olmayıp iradi olarak kişinin erdemleri kazanmış olması gerekir. Farabi bu konuyla ilgili olarak yazı örneği verir. Yazı yazmayı sonradan tekrarlayarak öğreniriz ve bu yazı zamanla kişiselleşir. Yazı düzgün ise güzel yazı, yazı bozuk ise çirkin yazı ortaya çıkar. Erdemlerin ve erdem karşıtı olan reziletlerin meydana gelişi bu şekildedir.<sup>250</sup>

Farabi tek bir erdemden bahsetmeyip insanların bu hayatta dünya mutluluğunu, öteki hayatta ise en yüksek mutluluğu elde ettikleri insani şeyler yani erdemleri dörde ayırmaktadır. Bunlar; nazari erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve ameli sanatlardır.<sup>251</sup> Farabi'nin ameli sanatlar demesinin nedeni ise pratikte kendisini gösteren erdemler olmasından kaynaklıdır. Şimdi bu dört erdem Farabi'de ne demek olduğuna bakmak gerekir.

#### 3.1.2.1. Nazari erdemler (el-kuvvetü'n nazariyye)

Farabi'ye göre nazari erdemler bilginin ilk ilkeleri veya ilk bilgiler olarak tanımlanır: "Nazari erdemler, en son gayeleri, varlıkları ve onların anlaşılmasını sağlayan ilimlerden ibarettir."<sup>252</sup> Farabi'nin evail dediği ilk bilgiler, insanın sonradan öğrenmediği ya da kazanmadığı en baştan yani doğuştan itibaren olan bilgilerdir. Farabi'ye göre

<sup>249</sup> Farabi.(1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.76.

<sup>250</sup> Farabi.(1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.42.

<sup>251</sup> Farabi.(2012). *Tahsilü's-Sa'ade*. (çev.Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap. s.53.

<sup>252</sup> Farabi.(1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.55.

düşünme, araştırma, çıkarsama, öğretme ve öğrenme yoluyla elde edilen sonraki bilgilere ise bu ilk bilgilere dayanılarak ulaşılır.<sup>253</sup>

Farabi'ye göre nazari erdemler teorik akıl, ilim ve hikmet olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Farabi teorik aklı, araştırma ve kıyas yoluyla değil, bizzat doğuştan ilimlerin prensipleri olan külli zaruri öncüllerinin kesin bilgisi kendisi için meydana gelen bir meleke olarak tanımlar. Bu akıl bu ilk prensipler kendisinde vuku bulmadığında bazen bi'l-kuvve akıl olur ancak prensipler onda vuku bulduğunda o bi'l-fiil akıl olur. Böylelikle de bu melekenin kendisinde vuku bulan şeyde hata yapması mümkün değildir; ona ulaşan bütün bilgiler doğru ve kesindir. Farabi, ilmi yani bilgiyi zaruri ve külli doğru öncellerle kesinlik ortaya çıkararak ve en baştan beri akılda var olan ilk prensiplerden oluşarak nefste kesinliğin meydana gelmesi olarak tanımlar. Bu bilgi; bir şeyin varlığı, varlığının sebebi hakkında kesinlik bulunan bilgi ve varlığının sebebi üzerinde durmadan bir şeyin varlığının ve onun farklı olamayacağı konusunda kesinlik taşıyan bilgi şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Son olarak Farabi, hikmeti ise bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebepleri bilgisi olarak tanımlamaktadır. Hikmet vasıtası ile İlk Varlık'a doğru hareket eden mümkün varlıkları biliyor ve O'ndan nasıl varlık(el-vücûd), gerçeklik ve birlik aldıklarını, mümkün varlıkların anlamlarını ve derecelerini biliyoruz.<sup>254</sup>

Farabi, nazari erdemleri insan aklının teorik kısmıyla ilişkilendirir ve bu nedenle de hikmeti, nazari erdemler sınıfına koymaktadır. O, hikmeti *Tahsilü's-sa'ade*'nin son bölümünde ele alıp inceleyip “Nazari erdemlere kimler ulaşabilir?” sorusuna cevap bulacaktır. Bu sorunun cevapları bizi erdemlere sahip ve nazari erdeme ulaşan kişinin hikmete yani filozofik kişiliğe sahip olmakla ulaşabileceğini belirtir. Farabi nazari erdemleri diğer üç erdem olan fikri, ahlaki ve ameli erdemlerin üzerinde tutarak nazari erdemlere ilişkin sözlerini şu sözlerle noktalamaktadır: “Nazari erdemlerden geriye kalanlar bu ilmin hizmetkârlarıdır. Çünkü bu ilimler sadece o ilmi taklit ederler ve onun amacının gerçekleşmesi için kullanılırlar.”<sup>255</sup> Böylece nazari erdemlerin, Farabi'nin erdemler sıralamasında büyük önem arz ettiği ve diğer erdemlerin nazari erdeme hizmet etmekle mükemmellik sağlanacağı görüşü açıkça ortaya çıkmaktadır.

<sup>253</sup> Farabi.(2012). *Tahsilü's-sa'ade*. s.53.

<sup>254</sup> Farabi.(1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.42-43.

<sup>255</sup> Farabi.(2012). *Tahsilü's-sa'ade*. s.92.

### 3.1.2.2. Fikri erdemler (el-kuvvetü'l-fikriyye)

Farabi erdemleri bir bütünlük ve tamamlayıcılık şeklinde ele almaktadır. İnsanın nazari erdeminin yanı sıra diğer üç erdeme de ihtiyacı olduğunu ve onun mükemmelliğini sağlayacağını belirtmişik. Nazari erdem en büyük yardımcısı ise fikri erdemlerdir. Fikri erdemlerin bilfiil olabilmesi ve hedeflenen amaç olan mutluluk için gerekli keşiflerin yapılıp bu yolda gayret gösterilmesi gereklidir.<sup>256</sup>

Bunun nedeni fikri erdemlerin insana ve topluma yarar verecek olanı aramak ve bunun mümkün olması için çaba sarf etmekle kazanılan erdemler olmasıdır. Farabi'ye göre fikri erdemler, bir veya daha fazla millet ya da bir şehrin ortaklaşa sahip olduğu erdemli bir amaç için en yararlı olanı mükemmelce ortaya koyma gücüne sahip olmasına vasıta olan erdemdir.<sup>257</sup> Bu nedenle de Farabi'nin tasvir ettiği fikri erdem siyasi fikri erdemdir. Siyasi fikri erdem, fikri erdemlerden yalnızca biri olup ifade edilen bağlamlar içerisinde değişmektedir; askeri fikri erdem, ev idaresi ile ilgili fikri erdem gibi.<sup>258</sup>

Fikri kısmın erdemleri ise ameli(pratik) akıl, ameli hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve görüş(zan) doğruluğudur.<sup>259</sup> Sonuç olarak fikri erdemler en iyi ve amaç olan mutluluğa ulaşmak için keşif yolculuğudur. Bu keşif yolculuğunda ameli akıl, ameli hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve doğru görüş içinde olma kendisine eşlik etmektedir. Erdemler, en iyiye en yüksek mutluluğa ulaşmak için bir yol içindeyse bu amacın gerçekleştirilmesinde en yararlı olan şeyi keşfetmeyi sağlayan fikri erdemler ahlakî erdemlere sahip olmaksızın bu keşfi tamamlayamazlar.

Farabi'ye göre ameli hikmet tek olmayıp birçok çeşidi vardır. Aile ilgili ameli hikmet, şehirlerin yönetimi ile ilgili olarak siyasi ameli hikmet bunlardan birkaçıdır. İnsanın sırf kendi yararına değil, bir aile bir şehir idaresi ya da başka bir şey için düşünme mükemmelliği sağlaması ameli hikmetlerdendir.<sup>260</sup> Ameli hikmet insanın mutluluğa ulaşabilmesi için gereken şeyleri bildirir ve insanın yetkinliğe erişmesinde rolü olan unsur olarak ameli hikmet kendisiyle bu amaca ulaşılan şeyi verir. O halde Farabi'ye göre ameli hikmet, mutluluk ve mutluluğu elde etmek için gerekli olan bir şey olarak, bir insan için

<sup>256</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. s.78.

<sup>257</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. s.75. , Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.90.

<sup>258</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. s.71.

<sup>259</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.41.

<sup>260</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*.s.45.

gerçekten büyük bir iyilik, erdemli ve şerefli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücüdür.<sup>261</sup>

Doğru görüş (ez-zannu's-savâb) insanın bir şeyi müşahede ettiğinde o şeyin başka şekilde imkânsızlığının görüşünde olmasıdır.<sup>262</sup> Son olarak fikir mükemmelliği (cevdetu'r-r'ay), bir insanın eylemlerinde iyi, erdemli ve mükemmel fikirlere sahip olmasıdır. Farabi'ye göre bir insanın, düşünceyi doğru hale getirip onun doğruluğu üzerinde durmasının ancak ameli hikmet vasıtasıyla olduğu ortadadır.<sup>263</sup> O halde bu da, bir tür ameli hikmettir.

### 3.1.2.3. Ahlaki erdemler (el-kuvvetü'l-hulkiyye)

Farabi ahlaki erdemlerin ne olduğunu ve bu erdeme sahip olmak ile ilgili olarak düşüncelerini dile getirmekle birlikte bu erdemin net tanımını yapmamaktadır. Genel olarak diğer erdemlerle özellikle de fikri erdemlerle ilişkisinden bahsederek ahlaki erdemlerin ne olduğunu sınırlanmış olmaktadır.

Ahlaki erdemler belirli bir mizaç -yani alışkanlık-(el-hulk) tan doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hale gelinmesiyle nefste meydana gelir ve yerleşir.<sup>264</sup> Böylelikle tekrar edilmek ile oluşan eylemler iyi ise erdem, kötü ise bozukluk, aşırılık meydana gelecektir. Bu şekilde iyi eylemlerde bulunan kişinin erdemlerinden, kötü eylemlerde bulunan kişinin ise aşağılıklarından söz edilecektir. Farabi bu iki eylem arasındaki ölçüyü ise; “iyi işler olan fiiller biri aşırı öteki eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Erdemler de bu bakımdan nefsin orta(mutavassıt) durum ve melekeleridir.” şeklinde açıklamaktadır.<sup>265</sup> Böylelikle iyi ahlaki meydana getiren eylemler sadece orta bir durumda bulduklarında onu meydana getirebilirler.<sup>266</sup> Peki, Farabi'nin orta dediği erdemler nelerdir?

Farabi'nin orta olma için verdiği tablo şu şekildedir:

---

<sup>261</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.*44-47.

<sup>262</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.*46.

<sup>263</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.*47.

<sup>264</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.*27.

<sup>265</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni.* s.34.

<sup>266</sup> Farabi. (2005). *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde.*s.168.

Aşırılık	Orta Olma	Eksiklik
(Yemekte) oburluk	Ölçülülük	Lezzet hissinin yokluğu
İsraf	Cömertlik	Cimrilik
Atılganlık	Cesaret	Korkaklık
Alay	Nükte	Durgunluk
Kibir	Tevazu	Adi davranış
Kendini üstün görme	Nezaket	Kendini alçaltma
Aşırı öfke	Yumuşak huyluluk	Hiçbir şeye kızmama
Utanmazlık	Hayâ	Sıkılganlık
Dalkavukluk	Dostluk	Asık suratlılık

Çizelge 3.1. Farabi’de “Orta” olan erdemler<sup>267</sup>

Farabi bu tablo ile aşırılık ve eksiklik arasındaki orta olma durumlarını göstermektedir. Ancak bu orta olmalar Farabi’ye göre iki tarzdadır: Kendi zatıyla orta ve kıyasla yani başkasına izafiyetle orta olma. Bunlara örnek olarak kendi zatıyla orta olma, on ile ikinin ortası altı olması iken izafi orta çeşitli zamanlarda artan ve eksilen ortadır. İzafi orta olmaya misal olarak Farabi’nin verdiği örnek, bir erkek çocuk ile yetişkin bir erkek çocuğunun gıda ihtiyacının onların bedenlerinin durumuna göre değişmesine bağlı şekillenmesidir.<sup>268</sup> Bu nedenle de Farabi’ye göre eylemlerdeki orta ölçüyü bilmek istediğimizde önce eylemin zamanını, içinde bulunduğu yeri, eylemi yapan kimseyi, eylemin kime yapıldığını eylemin kimde yapıldığını, ne ile yapıldığını yapılış sebebini veya eylem, kendisi için yapılan şeyi bilmekten başlar ve eylemi bunlardan her birinin ölçüsüne göre yaparız.<sup>269</sup>

Farabi’nin üstteki tabloda orta olan erdemlerden cesaret, dostluk, sadakat cömertlik, nüktedanlık ve iffeti *Tenbih* eserinde ele almaktadır. Bu erdemleri kısaca özetlemek gerekirse *cesaret*, korkutucu şeylerin üzerine atılma ile onlardan kaçınma arasında orta olan bir durumla elde edilen, iyi bir ahlaktır. *Dostluk*, insanın başkasını hoşuna giden bir söz ve fiille karşılaşmasında orta olan bir durumla meydana gelen iyi bir ahlaktır. *Sadakat*, insanın kendisi hakkında doğruyu söylemesi ancak o kendisini gereğinden fazla abartmaksızın kendisine ait olan iyi şeylerle anlatmayı alışkanlık haline getirdiğinde

<sup>267</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.*34.

<sup>268</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.*35.

<sup>269</sup> Farabi. (2005). *Tenbih Alâ Sebili’s-Sa’âde*.s.169.

meydana gelir. *Cömertlik*, parayı saklama ile harcama arasında orta bir durumla meydana gelir. *Nüktedanlık*, şaka yapmada orta olan bir durumla meydana gelen iyi bir ahlaktır. *İffet*, yemek ve cinsel ilişkinin verdiği hazla ilgili isteği gerçekleştirmede orta bir durumla meydana gelir.<sup>270</sup>

Farabi *Tahsilü's-saa'de* eserinde kuvvet bakımından en büyük ve en mükemmel olan erdemin hangisi olduğunun araştırılması gerektiğini belirterek birtakım sorular sormaktadır. Bu sorular bütün erdemler içinde kuvvet bakımından en büyük olması gereken erdemin hangisi olduğu etrafında şekillenmektedir. Farabi bu sorusunu fikri erdemlerle birlikte ahlaki erdemleri ele alarak açıklamaya çalışmaktadır. O'na göre fikri erdemler zaman içinde değişiklik gösteren ve birçok millet, bir milletin bütünü veya bir şehrin tümü için o milleti ortak olarak etkileyebilen bir olay meydana geldiğinde, ortak olan amaçlarla ilgili olarak en yararlı ve en güzel olan şeyi keşfetmeyi sağlar. Fikri erdemler bu bağlamda otoritesi tam ve gücü daha büyük olan erdem olduğuna göre, onunla birlikte bulunan ahlaki erdemlerin de bu erdemler içinde en tam otoriteye ve en büyük güce sahip olan erdemler olmaları gerekir.<sup>271</sup> O halde fikri erdemlere sahip kişinin ahlaki erdemlerden de nasibini almış olmaları gerekmektedir. Bunun örneklendirmesini yapan Farabi, bir kumandanın kendisine savaşçılar için ortak olan şeyle ilgili olarak en yararlı ve en güzel şeyi keşfettiren fikri erdeminin yanı sıra aynı zamanda ahlaki bir erdeminin olması gerektiğini belirtir. Kumandanın cesaretinin, kendisiyle savaşçılarda bulunan bütün bireysel cesaretlerin işlevlerini kullanabileceği bir cesaret olması gerekir.<sup>272</sup>

Farabi'ye göre erdemli amacın gerçekleştirilmesinde en iyi ve en mükemmel olanın keşfedilmesini sağlayan bir erdeme sahip olan kişinin ahlaki erdeme sahip olmadan bu kuvvete sahip olamayacağı açıktır. Bunun nedeni ise kendisi için gerçekten iyi olanı isteyen kimsenin sadece fikir bakımından değil, ahlaki karakter ve fiilleri bakımından da iyi ve erdemli olması gerekir. Farabi tek başına fikri erdemlere sahip olmakla tam bir erdeme uygunluğun olamayacağını ahlaki erdemlere de sahip olunması gerektiğinin altını çizmektedir.

---

<sup>270</sup> Farabi. (2005). *Tenbih Alâ Sebîli's-Sa'âde*.s.171.

<sup>271</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. s.75.

<sup>272</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. s.77.

#### 3.1.2.4. Amelî sanatlar (es-sinaatu'l-ameliyye)

Farabi'ye göre amelî sanatlar tıpkı ahlaki erdemlerde olduğu gibi alışkanlıkla meydana gelir.<sup>273</sup> Farabi alışkanlık durumunu şu örnekle açıklamaktadır: “yazma eylemini defalarca tekrar ettiğimiz ve buna alışık hale geldiğimiz takdirde, buna bağlı olarak bizde yazma sanatı meydana gelir ve yerleşir.”<sup>274</sup> Dolayısıyla da iyi ahlâk ve zihin gücünün birlikte insanî erdemi (beşerî fazileti) oluşturduğunu söyleyen Farabi'ye göre amelî sanatlar isminden de anlaşılacağı üzere pratiğe yani eyleme gönderme yapar. Bu, erdemlerin nazari olandan amelî olana nakil olmasından ibarettir. Amelî erdemler, iyi ve yararlı olanın ne olduğunu belirleyerek, onu eylem alanına aktarırken çeşitli yöntemlere başvurur. İnsanların amelî erdemlere alıştırmaları ya ikna edici ve heyecan verici sözlerle ya da zorlama yöntemiyle olur.<sup>275</sup> İkna edici ve heyecan verici sözler isteyerek yapıldığı takdirde önem kazanacaktır. Zorlama yöntemi ise ikna edici ve heyecan verici sözlerle doğruluğa, erdemlere yönelmeyen insanların inadını ve isyanını kırmaya yönelik yöntemdir.<sup>276</sup> Bu yöntemler Farabi'nin *Tahsilü's-sa'ade* adlı eserinde eğitim ve öğretim bölümünde ele alınmıştır. Bunun nedeni ise eylemlere dayanan amelî erdemlerin nasıl öğretileceği ve kişinin nasıl eğitileceği ile ilgisinin olmasıdır.

Farabi'ye göre her insan, varlığının başlangıcından itibaren eylemlerinin, nefse arız olan şeylerin ve ayırd etmesinin gerektiği gibi olmasını sağlayan doğuştan bir güç(kuvve) ile donatılmıştır. İyi veya kötü fiilleri bizzat bu güç ile yapmasına karşın insan bu “güç”ü kendi çabasıyla elde edemez. Öte yandan “ayırd etme”nin iyi veya kötü olmasına vasıta olan iki kısım vardır. Bunlar zihin gücü ile zihin zayıflığı ve nefse arız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasına vasıta olan “ahlak”tır.<sup>277</sup> Farabi için zihin gücü insan için zorunlu bir yeti haline geldiğinde de iyi ayırd etme kendisiyle mutluluğa kesin olarak ulaşabileceğimiz şekilde insandan meydana gelebilir. Böylece iyi ahlak ve zihin gücü birlikte amelî erdemleri oluşturmuş olur.

Farabi'nin sözünü ettiği iyi ayırd etme iyi insanın bilebileceği her şey hakkında bilgi edindiğimiz ve bilgi sahibi olduğumuz şey olarak tanımlanır. Bunlardan ilki Tanrı'nın bir olması, evrenin sonradan yaratılması ve böylelikle insanın sadece bilmekle kalıp,

<sup>273</sup> Farabi. (2012).*Kitâbu'l-Burhân*. (ikinci baskı),(çev.Ömer Türker, Ö.Mahir Alper). İstanbul:Klasik Yayınları.s.51.

<sup>274</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*.s.31.

<sup>275</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'ade*. s.79.

<sup>276</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'ade*. s.80.

<sup>277</sup> Farabi. (2005). *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'ade*.s.164.



kendisinin yapamayacağı şeylerdir. İkincisi ise, adaletin iyi ihanetin kötü olması gibi bilinen ve insan tarafından yapılabilen şeylerdir. Farabi bu ayrıma dayanarak insanın kentlerde yaptığı doktorluk, denizcilik gibi sanatlar ve insanın hayat tarzının hangisi olduğunu araştırmasıyla iyilikleri bilmeye yönelmesi olarak sanatları ikiye ayırmaktadır.<sup>278</sup> Böylelikle iyi eylemleri seçip onları yapma gücüne araç olan şey sanattır.

Her bir sanatın insana has bir amacı olup beşeridirler ve bu beşeri amaçlı olanlar üç çeşittir: Haz veren, faydalı olan ve iyi olan. Farabi'ye göre faydalı olan ya haz veren ya da faydalı olan şeyde faydalıdır. Farabi buna örnek olarak şehirlerde icra edilen sanatların amacının faydalı olmasını gösterir. Öte yandan sadece bilinmek olan şeye ulaşmamıza araç olan sanatların amacı iyi değildir. Çünkü onların elde edilmesi “doğru”nun kesin olarak bilinmesi içindir. Mutlak doğruluğun bilinmesi ise zorunlu olarak iyidir. Öyleyse sanatlar iki çeşittir. Birisi amacı “iyi”yi elde etmek olan diğeri de amacı “faydalı”yı elde etmek olanıdır. O halde Farabi için sanatların haz vermesi değil, iyi ya da faydalı olanı amaçladıkları kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Amacı sadece “iyi”yi elde etmek olan sanat, hiç şüphesiz felsefe ve beşeri(ameli) hikmet diye adlandırılmıştır. Faydalı olanı amaçlayan sanatlara hikmet dememekle birlikte felsefeye benzedikleri için bu ismi vermektedir.<sup>279</sup> O halde iyiyi elde etmeyi amaçlayan ve yararlıyı kazanmayı amaçlayan iki amaç vardır. İyiyi kazanmayı amaçlayan sanat ise felsefedir. Farabi'ye göre hâkimiyet bakımından amacını gerçekleştirme açısından diğer sanatların hâkimi olan felsefeyi, diğer sanatlar izlemektedir. Tahsils.64.

Farabi dört erdemi de özgün bir düşünce çerçevesinde ele almaktadır. Erdemleri akıl edebilme, iradeyi ortaya koyabilme ve eyleme dökebilmesi bakımından incelemektedir.

### 3.1.3. Erdemi Kuşatan Çevre (Erdemsiler)

Farabi *Tenbih* adlı eserinde erdemli ortamın benzerlerinden sakınılması gerektiği üzerinde durmuştur. Ortaya benzeyen ama orta olmayan, erdemli görünen ama aslında erdemli olmayan, erdemsî<sup>280</sup> gibi görünen huyları incelemiştir. Farabi sadece incelemekle kalmayıp neden erdemsî göründüklerini ve neden tam anlamıyla erdem olmadıklarını da açıklamıştır.

Farabi'ye göre insan doğuştan bazı fiillere karşı eğilimli olarak yaratılmamıştır. Yaratıldığı andan itibaren alışkanlıklarıyla eylemlerine şekil vermeye başlamaktadır. Ancak bu

<sup>278</sup> Farabi. (2005). *Tenbih Alâ Sebili's-Sa'âde*.s.179.

<sup>279</sup> Farabi. (2005). *a.g.e.*180.

<sup>280</sup> Farabi “erdemsî”lerden Füsulü'l-Medeni eserinde “sözde erdemler” olarak bahsetmektedir.

alışkanlık durumu, insan kendisini o eyleme alıştırmaya dek zorlu süreçten geçer. Alışkanlık haline getirmiş olduğu şeyi terk etmesi ve zıddını yapması ise zor olsa da mümkündür.<sup>281</sup> İyi fiiller ya da kötü fiiller Farabi'nin ahlaki erdemler başlığı altındaki tablo gibi net çizgi ile birbirinden ayırmış değildir. Çünkü Farabi için iyi fiillerde bulunurken eziyet çeken insan ile isteyerek, gönülden iyi eylemde bulunan kişi arasında fark vardır.<sup>282</sup> O halde kötü şeyler yapmaktan kendini alıkoyan kişi ile erdemli kişi bir ve aynı değildir.

Farabi için kaçınılması gereken en önemli şey aşırılık ve eksiklikten birine benzeyen yani orta gibi görünen taraftır. Misal olarak düşüncesizce hiddetlenme cesarete, israf cömertliğe, soytarıklık nüktedanlığa, dalkavukluk dostluğa, bayağılık alçakgönüllülüğe, sun'ilik sadakate benzemektedir.<sup>283</sup> Bu benzerlik kendilerini erdemli bir huy, davranış olarak görmemize neden olmaz. Bundan dolayıdır ki uçlardan birinin bizi cezbedebilmesine araç olanı bilmemiz gerekir. Araç olarak görülen şey ise hazdır, hazlarımızdır.

Farabi hazları, duyulur şeylere bağlı olduklarından ötürü yaşamın amacı ve yaşayış etkinliği olarak zannettiğimizi belirtir. Bu zan ile hazların peşinden koşarız. Oysaki hayatta kalmamızı sağlayacak olan beslenme ile yaşamamız için zorunlu olan üremenin kendisi yaşamanın amacı ve mutluluk değildir.<sup>284</sup> Farabi'ye göre bu beslenme ve üreme gibi hazların bizi çoğu iyi şeylerden uzaklaştırdıkları ve mutluluğa ulaşmayı sağlayan en büyük şeyi elde etmemize engel oldukları düşünme ve temmül ile açıkça ortaya çıkmıştır. İnsan bu hazlardan vazgeçebilecek duruma geldiğinde övgüye değer bir ahlaka yaklaşmış olur.

Farabi, erdem olarak görünen ama aslında erdem olmayan bu erdemsilerin temelinde hazları görmektedir. Eylemlere bağlı olan hazlardan; eylemden sonra haz veren ya da eylemden sonra eziyet veren durumlar meydana gelebilmektedir. Farabi'ye göre yapıldıkları anda hemen eziyet veren iyi eylemler daha sonrasında haz verirken, yapıldıkları anda hemen haz veren kötü eylemler ise daha sonrasında mutlaka eziyet vermektedir. Farabi *Tenbih* 'te örnek verirken zina yapanın kırbaçlanmasının veya katilin idam edilmesinin, zina yapanın veya katilin ilk başta haz duyup daha sonra eziyet görmesi ile açıklamaktadır.<sup>285</sup>

<sup>281</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.34.

<sup>282</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.33.

<sup>283</sup> Farabi. (2005). *Tenbih Alâ Sebili's-Sa'âde*. s.174.

<sup>284</sup> Farabi. (2005). *Tenbih Alâ Sebili's-Sa'âde*. s.175.

<sup>285</sup> Farabi. (2005). *Tenbih Alâ Sebili's-Sa'âde*. s.176.

Farabi, yapıldığı anda haz verip sonradan eziyete dönüşen eylemler ile yapıldığı anda eziyet verip daha sonra haz veren eylemleri (cinsel ilişkiden sonra gelen haz gibi<sup>286</sup>) birbirinden ayırmanın hazzın ahlaki olarak kullanılmasının nasıl olduğunun cevabının bize vermektedir. Dolayısıyla da erdemsî denilen bu tür hazzın ahlaki olarak kullanılmayışıdır ve bu erdemsîler, erdemlerle karıştırılmamalıdır.

### 3.1.4. Siyasetin Kaynağı Olarak Etik

Farabi siyaseti etikten, etiği de siyasetten bağımsız olarak düşünmemektedir. Bu bağımlı olma hali siyasetin temelini etiği koymasıyla ilişkilidir. Bunun göstergesi olarak siyaset kitapları olan *el-Medinetü'l-fazıla* ve *Siyaset-ül-medeniyye*'nin ahlaki bir zeminde yazılması gösterilebilir. Farabi *el-Medinetü'l-fazıla*'da uzunca siyaset ilmini araştırmakta ve bu ilmin araştırdığı konuları ele almaktadır. Farabi, el-medinetü'l-fâzıla'nın tasarımını gerçekleştirirken meseleyi ahlaki bir zemine oturtmaktadır.<sup>287</sup> Öte yandan ilimleri ele aldığı kitabı *Ihsa-ül Ulum* kitabında etiği siyasetin bir dalı olarak göstermiştir. Farabi insanı toplumdaki bağımsız olarak düşünmemekte ve bu nedenle de insanın tek başına mutluluğa ulaşmasını mümkün görmemektedir. Böylece Farabi'ye göre siyaset sadece yasalarla ilgili değil mutluluğun ne olduğuyla da ilgilidir.<sup>288</sup> O halde siyaset, mutluluğun gerçekleşebileceği yegâne alandır.

Farabi *el-Medinetü'l-fazıla* kitabında siyaset ilmini ele alarak bu ilmin araştırdığı konuları daha detaylı olarak incelemiştir. O'na göre siyaset ilmi, mutluluğu araştırır ve mutluluğun iki türünü tanımlar. Bunlardan ilki aslında öyle olmadığı halde mutluluk sanılan mutluluk, ikincisi ise gerçekte mutluluk olan mutluluktur. Farabi iki mutluluk tanımını yaparak mutluluğun üstünde de olan bir mutluluktan “en yüksek mutluluk ”tan bahsetmektedir. Geriye kalan, mutluluk olmadığı halde öyle zannedilenler ise zenginlik, hazlar, şeref gibi bu dünyada kazanılan arzu edilen başka şeylerdir.<sup>289</sup> Böylece bir insanın mutluluk hakkındaki düşüncesi öğrenildiğinde o insanın nasıl bir siyasi yönetimi arzuladığı söylenebilir.<sup>290</sup>

<sup>286</sup> Farabi. (2005). *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*. s.176.

<sup>287</sup> Okumuş, E. ve Burak, İ. (Editörler). (2005). *a.g.e.* 258.

<sup>288</sup> Farabi. (2011). *Ihsâu'l-Ulûm*. (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap. s.104.

<sup>289</sup> Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille*. (çev. Fatih Toktaş). Divan İlmî Araştırmalar Dergisi, İstanbul :Bilim ve Sanat Vakfı, Sayı 12, s.264.

<sup>290</sup> Aydın, Mehmet S. (1976). *Farabi'nin Siyaset düşüncesinde Sa'âdet Kavramı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.21., s.18.

Sonuç olarak siyasetin kaynağı olarak etik, erdemler başlığı altında yer alan fikri erdemlerle şekillenecektir. Farabi, fikri erdemleri tanımlarken insana ve topluma yarar verecek olanın aranmasını ve bu uğurda çaba sarf eden erdemler olarak tanımlamıştı. Bu tanımlama fikri erdemlerin siyasi erdemler olduğu sonucunu zorunlu kılmaktadır. Gerçekten de Farabi siyasi fikri erdemi, erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en yararlı olanı keşfetme yeteneği olarak görmektedir. Bundan sonra incelenecek olan “Farabi’nin Siyaset Düşüncesi” başlığında etiksel tavrın siyasette nasıl yer edindiği ise kendisini tam anlamıyla gösterecektir.

### 3.2. Farabi'nin Siyaset Düşüncesi

Farabi’nin siyasetle ilgili olarak görüşlerini ele aldığı kitapları *El-Medinetül-Fâzıla*, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, *Tahsîlü’s-Sa’âde*, *Ihsâu’l-Ulûm* ve *Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âde* olup *Fûsulü’l-Medenî*<sup>291</sup> kitabının bir kısmını da siyaset konusuna ayırmıştır. Kitapları ele aldığı konulara göre değerlendirecek olursak; *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’de metafizik/ontolojiden başlayarak erdemli ve erdemsiz şehirleri, *Tahsîlü’s-Sa’âde*’de erdemli şehrin nasıl kurulduğu, kaç erdem olduğu ve bu erdemleri nasıl elde edebileceği ancak kitabın genelinde ise bu konular bağlamında eğitim ve öğretim konusuna değinmiştir.<sup>292</sup> *Kitâbü’l-Mille* kitabı Farabi’nin kavram tartışması yaptığı kitabıdır diyebiliriz, din/mille kavramının siyasetle olan ilişkisine odaklanan Farabi kanun koyucudan ve kanun koyucunun özelliklerinden bahseder. Böylelikle Farabi *Kitâbü’l-Mille* ‘yi insanların yaratılışlarının amacı olan mutluluğa erişirmeye çalışan ve felsefe tarafından ortaya konulan mutlak hakikatin topluma aktarılması olarak tanımlar.<sup>293</sup> *Tenbih*’te ise erdemli ve erdemsiz şehirlerden, orta olmadan bahseden Farabi bu kitabında erdemsileri daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Erdeme benzeyip erdem olmayan ve özgün siyasi görüşlerini ortaya koyduğu kitaplarından biri olan *Tenbih*, Farabi’nin bütüncül sisteminin önemli bir parçası halindedir.

Farabi’nin etik düşüncesini ele aldığımız bölümde mutluluğa nasıl erişilebileceği ve erdemin hangi koşullarda mümkün olacağı üzerinde durulmuştur. Ancak insanın bireysellikle sınırlı olmayıp toplumsal bir varlık oluşu bu mutluluğu en yüksek mutluluğa

<sup>291</sup> Fûsulü’l-Medenî kitabı özgün siyasi anlayışını ortaya koyduğu siyaset kitabı sayılabilir. Sayılabilir denmesinin sebebi Farabi’nin bu eserinde kendinden önceki filozofların görüşlerini özetlediğini belirtmiştir.

<sup>292</sup> Bayraktar, M. (2002). *İslam Düşünce Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.s.227.

<sup>293</sup> Çilingir Lokman, Yıldız Mustafa, Aydın Hasan. (2016). *İslam’ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, Elis Yayınları, Ankara.s.55.

doğru yönelten sebeplerin başında gelir. Bireysellikten toplumsallığa geçişin siyasetle mümkün olduğu konusu Farabi'nin siyaset düşüncesinin can alıcı noktasını oluşturmaktadır. Yaradılışı itibariyle insan tek başına yaşayamaz bu nedenle de diğer insanlara muhtaç haldedir. Tek başına yaşaması imkânsız değildir ancak onu mükemmellikten, mutluluktan ve erdemden imkânsız hale getirecektir. Çünkü Farabi'ye göre her insan doğduğu andan itibaren en üstün mükemmelliğe ulaşmak için topluma muhtaç halde yaşamak zorundadır.<sup>294</sup> O halde Farabi'ye göre insan toplumun bir parçasıdır ve yaradılışı itibari ile de diğer insanlara muhtaçtır, birlikte yaşamaları zorunludur. Bu zorunluluk kendisinin varlığını devam ettirmesi ve mükemmelliğe erişmesi için gereklidir.

Farabi'nin *Kitâbü'l-Mille* eserinin bir kavram tartışması yaptığı kitap olarak belirtmiştik. *Kitâbü'l-Mille*'nin ve mille kavramı üzerine yüklediği anlam ile medine kavramına işaret etmekte böylelikle Farabi siyaset düşüncesindeki özgünlüklerinden birini de ortaya koymuş olmaktadır. Farabi'nin *medine* demesi sadece demokratik bir topluluğa işaret etmekle kalmaz, Hz.Muhammed'in erdemli devletin merkezini ve temelini oluşturan Medine şehrine de gönderme yapmaktadır.<sup>295</sup> Öte yandan Farabi'nin medine kavramını sadece devlet anlamında kullandığını dikkate aldığımızda, gerçek anlamda mutluluğa ulaştırılan unsurların ancak devletin sınırları içinde elde edilebilmesi mümkündür.<sup>296</sup> Bu değerlendirmeler ise bizi toplumun zorunluluğu ile medine kavramı arasındaki ilişkiye gönderme yapmakta ve mutluluğu mümkün kılması açısından devleti zorunlu kılmaktadır .

### 3.2.1. Doğal ve Siyasi Olarak "İnsan"

Farabi insanı tek yönlü değil, doğal ve siyasi varlık olması ile iki yönlü olarak görmektedir. Hem doğal hem de düşünce varlığı olan insan mutlulukla ilgisinde düşünce varlığı, arzularıyla da doğal yani biyopsişik varlıktır.<sup>297</sup> Bireysel olarak insanın mutluluğu elde edemeyeceğini mutluluğun ve mükemmelliğin bir arada yaşayan insanların olmasıyla gerçekleşeceğini belirtmiştik. O halde insanların bir araya gelmesindeki en büyük etken de ihtiyaçlarını karşılama, mutluluğu bulma ve mükemmelliği yakalamadır. Ancak tüm bunların yanı sıra insanların bir araya gelmeye muhtaç kılan önemli sebepler de vardır.

<sup>294</sup> Farabi (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. (Çev.Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap. s.97.

<sup>295</sup> Olguner, F. (1999). *Farabi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 3.baskı. s.129.

<sup>296</sup> Okumuş,E. ve Burak, İ. (Editörler). (2005). *Medeniyet Düşünürü Farabi*. Uluslararası Sempozyum Bildirileri, s.255.

<sup>297</sup> Çilingir Lokman, Yıldız Mustafa, Aydın Hasan. (2016). *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, Ankara: Elis Yayınları, s.40.

Farabi'ye göre insanların tek başlarına mükemmelliği elde etmesi mümkün olmayıp tabiatında diğer insanlarla ilişki içinde bulunma özelliği bulunmaktadır. Tabiatında olan sığınacak yer arama ve kendi türünden olan diğer insanlar ile bir arada oturma gerekliliği insanı, siyasal ya da toplumsal hayvan yapmaktadır.<sup>298</sup> Öte yandan işbölümü yapabilmek için de diğer insanların varlığına muhtaç olan insanı Farabi çiftçi örneği üzerinden aktarmaktadır. Farabi'ye göre çiftçilik yapmakla mükellef olan biri kendisine saban kerestesi sağlayacak olan bir marangozun, saban demiri sağlayacak bir demircinin, koşum öküzü sağlayacak olan bir sığır tüccarının yardımı olmadan çiftçilik işini tek başına yapamaz.<sup>299</sup>

Farabi için insanın doğal varlık olmasıyla kendisinde bulunan eksiklikler onun siyasal bir topluluk içinde yaşamasını zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluk, siyaseti de zorunlu kılmaktadır. Doğal varlık olarak insandan kasıt ise doğduğu anda ya da siyasetten kopuk olarak yaşayan salt bir insan olarak anlaşılabilir. Böylelikle doğal varlık olarak insan, siyasi varlık olarak insan üzerinden şekillenmektedir. Çünkü toplumla birlikte yaşamaya muhtaç olan insanın, muhtaç olmasının sebebi tabiatından kaynaklanmaktadır. İnsan tabiatının gereği olarak mutluluğu, iyiliği ve erdemli olmayı ister. Bu istek ise siyasi varlık alanı içinde mümkün olur.

Farabi, insanın varlığında doğallığın bulunup siyasi varlık olmaya geçememesini eksiklik olarak görmekte ve toplumsal olamamış insan tipi için vahşi insan, toplumsal olmuş insan tipi için ise medeni insan tanımını kullanmaktadır.<sup>300</sup> Farabi'nin medeni insan yerine daha çok hür insan tanımını kullandığını da görmekteyiz. O'na göre hür insan iyi düşünebilme ve sağlam irade gücüne sahip insandır.<sup>301</sup>

İnsanların bir araya gelmesindeki amacın mutluluğa erişmek ve böylelikle medeni insan kavramının olacağı ortaya çıkmaktadır. İnsan bu durumu ile araç konumunda olmayıp kendi başına amaçtır.<sup>302</sup> Bu amaç bağlamında toplumun âlemdeki ilahi nizamı yansıtacak şekilde kurulması gerekir.<sup>303</sup> Peki, bu mutluluğa ulaşabilme sadece insanların bir araya gelmesiyle mi yoksa daha büyük bir toplumun yaratacağı düzen ile mi mümkün

<sup>298</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. (çev.Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap.s.66.

<sup>299</sup> Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille*. (Çev.Fatih Toktaş). Divan İlmî Araştırmalar Dergisi, Bilim ve Sanat Vakfı, Sayı 12, İstanbul.s.265.

<sup>300</sup> Çetinkaya, B.A.(Editör).(2012). *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları. s.148.

<sup>301</sup> Farabi. (2005). *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, (Çev. Hanifi Özcan). İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.s.177.

<sup>302</sup> Çilingir Lokman, Yıldız Mustafa, Aydın Hasan.(2016). *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*. Ankara: Elis Yayınları,.s.66.

<sup>303</sup> İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi. (2014). *İbrahim Maraş: Mutluluk*, Editör: Müfit Selim Saruhan, Ankara: Grafiker Yayınları, s.260.

olmaktadır? Bu sorunun cevabını Farabi, toplumları niceliksel olarak sıralayıp, bu niceliğe ilişkin olarak niteliksel değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Farabi mükemmel toplulukları büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayırmaktadır. Büyük topluluklar; birbirleriyle ilişkilerde bulunan ve birbirlerine yardım eden ve oturabilir dünyanın bütününde birçok uluslardan oluşan topluluklardır. Orta büyüklükte olanlar, oturabilir dünyanın bir parçasında bir tek ulustan meydana gelir. Küçük topluluklar ise, herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde bir şehirde bulunanlardır. Şehir, bir milletin yaşadığı toprakların bir parçası, millet üzerinde yaşanan dünyanın bütün toplumlarının bir parçasıdır. Köylerde, mahallelerde, sokaklarda ve evlerde yaşayan daha küçük topluluklar eksik topluluklardır. Bunların içinde de en az yetkin olanı ev topluluğudur ve bir sokakta oturanların bir parçasını temsil etmektedir. Sokak topluluğu mahalle topluluğunun bir parçası, mahalle topluluğu da şehir topluluğunun bir parçasıdır. Tüm bu parçalar yani köylerdeki ve mahallelerdeki topluluklar şehrin varolması içindir.<sup>304</sup> Böylelikle toplumları üç çeşit olarak gören Farabi, toprak üzerinde kapladıkları alana göre ayrılan bu toplumlardan küçük topluluğu, mükemmel olması en zor olan, hatta mükemmel olması olanaksız olan toplumlar olarak nitelendirmektedir. O halde en yüksek mükemmelliğe şehirde ulaşılabilir, şehirden daha eksik bir topluluk olan ev, mahalle, sokak ya da köylerde ulaşılması mümkün değildir.

Doğal yapısı ve doğal karakteri ile birbirlerinden ayrılan şehirler için üçüncü temel olarak da kendilerini ifade ettikleri araç olan dil ile birbirlerinden ayrılımlarıdır.<sup>305</sup> Böylelikle fiziksel ihtiyaçlar, biyolojik varlığın sürekliliği ve içgüdüsel olarak sığınma ile kendi türüyle birlikte yaşama isteği insanları bir arada tutarken aynı dile sahip insan toplulukları da birlikte yaşama için temel unsurlardandır. Çünkü dil icat etme, dilin içinde varlık bulma insanın doğal yapısından gelen bir eğilim içinde olmasındandır.

Toplulukların ayırımından sonra mükemmelliğin ve mutluluğun hangi toplulukta ortaya çıkacağı açıkça belirlenmiş olmaktadır. Bundan sonra Farabi için *Tahsîlü's-Sa'âde* de belirttiği üzere insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne olduğu, nasıl olduğu ve mükemmelliği elde etmesini sağlayan şeyleri araştırılmalıdır. İnsanın mükemmelliğe ulaşmasına engel olan kötülükleri ve erdemsizlikleri ayırt etmelidir. İnsana dair olan bu şeyleri araştırarak olan ilim siyaset ilmidir. Çünkü Farabi'ye göre siyaset ilmi siyasi

<sup>304</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.81. , Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.98.

<sup>305</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.82.

toplumun ve şehirlerde şehir halkının bir araya gelmelerinden ortaya çıkan her şeyin âlemin bütününde mevcut olduğunu açıkça görür.<sup>306</sup>

Âlemin bütünlüğündeki bazı nedenler toplumların ayrılıklarına tesirde bulunmaktadır. Farabi için ilk küreden, sonra da sabit yıldızlar küresinde karşılaştıkları gök cisimleri parçalarının değişik olması ve dünyanın çeşitli bölgeleri açısından eğik kürelerin durumlarındaki farklılık ve onların yeryüzüne yakınlık ve uzaklığından doğan değişiklik olması bu tesirin nedenlerindedir. Bu farklılıklar birleşme ve yardımlaşma ile farklı bileşimleri meydana getirir böylece ulusların yapısı ve karakterleri arasındaki farklılık da görülmüş olmaktadır.<sup>307</sup> Bu birleşme ve yardımlaşma ile şehir ve evin farklı kısımlarının meydana gelmesi insan bedenindeki çeşitli kısımların biraraya gelmesiyle benzer niteliktedir.<sup>308</sup> Amaçlarındaki farklılık karşılıklı yardımlaşma ve birleşmelerindeki benzerliğe engel değildir.

### 3.2.2. Yönetim ve Yönetim Biçimleri

Doğal ve siyasal varlık olarak insan başlığında mükemmelliğin ve mutluluğun siyasi olan insanla mümkün olduğu, salt doğallığında kalıp diğer insanlarla etkileşime girmeyen insanın medenileşemediği görüşünü aktarmıştık. Dolayısıyla insanın medenileşememesi demek medenileşememesi demektir. İnsanların siyasallığını gerçekleştirebildiği toplulukları da büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayıran filozofumuz için, en küçük birim olan aile(ev yönetimi) de dahi karşılıklı yardımlaşmalarını sağlayacak yönetici-yönetilen ilişkisi vardır. Farabi'ye göre evdeki karı-koca, efendi-köle, anne-baba ve çocuklar ile mal-mülk ve sahibi arasındaki ortaklık ortak işler yapmalarını ve yardımlaşmalarını sağlayacak şekilde oluşmuştur. Bu oluşumu sağlayan ise evin efendisidir.<sup>309</sup> O halde Farabi, evin yöneticisi ile şehrin yöneticisi arasında yardımlaşma ve birbirlerine muhtaç halde olmalarından dolayı benzerlik olduğunu belirtmektedir.

Farabi, her biri belirli eylemi gerçekleştiren şehir ve evin kısımlarını insan bedenine benzetmektedir. Bu analogi insan bedenindeki kalbin zorunlu ve gerekli olması gibi, şehrin yöneticisinin de durumu odur. Bedende emredici organ özel nitelikleri bakımından bütün organların en mükemmeli ve en tamı ise şehrin yöneticisi de özel nitelikleri bakımından

<sup>306</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'ade*. s.67.

<sup>307</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. s.82-83.

<sup>308</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. (Çev.Hanifi Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi. s.37.

<sup>309</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.36.



şehrin en mükemmel parçasıdır.<sup>310</sup> Dolayısıyla da en üstün sanat olan idare sanatı sadece yönetir ve geriye kalan sanatlar hizmet eden durumunda olur.<sup>311</sup>

Şehrin yöneticisi ile bedendeki organların ilişkisinde Farabi, doktorluk örneğini vermektedir. Doktorun hasta olan organı sağlığa kavuşturacak biçimde tedavi ettiği gibi şehrin yöneticisi de şehri, tıpkı doktorun yaptığı gibi, iyiliğe, tamliğe, sağlığa kavuşturması gerekir.<sup>312</sup> Dolayısıyla şehrin her bir parçası, ister aile olsun ister sadece insan olsun, onu iyiliğe kavuşturacak münasebetlerin saptanması gerekir. Şehrin yöneticisini en mükemmel parça olarak belirleyen Farabi için bu yönüyle şehrin yöneticisi İlk Sebep'e benzemektedir. İlk Sebep'ten aşağı doğru varolanların dereceleri iner ve hem yöneten hem de yönetici durumuna düşer. Yöneten-yönetilen ilişkisi ise yöneticilik niteliği taşımayan ilk madde ve dört unsur olan yani sadece hizmet eden mümkün varlıklara doğru devam eder.<sup>313</sup>

İnsan ile kurulan benzerlikte insanların birbirinden farklı olması ile şehirlerin birbirinden farklı olması noktasını vurgulayan Farabi için şehir ayrımları anlaşılır olmaktadır. Erdemli şehir ile erdemsiz şehirler olarak ikiye ayrılan şehirler kendi ideal toplum görüşünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla da Farabi'nin yönetime dair görüşleri yönetim biçimleri başlığı altında kendisine yer bulacaktır. Mutluluğun her şehirde elde edilmesi mümkün olmayacağından iyi yönetim biçimleri ile nasıl bir yönetim arzuladığı, kötü yönetim biçimleriyle de olmaması gerektiğini tahayyül ettiği yönetimleri ortaya koyacaktır.

### 3.2.2.1. İyi yönetim biçimleri

Farabi mutluluğun ve mükemmelliğin erdemli şehirde yaşanabileceği görüşündedir. İyi yönetim olarak erdeme sahip, karşılıklı yardımlaşmanın olduğu ve iyi yönetici ile yönetilen bir toplum tahayyül eder. İyi yönetim ise erdemli şehirde mümkün olmaktadır. Ancak Farabi'ye göre iyi bir yönetim olan erdemli şehir sadece erdemlere sahip olmakla değil, erdemli eylemleri yapmakla mümkün olur. Erdemli eylemler son mutluluk (es-sa'âde el kusva) olan son yetkinliği meydana getirir. İşte bu yetkinlik karşılıklı yardımlaşmanın bulunduğu şehir olan erdemli şehirde meydana gelir.<sup>314</sup>

<sup>310</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap. s.100.

<sup>311</sup> Erwin I.J.Rosenthal (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. (Çev. Ali Çaksu). İstanbul: İz Yayıncılık, s.83-84.

<sup>312</sup> Farabi. (1987). *Füsulü'l-Medeni*. s.37.

<sup>313</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*.s.98.

<sup>314</sup> Farabi. (1987). *Füsulü'l-Medeni*. s.39.

İnsan bedeninin organları ile erdemli şehrin yönetimi arasında analogi kuran Farabi, erdemli mükemmel şehri sağlıklı organlara benzetmektedir. İnsan bedenindeki tüm organlar diri ve sağlıklı kalmak için nasıl ki birbirleriyle dayanışyorsa erdemli şehir de bu şekilde erdemli şehrin parçalarıyla sıkı bir bağ içerisinde. Farabi'ye göre bu sağlığı ve tamlığı sağlayacak olan erdemli şehrin yöneticisidir. Erdemli şehir bu bakımdan herhangi bir şehir olmadığı gibi yöneticisi de herhangi bir yönetici değildir çünkü erdemli şehri yönetecek sanat herhangi bir sanat değildir.<sup>315</sup> Farabi'nin bu benzerliği kurmasındaki en önemli nedenlerden biri toplumun ve dolayısıyla siyasi varlığın doğal kaynaklı olmasıdır.

Farabi'nin erdemli şehri insandaki bütün organların birbirleriyle yardımlaştığı tam ve sağlıklı bedene benzediğini belirtmiştik. Buradan hareketle O, bedendeki amir organı kalp olarak görmektedir. Fârâbiye göre, bedende kalbe yardımcı olan ikincil organlar, onlara yardımcı olan daha az önemli üçüncü bir organ ve kendilerine yardımcı olmayan organlara kadar inen bedendeki diğer organlar vardır.<sup>316</sup> Erdemli şehri oluşturan parçalar da insan bedeni gibi yaratılışı itibarıyla birbirlerinden farklı ve işlevleri açısından birbirlerinden üstündürler. Amir organ gibi görev alan bir amir kişi ve kendisine daha yakın mertebede olan kişiler vardır. Bu dizilim, erdemli şehirde yaşayan insanların işbölümüne benzemektedir.

Erdemli şehir, erdemli şehrin yöneticisi ve erdemli şehir halkını bir bütün olarak görüldüğünü söylemek yerinde olacaktır. Bu nedenle de bu bütünlüğün bozulmaması için erdemli şehir halkının bilmesi gereken şeyleri sıralamaktadır. İlk Neden'i ve onun sıfatlarını, maddeden bağımsız olan şeylerin sıfatlarını, göksel tözler ve onların herbirinin özellikleri, tabii cisimleri ve onların varlıktan yokluğa nasıl gittiklerini, insanın varlığa gelişini ve Faal Akıl'ın insanları nasıl aydınlattığını, ilk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiğini, ilk yöneticiden sonra onun yerini alması gereken yöneticileri ve son olarak da erdemli şehir halkının ve şehre zıt olan şehirlerin öteki dünyada karşılaştıkları durumları bilmektir.<sup>317</sup> Farabi erdemli şehir halkının bilinmesi gereken şeyleri sadece bilmekle yeterli olmayacağı bu bilinenleri yerine getirmeleri gerektiği ve eyleme dökülmesinin

---

<sup>315</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.102.

<sup>316</sup> Farabi.(2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.99.

<sup>317</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.117.

zorunluluğunu belirtmektedir.<sup>318</sup> Ayrıca erdemli şehrin varlığı, mutluluğun ne olduğunu bilip bunu diğer insanların bilmesini mümkün kılmasına bağlıdır.<sup>319</sup>

Erdemli şehirler erdemli insanlardan oluşuyor olsa da o şehirde yaşayan tüm insanların erdemli olduğu anlamına gelmemektedir. Erdemli şehirde yaşayan bu “Erdemsizler” bunlar tıpkı buğdayın(ekinin) arasında çıkan delice otuna ya da ekinin içinde biten dikene veya tahıl ya da bitkiler için yararsız, hatta zararlı olan başka otlara benzerler.<sup>320</sup> Erdemli şehirlerde yaşayan erdemsiler(türediler) vardır ki onlar geniş bir topluluk oluşturamaz ve erdemli şehir içinde eriyip yok olurlar.<sup>321</sup> Erdemli şehirlerdeki türediler çeşitli sınıflara ayrılırlar. Bunlardan başlıca olanlar; mutluluğu amaç edinmeyen fırsatçılar(mutakannisun), yasa koyucunun sözlerini ve buyruklarını arzularına göre yorumlayan yanlış yorumlayıcılar(el-Muharrifa), yasa koyucuyu yanlış anlayıp farklı şekilde anlatan dinden çıkanlar (el-Mârıka)dır.<sup>322</sup> Erdemli şehrin yöneticisinin görevi bu erdemsileri tedavi edecek özel yöntemler kullanmaktır. Bu özel yöntemler cezalandırmak, hapsetmek, şehirden kovmak veya zor işlerde çalıştırmaktır.<sup>323</sup> Böylelikle erdemli şehir halkının içinde kaybolan erdemsiler, bu şehrin iyi yönetim olmasına engel teşkil etmezler. Dolayısıyla da Farabi için erdemli yönetim ile diğer yönetimler arasında ortak hiçbir şey yoktur.<sup>324</sup>

Farabi erdemli şehri de kendi içinde beşe ayırmaktadır. En erdemli olanlar büyük meseleler hakkında görüş sahibi olan filozoflar, mütercimler, ölçüm işiyle uğraşanlar, mücahitler ve zenginler gelmektedir. Mütercimler yani lisan sahibi olanlar hatipler, şairler ve kâtipler olarak, ölçüm işiyle uğraşanlar muhasebeciler, mühendisler, doktorlar olarak, mücahitler ordu bekçileri olarak, zenginler ise çiftçiler, tüccarlar ve servet kazanan kişiler olarak belirlenmektedir.<sup>325</sup> Farabi, bu ayrımları yaparak, bunları erdemli şehre katkısının olacağını düşündüğü gruplar olarak değerlendirir. Bu ayırmada kadın-erkek, köle ya da daha aşağı ve daha yukarı bir ayırımın olduğu görülmemektedir.

Tüm bunlar ışığında erdemli bir şehirde erdemli bir yönetim nasıl mümkün olacaktır, bu Erdemli yönetim insanların en yüksek erdemi ve mutluluğu elde edebileceği bir yönetim olarak bu yönetim tarafından yönetilenler dünyevi ve uhrevi hayatlarında erdemleri elde

<sup>318</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. s.99.

<sup>319</sup> Mehmet S. Aydın. (1976). *Farabi'nin Siyaset düşüncesinde Sa'âdet Kavramı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.21,Ankara.s.21.

<sup>320</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. s.102.

<sup>321</sup> Farabi. (2012).*a.g.e.* 127.

<sup>322</sup> Farabi. (2012). *a.g.e.* 122-123.

<sup>323</sup> Farabi. (2012). *a.g.e.* 126.

<sup>324</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.68.

<sup>325</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.* 50.

edebilecek konumdadırlar.<sup>326</sup> Dolayısıyla erdemli yönetim Faal Akıl ile ilişkide olan kişilerin varlığıyla mümkündür.

### 3.2.2.2. Kötü yönetim biçimleri

Farabi erdemli şehirleri karşıtı olan kötü yönetim yani erdemsiz şehirleri dörde ayırmaktadır. Farabi'ye göre erdemli, mükemmel şehire zıt olan şehirler câhil şehir, bozuk(fâsık) şehir, karakteri değişmiş (mubaddala)şehir, doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan (dâlla) şehirlerdir.<sup>327</sup>

#### 3.2.2.2.1. Cahil /bilgisiz<sup>328</sup> şehir

Cahil yani bilgisiz şehrin halkını Farabi mutluluktan bihaber olan ve mutluluk hakkında bilgisi olmayan şehir olarak nitelendirmektedir. Tek amaçları beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, insanın kendi arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görmedir.<sup>329</sup>Dolayısıyla da cahil şehirde yaşayan insanlar arasında karşılıklı sevgi ve bağlılık yoktur ve bir araya gelmelerinin sebebini bir insanın yalnız başına bütün ihtiyaçlarını gidermesinin mümkün olmamasına bağlamaktadırlar.<sup>330</sup> Denilebilir ki, Farabi cahil şehir ayrımları ile hangi şehrin kendisine hangi amacı yegâne olarak gördüğünü ortaya koymak istemektedir.

Kendi içlerinde farklı amaçlar taşıyan cahil şehirleri Farabi kendi içinde ayırmaktadır. Cahil şehirlerden her biri birbirinden farklı olmakla birlikte bazıları çok kötü iken bazıları diğerlerine göre daha az kötüdür. Bunun nedenini ise yönetimlerin durumu ile nefslerin münasebetinin mevsimlerin durumları ve onların çeşitli mizaçlara sahip bedenlerle münasebetinin benzerliğine bağlamaktadır. Bazı bedenlerin mizaç ve durum bakımından sonbaharda yazda ilkbaharda veya kışta iyi olması gibi cahil şehirlerde ki durum da bundan ibaret görülebilir.<sup>331</sup> Farabi cahil şehirleri kendi içinde altıya ayırmaktadır. Altıya ayırdığı şehirler; zorunlulukların biraraya getirdiği topluluk(el-medînetü'l-zarûriyye),kötü şehirlerde yaşayan kötü topluluk/zenginlik şehri (el-medînetü'l-beddâle), bayağı şehirlerde

<sup>326</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.* 68.

<sup>327</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla.* s.107.

<sup>328</sup> Cahili kelimesi İslam düşüncesinde dini bilmeme anlamında ve İslam öncesi toplumun sosyolojik yapısını tanımlarken kullanılmaktadır. (bkz. Corbin, Henry (2010). *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, c.1, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları. s.261.

<sup>329</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.* 107.

<sup>330</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.* 123.

<sup>331</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni.* s.70.

yaşayan bayağı topluluk(el-medînetü'l-hâsise), şeref düşkünü şehirlerde yaşayan topluluk(el-medînetü'l-kerâme),zorba şehirlerde yaşayan zorba topluluk (el-medînetü'l-tagallub) ve son olarak demokratik şehirde ve özgür insanların şehrinde yaşayan özgür topluluk(el-medînetü'l-cimaiyya) şeklindedir.

Zorunluluk şehri, insanın biyolojik yaşantısını sürdürebileceği yeterli koşullar etrafında birleşmiş şehir olup insanın bedensel olarak varlığını sürdürmek amacıyla zaruri ihtiyaçların elde edilmesi ve kazanılması için yardımlaşmayı gerekli kılan şehir ve topluluktur. Farabi'ye göre, zorunluluk şehrin halkı, çeşitli yollara başvurmak suretiyle kendilerinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılama konusunda gereğini yapma yönünden en başarılı olanı en üstün kişi sayarak kendilerine başkan yapar. Onların başkanı da iyi yöneten, zaruri ihtiyaçların karşılanmasında onları çalıştırmayı bilen, onlar için gerekli olan şeyi korumada maharetli olan ya da bu şeyleri kendi katından onlara cömertçe veren kişidir.<sup>332</sup>

Farabi zorunluluk şehir tanımı ile erdemli şehir arasındaki farkı da böylelikle belirtmiş olmaktadır. Erdemli şehir halkı karşılıklı yardımlaşmayı insan varlığını devam ettirme, sığınma ve hayatın devamlılığını en mükemmel olanı elde etmek açısından araç olarak görürken, zorunluluk şehri amaç olarak görerek yardımlaşmaktadırlar.

Kötü şehir ve kötü halkın oluşturduğu topluluk, servet ve zenginliği, zorunlu şeyleri veya onların yerine geçen altın ve gümüş parayı bolca elde etmek için yardımlaşan topluluktur. Dolayısıyla da zenginliğe olan istekten ve cimrilikten dolayı ihtiyaçların ötesinde bir birikim sağlamak için işbirliği yapan, insanın bedeni varlığı için zorunlu olanın dışında herhangi bir harcamada bulunmayan topluluk, zenginliği hayatın tek amacı olarak görmektedirler.<sup>333</sup> Kendileri için zorunlu olmayan şeylerde harcama yapmayan bu topluluk zenginliği elde etmede üstün olan kişiyi kendilerine başkan olarak seçmektedirler.

Bayağı şehirlerde yaşayan bayağı topluluk(el-medînetü'l-hâsise) bayağılık(hassa) ve düşüklük(sukût) şehridir ve bu şehrin halkının amacı yiyecek, içecek, cinsel ilişki özellikle duyular ve tahayyülle ilgili şeylerden zevk almak ve her biçimde, her yolla eğlence ve oyun peşinden koşmaktır.<sup>334</sup> Dolayısıyla da tek amaçları zevk almak olan bu şehir cahil

<sup>332</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.103.

<sup>333</sup> Farabi. (2015). *El-Medînetü'l Fazıla*. s.108. Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.104.

<sup>334</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.* 108.

şehirler arasında en mutlu şehir zannedilmektedir. Çünkü şehrin amacına, zorunlu ihtiyaçların kazanılması ve bol harcamalar ile ulaşılacağını düşünürler.<sup>335</sup>

Şeref düşkünü şehir ve topluluk sözde ve fiilde şeref kazanmak için işbirliği yapan şehir ve topluluktur.<sup>336</sup> Farabi'ye göre bu şehir halkı milletler arasında ün kazanmak, övülmek, söz ve yazı ile saygıyla karşılanmak, itibar görmek ve ister başka insanların gözünde ister kendi aralarında şeref ve saygınlık kazanmak için birbirleriyle yardımlaşmaktadır.<sup>337</sup>

Bu şehir halkının birbirini şerefli saymaları iki şekilde olmaktadır: eşitlik şeklinde veya farklılık biçiminde. Farabi'ye göre eşitlik üzerine şeref alışverişi bir kimsenin kendisine gelecekte aynı türden ya da aynı derecede şeref verilmesi için bir başkasına belli bir zamanda belli bir şeref vermesiyle olur. Eşit olmayan şeref alışverişi ise birinin bir başkasına şeref sağlaması ve karşılığında daha büyük bir şeref elde etmesi biçiminde olur. Şerefli sayılma ise “layık olma” kavramı ile belirlenmektedir. Layık olma durumu zenginlik, zevk, hayatın zorunlu ihtiyaçlarından çoğunun elde edilmesine ve bu üçünde başkaları için yararlı olanı yapmasına bağlıdır. Dolayısıyla da şerefi şehir halkına kazandıran ve kendisi için şereften başka bir şey istemeyen kişi yönetici olarak seçilmektedir. Bu yönetici şerefe ilişkin yasalar koyar, şereflerine göre insanları mertebelerine ayırır. Kendisine şeref sunanlara öncelik tanır ve bu kişilere daha çok şeref sunar. Farabi şeref düşkünü şehrin bu yönüyle şehre benzetilebildiğini söyler ve bilgisiz şehirlerin en iyisi olarak nitelendirir.<sup>338</sup>

Zorba şehirlerde yaşayan zorba topluluk (el-medînetü'l-tagallub) sadece egemenlik elde etmek için uğraşmaktadır. Egemen olmalarını sağlayacak şekilde başkalarının kanını dökmek, köle etmek ve mallarını ele geçirmek isterler. Dolayısıyla da bu şehir halkı kendilerinin dışında kalan insanların düşmanlarıdır.<sup>339</sup> Zorba şehrin güç ve kuvvet şehri olarak nitelendirilmesinin sebebi budur.

Zorba şehir güç ve kuvvet şehri olarak başkalarına hükmetmek, ancak başkalarının kendisine hükmetmesine engel olmaktır. Şehir halkının tek amacı bu egemenlikten alacakları zevke ulaşmaktır.<sup>340</sup> Zorba şehrin yöneticisinin de en temel mutluluk kaynağı başka insan ve şehirlere yönelik egemenlik tutkusu; dolayısıyla savunma ve saldırmaya

---

<sup>335</sup> Farabi. (2012). *a.g.e.* 108.

<sup>336</sup> Farabi. (2012). *a.g.e.* 107.

<sup>337</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla.* s.108.

<sup>338</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye.* s.109.

<sup>339</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye.* s.110-111.

<sup>340</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla.* s.108.

yönelik savaştır.<sup>341</sup> Bu nedenle de Farabi bu şehir halkının yöneticisini egemenlik kurmak için en kurnaz olan, egemenliğin sürekliliği için yapılması gereken hakkında en sağlıklı görüşe sahip olan kişi olarak nitelendirmektedir.<sup>342</sup>

Demokratik şehirde ve özgür insanların şehrinde yaşayan özgür topluluk(el-medînetü'l-cimaiyya) ise halkın her biri özgür ve istediğini yapmada serbesttir. Halkı arasında bir eşitlik olup yasalara göre bir insan hiçbir konuda ötekenden daha üstün değildir. Bu nedenle de başka şehirlerde yaşayan bayağı ve şerefli zümreler burada bir araya gelirler. Birbirlerinden yasalar önünde üstünlüğü olmayan bu halk ile yöneten arasında bir fark yoktur. Yönetici de yönetilenlerin isteklerine göre yönetim faaliyetlerinde bulunur ve onların arzularını yerine getirirler.<sup>343</sup>

Özgürlük alanı ve eşitlik durumu farklı amaçlar ve zevklerin önünü açmaktadır. Farabi'ye göre bu şehir bilgisiz şehirler arasında en çok imrenilen ve en mutlu olan şehirdir. Dolayısıyla orada zamanla erdemli kişilerin yetişmesi mümkündür. Bu şehirde her çeşit işle uğraşan filozof, hatip ve şairler bulunur. Erdemli şehrin bazı kesimlerini oluşturabilecek nitelikte kişiler çıkabilir. Bu açıdan da bilgisiz şehirler içinde iyilik ve kötülüğü birlikte bulunduran şehirdir.<sup>344</sup> O halde Farabi, demokratik şehri bir istisna olarak görüp amaçları bakımından cahil şehirler arasında en iyisi olarak nitelendirmektedir.

Bu şehir halkının amacı, her biri hiçbir şeyde arzularına gem vurmaksızın kendi istediğini serbestçe yapan insanlar olmaktır.<sup>345</sup> Demokratik şehir, bilgisiz devletler arasında erdemli devlete en çok benzeyen ve ona dönüşmeye en yakın olan bir siyasi yapıdır. Demokratik şehrin halkı, mutluluğu tanımadığı gibi problem de edinmeyen kişilerden oluşmaktadır.

#### **3.2.2.2.2. Fasık (bozuk) şehirler**

Farabi'ye göre fasık şehirlerin halkı varlıkların ilkelerine inanır, onları tasavvur eder ve mutluluğun ne olduğunu hayal edip ona inanırlar.<sup>346</sup> Ancak bunlarla ilgilenmeyip mevki, şeref, egemenlik gibi şeyleri özler ve ister duruma gelmiş tüm iş ve güçlerini buna yönlendirmişlerdir. Cahil şehirlerden ayrıldığı nokta da düşünce ve inançlarıdır. Bu düşünce ve inanç fasık şehir halkını mutluluğa götürmeyecektir.

<sup>341</sup> İslam Felsefesi Tarihi. (2012). Şenol korkut, *Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu:Farabi*. s.170.

<sup>342</sup> Farabi. (2012). *a.g.e..* s.111.

<sup>343</sup> Farabi. (2012). *a.g.e..* s.116-117.

<sup>344</sup> Farabi. (2012). *a.g.e..* s.118.

<sup>345</sup> Farabi. (2015). *El-Medînetü'l Fazıla*. s.108.

<sup>346</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.121.

Düşünceleri ve inançları bakımından cahil şehirlerden ayrılan ama yaşamlarıyla bilgisiz şehir halkına benzeyen bu kişiler erdemli şehrin karşıtıdır. Farabi'ye göre bu şehrin halkı mutluluğu, Tanrı'yı, ikinci dereceden kutsal varlıkları, Faal Akıl'ı ve erdemli şehrin halkı tarafından bilinmesi ve inanılması mümkün olan her şeyi bilir. Ancak bu şehrin insanların eylemleri, cahil şehrin insanların eylemlerinin aynısıdır.<sup>347</sup>

### 3.2.2.2.3. Karakteri değişmiş olan şehirler (el-medînetu'l-mubeddile)

Karakterini değişmiş olan şehirlerden Farabi *el-Medinetü'l-fazıla*'da bahsetmiş olsa da bir paragrafın dışına çıkan bir açıklama yapmamaktadır. Nasıl değiştiği ve değişime neden olan unsurlar tam olarak belli değilse de erdemli şehirden uzak bir anlayışla gördüğü ortadadır. Ancak yine de “değişmiş” ifadesi bize bu şehrin erdemli şehirden dönüşmüş olduğu kanısına vardırılmaktadır.

Farabi'ye göre karakterini değişmiş olan şehirde bu değişimi yapan ve onları saptıran kişi, bozuk şehrin halkından biri ise bedbahtlık duyacaktır. Bilmeyerek ve istemeyerek mutluluktan saptıran kişilerin de durumu budur.<sup>348</sup>

### 3.2.2.2.4. Doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içindeki şehirler (el-medînetu'l-dâlle)

Doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içindeki şehirler için halkına sunulan ve onlar için ortaya konan mutluluk, gerçek mutluluktan başka bir mutluluğun taklididir.<sup>349</sup> İçinde yaşadığımız dünyanın gözlemlenen varlıklarından başka bir varlığa sahip oldukları dolayısıyla da insanın mükemmelliğini teşkil eden varlığının ortaya çıkması için iradi olarak varlığını ortadan kaldırması gerektiği ve böylece mükemmelliğin kendisini göstereceğini öne sürmektedirler. Gerçek insanın ruh olduğu ve beden bu gerçekliği bozduğu bu nedenle de erdemsizliklerin ortaya çıktığını belirtmektedirler. O halde ruh bedenden kurtulunca erdemsizlikler ve mutsuzluklar ortadan kalkacaktır. Ruh ve bedenin erdemler üzerinden bu şekilde nitelendirilmesi Farabi'ye göre “tabii olarak yaşamak için iradi olarak öl.” sözünü meydana çıkartmıştır.<sup>350</sup>

Farabi'ye göre doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde bulunan şehrin halkı, mutluluğun ne olduğunu bildiği halde cahil şehrin halkı gibidir. Cahil şehrin halkının amaç

<sup>347</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.109.

<sup>348</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.116.

<sup>349</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.122.

<sup>350</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.134-136.



edindiği şeylerin peşinde koştuğundan dolayı doğru yoldan sapmış, yanlış yola sürüklenmişlerdir. Dolayısıyla mutluluktan sapmış olan kişinin kendisi, bozuk şehrin halkından biridir. Bundan dolayı onun şehrinin halkı değil, yalnızca kendisi bedbaht olacaktır.<sup>351</sup> Böylelikle bu yönetim biçimi yöneticinin erdem ve bilgeliği öyle olmadığı halde yönetiminde bulunanları öyle olduğuna inandırdığı ve gerçekte öyle olmadığı halde, kendisine vahiy indiğini iddia ettiği yönetim şeklidir.<sup>352</sup>

### 3.2.3. İlk Başkan ve Özellikleri

Farabi erdemli şehrin yönetiminin mükemmelliğini ve tamlığını öncelikle o şehri yöneten yöneticilerde aramaktadır. Farabi yöneticiliğin öncelikle yaratılışı ve tabiatı nazarında yöneticiliğe yatkın olması ve yöneticinin, yöneticilikle ilgili iradi yeti ve tutumları kazanmış olmasıyla mümkün olacağını belirtmektedir. Bu nedenle de hizmet ile yönetme sanatı ortaya çıkacaktır. Çünkü Farabi, her sanatın yöneticilik için uygun olmadığını doğaları neyi gerektiriyorsa o şekilde hizmet edecekleri yönünde görüş beyan etmektedir.<sup>353</sup> Bu açıdan hizmet sanatına ait olan kişilerin yöneticilik yapması mümkün değildir.

Erdemli şehir yöneticisi, çalıştırma gücüne ve kılavuz etme yeteneğine sahip olan kişi olup, kendisine gösterilene yapma gücüne sahip olan da yönetilen konumundadır.<sup>354</sup> Bundandır ki erdemli şehrin ilk yöneticisinin sanatı başka herhangi bir sanat tarafından yönetilmesi olanaklı olmayan sanattır. Bütün diğer sanatların amacını gerçekleştirme yönünde hareket ettikleri ve erdemli şehrin bütün fiillerinde kendisine yöneldikleri sanat olmak zorundadır.<sup>355</sup> Dolayısıyla da erdemli şehrin yöneticisinin sıradan olması olanaksızdır.

Farabi'nin etik görüşünü ele aldığımız bölümde erdemlerden söz etmiş ve dört erdeme sahip olan kişinin mükemmel olduğu yargısına varmıştık. Farabi *Tahsilü's-sa'ade* eserinde de bu erdemlere genişçe yer verip siyasetle ilişkisini ele almaktadır. Şehirlerin mutluluğa sahip olmaları nazari, ahlaki, fikri ve ameli erdemlere sahip olmasıyla doğru orantılıdır. Bu dört erdem içerisinde ise fikri erdemlerin insana ve topluma yarar verecek olanı aramak ve

<sup>351</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.115.

<sup>352</sup> Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille*. (Çev.Fatih Toktaş) Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, Bilim ve Sanat Vakfı, Sayı 12, İstanbul.s.259.

<sup>353</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.102.

<sup>354</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.91.

<sup>355</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.102.

bunun mümkün olması için çaba sarf etmekle kazanılan erdemler olduğu aktarılmıştır. Farabi fikri erdemleri ele alırken siyasi fikri erdemlerin varlığından ve nazari erdemlerin en büyük hizmetkârı olduğunu belirtmektedir. Bu noktada bu erdemlere sahip olan kişiye filozof, kanun koyucu ve imam denilmektedir.

Farabi'ye göre imam, filozof ve kanun koyucu deyimleri aynı anlama gelir ve filozof ismi esas olarak nazari erdeme işaret eder. Bununla birlikte eğer nazari erdem her bakımdan mükemmelliğe ulaşması söz konusu ise, onda zorunlu olarak diğer kuvvetlerin de bulunması gerekir. Kanun koyucu, pratikle ilgili akılsal olanların şartları konusunda bilgi üstünlüğü, onları keşfetme ve milletler ve şehirlerde var etme yeteneğine, hükümdar adı ise hâkimiyet ve iktidara işaret eder. Hakiki anlamda hükümdar, kanun koyucu-filozofla aynı kişidir.<sup>356</sup> Ancak burada dikkat edilmesi gereken filozof ve peygamberin yani İlk Başkan'ın kategorize edilmesi Farabi'nin felsefeye verdiği önemin sonucudur. Farabi, filozofu, nazari erdemlere sahip olan ve bütün insanların yararı ile ilgili olarak bu erdemleri imkânları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişi olarak betimlemektedir. Bu nedenle de filozof ile yönetici arasında fark görmemektedir; çünkü nazari şeylerin içerdiği şeyi başkalarının yararına olarak kullanma gücüne sahip olan, hem bu tür şeyleri akılsal kılma, hem de onlar içinde iradeye bağlı olanlarını fiilen var etme gücüne sahiptir.<sup>357</sup>

Erdemli şehrin yöneticisi mutluluğu sağlayacak olan bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce sahip kişidir. Bu güç, Faal Akıl ile bağlantı kurduğunda gerçekleşir. Faal Akıl ile bağlantı kurmayı önce edilgen akılı, daha sonra da kazanılmış akılı elde etmesiyle başarır.<sup>358</sup> Farabi bunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Tanrı tarafından Faal Akıl'a taştan şeyi Faal Akıl kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan Faal Akıl'dan edilgin akla taştan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür; Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taştan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hali hazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur.”<sup>359</sup>

Bu nedenle de Faal Akıl seviyesine ulaşan yönetici tarafından yönetilen kişiler erdemli ve mutlu kişiler konumundadır.

Bu noktada vurgulanması gereken şey imam, filozof ve kanun koyucu özelinde Farabi'nin, genelinde ise İslam filozoflarının peygamberi ve filozofu bir görüp mukayese

<sup>356</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'ade*. (çev. Ahmet Arslan), Ankara: Divan Kitap. s.95.

<sup>357</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'ade*. s.92.

<sup>358</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. s.93.

<sup>359</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l-Fazıla*. s.103.

ettikleri anlamına gelmemelidir. Peygamberin üstünlüğüne vurgu yapıp onun Faal Akıl ile kurduğu metafizik ilişkinin insaniliğini ve dolayısıyla kabul edilebilirliğini ortaya koymaktır.<sup>360</sup> Böylelikle de Faal Akıl sayesinde yaşadığımız dünya ve ilahi dünya birbirine bağlanıp âlemdeki bütünlüğe ulaşılmış olur.<sup>361</sup>

Farabi'ye göre ise erdemli şehir yöneticisi imamdır, erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır. Bu yöneticide, oturlan dünyanın tümünün hükümdarı<sup>362</sup> olarak doğuştan sahip olması gereken on iki özellik sıralanmaktadır:

- 1) Organları bakımından tam ve eksiksiz olmalıdır. Bu kısım Farabi'nin yöneticiyle insan bedeni arasında kurduğu benzerliğe işaret etmektedir.
- 2) Kendisine söylenen her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine tabiatı gereği sahip olmalıdır.
- 3) Anladığı, gördüğü, duyduğu, idrak ettiği şeyi zihninde saklamak yeteneğine sahip olmalıdır. Farabi İlk Başkan'ın kuvvetli bir hafızaya sahip olması gerektiğini belirtmektedir.
- 4) Uyanık ve çok zeki olmalıdır.
- 5) Zihninde bulunan bir şeyi tam bir açıklıkla ifade edebilmesini sağlayabilecek güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır. Farabi İlk Başkan'ın hitabet yeteneğinin olması gerektiğini belirtmektedir.
- 6) Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi (ta'allum) sevmeli, ona kendini vermeli, öğrenmenin zahmetlerini yenmeli, içerdiği mihnetlere katlanmalı, bunları yorucu, eziyet verici bulmamalıdır.
- 7) Tabiatı gereği doğruluğu(sıdk) ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.
- 8) Tabiatı gereği yemek, içmek, cinsel zevklerin peşinden koşmayan, onları arzulamayan biri olmalı, kumardan kaçınmalı, bu tür şeylerden nefret etmelidir.
- 9) Yüksek ruhlu(kabir al-nafs) olmalı, şerefi, ululuğu(karâma) sevmeli, ruhu tabii olarak çirkin ve aşağılık şeylerin üstünde olmalı, şeyler içinde en yüce olanlarına doğru yükselmelidir.
- 10) Gümüş, altın ve benzeri cinsten dünyevi amaçlı şeyler onun nazarında değersiz şeyler olmalıdır.

---

<sup>360</sup> İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi. (2014). *İbrahim Maraş: Mutluluk*, (Editör: Müfit Selim Saruhan) Ankara: Grafiker Yayınları, s.261.

<sup>361</sup> Mehmet S. Aydın (1976). *Farabi'nin Siyaset Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı*, s.15.

<sup>362</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.104.

- 11) Tabiatı gereği adaleti ve adil kişileri sevmeli, baskı (cavr) ve zulümle, bunları yapanlardan nefret etmeli, kendisi ve başkaları ile ilgili insaf sahibi olmalı, insanları böyle olmaya yöneltmeli, baskıya maruz kalan insanlara acımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemelidir. Adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz ve inatçı olmamalıdır.
- 12) Yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.<sup>363</sup>

Sıralanan on iki özelliği değerlendirecek olursak; yöneticinin bedenlen, zihnen ve ahlaki yönden mükemmelliğe ve tamlığa ulaşmış olması gerekmektedir. Farabi'nin özelliklerinden birinci madde onun bedenlen tamlığına, ikinci maddeden altıncı maddeye kadar olan özellikler zihnen tamlığına ve geriye kalan özellikler ahlaki olarak tamlığına vurgu yapmaktadır. Farabi, tüm bu özellikleri saydıktan sonra bu on iki özelliğin tek bir insanda bulunmasının zor olacağını belirtir. Bu zorluk imkânsız olarak adlandırılmamalıdır çünkü ona göre bu tabii yaratılıştaki insanlara her çağda ancak bir defa tesadüf edilir.<sup>364</sup> Yine de on iki özelliğin tek kişide bulunmasının zorluğuna ve bunun ancak Peygamber gibi kişilerde görülmesine istinaden bu özellikleri altıya indirmektedir.

Altı özellik:

- 1) O, bir filozof olmalıdır.
- 2) İlk yöneticilerin şehir için vazettikleri, şehri kendileriyle yönettikleri kanunları, kuralları, usulleri bilmeli, muhafaza etmeli, bütün fiillerinde bu yöneticilerin izinden gitmelidir.
- 3) Eskilerin kanunlarının kaydedilmemiş olduğu bir konuda, onların yollarını izleyerek yeni kanun çıkarsama, kanun koyma konusunda üstün olmalıdır.
- 4) İlk yöneticilerin kendileriyle ilgili olarak herhangi bir kanun koymalarının mümkün olmadığı onlardan sonra herhangi bir zamanda ortaya çıkan olaylar ve şeyler hakkında doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla(raviyya) sahip olmalıdır.
- 5) İlk yöneticilerin kanunlarıyla kendisinin onların yolunu izleyerek çıkarmış olduğu yeni kanunlar konusunda halkı sözle aydınlatma, onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır.

<sup>363</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.106.

<sup>364</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.*105.

- 6) İster hizmetkâr, ister yönetici savaş sanatları söz konusu olsun her ikisinde de usta olarak savaş fiillerini gerçekleştirmek için bedenen sağlam olmalıdır.<sup>365</sup>

Farabi İlk Başkan'ın özelliklerini on iki, İlk Başkan'dan sonra gelen ve bu on iki özelliği kendisinde taşımayıp altı özelliği taşıyan kişiye İkinci Başkan (Reisu's Sani) demektedir. Ancak bütün bu şartları kendisinde bir araya getiren tek bir kişi bulunmaz da biri sadece filozof olan, diğeri ise geri kalan şartları yerine getiren iki kişi bulunursa, onların ikisi bu şehrin yöneticileri olacaktır.<sup>366</sup> Filozofumuza göre bu şartlar yine de tek kişide toplanamıyorsa felsefe birinde, ikinci özellik bir insanda, üçüncü bir özellik üçüncü bir insanda, dördüncü bir özellik dördüncü bir insanda, beşinci bir özellik beşinci bir insanda, altıncı bir özellik altıncı bir insanda olmak üzere farklı insanlar arasında dağılmış ve bütün bu insanlar birbirleriyle anlaşmış olurlarsa, onların hepsi birlikte erdemli yöneticiler (Reisul -Akhyar) olacaktır. Tüm bu özelliklerde ortak olan şey felsefenin yani filozofun bulunmasıdır. Farabi, felsefenin yönetimin bir parçası olmaktan çıktığında kalan şartlar bu yönetimde mevcut olsalar bile, erdemli şehir hükümdarsız kalmış olacağını dolayısıyla da şehrin halkı helâk olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını aktarmaktadır.<sup>367</sup>

Sonuç olarak yöneticiler Farabi'nin tasvir ettiği nitelikleri taşımasıyla halkını da erdemleri bilmeye ve bu erdemleri eylemlere dönüştürmesine örnek olmuş olur. Farabi'nin Erdemli şehrin yöneticisinin amir organ olan kalbe benzetmesi de büyük sorumluluğun başkanda olduğuna dolayısıyla da erdemli şehir halkının mutluluğu amir organa itaat etmesine bağlanmaktadır. Halkını erdemden uzak tutan sebepleri tespit ederek iyileştirmesi gerekmektedir. Bu noktada halkın erdemli eylemleri gerçekleştirmesinde örnek teşkil edecek olan yönetici bütün eylemleri ve engel olabilecek şeyleri belirlemesi mümkün olmayabilir. Bunun sebeplerini ise Farabi ölümün, savaşın olması ve son olarak da ortaya çıkan meselelerin hepsini gözlemleyememiş olması olarak saymaktadır. Yeni yönetici belirlenmemiş olan eylemleri belirler ve yasayı buna göre düzenleyebilir.<sup>368</sup>

Erdemli yönetimin yöneticisinin kim olduğu ve hangi özellikleri taşıması gerektiği belirtilmiş olmaktadır. Erdemli şehrin yanısıra erdemsiz yani kötü yönetim biçimlerinin yöneticileri de vardır. Dolayısıyla da İlk Başkan'ın yönetimi cahil bir yönetim ise kendisini ve yönetiminde bulunan insanları cahili olan sağlık ve esenlik gibi zorunlu iyilikler ya da

---

<sup>365</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.* 107.

<sup>366</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.* 107.

<sup>367</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.* 108.

<sup>368</sup> Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille.* s.262.

zenginlik, haz, cömertlik, büyüklük, üstünlük gibi iyiliklerden birine ulaştırmaya çalışır.<sup>369</sup> Bu nedenle erdemli yöneticilik (riyâsa fadıla) ile cahil yöneticilik (riyâsa câhila) arasındaki farkın ne olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

### 3.2.4. Adalet

Adalet kavramı kendisinde birçok anlamı taşıdığından dolayı tek bir anlama gönderme yapmaz. Farabi adaleti *Tenbih*'te "değer" ve "denge" anlamına gelen "itidal", *Siyasetü'l-medeniyye*'sinde "değer", *Fusulü'l-medeni*'sinde hukuki, siyasi; sevgi ile olan alakası içinde, *Medinetü'i-fadıla*'da hem "denge" ve hem de eğitimle olan ilişkisinde kullanmıştır.<sup>370</sup> Görüldüğü üzere Farabi'nin adaleti ele aldığı eserler adaletin birden çok anlama geldiğini kanıtlamaktadır. Böylelikle Farabi, adaletin daha genel anlamda yani erdemli fiilleri başkalarıyla ilgili olarak kullanma ve bölüştürmedeki ve bölüştürülmüş olan şeyleri korumada kullanma olarak ayırmaktadır.<sup>371</sup>

Farabi'nin sisteminde adaletin yerini düşündüğümüzde genel anlamda kullanılan adalet ile siyasi adalet arasında fark vardır. Genel adaletin; İlk Sebep ile kendisinden südür eden mevcutlar arasındaki adaleti, adaletin sevgi ile ilişkisini ve insan bedeni ile adaletin uyumunu kapsadığını söylemek mümkündür. Siyasi adalet ise toplumla ilişkisi bakımından ayrı yer tutmaktadır.

İlk varlık ile kendisinden südür eden mevcutlar arasındaki adaletle baktığımız zaman, zorunlu varlık olan İlk Varlık'ın südür sırasında adaletini de taşıması ve mevcutların bu taşma esnasında adaletten pay alması temeli vardır. Farabi bu durumu "Varlığın en mükemmeli haktan payını alan varlıktır."<sup>372</sup> şeklinde açıklamaktadır. Var olanların mükemmelliği adaletten aldığı pay ile doğru orantılı olmakla birlikte pay alma en mükemmel varlıktan en eksik varlığa kadar devam eder. Dolayısıyla da payların bölüştürülmesi İlk Sebep'in adillığının göstergesidir.

Adaletin südür ile paylaşılmasından sonra adaletten payını alan alanlar arasındaki düzeni ve bağı sağlayan şey adaletin sevgi ile olan ilişkisidir. Tıpkı adalet gibi sevgi de İlk Sebep'ten gelir ve adaletten payını alanlar arasındaki düzeni sağlayıp bilhassa onları

<sup>369</sup> Farabi (2002). *Kitâbü'l-Mille*, s.258. , Farabi. (2011). *Ihsâu'l-Ulûm*. (Çev. Ahmet Arslan) Ankara: Divan Kitap. s.102.

<sup>370</sup> Bayraktar, B.(1993). *Farabi'nin Eğitim Felsefesinde "Adalet" Kavramı*. İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:5-6. s.231.

<sup>371</sup> Farabi. (1987). *Fusulü'l-Medeni*.(Çev.Hanifi Özcan) İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.s.60.

<sup>372</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.* 30.

birbirine bağlar.<sup>373</sup> Farabi sadece mevcutlar arasında değil şehrin kısımlarını da sevgi bağıyla birbirine birleştirir ve bağlar. Şehirler adalet ve adil eylemlerle korunduğuna göre adalet sevgiye bağlıdır.<sup>374</sup>

Farabi'ye göre insan bedeni ile adalet arasındaki ilişkinin temelinde denge vardır. İnsan bedeninde reis olan kalp bir ısı kaynağı olarak, ıslığı diğer organlara dağıtır böylelikle de insan bedeninde dengeyi sağlamaktadır.<sup>375</sup> Dengeyi ise kalp tek başına değil, zihnin de yardımıyla yapmaktadır. Farabi'ye göre ıslığı dağıtmak için diğer organlardan daha sıcak olan kalp ile kendine özgü soğukluğu olan zihin arasındaki bu dengeyi sağlama adaletle gönderme yapmaktadır.<sup>376</sup>

Son olarak çalışmamızla bağlantılı olan siyasi anlamdaki adalet konusuna geçmek gerekir. Farabi, siyasi alanda ele aldığı adalet kavramını toplumda yaşayan insanların servetini, şerefini, rütbesini gibi ortak olduğu şeylerin korunması ve paylaşılması noktasında incelemektedir. Farabi'ye göre servet, şeref, rütbe gibi ortak şeylerde herkesin payı vardır ve adalet, paylaştırılmış iyi şeylerin toplum halkı için korunmasını baki kılan şeydir.<sup>377</sup>

Adalet paylaştırılmış olan ortak şeylerin şehir halkı için korunmuş olarak baki kalmasını sağlayan şey olduğunu belirtmiştik. Adaletsizliğin ise bir insanın ortak olan şeylerdeki payının o kişiye payının verilmemesi ya da şehir halkına onun bir bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır. Öyleyse adaletsizlik korunması ve paylaşılması gereken şeylerin korunmaması ve paylaşılmamasıdır. Farabi'ye göre adaletsizlik yapan kişiye yaptığı adaletsizliğe eşit bir kötülükle karşılık verildiğinde adalet uygulanmış olur. Daha fazla bir şeyle karşılık verildiğinde ise şehir halkının aleyhinde bir adaletsizlik olur.<sup>378</sup>

---

<sup>373</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.* 31.

<sup>374</sup> Farabi. (1987), *Fûsulü'l-Medeni.* s.52.

<sup>375</sup> Bayraktar, B.(1993). *a.g.e.* 235.

<sup>376</sup> Farabi. (2015). *a.g.e.* 51.

<sup>377</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.* 53.

<sup>378</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.*54.





#### 4. ARİSTOTELES VE FARABİ'DE ETİK-SİYASET İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

İslam düşünce tarihine bakıldığı zaman Yunan-Helen düşüncesinden izler olduğu görülmektedir. Bu izlerin çeviri hareketiyle başladığını söylemek yerinde olacaktır. Farabi, İslam felsefesinin ilk filozofu olan El-Kindi 'den sonra gelmesine karşın şerh ettiği kitapları ve Aristoteles'ten etkilenmesi ile Muallim-i Sani (ikinci öğretmen) sıfatını almaktadır. Muallim-i Sani olan Farabi kendisinden sonra gelen İbn-i Bacce, İbn-i Rüşd ve İbn Sina gibi büyük İslam filozoflarını da etkilemiştir.<sup>379</sup> Dolayısıyla Kindi ile başlayan İslam felsefesi Farabi ile zirveye ulaşmaktadır.

İslam filozoflarının Abbasi halifesi Mansûr'un devrinden itibaren felsefe tercümeleri başlamış, Platon ve Aristoteles çevirileri bu hareketin merkezi olmuştur.<sup>380</sup> Farabi'nin *Nikomakhos'a Etik* ve Aristotelesçi *Organon* (Kategoriler, Yorum Üzerine, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik İtirazlar, Retorik ve Poetik)'un tamamına yazdığı şerh<sup>381</sup> ile Aristoteles felsefesini bildiği görülmektedir. Görüldüğü üzere ahlak alanında Aristoteles'i ve Aristotelesçi geleneği takip eden Farabi'nin sistemi Aristoteles mantığına dayanan akılcı felsefedir.

Farabi ve Aristoteles'in etiğe ve siyasete ilişkin kitaplarının hem etik hem de siyaset kitabı olduğu ortadadır. Etiğin/ahlakın siyasetten bağımsız olmaması filozoflarımızın ahlak ve siyaset felsefelerinin temelini oluşturmaktadır. Farabi'nin felsefesini oluştururken dini temeller kurması, öncelikle O'nun bir İslam filozofu olmasıyla açıklanmalıdır. İlk Varlık, İlk Başkan ve Faal Akıl gibi kavramları kullanarak sistemsal bir düzen kuran Farabi böylece ontolojisini, ahlak ve siyaset felsefesinin kaynağı durumunda konumlandırmaktadır. Aristoteles ise insan temelli bir felsefe kurmaktadır.

Çalışmamızın ilk iki bölümünde Aristoteles ve Farabi'nin ayrı ayrı etiğe ve siyasete ilişkin görüşlerini ele almaya çalıştık. Bu görüşleri ele almak iki filozofumuzun ortak olan ve birbirinden ayrılan noktalarını belirlemek açısından önem teşkil etmektedir. Dolayısıyla da Farabi'nin sadece Aristoteles'in görüşünü kullanarak bir sentez oluşturduğunu söylemek yanlış olacaktır. Platon'un da etkilerini taşıyan Farabi'nin sentezi, İslam ve Yunan

<sup>379</sup> Erwin I.J.R. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. (çev. Ali Çaksu). İstanbul: İz Yayıncılık. s.176.

<sup>380</sup> Bayraktar, M. (2002). *İslam Düşünce Tarihi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.s.36.

<sup>381</sup> Adamson, P.; Taylor, R. C.(2005),(çev.M.Cüneyt Kaya),*İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul : Küre Yayınları.s.62.

kavramlarının birleşimi ile kendisine hayat bulmaktadır.<sup>382</sup> Bu bölümde Farabi ile Aristoteles'in etik ve siyaset görüşlerinin kesiştiği ve birbirinden ayrıldığı noktalar üzerinde duracak böylelikle de Aristoteles'in etkileri ile Farabi'nin özgünlüğü ortaya çıkacaktır.

#### 4.1. Aristoteles ve Farabi'nin Etik Görüşlerinin Karşılaştırması

Aristoteles ve Farabi'nin etik düşüncesine baktığımız zaman genel olarak iyi, mutluluk ve erdem kavramlarının birbiriyle olan bağlantısı kurulmaktadır. Bu başlık altında iyi ve mutluluk üzerine, erdem üzerine ve erdem türleri üzerine görüşleri karşılaştırılacaktır. Karşılaştırma yapılırken görüşlerinin temelleri olan kavramlar detaylandırılacaktır.

##### 4.1.1. İyi ve Mutluluk Üzerine

İnsanlar yüzyıllar boyunca en yüksek iyiliğin, kendilerine mutluluğu vaat edecek şeyin ne olduğunu araştırmış, bulmaya çalışmıştır. Aristoteles'in “*eudaimonia*”, Farabi'nin “*es-sa'ade*” dediği mutluluk, iyiyi arzulamaktır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* kitabına sanatların; araştırmaların, eylemlerin ve tercihlerin iyiyi arzuladığını bu arzulanan şeyin de mutluluk olduğunu aktararak başlamaktadır. Farabi de Aristoteles'in ifadesine benzer biçimde, mutluluğun arzulandığını ve amaçlandığını belirtmektedir.<sup>383</sup> Farabi'nin düşüncesinde mutluluğu her insanın arzuladığı bir amaç ve mutluluğa kendi çabasıyla yönelen herkesin ancak bir “yetkinlik” olmasından dolayı, mutluluğa yöneldiği düşüncesi hâkimdir.<sup>384</sup> Aynı şekilde Aristoteles düşüncesinde de sanatların araştırmaların aynı şekilde eylemlerin ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülüşünden iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diye yerinde dile getirmenin doğru olacağı görüşü bulunmaktadır.<sup>385</sup> Dolayısıyla da iki filozofumuz için de mutluluğu tüm insanların amaç edindiği ve bu amacı, yapılacak olan şeylerin en iyisi olarak görmenin mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ancak iki filozofumuza göre mutluluk tam olarak nedir? Bu soruyu Aristoteles sıradan ya da seçkin insanların iyi yaşamda olmayı mutlulukla bir tuttuğunu ve hazzı, zenginliği

<sup>382</sup> Erwin I.J.R.(1996), *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, (çev. Ali Çaksu), İstanbul: İz Yayıncılık. s.183-184.

<sup>383</sup> Farabi. (2005). *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*, (çev. Hanifi Özcan), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.s.158.

<sup>384</sup> Farabi. (2005). *a.g.e.*159.

<sup>385</sup> Aristoteles.(2014). *Nikomakhos'a Etik*. (çev. Saffet Babür), Ankara: Bilgesu Yayınları, 1094<sup>a</sup>.

onuru mutluluk olarak anladıklarını söylese de mutluluk, adı konusunda anlaşılabilir ama aslında içerik konusunda anlaşılmayan şey konumunda durmaktadır.<sup>386</sup> O halde mutluluk, Aristoteles'e göre hiçbir zaman başkası için tercih edilmeyen hep kendisi için tercih edilen bu nedenle de 'kendine yeter'<sup>387</sup>, kendi başına bir erek olan<sup>388</sup>, her şeyin en iyisi ve en güzeli<sup>389</sup>, tanrısal ve kutlu olan<sup>390</sup> tam erdeme uygun tam bir yaşama etkinliği<sup>391</sup> olarak adlandırılmaktadır. Bu konu ile ilgili olarak Farabi için mutluluk, iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini<sup>392</sup>, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı yetkinlik derecesi<sup>393</sup> olarak salt iyiliktir. Farabi'ye göre mutluluğun elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir lakin bu iyilik mutluluk için yararlı olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>394</sup> Dolayısıyla da iki filozofumuz için de mutluluk, en iyi olan bir erek olarak kendisinden dolayı tercih edilen olup, araç konumunda olmayıp amaç olandır.

İnsanların mutluluğu amaç edindiği, mutluluğu aradığını ve her koşulda mutluluğa ulaşmaya çalışarak onu tercih ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Aristoteles ve Farabi için de bu durum değişmemekle beraber mutluluğun en yüksek erek olması, kendisinden dolayı tercih edilmesi durumu vardır. Aristoteles mutluluğun iyi olması, tercih edilmesi ve kendine yeter olması mutluluğun adı konusunda anlaşıldığını yine de onun ne olduğunu tam olarak vermediği görüşündedir. Dolayısıyla da mutluluğun adı konusunda herkesin anlaştığını belirtse de, tartışmalı bir konu olduğunu söylemektedir. Aristoteles bunu şu şekilde açıklamaktadır: "İyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı mutlulukla bir tutuyorlar. Ama mutluluğun ne olduğu tartışma konusudur, çoğunluğun ondan anladığı da bilge kişilerinkiyle aynı değil. Kimi apaçık belli şeyleri, sözgelisi haz, zenginlik, onuru anlıyor, kimi de bir başka şeyi, çok kez aynı kişi bile başka başka şeyleri anlıyor, örneğin; hasta olunca sağlığı, yoksul düşünce zenginliği, kendi bilgisizliklerini bilenler ise büyük ve onları aşan şeyler söyleyenlere hayran kalıyorlar. Kimi pek çok olan bu iyi şeyler yanında

<sup>386</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1095<sup>a</sup> 15-25

<sup>387</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1097<sup>b</sup>-5.

<sup>388</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1176<sup>b</sup>-5.

<sup>389</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1099<sup>a</sup>-25. Aristoteles. (2015). Eudemos'a Etik. (çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yay. 1214<sup>a</sup> 5 – 10.

<sup>390</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1101<sup>b</sup> 25 – 30.s

<sup>391</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1219<sup>a</sup>-35.

<sup>392</sup> Farabi. (2005), *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*. (çev. Hanifi Özcan). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s.160.

<sup>393</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l-Fazıla*. (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap.s.87.

<sup>394</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. (çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M.Rami Ayas). İstanbul: Büyüyenay Yayınları, s.87.

kendisi iyi olan bir şeyin olduğunu, bunun da bunların iyi olmasının nedeni olduğunu düşünmüştür.”<sup>395</sup>

Farabi’ye göre “kendilerinden dolayı tercih edilenlerin, başkalarından dolayı tercih edilenlerden daha makbul ve daha yetkindir bu nedenle de mutluluk, iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkinidir.”<sup>396</sup> Tercih meselesi ise amaç ve araç arasındaki bağa işaret etmektedir. İnsanlar en mükemmeli, en iyiyi tercih etmek isterler ancak bu tercih etmek istedikleri şey bazen amaç bazen ise araç konumunda olabilir. Öyleyse denilebilir ki Farabi de, Aristoteles gibi, her bir kişinin mutluluktan ne anladığı, mutluluğun ne olduğunu bize vermemektedir. Farabi bu konuyla ilgili olarak “Bazıları zenginliğin, bazıları haz veren şeylerden yararlanmanın, bazıları başkanlığın, bazıları ilmin ve diğerleri de bunlardan başka şeylerin mutluluk olduğunu düşünürler.”<sup>397</sup> demektedir.

İnsanların mutluluktan ne anladığı birbirlerinden farklı olsa da mutluluğun ne olduğuna dair iki filozofumuz için de net olan bir şey var ki, o da; kendine yeter olma özelliği taşıması, araç değil amaç olması, en yüksek iyi ve en yüksek amacı olmasıdır. Aristoteles ve Farabi’ye göre bir mutluluk değil birden çok mutluluk vardır. Bu mutluluklar ise Farabi’ye göre tür, nicelik ve nitelik bakımından birbirlerine üstünlük sağlarken Aristoteles’e göre nelik, nitelik ve görelilik bakımından üstünlük sağlar. Farabi, mutluluk bakımından birbirine olan üstünlüğü sanatların birbirinden üstün olmalarına benzetmektedir. Farabi bu durumu “sanatların tür bakımından birbirinden üstünlüğü, tür bakımından farklı sanatların olması, onlardan bazısının diğerlerinden daha mükemmel olmasıdır. Mesela; dokuma sanatıyla bezzazlık (bez satan, manifaturacı); atarlıkla( güzel koku satan) çöpçülük; dansla fıkıh sanatı;felsefe ile hitabet sanatı gibi. İşte tür bakımından farklı olan sanatlar bu şekilde birbirlerinden üstün olurlar. Bundan başka aynı türe ait olan sanat mensupları, kendi aralarında bilgilerinin niceliği bakımından üstündürler. Mesela; yazı yazma sanatı ile uğraşan, iki kişiden birinin bu sanatın kısımları ile ilgili bilgisi daha çok, diğerinin bilgisi daha az olabilir. Mesela bu sanat biraz dil, biraz hitabet, biraz güzel yazı yazma ve biraz da aritmetikle ilgili bilgilerden meydana gelir. Yazı yazma sanatı ile meşgul olanlardan biri mesela güzel yazı yazma bilgisine ve biraz hitabete, diğeri dil, biraz hitabet ve biraz güzel yazı yazma bilgisine, bir başkası da aynı zamanda bunların dördüne sahip olabilir. Nitelik bakımından üstünlük, iki kişinin yazı yazma sanatının kısımlarına sahip olmalarıyla ilgili olarak aynı durumda olmaları, ancak onlardan birinin sahip olduğu

<sup>395</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.*1095<sup>a</sup>-25.

<sup>396</sup> Farabi. (2005). *Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âde*. s.160.

<sup>397</sup> Farabi. (2005). *a.g.e.* 160.

şey bakımından diğerinden daha güçlü ve daha tecrübeli, daha uzman olmasıdır. Nitelik bakımından üstünlük budur. Mutluluklar da işte bu bakımlardan birbirlerinden üstündürler.”<sup>398</sup> şeklinde açıklamaktadır.

Aristoteles’e baktığımızda niteliği erdemlerin niteliği olarak, niceliği doğru ölçü olarak göreliliği de zaman olarak uygun zaman, yer olarak yaşanan çevre olarak tanımlıyor ve var olan kaç şekilde tanımlanıyorsa iyi de o kadar şekilde tanımlanıyor. Örneğin; uygun zamanı belirleme hususunda savaşta askerlik, hastalıkta tıp; doğru ölçüyü bulmak hususunda da beslenmede tıp, dayanıklılıkta da beden eğitimidir. Dolayısıyla da Aristoteles’e göre iyinin yani en yüksek iyi olan mutluluğun, ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır; yoksa bütün kategoriler bakımından değil, bir tek kategori bakımından dile getirilirdi. Aristoteles için var olanlar kaç şekilde dile getiriliyorsa iyi olan da o kadar dile getirilir.<sup>399</sup> Bu nedenle de o, görüşünü kategoriler kapsamında dile getirmektedir. Farabi ise sanatların birbirine olan farklılığından faydalanarak görüşünü açıklamaktadır. Dolayısıyla da Aristoteles ve Farabi’nin mutluluğu türlerine ayırmaları ve üçe ayırarak ele almaları benzer olsa da içerik olarak farklılık taşımaktadır. Ancak görülen o ki iki filozofumuz mutluluğu ele alırken iyiden bağımsız olarak ele almamaktadır ve mutluluğu birbirinden farklı olarak ele alırken iyi ile aynı anlamda kullanmışlardır.

Mutluluğun ve iyiliğin insan ile ilgili olduğu su götürmez bir gerçekliktir. Bu gerçeklik filozoflarımızı iyiyi birbirinden ayırmaya dolayısıyla da insanın kısımlarını da ayırmaya itmektedir. Yaşadığımız dünyayı merkeze alarak mutluluğu ve insanı ele alan Aristoteles ve Farabi iyileri de ayırmaktadır. Ancak İslam filozofu olmasından kaynaklı olarak öteki dünyadaki mutluluğu da ele alan Farabi’nin farklılığı hemen göze çarpmaktadır. Aristoteles ve Farabi’ye göre insan yaşamının bitkilerle, hayvanlarla ortak yanı olsa da düşünmesi ve akla sahip olmasıyla onlardan ayrılmaktadır. Beslenme ve büyüme ile ilgili yaşam bitkilerle, duyulara sahip olmakla ilgili yaşam hayvanlarla ortak olsa da düşünerek eyleyebilmesi bakımından insan eylem yaşamına sahiptir.<sup>400</sup> Aristoteles’e göre mutlu bir yaşam için herkes bedene, akıl yeteneklerine ve geri kalan her şeye sahip olmanın gerekli olduğu görüşündedir: “İnsanlar belirli oranda iyilik, yetenek ve kişilik sahibi olmanın yeteceğini, fakat servet, güç, mülk ve ün gibi konularda konulmuş bir sınır olmasına gerek

<sup>398</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. (çev.Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap.s.112.

<sup>399</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*.1096<sup>a</sup>.15-25.

<sup>400</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1098<sup>a</sup>-5.

yok diye düşünürler.”<sup>401</sup> Ancak O’na göre akıl, zenginliğe ya da bedene göre daha üstündür. Çünkü akıl dışındaki şeyler kader ya da tesadüfi biçimde kazanılır.<sup>402</sup> Aklı ve dolayısıyla da ruhu ön plana çıkararak bir anlayış geliştiren Aristoteles için, ruhla ilgili olan iyiler en başta ve tam anlamda iyidir.<sup>403</sup>

Farabi’ye göre de insan ruh ve bedenden oluşmaktadır ve ruhun parçaları ve melekeleri vardır. Bunlar: Besleyici(el-ğazi), hissedeni(el-hasse), tahayyül eden(el-mütehayyil), arzu eden (en- nüzû’i) ve düşünen(en-natik) parçalar/melekelerdir. Besleyici meleke, besinde veya besinle ya da besinden kaynaklanan belli bir eylemi yapan melekedir.<sup>404</sup> Hisseden yani dokunma kuvveti beş duyardan birisi vasıtasıyla herkesçe bilinen şeyleri idrak eden melekedir.<sup>405</sup> Duyulan nesnelere karşı talep ve kaçma, tercih ve kaçınma, sevgi, nefret ve nefsin diğer arzularının meydana gelmesini sağlayan melekedir.<sup>406</sup> En son ise tahayyül eden meleke gelir; duyularla algılanabilen nesnelere izlerini, duyuların işleminden geçtikten sonra koruyan melekedir. Farabi’ye göre uyanıkken ya da uykudayken de etkindir. Düşünce bu meleke sayesinde oluşmaktadır ve böylelikle insan iyi-kötü, güzel-çirkin ayrımını yapabilmektedir.<sup>407</sup> Farabi için ruhsal mutluluk kendi başına yeterli değildir, bedensel olarak da mutluluğun olması gerekmektedir. Farabi ile ilgili olarak bu söylenenler dünyevi mutluluk anlayışını göz önüne sermektedir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere Aristoteles’ten farklı biçimde uhrevi mutluluğu da ele almaktadır. O’na göre beden ruhu bırakıp gittikten sonra da ruh için mutluluk ya mutsuz olma durumu devam etmektedir. Beden maddesel olana işaret eder ve ruh maddeden ayrıldığı zaman en yüce mutluluğa ulaşmış olur. Bu noktada Faal Akıl’ın yardımı gereklidir; kuvve halinde olan akli fiil haline geçirecek olan bu akıldır. Kuvve halindeki akıl, fiil hale geçmeden mutluluğun elde edilmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla da Faal Akıl sayesinde dünyevi ile uhrevi arasındaki bağ tamamlanmış olur.<sup>408</sup> Farabi, Faal Akıl’ın en yüce mutlulukla olan ilgisini şu şekilde açıklamaktadır:“Herhangi bir şey, herhangi bir şekilde maddeden kurtulup ayrılmayı kabul edecek durumdaysa; Faal Akıl, maddeden ve yokluktan onun kurtulmasını ister.Böylece bilkuvve olan düşünülürler(ma’kûlât) bilfiil düşünülür olurlar. İnsanın dışında hiçbir şeyin böyle olması mümkün değildir. İnsanın

<sup>401</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yay.1323<sup>b</sup>.

<sup>402</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*, 1323<sup>b</sup>..

<sup>403</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1098<sup>b</sup>-10.

<sup>404</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. (çev.Hanifi Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.s.41.

<sup>405</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.* 40.

<sup>406</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.* 41.

<sup>407</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.*42.

<sup>408</sup> Aydın,M.S. (2000). *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları.s.10.

ulaşabileceği en yüksek yetkinlik demek olan yüce mutluluk(es-Sa'âdetul-Kusvâ) da budur işte.”<sup>409</sup>

Farabi'ye göre metafiziksel anlam taşıyan mutluluk<sup>410</sup> düşünsel olarak insanın eylemlerde bulunmasıyla mümkün olabilmektedir. Farabi için insan mutluluğu Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilk bilgileri kullanarak bilir, arzu gücüyle onu ister, ameli güçle onu elde etmek için gereken ne ise onu yapmayı düşünür. Bu düşünme işini arzu güçlerinin araçlarını kullanarak yapar ve düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış eylemleri gerçekleştirir. <sup>411</sup>Aristoteles' e göre ise mutluluk, kendilerini ve eylemlerini belli nitelikte oluşturan kişilerde bulunur<sup>412</sup> ve mutluluğa ulaşmak için insansal eylemlerde bulunmak gerekir. Aristoteles'e göre insansal eylemlerde bulunamayan hayvanlara mutlu dememiz her ne kadar normal ise bir çocuğa mutlu dememiz de o denli normaldir. Bunun nedeni de çocuğun, yaşından ötürü, iradesiyle iyi eylemlerde bulunmaya yatkın olmamasıdır.<sup>413</sup>

Aristoteles ve Farabi için mutluluğa götüren yolların neler olduğuna da bakmak gerekir. İyi eylemlerde bulunmak kendi başına yeterli olmayacaktır. Eylemi yapan kişinin baskı altında mı, isteyerek mi istemeyerek mi yoksa bir tercih sonucu mu o eylemi gerçekleştirdiği incelenmelidir. İki filozofumuz da bu konu üzerinde erdemlerin önemi açısından durmaktadır ve iyi eylemlerin devamlılığı konusuna değinmektedir. Aristoteles'e göre eylemlerin zorla ya da bilgisizlikten dolayı yapılmış olması istemeyerek<sup>414</sup>, başlangıcı eylemin tek tek koşullarının farkında olarak zaman yapıldığında isteyerek yapılmış<sup>415</sup>, olduğuna işaret etmektedir. İstemeyerek ya da istemeyerek yapılan eylemler iştaha, çıkarıma ya da tercihe dayanmaktadır.<sup>416</sup> İstemeyerek yapılan eylemler çıkarımın dolayısıyla düşüncenin ürünü iken istemeyerek yapılan eylemler iştahın ürünüdür.<sup>417</sup> Tercih konusunda ise Aristoteles, tercihin ne bir sanı ne de bir isteme olduğunu düşünmektedir: “tercih(proairesis) bir seçimdir (hairesis) ama her seçim tercih değildir, biri yerine bir başka şeyi seçmedir.”<sup>418</sup>. Öyleyse denilebilir ki Aristoteles, eylemlerde bulunurken isteyerek ve yapılacak eylemin tercih edilerek yapılması gerektiğini düşünmektedir. Bu

<sup>409</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*, (çev.Mehmet S. Aydın,Abdülkadir Şener, M.Rami Ayas), İstanbul: Büyüyenay Yayınları.s.64.

<sup>410</sup> Çağrı, M.(1989). *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.s.130.

<sup>411</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*, s.86.

<sup>412</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. (çev. Saffet Babür), Ankara: Bilgesu Yay.1215<sup>a</sup>-15.

<sup>413</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*.1100<sup>a</sup>-5 s.22., Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1217<sup>a</sup>-20.

<sup>414</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1100<sup>a</sup>-5.

<sup>415</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1110<sup>b</sup>-25.

<sup>416</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1223<sup>a</sup>-25.

<sup>417</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1225<sup>b</sup>-5.

<sup>418</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1226<sup>b</sup>-10.

durum Farabi’de de aynı şekildedir ve Farabi için mutluluğa götürecek iyi eylemler seçimle yapılan eylemlerdir. Farabi’ye göre seçim/seçme özel olarak insanda bulunur; düşünüp taşınmanın ve akılsal düşüncenin sonucudur.<sup>419</sup> İyi eylemlerin insanda tesadüfen bulunması mutluluğa sebep olmamakla birlikte Farabi, iyi eylemlerin isteyerek ve “iyi”yi tercih ederek yapılmasıyla mutluluğa erişilebileceğini söylemektedir.<sup>420</sup> İnsan irade ve seçme sahibi varlık olarak yaşadığı hayat boyunca bazı sorumluluklara tabiidir ve bu seçme ile iyiyi kötüyü ayırt edebilecektir.<sup>421</sup> Dolayısıyla da Aristoteles ve Farabi için “tercih” meselesinin iyi eylemlere yönelme konusunda önemli olduğunu görmekteyiz. İsteyerek iyi eylemde bulunma, o eylemi tercih etmeyle ilgilidir ve tercih ederek yapılan eylemler isteyerek yapılan eylemler olarak mutluluğu mümkün kılmaktadır.

Bu aşamaya kadar Aristoteles ve Farabi’nin mutluluk ve iyi hakkındaki görüşleri paralellik taşıyor, pek bir fark yokmuş gibi görünüyorsa da bu bir yanılgıdır. Aristoteles mutluluğa kimlerin ulaşacağı kimlerin ulaşamayacağı konusunda düşüncelerini aktarırken bu farkın ne olduğu ortaya kendiliğinden çıkmış olacaktır. Aristoteles’e göre mutluluğa engel olan durumlar vardır ve O’na göre çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen, çocuk yaşta olan insanlar mutlu değildirler.<sup>422</sup> Bunların yanı sıra servetleri olmadığı için fakirler, siyasi nüfuzdan yoksun oldukları için kadınlar da mutlu insanlardan sayılmazlar.<sup>423</sup> Bu sınırlandırmadan da anlaşılacağı üzere Aristoteles için kişinin elinde olmayan şeylerden dolayı da mutlu olup olmayacağı yargısı bulunmaktadır.

Bu bölümde Aristoteles ve Farabi için mutluluğun ne anlama geldiğini ve nelerle ilişkili olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Görüldüğü üzere Aristoteles ve Farabi’nin düşüncesinde mutluluğun tanımı benzer ifadelerden oluşmaktadır. İki filozofumuz için de iyi olan mutluluğun, kendisinden başka hiçbir şey için tercih konusu olmadığı, araç değil amaç olduğu en mükemmel ve en yüce olan bu ereğe her insanın ulaşmak istediğini belirtmişlerdir. Ancak insanların sadece mutluluğun ne olduğunu ve mutluluğun bedenle mi ruhla mı ilgili olduğunu bilmesi yetmez, eylemleriyle mutluluğa yönelmesi ve mutluluğu elde etmek için uğraş vermesi gerekmektedir. Bu nedenle de erdem konusunu ve erdeme dair görüşlerini incelemek gerekecektir.

---

<sup>419</sup> Farabi (2015), *El-Medinetü’l Fazıla*. (çev. Ahmet Arslan), Ankara: Divan Kitap.s.87.

<sup>420</sup> Farabi (2005), *Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âde*. (çev. Hanifi Özcan). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s.162.

<sup>421</sup> Çetinkaya, B.A.(Editör).(2012). *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, s.146.

<sup>422</sup> Aristoteles. (2014) *a.g.e.* 1099<sup>b</sup>-5.

<sup>423</sup> Kaya, M. (1983), *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul:Ekin Yayınları, s.243.



#### 4.1.2. Erdem ve Erdem Türleri Üzerine

Aristoteles ve Farabi için erdem konusu uzun uzadıya etik/ahlak felsefelerinde irdeledikleri mutluluk konusu için önemli bir konumdadır. Mutluluğa erişmesini sağlayacak yolları sunacak olan erdem bir köprü görevi görmektedir. Farabi'ye göre, erdemlerin amacı birdir ve kendisi için istenilen iyilerdir.<sup>424</sup> Bu nedenle de mutluluk, öyle bir amaçtır ki erdemli fiillere ulaştırır.<sup>425</sup> Aristoteles de benzer bir ifade ile nihai amacın iyi olan yani mutluluk olduğunu belirtir.<sup>426</sup> Bu amacı insana sağlayacak olan ise kendisi amaç olan erdemlerdir.<sup>427</sup>

Aristoteles ve Farabi için mutluluğun ruhla ilgili olduğunu belirtmiştik, dolayısıyla da erdemlerin etkinliği olan ruhu da biraz daha incelemek yerinde olacaktır. Aristoteles'in ifadesiyle söylemek gerekirse erdem in ne olduğunu açıklamak isteyen in, ruhta ortaya çıkanları bilmesi gerekir.<sup>428</sup>

Aristoteles'e göre ruh akıldan pay alan yan ile akıldan pay almayan yan olarak ikiye ayrılmaktadır ancak akıldan pay almayan yan söz dinlemeye uygun olan yandır.<sup>429</sup> Akıldan pay almayan yan bitkisel olanlarla ve diğer canlılarla ortak yan olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bitkisel olan yan akıldan hiçbir şekilde pay almaz ve Aristoteles bu yan ile ilgili olarak beslenme ve büyümeye gönderme yapmaktadır. Bitkilerle ortak olan bu yan ceninlerde ve bütün beslenenlerde bulunmakla ortak olduğundan ruhun erdemli yanına işaret etmemektedir.<sup>430</sup> Ancak arzulayan veya genel olarak iştah duyan yan aklın sözünü dinlediği zaman akıldan bir şekilde pay alabilmektedir.<sup>431</sup> Öte yandan akla sahip olan yan da ikiye ayrılmaktadır. İlki ilkeleri başka türlü olamayacak olan nesnelere ilgili yan yani tartan yan; ikincisi ise ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere ilgili yani bilimsel yandır.<sup>432</sup> Görüldüğü üzere Aristoteles ruhu ikiye ayırmakla ve akıldan pay alan yan ile akıldan pay almayan yan da kendi içinde ayırmaktadır. Bu ayırım Aristoteles'in erdemlerindeki ayırımının temelinde de kendisine yer bulmaktadır. Aristoteles bu durumu şöyle açıklamaktadır: "akla sahip olan yan ikili olacaktır, biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen yan anlamında. Erdem de bu ayrıma göre

<sup>424</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. (çev.Hanifi Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.s.94.

<sup>425</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.* 71.

<sup>426</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yay. 1252<sup>b</sup>.

<sup>427</sup> Kaya, M. (1983). *a.g.e.* 243.

<sup>428</sup> Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*. (çev. Y.Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yay. s.51.

<sup>429</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1333a,s.245.

<sup>430</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1102<sup>b</sup>-5.

<sup>431</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1102<sup>b</sup>-5.

<sup>432</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1129<sup>a</sup>-10.

belirlenmektedir: Kimi erdemlere düşünce erdemleri kimine de karakter erdemi diyoruz.”<sup>433</sup>

Farabi de ruh(nefs) konusuna felsefesinde etraflıca yer vermiş ve kaynakçasını Aristoteles’e ve onun ruhu ele aldığı Kitabı’n-Nefs (De Anima)in Yeni Plâtoncu yorumlarına dayandırmıştır.<sup>434</sup> Farabi, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye* eserinde nefslere mertebesinde ilkelerin pek çok olduğunu dile getirirse de biz onun erdemlerle ilgili olan ‘düşünen canlıların nefsi’ kısmını öne plana çıkarmaya çalıştık. Nefsin parçalarını “İyi ve Mutluluk” başlığı altında ele almıştık. Bu nedenle de tekrara düşmemek adına burada detaylandırmayacağız. Kısaca değinmek gerekirse Farabi düşünen canlı yani insanın nefsini düşünme, arzu etme, hayal ve duyum güçleri olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Bu ayrımlar arasından düşünme gücü ile mutluluğun bilincine varmaktadır. Farabi’nin sözleriyle: “insanın düşüneceği ve bilincinde olacağı mutluluk, başka hiçbir güçle değil, ancak nazari düşünme gücüyle bilinir.”<sup>435</sup> Farabi de Aristoteles gibi insanı ruha ve bedene sahip bir varlık olarak görmektedir.

Aristoteles’e göre etkilenimler, olanaklar ve huylar ruhta olup bitenlerdir ve erdem bunlardan biri olmalıdır. Aristoteles arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç sevgi kin özlem, hırs ve acımaya genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere etkilenim; bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara söz gelişi öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara olanak demektedir. Ona göre huylar ise etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuzdur.<sup>436</sup>

Aristoteles’e göre erdemler etkilenimler değildir, bunun nedeni ise etkilenimlerin haz ya da acıya dayanan şeyler olmasından kaynaklanmaktadır. Erdemler olanaklar da değildir; olanakların etkilenimlere dayanması dolayısıyla da geriye erdemlerin huy olmağı kalmaktadır. Aristoteles’e göre akla uygun olarak huyların ve belirli karakter durumlarının erdemle ilgisi vardır; çünkü erdem, hazlara ve acılara ilişkindir.<sup>437</sup> Aristoteles, erdemlerin huylarla ilgisi olduğunu belirttikten sonra geriye erdemli insanın iyi olmasını ve kendi iyisini gerçekleştirmesini sağlayan bir huy olarak bir kıstasa ihtiyacımız vardır. Bu kıstas ise Aristoteles ve Farabi’de olan orta olmaktır.

<sup>433</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos’a Etik*. 1230<sup>a</sup>-35.

<sup>434</sup> Aydın, M. (2014). *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 254.

<sup>435</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. (çev.Mehmet S. Aydın,Abdülkadir Şener, M.Rami Ayas). İstanbul: Büyüyenay Yayınları, s.86

<sup>436</sup> Aristoteles. (2014), *a.g.e.* 1105<sup>b</sup> 20-25. , Aristoteles, (2016), *Magna Moralia*, (çev. Y.Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yay. s.51.

<sup>437</sup> Aristoteles. (2016), *Magna Moralia*, (çev. Y.Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yay. s.49. , Aristoteles, (2014), *a.g.e.* 1103b20–25. s.30, 1106a-15 s.35.

Aristoteles, ortayı ne eksik ne de fazla olarak adlandırarak bu orta olmanın herkes için aynı ve tek olmadığını belirtir. Bunu örneklendirerek “bir şeyin çoğu on, azı iki ise, şeye göre alındığında ortası altı olur; çünkü eşit bir şekilde birini aşıyor, diğeri tarafından aşıyor; bu ise matematiksel oranlamaya göre ortadır. Oysa bize göre ortayı böyle almamak gerekir; nitekim biri için on beş kilo yemek çok, üç kilo yemek az ise, beden eğitimi dokuz kilo yemeği yeterli bulmayacaktır; çünkü bu da bunu yiyecek olan az da olur çok da. Her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçır, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil; bize göre olandır.” ifadesini kullanmaktadır.<sup>438</sup>

Farabi'nin de orta üzerine geliştirdiği düşünceleri Aristoteles düşüncesiyle paralel şekilde ilerlemektedir. Farabi orta olmayı iyi işler olan eylemler biri aşırı öteki eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Erdemler de bu bakımdan nefsin orta(mutavassıt) durum ve melekeleri” olarak yorumlamaktadır.<sup>439</sup> Ahlaki erdemleri ele aldığı bölümlerde orta olan erdemleri sıralamaktadır.

Aristoteles erdemleri düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırırken Farabi *Tahsil'üs Sa'ade* eserinde insanların, milletlerin ve şehirlerin gerek dünya ve gerekse ahiret hayatında onları mutluluğa götürececek erdemleri nazari erdemler, düşünme erdemleri, ahlaki erdemler ve ameli sanatlar olarak dörde ayırır.<sup>440</sup> Ancak *Füsul'ul Medeni* kitabında erdemleri ahlaki (hulkıyye) ve akli (nutkıyye) olmak üzere ikiye ayırdığını belirtmek gerekir.<sup>441</sup> Farabi'nin erdem ayrımları Aristoteles'in akıl ayırımına dayanarak yaptığı bir ayrımdır. Aristoteles'e benzer şekilde Farabi de erdemler sınıflamasında aklın önemini vurgulamış ancak iradi çaba ile oluşan alışkanlıkların ahlaktaki önemine vurgu yapmıştır.<sup>442</sup>

Erdemleri sınıflara ayırırken benzer tanımlamaların olduğu Aristoteles'in karakter erdemleri ile Farabi'nin ahlaki erdemleri ve Aristoteles'in düşünce erdemleri ile Farabi'nin fikri erdemleri aynı başlık altında ele alınıp geriye kalan Farabi'nin ele aldığı iki erdem Farabi'nin Etik Düşüncesi kısmında ele alındığı için ayrı başlık altında incelenmeyecektir.

<sup>438</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* (çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yay. 1106<sup>b</sup>.

<sup>439</sup> Farabi (1987). *Füsulü'l-Medeni*. s.16.

<sup>440</sup> Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'ade*. s.68.

<sup>441</sup> Farabi. (1987). *Füsulü'l-Medeni*. s.31.

<sup>442</sup> Çağrııcı, M. (1989). *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. s.89.

#### 4.1.2.1. Aristoteles ve Farabi'nin karakter /ahlaki erdemleri

Aristoteles'e göre karakter erdemleri alışkanlıkla edinilir; bu nedenle de adının ethos'tan geldiğini söyler. Alışkanlıkla edinilen bu erdem bizde doğa vergisi bulunmaz yani biz bu erdemleri daha sonradan kazanırız. Aristoteles bunu taş örneği ile açıklamaktadır: “Doğal olarak aşağı doğru giden taşı, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz, ne de alev aşağı doğru gitmeye alışabilir, doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez.”<sup>443</sup> *Eudemos'a Etik* kitabında ise “Karakter erdemi, adının da gösterdiği gibi, alışkanlığa bağlı olarak oluşuyorsa alışma ise doğal olmayan, çok kez belli bir biçimde devinmekle oluşturulan bir süreç ise, içinde iş, eylem taşıyan bir şeydir.”<sup>444</sup> olarak ele almaktadır.

Farabi'ye göre de ahlaki erdemler ve aşağılıklar (ahlaki bozukluklar) alışkanlıktan (el-hulk) doğan eylemlerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hale gelmesiyle ruhta meydana gelir ve yerleşir. Eğer bu eylemler iyi ise ruhta meydana gelen şey erdemler, kötü iseler bir aşağılık olacaktır. Farabi bu erdemlerin örneklendirmesini yazma sanatına olan benzerliği ile açıklamaktadır: “Yazma eylemini defalarca tekrar ettiğimiz ve buna alışık hale geldiğimiz takdirde, buna bağlı olarak, bizde yazma sanatı meydana gelir ve yerleşir. Eğer tekrar ettiğimiz ve alışkanlık haline getirdiğimiz bu yazma eylemleri kötü eylemler ise bizde kötü yazma, iyi eylemler iseler, iyi yazma alışkanlığı yerleşir.”<sup>445</sup>

Aristoteles ve Farabi için alışkanlıkla edinilen bu karakter/ahlaki erdemleri biz neye göre belirleyeceğiz? sorusu, iki filozofu da “orta” düşüncesine götürmektedir. Farabi'ye göre erdemler orta bir durumda oldukları zaman iyi ahlakı meydana getirebilirler.<sup>446</sup> Aristoteles'e göre ise bu orta olma durumu, erdemler haz ve acıya dayanıyorsa, karakter erdemine sahip olmak için insan, orta olan erdemleri eyleme dönüştürmelidir.<sup>447</sup>

Aristoteles'in ve Farabi'nin “orta olma” ile ilgili olarak tablo haline getirildiği kısımlar tezimizde kendisine yer bulmuştur. Bu başlık altında aşırılık, orta olma ve eksikliklerin her birini yazmaktansa Aristoteles ve Farabi'nin orta olarak belirledikleri erdemlerdeki benzerlik ve farklılığı yazmanın yerinde olacağı kanısındayız. Aristoteles orta olan erdemleri; sakinlik, yiğitlik, utanmayı bilme, ölçülülük, infial, adalet, cömertlik, ciddiyet, dostluk, samimiyet, sağlam karakterlilik, yüce gönüllülük, ihtişam ve aklı başındalık olarak

<sup>443</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1103<sup>a</sup> 15-25.

<sup>444</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1220<sup>b</sup>-5.

<sup>445</sup> Farabi. (1987). *Füsülü'l-Medeni*. s.31.

<sup>446</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.* s.39.

<sup>447</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*.1222<sup>a</sup>-20.

belirlemektedir. Öte yandan Farabi ise orta olanları ölçülülük, cömertlik, cesaret, nükte, tevazu, nezaket, yumuşak huyluluk, hayâ ve dostluk olarak belirlemektedir. Aristoteles'in ve Farabi'nin sıraladığı erdemlerde hem adlandırma hem de içerik olarak aynı olan erdemler bulunmaktadır. Bunlardan ölçülülük, dostluk, hayâ/utanmayı bilme, cömertlik gibi erdemler sayılabilir.

Sonuç olarak Aristoteles, karakter erdemlerini alışkanlıkla kazanılan erdemler olarak tasarlarlarken Farabi de aynı şekilde ahlaki erdemleri tasarlamıştır. Doğduğumuz andan itibaren erdemlere sahip olmamız ancak erdemleri kazanabilecek yapıya sahip olmamız iki filozofumuz için de mutabık bir düşüncedir. Eyleyebilen insanın eylemlerden hangisine yöneleceğine ise orta olan erdemlere göre karar verilmektedir. Aristoteles ve Farabi'nin orta olan erdemlerinde ise çoğu erdem ortak olduğu görülmektedir. Dolayısıyla iyi eyleyebilme veyahut iyi ahlak orta olan erdemlere sahip olmakla mümkündür.

#### **4.1.2.2. Aristoteles ve Farabi'nin düşünce/fikri erdemleri**

Aristoteles'e göre düşünce erdemleri ruhun akıl sahibi olan kısmının üstünlükleridir.<sup>448</sup> Bu nedenle de düşünce erdemleri akıl ile birlikte, akıl taşıyan yana, akıl taşımasından ötürü ruhun buyuran yanına özgü erdemlerdir.<sup>449</sup> Aristoteles ruhu akıllı yan ve akıldan pay almayan yan diye ayırır dolayısıyla da akıllı, teorik ve pratik olarak değerlendirmektedir. Deneyim ve zaman gerektirerek eğitimle oluşup gelişen düşünce erdemlerinin ruha ilişkin olarak; duyum, us ve iştaktan hangisi ile ilgili olduğunu Aristoteles inceleme konusu yapmaktadır.<sup>450</sup> Aristoteles'e göre düşünce ve eylem ile arasında bağ vardır bu bağ duyum, us ve iştaktan hangisinin eylemi belirleyeceğini Aristoteles'te etik düşüncesinde incelemiştir. İncelemede düşünce erdemlerinin akıldan ve etikten bağımsız olmayan us ile ilgili olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla da hem Aristoteles de hem de Farabi'de akıldan bağımsız bir düşünce/fikri erdem söz konusu değildir.

Aristoteles'in etik düşüncesini ele aldığımız bölümde akıllı yanı biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız yan, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan diye ikiye ayırdığını görmüştük. İlkeleri başka türlü olamayacak yana "tartan yan", diğerine ise "bilimsel yan" kavramlarını kullanan Aristoteles düşüncesine yakın bir biçimde Farabi de insandaki düşünme yetisini kuramsal ve pratik olarak ikiye

<sup>448</sup> Aristoteles. (2014), *a.g.e.* 1139<sup>a</sup> 1– 10.

<sup>449</sup> Aristoteles. (2015), *a.g.e.* 1220<sup>a</sup> 5– 10.

<sup>450</sup> Aristoteles. (2014), *a.g.e.* 1139<sup>a</sup> -5.

ayırıp kuramsal olanı, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere bildiğimiz yeti; pratik olanı ise ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere bakılan yan olarak ayırmaktadır.<sup>451</sup> Dolayısıyla da Farabi'nin fikri erdemleri ele alırken ilkeleri başka türlü olabilecek yan ile ilgili olarak bir düşünce oluşturduğunu görmekteyiz.

Farabi fikri erdemleri, düşünme gücünün bir kişinin ortak bir zaruret halinde bir veya daha fazla millet ya da bir şehrin ortaklaşa sahip olduğu erdemli bir amaç için en yararlı olanı mükemmelce ortaya koyma gücüne sahip olmasına vasıta olan erdem olarak tanımlamaktadır.<sup>452</sup> Farabi'ye göre fikri erdem zaman içinde değişiklik gösteren ve birçok millet, bir milletin bütünü veya bir şehrin tümü için onları ortak olarak etkileyebilen bir olay meydana geldiğinde, ortak olan amaçlarla ilgili olarak en yararlı ve en güzel olan şeyi keşfetmeyi sağlar. Farabi'nin erdemleri dört sınıfa ayırması bu erdemlerin birbirinden bağımsız olması anlamına gelmemektedir. Erdemler arasında bağlılığı koruyan Farabi'ye göre ortak olan bir amacın gerçekleştirilmesinde en yararlı olan şeyi keşfetmeyi sağlayan fikri erdemle birlikte bulunan ahlaki erdemlerin derecesi de onunla mütenasiptir. Bundan sonra şehirdeki özel gruplara, mesela savaşçılar, zenginler ve benzerlerine mahsus olan erdemler gelir. Bunlarla birlikte ahlaki erdemlerin düzeyi de benzeri bir düzeydir. Nihayet o araştırmacı tek tek sanatlarla ve olayların saatten saate günden güne birbirlerini takip edip ortaya çıkmalarına bağlı olarak tek tek ev halkları ve ev halkları içinde tek tek fertlerle ilgili fikri erdemlere ulaşır.<sup>453</sup>

Aristoteles'e göre düşünce erdemleri; bilim (episteme), sanat(tekhne), akli başındalık (phronesis), akıl (nous) , bilgelik (sophia)'tir. Bu beş erdemden bilimin olduğundan başka türlü olamayacak yanla ilgili olduğu, sanatın olduğundan başka türlü olabilecek ancak eylemle ilgisi olmadığını, akli başındalığın ise ne sanat ne bilim olduğu yani akli başındalığın iyi ve yararlı olanlar konusunda düşünebilme gücü olduğunu, usun bilimlerin kanıtlamalarda ihtiyaç duyduğu ilkelerle ilgili yeti olduğunu ve son olarak bilgeliğin de bilgilerin en sağlam biçimi olduğunu görmüştük. Dolayısıyla da Aristoteles'e göre düşünce erdemleri bir amaca yönelik olarak eylem alanıyla ilgilidir. Aristoteles'in saydığı beş erdemden akli başındalık doğrudan eylem alanına, diğer dört erdem ise dolaylı olarak eylem alanıyla ilgilidir. Aristoteles araştırmacısı Ross ise, entelektüel erdemler dediği düşünce erdemlerinden akli başındalığı pratik bilgelik, usu sezgisel akıl ve son olarak

<sup>451</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. s.30.

<sup>452</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.*90, Farabi (2012), *Tahsîlü's-Sa'âde*.s.72.

<sup>453</sup> Farabi. (2012). *a.g.e.*75.

bilgeliği de teorik bilgelik olarak ayırmaktadır.<sup>454</sup> Farabi'ye göre ise fikri erdemler; ameli (pratik) akıl, ameli(pratik) hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve doğru görüş kısımlarına ayrılmaktadır.

Ameli akıl, insanın çoğu şeylerin tecrübesinden ve hissolan şeylerin uzun uzadıya müşahedesinden sonra tercih edilmesi ya da kaçınılması gereken şeyleri dikkate almayı insan için mümkün kılan bazı öncüller elde etmesine aracı olan bir melekedir. Ameli hikmet, insanın erdemli ve şerefli bir amacı meydana getirmek için yapılan şeylerde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma gücüdür.<sup>455</sup> Farabi'ye göre aile ile ilgili, siyasetle ilgili ve istişare ile ilgili olmak üzere ameli hikmetin birçok çeşidi vardır ve ameli hikmet akıl olarak da adlandırılır.<sup>456</sup> Doğru görüş ise müşahede edilen şeyin, olduğundan başka türlü olmasının imkânsızlığının doğruluğuna ulaşmaktır. Zihin, alışılmış görüşlerin ihtilaf halinde bulunduğu konuda doğru hükmü bulma gücü olarak adlandırılır bu nedendir ki Farabi'ye göre zihin, bir çeşit ameli hikmettir. Son olarak fikir mükemmelliği ise bir insanın fikirlere veya mükemmel fikirlere sahip olması, eylemlerinde iyi ve erdemli olmasıdır. Farabi'ye göre bir insanın düşünceyi doğru hale getirip, bu doğruluk üzerinde durması ameli hikmet aracılığıyla olmaktadır.<sup>457</sup>

Aristoteles'in akli başındalık(pratik bilgelik) Farabi'nin ise ameli hikmet(pratik hikmet) dediği iki düşünce erdemine baktığımız zaman içeriklendirmesinde benzerlik bulunduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles akli başında kişinin bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin iyi ve yararlı olduğu konusunda düşünebildiğini aktarmaktadır.<sup>458</sup> Farabi ise insan için büyük iyilik ve şerefli amaç uğruna mükemmel düşünme gücü tanımını yapmaktadır.<sup>459</sup> Görüldüğü üzere akli başındalık ile ameli hikmet arasında benzerlikler vardır.

Bir başka önemli nokta ise; Aristoteles, akli başındalık ve siyaset ile ilgili olarak *Nikomakhos'a Etik* kitabında Euripides'ten şunları aktarmaktadır: “Hiçbir iş görmeden, bir ordu yığını içinde adamdan sayılıp eşit pay alırken, nasıl akli başında olabilirim? Üstün olanları ve daha çok iş görenleri...” Bu alıntılması ile Aristoteles'in akli başındalık ile siyaset arasında tutum olarak uygulamaya ilişkin olduklarını gördüğünü söyleyebiliriz.<sup>460</sup> Dolayısıyla da akli başındalığı kişinin iyisi ile ilgilenen bilgeliğe (bilgiye) indirgeme

<sup>454</sup> Ross, W.D. (2011). *Aristoteles*. (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Kabalcı Yayınları, s.337-339.

<sup>455</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. (çev.Hanifi Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, s.44.

<sup>456</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*, (çev.Hanifi Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi. s.45.

<sup>457</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*, (çev.Hanifi Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi. s.46.

<sup>458</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1140<sup>a</sup> 30.

<sup>459</sup> Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*, (çev.Hanifi Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.s.44.

<sup>460</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1141<sup>b</sup>-20.

yönünde bir eğilim olduğunu, bunun temelinde kişinin kendi mutluluğunu ancak kendisinin sağlayabileceği şeklindeki görüşlerin yanlış olduğunu ortaya çıkarmaktadır; çünkü Aristoteles'e göre siyaset, sadece yönetmeyle ilgili kısma indirgenmemelidir.<sup>461</sup> Farabi ameli hikmet kısmına şehirlerin yönetiminde başvurulan en etkili ve metod üzerine düşünme mükemmelliğine siyasetle ilgili ameli hikmet adını vermektedir.<sup>462</sup>

Farabi'nin erdemleri *Tahsil'üs Sa'ade* eserinde dörde, *Füsul'ul Medeni* kitabında ise ikiye ayırdığını belirtmiştik. Bu başlık altında *Füsul'ul Medeni* kitabında ikiye ayırdığı ahlaki ve fikri erdemleri Aristoteles'in erdemleri olan ahlak ve düşünce erdemlerine karşılık gelmesindeki benzerlikler ortaya koyulmuştur. Farabi'nin Aristoteles'ten farklı olarak *Tahsil'üs Sa'ade*'de bu iki erdemden başka nazari ve ameli erdemleri sayan Farabi'nin bu iki erdemine de bakmak gerekir.

#### 4.1.2.3. Nazari erdemler ve ameli sanatlar

Nazari erdemler Farabi'nin *Tahsil'üs Sa'ade*'de ele aldığı ilk erdemdir. Farabi'nin nazari erdemleri ilk olarak incelemesi elbette ki tesadüfi değildir, nazari erdemler varlıkların akıl tarafından kavranılmasına sebep olan ilimlerdir. Farabi kazanılması gereken şeylerin başlangıçta bilinmeyen yani ilk bilgilerle bilinen şeyler olduğunu söylemektedir. Bu ilk bilgilere ise; araştırma, çıkarsama, öğretme ve öğrenme yolu ile ulaşılabilecektir.<sup>463</sup>

Farabi, *Tahsil'üs Sa'ade*'nin ilk bölümünü nazari erdemlere ayırmış ve nazari erdemlerin alanına giren nazari ilimleri inceleme konusu yapmıştır. Dolayısıyla da nazari erdemleri incelerken sözü edilen ilk bilgiler; Tanrı, göksel cisimleri, cisimler, ruh ve akıl gibi varlıkların bilgileridir. Bu bilgileri araştırma konusu yapan bilimler ise matematik, optik, metafizik gibi bilimlerdir.<sup>464</sup> Aristoteles, Farabi'nin nazari erdemler içinde ele aldığı bu bilimlere kuramsal bilimler der ve “gökbiliminin, doğabiliminin, geometrinin amacı bilimlere konu olan nesnelere doğasını bilmek ve incelemekten başka bir şey değil” diyerek amacı erdemi ‘bilmek’ olduğunu düşünenleri, başta da Sokrates'i, eleştirir ve Sokrates'in erdemi bilgi olarak gördüğünü söylemektedir. Ancak Aristoteles'e göre erdem ne olduğunu bilmek değil erdem neyle ilgili olarak oluştuğunu bilmek

<sup>461</sup> Ross, W.D.(2011). *Aristoteles*. s.340. , Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1142<sup>a</sup> 10.

<sup>462</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.* s.45.

<sup>463</sup> Farabi. (2012). *Tahsil'üs Sa'ade*. (çev.Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap.s.53.

<sup>464</sup> Farabi. (2012). *a.g.e.* s.61-64, Farabi. (1987). *Füsul'ul-Medeni*. s.88.



önemlidir.<sup>465</sup> Dolayısıyla da Aristoteles, gökbilimini, doğabilimini, geometri ve matematik gibi bilimleri erdemlerinin içinde incelemez.

İlk bilgileri sağlaması bakımından nazari erdemler akılsal olanları ortaya koyar ve böylelikle de nazari erdemden sonra gelen üç erdem; fikri erdemler, ahlaki erdemler ve ameli sanatlar, nazari erdeme bağlı olacaktır. Farabi'ye göre, bağlı olmadıklarında bozuk, kusurlu ve hâkimiyet bakımından yetersizlik ortaya çıkacaktır. Farabi bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Nazari erdem tarafından aklın ahlaki erdemleri kavraması sağlandıktan sonra ahlaki erdemler, eğer ancak fikri erdemden kendilerini ayırt etmesi ve varlığa gelebilmeleri için akılsalları ile birlikte bulunması gereken arazların keşfetmesi ile varlığa gelebilecek durumdaysalar, bundan fikri erdemden ahlaki erdemlerden, önce geldiği sonucu çıkar.”<sup>466</sup> Öte yandan Farabi'ye göre nazari ve fikri erdemler bazen ameli sanatların meydana gelmesi için bir sebep ve başlangıç olur. Bütün bunlar; ancak bir düşünceyle temasta bulunmak ve bir dereceden bir dereceye bir yerden diğer bir yere geçmesiyle meydana gelir.<sup>467</sup> O halde Farabi erdemlerin birbirini tamamladığı ve hiyerarşik düzen içinde olduğunu aktarmaktadır.

Farabi, ameli sanatları ele alırken, ameli sanatların, nazari, fikri ve ahlaki erdemlerin toplumda yaygınlaşmasında katkıda bulunmasına aracı olduğunu belirtir.<sup>468</sup> Bu nedenle de Tahsil'de, Farabi ameli sanatları üçüncü bölümde yani eğitim ve öğretimi ele aldığı kısımda incelemektedir. Ameli sanatları toplumda yaygınlaştırmak için hükümdarlar ve öğretmenler ikna ve zor kullanma yöntemlerini kullanmaktadır. Bu konuyu *Farabi'nin Etik Düşüncesi* başlığında ele aldığımızdan tekrarlamayacağız ancak bu noktada Aristoteles ile benzerliği noktasında durmak gereklidir. Farabi'ye göre ahlaki erdemler alışkanlıklarla kazanılan erdemlerdir ve defalarca tekrarlanmasıyla alışkanlık haline gelirdi. Ameli sanatlar da sanata ilişkin eylemlerin tekrarlanmasıyla ruhta kendisine yer bulmaktadır. Farabi'nin yazma sanatını bu duruma örnek göstererek yazma eyleminin defalarca tekrarı ile bizde yazma sanatının meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>469</sup> Aristoteles, Farabi'nin sanatlarla ilgili olarak bu görüşünü farklı örneklerle şu şekilde örneklendirmektedir: “Erdemleri ise, öteki sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz, örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarıcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma

<sup>465</sup> Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. 1216<sup>a</sup> 10-20.

<sup>466</sup> Farabi. (2012). *a.g.e.* 78.

<sup>467</sup> Farabi. (2012). *a.g.e.* 72.

<sup>468</sup> Şahin, H. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, s.91.

<sup>469</sup> Farabi. (1987). *a.g.e.* 31.

ölçülü, yiğitçe davrana davrana da yiğit insanlar oluruz.”<sup>470</sup> Öyleyse Aristoteles de Farabi de ahlaki erdemlerin alışkanlık ile ruhta yerleşeceğini dile getirip sanatlara ilişkin eylemlerin de aynı şekilde ruha yerleşeceği görüşünde ortaktır.

Farabi nazari erdemlerle ilk bilinenleri kavramış, fikri erdemlerle milleri amacına ulaştıracak yolları kazanmış ve bu sayede de ameli sanatları kazandıracak ahlaki eylemleri ameli sanatlarla elde etmiş kişinin ve böylelikle de bu dört erdeme sahip kişinin tam anlamıyla erdemli kişi olduğu görüşü vardır. Farabi’ye göre nazari erdem, fikri erdem ve en yüksek ahlaki erdem ve ameli sanat ancak tabiatı bakımından büyük potansiyellere sahip üstün tabiatlı kişilerde gerçekleşmektedir.<sup>471</sup> Dolayısıyla da Farabi, ameli sanatları da en yüksek mutluluğa ulaşmak için zorunlu kılmaktadır. Aristoteles’in erdem ayrımlarına bakıldığı zaman erdemler ikiye ayırıp mutluluk için gerekli koşulları, mutluluğa götürecek yolları bu iki erdem içinde değerlendirmiştir. Farabi ise Aristoteles’in erdemler sınıflandırmasına iki dal daha eklemiş ve erdeme dair görüşlerinde sistemsal çizgisinden vazgeçmemiştir.

Farabi, Aristoteles’in mutluluk üzerine olan düşüncelerini çoğu yerde benimseyip, kendi düşünceleriyle harmanlayıp ahlaki sistemini oluşturmuştur. Aristoteles ve Farabi için mutluluk; kendi kendine yeten, en yüksek iyi ve en yüksek gaye olarak görülmüştür. İslam felsefesinde Farabi’nin uzun uzadıya mutluluk görüşünü ele alması ve insanın yapıp etmelerinin neticesinde amaçladığı şeyin mutluluk olduğunu dile getirmesi önemlidir.<sup>472</sup>

Aristoteles ve Farabi’nin etik düşüncelerine baktığımız zaman iyi, mutluluk ve erdem kavramlarının birbiriyle olan bağlantıları kurulmaktadır. İki filozofumuz da en yüksek iyinin olduğunu ve bu iyiliğe ulaşmanın her kişinin amacı ve bu amacın da mutluluk olduğunu belirtmektedir. Bu durumda hem Aristoteles için hem de Farabi için mutluluk, araç konumunda değil kendisi amaçtır. Kişilerin de eylemlerini bu amaca göre belirleyip erdem sahibi olmaları gerekmektedir.

Farabi, mutluluğu elde etmenin bir amaç olduğunu belirtirken mutluluğu elde etmesi için kişinin gereken şeyleri bilmesi ve gereken şeyleri yapması gerektiğini söyler.<sup>473</sup> Ancak bu bilme durumu insanın kendi başına yapabileceği bir şey değildir; bir öğretmene bir kılavuza ihtiyaç duyar. Mutluluğun elde edilmesinde kılavuzun üzerine düşen görev, Farabi’nin siyaset felsefesinde kendisine yer bulacaktır. Nitekim Aristoteles de kılavuzluk

<sup>470</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1103<sup>a</sup> 30.

<sup>471</sup> Farabi. (2012). *a.g.e.* 81.

<sup>472</sup> Bircan, H.H. (2001). *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz yayıncılık, s.269.

<sup>473</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.91.

görevini siyaset adamına vermekte ve siyaset adamının mutluluk konusuyla özellikle ilgilendiğini düşünmektedir.<sup>474</sup>

## 4.2. Aristoteles ve Farabi'nin Siyasete İlişkin Görüşlerinin Karşılaştırılması

Aristoteles ve Farabi'nin siyasete ilişkin görüşlerini karşılaştırmadan önce etiğe ilişkin görüşlerine incelemeye çalıştık. Bu inceleme her iki filozofumuz için de bir zorunluluk niteliğinde olup, siyaset düşünceleri için bir zemin niteliği taşımaktadır

Aristoteles'in etik ile siyaseti birbirinden ayırmadığını görmüştük bu nedendir ki Nikomakhos'a Etik sadece bir etik kitabı değil, mutluluğa götüren yolları bize sunan bir siyaset kitabıdır. Öte yandan Politika, Atinalıların Devleti kitapları da siyasete dair görüşlerini incelediği kitaplardır. Farabi'nin siyaset düşüncesini geniş kapsamlı olarak ele aldığı eserlerden Medinetü'l-Fazıla ve Siyasetü'l-medeniyye kitabı Platon'un Devlet ve Timaios'una ve Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'ine dayanmaktadır. Bu nedenle de Platon'un ve Aristoteles'in düşünceleri Farabi'nin siyaseti için sağlam bir temeldir.<sup>475</sup> Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin önemini Farabi'nin "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" eserinin giriş kısmında Platon ve Aristoteles'in sistemleri arasında bir fark olmadığını ortaya koyma iddiasıyla ele aldığını izah ederek belirtmiştir.<sup>476</sup> Nitekim bu ifade Platon ve Aristoteles düşüncesinden tohumlarını alarak İslami düşüncesiyle büyüyen Farabi için bir çıkış noktasıdır.

Aristoteles'in siyaseti insanları en iyiye ulaştırma, nihai amaç olan mutluluğa ulaştıracak yolları sunması adına mihenk taşı olarak gördüğünü belirtmiştik. Bu nedenle de Aristoteles'e göre, siyaset neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar belirleyip koyuyorsa amacı insan için iyi olanı hedeflemektir.<sup>477</sup> İnsan için iyi olan da mutluluk ve erdemdir. Aynı şekilde Farabi'nin etiğe ilişkin görüşlerinde iyi, mutluluk ve erdemler üzerinde durduğunu incelemiştik ancak bu inceleme siyasete ilişkin görüşlerine yer vermediğimizde eksik kalacaktır. Çünkü Farabi'ye göre de siyaset, gerçekten mutluluk olan şeyi bize veren şeylerin iyi ve güzel davranışlar, erdemler olduğunu, onlardan başkalarının ise kötü ve çirkin davranışlar ve kusurlar olduğunu, erdemli eylemler ve hayat biçimlerinin şehirler ve milletler arasında bir tertip üzere dağılmış olması ve ortak olarak

<sup>474</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1094<sup>b</sup> 10.

<sup>475</sup> Rosenthal, E.I.J.(2005). *Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri*. İslam Araştırmalar Dergisi.18(2), 169-181.s.170.

<sup>476</sup> Kaya, M. (2014). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları. s.151.

<sup>477</sup> Aristoteles. (2014). *a.g.e.* 1094<sup>b</sup>-5.

gerçekleştirilmesi gerektiğini bildirir.<sup>478</sup> Dolayısıyla da Farabi'nin ifadesi ile "Siyaset ilmi; eylemleri, davranışları, ahlakı, huyları ve iradi melekelerin hepsini en son noktasına kadar araştırır."<sup>479</sup>

Farabi'nin siyaseti, iki kısım olarak gördüğünü ve bunun nedeninin ise siyasetin asıl olarak ne ile ilgilendiğiyle alakalıdır. Farabi'ye göre gerçek mutluluk ile mutluluk olduğu zannedilenin birbirlerinden ayrılması ve şehirler içinde erdemli huyları, eylemleri, hareketleri belirleme ve bunların şehirdeki insanlar arasında dağıtılmasını sağlayan hükümdar eylemlerinin ne olduğu siyasetin kısımlarıdır.<sup>480</sup> İşte siyaset, Farabi için tam da en yüksek mutluluğa ulaştıran eylemlerin, davranışların, ahlakın ve iradi yetilerin tek başlarına erdem ve gerçekte iyi olduklarını, bunların dışındakilerin erdem ya da iyi sanıldığı kanısının uyandığı bir alandır.<sup>481</sup>

#### 4.2.1. Doğal ve Siyasi Varlık Olarak İnsan

Aristoteles ve Farabi'de etiğin temelinde insan ve insanın mutluluğu esas alınmıştır. Ancak insanın tek başına nihai mutluluğu bulması, mutluluğa ulaşması mümkün değildir. Mutluluğu elde etmeye olan çaba, insanın yaradılış sebebi olduğundan erdem ve iyilik kavramları mutlulukla mukayese edilince ikinci dereceden önemli olmaktadır.<sup>482</sup> Toplumdan kopuk bir yaşam sürdüremeyen insanın aksi halde eksik olacağı dolayısıyla da iki filozofumuz için insanın doğal ve siyasi oluşunun ne anlama geldiğine bakmak gerekmektedir.

Aristoteles ve Farabi'ye insanların tek başına mükemmel olabilmesi ve kendi olanaklarını gerçekleştirebilmesi mümkün değildir. Farabi, insanın mükemmelliğe doğru gitmesine yardımcı olacak bazı akılsal, zihinsel ilkelere ihtiyacı olduğunu söylemektedir; çünkü O'na göre insan ve âlemde bulunan tabii ilkelerin insanın kendisini elde etmek için var edilmiş olduğu tabii mükemmelliğe ulaşmasında yeterli değildir.<sup>483</sup> Buna göre toplumun sahip olduğu ahlaki bir standart olmadan bireyin mutedil bir ahlak oluşturmasını düşünmek

<sup>478</sup> Farabi.(2011). *Ihsâu'l-Ulûm*. (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap.s.101.

<sup>479</sup> Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille*. (Çev.Fatih Toktaş). Divan İlmi Araştırmalar Dergisi. İstanbul:Bilim ve Sanat Vakfı, Sayı 12.246-273. s.265.

<sup>480</sup> Farabi.(2011). *a.g.e*. 104.

<sup>481</sup> Farabi. (2002). *a.g.e*. 265.

<sup>482</sup> Aydın,M. S. (2000). *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları, s.3.

<sup>483</sup> Farabi.(2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. s.64-65; Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.97.

mümkün değildir.<sup>484</sup> Öyleyse insanın topluluğun içinde olması gerekmektedir. Aristoteles de insanın doğası gereği toplumsal olduğunu ifade edecek biçimde “zoon politikon” ifadesini kullanmaktadır. Zoon politikon, insanın politik hayvan olması anlamına gelmektedir. Aristoteles’e göre insanın siyasi bir hayvan olabilmesi için diğer tüm hayvanlar arasında sadece ona konuşma yeteneği verilmiştir. Konuşmak ve ses çıkarmak çok farklı şeylerdir. Diğer hayvanlar da ses çıkarırlar ve bu sayede bir şeyden keyif aldıklarını ya da acı çektiklerini gösterirler.<sup>485</sup> Dolayısıyla da Aristoteles’e göre anlam barındıran bir konuşma ile ses çıkarma arasında fark vardır. Bir hayvanın acısını ya da keyfiyetini göstermek için çıkardığı sesler anlam bütünlüğü taşımamaktadır. Bilakis Farabi de insanın tabii yaradılışından kaynaklı olarak sığınak arama ve kendi türünden olan diğerleriyle bir arada oturma isteğinden dolayı toplumsal veya siyasi hayvan tanımını kullanmaktadır.<sup>486</sup> Öyleyse Farabi ve Aristoteles insanı toplum içerisinde yaşayabilen ve toplumdan bağımsız olamayan bir canlı olarak ele almaktadır. Bu nedendir ki insanın mutluluğa ulaşması ancak bir toplumun mensubu olmasına, toplum içerisindeki hayatına bağlıdır.<sup>487</sup>

İnsanın, doğası gereği, siyasi/politik olması onu devletin unsuru, bir parçası haline getirmiştir. Ancak Aristoteles ve Farabi, devleti sadece bir araya gelmiş olan insan topluluğu olarak görmemektedir. Dolayısıyla da iki filozofumuzun da topluluk hiyerarşisi vardır. Aristoteles aile, köy ve kent şeklinde<sup>488</sup> iken Farabi’de büyük, orta ve küçük topluluklar şeklinde bir sıralama vardır. Aristoteles’ten farklı olarak Farabi küçük toplulukların içine mahalle ve sokağı da eklemektedir.<sup>489</sup> Mükemmel ve tam olarak gördüğü büyük topluluk Farabi’nin siyaset görüşünün özgünlüğü belirleyen noktalardandır.<sup>490</sup> İki filozofumuza göre bu sıralama tabii ve zorunlu bir süreçtir.<sup>491</sup> Aristoteles’in kenti, Farabi’nin ise büyük toplulukları birçok ulustan meydana gelir ve bu topluluklarda mutluluğa, mükemmelliğe ulaşılabilir.<sup>492</sup> Dolayısıyla da geriye kalan Aristoteles’in ev/aile, köy topluluğunda Farabi’nin ise orta ve küçük topluluklarında tamlığa erişilmesi mümkün değildir, bunlar eksik topluluklardır. Farabi’nin *El-Medinetü’l-*

<sup>484</sup> Özturan, H.(2013). *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbi’de Ahlakın Kaynağı*. (Birinci Basım). İstanbul:Klasik Yayınları, s.190.

<sup>485</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları. . 1253<sup>a</sup>.

<sup>486</sup> Farabi.(2012). *a.g.e.* 66.

<sup>487</sup> Durak, N. (2008).*Platon ve Farabi Felsefelerinde Erdem Kavramı*.Isparta: Fakülte Kitabevi.s.120.

<sup>488</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.s.24.

<sup>489</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü’l- Medeniyye*. s.82. ; Farabi. (2015). *El-Medinetü’l Fazıla*. s.97.

<sup>490</sup> Bayraklı, B. (2000). *Farabi’de Devlet Felsefesi*. İstanbul:Şehir Yayınları.s.75.

<sup>491</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1253<sup>a</sup> s.26.; Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü’l- Medeniyye*.s.82.

<sup>492</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1252<sup>b</sup> s.24. ;Farabi. (2012).*Es-Siyâsetü’l- Medeniyye*.s.82. ;Farabi. (2015). *El-Medinetü’l Fazıla*. s.98

*Fazıla ve Es-Siyasetü'l-Medeniyye* kitaplarında olan toplum sıralaması mutluluğa ulaşmak için hangi seviyedeki toplumun uygun olup olmadığına göre yapılmıştır.<sup>493</sup> Aristoteles için siyasi birlik sadece birlikte yaşamak, bir topluluk içinde olmak değil aynı zamanda asil davranışlarda bulunmamıza olanak sağlayan bir nedendir.<sup>494</sup>

Aristoteles ve Farabi toplumun oluşmasının doğal ve zorunlu bir süreç olduğu konusunda benzer düşünceye sahip olsalar da bu zorunluluğun sebepleri noktasında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Aristoteles'e göre toplum kavramı yöneten ve yönetilen ilişkisinin ortak güvenliği sağlayabilme arzusu etrafında yoğunlaşsa da<sup>495</sup> Farabi yöneten ve yönetilen ilişkisini iş bölümü etrafında yoğunlaştırmaktadır.<sup>496</sup> Farabi çiftçilik yapmakla yükümlü olan kişinin kendisine saban kerestesi sağlayacak marangozun, saban demiri sağlayacak bir demircinin, koşum öküzü sağlayacak bir sığır tüccarının yardımı olmaksızın çiftçilik işini kendi başına yapamayacağını söylemektedir.<sup>497</sup> Aristoteles ise *Politika* kitabında Hesiodos'un "Önce öküz ve sabanı koşmak için bir ev ve kadın al!" sözlerini aktararak ortak çıkara dayalı bir şema çizmektedir.<sup>498</sup> Dolayısıyla da Farabi'de yöneten ve yönetilen ilişkisi işbölümüne, Aristoteles'te bu ilişki ortak güvenlik arzusuna dayanmaktadır.<sup>499</sup>

Aristoteles insanın zorunlu varlık olması noktasında yurttaş ifadesini kullanmaktadır. Farabi'de Aristotelesyen tarzda yurttaş ayrımı görmemekteyiz. Aristoteles yurttaş kavramını özgürlük ile bağdaştırarak köleleri ve kısmen çocukları bu kavramın dışına itmektedir. Aristoteles, yurttaşı hem yönetime hem de yönetilme bilgisine sahip kişi ve özgür kişilerin özgür kişiler tarafından yönetilmeleri olarak tanımlamaktadır.<sup>500</sup> Böylelikle devletin olabilmesi için yaşayan herkesin yurttaş olmadığını söyleyen Aristoteles'e göre çocuklar ise yönetime katılamamalarından dolayı "sınırlandırılmış yurttaş"tırlar.<sup>501</sup>

#### 4.2.2. Yönetim ve Yönetim Biçimleri

Aristoteles'in yönetimle ilgili olarak aklın bedene olan hâkimiyetinden bahsetmektedir. O'na göre devlet adamının yurttaşları yönetmesi aklın arzuları yönetmesine

<sup>493</sup> Bayraklı, B. (2000). *Farabi'de Devlet Felsefesi*. İstanbul:Şehir Yayınları.s.68.

<sup>494</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.s.103.

<sup>495</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.s.24.

<sup>496</sup> Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille*. (Çev.Fatih Toktaş). Divan İlmi Araştırmalar Dergisi. İstanbul:Bilim ve Sanat Vakfı, Sayı 12.246-273. S.265.

<sup>497</sup> Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille*. (Çev.Fatih Toktaş). Divan İlmi Araştırmalar Dergisi. İstanbul:Bilim ve Sanat Vakfı, Sayı 12.246-273. S.265.

<sup>498</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.s.25.

<sup>499</sup> Ross, W.D. (2011), *Aristoteles*. s.372.

<sup>500</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1277<sup>b</sup>.

<sup>501</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. 1278<sup>a</sup>.s.96.

benzemektedir. Bu görüşünü Aristoteles şu şekilde açıklamaktadır: “Bedenin akıl, doğamızın duygusal yanı için de beden zekâ tarafından yönetilmesi gerektiği bellidir. Her ikisinin birbirlerini eşit şekilde yönetmeleri uygun olmaz.”<sup>502</sup> Farabi’de de devletin insan bedeni ile arasında kurduğu analogi vardır. Ancak Farabi bu durumu Aristoteles’ten daha detaylı bir şekilde inceleyip, İlk Sebep ile bağı kurmaktadır. Farabi’ye göre İlk Sebep’in diğer varlıklara olan nisbeti, erdemli şehir hükümdarının diğer kısımlara nisbeti gibidir; çünkü bütün varlıklar düzene uygun olarak İlk Sebep’i takip eder.<sup>503</sup> Farabi nezdinde kalbin durumu şu şekilde açıklanmaktadır: “Nasıl ki kalp, ilk olarak meydana gelirse, daha sonra beden diğer organlarının varlığının, onların kuvvetlerinin meydana gelişinin onların kendilerine has varlık sırası içinde ortaya çıkışlarının nedeni olursa ve bu organlardan biri bozulduğunda bu bozukluğun giderilmesini sağlayan kalbin kendisi ise aynı şekilde şehrin yöneticisinin de ilk olarak varlığa gelmesi, sonra onun (şehrin) kısımlarının, bu kısımların iradi melekelerinin meydana gelişinin, onların kendilerine has olan varlık sırası içinde ortaya çıkışlarının nedeni olması gerekir.”<sup>504</sup> Öyleyse Farabi, kalbi amir organ görerek diğer organlarda olan bozukluğu gidermesi açısından misyon yükleyerek şehir yöneticisinin de şehir parçalarından herhangi birinin bozulması durumunda bu bozukluğu gidermesinde aracı konumuna koymaktadır.

Farabi, İlk Sebep olan Tanrı’dan bağımsız bir sistem oluşturmasa da Aristoteles tanrıyı yönetim sisteminin dışına itmektir. Aristoteles’e göre insanın organlarının bütünden ayrıldığı zaman işlevsiz olması ile devlete katılma yeteneği olmayan hayvan ya da kendi kendine yeten tanrı devletin bir parçası olamaz.<sup>505</sup> Aristoteles ve Farabi için insan topluluğun içinde eksik bir varlık olması nedeniyle olmak zorundadır ancak Aristoteles tanrıyı siyasi yönetiminin dışında tutar iken Farabi bir İslam filozofu olarak hem vahiy hem Faal Akıl hem de südur teorisi ile tanrıyı sisteme dâhil etmektedir. Farabi’nin ele aldığı problemlerin dini/teolojik paralellerini görmek zor değildir. Tanrı ve sıfatları, tanrısal varlıklar ve Faal Akıl, insan ve fiilleri, vahiy ve ilham, ilk başkan, filozof, peygamber ve daha birçok konunun Farabi’nin ahlak-siyaset felsefesinde ele alındığını görmekteyiz.<sup>506</sup>

<sup>502</sup> Aristoteles. (2015). *Politika* .s.31.

<sup>503</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü’l Fazıla*. s.101.

<sup>504</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü’l Fazıla*. s.100.

<sup>505</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*. s.27.

<sup>506</sup> Okumuş E. , Burak İ. (Editörler). (2015). *Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum Bildirileri*.Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları.s.44.

Aristoteles yönetim biçimlerini doğru ve sapmış yönetimler diye ayırırken Farabi erdemli ve erdemsiz olarak ayırmaktadır. Aristoteles'in doğru yönetimleri kendi içinde üçe ayrılır ve sapmış yönetimler bu üç yönetimin sapsmaları olarak nitelendirilir. Öyleyse Aristoteles'in doğru olarak görüp kendi içinde sıraladığı üç yönetim biçimi de geçerli ve topluluğu doğru yola götürecekteliklerle donatılmaktadır. Aynı durum Farabi için söz konusu değildir, erdemli yönetim tek olup tek çatı altında toplanan bir mükemmellik ve düzene işaret etmektedir: "Erdemli, mükemmel, evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletler, mutluluğa erişmek için, birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar."<sup>507</sup> Dolayısıyla da Farabi'nin erdemli yönetimi farklıdır ve bize dünya yurttaşlığı, evrensel bir kent devletinin önünü açmaktadır.

Aristoteles'e göre yönetici bir kişiden, bir azınlıktan veya bir çoğunluktan oluşmaktadır.<sup>508</sup> Yöneticinin bu şekilde oluşması ile yönetim biçimleri de buna göre şekillenmektedir: Bir kişinin yönetimi olan krallık ve tiranlık, azınlığın yönetimi olan aristokrasi ve oligarşi son olarak da çoğunluğun yönetimi olan politeia ve demokrasi. Aristoteles'e göre tiranlıkta amaç tek bir yöneticinin çıkarı, oligarşide zenginlerin çıkarı, demokraside ise fakirlerin çıkarı söz konusu ve bunlardan hiçbirinin amacı ortak çıkarı sağlamak değildir.<sup>509</sup> Aristoteles sıraladığı doğru yönetim biçimlerinden aristokrasiyi en iyilerin yönetimi olarak belirler ancak şehirlerin ulaşabileceği bir yönetim olarak görmediğini söyleyerek en iyi yönetim biçimi olarak Politeia(anayasal yönetim)ı söylemektedir.<sup>510</sup> Aristoteles'in en iyi yönetim biçimi olmasa da, uygulanması açısından en ideal olarak gördüğü Politeia erdeme ve orta olma düşüncesine uygun olacak şekilde tasarlanmıştır.<sup>511</sup> Aristoteles'in Politeia (Anayasal yönetim) dediği yönetim biçimi, temelinde oligarşi ile demokrasinin uzlaştırılması sonucunda ortaya çıkabilecek olan güçlü bir orta tabakanın varlığı ilkesine dayanan dolayısıyla da Aristoteles'in hem etik hem siyaset alanındaki düşüncelerinin hareket noktasına gönderme yapmaktadır.<sup>512</sup> Farabi'nin iyi yönetimi olan erdemli şehri yalnızca erdemlere sahip olmakla değil, erdemli eylemleri yapmakla mümkün olur. Erdemli eylemler son mutluluk (es-sa'âde el kusva) olan son yetkinliği meydana getirir.

---

<sup>507</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. s.98.

<sup>508</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 1279<sup>a</sup>. s.99.

<sup>509</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 98.

<sup>510</sup> Aristoteles. (2015 *a.g.e.* 118.

<sup>511</sup> Ross, W.D. (2011), *Aristoteles*.s.398.

<sup>512</sup> Urhan, V. (2016). *Aristoteles'in Siyaset Felsefesinde Anayasal Yönetim*. Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi(27),211-230. S.220.



İşte bu yetkinlik karşılıklı yardımlaşmanın bulunduğu şehir olan erdemli şehirde meydana gelir.<sup>513</sup>

Görüldüğü üzere yönetici olan sınıfın niceliğine ortak yararın erekselliğine göre belirlenmektedir. Aristoteles, ortak yararın amaçlandığı yönetimlere doğru, sadece bir grubun yararı düşünülüyorsa sapmış yönetimler demektir.<sup>514</sup> Farabi’de de yönetim ereksel bir tutumla belirlenmektedir. Farabi yönetimleri erdemli yönetim ve erdemsiz yönetimler olarak ikiye ayırmaktadır. Erdemli yönetim olarak tek, erdemsiz yönetim olarak ise bilgisiz şehir, fasık şehirler, sapık şehirler, erdemli şehirlerde yaşayan erdemsiler (türediler) olmak üzere dört sınıf saymaktadır. Bilgisiz şehirleri ise kendi içinde altıya ayırmaktadır. Bunlar: zorunlulukların bir araya getirdiği topluluk, kötü şehirlerde yaşayan kötü topluluk, bayağı şehirlerde yaşayan bayağı topluluk, şeref düşkün şehirlerde yaşayan bayağı topluluk, zorba şehirlerde yaşayan zorba topluluk, demokratik şehirde ve özgür insanların şehrinde yaşayan özgür topluluktur.<sup>515</sup> Farabi’ye göre erdemli şehirlerdeki türediler de çeşitli sınıflara ayrılırlar: “Bunlardan başlıca olanlar mutluluğu amaç edinmeyen fırsatçılar(mutakannisun), yasa koyucunun sözlerini ve buyruklarını arzularına göre yorumlayan yanlış yorumlayıcılar(el-Muharrifa), yasa koyucuyu yanlış anlayıp farklı şekilde anlatan dinden çıkanlar (el-Mârıka)dır.”<sup>516</sup> Görülüyor ki Farabi’nin yönetim biçimleri sıralaması Aristoteles’in yönetim biçimleri sıralamasından farklıdır. Farabi’ye göre yöneticinin ve halkının amacı mutluluk, iyilik ve erdem ise o topluluk erdemli topluluk, o yönetim erdemli yönetimdir. Erdemsiz toplumlardaki yöneticilerin ve halkının amacı sadece sözde şeref, zenginlik, zorbalık gibi şeyler ise yönetim biçimi ona göre şekillenmektedir.

Aristoteles’in ve Farabi’nin yönetim biçimleri sıralamasında isim ve içerik olarak benzerlik bulunan kısımlar bulunmaktadır. Aristoteles’in sapmış yönetimler içinde saydığı oligarşi ile Farabi’nin kötü şehir ve kötü halkın oluşturduğu bilgisiz şehir arasında zenginlik dolayısıyla da mülk bakımından benzerlik bulunmaktadır. Farabi’ye göre serveti, parayı ve altını bolca elde etmek isteyen kötü şehirde zenginlik tutkusu vardır.<sup>517</sup> Aristoteles’in oligarşik yönetiminde de paraya olan düşkünlüğün ön plana çıktığını ve zenginler iktidarda ise bu yönetimin olduğunu görmekteyiz.<sup>518</sup> O halde Aristoteles’te de

<sup>513</sup> Farabi.(1987). *Fûsulü’l-Medeni*. s.39.

<sup>514</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e*. s.99.

<sup>515</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*.s.103.

<sup>516</sup> Farabi. (2012). *a.g.e*. 122-123.

<sup>517</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*.s.104.

<sup>518</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e*. s.119.

Farabi’de de mülkiyetin dolayısıyla da zenginliğin ön planda olduğu bir yönetim biçiminin varlığı söz konusudur.

Aristoteles’in bir diğer sapmış yönetimi olan tiranlık Farabi’nin zorba şehir ve zorba topluluğuna benzemektedir. Aristoteles’e göre tiran tek bir kişinin keyfi yönetimidir<sup>519</sup> ve yapılan işlerde köleler vardır. Bu nedenle de tiranın bilmesi gereken tek şey kölelerin kullanımınıdır.<sup>520</sup> Farabi ise zorba şehri ve topluluğunu hâkimiyet kurmalarını başkalarının kanını dökmeye, köle etmeye ve mallarını ele geçirmeye bağlamaktadır.<sup>521</sup> Son olarak Aristoteles’in demokrasisi ile Farabi’nin demokratik şehir benzerliğidir. Aristoteles ve Farabi demokrasi/demokratik şehirlerdeki halkın en üstün olması nedeniyle özgür ve istediğini yapmasıyla tanımlamaktadır.<sup>522</sup> Aristoteles ve Farabi’ye göre yönetim, malı mülkü olmayan fakirlerin elindeyse o zaman demokrasi vardır.<sup>523</sup> Farabi demokratik şehirleri diğer şehirler arasında en çok imrenilen ve mutlu olan şehir olarak görür. Bunun nedenini ise şu şekilde açıklamaktadır: “Orada zamanla erdemli kişilerin yetişmesi mümkündür. Bu şehirde her çeşit işle uğraşan filozof, hatip ve şairler bulunur. Erdemli şehrin bazı kesimlerini oluşturabilecek nitelikte kişiler çıkabilir. Bu açıdan da bilgisiz şehirler, içinde iyilik ve kötülüğü birlikte bulunduran şehirdir.”<sup>524</sup> Aristoteles ise demokrasi yönetimi için sapmaların en az olanı ifadesini kullanmaktadır.<sup>525</sup> Farabi’nin şehirleri ele alırken erdemsiler (nevabit) den bahsettiğini görmekteyiz. Böyle bir ayırım Aristoteles’in şehirlerinde karşımıza çıkmamaktadır. Farabi, erdemsileri “buğdayın arasından çıkan delice otuna ya da ekinin içinde biten dikene veya tahıl ya da bitkiler için yararsız, hatta zararlı olan başka otlara” benzetmektedir.<sup>526</sup>

### 4.2.3. Yönetici

Çalışmamızın ikinci bölümünde Farabi’nin yönetici sınıfına ait düşüncelerini belirtmiştik, tekrara düşmemek adına bu bölümde Aristoteles’ten farklılaşan ve Aristoteles’e atıf yapılan kısımlar etrafında yoğunlaşma düşüncesindeyiz. Farabi’nin İlk yöneticiyi var olanların kaynağı olan ve südur teorisinin en başına koyduğu İlk Sebep’e benzetmesi Aristoteles’te ayrılan önemli noktalardandır. Farabi’ye göre İlk Sebep tarafından Faal

<sup>519</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 100.

<sup>520</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 94.

<sup>521</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*.s.110.

<sup>522</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 97.

<sup>523</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 100. Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*.s.116.

<sup>524</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.118.

<sup>525</sup> Aristoteles. (2015). *a.g.e.* 127.

<sup>526</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*.s.102.

Akıl'a taşan şeyi Faal Akıl kazanılmış akıl vasıtası ile edilgin akla ve muhayyile kuvvetine geçirerek bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli akıl kullanan bir düşünür, Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşan şeyle de bir peygamber olmaktadır.<sup>527</sup> Farabi'ye göre varlıkların dereceleri git gide aşağıya doğru iner ve onlardan her biri yöneten ve yönetilen durumuna geçer. Bu durum ise yöneticilik niteliği taşımayan sadece hizmet eden ve başkaları için var olan mümkün varlıklara kadar böylece devam eder.<sup>528</sup>

Farabi'ye göre erdemli şehir yöneticisi herkes olamaz ve yöneticilik için iki temel unsur gerekmektedir. Bu unsurlardan ilki insanın yaratılışı ve doğası gereği yöneticiliğe istidatı olması ikincisi ise yöneticilikle ilgili olarak iradi yeti ve tutumların kazanılmış olmasıdır.<sup>529</sup> Öyleyse bu iki unsur Farabi'nin yöneticinin sahip olması gereken on iki özellik sıralamasında bir zemin durumunda olup, O'nun Aristoteles ve Farabi öncesi filozoflarda olmayan özgün tavrını ortaya koyduğu bölümdür.

Aristoteles, en iyi yönetim biçimi olarak gördüğü bir yönetimin en iyi şekilde yönetilebilmesi için yöneticinin sahip olması gereken özellikleri özellikle Politika kitabında ele almaktadır. Farabi'de olduğu gibi özellikler sıralaması yoksa da Aristoteles'in yönetici hakkındaki düşünceleri belirsiz değildir. Aristoteles'e göre bir yönetici öncelikle en iyi yönetim biçiminin hangisi olduğunu görebilmelidir. Bunun nedenini ise şöyle açıklamaktadır: "Anayasalar devletteki yöneticiliklerin kimlerde olacağını, gücün nasıl dağıtılacağını o devletin amaçları çerçevesinde belirlerken yasalar, yöneticilerin bağlı kalacakları kuralları, karşı gelinemeyecek şeyleri gösterir."<sup>530</sup> O halde Aristoteles, yöneticilerin anayasaları iyi bilmesi gerektiğini aktararak yasalardaki eksikleri ya da yanlışlıkları görerek yasaları yapabilmesinin ancak bu şekilde mümkün olabileceğini dile getirmektedir. Aristoteles'e göre yönetici mutlulukla, erdemle içiçe olmalı ve özellikle yurttaşları iyi kılmasının ve yurttaşların yasalara uymasını sağlamanın yollarını düşünmelidir.<sup>531</sup>

Farabi yöneticileri insanları mutluluğa ulaştıkları yolun kılavuzu olarak görmektedir. Bu nedenle de Farabi'ye göre birini herhangi bir şey yapmaya ve o işte çalıştırma gücüne asla ehil olmayan ve kendisine gösterileni daima yapmakla mükellef kişi hiçbir konuda başkan olamaz, her şeyde yönetilen bir kişi olur. Öte yandan bir başkasını bir şeye yol gösterme ve

<sup>527</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*.s.103.

<sup>528</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. s.98.

<sup>529</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*.s.102.

<sup>530</sup> Aristoteles. (2015). *Politika*.1298a.s.126.

<sup>531</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1102<sup>a</sup> 5.

onu buna sevk ederek çalıştırma gücüne sahip olan, o şeyde, kendi başına o şeyi yapamayan ama yol gösterilip öğretilince yapanlar yönetici olur.<sup>532</sup> Dolayısıyla da Farabi'ye göre ilk yönetici, başka bir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine asla gerek duymayan kişi olarak hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymaz.<sup>533</sup>

Farabi yöneticinin imam, filozof, kanun koyucu, hükümdar, birinci başkan, peygamber ve önder kavramlarıyla aynı anlama geldiğini söylemektedir. Farabi'ye göre filozof; nazari erdeme, kanun koyucu amelî ile ilgili olarak akılsalların şartları konusunda bilgi üstünlüğüne, hükümdar, hâkimiyete ve iktidara, imam ise örnek olarak uyulan ve kabul görülene işaret etmektedir.<sup>534</sup> Bu kavramlardan en çok dikkat çeken Farabi'nin filozofu ve peygamberi, yöneticiyi anlatırken kullanmasıdır diyebiliriz. Bu noktada Farabi'nin filozofu ve peygamberi bir ve aynı olduğunu gördüğünü söylemek yanılığa sebebiyet verecektir. Farabi bu kavramlar ile bir denklik kurma çabasında değil, peygamberin üstünlüğünü göstermek ve peygamberin Faal Akıl ile kurduğu metafizik ilişki kurma çabasıdadır.<sup>535</sup> Dolayısıyla da Farabi'ye göre yönetici yaratılışça büyük yetkinliklere sahip olan kişi olarak, Faal Akıl ile bağ kurduğunda mutluluk gerçekleşir. Farabi yöneticinin Faal Akıl ile bağlantı kurmayı önce edilgen aklı, daha sonra da kazanılmış aklı elde etmesiyle başardığını söyleyerek Aristoteles'e atıfta bulunarak "çünkü Kitabı'n Nefs(De Anima)'de belirtildiği gibi, Faal Akıl ile bağlantı kurma, kazanılmış aklın elde edilmesiyle olur." ifadesini kullanmaktadır.<sup>536</sup>

Farabi'nin filozofu ve peygamberi birlikte kullanmasının sebeplerinden bir diğeri ise İlk Başkan'ın erdemli bir kişi olarak yönetiminde bulunan insanları en yüksek mutluluğa ulaştırmaya çalışmasıdır.<sup>537</sup> Farabi'ye göre gerçek sultanın amacı bizzat kendisine ve şehir halkına gerçek mutluluğu vermektir.<sup>538</sup> Bu nedenle de mahareti şehirleri yönetme sanatı ve sultanlık sanatını kullanma gücüyle sultandır.<sup>539</sup> Öyleyse Farabi'nin bu davranışı felsefeye sağlam bir zemin oluşturma arzusundan kaynaklanmaktadır. Çünkü Farabi'ye göre erdemli İlk Başkan'ın sultanlık mesleği Tanrı'dan kendisine gelen vahiyle ilişkisi bulunan meslektir.<sup>540</sup> Dolayısıyla da Farabi için felsefe, yönetimin bir parçası olmak zorundadır

<sup>532</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. s.91.

<sup>533</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*.s.92.

<sup>534</sup> Farabi.(2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. (çev.Ahmet Arslan). Ankara: Divan Kitap.s.95-96.

<sup>535</sup> Saruhan, M.S. (Editör). (2014). *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*.Ankara: Grafiker Yayınları.s.261.

<sup>536</sup> Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*.s.92.

<sup>537</sup> Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille*. (Çev.Fatih Toktaş). Divan İlmi Araştırmalar Dergisi. İstanbul:Bilim ve Sanat Vakfı, Sayı 12.246-273.s.258.

<sup>538</sup> Farabi.(1987). *Fûsulü'l-Medeni*. (çev.Hanifi Özcan).s.27.

<sup>539</sup> Farabi.(1987). *Fûsulü'l-Medeni*. (çev.Hanifi Özcan).s.29.

<sup>540</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l-Fazıla*.s.104. Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille*.s.259.

yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, bir yöneticide olması gereken şartlar bu yönetimde mevcut olsalar bile, erdemli şehir hükümdarsız kalmış olacak.<sup>541</sup>

#### 4.2.4. Adalet

Farabi ve Aristoteles, adalet kavramını ele almış ve bu kavramları felsefi sistemlerinin problemi haline getirmişlerdir. Farabi'nin adalete ilişkin görüşlerine baktığımızda temelde Platon ve Aristoteles'i görmekteyiz. Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik kitabının beşinci bölümünü adalete ayırdığını ve adaletin erdemlerin en önemlisi olduğunu vurguladığını görmekteyiz. Farabi'ye baktığımızda ise eserlerinde adalete ayrılmış bir bölüm bulunmamakla birlikte kimi eserlerinde dağınık biçimde ele alınmaktadır. Farabi'nin Füsul'ül-Medeni ve Siyaset-ül Medeniye eserleri, Farabi'nin adalete ilişkin düşüncelerine dair bize daha fazla bilgi vermektedir.

Aristoteles etik ve siyasetin birbirine olan bağlılığı ile ilgili olarak adalete önem vermiş ve adaleti erdemlerin en üstünü olarak saymıştır.<sup>542</sup> Bu nedenle Aristoteles'in karakter erdemlerini ele alırken saydığı orta olmalar içerisinde adaleti görmekteyiz. Farabi'nin adalete ilişkin düşüncelerini çalışmamızın ikinci bölümünde ele alırken, adaleti birden fazla anlamda kullandığını ancak orta olmalarla ilgili sıralamasında adaletin olmadığını görmüştük.

Aristoteles adaleti adaletsizliğin ne olduğunu bilmeden anlayamayacağını belirtmektedir, adaletsizlik ise yasaya uyulmadığında, çıkar peşinde koşulduğunda ve eşitlik gözetilmediğinde ortaya çıkmaktadır.<sup>543</sup> Dolayısıyla da Aristoteles'in adalet kavramının temelinde yasa, ortak yararı gözetmek ve eşitlik bulunmaktadır. Aristoteles'in yasa ve eşitlikle adaleti ele alması Aristoteles'in genel adalet ve siyasi adalet ayrımını aktarmaktadır.<sup>544</sup> Farabi'ye bakıldığı zaman da adaleti ele aldığı kısımlarda adaletsizliği de ele aldığını görmekteyiz. Farabi'ye göre adalet daha önce paylaştırılmış iyi şeylerin şehir halkı için korunmuş olması iken adaletsizlik bir kişinin iyi şeylerdeki payının o kişiye ya da şehir halkına iade etmeden elinden çıkarılmasıdır.<sup>545</sup>

<sup>541</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*.s.107.

<sup>542</sup> Akarsu, B. (1982).*Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.s.138.

<sup>543</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1129<sup>a</sup> 30.

<sup>544</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1134<sup>a</sup> 5 .

<sup>545</sup> Farabi. (1987). *Füsulü'l-Medeni*. (çev.Hanifi Özcan).s.53.

Aristoteles'e göre adalet yukarda söylediğimiz gibi eşitlik ile ilgiliyse adaletsizlik eşitsizlikle ilgilidir. Eşitlik de bir orta olduğuna göre adalet orta değildir.<sup>546</sup> Aristoteles eşitliği ve orta olmayı dağıtıcı ve düzeltici olarak ikiye ayırdığı adaletler altında ele almaktadır. Dağıtıcı adalet geometrik orantı ile Aristoteles'in şu örneği ile açıklanmaktadır: “ Örneğin ‘a’nın ‘b’ ile ilişkisi nasılsa, ‘b’nin ‘c’ ile ilişkisi öyledir. Demek ki ‘b’den iki kere söz edilmiştir öyleyse ‘b’ iki kez alınmışsa orantılı olanlar dört tane olacaktır. Adil olanda da en az dört şey söz konusudur ve oran aynıdır; çünkü aynı şekilde iki kişiye ve iki şeye bölünüyor. Dolayısıyla ‘a’ terimi ile ‘b’ terimi arasındaki ilişki nasılsa ‘b’ terimi ile ‘d’ terimi arasında da aynı ilişki olacaktır.”<sup>547</sup> Öyleyse Aristoteles'e göre geometrik orantı ile yapılan bu oranlama adil olanı bize verecektir, bu oranın olmadığı durumlarda ise adaletsizlik söz konusu olacaktır.

Aristoteles'e göre bir diğer adalet ise alışverişlerde görülen ve aritmetik ortalamaya göre olan düzeltici adalettir. Düzeltici adaleti ise “iki eşit parçanın birinden bir kısmı alınıp ikinci kısma eklenince, ikincisi, kendisine eklenen kısmın iki misli büyük olur birinciye göre; oysa alınan kısım ona eklenmeseydi, yalnızca alınan kısım kadar daha büyük olacaktı. (...) yani ortanın aşılmasına neden olan kısmı daha az sahip olana eklemek, ortayı aşan kısmı da daha büyük olandan almak gerek.”<sup>548</sup> örneğiyle açıklamaktadır.

Farabi'nin paylaştırılmış adalet üzerine söyledikleri Aristoteles'in dağıtıcı adalet üzerine söyledikleriyle benzerlik taşımaktadır. Aristoteles dağıtıcı adalette eşitliği ön plana almış ve eşit olmayanların eşit şeylere sahip olduğunda çatışmanın ortaya çıkacağını söylemektedir.<sup>549</sup> Farabi de paylaştırılmış olan şeylerin kıymetçe eşit olmaları gerektiğini savunarak, adaletsizliğe neden olan kişinin eşit bir kötülükle karşılık verilerek adaletin yeniden sağlanması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>550</sup>

Farabi'nin Aristoteles'in adalet tanımlarından en çok uzaklaştığı alan adaletin, İlk Sebep ve Faal Akıl ile olan ilişkisinin anlatıldığı kısımlardır diyebiliriz. Farabi'ye göre evrendeki güneş ne ise insan ruhundaki akıl odur, bu akıl ise Faal Akıl'dır ve adaletle içiçedir.<sup>551</sup>

<sup>546</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1131<sup>a</sup> 15, 1134<sup>a</sup> 5.

<sup>547</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1131<sup>b</sup>5-10.

<sup>548</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1132<sup>b</sup> 5.

<sup>549</sup> Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. 1131<sup>a</sup>30.

<sup>550</sup> Farabi.(1987). *Fûsulü'l-Medeni*. (çev.Hanifi Özcan).s.54.

<sup>551</sup> Türker-Küyel M.(1990). *Kutadgu Bilig ve Farabi*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını(42) ,219-230. Ankara: Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri. s.226.

Dolayısıyla bu adalet İlk Sebep'in südur esnasında adaletini de taşıyarak mümkün varlıkların bu adaletten pay alması ile açıklanmaktadır.<sup>552</sup>



---

<sup>552</sup> Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*.s.103.





## 5. SONUÇ

Bu çalışmada Aristoteles ve Farabi'nin etik ile siyasete ilişkin görüşleri incelenmeye çalışıldı. Antik yunan temsilcilerinden Aristoteles, kendisinden yüzyıllar sonra bile filozofları, düşünürleri etkilemiştir. Bu etkileri İslam geleneği temsilcilerinden Farabi üzerinde de görmekteyiz. Aristoteles ve Farabi'nin düşünce sisteminde insan daima ve her an iyiyi bulmak ve mutluluk arzusu içinde olmuştur. İnsan merkezli bu düşünce, insanın akıl sahibi olmasıyla ilişkilidir. Aristoteles ve Farabi'de yetkin olmak, iyiliğe ve mutluluğa ulaşmak insanın eylemlerde bulunabilmesi ve tercih edebilmesiyle mümkün olmaktadır.

Elde edilmesi amaçlanan bu mutluluk ise iki filozofumuza göre tek olmayıp birbirinden farklıdır. Aristoteles'in mutlulukları nelik, nitelik ve görelilik, Farabi'nin ise tür, nicelik ve nitelik olarak ayırması, onların, mutluluğun içeriği konusunda birbirinden farklılaştığı ancak yine de Farabi'nin bu ayrımının Aristoteles ile ortak paydada bulunduğu göstermektedir. Mutluluğun tanımı noktasında da Aristoteles ve Farabi'nin ortak görüşe sahip olduğunu söylemek mümkündür. İki filozofun tanımlamalarda “yetkin, kendine yeter, kendi başına amaç” gibi nitelermeler ise bu mümkünlüğü kanıtlar niteliktedir. Mutluluğun ne olduğu konusunda Aristoteles ve Farabi fikir birliği içindedir. İyi'nin ne olduğu konusunda ise Aristoteles dış iyiler, ruh ve beden ile ilgili iyiler olduğunu aktarırken Farabi'de farklı bir çizgi görmekteyiz. Farabi tüm var olanların iyiliğinin sebebi olan İlk Sebep'e gönderme yaparak hem aşkın hem de içkin bir iyilik anlayışı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Farabi, her şeyin üstünde varlık zincirinin en başında duran “en yüksek iyi” ile “iyi” arasındaki çizgiyi belirlemektedir.

Aristoteles ve Farabi'ye göre iyi ve mutluluğa götürecektir olan şey ise erdemlerdir. Aristoteles erdemleri ikiye ayırırken Farabi Füsul'ül-Medeni kitabında Aristoteles'in ayrımına benzer ayırım yaparken, Tahsil'de nazari erdemler ile ameli sanatları eklemektedir. Nazari erdemlerin ilk bilgiler ile ilişkisini ortaya koyarak bu ilk bilgileri araştıran bilimlerini (matematik, optik, geometri gibi) erdeme dâhil etmektedir. Aristoteles ise matematik, geometri, metafizik gibi bilimlerini erdem anlayışının dışında tutmaktadır. Farabi bu noktada ontolojik görüşünü etik kuramının bir parçası haline getirmektedir. Bu nedenle de Nazari erdemler, ilk erdem olarak diğer üç erdem olan fikri, ahlaki ve ameli sanatların üstünde durarak kendisine bağlı kılmaktadır. Bu bağlılık durumunu Aristoteles'in erdem ayrımında birbiri ile zorunluluk içerisinde bir bağı yoktur dolayısıyla hiyerarşik sıralamaya da tabi değildir.

Aristoteles ve Farabi siyaset felsefelerini etik üzerinde konumlandırarak mutluluğu önkoşul olarak görmüşlerdir. Mutluluğu ise iyi ve erdem üzerinde ele alan iki filozofa göre insanın amacı bu yönde şekillenmiştir. İnsanlar kendilerine mutluluğu sağlayacak, iyiyi getirecek ve erdeme sahip olmasını mümkün kılacak olan şeyin tam olarak bilgisine sahip olmayabilir. Bu nedenle de Aristoteles'te "siyaset adamına", Farabi'de ise "öğretmene, kılavuza, başkana" ihtiyaç vardır. Aristoteles'in siyasetçisi Farabi'nin başkanı erdemli olmayı dolayısıyla da mutluluğu ve iyiliği sağlayacak kişidir. Bu manada da iki filozofumuzun tahayyül ettiği ya da betimlediği erdeme sahip kişi, erdemli hayata yönlendiren ve yetkin olmayı sağlayan yol göstericidir. Aristoteles ve Farabi siyaseti etikten bağımsız görmeyerek, iyiliği ve mutluluğu sağlayacak olanın siyasi kişilik gerektiği konusunda hemfikir olmuşlardır.

İnsanlar var oldukları günden bu güne dek kimi filozoflara, sosyologlara ya da düşünörlere göre farklı sebeplerden dolayı birarada yaşamaya muhtaçtırlar. Güvenlik, barınma, yiyecek-içecek bulma, neslini devam ettirme isteği bu sebeplerden sadece birkaçıdır. Topluluk içinde yaşamaya muhtaç olan insan Aristoteles'e göre "zoon politikon" Farabi'ye göre "siyasal hayvan"dır. İki filozofun insanın siyasi varlık olmasına dair bu tanımların birbirinden farkı yoktur dolayısıyla da mutluluğa ulaşmak da siyasal yani toplumun bir parçası olmakla mümkündür.

İnsanın toplumun dışında kalması, eksik olması, kendini gerçekleştirememesi dolayısıyla da mutluluğa ulaşamamasına neden olmaktadır. Ancak bir araya gelen topluluklardan her birinin ideal olanı ya da insana yetkinlik vereni yansıttığını söylemek yanlış olacağından hem Aristoteles hem de Farabi nicelden kaynaklı niteliklerin belirlenmesine ilişkin olarak toplulukları sınıflandırmaktadır. Topluluk sıralamasında Farabi'de olup Aristoteles'te olmayan mahalle ve sokağı görmekteyiz. Ancak bu sıralamalarda ortak olan düşünce bütünüün parçadan daha öncelikli olmasıdır. Dolayısıyla Farabi'nin kendi çağının kendi toplumunun etkisinde kalarak eklemiş olduğu mahalle ve sokak, sistemini bozmamakta Aristoteles'te büsbütün ayırıştırılmamaktadır. O halde en yüksek mutluluğa, mükemmelliğe ve iyiye küçük topluluklarda değil, büyük topluluklarda ulaşılacaktır.

İnsanların zorunlu bir biçimde bir araya gelmesiyle doğal olarak yöneten-yönetilen ilişkisi kendisini göstermektedir. Bu ilişki insanların doğal olandan siyasal olana geçişin en önemli göstergelerinden biridir. İki filozofumuz için yöneten – yönetilen ilişkisinin ise hangi yönetim biçiminde kendisini en ideal olarak göstereceğine bakmak gerekmektedir. Aristoteles ve Farabi'nin olması gereken, insanları mutluluğa götürecek yönetim tasviri

vardır. Ancak Farabi, mutluluk için tek bir ideal yönetimi ele alırken Aristoteles üç yönetim biçiminin doğru olduğu yalnızca ortak çıkar noktasında farklılaştıklarını söylemektedir. Farabi'nin erdemli yönetimi, İlk Sebepe'in diğer varlıklara olan nispetlerine benzeterek İslami bakışı sunmaktadır. İlk sebep diğer var olanların en üstünde durarak, hükümdarı olduğu gibi erdemli şehrin yöneticisi de diğer insanların hükümdarı konumundadır. Dolayısıyla da Farabi, yönetim sisteminde Tanrı'ya yer açarak Aristoteles'te farklı olarak içkin anlayışını da ortaya koymaktadır.

Siyaset felsefesi bağlamında Aristoteles'in doğru yönetim ve doğru yoldan sapmış yönetim biçimleri ayrımı vardır. Bu yönetimler azınlık ya da çoğunluğa, zenginlik ya da fakirliğe ve toplumun çıkarının ne olduğuna göre şekillenmektedir. Farabi ise yönetimlerle ilgili olarak iki yol çizerek ya erdemli şehir ya da erdemsiz şehir altından toplanan şehirler vardır. Erdemli şehir tasvirinde, Farabi'nin İlk Başkan(er-Reîsü'l-evvel) ile Faal Akıl arasında kurduğu bağ ile peygamberliği sisteminin bir parçası yapması, onun özgün ve Aristoteles'ten farklı kılan en önemli noktasıdır. Dolayısıyla da Farabi ideal olarak gördüğü erdemli şehirde Aristoteles çizgisinin dışında durmaktadır.

Aristoteles, doğru yönetimler ve doğru yönetimlerden sapan yanlış yönetimler olduğunu dile getirmektedir. Doğru yönetim biçimi olan krallık, aristokrasi ve politeia (anayasal yönetim) içlerinde erdeme, mutluluğa götürececek özellikler taşımaktadır. Aristoteles'in doğru yönetim biçimleri içinde aristokrasiyi bir adım önde tutarak erdem açısından en iyilerin yönetimi olduğunu belirtmektedir. Ancak uygulanması ve mümkünlüğü bakımından politeia orta olanı yansıttığı için ideal yönetim biçimidir. Farabi ise bir erdemli yönetim ile evrenselliğe dolayısıyla da dünya yurttaşlığını destekleyerek, orta yol düşüncesine vurgu yapmaktadır.

Farabi'nin erdemli şehir ile erdemli şehir yöneticisini İlk Sebepe ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiye benzettiğini belirtmiştik. Bu durumda İlk Sebepe ile İlk Başkan arasındaki ilişkiyi kuracak olan Faal Akıl kavramı önem kazanmaktadır. Aristoteles'ten bu açıdan da ayrılan Farabi'nin yöneticide olması gereken on iki özelliği bu bağa dayanarak yaptığı ortaya çıkmaktadır. Farabi'nin yönetici işle ilgili görüşleri Aristoteles'te olmayan hatta ayrıntıları yansıtmaması bakımından Aristoteles'i aşan yapıdadır. Bunun sebepleri pek çoktur; Farabi'nin İslami niteliklerinin olması, Platon etkisini taşıması ve kavram üretmesi açısından önemli filozof olmasıdır. Aristoteles yöneticileri yasaları yapabilmesi, yurttaşları iyi kılabilmesi ve erdemlere sahip olması bakımından inceleyerek bu konuda, Farabi'de olduğu kadar, detaylandırma yapmamıştır.

Sonuç olarak, Farabi ve Aristoteles etik alanında ortak noktaları taşısalar da siyaset alanında farklılaşmaktadırlar. Her iki filozofumuz kendi dönemine damga vurmuş, düşünceleri ile felsefe dünyasına iz bırakmışlardır. Farabi Platon, Aristoteles ve yeni-platonculuk etkisinde olan ancak islami öğeleri de düşünceleriyle harmanlamaktadır. Bu durum etkisi altında kaldığı düşüncelerin basit tekrarı ya da yorumlanması olarak düşünülmemelidir. Dolayısıyla da bu çalışma ile Aristoteles'ten etkilendiği ve ayrıldığı noktalar belirtilerek Farabi'nin felsefe dünyasına kattıkları incelenmeye çalışılmıştır.



## KAYNAKLAR

- Adamson, P. ve Taylor, R. C.(2005). (Çev. M. C. Kaya), *İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Akarsu, B. (1982). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*, (Çev. S. Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2001). *Ruh Üzerine*. (Çev. Z. Özcan). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aristoteles. (2002). *Kategoriler*. (Çev. S. Babür). Ankara: İmge Yayınları.
- Aristoteles. (2003). *Felsefeye Çağrı*. (Çev. A. Irgat). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2005). *İkinci Çözümlemeler*. (Çev. A. Houshiary). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2013). *Atinaluların Devleti*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristoteles. (2015). *Politika*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*. (Çev. Y. Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles.(1993). *Politika*. (Çev. M. Tuncay). Ankara: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles.(1993). *Politika*. (Çev. M. Tuncay). Ankara: Remzi Kitabevi.
- Arslan, A. (1996). *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Arslan, A. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, M. S. (1976). Farabi'nin Siyaset Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21.
- Aydın, M. S. (1984). *İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı*. İbni Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, Ankara.
- Aydın, M. S. (2000). *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Aydın, M. (2014). *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bayraklı, B. (2000). *Farabi'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Bayraktar, B. (1993). *Farabi'nin Eğitim Felsefesinde "Adalet" Kavramı*. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6.
- Bayraktar, M. (2002). *İslam Düşünce Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

- Bertrand, A. (2001). *Ahlak Felsefesi*. (Çev. S. Z. Sad, H. Altıntaş). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bircan, H.H. (2001). *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Boer, T. J. (1960). *İslâm'da Felsefe Tarihi* (Çev. Y. Kutluay). Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.
- Bourke, V. J. (1968). *History of Ethics*. Newyorkcity, Doubleday.
- Copleston, F. (2000). *Felsefe Tarihi: Aristoteles*, (Çev. A. Yardımlı), İdea Yay.
- Çağrı, M. (1989). *Ahlâk*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi II, İstanbul.
- Çağrı, M.(1989). *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Çetinkaya, B.A. (Ed.).(2012). *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çilingir, L., Yıldız, M. ve Aydın, H. (2016). *İslam'ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*. Ankara: Elis Yayınları.
- Durak, N. (2008). *Platon ve Farabi Felsefelerinde Erdem Kavramı*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Farabi. (2005). *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde*. (Çev. H. Özcan). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Farabi. (2002). *Kitâbü'l-Mille*. (Çev. F. Toktaş). *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, 12, 246-273.
- Farabi. (2012). *Es-Siyâsetü'l- Medeniyye*. (Çev. M. S. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Farabi. (2012). *Kitâbu'l-Burhân* (İkinci baskı). (Çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Farabi. (2015). *El-Medinetü'l Fazıla*. (Çev. A. Arslan). Ankara: Divan Kitap.
- Farabi. (1987). *Fûsulü'l-Medeni*. (Çev. H. Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Farabi. (2008). *Kitâbü'l-Hurûf*. (Çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Farabi. (2011). *Ihsâu'l-Ulûm*, (Çev. A. Arslan). Ankara: Divan Kitap.
- Farabi. (2012). *Tahsilü's-Sa'âde*. (Çev. A. Arslan). Ankara: Divan Kitap.
- Foucault, M. (1993). *Cinselliğin Tarihi*. Cilt 1. (Çev. H. Tufan). İstanbul: Afa Yayınları.
- Fromm, E.(1997). *Erdem ve Mutluluk*. (Çev. A. Yörükan). Ankara: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.

- Heinemann, R. (1995). *Aristotle and Moral Realism: Acting as the virtuous person acts*. San Francisco: Westview Press.
- Heinemann, R. (2003). *Plato and Aristotle's Ethics*, Burlington USA: Ashgate Publishing Company.
- Herakleitos. (2009). *Fragmanlar*. (Çev. C. Çakmak). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- İnternet: *Türk Dil Kurumu Büyük Sözlük*, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, Son Erişim Tarihi: 24.02.2019.
- Kaya, M. (1983). *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Kaya, M. (2014). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Korkut, Ş. (2005). *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri Ve Kökenleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Okumuş, E. ve Burak, İ. (Ed.). (2015). *Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları.
- Olguner, F. (1999). *Farabi* (Üçüncü Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Özturan, H. (2013). *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı* (Birinci Basım). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Özturan, H. (2013). *Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı Problemi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özturan, H. (2011). Etik ile Ahlak arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9(17), 169-202.
- Rosenthal, E. I. J. (2005). Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri. *İslam Araştırmalar Dergisi*, 18(2), 169-181.
- Rosenthal, Erwin I.J. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. (Çev. A. Çaksu), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ross, W. D. (2011). *Aristoteles*. (Çev. A. Arslan). Ankara: Kabalcı Yayınları.
- Saruhan, M. S. (Editör). (2014). *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Şahin, H. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Tepe, H. (1987). Etik ve Meta-etik, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4(2), 295-304.
- Türker-Küyel, M. (1990). *Kutadgu Bilig ve Farabi*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını (42). Ankara: *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, 219-230.

Urhan, V. (2016). Aristoteles'in Siyaset Felsefesinde Anayasal Yönetim. Kaygı. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (27),211-230.

Ülken, H. Z. (1967). *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*. Ankara: Selçuk Yayınları.





## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : SÖNMEZ, Canan  
Uyruğu : T.C.  
Doğum tarihi ve yeri : 1992, Batman  
Medeni hali : Bekar  
e-posta : canan.sonmez11@hacettepe.edu.tr

### Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi / Türk İslam Felsefesi	Devam Ediyor
Lisans	Hacettepe Üniversitesi / Felsefe Bölümü	2015
Lise	Tekirdağ Lisesi	2010

### İş Deneyimi

--

### Yabancı Dil

İngilizce

### Yayınlar

--

### Hobiler

--





[hacibayram.edu.tr/le](http://hacibayram.edu.tr/le)