

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

PLATON VE FÂRÂBÎ'DE ADALET KAVRAMI

Yüksel ŞENGÜL

Tez Danışmanı

Doç. Dr. İbrahim BOR

Mardin 2017

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

PLATON VE FÂRÂBÎ'DE ADALET KAVRAMI

Yüksel ŞENGÜL

13755012

Tez Danışmanı

Doç. Dr. İbrahim BOR

Mardin 2017

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----------|
| ÖZET | vi |
| ABSTRACT | vii |
| ÖNSÖZ | viii |
| KISALTMALAR | ix |
| GİRİŞ | 2 |
| 1. PLATON VE FÂRÂBÎ'DE ADİL OLMAYAN DEVLET ŞEKİLLERİ..... | 6 |
| 1.1. Platon'da Adil Olmayan Devlet Şekilleri..... | 6 |
| 1.1.1. Patriarşi | 7 |
| 1.1.2. Monarşi ve Aristokrasi | 9 |
| 1.1.3. Timokrasi ya da Timarşi | 11 |
| 1.1.4. Oligarşi | 13 |
| 1.1.5. Demokrasi | 15 |
| 1.1.6. Tiranlık..... | 19 |
| 1.2. Fârâbî'de Adil Olmayan Devlet Şekilleri | 21 |
| 1.2.1. Cahil Devlet | 24 |
| 1.2.1.1. Zaruret Devleti | 27 |
| 1.2.1.2. Zenginlik Devleti..... | 28 |
| 1.2.1.3. Bayağılık ve Düşkünlük Devleti | 29 |
| 1.2.1.4. Şeref Düşkünü Devlet..... | 31 |
| 1.2.1.5. Zorba Devlet..... | 33 |
| 1.2.1.6. Demokratik-Özgür Devlet | 36 |
| 1.2.1.7.Cahil Devletlerin Adalet Anlayışları..... | 39 |
| 1.2.2.Fasık Devlet | 41 |
| 1.2.3. Karakteri Değişmiş Devlet | 42 |
| 1.2.4. Sapkın Devlet | 43 |
| 2. PLATON VE FÂRÂBÎ'DE ADİL DEVLET ANLAYIŞI | 45 |
| 2.1. Platon'da Adil Devlet Anlayışı | 45 |
| 2.1.1. İdea ve Adalet İlişkisi..... | 45 |
| 2.1.2. Tanrı ve İyi İdeası Bağlamında Adalet | 48 |

| | |
|--|-----|
| 2.1.3. Tanrı'ya Benzeme ve Adalet İlişkisi | 50 |
| 2.1.4. Adalet Kavramının Psikolojik Boyutu | 52 |
| 2.1.4.1. Platon'un Ruh Anlayışı | 52 |
| 2.1.4.2. Ruhun Yetileri Bağlamında Adalet | 54 |
| 2.1.4.3. Akıl, Öfke ve İstek..... | 55 |
| 2.1.5. Platon'da Erdem Adalet İlişkisi..... | 58 |
| 2.1.5.1. Platon'da Erdemin Önemi..... | 60 |
| 2.1.5.2. Erdemin Sınıflandırılması | 62 |
| 2.1.5.2.1. Bilgelik, Cesaret ve Ölçülülük | 63 |
| 2.1.5.2.2. Adalet..... | 68 |
| 2.1.5.3. Platon'un Devlet Felsefesinde Adalet Erdemi..... | 70 |
| 2.1.5.4. Yönetimde Erdem Anlayışı | 72 |
| 2.1.6. Organizma Devlet İlişkisi Bağlamında Adalet..... | 73 |
| 2.1.7. Adaletli Devlette Toplumsal Düzen ve Sınıf | 75 |
| 2.1.8. İdeal Devlet'te (Adil Eğitim)/Eğitim ve Adalet | 79 |
| 2.1.9. İdeal Devlette Adil Bir Yönetici Olarak Filozof-Kral..... | 84 |
| 2.1.10. Adaletin Ereği: Bireysel ve Toplumsal Mutluluk | 90 |
| 2.2. Fârâbî'de Adil Devlet Anlayışı..... | 93 |
| 2.2.1. Tanrı ve Adalet İlişkisi..... | 94 |
| 2.2.2. Tanrı'ya Benzeme ve Adalet İlişkisi | 98 |
| 2.2.3. Adaletli Devlet'te Erdem | 100 |
| 2.2.4. Erdemin Özellikleri | 102 |
| 2.2.5. Adaletli Yönetimlerde Erdemin Yeri Ve Önemi..... | 103 |
| 2.2.6. Erdemin Çeşitleri..... | 104 |
| 2.2.6.1. Nazarî ve Fikrî Erdemler | 104 |
| 2.2.6.2. Ahlâkî ve Amelî Erdemler..... | 106 |
| 2.2.7. Organizma Devlet İlişkisi Bağlamında Adalet..... | 108 |
| 2.2.8. Adaletli Devlet'te Toplumsal Düzen ve Sınıf | 111 |
| 2.2.9. Adaletli Devlette Eğitim | 114 |
| 2.2.10. Adaletli Devlet'te Yönetici: İlk-Başkan | 119 |
| 2.2.10.1. Başkanın Konumu ve Yönetim Sisteminin Doğası..... | 119 |
| 2.2.10.2. Adil Başkanın Özellikleri | 123 |

| | |
|--|------------|
| 2.2.11. Adaletin Ereği Olarak Mutluluk..... | 127 |
| 2.2.12. Adaletli Devlette Mutluluğun Kazanılması..... | 129 |
| 3. PLATON VE FÂRÂBÎ'NİN ADALETLİ VE ADALETSİZ DEVLET ŞEKİLLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI | 135 |
| 3.1. Platon ve Fârâbî'nin Adaletsiz Devlet Şekillerinin Karşılaştırılması..... | 135 |
| 3.2. Platon ve Fârâbî'nin Adaletli Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması | 141 |
| 3.2.1. Platon ve Fârâbî'de Tanrı ve Adalet | 141 |
| 3.2.2. Platon ve Fârâbî'de Adaleti Gerçekleştirme İlkesi Olarak Tanrı'ya Benzeme | 143 |
| 3.2.3. Organizma Devlet İlişkisi Bağlamında Adalet Anlayışı | 145 |
| 3.2.4. Adaletli Devlet Anlayışlarında Sınıflar | 148 |
| 3.2.5. Platon ve Fârâbî'de Erdem ve Adalet İlişkisi | 152 |
| 3.2.6. Platon ve Fârâbî'nin Adaletli Devletinde Eğitim | 156 |
| 3.2.7. Platon ve Fârâbî'de Adil Yönetici | 159 |
| 3.2.8. Platon ve Fârâbî'de Bireysel ve Toplumsal Mutluluk..... | 163 |
| SONUÇ | 172 |
| KAYNAKÇA..... | 174 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 184 |

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

PLATON VE FÂRÂBÎ'DE ADALET KAVRAMI

Yüksel ŞENGÜL

Mardin Artuklu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı

2017: XI + 184 Sayfa

Adalet, insan yaşamını ahlâkî, hukukî, siyasi ve ekonomik açılardan etkileyen önemli bir kavramdır. İnsanın Tanrı'yla, diğer insanlarla, devletle ilişkisini belirlemede adalet kavramı önemli bir rol üstlenir.

Platon, adil bir devlet için sınıfsal bir devleti şart koşar. O, vatandaşların devlette üç sınıftan birine ait olmalarını adalete uygun bulur. Adaletsizlik herhangi bir bireyin, kendisini herhangi bir sınıfa ait hissetmemesi ve sınıfını değiştirmek istemesiyle başlar. Bunun doğal sonucu ise devletin zarar görmesidir.

Fârâbî'nin felsefesinde ise adalet, varlıkta ve insanda denge esasına dayanmaktadır. Ona göre, insanları bir araya getiren ve toplum yapan etken, sevgidir. Adalet de bu birleşmeyi devam ettirecek unsurdur. Sosyal ve hukuk alanında adalet, herkese hakkının verilmesi, tüm sınıfların kendi görevlerini yapması olarak Fârâbî tarafından vurgulanmaktadır.

Platon ve Fârâbî, iki farklı varlık alanı ortaya koymuşlardır. Platon bunu, idealar ve nesnelere ayırımı yaparak, Fârâbî ise Zorunlu ve Mümkün varlık ayırımı yaparak gerçekleştirmiştir. Platon, toplumu bedenden ziyade, daha çok insanın psikolojik yönüyle kıyaslar. Farabi ise devleti, vücudun organlarına benzer kılarak açıklamaya çalışır. Ayrıca Fârâbî, Platon'dan farklı olarak iradenin önemine daha çok değinir.

Fârâbî, Platon'un adalet anlayışıyla birçok ortak nokta taşımaktadır. Ancak bir İslam filozofu olan Fârâbî, adalet konusundaki farklı düşünceleriyle özgün bir siyaset anlayışını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Fârâbî, Adalet, Felsefe

ABSTRACT

MA Thesis

THE CONCEPT OF JUSTICE IN PLATO AND ALPHARABIUS

Yüksel ŞENGÜL

Mardin Artuklu University

Institute of Social Sciences Department of Philosophy

2017: XI + 184 Pages

Justice is an important notion affecting human life in moral, judicial, political and economic ways. The concept of justice takes on a crucial role in determining the relationship between human and God, other humans, society and state.

Plato stipulates a class oriented state for a fair state. He regards citizens' belonging to one of the three classes in a state convenient for justice. In justice comes forward when any citizen feels not belonging to a class and wants to change his/her class. Impairment of the state is the natural result of this process.

Justice in Alfarabi's philosophy relies on the balance in a being and human. According to him, love is what brings humans together and makes them a society. Justice is the component that is to maintain this unity. Justice in social and law areas are emphasized by Alfarabi as doing justice to everyone and all classes' doing their own duties.

Plato and Alfarabi have theorized two different realms of existence. Plato does this by making a distinction between ideas and objects and Alfarabi between Necessity and Possibility. Plato compares society to human's psychological aspect rather than the body while Alfarabi explains state by comparing it to body organs. Unlike Plato, Alfarabi also focuses more on the importance of willpower.

Alfarabi shares many similarities with Plato's concept of justice. However, as an Islamic philosopher Alfarabi formulates a distinctive theory of politics with his different views on justice.

KeyWords: Plato, Alfarabi, Justice, Philosophy

ÖNSÖZ

Adalet, geçmişten günümüze değin, insanların söz ve eylemlerinin karşılık bulduğu her durumda, toplumsal her yapıda insanların ilişkilerini belirlemiş olan en önemli kavramlardan biridir. Adalet kavramı bugün taşıdığı anlam içeriğini bir anda değil, insanlığın tarihsel serüveni içerisinde kazanmıştır. Nitekim insanlık tarihi boyunca ortaya çıkan bütün devlet örgütlenmeleri, yönetim biçimleri ve hukuk sistemleri, belli bir adalet anlayışına dayanmaktadır. Bu açıdan, insanın her zaman peşinde olduğu ve elde etmek için sonu gelmez bir arayış içine girdiği bir tutku, bir değer, bir kavram ya da bir erdemdir adalet.

Biz de bu çalışmada, adalet kavramını sistemli bir şekilde ilk defa işleyen Platon ile doğu ve batı ilimlerinin iyi bir şekilde sentezini yapmış olan ilk İslam filozoflarından Fârâbî'nin adalet kavramına bakış açılarını ele aldık. Bu çalışma ile insanlığın üzerinde çokça konuştuğu, çokça eleştirdiği ama nihai anlamda köklü bir çözüm ortaya koyamadığı adalet anlayışının doğru bir şekilde anlaşılmasını ve işler kılmasını teşvik edecek bir içerik kazanması amaçlanmıştır.

Çalışmanın bitimine kadar her aşamasında bana yol gösteren, konuyla ilgili çeşitli kaynaklara ulaşmamda ve şahsi kütüphanesinden yararlanmamda desteğini esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. İbrahim Bor'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca beni yetiştiren, her zaman bana destek olan değerli anneme, kendisini örnek aldığım babama, kardeşlerime ve son olarak iyi ve kötü günümde her zaman yanımda olup bana sabır gösteren, içten yardımlarını benden esirgemeyen sevgili eşim Evrim'e teşekkür ederim.

Yüksel ŞENGÜL

MARDİN / 2017

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

s. : Sayfa Numarası

S. : Sayı Numarası

vb. : Ve Benzeri

y.y. : Yüzyıl

md. : Madde

GİRİŞ

Adalet kavramı, insanlık tarihi boyunca üzerinde en fazla durulan, hakkında sayısız teoriler üretilen ve aynı zamanda ahlâksal ve politik anlamda insanlığın ulaşacağı ideal bir durumu gösteren ve tanımlanması en güç olan kavramların başında gelmektedir. İnsanlık tarihinin en temel problemlerinden biri olan adalet sorunu, 21.yy'ın ilk çeyreğini yaşadığımız bu zamanda hâlâ canlılığını korumaktadır. Dünyada son on-on beş yıla damgasını vuran olgulardan iki tanesi, özellikle Ortadoğu'daki savaşlar ve terörizm olmuştur. Buna karşılık barış ve adalet konusu da uluslararası topluluğun gündeminin ana maddelerinden birini oluşturmaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden biri, insanoğlunun sistemli ve düzgün işleyen bir adalet anlayışını insanlığa sunamamış olmasıdır. Biz de bu çalışmayla insanlık tarihi için büyük bir sorun olan adalet kavramını Platon ve Fârâbî açısından inceleyerek, bu sorunun çözümüne küçük de olsa katkıda bulunmak istedik.

Adalet sorunu siyaset felsefesinin temel problemlerinden biridir. Siyaset felsefesiyle ilgilenen herkes değerlerden arındırılmış bir çalışma yapsa bile adalet konusunu göz ardı edemez. Platon'un *Devlet*'i siyaset felsefesi alanında ilk ve en önemli çalışmalardan biridir. Platon bu eserde yoğun bir şekilde adalet sorunuyla meşgul olmakta, ideal devlet düzenini oluşturmaya çalışırken adaletin mahiyetini de araştırmaktadır. Adalet sorunu, kadar zaman geçmesine rağmen, siyaset felsefesindeki merkezi konumunu hâlâ korumaktadır. O günden bugüne kadar, konuyla ilgili oldukça zengin bir literatür ortaya çıkmıştır.

Bireylerin ve toplumların adalete duyduğu ihtiyaç ve adaletin gerekliliği konusunda filozoflar, teologlar ve siyaset düşünürleri benzer fikirler ileri sürmüşlerdir. Fakat adaletin ne olduğu, nasıl uygulanacağı ve hangi yöntemlerle tesis edileceği konusunda görüşler farklılaşmaktadır.

Bu çalışmamızda Platon ve Fârâbî felsefesinde adalet kavramının ihtiva ettiği anlamları ortaya koymaya gayret ettik. Bu iki filozofun adalet anlayışlarını çalışmamızın sebebi; farklı kültür ve medeniyetlere, farklı dinlere mensup olan her iki filozofun özellikle siyaset alanında adalet anlayışlarında birçok ortak noktalar bulunduruyor olmalarıdır. Her ikisi de siyaset felsefesinde adaleti önce devlet

başkanında aramaktadır. Ayrıca her ikisi için de siyasetin altındaki temel fikir, mutluluktur. Mutluluğa ulaşmanın başlıca gücünü, adil bir siyaset anlayışında aramaktadırlar.

Araştırmada, bahsi geçen filozofların kendi eserlerinden ve son dönemde bu filozoflar hakkında yapılan çalışmalardan istifade edilmiştir. Platon'un adalet anlayışı serdedilirken en temelde *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinden, Fârâbî'nin de *el-Medinetu'l-Fâzıla* ve *es-Siyaset'ül-Medeniye* adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Her iki filozofun özellikle siyaset anlayışları ile ilgili birçok akademik çalışma yapılmıştır. Karşılaştırmalı olarak yapılan çalışmalarda filozofların erdem anlayışları, toplum anlayışları, devlet anlayışları ile ilgili çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar arasında Nejdet Durak'ın *Platon ve Fârâbî Felsefelerinde Erdem Kavramı*; Sibel Tosun'un *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem* ve Tuba Köksal'ın *Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Fârâbî'nin İdealar Kuramının Rolü isimli eserler* sayılabilir. Bunların yanı sıra Ata Demir'in *Platon Felsefesinde Adalet Kavramının Teolojik Ve Ontolojik Olarak Temellendirilmesi* adlı tez, bizim çalışmamıza en yakın çalışma olarak sayılabilir. Ancak çalışmalar arasında, filozofların adalet anlayışlarının karşılaştırılarak yapıldığı herhangi bir çalışmayla karşılaşmadık. Biz de Platon ve Fârâbî'nin adalet anlayışlarını karşılaştırmalı çalışarak bu alandaki boşluğu doldurmak istedik. Araştırma, yöntem olarak dokümantasyon, kavram taraması, mukayese ve yorumlama süreçlerini içermektedir. Dokümantasyon metodu yardımıyla, konuyla ilgili eserler incelendi ve kavram taraması yapıldı. Gerekli görülen yerlerde mukayese metodu uygulanarak tezin konusunu teşkil eden kavramın, tarihsel gelişim sürecinde sabit kalan ve değişen yönleri müzakere edildi.

Çalışmamız giriş kısmı hariç, üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, her iki filozofun adil olmayan devlet şekillerinin neler olduğunu ve bu devletlerde adaletsizliğin neden ve nasıl işlediğini ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde de düşünürlerin ideal devlet anlayışlarında adil devleti nasıl tasarladıkları ve bu devlette adalet mekanizmasının nasıl oluşturulmaya çalışıldığını ve adaletin toplumsal hayata nasıl taşındığını göstermeye çalıştık.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde ise filozofların, ideal devlet olarak sunduğu adil devletleri ile insanlık tarihinin de tecrübelerinden geçtiği adil olmayan devlet şekilleri arasında bir karşılaştırma yaptık.

Adalet ile ilgili ilk derli toplu ve sistematik görüşler Platon ile başlamıştır. Onun yaşadığı Yunan toplumu başlangıçta adaleti, adaletsizlik olgusuna dayanarak belirlemek yolunu izlemiştir. O dönemde “adaletsizlik olmasaydı insanların adaletin ne olduğunu bilemeyecekleri” ileri sürülmüştür. Böylece reddetme yoluyla belirleme yönteminin benimsendiği dikkati çekmektedir. Platon’un *Devlet*’inde de böyle bir adalet tanımının yer yer izlerine rastlamaktayız. Ancak bu yaklaşım özellikle o dönemde adalet konusundaki belirsizliği bertaraf edecek bir özelliğe sahip bulunmuyordu.

Platon, bilgelik, cesaret ve kendine hâkim olma erdemleriyle beraber en önemli erdem olarak adaleti görür. O, adaletin ancak örgütlü bir toplumda olabileceğine inanır. Her sınıfın kendi görevini yapması ve başkasının işine karışmamasını, sosyal sınıflar arasındaki uyuma bağlar. Farklı sosyal sınıflara eşit davranmayı da adaletsizlik olarak görür. Adalet, bu sınıflı toplumda, her sınıfa hakkını vermeyi gerektirir. “Buna göre, herkese hakkı olanı vermek belli bir yük karşılığında bir yarar sağlamak anlamına gelir ki, bu anlamda adalet, herkesin kendi işine, sınıfına ve durumuna bağlılıktır.”¹ Adaletle adaletsizlikten hareketle ulaşan Platon, adaletsizliği bir haksızlık olarak görmek eğilimindedir. Bunun için Platon, adaleti hakka uygunluk olarak anlamaktadır.

Adalet kavramı, dokuzuncu yüzyıldan itibaren gelişme gösteren İslam Felsefesi’nde nazarî ve amelî hikmetin gerçekleştirilmesi bahsinin merkezinde yer alır. Bu nedenle, İslam Felsefesi’nin ana konularından olan fazilet ve hikmet mevzularını iyi bir şekilde anlamayabilmek açısından Fârâbî’nin ‘adalet’ tanımının incelenmesi ehemmiyet arz etmektedir.

Fârâbî’nin felsefesinde adalet, Yunan ve İslam düşüncesinin bir sentezi şeklindedir. O, İslam’ın adalet görüşünü kabul etmekle beraber Yunan düşüncesinden de faydalanmaktadır. Ona göre mevcutlarda ve insan bedeninde

¹Yıldız Karagöz, “Liberal Öğretide Adalet, Hak ve Özgürlük”, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 26, S. 2, 2002, s. 270.

adalet, denge esasına dayanmaktadır. Sosyal ve hukuk alanında adalet, herkese hakkının verilmesi, tüm sınıfların kendi görevlerini yapması olarak Fârâbî tarafından vurgulanmaktadır. Ayrıca Fârâbî, Aristoteles'te de bulunan "fiillerde orta hal"ın hangi hallerle ve nasıl oluşabileceğini açıklayarak ahlâk ilminde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Fârâbî'nin düşüncesinde adalet, en güzel yerini devlet felsefesinde bulmaktadır. Adaleti önce devlet başkanında arayan Fârâbî, onun işlerinde adaletten ayrılmaması gerektiğini belirtmektedir. Şehir halkında adalet, herkesin kendi görevini yapması başkasının işine karışmaması şeklindedir. Cahil şehirde ise adalet, güçlünün zayıfı ezmesi şeklinde ortaya çıktığı için burada mutluluk ortaya çıkmaz.

İnsan yaşamının etik boyutunu önemli bulan, insanca/hakça bir yaşam için etik sorunların çözülmesi gerektiğine inanan her iki filozof, doğru bir toplumsal düzenleme, doğru bir yönetim için adaleti savunur. İnsanın var olma koşullarının temelini oluşturan adalet, bu sebeple sürekli olarak dikkat ve itina göstererek korunması gereken temel bir değerdir.

Bir ülkenin vatandaşı yaşamdan şikâyet ediyor ve mutlu olamıyorsa; o ülkede yapılması gereken en önemli iş, yasaların yeniden gözden geçirilmesi ve adalet anlayışının ne denli objektif olduğunun değerlendirilmesidir. Çünkü bir ülkenin halkını mutlu kılan en önemli şey, yasaların ve yöneticilerin adil olmasıdır. Yasalar, bir kısım insanı korumak için değil, haksızlığa uğrayan, mağdur ve mazlum olanların haklarını güvence altına almak için vardır. Ancak adalete gereken özenin gösterilmediği bugünkü dünyada, ortaya çıkan sonuçlar konusunda yeterince deneyime sahibiz.

1. PLATON VE FÂRÂBÎ'DE ADİL OLMAYAN DEVLET ŞEKİLLERİ

Platon ve Fârâbî, adalet ile yönetilen ideal bir devlet kurmak istemişlerdir. Her iki filozof, ahlak ve siyaset anlayışlarını da bu çerçevede oluşturmuşlardır. Ancak biz her iki düşünürün ideal devletlerinde adalet anlayışlarını ortaya koymadan önce, onların adil olmayan devlet anlayışlarındaki adaletin önemi ve değerini inceleyeceğiz.

1.1. Platon'da Adil Olmayan Devlet Şekilleri

Platon *Devlet*'te, ideal olan adil bir devlet yönetimini ortaya koymakla kalmamış, adaletsiz olan devlet yönetimlerini de incelemiştir. Bu yönetim şekilleri, adaletsizlik seviyelerine göre, alt alta sıralanmışlardır. Platon, söz konusu yönetim biçimlerini, idealar âlemindeki tam adil düzenden, nesnel âleminin adaletsiz olan tiranlığına kadar, adaletten adaletsizliğe doğru bir sıralamaya koymuştur. Bu sıralama, bir değer sırası olarak da kabul edilebilir.

Platon toplumun oluşma sebebini, insanın kendi ihtiyaçlarını sadece kendisinin karşılayamamasına bağlar. İnsanlar, ihtiyaçlarının eksik kalan kısımlarını giderebilmek için başkalarına ihtiyaç duyar ve bu sebeple bir araya gelip toplumu oluşturur. Bu da toplumsal bir düzeni ve yardımlaşmayı zorunlu kılar. Ayrıca toplumsal yaşamın devamı için insanların kendilerini güven içinde hissetmeleri de toplumsal bir iş bölümünün yapıyor olmasına bağlıdır ve bu da doğal olarak bireylerin adaletli olmalarıyla sağlanır.² Platon, site düzeninde herkese hak ettiği kendi payını vermeyi amaçlar. Nitekim bu pay, adaletin gereğidir ve bu kimilerini idareci, kimilerini köle yapacaktır.³

Bir yönetimde, adaletin varlığını garantiye almak ve adalete bağlı olarak halkının tümünü mutluluğa ulaştırmak Platon için önemli bir kriterdir. Platon bunu gerçekleştirirken, toplumsal yapı ile insanın biyolojik yapısı arasında benzerlikler kurar. Ona göre yönetim şekli ile yönetilenler birbirlerine uygun bir yapı gösterirler.

² Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yay., Ankara 1993, s. 94.

³ Alâeddin Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara 1970, s. 430.

Hukuksuzluğun olduğu, dolayısıyla adaletin olmadığı bir devlette ancak kötü bireyler ortaya çıkar. Çünkü adaletsiz devlet, insanları da kötü yapar ve orada ahlâkî yapıdan ve dolayısıyla mutlu bir toplumun varlığından söz edilemez. Platon bu kötü durumun yaşanmaması için, devletin yeniden yapılandırılmasını şart koşar. Çünkü Platon'a göre, adaletin adaletsizliğe galebe çalması ancak devlette söz konusu olabilir. Bir devletin amacı, adaletli bir yönetim ile halkının erdemli olmasını sağlamak ve onlara mutluluğu ulaştırmak değilse, o devlet Platon'a göre hukuksuz ve dolayısıyla adil olmayan bir devlettir. Halkının mutluluğu ve erdemiyle bir ilgisi bulunmayan adaletsiz bir devletin belirlediği amaç da anlamsız ve değersizdir. Platon'a göre "gerçek devlet", erdemli bir yönetimin sağlandığı adil bir devlettir.⁴

Platon oluşturmak istediği adil devlet modelinin tüm ayrıntılarını ortaya koymuş bunun dışında kalan tüm devlet çeşitlerinin kötü ve adaletsiz yönetimler olduğunu savunmuştur. Platon'a göre, sadece bir devlet modeli adaletli, geriye kalanlar ise onun soysuzlaşmasından, yozlaşmasından türemiş olan adaletsiz devletlerdir. Platon, erdemli olmayan yönetim biçimlerinden her birine, adaletle çelişen bir anlam yüklemiştir.⁵ Dolayısıyla Platon'a göre, adaletsiz yönetim biçimlerinin incelenmesi, en adaletsiz ve en haksız insanın da ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Nitekim bu insanın, en adil insanla karşılaştırılarak saf adaletin mi yoksa saf adaletsizliğin mi insanı daha mutlu ya da daha mutsuz edeceğinin belirlenmesi kolaylaşacaktır. Dolayısıyla bu inceleme sonucunda gerçeği apaçık ortaya çıkaran adaletten mi yoksa gerçeğin üstünü örten adaletsizlikten mi taraf olduğu belirlenmiş olacaktır.⁶

Platon, adil olmayan yönetim biçimlerinin sayısı konusunda çok da emin değil gibidir. *Devlet Adamı*'nda, önce "monarşi", "oligarşi" ve "demokrasi" olmak üzere üç devlet şeklinden söz eder. Sonrasında bu üç devlet şeklini kanunlara uygun olup olmaması açısından inceler. Bunlar; "timokrazi", "monarşi", "tiranlık", "aristokrasi",

⁴ Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1965, s. 86-87.

⁵ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, I. Cilt, Yunan ve Roma Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 4.Baskı, İstanbul 1998, s. 47.

⁶ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Yay., İstanbul 1992, 545 a-b.

“oligarşi” ve “demokrasi”dir.⁷ *Devlet*'te ise insanın yaradılış çeşitliliği kadar devlet biçimi olduğunu söyler. Daha sonra beş çeşit insanı ve ona karşın da beş çeşit devlet biçimini sıralar. Bunlar “aristokrasi”, “timokrasi”, “oligarşi”, “demokrasi” ve “tiranlık”tır.⁸ Platon, bunların dışında *Yasalar*'da, mevcut ilk yönetim biçimi olarak “patriarşi” ismi verilen devlet şeklini gösterir. O, bu temel belirlemelerle, mevcut yönetim biçimlerini ve ona uygun düşen toplumları çözümleyip eleştirerek, kendi savunduğu adaletle yönetilen devlet şekline ulaşmayı hedefler.

Bu durumda Platon'un adaletsiz bulunduğu, altı farklı yönetim modeli olduğunu söylemek mümkündür. Platon, bu yönetim modellerinin ortaya çıkışını art arda oluşan bir süreç olarak göstermekle bir çeşit tarih felsefesi yapmış olur.⁹ Ele aldığı adil olmayan yönetim biçimlerinin son bulma nedenlerini ve hemen ardından doğan yeni yönetim biçimlerinin gerekçelerini ortaya koyar. Bunlardan bazılarını ideal devlet adı verilen adaletli devlete yakın bulurken, bazılarını onun çok uzağına yerleştirir. Konumuzla bağlantısı sınırlı olarak, bu yönetim biçimlerini özetle ele almakta fayda vardır.

1.1.1. Patriarşi

Platon, sadece *Yasalar*'ın üçüncü kitabında yer verdiği patriarşiyi, yeryüzünde oluşan ilk yönetim biçimi olarak tanımlar.¹⁰ Patriarşiyi incelemekle, yönetimlerin adalete ya da adaletsizliğe doğru giden değişimini ortaya koymuştur.¹¹ Platon ilgili eserde, insanlığın bugünkü yönetim başlangıcını birtakım felaketin ortaya çıkması olayı ile başlatır. İnsanlar, tufan, salgın hastalıklar gibi birçok felaketi yaşamış ve bunun sonucunda geriye çok az insan hayatta kalmıştır. Tufanın etkisiyle yüksek yerlerde yaşayan bu insanların, şehirlerde yaşayan insanların kazanç ve üstünlük hırsıyla birbirlerine karşı yapmış oldukları mücadelelerden ve kurmuş oldukları

⁷ Platon, *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran ve Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul 1994, s. 68.

⁸ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2000, s. 646.

⁹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi*, s. 48.

¹⁰ M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, V. Yay., Ankara 1989, s. 161.

¹¹ Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994, s. 109.

düzenden haberleri yoktur. Çünkü kendilerinden önceki insanların kurmuş olduğu şehirler tufandan sonra yerle bir olmuştur.¹²

Özetle, şehirde, kurumsal yapılanmaya dair hiçbir küçük iz yoktur. Bu dönemde ne yasalar vardır ne de yazılı metinler. İnsanlar sade bir hayat sürmektedir. Sözü edilen yönetim biçimi ilk defa tufanı izleyen zor koşullardan ötürü, oraya buraya dağılmış aileler tarafından oluşturulmuştur. Bu dönemde yaşayan insanlar şehirlerde yaşanan iyi ve kötü pek çok şeyden tam anlamıyla habersizdir ve o topluluk için adaletli ya da adaletsiz diye bir ayrımın varlığı söz konusu değildir. Bu gibi konular zaman ilerledikçe ve insanlığın sayısı arttıkça ortaya çıkmıştır.¹³

Bu şehrin insanları birçok sanattan habersizdir, ancak çömlekçilik ve dokumacılık gibi sanatlarla ilgilenirler. Yiyecek, içecek ve giyim konularında sıkıntı yaşamazlar. Adaletsizliğin yeşerdiği toplumsal bir hiyerarşik yapılanmaya da gerek kalmamıştır. Çünkü altına ve gümüşe sahip olmadıklarından, içlerinde zenginler diye bir sınıf da oluşmamıştır. Adaletsizliğin sembolik bir göstergesi olan yoksullar, bu toplumda bulunmadığı için yoksulluk yüzünden birbirlerine düşman da olmamışlardır.¹⁴ Bu durum bu yönetimde, zenginlik tutkusunun önüne geçmiştir. İnsanlar arasında bir fark oluşturmanın adı olan zenginliğin olmaması, adaletsizliğin oluşmasına da engel olmuştur. Bu koşullardaki insanlar, sade ve adaletin hâkim olduğu bir hayat sürerler. Dolayısıyla bu insanlar, bir arada yaşayabilmek için yazılı bir anayasaya da gerek duymazlar.¹⁵

Ya anadan ya da babadan yönetim geçtiği için, aralarındaki en yaşlı kişi yönetici olur ve diğerleri de liderleri etrafında adeta kuşlar gibi halkalanırlar. Bu yönetim şekli, atadan kalma ataerkil kurullarla, içlerindeki en adil olan insanın başa geçmesiyle ortaya çıkan bir “krallık”la yönetilir. Platon, ana hatlarıyla ortaya konan bu yönetim biçimine, “reislik düzeni” adını verir¹⁶ ve bu yönetim şeklini oldukça adaletli bulur.

¹² Platon, *Yasalar*, s. 110-111.

¹³ Platon, *Yasalar*, s. 112.

¹⁴ Platon, *Yasalar*, s. 112-114.

¹⁵ Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 161.

¹⁶ Platon, *Yasalar*, s. 114.

Platon'a göre patriarşi, nüfusun artıp ailelerin veya grupların birleşmesi, insanlığın gelişim göstermesi sonucunda yok olur. Dolayısıyla patriarşiden başka bir yönetime geçildikten sonra tekrar bu yönetim biçimine geri dönmek imkânsızdır. Çünkü bu yönetim biçimi, tufan gibi doğal bir felaket sonucunda kurulmuş ve uygarlığın olmadığı koşullarda ortaya çıkmıştır.

Ayrıca bu devlette kurumsal yapılanmaya dair hiçbir küçük iz yoktur. Ne yasaların ne de yazılı metinlerin bulunduğu bu devlette insanlar, sade bir hayat sürmektedir. Çatışma yaşanmadığı için koruyuculuk düzenine de ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla bu dönem, altın bir çağ gibidir. Platon her ne kadar ideal devlete yakın olsa da anlattığı bu rejime geri dönülmesi niyetinde değildir. Nitekim patriarşiyi bir nostalji gibi anlatmaktadır. Platon, yöneticisinin adalet kıstasıyla seçildiği ve dolayısıyla adil bir yöneticinin yönetimi altındaki halkın da adaletli olduğu ve birbirlerine zulmetmediği patriarşiyi, gerçekleşmesi de ihtimal dâhilinde bulmayan bir yönetim biçimi olarak görür.¹⁷ Salgın hastalık ve tufan gibi felaketlerden sonra kurulmuş oluşması Platon'un böyle düşünmesindeki temel sebeptir.

1.1.2. Monarşi ve Aristokrasi

Farklı geleneklere, törelere ve eğilimlere sahip olan patriarşi yönetimindeki topluluk büyüdükçe, bu farklılıklar onların bir yasayla bir araya gelmelerini zorunlu kılar.¹⁸ Böylece yeni kanunlara ihtiyaç duyulur ve yeni bir yönetim şekline geçilir. Ve ilk “yasama” süreci patriarşi yönetiminin büyümesiyle ortaya çıkmış olur. Platon'un “yasa koyucular” adını verdiği bir grup, çıkarılan yasayı uygun bulduklarında, krala ve halk liderlerine vermekle onların onayına sunarlar. Yasa koyucular tarafından, yöneticiler atanır. Böylece patriarşik yönetimdeki reislik düzeninden bir tür “aristokrasi” ya da “krallık (monarşi)” düzenine geçilir. Bu yönetim; sadece bir aile şefinin eline verilirse eğer, bunun adı krallık veya monarşi olur. Eğer aile şefleri bir araya gelerek yönetime sahip çıkarsa, bu durumda devlet, “en iyilerin yönetimi” olarak isimlendirilen aristokrasi adını alır.¹⁹ Dolayısıyla monarşide iktidar, yalnızca bir kişinin elinde iken, aristokrasi de ise seçkin bir

¹⁷ M. Ali Ağaoğulları, s. 161.

¹⁸ M. Ali Ağaoğulları, s. 161.

¹⁹ Platon, *Yasalar*, s. 116-117.

grubun egemenliğindedir. Platon'a göre, bu iki yönetim biçimi birbirine çok yakındır. O, insanları yönetme sanatına çoğunluğun sahip olmaması gerektiği düşüncesindedir. Platon'un ideal yönetiminde tek bir kişi ya da seçkin bir grup ülkeyi yönetmelidir.²⁰ Sadece bu özellikleri dikkate alındığında bile bu yönetim şeklinin adalet anlayışı hakkında bir bilgi sahibi oluruz. Seçkin bir kişinin veya grubun ülke yönetiminde tek söz sahibi olmasının adaletle ilişkilendirilmesi güç olur. Elbette adalet, bir kişi veya grup tarafından sağlanabilir ancak burada ele alınan "seçkin" vasfının bir kriter olarak belirlenmesi problemlidir. Ancak Platon, adaletle yönetilecek bir devlet için, bu durumu sorun olarak görmemekle beraber, bu vasfın aranması gereken bir özellik olması gerekliliğinden de söz eder.

Platon, krallığı, insanları özgür kılan bir yönetim şekli olarak görür. Platon'a göre krallar ve bütün yurttaşlar için adaletin sağlandığı ve adaletsizliğe engel olduğu bir düzene, ancak sorumlu bir krallık kudreti sayesinde ulaşılabilir. Bu düzenin kurulması, adalet ve açık yüreklilik gözetilerek kralların seçilmesiyle sağlanır.²¹

Kuruluş ve yasaları itibariyle Platon'un onayladığı monarşi ve aristokrasinin yıkılma sebepleri arasında en önemlisi, bu ve bundan sonra işlenecek diğer tüm yönetimlerde de olduğu gibi adaletin tesis edilmesindeki yetersizliktir. Adalet, ancak yasaların uygulanması ile gerçekleşir. Dolayısıyla kral veya aristokratlar, kendilerini ne zaman yasanın üzerinde görürlerse, o devlette adaletin varlığından söz edilemez. Ayrıca devletin idare edilmesindeki önemli bir faktör olan bilgi, bahsi geçen kişiler tarafından işlevsel bir şekilde kullanılmayacağı için devlet için hazin sonuçlar doğurur. Bunların yanı sıra, kralların ve aristokratların, yönetim işlerinden çok, zevk ve sefa içinde şatafatlı bir yaşam sürmeleri²² de adaletsiz bir yönetimin oluşmasını ve dolayısıyla bu devlet şekillerinin yıkılmasını hızlandıran önemli faktörlerdendir.

²⁰Platon, *Devlet Adamı*, s. 70.

²¹Platon, *Mektuplar*, Çev. İrfan Şahinbaş, MEB Yay., İstanbul 1997, s. 76-77.

²²Platon, *Yasalar*, s. 130.

1.1.3. Timokrazi ya da Timarşı

Bir askeri darbe ile oluşan timokrazi veya timarşı, aristokrasinin bozulması ile meydana gelir. Platon, bir toplumda düzenin bozulmasının sebebi olarak, baştakilerin arasına giren nifak tohumlarının hastalığı getirdiğini ancak aralarında tam bir birlik olursa sayıca ne kadar az olsalar dahi onların sarsılmasının güç olacağını belirtir.²³

“Anlaşmazlık baş gösterdiğinde demir ve tunç soylular, kazanç yolunu tutarak toprak, ev ve altın edinirler. Altın ve gümüş soylular ise erdem yolunu tutar, eski düzeni korumaya çalışırlar. Bu çatışmalardan sonra evler bölüşülür. Eskiden yurttaşlarını, hür insanlar, dostlar, besleyiciler olarak koruyanlar, şimdi onları boyunduruk altına alır, kendileri yine savaşçı ve bekçi kalırlar.”²⁴

Görüldüğü gibi yöneticiler, aralarındaki iş bölümünü adalet erdemini gözetmeden davrandıklarından, aralarındaki uyumsuzluktan kaynaklı yıkım kaçınılmaz olmaktadır. Platon bunun sebebini zıfaf sayısı (mükemmel sayı)’nın bozulmasına bağlar. Bu durumu da şöyle anlatır:

“Devleti yönetsin diye devletin başına geçenler zamanla iyi ile doğruyu karıştıracaklar, çok önemli bir düzenleme olan çocukların doğum zamanları yanlış ayarlanacaktır. Tabiatın kanunlarını karıştıran koruyucularımız, kızlarla oğlanları olmadık zamanda evlendirerek zamansız çocukların dünyaya gelmesine neden olacaklardır. Devlet büyükleri bu çocukların içinden en iyilerini devletin başına getirince bunlarda devleti iyi yönetecekleri yerde yanlışlıklara yönelirler. Bunlar eğitimde müziği yadsıyıp jimnastiği öne alarak her şeyi alt üst ederler. Böylece bir haksızlık ve düzensizlik alıp başını gidecek eskiden yurttaşlarını hür insanlar ve besleyiciler olarak gören onları koruyanlar artık halkı köle olarak görmeye başlarlar. İşte böylece aristokrasi ile oligarşı arası bir düzen olan timokrazi doğar.”²⁵

Platon, adalet erdeminden yoksun olan bu devlette soyların birbirine karışmasıyla bilgili insanların başa geçmesi endişesini taşır. Bu toplumda barıştan çok, savaş işlerine yarayan daha atılgan ve daha sert insanlar kabul görür. Bu yönetimde felsefi düşünce, kimsenin ilgisini çekmez. Bu sebeple, insanı erdemli kılan akıllı parça dışlanarak, yerine yürekli parça geçerse devlet kötülüğe sürüklenir. “İktidar, şiddet üzerine kuruludur. Ve yönetilenlerin itaat etmeleri güç kullanılarak

²³ Platon, *Devlet*, 545 d.

²⁴ Platon, *Devlet*, 547 b.

²⁵ Platon, *Devlet*, 546 d.

sağlanır. Çünkü politikayı bilmeyen, yalnızca askerlikten anlayan bu insanların, devletin başına geçmeleri, ister istemez bu sonucu doğurur.”²⁶

Timokrasi, şerefe önem verenlerin yönetimidir. Nitekim timokrasi, şeref-severler, askerlerin yönetimi anlamına gelmektedir.²⁷ Askeri bir sınıftan oluşan yöneticiler, devletin sadece savaşarak veya savunularak yönetileceğine inanır. Ülkedeki tüm toprakların sahibi olan bu yönetici sınıf, yurttaşlarından uzak, ayrı bir bölgede birlikte yaşar.²⁸ Özetle timokrasinin yönetimi bir grup tarafından sağlanır ve bu yönüyle timokrasi askeri bir devlet özelliği taşır. Savaşarak şan ve şerefe ulaşılabilmesine inanan timokratlar için savaş, bir amaç niteliğindedir.²⁹ Burada dikkat edilecek nokta, ruhun yönetilmesi gereken cesaret ve şehvet kısımlarının, yönetici olması gereken akıllı kısma üstünlük sağlayıp, bilgelik ve bilimden uzaklaşması neticesinde ortaya çıkan erdemsiz kişilerin oluşturduğu adaletsiz yönetimdir. Nitekim bu yönetim, devlette bilge ve adil kişilerin değil, savaş ve askerlik işlerini iyi bilenlerin elindedir. Bu kişiler, devleti yönetirken adalet erdemini ölçü alarak davranmaz, güç ve silahla sorunların çözümünü sağlarlar. Nitekim güç ve zorbalıkla devleti yönetenlerin adaleti sağlamak gibi bir endişeleri de olmaz. Adalet kaygısı taşıyanlar, naif ruhlu olurlar, kabalık ve zorbalıktan uzaktırlar.

Timokrasi insanının, belirgin özelliklerinden biri de artan bir zenginleşme tutkusudur. Bu hırs, taşkınlığı ortaya çıkaracağından şan ve şeref düşkünlüğü belirecektir. Timokrasi insanının çocukluğu, ekonomik olarak düşük seviyeli, sosyal yaşantısı buna bağlı olarak bozuk ailelerde geçtiği için zenginlik ve ün tutkusunun etkisi altındadır. Onlar için paranın erdemli yollarla kazanılıp kazanılmaması önemli değildir. Dolayısıyla bu kişiler para kazanırken de adalet kaygısı taşımazlar. Çünkü haksız kazanç üzerinden sağlanan ün tutkusu, adalet erdemi gibi kaygıların varlığını da yok etmiştir. Halkı bir arada tutan adalet gibi önemli değerler yerine, şeref ve itibar her şeyin önüne geçince, herkes şeref ve itibarın temel kaynağı olarak kabul ettiği servete koşar, tüm çabasıyla mal-mülk biriktirmeye çalışır.

²⁶ M.Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden imparatorluğa*, İmge Yayınevi, Ankara 1994, s. 205.

²⁷ Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine*, s. 152.

²⁸ T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, The World Publishing, Cleveland 1967, s. 162.

²⁹ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, s. 85.

“Zenginlikle zenginlerin itibarlı olduğu bir devlette de, adaletle adaletli kimselerin itibarı azalır. Böylece itibar peşinde koşan yurttaşlar da sonunda cimri ve tamahkâr olur. Zengini över, göklere çıkarır, işbaşına getirir; fakiri ise hor görür.”³⁰

Ayrıca adalet gözetilmeyerek bu duruma uygun kanunlarda çıkarılınca, oligarşide başa geçenlerin sınırını belirten adaletin gözetilmediği kanunlar ortaya çıkar. Dolayısıyla bu sınır, adil olmayan, belli bir gelir üstünlüğüne dayanan bir toplum şeklinin belirginleşmesini doğurur. Artık yeni yönetim biçimi, adaletsizliğin hâkim olduğu toplumlarda ortaya çıkan zenginlerin, soyluların sahip olduğu yönetimdir yani oligarşidir.

1.1.4. Oligarşi

Timokrasi’den oligarşiye geçişte en önemli etken zenginliğe verilen önemdir. Devleti yönetecek kişi, toplumdaki en zengin kişi olmalıdır. Zenginliğe verilen önemle birlikte yasalar da ona göre değişir, bozulur veya yok sayılır, yeni yasalar oluşturulur. Zenginlik, iktidar olmanın da çıkarılan yasaların da belirleyici unsurudur. Bu durum, devlet düzeninin ve adalet sisteminin doğru ilkeler ile belirlenmediğinin göstergesidir. Devleti yönetecek kişinin en varlıklı kişi olması, bu kişinin değer olarak aradığı kriterin bilgi, yetenek ve adalet gibi erdemli vasıflardan ziyade, zenginlik olduğunu göstermektedir. Böyle bir kişinin iktidarda olması yönetimdeki hukuki ve ahlâkî yapılanmanın nasıl olacağı hakkında yeterli bir bilgi sunacaktır. Ayrıca iktidarı ellerinde bulunduranlarda sadece zenginlik aranırsa, devletin idaresinde daha bilgili olan yoksullar, bu görevden mahrum kalacaktır. Bu da devlet idaresinin bilgiden yoksun olan ellerde kalmasına sebep olacaktır.

Yeni ve lüks malların yapılmasına, bu gibi malların satın alınmasına ve daha fazla para kazanmanın bir aracı olarak yeni mesleklerin ortaya çıkmasına yol açan zenginlik, oligarşi toplumunun doğallığını bozmuş ve yeni mallar, bunlara sahip olmak isteyen kişileri zengin olmaya kışkırtmıştır. Bu gidişatın sonucunda baştaki yöneticiler erdemi ihmal edip zevk ve sefaya dalarak para kazanma ve parayı koruma hırsına kapılmışlardır.³¹

³⁰ Platon, *Devlet*, 551 a-b.

³¹ Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1995, s. 152-153.

Zevk ve sefaya dalarak adaleti kurumsallaştıramamış oligarşik yönetimdeki yöneticiler, doğal olarak savaşa girmek de istemeyeceklerdir. Çünkü düşmanlarından daha çok, kendi halklarından korkarlar. Bu sebeple halkını silahlandırmaktan çekinirler. Eğer halkı silahlandırmazlar, bu sefer de düşman karşısında zayıf duruma düşmekle ikilemde kalırlar. Ayrıca yöneticilerin paraya olan sevgileri, onların savaş için harcama yapmalarına engel olur. İdeal devlete en zor oligarşiden geçileceğini belirten³² Platon'a göre bu durum, oligarşik yönetimin bir başka kusurlu tarafıdır.³³

Adaletsizliğin her zerrede görüldüğü oligarşide, yönetime katılma koşulu, bireylerin belirli bir servet birikimine dayandırılınca, insanlar arasında nefretin doğması da kaçınılmazdır. Çünkü zenginler ile yoksullar arasında sürekli bir ayırım vardır. Bu ayırım zamanla bu sınıfları birbirine düşman eder. Bu durumda çatışmanın olması kaçınılmaz olur. Devletin tüm organlarına, işin ehli olanların değil de parası olanların atandığı bir yönetimde adaleti aramak mümkün olmayacaktır. Bu uygulamadaki adaletsizlik şuna benzer; “Açık denizde seyreden geminin kaptanlığını, hem denizi hem yıldızları ve rüzgârları çok iyi bilen kaptana değil de parası çok olan bir soyluya vermek kadar anlamsız ve yanlış olur.”³⁴

Zenginler arasında hiçbir şeye sahip olamayan yoksul insanlar, oligarşik düzenin bir gerçeğidir. Yoksulların bu adaletsiz düzen içindeki yaşam koşulları, doğal olarak toplumsal yapının bozulmasına sebep olur. Mal ve mülk yoksunluğunu yaşayan insan, bu adaletsizliğe ve yoksulluğa son vermek için, zenginler sınıfının hükmettiği devlet sisteminden rahatsızlık duyar ve adaletli bulmadığı bu yapıyı tehdit etmeye başlar. Platon, bu durumdaki insanı “peteğin içinde doğup bütün kovayı derde sokan yabanarısı gibi, kendi evinin ve devletin baş belası”³⁵ olarak nitelendirir. Toplumun büyük bir bölümünde görülen yoksulluk halkı dilencilığe, haydutluğa iter. Bu sebeple oligarşik yönetim içerisinde ilk defa bir devlette, ayak takımı adı verilen bir zümre türeyecektir.

³² Platon, *Yasalar*, s. 110.

³³ Platon, *Devlet*, 551 d-e.

³⁴ Platon, *Devlet*, 551 b.

³⁵ Platon, *Devlet*, 552 c.

Böyle adaletsiz toplumsal bir yapı, devletin çöküşünü hızlandırır. Ekonomik adaletsizliklerle parçalanmış toplumda, yöneticilerdeki birlik ve zenginlik hırsı dağılır. Aklını kullanmayan, eğlenceye dalmış ve bedenlerini çalıştırmayan, bu yönetici takımının karşısında sonunda kararlı ve büyük bir muhalefet meydana gelir. Hor görülen, ezilen halk gücü, gücünü paradan alan, adil olmayan bu devleti şiddetle yıkar.³⁶ Bu durum oligarşinin sonunu getirir.

1.1.5. Demokrasi

Zenginlik düşkünü insanların yönetimi olan oligarşide, ezilen halklar makul gerekçelerden aldıkları güçle bu yönetime karşı çıkarlar. Ezilen fakir halk, yönetimi ellerinde bulunduran ayrıcalıklı zenginler sınıfının üstünlüğüne son vermiş olur. Platon'a göre oligarşi, zenginliğe verdiği aşırı önem sebebiyle zaten yok olmaya mahkûmdur.³⁷ Ezilen fakir halkın zenginelere üstünlüğüyle demokrasi kurulur ve böylece oligarşiden demokrasiye dönüşüm gerçekleşmiş olur. Platon demokrasi kurulduğunda olacakları şöyle anlatır:

“Kavgada fakirler düşmanlarını yendiler mi; demokrasi kurulur. Zenginlerin kimi öldürülür, kimi yurt dışına sürülür. Geri kalan yurttaşlar devleti ve devlet işlerini eşit şartlarda paylaşırlar. Çok defa da iş başına gelecekler kurayla seçilir.”³⁸

Devlet yeni düzene bu şekilde geçmiş olur. Bu yeni devlet düzeninde üstün olan bir sınıf yoktur. Devleti yönetecek kişi de artık mülkiyet üstünlüğüne göre değil, halkın isteğiyle başa geçer. Demokraside yöneticilerin seçimle belirlendiği, halkın yönetime eşit katılımının sağlandığı çoğulcu bir yapı vardır. Önceki yönetimlerden farklı olarak, bu kez karşımıza bir ya da birkaç kişiden değil çoğunluktan oluşan bir yönetim modeli çıkar.

Atina'da ve Yunan polislerinin çoğunda uygulanması nedeniyle Platon'un üzerinde en çok durduğu yönetim biçimi olan demokraside üç sınıf vardır: Birinci sınıf, oligarşide hor görülerek devlet işlerinden uzak tutulanlar, demokrasiye geçildiğinde ise neredeyse bunların tamamı devlet yönetimine katılırlar. İkinci sınıf, kendisini kalabalıktan uzak tutmaya özen gösteren ve kenarda kalan zenginler

³⁶ Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 163.

³⁷ Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, s. 162.

³⁸ Platon, *Devlet*, 557 a.

sınıftır. Üçüncü sınıf ise, işçilerin ve devlet işlerine karışmayan insanların oluşturduğu halk sınıfıdır. Bir araya gelip birlik oluşturmaları zor olan bu sınıf, yeni devletin en kalabalık sınıfını oluşturur. Ancak demokratik toplumlarda, birlik oluşturdıkları takdirde en güçlü olan sınıf da budur. Devleti yönetenler, zenginlerden aldıkları ve çoğunu kendilerine ayırdıkları paradan, halkı susturmak ve onların sessiz kalmalarını sağlamak amacıyla bu parayı halka verirler.³⁹ Böyle yapmakla yöneticiler, bu zenginlerle diğer sınıf arasında denge kurmaya çalışsalar da aradaki kutuplaşmaya engel olamazlar. Hatta yöneticiler, her iki sınıf tarafından da suçlanır.

Yöneticilik konusunda hiçbir bilgisi olmayan cahil halkın seçtiği yöneticiler de haliyle hiçbir bilgiye sahip olmayan yeteneksiz politikacılardan oluşur. Böyle bir yönetim şeklinde, erdem ve adalet de yoktur. Her şeyden önce, bu yönetim şeklinde adaletten söz etmek olanaksızdır. Çünkü demokraside yurttaşlar, yetenekli mi değil mi, politika sanatını biliyor mu bilmiyor mu diye bakılmaksızın, seçimle ve kurayla devletin başına getirilirler. Yöneticiler işin ehli olan bireylerden seçilmemiştir. Bu sebeple de seçimde adalet gözetilmemiştir ve bu yöneticiler tarafından idare edilecek bir devlette de adaletin varlığından söz edilemeyecektir. Adalet, daha en başından gözetilmediğinden, bu yönetim sistemi adaletin yokluğuyla kendi varlığının sonunu da hazırlamış olmaktadır.

Çoğunluğun yönetiminden dolayı demokrasi Platon için, ilkeleri saçma olan bir yönetim şeklidir. Platon'un yöneticide aradığı "doğuştan bir üstünlüğe sahip olmak" ve "bilgili olmak" gibi temel özellikler, demokratik yönetimdeki yöneticide aranmaz. Bir devletin yöneticilerinin nasıl yetiştikleri, bilgi düzeylerinin ne olduğu, devleti yönetirken adaleti gözetme gereği gibi sorular ve konular asla sorgulanmamıştır. Platon'un demokrasinin tüm olumsuz özelliklerini anlatırken örnek verdiği ve onun üzerinden tanımlamaya çalıştığı Atina demokrasisinde, durum bundan farklı değildir. Karşı çıktığı Atina tipi demokraside demokrat yöneticiler de gerçekte yönetme işini bilmemekte ve halk da kafasına estiği zaman görevdeki politikacıları yönetimden almaktadır.⁴⁰ Çünkü bu yönetimde önemli olan, halkın nazarında "halkın dostu" sıfatını kazanabilmektir. Nitekim demokraside bütün şereflere bu sayede

³⁹ Platon, *Devlet*, 564 d-565 a.

⁴⁰ Copleston, *Felsefe Tarihi, I, Yunan ve Roma Felsefesi*, s. 48.

ulaşılabilir.⁴¹ Platon'a göre, devlet idaresini bilmeyen, öğrenilmesi gereken işleri öğrenmeyen böylesi yöneticiler, halkı idare edemez, aksine halka yaltaklanmaya çalışırlar.⁴² Platon'un böyle düşünmesine sebep, demokrasiyle yönetilen Atinalı devlet adamlarının durumudur. Çünkü onların, halkı doğru yola iletmek, erdemli davranmaya çağırmak gibi bir kaygıları yoktur.⁴³ Platon için demokrasi bilgisiz ve tasasız devlet yönetme şeklidir. Aristokratik devlet dediği filozof-kral yönetimi ile değiştirmeyi önermektedir.⁴⁴

Timokraside belirleyici unsur olarak “şan ve şeref düşkünlüğü” görülürken, oligarşide bu durum, “zenginlik” olarak karşımıza çıkar. Demokrasinin belirleyici unsuru ise “özgürlük”tür. Platon demokrasinin yıkılışını bu noktadan hareketle izah eder. Ona göre “oligarşinin başını yiyen hastalık burada da özgürlükten doğar, daha büyük bir hızla gelişir ve sonunda demokrasiyi köleliğe çevirir; çünkü her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepki gelir.”⁴⁵ Demokrasi düzeninde yaşayan halk, özgürlüğe fazlasıyla alışmıştır. Ancak halkın sınırsız bu istekleri devlet yöneticileri tarafından dizginlenmeye çalışılır. Eğer bu sınırsız istekler devlet tarafından karşılanmazsa ya da dizginlenemezse devlet yapısı bozulmaya başlar. Dolayısıyla özgürlük arzusundan doğmuş olan demokrasinin yıkılma sebebi de yine özgürlük arzusundan kaynaklıdır.⁴⁶

Demokrasi düzeninde, insanın arzu ettiği kadar çok daha fazla bir özgürlük anlayışı ve alanı olduğunu düşünen Platon'a göre; demokrasinin içerdiği yozlaşmışlık, özgürlüklerin sınırsızca kullanılmasından kaynaklıdır:

“Özgürlüğün her bakımdan dolup taşıdığı, aşırı boyutlara ulaştığı demokratik toplumda, atlar, eşekler bile öyle serbest, öyle mağrur yürümeye alışır ki; yollarından kaçmayana çarpar geçerler. Yurttaşlar da bir yerde baskıya benzer bir şey gördüler mi, kızar, ayaklanır; yazılmış yazılmamış bütün yasaları hiçe sayar, sözcüğün tam anlamıyla başına buyruk kalmak isterler.”⁴⁷

⁴¹ Platon, *Devlet*, 558 b.

⁴² Platon, *Birinci Alkibiades*, Çev. İrfan Şahinbaş, Hürriyet Yay., İstanbul 1997, s. 120 b.

⁴³ H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi, Hint Çin Yunan*, Çev. Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 1994, s. 275.

⁴⁴ Hale Hacıkulaoğlu, *Platon'un Devlet Kuramı*, Ara Yay., İstanbul 1991, s. 41.

⁴⁵ Platon, *Devlet*, 564 a.

⁴⁶ Platon, *Devlet*, 563 b.

⁴⁷ Platon, *Devlet*, 563 d.

Ancak bu özgürlüğün kullanılması hem devlet düzeninde hem de toplum yapısında bazı olumsuzlukları beraberinde getirir. Özgürlüğün olumsuz olarak kullanılmasını da şöyle dile getirir:

“Canın istemezse kimsenin emrini dinlemezsin, başkaları savaşa giderken sen gitmeyebilirsin, herkes barışı korumaya çalışırken sen bozmak isteyebilirsin. Kanunlar sana komutanlık, yargıçlık yetkilerini vermemiş olsa da komutanlık, yargıçlık edebilirsin. İnsan Tanrı da olsa ancak bu kadarını yapabilir.”⁴⁸

Platon’a göre bu durum, bireyci eğilimlerin körüklenerek toplumsal birliğin ve uyumun yok olmasına sebep olur.

Platon, demokrasinin geldiği tüm toplumlarda bir karmaşa, bir kaos yaşanacağını bildirir ve “demokrasi insanı” olarak tanımladığı insanın özelliklerini sıralar. Gitgide yozlaşan demokrasi insanının canının her istediğini yapmakla gününü geçirdiğini, kah şarap içip, kah türkü dinlediğini, bir gün zayıflayıp, bir gün koşup oynadığını bazen tembel tembel oturduğunu veya kendini felsefeye verip bir müddet sonra devlet adamı olup kürsülere çıktığını vs. anlatır.⁴⁹ Kısaca bu insanın hiçbir düzene ve planlı çalışmaya gelmediğini söyler.

Platon’un demokraside gördüğü bir kusur ise “eşitlik” prensibi ile aslında adaletsizliğin getirilmiş olmasıdır. Platon, aynı adı taşımakla birlikte taban tabana zıt olan iki tür eşitlik olduğunu savunur. İlki “sosyal eşitlik” ya da “matematiksel eşitlik” olarak adlandırılır. Bu eşitlik, hiç kimseye hiçbir ayrıcalık gözetmeksizin, herkese aynı şeylerin verilmesi ve devlet görevlerinin kurayla belirlenmesidir. İkincisi ise, *Yasalar*’da sözü edilen “oranlı eşitlik”tir. Daha büyüğe daha fazla, daha küçüğe daha az veren bu eşitlik anlayışı Platon’a göre gerçek eşitliktir ve dolayısıyla gerçek adalettir. Bu eşitliğe göre her kişi erdemiyle, eğitimiyle, yeteneğiyle orantılı bir pay alır; eşit değerde olmayanlar arasında eşit olmayan bir paylaşım yapılır. Platon bu durumun adalet ile ilgisini şu cümlelerle anlatır:

“Nitekim iki tür eşitlik vardır: Bunlar eş adlıdır, ama pek çok açıdan birbirinin karşıtıdır nerdeyse. Birini her devlet ve yasa koyucu görev dağıtımında uygulayabilir. Ölçü, ağırlık ve sayıca eşitliktir bu, kurayla gerçekleştirilen dağıtımlarda yeterlidir. Ama en doğru ve en üstün eşitliği görmek herkes için pek kolay değildir. Çünkü Zeus’un yararına bağlıdır ve insanlara zaman için çok az yardım eder, ama devletlere hatta bireylere sağladığı yardım çok büyük yararlar getirir; çünkü büyüğe daha büyük küçüğe

⁴⁸ Platon, *Devlet*, 557 e.

⁴⁹ Platon, *Devlet*, 560 d- e, 561 c-d.

daha küçük pay verir, her birisinin doğal yapısına uygun ölçü kullanır, özellikle erdem bakımından büyük olanlara her zaman daha büyük onurlar kazandırır, erdem ve eğitim açısından tersi durumda olanların her ikisine de uygun olanı doğru bir oranla verir. Nitekim bizim için siyaset, işte bu adalettir.”⁵⁰

Platon’a göre adalet, ancak oranlı eşitliğin uygulandığı yerde vardır.⁵¹ Dolayısıyla gerçek adalet, “oranlı eşitlik” ile sağlanabilen adalettir. Platon’un bu eşitlik anlayışından çıkardığı sonuç, eşit olmayanlara eşit davrandığından, örneğin oylama da herkese tek oy hakkı verdiğinden ya da bütün yurttaşların siyasal görevlere gelebilmelerine olanak tanıdığından ötürü demokrasinin adaletsiz bir yönetim olduğudur. Anlaşılmaktadır ki Platon, *Devlet*’te savunduğu adalet anlayışını *Yasalar*’da da sürdürmekte ve bunu “oranlı eşitlik” olarak göstermektedir.

1.1.6. Tiranlık

Platon, son yönetim şekli olarak tiranlığı ele alır. Bu düzenin kurulmasında, bir önceki düzende sınıflar arası yaşanan mücadele en önemli sebep olarak gösterilebilir. Hatırlanacağı gibi demokraside üç sınıf vardır. Bunlar arasında devleti yöneten zenginler sınıfı ile genelde işçilerden oluşan halk kitlesi çatışır. Birbirleriyle hiçbir problemi olmayan bu iki sınıf, aşırı özgürlüğün vermiş olduğu serbestlikle çatışmaya başlar. Halkı yönetenler, toplumun maddi her isteğini karşılayamadığı ve özellikle istenen tüm özgürlükleri halka veremediği için, onlar halk tarafından suçlanır. Ancak yöneticiler, halkın yönetime olan sert tutumunu yumuşatmak ve halkın sesini kısmak adına; zenginlerden toplayıp çoğunu kendilerine ayırdıkları paradan halka da küçük bir pay verir.⁵² Bu durum zenginler sınıfını memnun etmediği gibi rahatsız eder. Zenginler de bu yaşananlardan kendilerini koruyabilmek için yeniden oligarşiyi kurmaya çalışır. İki sınıf arasındaki çatışmada mevcut devlet düzeninin yıkılması kaçınılmaz olur. Hiyerarşik yapıda yönetenler, üstünlüğünü, yetkilerini kaybeder. Yöneticilerin zenginlerle yeterince mücadele etmediği inancında olan ve zenginlerden alınan parayı yeterli bulmayarak daha çok şey isteyen halk, mücadele

⁵⁰ Platon, *Yasalar*, 757 b-c.

⁵¹ Platon, *Yasalar*, 757 b-c.

⁵² Platon, *Devlet*, 565 a.

sonucunda kendilerine daha adaletli davranılması, borçların bağışlanması, toprakların yeniden sahiplerine dağıtılması gibi bol vaatler veren birini tutup başa getirir.⁵³

Başta geçen kişi, ilk başlarda çok iyi bir yönetici portresi çizer. Yakınlarına ve halka ilgi gösterir, halkın taleplerinin hepsinin karşılanacağı sözünü verir. Ama kısa bir süre sonra, dik kafalılar savaşa yollamak ve halkı boyunduruk altında tutmak için sürekli savaşlar yapar. Fakir halkın işten başını kaldırmaması ve kendisine karşı ayaklanmaması için ağır vergiler koyar. İktidarını devam ettirebilmek için, kendisine karşı olanlardan bazılarını sürer, bazılarını öldürür. Halkı köleleştirerek bir tirana dönüşür. Şiddeti bir yönetme biçimi olarak gören bu iktidar, halkın daima korku içinde yaşamasına sebep olur.⁵⁴ Oysa başta özgürlük alanlarının biraz daha genişletilmesini bekleyen halka karşı, yeni yönetici özgürlük alanını daraltmakla kalmaz, geçmiş olan özgürlük anlayışını da aratır duruma getirir. “Demek ki aşırı ve düzensiz özgürlük, halka köleliğin en ağırını, en acısını, efendilerin en belalısını getirir. Aşırı özgürlüğün tepkisi, insanda da toplumda da aşırı kölelikten başka bir şey olmaz.”⁵⁵

Ortaya çıkış sebebi ile yaptıkları arasında hiçbir uyum görmeyen hatta aksine yaşananların daha kötüsünü yaşamaya başlayan halkın, böyle bir yöneticiden adalet beklmeleri de anlamsızdır. Halkın adil bir toplumun inşasıyla mutlu olabilme umutları karşılık bulmaz. Hiçbir kural ve yasayı tanımayan, keyfi arzu ve isteklerine göre ülkeyi yöneten tiranın, adalet gibi bir endişesi de yoktur. Her kurumda, yasaların değil de sadece bir kişinin kararlarının hâkim olduğu bir düzende, adaletin tecelli etmesi çok güçtür. Nitekim tiranın, yasaların da üstünde bir güç olarak her konuda işin ehli biri olması mümkün olmayacağından, böyle bir yönetimden de adalet çıkmayacaktır. İlk ortaya çıkışındaki amaca bağlı kalarak, iktidarı korumaktan ziyade halkının refah düzeyini arttırmak ve sıkıntılarını gidermek üzere uygulamalarını sürdürseydi, halkın da takdirini almış, adil ve mutlu bir toplumun inşasını sağlamış olurdu. Halk, yaşanan haksızlıklardan, sıkıntılardan kendilerini kurtaracak birini ararken, kendi elleriyle kendi zalimini yaratmıştır. Zorba devlette,

⁵³ Platon, *Devlet*, 565 c.

⁵⁴ Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 167.

⁵⁵ Platon, *Devlet*, 569 b.

kötülük, adaletsizlik ve mutsuzluk hâkimdir. Tiranın yönettiği devlet, devletlerin en adaletsiz ve en mutsuz olanıdır.⁵⁶ Çünkü adaletin gerçekleşmediği bir yerde, mutluluk imkânsızdır.

Platon hiçbir kuralı ve yasayı tanımayan, halkı keyfi bir yönetim biçimi olan tiranlığa mahkûm eden tiran'ın egemenliğinin kısa zamanda son bulacağını iddia eder. Tiranlığın yasalara saygılı olan iyi bir azınlık tarafından ortadan kaldırılacağı ve idarenin bu iyi azınlığın ya da bu azınlığın içindeki tek bir kişinin eline geçme ihtimalini öne çıkarmıştır.

Platon'un belirlediği bu altı yönetim şekli, siyasal ve toplumsal olayların tabii akışı içinde ortaya çıkan altı farklı aşamaya karşılık gelir. Bu yönetim şeklerinden her biri, bir önceki insan toplumlarından daha kötü bir hale sürükler. Nitekim bu yönetim biçimlerinin hiçbirinde adalet tam olarak tesis edilmez. Platon ideal devlete yakın bulduğu aristokrasi yönetiminde, adil uygulamaların kısmen de olsa bulunduğunu ifade eder. Ancak aristokrasi sonrası kurulan diğer tüm yönetimlerde adaletin varlığından söz etmez. O, *Devlet*'te, yönetim biçimlerinden her birinin, bir öncekinin adil olmayan uygulamaları neticesi, diğerine dönüşerek oluştuğunu söyler. Böylece yönetim biçimleri arasında bir geçişlilik ilişkisi kurar, ama tiranlıktan ideal devlete yakın bulduğu aristokrasiye geçiş konusuna değinmez. Ancak *Yasalar*'da, adı geçen diğer tüm yönetim biçimleri arasında ideal devlete en kolay şekilde dönüşebilecek yönetim biçiminin tiranlık olduğunu söyler. Şayet istenen niteliklere tiran sahipse, ideal devlet yönetimine dönüşmeye en uygun yönetim biçiminin tiranlık yönetimi olduğu kabul edilir.⁵⁷ Bu varsayım, yani tiranlıktan monarşi ya da aristokrasiye geçildiği kabul edilirse yönetim tekrar en başa dönerek bir döngüyü oluşturur.⁵⁸

1.2. Fârâbî'de Adil Olmayan Devlet Şekilleri

Fusûlü'l-Medenî'de Fârâbî, siyaseti “erdemli” ve “erdemsiz” siyaset” olarak iki kısma ayırır.⁵⁹ Bu bölümde, Fârâbî'nin erdemsiz siyaset olarak tanımladığı adil

⁵⁶ Copleston, *Felsefe Tarihi, 1. Cilt, Yunan ve Roma Felsefesi*, s. 109.

⁵⁷ Platon, *Yasalar*, s. 156.

⁵⁸ Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 167.

⁵⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., I. Baskı, İzmir 1987, s. 69.

olmayan devletlerin temel nitelikleri, başkan ile ilgili tasavvurları ele alınacaktır. Ayrıca başkanlık kurumunun nasıl işlediği ve bunların adaletle ilişkisi incelenerek bunun toplumda ne gibi etkileri olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Fârâbî için adaletle yönetilen devlet, gerçek mutluluğa ulaştıran ilkeler üzerinde vatandaşların memnuniyet gösterdikleri ve bu ilkelerin yaşatılması ve yaygınlaştırılması konusunda işbirliği ve dayanışma içinde oldukları erdemli bir toplumdur. Ayrıca toplumsal düzenin sağlanmasının en önemli kriterlerinden olan adalet erdeminin, oluşturulacak doğru mekanizmada doğru bir şekilde işletilmesi erdemli toplum için vazgeçilmezdir. Bunun etkili bir şekilde kullanılmadığı bir toplumda, erdemli ve dolayısıyla adil bir yönetimin varlığından söz edilemez. Bir yönetim sistemi, halkın refah seviyesini yükseltmeyecekse ve yöneticilerin ülke yönetiminde, toplumsal yapının dinamiği olan adaletin sağlanması gibi temel olan erdeme sahip olamayacaksa, orada ideal bir yönetimin işleyişinden söz edilemez. Fârâbî, bu durumda olan yönetim biçimlerini, erdemli olmayan⁶⁰ dolayısıyla adaletli olmayan yönetim biçimleri olarak isimlendirir.

Fârâbî'nin tasnif ettiği ve bu bölümde ele aldığımız adil olmayan devlet yapısında en yüksek mutluluk amaç değildir. Ayrıca halkın, dünya yaşamında iyilik sandığı şeylerden birine ulaşmayı hedeflemek de erdemsiz yönetimin göstergesidir. Adaletten yoksun olan bu erdemsiz yönetimin en temel amacı haz, zenginlik, ihtiras ve şeref gibi sahte iyiliklerdir.⁶¹ Nitekim Fârâbî tarafından “bozuk yönetim”⁶² diye ifade edilen adil olmayan bu yönetim biçimleri, adil toplumun belirleyici özelliği olan asli uyumun altüst olduğu ve onun yol gösterici ilkesi olan “saadet gayesi”nin bozulduğu adaletli toplumun karşıtı olarak sunulur.⁶³ Adaletli yönetime karşıt olan bu yönetim şekilleri, siyasi yapılarına göre değil, vatandaşlarının görüş ve eylemlerine göre kategorize edilmiştir.⁶⁴ Ayrıca her biri diğerinden ve adaletli yönetim

⁶⁰ Muharnmed S. H. El-Ma'sumi, “Fârâbî”, Çev. Burhan Köroğlu, *İslam Düşüncesi Tarihi, II*, İstanbul 1996, s. 344.

⁶¹ Fârâbî, “Fârâbî'nin *Kitabu'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, Çev. Fatih Toktaş, *Divan*, Yıl: 7, Sayı: 12, İstanbul 2002, s. 247-273. s. 266.

⁶² Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayaşlı, Kültür Bakanlığı Yay., I.Baskı, İstanbul 1980, s. 71.

⁶³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992, s. 117.

⁶⁴ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996, s. 194.

biçiminden, ancak ulaşmak istedikleri gayeye göre ayrılırlar.⁶⁵ Dolayısıyla bu yönetim biçimlerinin ulaşmayı arzuladıkları gaye, yöneticilerinin durumu ve onların izlediği siyasetin içeriği, orada yaşayan insanların davranışları, ahlâkî tutumları, amaçları, birbirleriyle olan ilişkileri ve onların mutluluk anlayışları⁶⁶ ilk bakışta göze çarpan esas ölçütlerdir. Bununla birlikte, adil olmayan yönetim biçimlerindeki devlet başkanlarının yönetim anlayışları; adalet, hukuk, ahlâk ve insanlık anlayışları da belirleyici bir role sahiptir.⁶⁷

Fârâbî, adaletsiz devlet yöneticilerinin, adil olan devlet yöneticilerinin aksine, devleti adaletle yönetmediklerini belirtir. Ayrıca adil olmayan devletin vatandaşları da ülkelerini adaletle yönetmeyen yöneticiler gibi, adalet erdemine sahip değildir.⁶⁸ Yani adil olmayan yönetim biçimlerinin vatandaşları ile uyumlu adil olmayan erdemsiz başkanları vardır. Adil olmayan bu başkan, arzu ve amaçlarına ulaşabileceği bir şekilde, adalet gözetmeden idaresi altındaki devleti yönetir.⁶⁹ Dolayısıyla erdemli olmayan şehirlerin yöneticileri, “adil yönetici” sıfatını taşımazlar. Bu adaletsiz yöneticiler, halka kötü örnek olacaklarından halkın ahlâkî yapısını yanlış bir biçimde şekillendireceklerdir. Bunun sonucunda insanlar, makul bir karar almaya muktedir olamayacaklarından bilgisiz kalacaklardır.⁷⁰

Fârâbî’ye göre, adaletten yoksun olan erdemsiz şehirlerin yurttaşlarının, mutluluk ve ona giden yollardan haberleri yoktur. Hatta mutluluk onlara anlatılsa dahi onu kavrayabilecek düzeyde değillerdir. Erdemsiz şehir halkı yaşamı; yemek, içmek, toplumda şan şöhret sahibi olmak ve dünyevi zevkleri tatmak olarak görür. Mutluluğu bunlara sahip olmaktan ararlar. Bunlara ulaşamadıklarında ya da bunları kaybettiklerinde mutsuz olacaklarını düşünürler. Dolayısıyla bu şehirlerde yaşayan insanlar, bu filleri işledikçe ruhsal istidatları bozulur ve hastalıklı bir ruha sahip olurlar. Zaman geçtikçe yaptıkları bu kötü ve kusurlu fillerden zevk almaya başlarlar. Ayrıca onların arasından hastalığının farkında olmayan, aksine kendisinin ruhen

⁶⁵ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 117.

⁶⁶ Richard Walzer, “Al-Fârâbî on Perfect State”, *A Revised Text With Introduction, Translation and commentary*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara 1997, s. 72-73.

⁶⁷ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA, XII*, İstanbul 1995, s. 154.

⁶⁸ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 112.

⁶⁹ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 111.

⁷⁰ Walzer, s. 278.

sağlıklı ve erdemli olduğunu sananlar da mevcuttur. Bu sebeple, onlar herhangi bir yol göstericinin, öğretmenin veya terbiye edicinin sözlerine kulak vermezler.⁷¹

Adaletli toplumla beraber adaletli olmayan toplumların ve yönetim biçimlerinin de sorgulamasını yapan Fârâbî, adaleti gözetmeyen erdemsiz yönetim şekilleri sınıflamasına; hem *el-Medinetü'l-Fâzıla*'da hem de *es-Siyaset'ül Medeniyye*'de değinmiştir. Fârâbî, erdemli toplumun karşısında bulunan; Cahil Devlet, Fasık Devlet ve Sapkın Devlet olmak üzere üç devletten söz eder.⁷² *el-Medinetü'l-Fâzıla*'da ise erdemsiz (adaletsiz) yönetim şekli olarak birbirinden farklı dört devleti anlatır. Fârâbî, *es-Siyaset'ül Medeniyye*'de yapılan sınıflamanın yanı sıra, buraya 'karakteri değişmiş devlet'i ekler. Dolayısıyla Fârâbî'de Cahil, Fasık, Karakteri Değişmiş ve Sapkın Devletler, adaletli devletin karşıtıdır. Şimdi bu yönetim şekillerinin adaletle ilişkisi bağlamında ne denli adaletli ya da adaletsiz bir yönetim sergilediklerini daha yakından inceleyebiliriz.

1.2.1. Cahil Devlet

Cahil devlet, mutluluğu doğru bir şekilde bilmeyen ve mutluluktan habersiz olan insanların bir araya gelmesiyle oluşmuş devlettir.⁷³ Kişiler ve devlet idarecileri, mutluluk konusunda aydınlatılsa dahi, hakikatte bunları anlayamayacak düzeyde cahildirler ve bildikleri şeyler de yalnızca dünya işleridir.⁷⁴ Yanlış bir mutluluk telakkisine sahip olan bu insanlar, faziletler açısından eksik bir durumdadırlar.⁷⁵ Çünkü onların "iyi" olarak kabul ettikleri şeyler görünüşte iyidir. Beden sağlığı, saygı ve itibar görmek, arzularının peşinde koşma serbestliği, şehvi zevkler, zenginlik gibi durumlar onların iyi olarak kabul ettikleri şeylerdir. Hayatın gayesi olarak kabul ettikleri bu şeyler, mutluluğun çeşitlerindedir. Onlar için en yüce mutluluk da bunların hepsinin bir araya gelmesiyle sağlanır. Arzuların peşinden serbestçe koşmama, zevklerden mahrum kalma, saygı ve değer görmeme, yoksulluk

⁷¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 116.

⁷² Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniyye*, s. 52.

⁷³ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001, s. 444.

⁷⁴ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998, s. 185.

⁷⁵ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 61.

ve hastalık gibi şeyler ise cahil devlet halkına göre en büyük kötülüklerdir.⁷⁶ Dolayısıyla cahil devletin halkı, hayatın aldatıcı zevklerine kapılan, gerçek iyilerin ne olduğunu bilmeyip sahte iyilerin peşinden koşan,⁷⁷ yalnızca görünüşteki iyilikleri mutluluk ve ulaşılması gereken amaç olarak düşünen⁷⁸ toplumsal refah için adaletin sağlanması gerektiğine dair kaygı taşımayan insanların oluşturduğu bir toplumdur. Bazı zamanlarda aralarında söz konusu olabilecek uyum ve adalet gerçek uyum ve adalet değildir, ancak buna benzeyen bir şeydir. Aralarında uyguladıkları diğer sözde faziletler için de aynı şey söylenebilir.⁷⁹ Onların fazilet sandığı şeyler, alçaklık ya da aşağılık şeylere daha yakın olan şeylerdir. Çünkü onların tabiatları ve cevherleri faziletlerin hiçbir özelliğini taşımamakla birlikte, onlar eksiklikler ve aşağılıklar türünden olan bir tabiata da sahiptirler.⁸⁰ Onların böyle olmalarının nedeni, arzularına kendilerini kaptırmaları ve akıllarını kullanmaktan, sezgiden yoksun olmalarıdır.⁸¹

“Cahil şehirlerden her biri, yalnızca kendi arzu ve isteklerinin elde edilmesini kolaylaştıran, onları elde etme yolunu açan ve onları koruyan bir yönetici ister. İşte bu yüzden onlar, erdemli olan adil kişilerin yönetimine karşı çıkar ve bu yönetimi tanımazlar.”⁸²

Çünkü adalet erdemine sahip olacak bir yönetici, sözü edilen arzu ve istekleri önemsemez, çıkarılan yasalar, toplumun tüm katmanına, herkese hak ettiği kadarının verilmesini şart koşar. Oysa cahil devletin yöneticisi, adaletten ziyade bu toplumun arzu ve isteklerine göre davranır. Hatta söz konusu amaçlara ulaşabilmek için kanunları bile bu amaçlar doğrultusunda düzenlerler.⁸³ Bazı insanlar, birinin yönetici sayılabilmesi için bazı ölçütler belirlemişlerdir. Bunlar arasında yöneticiye itaat edilmesi, saygı gösterilmesi ve yöneticinin zengin olması sayılabilir. Bunların yanı

⁷⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 120.

⁷⁷ Faruk A. Sankari, “Eflatun ve Fârâbî: Siyasi Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Mukayesesi”, *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 253.

⁷⁸ Huriye T. Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995, s. 112.

⁷⁹ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 39.

⁸⁰ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 62.

⁸¹ Walzer, s. 269.

⁸² Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 66.

⁸³ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 40-41.

sıra yöneticinin gerektiğinde zor kullanarak insanlara boyun eğdirmesi ya da dehşet ve korku salarak yönetimini gerçekleştirmesi gerektiği şart koşar.⁸⁴

Cahil devletin sayısı kadar, cahil devletin yöneticileri ve buna bağlı olarak amaçları vardır. Bu yöneticilerin her biri, kişisel çıkarlarını dikkate alarak, kendi arzu ve amaçlarını elde edebilecekleri bir tarzda, yönetiminde söz sahibi oldukları devleti yönetirler.⁸⁵ Onların en önemli özellikleri ulaşmaya arzuladıkları gayelerde ortaya çıkar.

Diğer yönetim biçimlerine oranla, cahil yönetimlere daha fazla önem veren Fârâbî için bu yönetim biçimi, diğerleriyle kıyaslandığında en önemlisidir. Diğerlerinden farklı olarak, çok sayıda değişik türleri içinde barındıran cahil yönetimler, Fârâbî tarafından daha ayrıntılı bir şekilde işlenir.⁸⁶ “Cahil yönetimler, çeşitli ve çok farklı tipleri içerir. Bunlardan bazıları oldukça kötü, bazılarının zararı az ve yararı da bazı kişilere göre fazladır.”⁸⁷

Fârâbî, adaletsizliği erdem olarak kabul eden, altı tane cahil yönetim çeşidi sayar:

“1-Zorunlulukların bir araya getirdiği topluluk, 2-Kötü şehirlerde yaşayan kötü topluluk, 3-Bayağı şehirlerde yaşayan bayağı topluluk, 4-Şeref düşkünü şehirlerde yaşayan şeref düşkünü topluluk, 5-Zorba şehirlerde yaşayan zorba topluluk, 6-Demokratik şehirde ve özgür insanların şehrinde yaşayan özgür topluluk.”⁸⁸

Başka bir yerde ise cahil yönetim çeşitlerini zaruret şehri, zenginlik şehri, bayağılık ve düşkünlük şehri, şeref şehri, zorba şehir, demokratik şehir olarak belirtir.⁸⁹ Şimdi adaletin gözetilmediği bu cahil yönetim çeşitlerini ayrıntılı bir şekilde ele alalım.

⁸⁴ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 40-41.

⁸⁵ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 111.

⁸⁶ Sankari, s. 253.

⁸⁷ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 70.

⁸⁸ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 53.

⁸⁹ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 111.

1.2.1.1. Zaruret Devleti

Zaruret devleti, insanların fiziksel ve zaruri ihtiyaçlarını gidermek üzere kurdukları ve bu amaca göre işbirliği yaptıkları topluluk ve devlettir. Bu devletin vatandaşları, kendileri için erdem kabul ettikleri zaruri gereksinimlerin karşılanmasıyla ilgili, birbirleriyle dayanışma ve yardımlaşma içinde olmayı erdemli bir davranış kabul ederler. “Bu devlet, bedenlerinin varlığının devamı için zaruri olan yiyecek, içecek, giyecek, ev ve cinsel ilişki miktarı ile yetindiği ve bu amaca ulaşmak için birbiriyle yardımlaştığı devlettir.”⁹⁰ Dolayısıyla zaruret devleti, ilgisini insanın hayvani varlığının en aşağı dereceden ihtiyaçları ile sınırlandıran ve halkının yalnızca bu sınırlı amaç için birbirleriyle işbirliğine girdiği bir yönetimdir.⁹¹ Genel itibariyle fiziksel ihtiyaçların karşılanması esasına dayanan bu devlette, “zorunlu” bir ortaklık vardır.⁹² “Zorunlulukların bir araya getirdiği şehir ve topluluk, insanın fiziksel varlığını devam ettirmek amacıyla zorunlu ihtiyaçların elde edilmesi ve kazanılması için yardımlaşmayı gerekli kılan şehir ve topluluktur.”⁹³ Zorunlu ihtiyaçları karşılamak için hayvancılık, çiftçilik, avcılık dışında gasp, soygun gibi kötü yollara da girişirler. En üstün insan bu devlette, kendilerinin zaruri ihtiyaçlarını karşılama konusunda tedbir, yetenek ve gereğini yapmada en büyük başarıyı sağlayandır.⁹⁴ Birliktelikleri sadece fiziksel ihtiyaç sebebiyle olan ve gerektiğinde soygun ve gasp gibi erdemsiz bir tutum da takınılan bu devlette, adalet erdeminin icra edilmesini beklemek mümkün değildir. Nitekim böyle bir toplumda adalet gibi bir kaygıyla da karşılaşılmaz. İlişkilerinde sadece çıkarın gözetildiği bir toplumun, ahlâkî ciddi bir problemi vardır. İyilik ve adalet gibi özel değerlerin, bir toplumun ayakta kalmasını sağlayan önemli kıstaslar olduğu dikkate alındığında böyle bir devletin ömrü de kısa olacaktır.

Bu şehrin yöneticisi de doğal olarak kendi halkıyla aynı ortak özellikleri paylaşır. Bu şehrin yöneticisi, onları iyi yöneten, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasında onları çalıştıran, onlar için gerekli olan şeyleri emniyetli bir şekilde

⁹⁰ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 111.

⁹¹ Walzer, s. 271.

⁹² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 117.

⁹³ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 53.

⁹⁴ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 53-54.

koruyan ve ihtiyaç olduğunda kendi mal varlığından onlara cömertçe veren biridir.⁹⁵ Dolayısıyla bunları en iyi başaran kişiyi kendilerine başkan seçerler.⁹⁶ Elbette bir devlette toplumun ihtiyaçlarını karşılamak bir yöneticinin önemli bir özelliği olmalıdır. Ancak ihtiyaçların nasıl karşılandığı da yönetici için önemli olmalıdır. Yönetici bu vazifeyi üstlenirken, toplumda herkes için adaleti dikkate almalıdır. Şayet kimseye haksızlık etmeden ve adaleti gözeterek bu talepleri karşılırsa bir anlam ifade eder ve toplumda mutluluk sağlanır. Fakat bu devlette adalet mekanizması doğru bir şekilde işletilmediği için aldatıcı mutluluklar da kısa sürelidir.

1.2.1.2. Zenginlik Devleti

Fârâbî'ye göre, bu devletin halkı için mutluluğun ölçütü para, servet ve diğer dünyevi şeylerdir. Ayrıca bu devletteki insanlar, daha yüce gayeler için zenginliğe araçsal bir rol yüklemeyiz. Bu şehrin insanları için en temel amaç zenginliktir. Halkın bir arada olup, birbirleriyle yardımlaşmaları da servet ve zenginlik elde etmek amacıyla.

“Kötü şehir ve kötü halkın oluşturduğu topluluk, servet ve zenginliği, zorunlu şeyleri veya onların yerine geçen altın ve gümüş parayı bolca elde etmek, saf zenginlik tutkusundan ve cimrilikten dolayı ihtiyaçların ötesinde bir birikim sağlamak için işbirliği yapan, insanın bedeni varlığı için zorunlu olanın dışında herhangi bir harcamada bulunmayan topluluktur.”⁹⁷

Bu şehirde zenginlik Fârâbî'ye göre, temel gereksinimlerin elde edilmesinde mümkün olan hayvancılık, çiftçilik, ticaret, avcılık ve soygun gibi yollarla elde edilir.⁹⁸

Bu halkın lider seçimi de kendi inandıkları değerlerle paralellik arz eder. Onlara göre en üstün ve en adaletli birey servet kazanmada en başarılı olandır.⁹⁹ Onların yöneticisi de servetin elde edilmesinde şehir halkını doğru yöneten ve bu

⁹⁵ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

⁹⁶ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 53.

⁹⁷ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

⁹⁹ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

servetlerini, daima koruyan kişidir.¹⁰⁰ Dolayısıyla başkan, devletin yönetilmesini sağlayacak olan fiilleri zenginliği elde edecek fiiller haline, kanunları ise halkın zenginliğini arttıracak kanunlar haline dönüştürür. Böylece başkan, devletin vatandaşlarına mal ve servet biriktirme konusunda yardım etmek ve onların bu konularda önünü ve ufkunu açmak gibi asli bir görev üstlenir.¹⁰¹

Hayatın yegâne amacı servet biriktirmek olan bir toplumu, Fârâbî erdemli bir toplum olarak kabul etmez. Zorunlu ihtiyaçların karşılanacağı kadar tüketen ve daha fazlasını harcamamaya özen gösteren bu devlette adil iktisadi bir paylaşımın varlığından da söz edilemez. Bu özellikteki bireylerde toplumsal adaletin sağlanmasına dair bir kaygı yoktur. Yöneticilerini belirlerken bile servetlerinin korunması ve arttırılmasını sağlayabilecek birini atayan bu devlette, bunu sağlama vaadinde bulunan bir yöneticinin adaleti sağlaması da güçtür. Yöneticinin varlık sebebi, adaletli bir paylaşımın yapıldığı, herkesin eşit bir şekilde kazandığı bir toplum oluşturmaktan ziyade, toplumda bulunan mevcut zenginlerin ekonomik güçlerinin korunarak daha da fazla kâr etmelerini sağlayacak bir düzeni sağlamaktır. Nitekim bu devlette zenginlerin hakları ön plandayken, fakirlerin hakları gündeme alınmaz. Dolayısıyla bu devlette adaletin işler kılınmasını beklemek pek de anlamlı değildir.

1.2.1.3. Bayağlık ve Düşkünlük Devleti

Fârâbî'ye göre bu devletteki işbirliği, tıpkı zaruret devletinde olduğu gibi, insanın fiziksel ihtiyaçlarını karşılayacak unsurların amaç edinilmesi şeklinde belirir. Ancak bunları zaruret devletinden ayıran özellik, Bayağı veya Düşkünlük devleti yeme, içme ve cinsel ilişkiyi bedensel varlığın yararı veya devamı için değil, bundan sadece zevk aldığı için yapar. Diğer ayırıcı özelliklerinden birisi de, eğlenceye aşırı düşkünlükleridir. Bu noktadan hareketle oyun, eğlence ve maddi zevkler için yardımlaşan bu cahil yönetim biçiminin, “değersiz insanların ortaklığı” sonucu ortaya çıkan bir devlet şekli olduğu söylenebilir.¹⁰² Bununla birlikte bu

¹⁰⁰ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

¹⁰¹ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

¹⁰² Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayın Dağıtım, İstanbul 1983, s. 89.

devlet, cahil devletler içinde hayranlık duyulan devlet olma özelliğine sahiptir.¹⁰³ Çünkü bu devlet, ekonomide büyük bir ilerleme gösterirken, hem zorunlu gereksinimleri kolayca karşılamakta hem de kendileri için servet biriktirmektedirler.¹⁰⁴ Hedonist bir hayat anlayışına sahip olan buradaki vatandaşlar, bedensel ve nefsi isteklerin peşinden koşmalarından ve bunu kendileri için erdem olarak kabul etmelerinden dolayı bayağı ve alçak olarak isimlendirilir. Bedeni zevklerin ardından gitmenin erdem kabul edildiği bu devlette adalet, toplumun her kesimi için bu zevklerinin karşılanması olarak anlaşılır. Bu devletin adalet anlayışı, “ne kadar büyük bir kitlenin nefsi isteklerine ve bedeni arzularına cevap verilirse o denli adaletli bir devlet olunur” şeklindedir.

Hem zenginlik devletinin hem de bayağılık ve düşkünlük devletinin mensupları, diğer cahil devletin halkları tarafından, kendilerinin hayranlık duyulan bir hayat tarzı yaşadıklarını sanırlar. Bu anlayış, onların, diğer devlet topluluklarının insanlarını küçük görmelerine ve onları horlamalarına neden olmaktadır. Bu da, onlarda gurur, taşkınlık ve övülme gibi cahili özelliklerin oluşmasına sebep olur.¹⁰⁵ Erdemden yoksun olan bu halkın, kendisini diğer halklardan üstün görmesi, onların hastalıklı bir ruh haline sahip olduklarını da göstermektedir. Bu ruhsal problemdeki insanların, adaletli toplumun genel özelliği olan “kimsenin kimseden üstün olamayacağı”na dair düşünceyi anlamaları da mümkün değildir. Nitekim kendilerini farklı görmelerinin sebebi de bunu göstermektedir. Dolayısıyla kendilerini üstün gören bu toplumun üyelerine adaletten söz etmek de yersizdir.

Bu devlette yönetici olmaya en uygun kişi, eğlence, zevk ve oyundan en fazla yararlanan, bu arzuları en çok gerçekleştiren, özellikle ekonomik kaynaklara en çok sahip olan kişidir.¹⁰⁶ Onların yöneticileri de tıpkı halk gibi, “şehir yönetimindeki amacın zevk veren şeylerden yararlanmak olduğunu düşünür.”¹⁰⁷ Yönetici seçiminde adaletli olmanın önemli bir kriter olmadığı bu toplumda erdem; zevklerin ve

¹⁰³ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

¹⁰⁴ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

¹⁰⁵ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

¹⁰⁶ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

¹⁰⁷ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 41.

zenginliğin arttırılması biçiminde anlaşılır ve bunları sağlayacak yöneticinin de en erdemli kişi olduğu düşünülür.

1.2.1.4. Şeref Düşkünü Devlet

Şeref düşkünü devletin vatandaşları, başka halklar arasında övülmek, ün kazanmak söz ve yazı ile saygı duyulmak, itibar görmek ve ister başka insanların ister kendi halkının gözünde şeref ve saygınlık kazanmak için birbiriyle yardımlaşır.¹⁰⁸ Bu devletin halkı için şeref, büyük bir erdem ve büyük bir değerdir. Öyle ki, her şey, onun nasıl kazanılacağı üzerine kuruludur. Birinin başka birini övmesi ve bir şeref sağlaması, benzer şekilde karşılık görmesini gerektirir. Dolayısıyla bu devletteki insanlardan hangisi daha fazla şerefe erişme imkânına sahip ise, o denli devletin diğer üyelerinden itibar ve saygı görür.¹⁰⁹ Bu devlette, sosyal organizasyon, şeref esasına göre yapılandırılır. Fârâbî, şeref devletinde yaşayan insanların birbirlerini şerefli saymalarını, şeref alışverişi eşitlik üzerine kurulu olan ve şeref alışverişi eşit olmayan olmak üzere iki ayrı durumda ele alır. Eşitlik üzerine kurulu şeref alışverişi, birinin kendisine şeref veren kişiye, o kişinin de belli bir zamanda diğer kişiye aynı şekilde şeref vermek suretiyle karşılıklı bulunmasıyla oluşur. Eşit olmayan şeref alışverişi ise başkasına şeref veren birisinin, bunun karşılığı olarak daha büyük bir şerefi elde etmesiyle mümkün olur. Fârâbî, her iki durumdaki şeref alışverişini, bunu gerçekleştiren kişilerin nazarında, “liyakat” ilkesi gereğince sağlandığını belirtir. Buradaki liyakat, tarafların birbirlerine ya aynıyla ya da daha büyük olanıyla karşılık vermek şeklinde anlaşılır.¹¹⁰ Adaletle yönetilen bir devlette yöneticinin seçiminde esas olan ilke liyakattir. Gerçekte liyakat derken, yönetici olacak kişinin, bu işi başaracak bir donanıma sahip olup olmadığı, ahlâkî meziyete ve özellikle adaletle devletin yönetimini sağlayıp sağlayamayacağı kastedilir. Oysa bu devletin sosyal yapılanmasında liyakat; erdemle, uzmanlık bilgileriyle, adaletli olup olmadığıyla ilgili değil, oyun ve zevk kaynaklarına daha çok sahip olmaya bağlı olarak

¹⁰⁸ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 111.

¹⁰⁹ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

¹¹⁰ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 55-56.

gerçekleşir.¹¹¹

Cahil devletlerin mensupları için önemli olan bir başka husus da başkaları üzerine zor kullanma bakımından “güç”tür. Güç kullananlar, başkaları üzerinde baskı kuran insanlara özenir. Bu sebeple cahil devletlerde başkası üzerine zor kullanma bir liyakat ölçütü kabul edilir. Hayatın çeşitli alanlarında ne kadar fazla sayıda insan üzerinde güç kurarsa birisi, o kadar liyakat sahibi olur.¹¹² Bu yönüyle üstün bir soydan gelmek de liyakat ve güç sahibi olmanın bir yolu kabul edilir. Kendisine değer ve liyakat verilen bir kişi, ya başkalarına güç kullanarak egemenlik kuruyor olmalı, ya zengin bir soydan gelmeli ya da geldiği soy, zevke veya zevk araçlarına çokça sahip olmalıdır. Oysaki devletin her kurumunda işin erbabı olan ve ahlâkî meziyetlerden en önemlisi olan adaletten beslenen kişiler tarafından sağlanacak bir yönetim anlayışı, ahlâkî bir alt yapıya sahip olan, gerçek liyakat anlayışıdır. Bu anlayışla, ülkenin yönetiminde adalet gözetilmeden sadece güç kullanmak suretiyle sağlanacak bir yönetim, halkına mutluluk ve huzur getiremez. İnsanlar üzerinde güç kullanmanın liyakat kabul edildiği bu toplumda, adalet erdeminden söz edilemez.

Şeref devletinin yöneticisine geniş yer ayıran Fârâbî’ye göre, bu devletin yöneticisi, şeref konusunda insanlar arasındaki farklılıklardan hareketle belirlenir.¹¹³ Yöneticinin sahip olduğu liyakat, şehirde yaşayan diğer insanların sahip olduğu liyakatten daha üst düzeydedir. Nitekim bu devlette zengin, soylu ve güçlü olmayanlar için yöneticilik ve şeref söz konusu değildir. Yöneticide aranan bu özellikler, toplumun yöneticiden ne gibi beklentilerinin olduğunu da gösterir. Nitekim cahil devletlerin halkı, başkanlar arasında en üstünü olarak, bu şeyleri devletin halkına kazandıran ve kendisi için sadece şeref isteyen kişiyi görür. Başkan için de önemli olan övgü, şeref, fiil, söz ve yazıyla yüceltilme, kendisi öldükten sonra adının diğer milletler ve kendi milletleri içinde sürekli anılmasıdır. Başkan, böyle şeyleri yapabilmek için bazen zenginliğe ihtiyaç duyar ve zenginliğini bu

¹¹¹ Fârâbî, *es-Siyaset’ül-Medeniye*, s. 54.

¹¹² Fârâbî, *es-Siyaset’ül-Medeniye*, s. 54.

¹¹³ Fârâbî, *es-Siyaset’ül-Medeniye*, s. 55.

yolda kullandıkça şeref sahibi olur.¹¹⁴

Zengin, soylu ve güçlü olmanın şeref kabul edildiği bu toplumda aranan bu üç özellik, erdemli bireyler için de önemlidir. Ancak esas önemli olan, erdemli bireyin bunu nerede, nasıl ve ne amaçla kullandığıdır. Zenginliği, soylu olmayı ve gücü, toplumsal her alanın adil bir şekilde dizayn edilmesinde kullanarak ahlâklı bir tavır takınan birey için erdemden söz edilebilir. Çıkarılacak kanunlar ile bu erdemli tavır takınılırsa adaletli bir yönetimin kapısı aralanır.

Şeref düşkününü devlet Fârâbî'ye göre, erdemli devlete en yakın devlet yani adaletle yönetilmeyen devletlerin en iyisidir. O bu devleti, hiyerarşik olarak insanlara iyilik yapmak esasına göre kurulmuş olması, en şerefli olanın başkan olması gibi sebeplerden dolayı adaletle yönetilen devletteki sosyal düzene benzetmektedir.¹¹⁵ Bu bilgiler ışığında, Fârâbî için, adaletle yönetilen erdemli devletten sonraki, en iyi cahil devletin şeref düşkününü devlet olduğu sonucu çıkarılabilir. Ayrıca Fârâbî, bu şehri bekleyen önemli bir tehlikeye dikkat çeker. Buna göre bu halkın şeref sevgisi çok aşırı bir biçim alırsa, bu defa devlet, bir zorbalar devleti olur ve kolayca Zorba Devlet'e dönüşür.¹¹⁶ Bu dönüşümle adil olmayan yeni bir devlet oluşmuş olur.

1.2.1.5. Zorba Devlet

Bu devletin halkında savaşçı özellikler ve despotik bir düzen kurma isteği öne çıkar. Bunların en büyük amacı, başka devletlere egemenlik kurmak, hükmetmek ayrıca başkalarının kendilerine hükmetmelerini engellemektir.¹¹⁷ Dolayısıyla bu devletteki vatandaşların siyasal düşüncelerini belirleyen ana tema, tahakkümdür. İnsan kanı dökmek, başkasını köle yapmak, mal elde etmek, egemenlik kurmak halkın başvurduğu yollardan birkaçıdır. Ancak bunlardan bazısı, insan kanının dökülmesiyle egemenliği kabul ederler ve böyle bir durum gerçekleşmezse onların haz ve öfkeleri tatmin olmaz. Nitekim bu tür egemenliklere bazıları hileli yollarla,

¹¹⁴ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 55.

¹¹⁵ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54; Fârâbî'de erdemli devlete en yakın olanın, şeref düşkününü devlet mi yoksa demokratik devlet mi? olduğu sorunu tartışmalıdır. Fakat onun şeref düşkününü devleti, erdemli devlete yakın gördüğü bir gerçektir.

¹¹⁶ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 58.

¹¹⁷ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 112.

bazıları da savaşarak ulaşmaya çalışır.¹¹⁸

Zorba devlet, mutluluğu da aynı şekilde, başkaları üzerinde tahakküm kurmak, onların haklarına tecavüz etmek, mal ve mülklerini gasp etmekle elde eder. Ancak dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı koymada ve başkaları üzerinde egemenlik kurmada birbirlerine muhtaç olduklarından, birbirlerinin can ve malına saldırmazlar.

Bu zorba topluluğun işbirliği anlayışı, sadece egemenlik elde etmek amacını taşır. Bu işbirliğiyle elde edilen egemenlik, ara sıra bir devletin diğer bir devleti egemenliği altına almasıyla ya da aynı devlette egemen olanlarla, egemenlik altında bulunanların birlikte bulunmasıyla sağlanır. Dolayısıyla bu devlette, despot bir devletin özelliği olan despotik bir ortaklık söz konusudur.¹¹⁹

Bu devletin halkı, kendileri dışındaki her millete köle ve düşman olarak bakar. Dolayısıyla onlar, başkaları üzerinde ne kadar büyük bir egemenlik kurarsa ve bu konuda ne kadar çok imkâna, araç-gerece, sahip olurlarsa o kadar mutlu olurlar. Fârâbî, tahakküm için gerekli olan araç-gereçleri zihinsel, bedensel ve bedeninin dışında olanlar olmak üzere üçe ayırır. Bu araç-gereçler, zihin için kendilerini başkalarına egemen kılan sağlıklı bir görüş sahibi olmak, beden için direnme gücü, bedeninin dışında olanlar için ise silahtır. Tahakküm ancak bunlar vasıtasıyla gerçekleşebilir.¹²⁰ Kullanılan her üç araç toplumun hastalıklı ruhi yapısını da ortaya koyar. Vatandaşların, egemenliğin sadece bu üç yolla gerçekleşeceğine olan inancı, devlet mekanizmasının yasal hiçbir unsurun varlığını taşımadığını gösterir. Bu da adaletsizliğin hâkim olduğu toplumsal bir yapının oluşmasına zemin hazırlar. Fârâbî'nin sözünü ettiği her üç araç-gereç de zorbalığın, kaba kuvvetin topluma iyice yerleştirilmesini sağlayan unsurlardır. Zorbalığın ve kaba kuvvetin olduğu yerde de adalet tecelli etmez. Çünkü “adalette; acıma, şefkat ve koruma anlamıyla birlikte bir de bağışlamak ve iyilik anlamını içeren bir ihsan vardır.”¹²¹

Fârâbî tarafından zorba devlet, şeref devletine oranla, daha fazla çeşide

¹¹⁸ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 59.

¹¹⁹ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 59.

¹²⁰ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 59.

¹²¹ Ali Fuat Başgöl, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2006, s. 83-89.

ayrılarak incelenmiştir. Fârâbî, zorba devleti kendi içerisinde, halktan sadece bir kişinin zorba olduğu, halkın yarısının zorba olduğu ve halkın tamamının zorba olduğu devlet diye üçe ayırır.¹²² Dolayısıyla egemenlik kurmak ve ondan zevk almak için zorba şehirler bu üç yoldan birisine başvurmak durumundadır. Tek kişinin egemenliği altındaki devlette başkan zorba, halk ise zorba değildir. Bu başkan Fârâbî'ye göre, maiyetindeki halkı bu halde görmek ona çok büyük bir mutluluk ve haz verir. Bir devlet, başka bir devleti egemenliği altına almışsa başkanı da halkı da zorbadır. Aynı devlette, kurulan egemenlikle birbirini egemenliği altına alan devlet ise kısmen zorba devlettir. Cahil devletlerdeki insanlar da zevklerini, eğlencelerini ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılaması bakımından kendileri için en uygun zorba devlet şekillerinden birini tercih edebilirler.

Fârâbî, başka devletlerle savaşarak tahakkümü altına aldığı halkı yönetme ve yönlendirmede en başarılı olan ve zorba halkın içerisinde en kurnaz olan kişinin, bu devletin başkanı olduğunu söyler. Başkanda aranan önemli bir özellik de, elde ettiği hâkimiyeti korumak ve başka milletlerin egemenliğine girmek için yapılması gerekenler hususunda iyi bir öngöründe bulunmaktır. Zorba devlette yürürlükte olan bütün kural ve yasalar, zorba insanların başkaları üzerinde daha fazla tahakküm kurmalarını sağlayacak bir biçimde düzenlenmekte ve bu doğrultuda uygulamaya konmaktadır.¹²³

Görüldüğü üzere zorba devlette, yönetici seçiminden tutun da devletin her bir kademesine kadar, adaletin varlığı hissedilmez. Başkan seçilirken, en fazla zorba olan; devlet idare edilirken de en fazla kan döken ve her türlü zevke düşkün olan biri aranır. Bu özellikleri taşıyan birinin adaletli olması beklenemez. Aksine ne kadar çok haksız ve adaletsiz uygulamalara girerse toplum nezdinde o kadar çok takdir toplar. Yönetici, bu halkın başka toplumlar üzerinde hâkimiyet kurma isteğini bildiğinden, bunu gerçekleştirmek için her türlü adaletsiz uygulamalara başvurur.

¹²² Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 60.

¹²³ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 61.

1.2.1.6. Demokratik-Özgür Devlet

Demokratik devlet de diğer cahil devletlerde olduğu gibi öncelikle bu devletteki yurttaşların ulaşmayı arzuladıkları amaç ön planda tutularak tasvir edilmiştir. Yurttaşlar için ana temanın “mutlak hürriyet” olduğu demokratik devlet, halkın arzuladığı her şeyi özgür bir şekilde yapabildiği devlettir.¹²⁴ Bu devlette her bir birey, kendileri için belirledikleri her bir amaca ulaşabilmek için sınırsız bahşedilen özgürlüğün son derece gerekli olduğuna inanır ve arzularına gem vurmaksızın istediklerini yapabilir.¹²⁵ Burada temel amaç; mutlak bireysel özgürlüğe ulaşmaktır. Zaten demokratik devletin ayırt edici özelliği de insanların istediklerini yapma özgürlüğüne sahip olmasıdır.¹²⁶ Fârâbî bu sebeple, demokrasinin bir “özgürlük devleti” olduğunu savunur.

Demokratik devlette, hiç kimsenin hiçbir konuda başka bir insana karşı bir üstünlüğü yoktur.¹²⁷ Özgürlüğün sonucu olarak ortaya çıkmış olan bu anlayış, bu devlette eşitliği doğurmuştur ve bu eşitlik, yasalar tarafından güvence altına alınmıştır.¹²⁸ Kanunlarına göre, hiçbir insan hiçbir konuda ötekenden daha ayrıcalıklı değildir. Kanun önündeki eşitlik ile birlikte, günlük yaşamlarında ve yaşam biçimlerinde de eşitlik düşüncesi hâkimdir. Demokrasinin içerdiği yozlaşmışlığı, özgürlüklerin sınırsızca kullanılmasına bağlayan Platon’un aksine, Fârâbî’nin demokratik devletinde yardımlaşmalar, özgürlüklerin artması ve eşitliğin sağlanmasına bağlıdır. Hiç kimse ne kendilerinden olan herhangi birine ne de kendileri dışındaki başka birine karşı otorite kuramaz.¹²⁹

Eşitliğin temel bir ilke olduğu böyle bir toplumda, adalet mekanizmasının nasıl ve ne şekilde sağlandığı önem kazanmaktadır. Çünkü adaleti sağlamanın en önemli şartı, eşitliğin belirli bazı koşullar altında uygulanmasını sağlamaktır. Bu koşullar sağlanmadığı sürece, adaletin gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla “eşitlik” ve “adalet”, her ne kadar birbirine yakın kavramlar olsa da bu yakınlığın,

¹²⁴ Fârâbî, *es-Siyaset’ül-Medeniye*, s. 62.

¹²⁵ Fârâbî, *es-Siyaset’ül-Medeniye*, s. 64.

¹²⁶ Rosenthal, s. 198.

¹²⁷ Fârâbî, *es-Siyaset’ül-Medeniye*, s. 64.

¹²⁸ Fârâbî, *es-Siyaset’ül-Medeniye*, s. 64.

¹²⁹ Fârâbî, *es-Siyaset’ül-Medeniye*, s. 64.

ancak koşulların sağlanması durumunda gerçekleşebileceğini unutmamak gerekir. Adalet kavramının sözlük anlamı da “herkesin hakkını tanıma; karşılıklı zıt yararlar arasında hakka uygun olan eşitlik veya denge; zulmetmememe; insafli davranma”¹³⁰ şeklindedir. Dolayısıyla “adaletin sağlanmasında eşitliğin belirli bazı koşullar altında uygulanması gerekir”in anlamı; eşit statüdekilere eşit uygulamaların yapılmasıdır. Dolayısıyla farklı statüye sahip bir kimseye, adaleti sağlamak amacıyla gerçekleştirilecek uygulamalar, adaletten ziyade adaletsizliği doğuracaktır.

Demokratik devletteki eşitlik ve mutlak özgürlük ilkeleri, diğer devlet halklarının nazarında çok imrenilen ve mutlu olan devlet konumuna getirir. Bu sebeple herkes bu devleti sever ve burada da yaşamak için buraya göç eder. Göçler sebebiyle devletin nüfusu orantısız bir biçimde artar. Dolayısıyla bu devlette kozmopolit sosyal bir yapı oluşur. Bu göç sebebiyle, bu devlette, her türlü arzu ve yaşama biçimine sahip her çeşit insan ile karşılaşılır. Bunun sonucu olarak farklı toplumsal yapıdaki insanların evliliği gerçekleşir. Bu da eğitim ve yetişme tarzları farklı olan, birbirinden farklı yeteneklere sahip olan nesillerin ortaya çıkmasına sebep olur.¹³¹ Yerli ve yabancı ayırımı yapılmayan bu devlette,¹³² herkes demokratik devletin vatandaşı olur ve burada yaşayan insanların hiçbir arzu ve isteği karşılıksız kalmaz.

Fârâbî'nin demokratik devletinin, bütün cahil devletlerin birer prototipini içermesi yönüyle çoğulcu bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Demokratik devlet, farklı eğilimleri, farklı dünya görüşlerini ve bu çerçevede oluşan başka grupların toplumsal tezahürlerini barındırır. Çok farklı insanların bulunduğu, her türlü arzuların ve yaşama biçimlerinin görüldüğü bu devlette, zamanla erdemli kişilerde yaşar ve yetişir.¹³³ Nitekim bu devlette, aslında erdemli devletin üyeleri olan filozof, hatip ve şairler de vardır. Fârâbî'ye göre, erdemli devletin bazı kesimlerini oluşturabilecek özellikte bu kişilerin bulunması, bu devletin en güzel tarafıdır.¹³⁴ Ancak Fârâbî, huzura, adalete ve mutluluğa ulaşmak için ihtiyaç duyulan eylemleri

¹³⁰ Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü*, Yetkin Hukuk Yay., Ankara 1996, s. 21.

¹³¹ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 65.

¹³² Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 65.

¹³³ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 65.

¹³⁴ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 65.

belirleyen ve insanları bunlara doğru yönelten filozofun, demokratik devletin yöneticisi olması halinde, demokratik devlette yaşayan insanların ya onu makamından edeceklerini, ya öldüreceklerini ya da onun yönetim şeklini sürekli tartışmalı kılarak sallantıda tutacağını belirtir.¹³⁵ Fârâbî'ye göre, bunların, filozofun başkan olmasına karşı çıkmasının en önemli nedeni, onların arzu ve istekleriyle ülkeyi yönetmeyeceği, bu düzeni değiştirerek adaletle yönetilen erdemli düzene geçişi sağlayacağı, bunun da bu devletteki insanların hesabını bozduğu yönündedir.

Modern çalışmalarda, Fârâbî'nin tanımladığı demokratik devlet, adaletle yönetilen erdemli devletten sonra, üzerinde en çok durulan yönetim şekli olarak karşımıza çıkar. Platon'un demokrasisinde karmaşa ve kaos yaşanırken, Fârâbî'nin demokratik devlet hakkındaki yorumları, modern okuyucunun bu devlete dair bakış açısında iyi bir izlenim bırakır. Ancak Fârâbî'nin Demokratik Devlet hakkında öne sürdüğü bu görüşleri okurken, adaletle yönetilen ideal devlet hakkındaki görüşleri de görmezden gelinmemelidir. Fârâbî'nin demokratik devlete dair söylediklerinden yola çıkarak, O'nun adaletli devleti zaten ütöpik bir devlet olarak gördüğü, bu devletin kurulamayacağına kendisinin de inandığı, bu sebeple adaletli devletten sonra yaşanabilecek en iyi yönetim şekli olarak Demokratik Devleti işaret ettiği yönündeki anlayışın,¹³⁶ Fârâbî'de kısmen bir karşılığının olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Fârâbî, Demokratik devlete, Platon'dan daha olumlu bakar.

Fârâbî'nin nazarında, bu cahil devletlerin her birisi kendi ruhi yapılarına uygun, kendi amaçlarına uygun olan yöneticiler ile yönetilir.¹³⁷ Bu yöneticiler de yönetilenlerin talepleri doğrultusunda yönetim faaliyetlerinde yer alırlar. Halkın arzu ve isteklerini yerine getirir. Bununla birlikte yönetici, demokratik devletin en önemli iki niteliği olan eşitlik ve özgürlük, halkın arzu ve isteklerini karşılayacak düzeyde aktif kılarak halkın rahatını ve huzurunu sağlar. Bu devletin yöneticileri, Fârâbî'ye göre, dış güçlere karşı demokratik şehrin özgürlüğünü korumakla görevlidir. Yönetici, vatandaşların istediği şekilde devleti yönetir, vatandaşlar da buna karşılık başkana saygı duyar. "Onları yönetenler, yönetilenlerin isteklerine göre yönetim

¹³⁵ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 66.

¹³⁶ Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., Ankara 1999, s. 153.

¹³⁷ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 66.

faaliyetinde bulunur. Onların arzularını yerine getirir. Duruma yakından bakıldığında, gerçekte yönetenlerle yönetilenler arasında bir fark olmadığı görülür.”¹³⁸ Buradaki yöneticiler, sadece yönetilenlerin açık onayıyla bir yönetim faaliyetinde bulunmaktadır.¹³⁹ Dolayısıyla bu yönetim şeklinde vatandaşların başkan üzerinde büyük bir baskısı vardır. Buradaki sistem, başkanın yönlendirdiği değil, halk tarafından başkanın yönlendirildiği bir özellik taşır. Başkan, yönetim mekanizmasının anahtarını elinde bulundurur. Ancak bununla beraber başkanın halk tarafından yönlendirilen bir rolü de bulunmaktadır.

1.2.1.7.Cahil Devletlerin Adalet Anlayışları

Cahil devlette haklı, şerefli, mutlu olmak için güçlü olup zayıfı ezmek, ona hayat hakkı tanımamak düşüncesi hâkimdir. Onlara göre, bunu yapmak tabiatın gereğidir. Her tabii olan da adalete uyduğundan, güçlünün zayıfı ezmesi onu kendi işlerinde kullanması adaletin ta kendisidir. Bayraktar Bayraklı'nın tanımlamasıyla, buradaki adalet fikrî, ‘tabii ve sosyal ayıklanma’ nazarîyesine dayanır.¹⁴⁰ Bu devletin vatandaşları; tabii ve sosyal ayıklanma, madem varlıkların yaratılışları gereğidir, öyle ise adalet de bu doğrultuda olmalıdır, derler. Doğal olanın adil olduğunu düşünen cahil yönetimler, adaletin zorla elde edilen hâkimiyet olduğunu zannederler: Onlar için her tabii şey adalete uygun olduğundan, mücadele de adaletin ta kendisidir. Dolayısıyla onlar için adalet, başkasını ezmektir. Ayrıca galibin mağlubu istismar etmesi adalet sayıldığı gibi, mağlubun galibe hizmet etmesi de adaletin gereğidir.¹⁴¹ Cahil yönetimler, bu tabii adaletin erdem olduğunu ve böylesi bir adalet anlayışı uğrunda yapılan uygulamaların da erdemli olduğunu düşünürler.¹⁴²

Fârâbî, bu vatandaşların kendi devletleri dışındaki insanlarla mücadelelerindeki adalet anlayışını, bu şekilde izah ederken; kendi aralarında yaptıkları savaştan sonra, galip gelenin adalet anlayışını da şöyle açıklar: “Galip taraf, bahsedilen kazançları elde edince, onları kazanmakta en büyük yararlığı gösterene, şereften en büyük payı

¹³⁸ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 64.

¹³⁹ Rosenthal, s. 198.

¹⁴⁰ Bayraktar Bayraklı, s. 90.

¹⁴¹ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 130.

¹⁴² Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 133; Bayraktar Bayraklı, s. 90.

verir. Kazanç maldan ibaret ise, ona daha çok verilir. Diğer kazançlarda bu şekilde dağıtılır.”¹⁴³ Bu da onlara göre, tabii bir adalettir.

Cahil devletlerin aralarındaki ekonomik adalet anlayışı da “denge” ilkesine dayanır.¹⁴⁴ Cahil devlette; alışverişte, emanetlerin iadesinde, zorbalığın terkinde ve buna benzer işlerde korku, zaaf hâkimdir. Acıma ve yardımlaşma, bu zaaf ve korkuya göre yürütülür. Kabileler birbirleri ile tartıştıklarında ve güçleri de eşitse, çatışma çıkmasın diye anlaşırlar.¹⁴⁵ Ancak ne zaman ki bir taraf zayıflarsa, hemen üstün olan taraf, zayıf olan tarafa saldırır. İşte bu şartlar altında yapılan alışveriş vb. işleri gören bu insanlar, korkuya dayanan bu antlaşmanın adalet olduğunu zanneder. Oysaki gerçekte, bu anlaşmanın korku ve zaafa dayandığını bilmezler.¹⁴⁶

Fârâbî’ye göre tüm cahil devletlerin halkı, sadece kendi istek ve arzularını elde etmeyi kolaylaştıran, onları koruyacak ilke ve kanunlar koyan, bu anlayışla adaleti de sağlayacak olan kişilerin yönetici olmasını ister. Bu yüzden tüm cahil devletler, filozofların yönetimine karşı çıkarlar. Fârâbî, mutluluğa ulaşmak için ihtiyaç duyulan eylemleri belirleyen ve insanları ona yönelten filozofun, yönetici seçilememesinden dolayı, demokrasiyi, erdemli devletten sonra ikinci en iyi devlet biçimi olarak görmemektedir.¹⁴⁷ Tüm bunlara rağmen Fârâbî’ye göre, diğer cahil şehirlere oranla adil devletin yönetiminin kurulması, demokratik devlette daha kolay ve daha mümkündür. Ancak bu dönüşümün nasıl olabileceğiyle ilgili, Fârâbî ayrıntılı bilgi vermez.

Görüldüğü üzere, cahil devletlerin adalet anlayışları, tamamen güç kullanma ve haksızlık yapma üzerine kuruludur. Bu devletin vatandaşları, gerçek anlamıyla adaletin ne olduğunu bilmezler. Bu ülkenin vatandaşları, ya kendi aralarında ya da başka devletlere karşı egemenlik kurmak adına, sürekli bir savaş halindedir. Dolayısıyla adaletin icra edilmediği böyle ülkelerde huzur, refah ve mutluluk da olmaz.

¹⁴³ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 130.

¹⁴⁴ Bayraktar Bayraklı, s. 90.

¹⁴⁵ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 130.

¹⁴⁶ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 133.

¹⁴⁷ M.A. Khalidi, s. 393.

1.2.2.Fasık Devlet

Adil olmayan yönetim biçimlerinden bir diğeri de fasık devlettir. Fârâbî fasık kavramını, hakikatin ne olduğunu bilmesine rağmen ona uymayan kişi olarak tanımlar.¹⁴⁸ Nitekim fasık devletin halkı da adaletli devletin halkı gibi hakikati, iyiyi, doğruyu, adaleti bilir, bunlara inanır. Ama bunların adaletli devletin vatandaşlarından farkı, inandıkları bu değerleri gerçekleştiriyor ve onlara göre davranmıyor olmalarıdır. Dolayısıyla bu devletin halkı, adaletli devletin halkının erdemli yaşama dair bildiği, temel ilkeleri teorik düzeyde bilir. Fakat bu halk, cahil devletin halkının izinden giderek, özellikle yaptıkları işlerde ve ahlâkî konularda erdemsiz yaklaşımlarıyla onlar gibi davranırlar.¹⁴⁹ Demek ki, fasık devlet, inanç ve fikir bakımından, nazarî yönüyle adaletli devlete benzerken; fiil ve davranış bakımından cahil devletlere benzer. Fârâbî'nin çok ehemmiyet verdiği, bununla beraber adaletli devlet için önemli bir özellik olarak gördüğü düşünce ve eylem birliği, fasık devlette işler değildir. Bununla beraber, adaletsiz devletlerin amaçları olan mevki, makam, egemenlik, şeref vb. şeyleri buradaki vatandaşlar da ister ve bütün iş ve güçlerini bunlara yöneltirler. Bu devletlerdeki halkların hiç birisi asla gerçek mutluluğa ulaşamaz.¹⁵⁰ Gerçek mutluluğun ne olduğunu bilmelerine rağmen ona ulaşamazlar.¹⁵¹ Bu bağlamda Fârâbî, mutluluğu kavrayıp bildiği halde onu amaç edinmeyen, aksine mutluluğun dışındaki şeyleri hayatın amacı olarak gören ve bu amaca ulaşmak için bütün gücünü kullanan bir insanın ortaya koyduğu tüm fiilleri kötü fiiller olarak görür.¹⁵² Nitekim bu devlet, düşünceleriyle eylemleri uyuşmadığı ve gerçeklerden bile bile ayrıldıkları için “fasık devlet” olarak isimlendirilir. Bu yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Fârâbî'ye göre fasık devletin halkı teorik yönden adalet sahibi erdemli devletin halkına, pratik yönden ise cahil devletin halkına benzemektedir ki, bu da normal bir durum değildir.

¹⁴⁸ Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 21.

¹⁴⁹ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 68.

¹⁵⁰ Fârâbî, *es-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 119.

¹⁵¹ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 68.

¹⁵² Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 68.

1.2.3. Karakteri Değişmiş Devlet

Dalalette olan devlet, düşünce ve eylemleri önceleri adaletle yönetilen bir devletin düşünce ve eylemleri ile aynı olmasına rağmen daha sonra değişen ve yerini farklı düşünce ve eylemlere bırakmış olan devlettir.¹⁵³ Bu devletin vatandaşları, bir zamanlar hakikati bilip ona göre yaşarken, zamanla değişim geçirerek ondan ayrılmıştır.¹⁵⁴ Başlangıçta görüş ve eylemleriyle erdemli bir yaşam süren bu devletin vatandaşları, daha sonra dışarıdan farklı görüş ve eylemlerin topluma nüfuz etmesiyle doğru görüşlerinden saparak belirli bir değişime uğramıştır.¹⁵⁵

Fârâbî, bu devlette sözü edilen sapmaya neden olan kişilerden de söz eder: Bu toplumu doğru yoldan saptıran kişiler, gerçek mutluluğun ne olduğunu bilir. Ancak bunlar da tıpkı fasık kimseler gibi, bu bilgiyi eyleme dönüştürmezler ve erdemli olan kimseleri de kendilerine benzeterek saptırırlar. Hakikatin bilgisine sahip olup da bunu paylaşmayan ve sırf gücün korunması ve elde kalması için insanları aldatan bu yönetim, bu anlayışla ahlâkî bir davranış sergilemediği gibi adaletli bir toplumun inşasını da sağlayamaz. Çünkü adalet, hakikat bilgisine sahip olup bunu gizlemeyi değil, bunun toplumun her katmanına uygulanarak gösterilmesiyle sağlanır. Bu ahlâkî yaklaşım, toplumda refah, huzur ve mutluluğu sağlayan önemli bir anlayıştır. Bu anlayışa sahip olmayanlar, yok olmaktan kurtulamadıkları gibi, tıpkı fasık kimseler gibi kötülük, bela ve zillete gark olurlar. Ayrıca bilmeyerek ve istemeyerek insanları aldatan ve adalet yolundan saptıran insanların durumu bunlar gibidir, sonları da bunlar gibi olacaktır.¹⁵⁶ Nihayetinde bu devletin vatandaşları, tıpkı tüm cahil devletlerin vatandaşları gibi yok olmaya mahkûmdur. Çünkü sonsuz hayat ve mutluluk, doğru bilginin ve adaletli bir yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır ancak bu insanlarda bu donanım yoktur.¹⁵⁷

Fârâbî, bu devletin vatandaşlarının başkaları tarafından saptırılmasıyla karakterindeki değişimin nasıl olduğu, adaletli bir toplum iken onu adaletsiz toplum

¹⁵³ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 119.

¹⁵⁴ Mucahid, s. 117.

¹⁵⁵ Rosenthal, s. 200.

¹⁵⁶ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 119.

¹⁵⁷ Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 22.

kategorisine sürükleyen sebeplerin ve süreçlerin neler olduğu hakkında herhangi bir bilgi vermemekle birlikte bu konuda ipucu da vermez. Fakat bu devlete dair yapmış olduğu tanımlardan, bu devletin adaletle yönetilen erdemli devletin bir dönüşümü olduğu sonucu çıkmaktadır.

1.2.4. Sapkın Devlet

Fârâbî'ye göre sapkın ya da sapık devlet, diğer dünyadaki mutluluğu amaçlamasına rağmen yanlış ve yararsız görüşlere sahip olan devlettir. Çünkü onlara, inanç ve düşüncelerin ne olduğu konusunda varlık ilkelerinin taklidi olan başka şeyler sunulmuştur. Gerçek mutluluk sanarak bu taklide inanmış ve peşinden gitmişlerdir.¹⁵⁸ Dolayısıyla bu devletin halkına öğretilen yanlış düşünceler, onları mutluluğa ulaştıracak doğru fiilleri yapmaya yetmeyecektir.¹⁵⁹

Bu devletin ilk başkanı, siyaset anlayışını yalan ve hile üzerine bina etmiştir. İlk başkan, doğru olmadığı halde kendisine vahiy geldiği iddiasında bulunur. Akli ve dini bilgiden yoksundur. Bu başkan, iktidarını korumak adına aldatmaktan, yalan söylemekten ve kandırmaktan çekinmez.¹⁶⁰ Amaçlarına ulaşabilmek için hilekârca ve haince araçlara başvurur.¹⁶¹ Mutluluğa dair yanlış bir inanca sahip olan ve hakikate ilişkin sapkın görüşler ve yozlaşmış inançlar taşıyan bu ülkenin vatandaşları, görüldüğü gibi yalan söyleyen ve yalanları ile halkı kandırmaktan çekinmeyen bir yöneticiye sahiptir. Böyle bir yönetimde toplumsal adalet gerçekleşmeyeceği gibi bu devletin vatandaşlarının, böyle bir yönetimde gerçek mutluluğa ulaşmaları mümkün olmayacaktır. Çünkü bu devlet, delâlet içinde olan ve halkını saptıran, insanlara yanlış düşünceleri, kötü fiilleri emreden ve adaletten nasibini almamış bir yönetici tarafından yönetilmektedirler.¹⁶²

Bundan önceki devlet türlerinde, devleti yönlendirmek ve baskı altında tutmak, hiyerarşik şekliyle aşağıdan yukarıya yani halktan yöneticiye doğrudur. Oysa sapkın

¹⁵⁸ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 68.

¹⁵⁹ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 68; Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 119.

¹⁶⁰ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 120.

¹⁶¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., III. Baskı, İstanbul 2002, s. 69.

¹⁶² Rosenthal, s. 200.

devlette baskı ve yönlendirme, yukarıdan yani yöneticiden halka doğru yapılmaktadır. Bu özelliğiyle bu devlet, erdemli, adil devlete benzer. Fakat adaletle yönetilen devletin başkanı, erdeme ve gerçek mutluluğa ulaştırın fikir ve inançları halka kabul ettirme görevini üstlenmişken, sapkın devletteki yönetici ise bozuk fikir ve inançları halka baskı ile kabul ettirmeye çalışan kişi rolündedir. Nitekim baskı ve zor kullanmayla halkın düşünce ve eylemlerine yön vermeye çalışan bir yöneticiden de adaleti uygulaması beklenmez. Yalan, hile ve aldatmalarla ülkeyi yönetmeye çalışan bu yöneticinin tek kaygısı otoriteyi kaybetme korkusudur. Bunu korumak için de adaletsiz uygulamalardan kaçınmayacaktır. Bu ülkenin vatandaşları da böyle bir yönetim altında yaşarken yöneticinin ahlâkıyla ahlâklanacakları için, bu vatandaşlar da adalet erdeminin ehemmiyetini idrak edemeyecek ve bunu uygulayamayacaklardır. En nihayetinde bu devletin vatandaşları, tıpkı diğer cahil devletin vatandaşları gibi çözülmeye ve ortadan kalkmaya mahkûm olacaktır.¹⁶³

¹⁶³ Fârâbî, *el-Medinetu 'l-Fâzıla*, s. 120.

2. PLATON VE FÂRÂBÎ'DE ADİL DEVLET ANLAYIŞI

Platon ve Fârâbi, adaletin önemsenmediği ve bundan dolayı da insanların mutlu ve huzurlu olmadıkları devletlerin varlığının uzun süremeyeceğini yukarıda belirtti. Her iki filozofun adil olmayan devlet şekillerinin birbiriyle ortak yönlerinin olduğunu ve birbirinden ayırt edici özellikler taşıdığını ve bunların neler olduklarını da üçüncü bölümde ele alacağız. Bu bölümde ise öncelikle Platon'un daha sonra da Fârâbi'nin ideal-adil devlet anlayışlarının toplumun her katmanında nasıl olması gerektiğini inceleyeceğiz.

2.1. Platon'da Adil Devlet Anlayışı

Platon'un adil olmayan devletler tasnifinde, bu devletlerde adaletin hangi sebeplerle sağlanamadığını, bunun toplumda ahlâkî ve siyasi ne gibi etkiler bıraktığını ve bu devletlerin yıkılma sebebinde adaletin ne denli önemli bir rol oynadığını gördük. Bu bölümde de Platon'un ideal devlet olarak tanımladığı adil devletinde, adalet erdeminin nasıl oluştuğunu ve nasıl işlediğini, bunun devletteki etkilerini ve sonuçlarını inceleyeceğiz.

2.1.1. İdea ve Adalet İlişkisi

İdealar kuramı, Platon felsefesinin temel taşlarından birisini oluşturmaktadır. Bu sebeple çalışmamızın konusu olan adalet kavramının temellendirilebilmesi için ideaların anlaşılması zorunludur. Platon'a göre adaletli bireyi yetiştirmek, ideal toplumu şekillendirmek ve ideal devleti kurmak için filozofun ihtiyaç duyacağı bilgi ideaların bilgisidir. Aynı şekilde filozofun hem kendisi için hem de devleti için adaleti tesis ederken her zaman göz önünde tutması gerektiği model de idealar ve idealarda adaleti temsil eden değişmez düzendir.

Platon'un idea öğretisinin en temel karakteristiği, onun karşımıza hazır bir şema olarak çıkmamış olmasıdır. Yani Platon için idea öğretisi bir anda ortaya çıkan bir teori değildir. Nitekim idealar kuramının oluşumu Platon öncesi fikir akımlarının etkisi ile başlar. Bunlar arasında ilk olarak sözü edilecek olan Sokrates felsefesi, Platon için ilk basamak olmasa da tek kaynak değildir. Zira Sokrates'in dışında

Platon'u İyonya, Elea, Pythagoras ve Herakleitos felsefeleri de etkilemiştir.¹⁶⁴ Platon ilk öğrencilik yıllarında, evrenin sürekli değiştiğine, bizlere duyuların güvenilir veriler vermediğine; bu anlamda, asıl gerçeğin duyularla değil, akılla elde edilebileceğine inanırdı. Herakleitos felsefesiyle ilgili bu düşüncelerini, o yıllarda Kratylos'tan aldığı derslere borçludur.¹⁶⁵ Sonraki dönemlerde Pythagoras ve Elea felsefesinden matematik ve geometrinin değişmez kanunlarıyla ilgili edindiği bilgiler, idealar kuramını oluşturmasında ona yol göstermiştir.¹⁶⁶

Duyularımız, içinde yaşadığımız dünyada bizlere gerçek olan değişmez bilgiyi vermemektedir. Oysaki matematiğin ve geometriğin sonuçları kadar kesin sonuçları olan ve nesnelere ideal olan şey'lerle ancak kesin bilgilere ulaşılabilir. Platon, değişmez ilkeleri, öncesi ve sonrası olmayan örnekleri aramış, bir anlamda birlik-çokluk problemine kendi çözümünü üretmiş ve idealar kuramına ulaşmıştır. Platon'un felsefesinin yukarıda adı geçen filozofların (Sokrates, Parmenides, Pythagoras ve Herakleitos) etkisiyle meydana gelmiş güçlü bir sentezi niteliğinde olduğunu söylemek bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde zor olmasa gerek.¹⁶⁷ Platon felsefesinde bütün bu etkileri seçebilmek mümkündür. Platon'un orijinalliği de bu fikirler arasında yaptığı sentezlerde yatmaktadır. Nitekim idealar kuramı, sahip olduğu bu etkilerin Sokrates felsefesinden miras aldığı "İyi" ideası ve Platon'un üstün dehasıyla bir araya gelmesinin doğal bir sonucudur.¹⁶⁸

Platon ilk dönemlerinde adalet, güzellik gibi konularda bazı sorgulamalar içerisine girdi. Beyaz rengi daha önce görmemiş bir insanın beyazı bilemeyeceği gibi adaletin kendisini görmeyen bir insanın da adaleti bilemeyeceğini düşünerek tanımı belirsiz bir adaletin varlığına ulaştı.¹⁶⁹ Platon'un zihninde bu "adalet" ideasıdır.

¹⁶⁴ Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik (Bilgi Kuramı)*, Ümit Yayıncılık, Ankara 1996, s. 109-110; R. M. Hare, *Düşüncenin Ustaları Platon*, Çev. Işık Şimşek-Bediz Yılmaz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2002, s. 23.

¹⁶⁵ Maurice Kaunitz, *A Popular History Of Philosophy*, The World Publishing Company, New York 1943, s. 67.

¹⁶⁶ Anders Wedberg, "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çev. Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, S. 27, 1998, s. 123; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 51.

¹⁶⁷ Emel Koç, "Birlik – Çokluk Problemi", *Felsefe Dünyası*, S. 26, 1997, s. 62; William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s. 57.

¹⁶⁸ Yenişehirlioğlu, s. 110.

¹⁶⁹ Terence H. İrwin, "Theory Of Forms", *Plato* (Ed. Gail FINE) içinde, Oxford University Press, New York 2000, s. 156.

Çünkü ona göre, daha önce başka bir âlemde gördüğümüz ancak içinde yaşadığımız dünyaya gelişimizle unuttuğumuz adaletin gerçek ve tek bilinebilir adalet olması gerekir. Dolayısıyla Platon'a göre, idealar olmadan bu dünyadaki örneklerle adalet bilinemez. Çünkü Onun felsefesinde, birbirlerinden tamamen ayrı olmalarına rağmen bir şekilde birbirleriyle de ilişki içerisinde olan iki dünya vardır. Bunlardan ilki, içinde yaşadığımız, geçici, mükemmel olmayan ve duyu dünyası denilen tikeller (nesnelere) dünyası, ikincisi ise başlangıçsız, sonsuz ve mükemmel idealar dünyasıdır.¹⁷⁰ Platon'a göre durmadan değişen bir dünyada kesinlikten söz etmek olanaksız görünmektedir.¹⁷¹ Dolayısıyla tikel varlıkların dünyasında kesin gerçeklerden değil, sadece akla en yakın olasılıklardan söz etmek en doğru yoldur.¹⁷² Düşünceleri böyle bir çerçevede şekillenen Platon'a göre bilinebilir olan gerçek şeyler idealardır. Dolayısıyla değişen dünyada oluşan adalet anlayışı, Platon felsefesinde, idealardaki adalete benzerliği oranında mükemmel ve kusursuz olabilir.

Diyaloglarda görüldüğü kadarıyla, ideaların en sık vurgu yapılan özelliklerinden biri, onların “ezeli ve ebedi” olmalarıdır. Platon için idealar ezeli, ebedi ve değişmezdirler.¹⁷³ İdeaların bu özellikleri sebebiyle, onlar için doğma, ölme, eksilme ve artmadan söz edilemez.

Platon, idealarla tikeller arasındaki katılım ilişkisini aynı zamanda pay alma ilişkisi olarak görür.¹⁷⁴ Platon'un pay almayla kastettiği şey, tikel nesnelere Demiourgos'un eylemleri sonucunda idealara benzer kılınarak şekil verilmesinden başka bir şey değildir.¹⁷⁵ Demiourgos, ilk örneklerle bakarak nesnelere yaratmıştır. Yeryüzündeki nesnelere, bu ilk örneklerden pay almıştır ve bu ilk örneklerin sadece kopyalarıdır. Bu anlamda nesnelere idealarla pay alması; onlara katılması ve idealara benzemesi, ideaların da nesnelere meydana gelmesinde örnekler veya

¹⁷⁰ İhsan Turgut, “Platon'da Logos Kavramı ve Bilgi Teorisiyle İlgisi”, *D.E.Ü.İ.F.D.* II, İzmir 1985, s. 51.

¹⁷¹ A. N. W., *Science And Philosophy*, A Division Of Philosophical Library, New York 1948, s. 125.

¹⁷² Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, s. 37 a-38 a.

¹⁷³ Platon, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, 78 b-d, 79 b-e; *Timaios*, Çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, s. 37 a-38 a.

¹⁷⁴ Platon, *Phaidon*, s. 74 b, 101 a.

¹⁷⁵ Anders Wedberg, *İdealar Kuramı*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara 1999, s. 93.

modeller olması demektir.¹⁷⁶ Kopyayı veya gölgeyi mümkün olduğunca ilk örnekleri olan idealara benzetmekle kişinin ruhunda ve devlette adalet tecelli eder.¹⁷⁷ Platon felsefesinde her şey için en iyi olan, bütün ideaların üstünde yer alır. İdealar piramidinde iyi ideası, ideaların tacıdır. Her şey için en iyi olan yani “adalet ideası”, bütün varlık ve oluşun en yüksek ilkesidir.

2.1.2. Tanrı ve İyi İdeası Bağlamında Adalet

Sokrates’in “Daimon”, Platon’un “Demiourgos” dediği “Theos” (Tanrı), adalet kavramının temellendirilmesinde önemli bir yer tutar. Sokrates’in Daimon’u belli eylemlerden kaçınmasını tembihleyen kendisine özgü tanrısıdır. Platon, Daimon’u ruhla birleştirir ve ruhun bir yansıması olarak görür. *Timaios* diyalogunda da, gözle görülmeyen şekilsiz bir form olarak tanımlar. İlahi bir sanatçı olarak nitelendirdiği ve işçi, sanatkâr, yapıcı, hâkim ve yaratıcı demek olan Demiourgos ise idealar âlemine bakarak görünür âlemi yaratan ve ona adaletle düzen veren evrenin ruhu veya insan ruhunun ölümsüz kısmına ilişkin değerlendirmesidir.¹⁷⁸

Yunan felsefesinin en belirgin varlık anlayışlarından biri olan, “yokluktan hiçbir şey var olup, ortaya çıkmaz” düşüncesi sebebiyle, Platon’un Tanrısı yoktan yaratan bir Tanrı değildir. Platon’a göre Tanrı evreni, kendisine ideaları örnek alarak düzensiz ve uyumsuz haldeki devinimi düzene sokarak meydana getirmiştir. Bu noktada idealardan varlığa geçiş, Platon tarafından “Tanrısal iyilik” vasıtası ile mümkün hale gelmektedir.¹⁷⁹ Bütün bu süreçlerde Platon’un Tanrı’sı, yok’tan bir evren yaratmamış, aksine önceden var olan ve adına ‘hyle’ denen maddeye, idealara bağlı kalarak şekil vermiştir.¹⁸⁰ Bu nedenle Platon, Tanrı’nın dünya üzerindeki

¹⁷⁶ Field, G. C, *The Philosophy Of Plato*, Oxford University Press, New York 1949, s. 132; Grube, G. M. A., *Plato’s Thought*, Beacon Press, Boston 1964, s. 47.

¹⁷⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*; Remzi Kitabevi, İstanbul 1980. s. 66.

¹⁷⁸ Frederick Copleston, *A History Of Philosophy – Greece And Rome*, Volume 1, Burns & Oates, Great Britain 1946, s. 246.

¹⁷⁹ Platon, *Timaios*, 29 e, 30 b, 53 b.

¹⁸⁰ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü, Yunan ve Orta Çağ Felsefesi*, 1. Cilt, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., İstanbul 2000, s. 126-128.

eylemi ile yoktan yaratmayı değil, Tanrısal meydana getirmeyi ve Tanrısal üretimi kastetmektedir.¹⁸¹

Platon, detaylı olarak evrenin nasıl var olduğundan ona hangi niteliklerin verildiğinden *Timaios*'ta söz eder. “Evreni yaratan iyidir ve bunun için hırs duymamıştır. Dolayısıyla, her şeyin olabildiğince kendine benzemesini istemiştir.”¹⁸² Çünkü Platon'a göre tabiatın gayesi insan, insanın gayesi ise ideadır. En yüksek iyi, Tanrı'ya gittikçe tam olarak benzeyişimizdedir. Tanrı iyi ve mutlak adalet olduğundan biz de ancak ona iyilik ve adaletle benzeyebiliriz. Adalet her şeyden önce düzenle ve özellikle ruhun düzeniyle ilişkili olduğundan, bir şey ne kadar düzenliyse varlıktan o kadar pay alır. Dolayısıyla bir şey ne kadar düzenliyse adaletten de o kadar pay alır, diyebiliriz.

Ayrıca Platon'da, dünyadaki eksiklikler Tanrı'dan değil, Tanrı'nın kullandığı maddenin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı, daha önce de belirttiğimiz gibi en yüksek erdem olan iyi ideasına göre dünyayı yaratmıştır.¹⁸³ Platon'a göre Demiourgos'un şekil verdiği evren, doğmuş şeyler arasında en güzel olanıdır. Çünkü evren ezeli, ebedi ve değişmez olan en yetkin varlık tarafından örnek alınarak yaratılmıştır. Platon şöyle der; “Doğmuş olan şeyler arasında en güzeli evrendir. Yaratan da nedenlerin en kemale ermiş olanıdır.”¹⁸⁴ Tanrı'nın en yetkin olması, aynı zamanda O'nun adil ve doğru olmasını gerektirir. Tanrı adaletin kendisidir, dolayısıyla evreni düzenli bir şekilde yaratmakla ne denli adil olduğunu da göstermiştir.

Platon'a göre Tanrı, her türlü değerlerin en yetkin derecesine sahip olduğundan, insan için büyük bir örnektir. Bu düşünceden hareket edince, ahlâkî ilerlemenin zirvesi olan adaletli olma durumu Tanrı'yı taklit etme veya idealara benzemeyle, daha doğru bir ifadeyle Tanrı'ya benzeme ile mümkün olabilir. Nitekim Platon *Timaios*'ta, Tanrı'nın evreni yaratırken idealara benzettiğini şöyle ifade eder:

¹⁸¹ Platon, *Sofist*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2000, 265 e, 266 c.

¹⁸² Platon, *Timaios*, 38 c, 39 e, 41 c.

¹⁸³ Williams S. Sahaikan, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1995, s. 59.

¹⁸⁴ Platon, *Timaios*, 29 a.

“...çünkü Tanrı dünyayı mümkün olduğu kadar kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istediğinden, özleri bakımından bütün canlı varlıkları içine alan, gözle görünür bir tek canlı varlık yaratmıştır.”¹⁸⁵

Formlar düzeninde iyi ideası veya Tanrı en yüksek noktada bulunur. Bu, iyinin şu veya bu şekilde idrak edilişi ile adalet erdemi ortaya çıkar.¹⁸⁶ İnsan da mutlak adaletli olan Tanrı’ya benzemekle adaletli olmuş olur.

Platon’un Tanrı’sı iyinin ve adaletin mutlak ideasıdır. Tanrı iyiden yana eksik değildir. Saf iyi olan Tanrı’dan sadece fayda gelir. “...Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye hırs uyanmaz...”¹⁸⁷ Bu da mutluluğun kaynağıdır. Dolayısıyla mutluluğun olduğu yerde adaletsizlik olmaz, mutluluk ancak adaletin olduğu yerde ortaya çıkar. Adalet erdeminin karşıtı olan adaletsizlik, kötüdür. Tanrı da kötü olamayacağından, Tanrı adaletsiz olamaz. İyi kavramından Tanrı’yı kasteden Platon, “...iyi her şeyin sebebi değil, yalnız iyi olanın sebebidir” diyerek kötü olan şeylerle Tanrı’nın bir ilgisi olmadığını vurgular.¹⁸⁸ Tanrı iyi olunca doğal olarak adaletli ve doğru olması gerekecektir. Tanrı adaletli olduğu için insanlara da zulmetmez.

Platon felsefesindeki “iyi formu” ile “Tanrı” kavramı tartışmalara neden olmuştur. Taylor’a göre Platon’da anlatılan “iyi formu” Tanrı’nın başka bir adı değildir. Çünkü Tanrı bir form değildir. Ayrıca Platon felsefesinde dünyanın gerçek sahibi Tanrı’dır. Tanrı, en yüksek erdem olan iyi ideasına göre dünyayı yaratmıştır. İnsanın da en büyük amacı idealara ulaşmaktır. Bu amacına ulaşmak isteyen insan, bunu Tanrı’ya benzemekle sağlayabilir. Tanrı’nın da bu dünyayı adalete götüren bir planı vardır. İnsanın Tanrı’ya inanmakla, erdemli ve adaletli olmak için iyi bir dayanağı olur. Tanrı’ya inanan, iyiye ve düzene uygun olarak davrandığında, Tanrısal isteğe bağlı kalır.¹⁸⁹ Bu da adaletli olmayı sağlar.

2.1.3. Tanrı’ya Benzeme ve Adalet İlişkisi

Tanrı’ya benzeme ya da diğer bir ifadeyle ilahileşme (divinization) teriminin, Platon ve Aristoteles’te kökenlerinin bulunmasının yanı sıra Epikür ve Stoacı

¹⁸⁵ Platon, *Timaios*, 30d.

¹⁸⁶ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991, s. 106.

¹⁸⁷ Platon, *Timaios*, 29 e.

¹⁸⁸ Platon, *Devlet*, 379 c.

¹⁸⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 67.

felsefede de bu terimle karşılaşılır. Bu terim, mevcut anlamıyla Yeni Eflatuncu düşünür Proclos'tan ödünç alınmış bir kavramdır. Sahte Dionysiusçu bir metinde “İlahileşme, insanın mümkün olduğunca Tanrı'ya benzemesi ve onunla birleşmesidir” şeklinde yer alır.

Platon'a göre tabiatın gayesi insan, insanın gayesi ise ideadır. İdealar dünyasındaki ontolojik düzenin yapısında bulunan hiyerarşik sıralamanın en üst noktasında bulunan İdea, İyi İdeasıdır. İyi ideası, Tanrı'nın etkinliği için de bir amaç ve nedendir. Tanrı, iyi ideasını temaşa etmesi nedeniyle evrenin ona benzemesini ister ve etkinliğinin amacı bu benzerliğin sağlanmasıdır. *Timaios*'ta geçen; “tüm şeyler olabildiğine Demiourgos'a benzemelidir”¹⁹⁰ ifadesini de İyi ideasıyla ilişkili olarak ele almak gerekir. Ayrıca bu ifade, insanın temel amaçlarından biri olarak sunulmuştur; “Tanrı denen mükemmelliğe benzemek için bir insanın bütün gücüyle çabalaması hayatının en yüksek vazifesidir.”¹⁹¹

“En iyi olma” durumu ya da “mükemmele benzeme” isteği düzenden başka bir şey değildir. İnsan, ruhunun düzeni nispetinde iyi, iyi olduğu nispette de adaletli ve adaletli olduğu nispette de mutlu olacaktır. O halde düzen, insan için hem amaç hem neden niteliği taşır ve Tanrı, bu neden ve amaç niteliklerinin bütünlüğünü simgeler. Çünkü Tanrıda, tam bir düzen vardır. Bu düzen de O'nun adaletinin göstergesidir. O, doğası gereği en iyi ve düzenli olandır ve bu özelliğiyle diğer varlıklar için nedendir. Böylece insan, kendi iyisine ermek, kötülüklerden kaçınmak için Tanrı'ya olabildiğince benzemelidir.¹⁹² Dolayısıyla insan Tanrı'ya benzediği ölçüde adaletli olur, adaletli olduğu ölçüde de kötülüklerden uzaklaşmış olur.

“Kötülüğün Tanrılar arasında bir yer bulmasında olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar. Bu da gösteriyor ki, buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış, Tanrı'ya elden geldiği kadar benzemekle olabilir; Tanrı'ya benzemek ise gerçek zekâ keskinliği ile birlikte adalet ve dinliliğe sahip olmak demektir.”¹⁹³

Tanrı kötü olamayacağından, Tanrı hiçbir zaman adaletsiz de olamaz. İnsan Tanrı'ya benzemekle ne kadar adaletli olmaya çalışsa da mutlak anlamda adaletle

¹⁹⁰ Platon, *Timaios*, 29 e-30 a.

¹⁹¹ Platon, *Yasalar*, 716 c.

¹⁹² Platon, *Theaitetos*, Çev. Macit Gökberk, Diyaloglar II, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, 176 b.

¹⁹³ Platon, *Theaitetos*, 176 a-e.

ulaşamaz. İnsan ancak mutlak adalete ulaşma çabası nezdinde Tanrı'ya bu yönüyle benzeyebilir.¹⁹⁴

Dolayısıyla insan ne kadar iyi olursa, varlıktan payı o kadar yüksek olur. Aynı şey, adalet için de geçerlidir; “adaletle ilgisi az olan şeyin varlıkla ilgisi de azdır.” Adalet, daha önce de gösterildiği gibi her şeyden önce düzenle ve özellikle ruhun düzeniyle ilişkili oldukları için, bir şey ne kadar düzenliyse, varlıktan o denli pay alır ve o denli adil olur. Bu yönüyle, varlık ve düzen aslında aynı şeydir.

Ayrıca Platon'da insan ruhu; beden içerisinde tutsaktır, mezardadır. O, bedeni, ruhu zincire vuran bir kötülük olarak görür. Ruh, beden bataklığından bir an önce kurtulmak ister. Çünkü beden, her türlü kötülüğün sebebidir. Bedenden kurtulmak da yeterince Tanrı'ya benzemekle mümkündür. Tanrı'ya benzemek de, adaletli ve doğru olmak demektir.¹⁹⁵ Platon, daha sonra adaletin tanımını yapar ve onun nerelerde aranıp nasıl öğretilceğinden bahseder. Platon, insanın adalete tek başına varamayacağına inanır. Tanrı'ya benzeyerek ona varılacağını ve bunun için de insana eğitimin gerekli olduğunu söyler. Eşyanın son amacı olan adalet, devlette ancak eğitimle gerçekleşir.¹⁹⁶

2.1.4. Adalet Kavramının Psikolojik Boyutu

Bu kısımda ruhun tanımı yapılarak, ruhun beden ile ilişkisi, ruhun üç bölümü ve bunlar arasındaki dengeden ortaya çıkan adalet erdemini açıkladıktan sonra ruhtaki adaletten doğan ahlâkî erdemleri izah etmeye çalışacağız.

2.1.4.1. Platon'un Ruh Anlayışı

Platon'un ruh konusundaki görüşlerinin odak noktasında ruhun idealar âlemiyle olan ilişkisi yatar. Platon, ruhun ezeli ve ebedi oluşunu idealar âlemiyle kıyaslayarak ispatlamaya çalışır.

¹⁹⁴ Platon, *Theaitetos*, 176 a-e.

¹⁹⁵ Platon, *Theaitetos*, 176 b.

¹⁹⁶ Weber, s. 64-65.

Platon'a göre, insan için "ruh tanrılıktır."¹⁹⁷ Yani insan ruhu, Tanrısal bir özellik taşır. Tanrı kadar ezeli olduğu için onunla ilgili herhangi bir yaratmadan söz edilemez. Platon, idealar âleminde son derece mutlu bir hayat süren ruhun idealar âleminde yeryüzüne inişini, maddi âlemi daha yakından tanımak için şehvetin etkisiyle yeryüzüne düşmüş şeklinde yorumlamaktadır. Ruh, sınırı ve sonu olan bu beden zindanında konuk olmaktan memnun değildir. Bu sebeple bedenden kurtularak, bir an önce aslına yani tanrısal âleme/idealar âlemine dönmek ister. Tanrısal bir varlık olmasına, beden öncesi hayatını tanrısal bir hayat olarak sürdürmüş olmasına rağmen, ruhun kendisi bir idea değildir. Fakat idealara yakınlığı olan bir varlık olarak, bu dünyadaki varlıklar arasında idealara en çok benzeyendir. Bedene girmemiş yalın haldeki ruh, idealara benzerliği oranında da adalet erdemine sahiptir. Bu sebeple adalet erdemi için özel bir çaba içerisinde olmasına gerek yoktur. Tanrısal özelliklere sahip olduğu için adalet erdemini de varlığı gereği taşır. Ancak bu özelliğini bir bedene girince kaybeder. Ruh, çaba sarf etmeksizin bedeninde bulunduğu insana adalet erdemini kazandıramayacaktır. Dolayısıyla ruh beden ile birlikteyken, erdemli davrandığı sürece hatırlamak suretiyle adalet erdemine tekrar sahip olabilir.

Ruhun duyulur dünyaya düşerek bir bedenine girmesi, Tanrı'nın buyruğudur. Ayrıca hangi bedene gireceğinin belirlenmesi de tanrısal bir kanunla olmaktadır. Bu noktada da ruhun bir seçim özgürlüğü yoktur, ruh Adresteia kanununa tabidir. Bu kanuna göre ruh, hiçbir hayvanın ilk nesline yerleşmez. Buna karşın gerçeklerin çoğunu en iyi şekilde görmüş adaletli olan bir ruhun, ilerde filozof olabilecek bir adamın tohumuna yerleşmesi gerekir. Haliyle adalet erdemini ve diğer erdemleri taşıyan ruh, önemli bir fark oluşturacaktır. Bu fark, Platon'un oluşturduğu toplumsal sınıflar içerisinde en üstün olan sınıftaki bir insanın bedenine yerleşerek gerçekleşir. Dolayısıyla ruh, kazanacağı adalet ve diğer erdemlerin oranı nispetinde toplumsal sınıflar arasındaki yerini belirler.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi üstünlük, ruh-beden birlikteliğinde ruhtan yanadır. İdealar dünyasında adalet erdemine sahip olan ruh, mutluluğu tatmış olarak gelmiştir. Bedenin istekleri yüzünden adaletten de mutluluktan da uzaklaşmış

¹⁹⁷ Platon, *Epinomis*, Çev. Adnan Cemgil, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1943, s. 78.

durumdadır. Mutluluktan uzaklaşmış olan ruh, dolayısıyla adalet erdeminden de uzaklaşmıştır. Bedenin isteklerine uymakla adaletsizliği yaşamış olan ruh ancak bedene değer vermeyip, oradan kaçarak bedenin isteklerini aşabilme yetisine, asıl yurdu olan idealar âlemine dönebilme gücüne sahiptir.¹⁹⁸

2.1.4.2. Ruhun Yetileri Bağlamında Adalet

Platon, düşüncelerini daha iyi açıklayabilmek için bazı diyaloglarında, mitoslara başvurarak temsili bir anlatım yolunu seçer. Anlattığı mitosların bir gerçekliğinin olmadığını, sadece düşünce örgüsünde ve sistemini oluşturmasında bir kolaylık sağladığını ortaya koymaktadır.¹⁹⁹

Platon, tanrısal bir varlık olarak kabul ettiği ruhun tabiatını ortaya koymanın, insan bilgisini ve gücünü açacağını düşünmektedir. Böyle düşünmesine rağmen ruh denilen şeyin ne olduğunu tasarlamının yine de mümkün olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁰

Platon'un ruhun üç farklı kısmıyla ilgili düşünceleri *Phaidros*'ta at arabası mitosu olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon bu mitosta, biri iyi huylu ve asil olan at, diğeri kötü huylu ve huysuz olan at tarafından çekilen ve sadece bir sürücüsü olan bir arabadan söz etmektedir. Bu mitosta geçen her bir örnek, ruhun her bir bölümüne karşılık gelmektedir. Arabanın sürücüsü olan insan, idealara dönme çabasındaki akıllı ruha karşılık gelmektedir. İyi huylu at da akla uygun olarak hareket ederek idealara yükseltmek isteyen öfkeye; kötü huylu olan at ise akla karşılık gelerek maddi hazlara yönelmeye çalışan isteklere karşılık gelmektedir.²⁰¹

Platon *Timaios*'ta ruh ve beden arasındaki ilişkileri anlatırken ruhun bedende nasıl yer aldığını da ortaya koymaktadır. Kafa sonsuzluğun sembolü olan daire şeklindedir. Akılı taşıdığı için de vücudun ölümsüz ve en Tanrısal yanıdır. Ruhun düşünüp taşınan, hesaplayan, akıllı kısmın yeri de insanın beynidir. Coşkun yanımızı taşıyan göğüs ise, akıl ile karışmasın diye kafadan boyunla ayrılmıştır. Ruhun

¹⁹⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 64.

¹⁹⁹ Erst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 57.

²⁰⁰ Platon, *Phaidros*, 246 a-b.

²⁰¹ Platon, *Phaidros*, 246 d.

cesaretini, savaş isteğini, öfkeli kısmını taşıyan göğüsteki organ kalptir. Son olarak istekler ise, vücudun en aşağısında yer alır. Ruhun yemeyi, içmeyi ve beden tabii olarak ihtiyaç gösterdiği bütün şeyleri arzu eden, iştah kısmının bulunduğu yer ise karın bölgesindeki midedir.²⁰²

Bir bakıma iki dünya arasında gidip gelen, aracı konumunda bulunan yani hem bu âlem hem de idealar âlemiyle temas halinde olan ruhun bölümleri, akıl, öfke ve istektir.²⁰³

2.1.4.3. Akıl, Öfke ve İstek

Ruhun, Tanrısal yanını oluşturan ve dolayısıyla ölmezlik ayrıcalığına da sahip yegâne güç olan akıl; ruhun hesaplayan, düşünen ve tabiatı gereği İdealar ile ilişki içinde bulunan bölümdür. Bu bölümün en önemli ve ayırt edici özelliği, insanı hayvandan ayıran şey olmasıdır.

Akıl, insanı bilgi edinmeye götürür. Doğruluğun, adaletin, ölçünün ve bilgeliğin ölçüsüdür.²⁰⁴ Akıl gözünü aşağıya ya da “aşağı” olan şeylere değil yukarı, yüce şeylere çevirmiştir. Dolayısıyla akıl, adaletsizlikle değil, adaletle ilgilenir. Ayrıca akıl, insanın bilge yanıdır. Adaletin hâkim olduğu bilgece bir yaşam sürmek isteniyorsa insanda bu yanın etkin ve baskın olması gerekir. Bunun için de bireyden adaletli bir tavır, erdemli bir yaşam ortaya konması beklenir. Nitekim bilgeliğe de ancak adalet gibi erdemli özelliklerin geliştirilmesiyle erişilebilir.

Platon’a göre akıl yönetici özelliğine sahiptir. Bu özelliğiyle, “akıl hükmetmeyi sever.”²⁰⁵ Hükmederken de adaletle hükmetmesi gerekir. Aklın, yöneticilik özelliği sadece bedeni kapsamaz. Bunun birlikte ruhun akıl dışındaki diğer güçlerini de kapsar. Başka bir ifadeyle ruhun tüm yaptığı işleri şayet akıl adaletle yönetirse insan ancak o vakit mutluluğa ulaşır, aksi durumda bu işlerin sonu hüsrandır. Çünkü Platon’a göre, beden akıldan mahrumdur, ruh ise akla sahiptir. Beden aklın emirlerine uyar, akıl ise buyurur. “Ruh ve beden birlikteliğinde Tanrı bedene boyun

²⁰² Platon, *Timaios*, 69 d-70 e.

²⁰³ Platon, *Timaios*, 69 c, 71 d; *Phaidros*, 253 c-d.

²⁰⁴ Platon, *Devlet*, 504 a.

²⁰⁵ Platon, *Timaios*, 71 c.

eğmeyi ve köleliği, ruha ise efendiliği ve komutanlığı layık görür.”²⁰⁶ Görüldüğü üzere Platon’un ruh (akıl) beden ayırımında akıl, kılavuzluğuna güvenilecek bir komutan veya efendi olarak görülmektedir. Akıl ile insan iyiyi kötüden ayırt edebilmekte, aklın hâkimiyetiyle iyiye yönelerek adaletin bireyde içselleştirilmesini kolaylaştırmaktadır.

Ruhun ikinci yetisi olan öfkenin, bedendeki merkezi kalptir. Öfke, beden etkisi altındadır ve ruhun ölümlü kısmıdır. Azgınlık, kızgınlık, öfke, tutkular bu bölümdedir.²⁰⁷ Bu istekler, bireyi adaletten uzaklaştıracağından bireyin adaletsiz uygulamaları yapmasına zemin hazırlar. Ancak öfke, beden etkisi altındaki istek ile İdealar âlemine özlem duyan akıl arasında bulunup ikisini birbirine bağlar. Platon, akıl ve isteklere karışmasından korktuğu için öfkeyi, beden orta kısmına yani kalbe yerleştirir. Öfke, ruhun bu iki bölümü arasında bir çatışma meydana geldiği zaman, akıldan yana olan diğer bölümü oluşturur: “Demek içimizde böyle iki yan var. Ama azgınlık, kızgınlık diye de bir şey var içimizde. Ona üçüncü bir yanımız mı diyelim? Demezsek acaba iki yanımızdan hangisine daha yakındır?”²⁰⁸ Platon’a göre öfke; akıl ve istek arasındaki irtibatı sağlamakta, aklın emirleriyle nefsin arzuları arasında gidip gelmektedir. Bu durum, adaleti isteyen akıl ile beden etkisi altında kalarak arzulara yönelen öfke arasındaki bir rekabete dönüşür. Ancak öfke, sözü edilen azgınlık, kızgınlık ve istekleri bastırıldığı için aklın müttefiki olarak kabul edilir.²⁰⁹ Böylece adaletten yana kararların verilmesini sağlar. Dolayısıyla öfke, akla ne kadar itimat ederse o denli adaletli bir tutum sergiler. İnsanı, kötülüğün ve haliyle adaletsizliğin pençesinden koruyacak olan şey, öfkenin akıldan yana tavır almasıdır. Aksi halde adalet değil adaletsizlik gerçekleşmiş olur.

Ruhun üçüncü yetisi olan istekler ise Platon’un psikolojisinde özel bir anlama sahiptir. Ruh, idealar âleminden yeryüzüne düşmesine sebep olan istekler, yeryüzündeki ruhu idealara yükseltmekten alıkoymak için daima maddeye ve kötülöklere yönelmektedir. İdealar âlemindeyken adaletsizliğin ne olduğunu bilmeyen ruh, bedene haps olunca adaletsizliğin pençesinde boğuşur. Bedenden

²⁰⁶ Platon, *Phaidon*, 80.

²⁰⁷ Platon, *Devlet*, 504 a.

²⁰⁸ Platon, *Devlet*, 439 e.

²⁰⁹ Jean Brun, *Platon ve Akademia*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara 2007, s. 92.

uzaklaşabildiği oranda kötülüklerden ve adaletsizliklerden sıyrılır. Öfke, bedene dolayısıyla da maddeye bağımlı olduğundan dolayı beden gibi ölümlüdür. Yeme-içme, cinsel dürtüler gibi bedene ait istek ve tutkuların yer aldığı ruhun bu bölümünün merkezi göbek kısmında bulunur. Bu bölüm sever, acıdır, susar ayrıca haz almak ve doyuma ulaşmak ister. Platon, “Burada birbirinden ayrı iki şey görmek doğru olur: Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse düşünemeyen, sadece arzulayan yanımızdır”²¹⁰ diyerek, isteklere gem vuran kısmın olduğunu belirtir.

İlkesi, düşüncesizlik ve arzu olan istek bölümünün erdemi ölçüdür. İsteklerle, yalnızca bedenin tutkularının peşinden gidilir. Bu düşünmeyen, sadece arzulayan ve zevk almak isteyen yanımızdır. Özellikleriyle, dünya ile temasımızı sağlayan yanımız diyebiliriz. Dolayısıyla bu yanımız, adaletsizlikle bizi sürekli karşı karşıya getirir. Bu bölümün erdemi olan ölçü dikkate alındığı oranda adalet erdemine sahip olunur. Ne kadar ölçülü davranılırsa o kadar da adaletli olunur.

Platon’da istekler, yüksek, orta ve alçak diye üç gruba ayrılmaktadır. Platon, konuyla ilgili olarak parayı sevenler, şöhreti sevenler ve bilgiyi sevenler olmak üzere üç kişiyi örnek verir. Parayı sevenler için bilim, şan, şeref bir anlam ifade etmez. Para kazanmanın verdiği zevk bunlardan edinecek zevkten çok fazladır. Şöhreti sevenler ise para biriktirme zevkine anlam veremezler. Şöhreti sevenler için bilgiyi elde etmenin yarattığı haz, insana şöhret kazandırmazsa o da boş bir uğraş olarak görülür. Bilgiyi sevenler ise adaleti sağlayarak hakikate yaklaşmanın, durmadan yeni şeyler öğrenmenin keyfi yanında öteki zevkleri vazgeçilebilir olan zorunlu istekler olarak görmektedir.²¹¹ Dolayısıyla, parayı ve şöhreti seven insanlar, bedene bağlı isteklerin esiridirler. Bunlar için adalet erdemine sahip olmanın hiç bir anlamı yoktur. Onlar için adalet, para kazanmaya ya da şöhret elde etmeye sebep oluyorsa bir anlam ifade eder. Bilgiyi seven insan ise akla, düşünmeye ve adalete değer veren filozofun ta kendisidir. Bu üç farklı kişinin zevklerinden, parayı sevenin zevki alçak, şöhreti sevenin orta, bilgiyi sevenin ise yüksek zevktir. Kısacası tüm bu zevkler içerisinde en

²¹⁰ Platon, *Devlet*, 439 d.

²¹¹ Platon, *Devlet*, 441 b.

değerlisi, adalet erdemine sahip olmaya çalışan, bilgi edinme zevkidir. Platon'a göre, gerçek zevk ruhu doyuran manevi zevklerdir, yani bilgidir.

Sonuç olarak, ruhun her üç bölümü de adil bir insanda kendi işini görmekte, içinde taşıdığı ilkelerin her biri kendi sınırını aşmamakla böyle bir insanda adil bir düzen kurulmaktadır. Nitekim Platon da, ruhun her bir bölümünün kendi işini görmesi ve bu bölümlerin uyum içinde olmasıyla insanın adil olabileceğini belirtir. "...içimizdeki yanlardan her biri kendi işini gördüğü vakit biz de kendi ödevini yapan adil kişiler oluruz"²¹² der. Başka bir ifadeyle, insanın ruhu da ruhun bölümlerinin birbiriyle uyumu veya adaleti ile yetkinlik kazanır. Çünkü istikrarlı bir bütün, kolektif çalışmayla mümkün olur. Haliyle ruhun diğer iki kısmı kumandayı akla verirse adaletli olunur.²¹³

Ruhun her üç bölümünün kendi içinde ayrı bir görevi vardır ve bu bölümler aynı zamanda toplumsal sınıflara ve erdemın kısımlarına da denk gelirler. Ruhun yetileri, akıl, öfke ve isteklerdir ki bunlar, insanı insan yapan temel unsurlardandır. İnsan, adalet merkezli bir yönetim olarak tasarlanan ideal devletin bir minyatürü niteliğindedir. İnsan ruhunun üç bölümü de adaletin olduğu ideal devlette üç sınıfı temsil etmektedir. Adaletli devlette bunlara karşılık gelen üç sınıf ise akli temsil edecek olan yöneticiler sınıfı, öfkenin karşılığı olacak olan koruyucular yani askerler sınıfı, arzu veya isteğin karşılığı olacak olan üreticiler sınıfı olacaktır.²¹⁴ Devlette yer alan bu üç sınıf, sadece kendi görevlerini gerçekleştirerek adil-erdemli bir topluma dönüşür.

2.1.5. Platon'da Erdem Adalet İlişkisi

Platon'un ilk diyaloglarında (gençlik diyalogları), özellikle ahlâk konusunda tamamen Sokratesci bir anlayış hâkimdir. Platon, kendi döneminde de fazlaca üzerinde durulan bu konuda, hocası Sokrates'i takip etmiştir. Nitekim erdemi, ahlâkî mükemmellik olarak gören hocası Sokrates'in "erdem bilgidir" tanımından yola

²¹² Platon, *Devlet*, 441 c.

²¹³ Platon, *Devlet*, 442 c-d.

²¹⁴ Platon, *Devlet*, 439 d- 444 c.

çıkmıştır. Platon'a göre hiç kimse bilerek, isteyerek kötülük işlemez²¹⁵ ve dolayısıyla adaletsiz davranmaz. Bu diyaloglarda iyiyi bilen insanın adaletsiz davranmayacağı, adil eylemlerde bulunacağını göstermek ister. Platon, insanın isteyerek kötü eylemlerde bulunmayacağını savunur. Çünkü Platon'a göre kötü eylemlerde bulunmak, bilgisizlik ve cehaletten kaynaklanmaktadır. Genel itibariyle Platon'un ilk dönem diyaloglarındaki erdem tanımının, Sokrates'in "erdem bilgidir" tanımıyla aynı şey olduğunu kabul ediyoruz.²¹⁶ Ünlü fikir tarihçisi Lacrtius'un da ifade ettiği gibi "Sokrates için tek iyilik vardır ki o da bilgidir ve onun için tek kötülük vardır ki o da bilgisizliktir."²¹⁷ Dolayısıyla bilgiye ulaşan insan, adaleti içselleştiren ve adaletsiz uygulamalardan da kaçınan kişidir. Adaletsizlik, bilgi eksikliğinden kaynaklı, cahil insanların işidir. Adaletli uygulamaların gerçekleşmesi için bize gerekli olan ilk şey bilgi olacaktır.²¹⁸ Çünkü insan bilgisi ölçüsünde doğru eylemde, adil uygulamalarda bulunacaktır. Bunun için de erdemli kişi öncelikle bilgi sahibi olacaktır yani bilge olacaktır. Tam da burada bu kez, bilge için, bu bilginin ne tür bir bilgi olacağı sorusu akla gelir ki; Platon tanımla ilgili yaptığı sorgulamada bilgeliği öncelikle 'kendi kendini bilme, neyi bildiğini, neyi bilmediğini bilmek' olarak tanımlar.²¹⁹ Ancak erdemli birey diyebilmek için bu bilginin de sıradan bir bilgi olmaması gerekir. Üst düzeyde olan bu bilgiyle, Platon'da en nihayetinde iyinin, iyi ideasının bilgisi olarak karşılaşırız.²²⁰

Platon'un erdemi tanımlarken üzerinde durduğu başka bir nokta da şudur. Erdemli insan, bedensel hazlara karşı bir duruş sergileyerek ruhun yücelmesini sağlayabilir. Çünkü erdem, ruhun doğru niteliği ve iç düzenidir; erdem, ruhun uyumlu olması ve sağlıklı olmasıdır. Ruhun kötü durumda olması, iç düzenden ve

²¹⁵ Mac İntyre Alasdair, *A short History of Ethics*, New York 1966, s. 21-23.

²¹⁶ Platon, *Protogoras*, Çev. N.Şazi Kösemihal, Sosyal Yay., İstanbul 1989, 361 a-b; Copleston, *Felsefe Tarihi*, s.125; Bedia Akarsu, "Sokrates'te Erdem Düşüncesi", *Felsefe Arşivi*, İstanbul 1962, S. 13; s. 65.

²¹⁷ Vie, *Doctrines et Sentences des Philosophies Illustres: (trad par Robert Gena ille, Paris 1965 1/113'den naklen Nihat Keklik, Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, Çağrı Yay., İstanbul 1978, s. 205.*

²¹⁸ Platon, *Euthydemos*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 2.Baskı, İstanbul 2000, s. 25.

²¹⁹ Platon, *Diyaloglar 2, (Kriton, Kharmides, Lakhes, Lysis, Protagoras, Theaitetos, Sofist)*, Çev. Tanju Gökçöl, Macit Gökberk, Ö. Naci Soykan, Remzi Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul 1999, s. 46.

²²⁰ Platon, *Devlet*, s. 175.

uyumlu olmaktan uzak olması ya da uyumunun bozulması ise kötülüktür.²²¹ Ayrıca erdem insanları iyi yapan şeydir. İyi olan şeyler de faydalı şeylerdir. Dolayısıyla erdem faydalı olan şeydir.²²² Ayrıca adalet ve erdem dışında kalan her bilgi Platon'a göre düzmedir, sahtedir. Bu sebeplerden ötürü hiç şaşmadan güdülecek olan ilk ve son gaye erdem olmalıdır. Erdem yolundan geçmek için bütün gayret ortaya konmalı²²³ ve erdem ve bilgelik dışında hiçbir üstünlük tanınmamalıdır.²²⁴

2.1.5.1. Platon'da Erdemin Önemi

Platon, içinde yaşadığımız dünyadaki insanları bir mağarada zincirlenmiş mahkûmlara benzetir. Kurtuluşu da idealar dünyasına ulaşmada bulur. Bu yüzden akıl sahibi insan, içinde bulunduğu noksan dünyadan yönünü idealara çevirip, iyi ideasına yaklaştığı zaman gerçek mutluluğa ulaşabilecektir. Zincirlerden kurtularak idealara yönelen insanın temel özelliği ise erdemli olmasıdır.²²⁵ İnsan, erdemini temelini oluşturan gerçek bilgiye, sahip olduğu akıl ile varır. Böylece içinde yaşadığı dünyanın eksik taraflarından kurtularak gerçek dünyaya, gerçek mutluluğa ulaşır.

İnsanın ahlâkî eylemlerinin son amacı olan mutluluk, iyinin tek bir insanda gerçekleşmesi demek olan erdem ve iyinin topluluk hayatında gerçekleşmesi anlamına gelen devlet, Platon'un ahlâk felsefesinin omurgasını oluşturur. "Mesut olmak için, şehirlerin, duvarlara üç sıra küreklilere, tersanelere ihtiyacı yok, ne de nüfusa, genişliğe... Gerek olan şey erdemdir ..."²²⁶ Bundan dolayı insan mutluluğu için gerekli olan tek şey, erdeme sahip olmaktır. Bu erdemler içerisinde özellikle adalet erdemi toplumsal hayatta mutluluğu sağlayacak önemli bir unsurdur. Adaleti kendisinde içselleştirmiş birey ve adaleti tüm yönetim sisteminde hakkıyla işleten devlet, mutluluğa ulaşır. Adaleti önemseyen birey ve adaletin işlemediği yönetimler kötüdür. Dolayısıyla erdem olmadığı yerde, mutlak surette kötülük vardır. "Şehirlerde iktidarla ilgili her yerde, erdem yoksa kötü davranmak önlenemeyecek

²²¹ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, s. 78.

²²² Platon, *Menon*, Çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 173.

²²³ Platon, *Meneksenos*, Çev. İrfan Şahinbaş, MEB Yay., İstanbul 1997, s. 26.

²²⁴ Platon *Meneksenos*, s. 15.

²²⁵ Platon, *Devlet*, 613-614.

²²⁶ Platon, *Alkibiades*, 134 b.

bir şeydir.”²²⁷ Platon için erdemli insan özgürdür. Çünkü onun ruhuna egemen olan akıldır. Köle, ruhuna egemen olan aklı, özgürce kullanamayacağından kötülüğü işler. Dolayısıyla adaletsizlik, köle olan veya aklını özgürce kullanamayan köle ruhlu insanların vasıflarıdır. Özgür insan ise hür iradesiyle bilgiye ulaşarak kötülükten ve dolayısıyla adaletsizlikten kendini korur. Bu sebeple Platon, kötülüğü köleye, erdemi de hür bir adama layık görür.²²⁸

Platon, erdemi ruhun yükselişe ermiş hali olarak tanımlar.²²⁹ Erdemli olmak onun için o kadar değerli ki gerçek bilgiye, iyinin bilgisine sahip olmakla erdemli hale gelen insanın adeta Tanrı’ya benzediğini belirtir.²³⁰ En yüksek iyiye ulaşmış, mutlu olan erdemli birey, bu dünyadan yükselip Tanrı’ya yaklaşıyor olması bazı meşakkatleri aşmayı gerektirir. Çünkü Platon için, insanların ulaşabileceği en üstün nitelik olarak erdemin kazanılması oldukça güçtür. Ayrıca erdemin elde tutulması, yani erdemli halin devam ettirilmesi ise daha da zordur.²³¹ O, adaleti ayrıntılı bir şekilde tartıştığı *Devlet*’te adil olmayan eğri insan olmayı, doğru olan adil insan olmaktan daha kolay bulur.²³² Platon, bu sürecin ne denli zorlu olduğunu en başından açıkça ortaya koymasına rağmen, en nihayetinde varılacak gerçek bilgi, gerçek mutluluk, ona göre bu zorlu sürecin aşılmasını kolaylaştırmaktadır. Eğri insanın işi, ilk başlarda daha kolay gibi görünse de daha büyük zorluklarla bu kişi işin sonunda karşılaşacaktır. Adil insan ise ilk başlarda sıkıntı çekecek ama gerçek mutluluğa da sadece o ulaşacaktır. Erdeme ulaşmak, adaletli olmak zor olmasına rağmen, ona ulaşan kişi için birçok şey, daha kolay bir hal alacaktır.²³³

Platon, erdemi bilgelik olarak tanımladıktan sonra erdemin öğretilebilirliğine değinir. Bir bilgi olarak erdemi kabul eden Platon, hem bilginin öğretilebilirliğini savunur hem de erdemin de kişiye öğretilbileceğini savunur.²³⁴ O, ruhun

²²⁷ Platon, *Alkibiades*, 135 b.

²²⁸ Platon, *Alkibiades*, 135 c.

²²⁹ Veysel Atayman, *Devlet’e Giriş/Thales’ten Platon’a Yunan Felsefesi*, Don Kişot Felsefe Yayınevi, İstanbul 2005, s. 107.

²³⁰ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 224.

²³¹ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 157.

²³² Platon, *Devlet*, s. 52.

²³³ Platon, *Yasalar*, s. 121.

²³⁴ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 175.

bilgisizliğinin eğitimle giderilebileceğini düşünmektedir.²³⁵ O eğitimin amacını, bireyi erdemli bir yurttaş kılmak olarak görür. Ancak insanların sahip olabileceği en üstün nitelik olarak erdemin kazanılması da elde tutulması da güçtür.²³⁶

Platon erdeme kattığı değeri sıkça ifade eder. O'na göre, bir insanın ulaşabileceği en üstün şey, ömrü boyunca erdemli yaşamaktır.²³⁷ “En önemlisi ve en doğrusu, ilkin gerçek anlamda iyi olmak, daha sonra iyi diye anılacak bir yaşam aramaktır” der.²³⁸

2.1.5.2. Erdemin Sınıflandırılması

Platon, erdemi belli parçalara ayırdıktan sonra onları açıklar. Erdemi parçalama işleminde amaç, konuya açıklık kazandırmaktır. Bu açıklığı kazandırdıktan sonra erdemin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini, nitekim adalet erdeminin bu bütünün sağlanmasında temel bir rol üstlendiğini söyler. Bu özelliğinden dolayı Platon'a göre adalet, en üstün erdemdir. Diğer tüm erdemleri kendisinde toplar. Kendisinde adalet denen erdemi gerçekleştiren insan da en yetkin insandır. İnsanlık idealine, en çok adalet erdemini gerçekleştiren yaklaşıp.²³⁹

Daha önce değinildiği gibi Sokrates'in 'erdem bilgidir' tanımından hareketle Platon, daha sonra bu tanım üzerine detaylı ve farklı açıklamalar yapar. Erdem, yalnız bilgi veya bilgelik olmaktan çıkar, farklı anlamlar da kazanır. O en başta erdemi adalet, cesaret, ölçülülük, dindarlık gibi parçalardan oluşturur.²⁴⁰ Buradaki son parça olan dindarlık, en önemli erdemlerden biri olarak gösterilse de²⁴¹ yaptığı asıl sınıflandırmada dindarlık yer almaz. Dindarlığı, adalet kavramı çerçevesinde değerlendirir ve bizim Tanrısal varlıkla olan ilişkilerimizdeki adalet olarak

²³⁵ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 294.

²³⁶ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 157.

²³⁷ Platon, *Yasalar*, s. 106.

²³⁸ Platon, *Yasalar*, s. 200

²³⁹ Çeçen, s. 93.

²⁴⁰ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 142.

²⁴¹ Platon, *Epinomis*, s. 12.

tanımlar.²⁴² Erdemi, bilgelik, cesaret ve ölçülülük olmak üzere üçe ayırır, sonra bunları bütünleyen dördüncü bir erdem olarak adaleti ekler.²⁴³

Platon'un yaptığı sınıflandırmada erdem, psikoloji yönüyle değerlendirilerek ruh anlayışı üzerinden inşa edilir. Ruh; akıl, öfke ve istek olmak üzere üç parçaya ayırır. Bu noktada erdemın parçalarının da ruhun parçalarına göre belirlendiği görülür. Her parça, yerine getirmesi gereken bir erdeme karşılık gelir. Platon, Devlet adlı eserinde erdemi ruhun parçalarına göre sınıflandırır. Bu sınıflamadaki ilk üç erdem yani 'bilgelik', 'cesaret' ve 'ölçülülük', ruhun üç parçasına karşılık gelir. Bilgelik, ruhun düşünen yani 'akıl'lı parçasına; cesaret, ruhun coşan, kızan yönüne yani 'öfke'ye; ölçülülük ise ruhun arzulayan, isteyen yönüne yani 'istek'e karşılık gelir.²⁴⁴ Bu üç erdem arasında adalet esas erdemdir, üç ruhun her birine ait erdemlerin anasıdır. Akıl için adalet, düşüncenin doğruluğundan ibarettir. Dolayısıyla bilgelik zihnin adaletidir. Öfke için adalet, cesur olmayı; istek için adalet de, duyarlı ve ölçülü olmayı gerektirir. Ayrıca erdemın her bir parçası toplumsal katmandaki her bir bireyin de özelliğini oluşturur. Her bir birey, bu erdemın her bir parçasından kendisine layık olandan bir pay alır. Bilgelik, yönetici kesimin; cesaret, koruyucu kesimin; ölçülülük ise üretici kesimin paylarını aldıkları ve bunlara göre davranmak zorunda oldukları erdemlerdir. Bu üçünü varlığıyla anlamlı kılan adalet ise bu üç toplumsal sınıf yapısının ait olduğu erdemlerden paylarını tam almaları, onlara göre davranmaları demektir.

2.1.5.2.1. Bilgelik, Cesaret ve Ölçülülük

Platon, *Kratylos* adlı diyalogunda bilgelik (Sophia) kavramının semantik analizini yaparak, bu kelimenin süreç içerisinde nasıl bir değişime uğradığını ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bu kavramın değişim ve dönüşümünden Sophia, bilgelik ve hikmet demek olduğu sonucu çıkar. Nitekim bu kavramdan türemiş bir kelime olan felsefe kelimesi de philosophia şeklinde ifade edilen ve hikmet sevgisi anlamına gelen bir terimdir.

²⁴² Weber, s. 64.

²⁴³ Platon, *Devlet*, 443 e.

²⁴⁴ Platon, *Devlet*, s. 444 a..

Platon'a göre "...bilgelik iyi bir şeydir, kimde bulunursa onu hep iyi kılar, hiçbir zaman kötü kılmaz."²⁴⁵ "...bilgelik kendinin ne olduğunu bilmektir, bu da kendinin neleri bildiğini neleri bilmediğini anlamak demek ..."²⁴⁶ tir. Aynı zamanda bilgelik, iyiyi kötüden ayırt etmektir.²⁴⁷ İyiyi kötüden ayırt edebilen bilge insan, adalet ile adaletsizlik arasındaki farkı da en ince ayrıntısına kadar kavramıştır. Dolayısıyla bu bilgiye sahip olan bilge insan, adaletli davranarak kötülük işlemeyecek ve mutlu olacaktır. Çünkü adalet güzel, faydalı, hoş ve yararlı olandır. Bu nedenle adalet, "iyi" olandır. Bundan dolayı adaletsiz davranmak, adaletsizliğe uğramaktan daha kötüdür, daha acı vericidir²⁴⁸ ve mutsuzluğun sebebidir. Ayrıca Platon, ruhun sağlığının da bilgelikle sağlanacağını belirtir.²⁴⁹ Bunun için de mutluluğun toplumsal hayattaki karşılığı olan adaletin, işliyor olması gerekir.

Platon'da bilgelik ile bir meslekte bilgili olmak aynı anlamlara gelmez. Bir başka ifadeyle bir meslekte bilgili olmak, o mesleği o toplumda yerine getirmek, bilge olmayı değil, Platon'un değer felsefesi içinde ölçülülüğün bir gereği olarak görülür. Nitekim Sokrates'in kendilerini bilge olarak tanıtan meslek adamlarının aslında bilge olmadığını ortaya koyma uğraşı da bunu gösterir. Çünkü Sokrates için bilgelik, bir şey bilmediğinin farkında olma durumudur. Platon'a göre sadece Tanrı bilgedir. İnsanların bilgeliği ise Tanrı'nın bilgeliği yanında ya çok az ya da bir hiçtir. O, zanaatçıların, ozanların, sanatçıların sadece alanlarında bazı şeyleri bildiklerini ancak bunun bilgelik olmadığını söyler.²⁵⁰ Çünkü bu bilgiler, bilgeliği içeren bilgiler değildir. Sadece bir konuda bilgiye sahip olmadır.

Ayrıca Platon, yönetim işlerinde en çok bilgeliğin yararlı olacağını belirtir.²⁵¹ Platon, ruhun en üstün parçasına ait olan bilgelik erdemini taşıyanların toplumda azınlıkta olduğunu söyler. Bu erdeme sahip olanlar, onun devletinde seçkin bir topluluk olarak yer alan yönetici sınıfını oluşturur. Dolayısıyla Platon, devletlerde ya

²⁴⁵ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 49.

²⁴⁶ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 50.

²⁴⁷ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 53.

²⁴⁸ Platon, *Gorgias*, 470 d, 472 e-c, 475 c.

²⁴⁹ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 33.

²⁵⁰ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 50.

²⁵¹ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 51.

bilgelerin devlet adamı olmasını ya da devlet adamlarının bilge olmasını öngörür.²⁵² Bu özelliğiyle bu bilgi, devlet adamlarında ve koruyucular sınıfında bulunan bir bilgidir. Toplumun diğer sınıfları ise bir işi yapmaya yönelik bilgiyi kullanırlar. Çünkü Platon'a göre bilgelik bilgisi, devlette yurttaşların şu ya da bu işini düzenleyen bir bilgi değil, bütün toplumu düşünen ve devletin başka devletlerle ilişkilerini de düzenleyen bir bilgidir.

Özetle Platon bilgiyi, adalet ve değerliliğe; bilgisizliği de adaletsizliğe benzetmektedir. Buna göre adaletli olan, değerli ve akıllıdır. Zorba olan ise kötü ve bilgisizdir. Adalet, bilgisizlik denilen adaletsizlikten daha güçlüdür. Bilgisizliğin sonucu olan adaletsizlik, topluluklar arasına, kavga, geçimsizlik ve kin sokar. Bilginin sonucu olan adalet ise insanların birbirleriyle iyi geçinmesini ve dostça yaşamasını sağlar, bu da bilgi sahibi olmayı gerekli kılar. Bu sebeplerden dolayı devletin yönetimi bilgi sahibi, seçkin ve adil bilgeler/filozoflar tarafından sağlanmalıdır.

Ruhun ikinci yetisi olan 'öfke'ye karşılık gelen erdem ise cesarettir. Sokrates, "cesaret nedir?" sorusuna cevap aramıştır. O ilk önce cesaret ve korkaklığı karşılaştırır. Korkaklık, korkulacak ya da korkulmayacak şeyleri bilmemek, cesaret ise korkulacak ve korkulmayacak şeyleri bilmektir. Cesaretin temelinde bilgi vardır, bu sebeple cahil insan da asla cesur olamayacaktır.²⁵³ Birey, bilgiye hâkim olduğu ve korkuların üzerine gittiği oranda cesurdur. Dolayısıyla adalet ve adaletsizlik arasındaki farkı bilmeyenler korkak, bunları iyice ayırt edip, riskleri göze alabilenler ise cesurdur. Birey ne kadar çok şey biliyorsa verdiği karar da o denli adalete yakındır/uygundur. Adalete yakın olanlar ancak risk alabilir ve doğru kararlara ulaşabilir.

Platon'da cesaret, güzel ve iyi bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Tehlikeli ve zor durumlarda tehlikeyi bilmek cesaret olarak tanımlanır.²⁵⁴ "Korkulacak ve

²⁵² Platon, *Devlet*, 473 d.

²⁵³ Platon, *Diyaloglar 2*, s. 174.

²⁵⁴ Ksenophon, *Sokratesten Anılar*, Çev. Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1994, s. 107.

korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak, beslediğimiz inancın sarsılmazlığına cesaret” denir.²⁵⁵ Lakhes diyalogunda ise bu erdemi şöyle tanımlar:

“...cesaret yalnız nelerden korkulup, nelerden korkulmayacağının bilgisi değildir; çünkü yalnız gelecekteki iyiliklerle kötülükleri değil, şimdiki, geçmişteki de, kısacası, öteki bilgiler gibi, geniş anlamıyla bütün iyiliklerle bütün kötülükleri kavrar... ne zamanda, nerede olursa olsun bütün iyiliklerle bütün kötülüklerin bilgisidir.”²⁵⁶

Bilgelik için sadece iyinin bilgisi gerekliken, cesaret için ayrıca kötülüğün bilgisi de gereklidir. Bu bilgi, anlık bir doğrulamaya ya da yanlışlamaya ihtiyaç duyduğu gibi, bunun öncesinin ve sonrasının da bilgisine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla cesaret sadece silahla dövüşme, ruh metinliği, nelerden kaçıp nelerden kaçmayacağının bilgisi değil, her yerde her zaman ruhun bir hazır oluş durumunda bulunmasıdır.

Platon, Devleti’nde “cesaret” kavramının tanımını net olarak ortaya koymuştur. Cesur kişi, devlet uğrunda mücadele eden kimseden başkası değildir.²⁵⁷ Bu mücadeleyi verirken, cesur kişinin başvuracağı en temel ilkelerden biridir adalet. Çünkü adaletin gerçekleşmesi, cesareti gerekli kılar. Adaletsizliğe karşı durmak, zorluklarla karşılaşmak ve zorluklarla mücadele etmek demektir. Cesaretle adil kararlar veren kanun koyucu, toplumda örnek alınır. Kanun koyucu, eğitim yoluyla, neden korkulup neden korkulmayacağını insanlara aşılır. Bunu yaparken de adaletle hükmetmeye özen gösterir. Adalet için bazı zorlukları göze alabilecek cesarete sahip olması, kanun koyucunun adalet erdemine ne denli hâkim olduğunu gösterir.

Cesaret erdemi, toplumda koruyucular ve bekçiler sınıfında aranır. Ruhlarında “öfke” ögesi ağır basan kişiler, bu sınıfta cesaretleriyle yer alarak, devletin bekçiliğini üstlenirler. Böyle cesur kişilerin, adaleti sağlamaları daha kolaydır. Platon, devleti korumak için koruyucu sınıfın hem kadın hem erkek olması, cinsler arasında da eşit bir görev dağılımının yapılması gerektiğini söyler. Ancak *Yasalar*’da görkemli ve yiğitliğe yönelik olanın erkeğe özgü olduğunu, düzen ve ölçülülüğün ise daha kadınsı olduğunu²⁵⁸ vurgulaması O’nun cinsiyet ayırımına gittiğini, fakat

²⁵⁵ Platon, *Devlet*, s. 430 b.

²⁵⁶ Platon, *Lakhes*, Çev. N. Şazi Kösemihal, Sosyal Yay., İstanbul 1989, 199 b-c.

²⁵⁷ Platon, *Devlet*, 29 b.

²⁵⁸ Platon, *Yasalar*, 803 b.

devletin devamı açısından her ikisine de devleti koruma görevini yüklediğini söyleyebiliriz. Bu ayrıma rağmen, adaletin tesisi için cesaretin varlığı kaçınılmazdır.

Ruhun ikinci yetisi olan ‘istek’e karşılık gelen erdem ise ölçülüdür. Platon’dan önceki Yunan toplumunda sosyal yaşamda, ahlâkta, hatta tıpta ölçü ve ölçüsüzlüğün sınırları en çok konuşulan konulardandı. Hesiodos, Solon ve diğer bilgeler bunu devamlı öğütlemişlerdir. “Ölçülü ol ve ayrılıktan kaçın” sözleri Yunan halkının sürekli karşılaştığı özdeyişlerdi. Ancak Platon’un çağdaşı olan Sofistler, toplumun tüm ahlâkî değerleri yadsıyarak tamamen bireyi temel alan bir yaklaşımla değerleri ele almışlardır. Ruhun gelişmesine yol açan isteklerden ziyade bedensel isteklere yönelerek haz ve tutkuları ön plana çıkarmış ve böyle bir yaşamı ölçü olarak kabul etmişlerdir. Platon bu tür ölçüsüz ve kural tanımayan, tamamen hazlarla dolu olan, beden tutkularını yerine getiren bu yaşamı hiçbir zaman kabul etmemiş ve karşısında olmuştur. Platon’un “ölçü” anlayışını belirleyen temel sorunlardan biri, bu olmuştur. Platon’un bütün düşünsel çabası, bu buhranın aşılması, ölçü tasavvurunun organik bütünlüğünün sağlanması, adaletin ve toplumsal yasanın yeniden, doğal bir temele oturtulması amacına yönelmiştir.

Platon’un ölçülülük anlayışı, ruhumuzun haz ve isteklerle ilgili olan bölümüyle ilgilidir. Platon *Yasalar*’ında üç temel arzu olduğunu ve bunların yeme, içme ve cinsellik olup, bunların iyiye yönlendirilerek korku, yasa ve doğru sözlerle bastırılması gerektiğini belirtir.²⁵⁹ Bu sebeple Platon, ölçülülüğü arzu ve isteklere vurulan bir çeşit dizgin, insanın iyi yanının kötü yanına hâkim olması olarak tanımlar.²⁶⁰ Bu da bedenî zevklerden sıyrılıp kendini felsefeye (hikmete) veren insanlarda gerçekleşecektir.²⁶¹ Ölçülülük, kendine hâkim olmadır. İnsanın aklını egemen kılmasıdır. Akıldan en çok ayrılan, yasadan ve düzenden de o ölçüde ayrılır.²⁶² Çünkü düzen, doğası gereği buyurgan olan parçanın emrine girmektir. Yeryüzündeki her şey için, tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmek en yararlı olan şeydir.²⁶³ Çünkü akıl, her şeye doğasını, sınırını bildiren, her şeyi en iyi

²⁵⁹ Platon, *Yasalar*, 783 a.

²⁶⁰ Platon, *Devlet*, 430 e.

²⁶¹ Platon, *Phaidon*, 68 e.

²⁶² Platon, *Devlet*, 586 e, 587 a.

²⁶³ Platon, *Devlet*, 590 d.

şekilde düzenleyen güçtür. Platon, her ögenin akla boyun eğmesiyle adaletin gerçekleşeceğini söyler. Aksi halde ruhun, hazza ve isteklere boyun eğmesi adaletsizliği doğurur. Özellikle *Devlet*'in dördüncü kitabında yer alan ölçülülüğün, tüm toplum fertlerinde bulunması gereken bir erdem olma özelliğine de vurgu yapılır. Bu, bütün topluma yayılır ve bir düzen kurar. Toplumda ve fertte oluşan ahenk ve uyuşma ile ölçü oluşur.²⁶⁴ Nitekim bu da adaletin gereğidir. Adaletin olduğu yerde uyum, ölçü ve düzen vardır. Adaletin bu işlevinin sağlanmasıyla bireyde ve toplumda mutluluk sağlanır.

Ölçü, evrenin var oluşunda da kendisini gösterir. Tanrı, evreni belli bir düzen ve ölçü içinde yaratmış olup, evreni bazı kurallara göre dizayn etmiştir. Böylece Tanrı, düzensiz ve başıboş olan evreni düzene koyarak ona en yetkin halini vermiştir. Tanrı, evrenin yaratılmasından sonra, Tanrısala en yakın olan gök âlemini ay, güneş, yıldız ve bunların sonucu olan mevsimleri yaratarak bir düzen vermiştir. Bir başka ifadeyle Yaratıcı Tanrı, ölümlü canlı varlıklar dışındaki bütün nesnelere ve evreni tam bir düzen ve intizam içinde, ölçüyle yaratmıştır. Tanrı'nın bir düzen ile yarattığı bu ölçü, ahlâkın esası olan iyilik üzerine kurulmuştur. En üstün iyilik, adalettir ve o, evrenin ve insanın doğasına içkindir.²⁶⁵ Çünkü adalet, denge sağlamanın bir koşulu olarak kural ve düzen içerir. Tedrici biçimde yaratılan evrenin nihai vargısı da iyi ideasıdır, ölçüdür, adalettir. Çünkü ölçülülük; iyilikten, adaletten başka bir şey değildir.

2.1.5.2.2. Adalet

Platon, adalet (düaiosune) kelimesinin semantiğini yaparken, bunun doğrunun anlaşılması (dikaios sünesis) demek olduğunu belirtir. Doğru (dikaion)'nun tanımındaki güçlülere değinerek Anaksagoras'da doğru şeyin akıl olduğunu söyler. Buna göre de akıl, hiçbir şeyle karışmayarak her şeyin içinden geçip, her şeyi yeniden düzenleyebilme özelliğine sahiptir.²⁶⁶

²⁶⁴ Platon, *Devlet*, 431 a, 432 c.

²⁶⁵ Teoman Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, Çantay Kitabevi, İstanbul 1995, s. 9.

²⁶⁶ Platon, *Kratylos*, Çev. Sua Y. Baydar, İstanbul 1989, 412 c, 413 c.

Platon'un adalet anlayışı Sokrates diyaloglarında da ortaya konduğu gibi, her insanın kendine ait olanı ve doğasına uygun olanı yapmasıdır. Yani insanın kendisine düşeni yapması ve kendisine ait olana sahip olmasıdır.²⁶⁷ Bu yaklaşım bir düzeni sağlayacaktır. Nitekim adalet, bulunduğu yerdeki karmaşayı gidererek bir düzen oluşturur. Başka bir ifadeyle adaleti, ruhumuzdaki akıl, soylu ve maddi isteklerin belli bir düzen içinde işlemesi şeklinde tarif edebiliriz.

Platon'a göre, sonuçları dikkate alınmaksızın kendisi için seçilmeye değer olan adalet, doğru anlaşılan adalettir. Bu anlamda adalet, mutlak olarak adaletsizliğe tercih edilmelidir. Platon'un *Yasalar*'daki adalet tanımlaması çok açık ve anlaşılır bir şekildedir. Adalet ve adaletsizliğin sınırlarını şöyle çizer:

“İster haksızlığa yol açsın ister açmasın, öfkenin, korkunun, hazzın acının, kıskançlıkların ve tutkunun ruhtaki egemenliğine genelde adaletsizlik diyorum. Öte yandan bir devletin ya da bir takım bireylerin en iyiyi hedefledikleri yerde “en iyi” diye düşünülen şey eğer ruhlara egemen olup çekidüzen veriyorsa, bir yerde zararlı bile olsa bu şekilde yapılan her hareketin ve insanda bu ilkeye boyun eğen ögenin adil olduğunu ve insan yaşamı için en iyi şey olduğunu söylemeliyiz.”²⁶⁸

Şunu da belirtmek gerekir ki, Platon tarafından adalet kavramı günlük dildeki anlamından çok daha derin ve kapsayıcı bir biçimde kullanılmıştır. Adalet, insanın sahip olduğu diğer erdemlerle aynı konumda değildir. O daha çok, genel bir düzen, belirlilik, birlik ve yasalılık ilkesi olarak belirir.²⁶⁹ Bu bağlamda adalet, devletin çeşitli bölümlerinin ve insan ruhunun üç bölümünün iyi bir uzlaşması ve uyumudur. Adaletle bu bölümlerin kendilerine uygun olan görevleri, bütünlüğü gözeterek ifa etmesi ve bu görevle kendilerini sınırlaması gerekir. Toplumu oluşturan üç sınıfın yani çiftçiler, koruyucular ve yöneticilerin birbirlerinin işine karışmaması, adalettir. Örneğin zanaatçı aynı zamanda yöneticilik yaparsa bu adalet olmaz. Bu erdemlerden birinin olmaması devlette bir noksanlık hatta bir çöküntü meydana getirir. Dolayısıyla ruhun bütün bölümlerinin üzerlerine düşen görevleri iyi yapmaları ve

²⁶⁷ Platon, *Devlet*, 433 a.

²⁶⁸ Platon, *Devlet*, 864 a.

²⁶⁹ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 78.

uyum içerisinde bulunmaları ile yani düzen ve ödev ile adalet erdemi gerçekleşecektir. Nitekim ruhun erdemi de ancak bu şekilde doğruluğa ulaşır.²⁷⁰

Ayrıca adalet, hem kendisi hem de verdiği sonuçlar açısından iyidir. Adalet, hayırlı ve yararlıdır, mutlu olmak adil olmanın karşılığıdır. Adalet, her insana kendisine ait olanı ya da hakkını vermek demektir. Mutluluğu arzulayan insanın aradığı şey de adalettir.²⁷¹ Mutlu olmak isteyen bir insan adalete bağlanmalı ve alçak gönüllü bir şekilde adaletin ardından giderek Tanrısal iyiliğe ulaşmalıdır.²⁷²

Adalet, bütün erdemleri kendisinde toplayan en yüksek erdemdir. Adalet denilen erdemi kendisinde gerçekleştiren insan, İyi idea'sına en fazla yaklaşan, en yetkin insandır.²⁷³ Adalet, iyinin bilgisine dayanmıyorsa görünüşte kalır ve kesin bir temele de sahip olmaz. İnsanın hayatının tamamında adaletli davranması, ancak iyiyi görmesinden sonra gerçekleşir. Böylece doğru, adil ya da erdemli davranabilir.²⁷⁴ İyinin bilgisine sahip olmayan kişi, adaleti de bilemez.²⁷⁵ Ayrıca adalet, en yetkin erdem olarak devletin çeşitli bölümlerinin iyi bir uyumu ve uzlaşmasından başka bir şey değildir.²⁷⁶

2.1.5.3. Platon'un Devlet Felsefesinde Adalet Erdemi

Platon, adalet erdemini diğer tüm erdemlerden daha öncelikli görür, hatta Platon için adalet, erdemlerin en yükseğidir. Adalet, ruhun diğer tüm soylu ve büyük niteliklerini barındıran baş erdemdir. Bundan dolayıdır ki, adaleti kendi içinde içselleştirmiş olan bir insan, iyi ideasına ulaşarak Tanrı'ya benzemiş mükemmel insandır.²⁷⁷

²⁷⁰ Platon, *Devlet*, s. 443 e.; Popper, Platon'un adalet anlayışının totaliter olduğunu ileri sürer. Ona göre Platon'un adalet tanımının arkasında, temelinde totaliter bir sınıf yönetimi isteği ve bunu gerçekleştirme kararı vardır. Geniş bilgi için bk. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 96-121.

²⁷¹ Platon, *Devlet*, 358 a.

²⁷² Platon, *Yasalar*, 716 a.

²⁷³ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, s. 84

²⁷⁴ Platon, *Devlet*, 505 d, 506 a.

²⁷⁵ Platon, *Devlet*, 508 e.

²⁷⁶ Platon, *Devlet*, 433 a.

²⁷⁷ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, s. 84.

Platon'un *Devlet* adlı eserinin hemen ilk sayfalarında iyi bir toplumun nasıl olacağı ile ilgili yapılan tartışma, insanda adalet nedir? sorusuna cevap arar. Birey için yapılan kapsamlı bir adalet tanımı güçleşince, insanın büyük modeli olan toplumda adaleti incelenmenin daha kolay olabileceğini düşünerek tartışmayı bu yönde geliştirir.²⁷⁸ Bu bağlamda insan Platon'a göre, diğer insanlarla birlikte yaşamak ve devlet kurmak zorunda olan 'toplumsal canlı bir varlık'tır. Çünkü O'na göre devlet, insanların bir araya gelmekle kurdukları bir kurum değildir, bir organizmadır, bir bütündür. Devlet büyük çapta bir insandır. Adaleti sitede aramak lazımdır, çünkü sitede adaleti okumak daha kolaydır. Bunun için de, düzenli bir toplumun/devletin oluşumunda, adalet ve adaletsizliğin nasıl doğduğu görülebilir. Platon bu yöntem ile adaletin araştırılmasının kolaylaşacağını düşünür.²⁷⁹

Bir toplum oluştuktan sonra, o toplumu oluşturan bireylerin, birbirlerine karşı güven duymaları gerekir. Güven duygusunun hâkim olduğu toplumlarda adaletsizliğin görülmesi güçleşir. Toplumun mutlu, huzurlu ve güven içerisinde olmasının en büyük zorunluluklarından biridir adalet. Toplumda bu ilkenin uygulanmasıyla toplum mutlu olur.²⁸⁰ Platon, adil bir yönetim gerçekleştirmeyenlerin kötülüklerin en büyüğünü yaptıklarını düşünür.²⁸¹ Çünkü adaletin olmadığı toplumda güven ve huzur ortamı kaybolur. Platon'a göre adaletsizlik başta olmak üzere, taşkınlık, alçaklık bilgisizlik gibi bütün ruh kötülükleri en çirkin olan şeylerdir.²⁸² Dolayısıyla adalet iyilik, adaletsizlik ise kötülüktür.

Platon'a göre bir devletin en büyük amacı adaletin yöneticisi ve uygulayıcısı olmaktır. Devletin bunun dışında ve bundan daha büyük bir amacı olamaz.²⁸³ Adalet, yöneticilerin ve yönetilenlerin görevlerini yapmalarıyla gerçekleşir. Bireyde akıl yönetici, istekler de yönetilen konumda olmalıdır. İdeal toplumda da filozofların

²⁷⁸ Nail Bezel, *Yeryüzü Cennetlerini Kurmak (Ütopiyalar)*, Say Yay., İstanbul 1984, s. 16.

²⁷⁹ Platon, *Devlet*, 368 e-369 a.; Adaleti ele alırken Platon, toplumda bunun daha kolay bir şekilde görüleceğini belirtir ve bir adalet incelemesinin öncelikle toplumda, daha sonra ise tek bir kişi üzerinde yapılmasının daha uygun olduğunu ileri sürer.

²⁸⁰ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, s. 84.

²⁸¹ Platon, *Gorgias*, 469 b.

²⁸² Platon, *Gorgias*, 477 c-e.

²⁸³ Cassirer, s. 78.

kişiliğinde akıl yönetimdedir. İsteklerden oluşan kitle ise yönetilir.²⁸⁴ Yöneten ve yönetilen arasında dizayn edilen iş bölümü sayesinde adalet, o devlette hâkim olur. Devletin her bir bireyi, yapabildiği en iyi işi yaptığı ve başkasının işine el atmadığı sürece adalet ortaya çıkar. Bu yönüyle adalet devletin çeşitli bölümleri arasında iyi bir uzlaşma sağlayan ve devletin uyumluluğunu ifade eden bir erdemdir. Bundan dolayıdır ki, Platon'a göre adalet, en mükemmel erdemdir ve diğer birçok şeyin de düzenleyicisidir.²⁸⁵ Sonuç olarak diyebiliriz ki, Platon da adalet, diğer erdemlere işleyişini kazandıran en temel erdem olup, bütün erdemlerin toplamını temsil etmektedir.

2.1.5.4. Yönetimde Erdem Anlayışı

Platon'un erdemle ilgili görüşleri detaylı olarak ele alındıktan sonra, siyasette erdemın yeri daha fazla önem kazanır. Önceki bütün hazırlıklar da aslında bunun içindir. Platon'un siyasete dair görüşlerinde erdem, önemli bir amaç olarak görülür. Platon, erdemli bireylerden oluşan, erdemli bir toplum, erdemli bir yaşam ve erdemli bir yönetimi hayal etmektedir. Bir toplum için, iyi ve doğru yolda bulunan erdemli bir yaşamın düşünölebilecek en yüksek biçimi, iyi bir devlette adaletle sürdürölmüş erdemli bir yaşamdır.²⁸⁶ Dolayısıyla erdemlerin gerçek değeri Platon'a göre, adaletin işler kılındığı devlette ortaya çıkacaktır. Buradan hareketle tek bir insan için en yüksek iyi olan erdem, devletin de en yüksek amacıdır.²⁸⁷ Devletin iyi olması, Platon'a göre insanlar arasındaki dostluğa, anlaşmaya ve dolayısıyla adaletle yürütölen ilişkilere bağlıdır. Dostluğun ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerin adaletle sağlandığı devletler, iyi yönetilen devletlerdir. Dostluğun ve adaletin sağlanmadığı devletlerin yönetimi ise kötüdür.²⁸⁸

²⁸⁴ Bezel, s. 18.

²⁸⁵ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, s. 82.

²⁸⁶ Störig, s. 263.

²⁸⁷ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, s.84; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, s. 66.

²⁸⁸ Platon, *Birinci Alkibiades*, 126 b, 127 b. Platon'a göre bireyler ve halk, doğruluk ve bilgelikle davranırsa Tanrıların hoşuna giden bir şeyi yapmış olurlar. Ve böylelikle, onların gözleri Tanrısal ışığa, aydın olan bir şeye çevrilmiş olur. İnsanlar ve toplum bu ışığa bakarak kendilerine ait olan şeylerin ne olduğunu anlarlar. Bu davranış Doğruya ve İyiyeye uygun olan davranıştır. Bu davranış sayesinde insanlar mutluluğa ulaşır. 134 d-e.

Platon'un ideal toplumunun oluşumunda en önemli görevi verdiği yönetici, ideaların en üstünü olan iyi ideasına benzeyen kişidir. Nitekim bu birey beden hapisanesinden kurtulup, yönünü gerçek iyiliğe çevirmiş erdemli bireydir. Bu birey erdemini de en üst seviyesindedir.²⁸⁹ Yöneticide aranan hem teorik hem de pratik erdem, en üst seviyededir. İdeal devlet de bu şekilde ancak kurulabilir.²⁹⁰ Çünkü bir yöneticinin asli görevi, yurttaşlarını da erdemli kılmaktır. Böyle bir yönetici, erdemli bir yaşamı varlığının bir parçası kılmakla beraber, adaletli yönetim sergilemek suretiyle, uygulamada da örnek olacak bir tutum ortaya koyar. Dolayısıyla yöneticinin amacı; kendisinin de içinde bulunduğu bu yanılgılarla dolu yaşamdan vatandaşlarını kurtarmak, adaletin olduğu gerçek olan yaşama, idealar âlemine yöneltmek olmalıdır. Platon'a göre devlet, insanları erdemli hale getirme amacına hizmet etmelidir. Aksi takdirde Platon'a göre, adaletin sağlanmadığı böylesi bir düzen yıkılmalı ve yerine yenisi kurulmalı ya da bu devlet terk edilmelidir.²⁹¹

Ayrıca Platon'un ideal devletindeki yasalar, devletin vatandaşlarını erdemli hale getirme amacını taşımalıdır. Çünkü yasaların da amacı, vatandaşları erdemli kılmaya çalışmak olmalıdır. Ayrıca bu yasalar erdemini bir parçasını değil bütünü amaçlamalıdır.²⁹²

Görüldüğü üzere, Platon'un ideal devletinde, hem yasalarda, hem eğitimde hem de diğer tüm alanlarda erdem her zaman en önemli amaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada en ciddi vazife yöneticiye düşmektedir. Yöneticinin, erdemi devletin tüm kurumsal işleyişinde hâkim kılmak için, öncelikli olarak adalet mekanizmasını aktif ve doğru bir şekilde kullanması gerekir.

2.1.6. Organizma Devlet İlişkisi Bağlamında Adalet

Platon, devletin kökenini biyolojik temellere dayandırmaktadır. Bu sebeple devleti canlı bir varlığa, bir organizmaya benzetir. Çünkü Platon, *Devlet* adlı

²⁸⁹ Platon, *Devlet*, s. 177.

²⁹⁰ Platon, *Yasalar*, s. 219.

²⁹¹ Platon, *Yasalar*, s. 179.

²⁹² Platon, *Yasalar*, s. 104.

yapıtında “toplum, bir tek insandan daha büyük bir şeydir” demekle insan ve toplum arasında benzer bir ilişki kurar.²⁹³ Hatta o, devleti sağlam bir bedene benzetir.²⁹⁴

Devlet, doğal ve biyolojik kurama (organizmacı görüşe) göre kendiliğinden meydana gelen canlı bir organizmadır. Bu kurama göre Devlet, insanların bir araya gelerek kendi öfkeleriyle kurdukları bir kurumsal yapı değildir. Doğal ve biyolojik yasalara göre kendiliğinden ortaya çıkan bir organizmadır. Bu kurama göre, tıpkı bireysel organizma (insan) gibi, sosyal organizma (devlet)da kendisine varlık ve canlılık kazandıran çeşitli organlardan oluşmaktadır. Nasıl ki organizma, varlığını ve canlılığını kendisini oluşturan organlardan alıyorsa devlet de farklı sınıfların bir araya gelmesiyle varlık kazanmaktadır.²⁹⁵ Dolayısıyla bunları oluşturan temel unsurların, parçalara bölünmesi söz konusu değildir.

Devlet hemen hemen tek bir insan gibidir. Ve tek bir insana benzeyen devlet en iyi yönetilen ve dolayısıyla adaletle yönetilen devlettir. Böyle bir devlette yaşayan yurttaşların başına gelen adalet ve adaletsizlikler devletin de başına gelmiş gibidir ve devlet adalete sevinecek adaletsizliğe de üzülecektir.²⁹⁶ Platon’a göre devletteki en küçük bir parçanın rahatı ya da rahatsızlığı devletin bütününde hissedilir. Hatta duygu birliği, bir devlet için en büyük iyiliktir.²⁹⁷

Bu benzer/ortak özellikler dikkate alındığında bir bedendeki organların işlevi gibi devlet de kendi organlarının işleviyle canlılığını sürdürür. Nasıl ki insanda yer edinmiş olan ruhun üç bölümü bir uyum içerisinde işlev görerek adil insanı oluşturuyorsa, toplumsal sınıflar da kendi görevlerini gerçekleştirerek ve uyum içerisinde çalışarak adaletle yönetilen devleti oluşturur.

İnsanda ruhun her üç bölümünün kendi içinde ayrı bir görevi vardır ve bu bölümler aynı zamanda toplumsal sınıflara ve erdemin kısımlarına da denk gelirler. Akıl, öfke ve istekler, ruhun birer fonksiyonudur. İnsanı insan yapan başlıca güçler, bunlardır. İnsan, adalet merkezli bir yönetim olarak tasarlanan ideal devletin bir

²⁹³ Platon, *Devlet*, 368 e.

²⁹⁴ Platon, *Devlet*, 464 b.

²⁹⁵ Ayferi Göze, *Sosyal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yay., İstanbul 1995, s. 36.

²⁹⁶ Platon, *Devlet*, 462 c-e.

²⁹⁷ Platon, *Devlet*, 464 b.

minyatürü niteliğindedir. İnsan ruhunun üç bölümü de adalet ile yönetilen devlette üç sınıfa temsil etmektedir. Adaletle yönetilen devlette bunlara karşılık gelen üç sınıf ise akli temsil edecek olan yöneticiler sınıfı, öfkenin karşılığı olacak olan koruyucular yani askerler sınıfı, arzu veya isteğin karşılığı olacak olan üreticiler sınıfı olacaktır.²⁹⁸

Varlığını sürdürebilmek isteyen devlet, organlarının iyi durumda olmasına ve bu organların birbirleriyle uyum içinde işbirliği yapmalarına ihtiyaç duyar.²⁹⁹ Nitekim bu işbirliğinden adalet doğar. Buna göre, devlette yaşayan her bir yurttaş, yaratılışına uygun olan görevini, bu görevin dışına çıkmaksızın yerine getirecektir. Herkesin yaradılışına uygun olan görevi yapıyor olması da toplumsal adaletin gereğidir. İş bölümünün ve toplumsal sınıflar arasındaki uyumun olduğu böyle bir devlet için adil bir devlet diyebiliriz.

2.1.7. Adaletli Devlette Toplumsal Düzen ve Sınıf

Devletin kökenini biyolojik kurama dayandırmanın ve ayrıca üç bölüme ayrılmış ruhun devletteki karşılığı olan üç farklı sınıfın sosyal alandaki diğer bir yansıması, sosyal sınıfların birbirine kapalı olması, kastlar oluşturmasıdır.

Platon, *Devlet*'te, adaletin hâkim olduğu ideal devletin nasıl kurulacağını bu anlayışla ortaya koymuştur. Adaletli devletin en dikkat çekici özelliklerinden biri sınıflı bir yapıda olmasıdır. Bu sınıflı yapı, toplumsal ayırma yol açmak yerine toplumsal bir dayanışmayı hedefler. Nitekim oluşturulan bu sınıflı yapıyla adaletsiz değil, adaletli bir toplum inşa edilmeye çalışılır. Bu sınıflı yapı, toplumda ayrışmalara sebep olmadığı gibi, adaletsizliği oluşturacak bir yapı da değildir. Burada hedeflenen şey, toplumsal birliği sağlamak suretiyle adaletli bir toplum oluşturmaktır. Dolayısıyla oluşturulmak istenen adaletli devletin amacı, bu organik dayanışma ile toplumsal birliğin daha güçlü bir biçimde kurulmasını sağlamaktır. Çünkü toplumsal birlik, insanların ihtiyaçlarının karşılanması üzerine kurulmuştur. İnsanların toplu yaşamalarına yol açan, yani toplumun oluşmasına sebep, bireylerin ihtiyaçlarını tek başlarına karşılamakta yetersiz kalıp, yaşamak için başka insanlara olan gereksinimleridir. Örneğin, marangoz çiftçinin yetiştirdiklerine, çiftçi de

²⁹⁸ Platon, *Devlet*, 439 d, 444 c.

²⁹⁹ Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 159.

marangozun yaptıklarına muhtaçtır. Özetle, toplumu yaratan şeyin bu iş bölümü olduğu söylenir. Bu iş bölümünden yola çıkılarak sınıflı toplumun yapısı oluşturulmaya çalışılır. Platon'a göre, bu sınıflı yapının oluşmasıyla adaletli toplum ve dolayısıyla adaletli devlet kurulur/korunur.

Adaletli devlet, işbölümünü korumaya ve bunun bozulmasını önlemeye yönelik bir biçimde kurulur. Adil devletteki tüm bireyler, doğuştan eğilimli ve kabiliyetli oldukları tek bir işi yaparlar. Başka işlere karışmaksızın sadece kendi işlerinde uzmanlaşırlar.³⁰⁰ Platon için bir devletin iyi düzenlenmesi, işbölümü kuralının uygulanmasıyla sağlanır. Buna göre, devlette yaşayan her bir yurttaş yaratılışına uygun olan bu asli görevini, bu görevin dışına çıkmadan yerine getirecektir. “Doğuştan eğilimli ve kabiliyetli” ifadesiyle Platon, insanların doğuştan eşit bir şekilde doğmadığını söyler. Bazı insanlar, doğuştan siyasal erdeme (bilgelige) bazı kimseler askeri erdeme (cesaret) eğilimli olarak doğarlar. Bazıları ise hiçbir erdeme sahip olmaksızın doğarlar. Bireyin toplumda hangi sınıfa dâhil olması gerektiği doğuştan belirlenen bir olgudur. Doğuştan siyasal erdeme sahip olanlar yöneticiler arasına, cesarete eğilimli olanlar koruyucular sınıfına katılacak, hiçbir erdeme sahip olmayanlar ise üreticiler sınıfına katılarak toplumsal sınıfı oluşturacaktır.

Buradan hareketle Platon'un adalet devletinde üretim, koruma ve yönetim işlerinin belirlendiği üç ayrı sınıf bulunmaktadır. Entelektüel gelişmeye yatkın olmayanlar, bedensel güçlerini kullanarak çiftçiler, zanaatçılar ve işçilerden oluşan “üreticiler sınıfı”nı meydana getirirler. Bu sınıfın en temelde uğraş alanı üretimdir. Onlar, akıl ve zekâ gerektiren yöneticilik ve askerlik gibi üstesinden gelemeyecekleri işlerle uğraşmamalıdır, nitekim bunu başaramazlar. Askerler, yani “koruyucular sınıfı”nı da cesur ve çevik olanlar meydana getirecekler. Üretici sınıfı, çalışarak üretimde bulunur, böylece devletin maddi gereksinimlerini karşılar. Dışarıya karşı devletin varlığını ve toplum içindeki güvenliğini de bekçiler sınıfı savunur.

Dolayısıyla ideal devlette yönetenler ile yönetilenler, devletin başına kimin geçmesi gerektiği konusunda anlaşmış oldukları için yöneten ve yönetilenler arasında husumet de yoktur. Doğal olarak iktidarı ele geçirmek için iktidar kavgaları da

³⁰⁰ Platon, *Devlet*, 397 e; Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 169.

görülmez. Çünkü iktidara gelecek kişide aranan nitelikler adalet gözetilerek önceden belirlenmiştir. Dolayısıyla bu kriterleri taşıyanlar zaten işinin ehli olacak, taşımayanlar ise ehil olmadıklarını bildikleri için zaten iktidara sahip olmayı akıllarına dahi getirmeyeceklerdir. Bu da devlette yönetimi ele geçirmek adına yapılacak isyan faaliyetlerini ortadan kaldırmış olacaktır. Bir devlette iktidar mücadelesi veren bir ayrılıkçı grup yoksa o devlette işler yolunda demektir. Çünkü isyan faaliyetlerinin olması o devlette, adaletsiz uygulamaların, yönetmeliklerin ve yasaların olması anlamını taşır. Ancak böyle bir durumun ortaya çıkmaması da devleti yönetenlerin uygulamalarının ve çıkardıkları yasaların adalet gözetilerek oluşturulduğunu gösterir. Dolayısıyla adaletin gözetildiği ideal devlette, yöneten ve yönetilen arasında çatışma olmaz.

Organik bir dayanışma sonucu, toplumun birliğini sağlayan bu üç sınıf arasında sıkı bir ilişki vardır.³⁰¹ Dolayısıyla doğru bir devlette birbirinden ayrı işlevler gören üç sınıf vardır. Bu üç sınıf da hiyerarşik bir biçimde düzenlenmiştir. Platon “devletin içindeki üç sınıftan her biri kendi işini iyi yaptığı zaman bu üç sınıfın karşılıklı durumları ve erdemlerinden ötürü devlet kanaatkâr, cesur ve bilge olacaktır, böyle bir devlet adaletle yönetilen devlettir”³⁰² der. Platon’un devletle ilgili bu sınıflandırmaları, her organın/sınıfın doğal bir eğilim içinde hak ettiği pozisyona yönelmiş olması nasıl bir adalet tasavvurunu ortaya koymak istediğini anlamayı kolaylaştırmaktadır. Nitekim adalet “İdeal Devlet”te olması gereken dört erdemden birisidir. İdeal Devlet; bilge, cesur, kanaatkâr ve adildir. Bilge devlet, kararlarını bilgece veren devlettir ve devlete bu değeri bilgelerden oluşan yöneticiler verecektir. Devlet, korkusuz, yürekli anlamında cesur olacaktır. Ona bu değeri koruyucular kazandırır. Kanaatkâr devlet, zevklerini, tutkularını, aşırı isteklerini kontrol eden devlettir, devlet bu değeri yöneticiler ve koruyucular sınıfından alır. Adalet ise bu üç erdemi tamamlayan bir erdemdir.

Platon, insanları taşıdıkları erdemlere göre sınıflandırır. Bu erdemlerin kalıtsal özellik taşıdığını kabul ederek; aristokratik bir inanç taşıdığını gösterir. Bu inanç üzerine, toplumda kastlar yaratmak kolaylaşmıştır. Platon bu uğraşına insanlığın

³⁰¹ Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 170.

³⁰² Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Yay., Ankara 1994, s. 218.

her zaman büyük bir önem verdiği, büyük bir anlamı olan adalet kavramını kullanarak ulaşır. Nitekim *Devlet*'te şöyle der: “Biz, evrensel bir ilke olarak, toplumda herkesin kendi tabiatına en uygun olan bir işi yapmak zorunda olduğunu belirttik... Bu ilke adalettir.”³⁰³ Platon, bu gerekçeden hareket ederek cumhuriyetin amacını da şu şekilde dile getirir:

“Cumhuriyeti kurmadaki amacımız her hangi bir sınıfı özellikle mutlu etmek değildir; fakat bütün bir toplum için mümkün olan en büyük saadeti teminat altına almaktır. Şu anda inancımız doğrultusunda mutlu olacağımız devleti kuruyoruz, seçkin azınlığın refahını güvence altına almaya çalışmıyoruz.”³⁰⁴

İnsanları, böyle sınıfsal hiyerarşik bir düzenin daha adil bir toplumsal yapı oluşturacağına inandırmak isteyen Platon, bu düzeni onların benimsemelerini ister. Bunun için de Platon, yöneticilerin “metaller mitosu” olarak ün salan örneğini, yurttaşları ikna etmek için anlatmasını öğütler. Sanki Platon, yalan yolunu seçerek, sınıfsal yapının kalıtımsal bir temeli olduğuna ve bu durumun herkesin bir kaderi olduğuna halkı ikna etmeye çalışır:

“Gerçekten iyi modeline göre varlıklara varlık veren tanrı devleti kuran sınıfları bir topraktan yaratmıştır. Bu toplumun bir parçası olan sizler birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da herhalde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için tanrı her şeyden önce önderlere doğan çocuklara iyi beçilik etmelerini, içlerine bu maddelerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak. Çiftçi ya da işçi çocuklarından aralarında mayaları altınla katışık doğan olursa onları gözetip yükselmesini sağlamalıdır.”³⁰⁵

Platon, yönetilenleri bu “yararlı yalan”a, bu mitos’a inandırarak, adeta düzeni korumaya çalışır. Şayet aksi bir durum gerçekleşir ve sınıflar arası geçiş ile adil olmayan toplumsal bir yapı oluşursa, yani mayasında tunç ya da demir katışık olanların yönetirse o gün devlet çökecektir.

³⁰³ Platon, *Devlet*, 434 b. İster bireyde isterse toplumda olsun adalet, bir uyum ve bir denge halidir; bireyi ve toplumu oluşturan her bir parçanın en iyi yapabildiği şeyi yapması ile gerçekleşen tam bir iş bölümü ve parçalar arasındaki ahenktir. Bu bakımdan adil insan sağlıklı, mutlu ve güçlü insandır.

³⁰⁴ Platon, *Devlet*, 432 b.

³⁰⁵ Platon, *Devlet*, 415 a.

“Bir devlet için yıkıcı olan bu şey, bu üç sınıfın birbirinin işine karışması, görevlerini değiştirmesidir. Buna haklı olarak en büyük suç diyebiliriz... Devlete karşı işlenen en büyük suç, adaletsizliktir. Her sınıfın insanının yalnız kendi işlerine bakıp, kendi işleriyle uğraşması ise adalettir.”³⁰⁶

Platon’a göre, “Adalet toplumsal sınıflar arasındaki kesin ayrımların gereklerine uymak, kendi görevlerini yapmak, yönetici ve egemen sınıfın işlerine karışmamaktır.”³⁰⁷ Adalet bu ise, bunun tam tersi olan adaletsizlik de bir sınıfın kendi işini bırakarak öteki sınıfların işlerine karışmasıdır. Nitekim Platon için adaletsizlik, devlete karşı işlenen en büyük suçtur. O’nun bu adalet anlayışı ile varmak istediği temel amaç, Atina demokrasisindeki gibi “adalet eşitliktir” diye halkın, yönetim işlerine girişmesine engel olmaktır.

2.1.8. İdeal Devlet’te (Adil Eğitim)/Eğitim ve Adalet

J.J. Rousseau (öl. 1778), Platon’un ideal siyasi teorisini ortaya koyan *Devlet* adlı eseri, siyasetten ziyade bir eğitim kitabı olarak görür. J.J. Rousseau, eğitime dair yazdığı ünlü kitabının başlarında şunları söyler:

“Genel eğitim hakkında bir fikir elde etmek ister misiniz? Eflatun’un Devlet’ini okuyunuz. Kitaplara yalnız adlarıyla hükmedenlerin düşündükleri gibi, bu, asla bir siyaset kitabı değildir. Bu, hiçbir zaman yapılmamış olan en güzel bir eğitim incelemesidir.”³⁰⁸

Eğitim, Platon tarafından hem *Devlet* hem de *Yasalar*’da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. *Yasalar*’ın VII. Kitabını da tamamen eğitime ayırmıştır. Bu kitaplarında, eğitimin anlamıyla ilgili açıklamaları, kimlere, hangi eğitimin, hangi sıraya göre verileceği, eğitimde kısıtlamaların olup olmayacağı, şayet olacaksa bunların neler olacağı ve nasıl yapılacağına dair içerikleri görürüz.

Platon, akıllı, ölçülü ve adil insanlar yetiştirmeyi hedefler. Bunun için de insanları belli bir kalıba sokacak bir eğitim anlayışını benimser: “Her işte önemli olan başlangıçtır. Hele iş, genç ve körpe kimseleri yetiştirmek olunca. Çünkü insanlar bu çağda yatkın olurlar, hangi kalıba sokulmak istenirse o kalıba

³⁰⁶ Platon, *Devlet*, 434 e.

³⁰⁷ Çeçen, s. 124.

³⁰⁸ J.J. Rousseau, *Emile ou de l’Education*, Librairie Garnier Freres, Paris tarihsiz, s. 6; bk. Tercümesi. H. Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Selahattin Güzey, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1961, s. 11.

girebilirler.”³⁰⁹ Adalet erdemiyle çok erken yaşta tanışan ve bunu öğrenen bireyler, adaleti karakterlerinin ve yaşamlarının bir parçası haline dönüştürürler. Adaleti sosyal yaşamlarının bir parçası haline getirince de kötülükten uzaklaşır ve erdemli bireyler olurlar. Bireyler adil olmayan kötü uygulamaları öğrenince de erdemden uzaklaşırlar. Bu sebeple Platon, örneğin yetkin varlıklar olan tanrıları insanlar gibi haksızlık yapan, kötü davranışlarda bulunabilen kimseler olarak gösteren Homeros ve Hesiodos’un şiirlerini yasaklayan bir dizi sansürle işi başlatır.³¹⁰ Çünkü Platon iyiliğin de kötülüğün de eğitim yoluyla aşılacağına inanır. Adalet, eğitim yoluyla öğretilerek, adil olan erdemli toplumun oluşturulması için ilk önemli adım atılmış olur.

Platon’a göre eğitimin birinci amacı, insanları ‘iyi’ hale getirmektir. Eğitim; paraya, beden gücüne dayalı ya da akıldan yoksun başka bir bilginin verilmesine yönelik olmamalıdır.³¹¹ Bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet gibi erdemleri bireylere eğitim yoluyla kazandırarak, adaletli bir devlet idealinin gerçekleştirilmesini amaçlamaktadır. Platon, bu noktada ideal bir eğitim anlayışını benimser. O, eğitim sırasında verilen bir bilginin, maddi hazları karşılması gerektiğini söyler. Bunun için de toplumda somut bir karşılığı olmakla birlikte, bireyde manevi hazları geliştirmeye yönelik olan adalet erdemi gibi erdemlerin kazandırılmasına öncelik verilmesi gerektiğini belirtir.

Platon, aklın ve duyguların tam bir uyum içinde olmasını erdem olarak niteler. Eğitimde acı, nefret, haz, sevgi gibi duygular doğru yerleşmeli ve bunlar akıl ile uyum içinde olmalıdır.³¹² Bu durumun da ancak çocuk yaşta verilecek eğitim ile sağlanabileceğini belirtir. Platon kafasındaki adaletle yönetilen ideal devleti yaratmak için; çocukluktan başlayarak erdem yolunda mükemmel bir vatandaş olma hevesini uyandıran, adaletle yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen, birlikte yaşadığı insanların mutluluğu için kendini sorumlu hisseden insanları yaratmayı hedefleyen ve bunu gerçekleştiren bir eğitim sisteminin gerekli olduğunu düşünmekteydi. Eğitimin en temel amacı, insanları bu ereğe ulaşmak için şekillendirmek olmalıdır.

³⁰⁹ Platon, *Devlet*, 377 a-b.

³¹⁰ Platon, *Devlet*, 607 a-b, 612 a-b.

³¹¹ Platon, *Yasalar*, s. 27.

³¹² Platon, *Yasalar*, s. 36.

“Eğer yurttaşların kafası iyi bir eğitimle aydınlanmışsa çözemeyecekleri mesele kalmayacaktır. Devlet eğitime gerekli önemi verirse ve bu işe iyi başlarsa sudaki halkalar gibi düzenli gelişir. Kusursuz bir eğitim ve öğretimden kusursuz varlıklar çıkar. Devletin görevi eğitimin bozulmasını engellemektir. Bu nedenle kurulu düzenin bozulmasına yol açacak hiçbir yeniliğe meydan vermemelidir.”³¹³

Çünkü Platon, erdeme ilişkin bilginin, insan tabiatında içkin olduğuna ve bunun eğitimle ortaya çıkarılacağına inanır. Onun için eğitim, düzenin başladığı yerdir. İyi eğitimin sonunda, zorunlu bir şekilde düzene ulaşılır. Doğru eğitimin varacağı nokta, eşyanın da en son amacı olan adalettir, yani adil site düzenidir. İyi ve doğru eğitim almış adil bireyler, kesinlikle iyi birer insan olurlar.³¹⁴ Vatandaşın zihni, adaleti içeren doğru bir eğitim ile aydınlanmışsa o, bütün problemleri çözer.

Platon’a göre eğitimin temelinde, yurttaşları erdemli hale getirme fikrî yatmaktadır. Onun için eğitim, bireyi erdemli bir yurttaş kılmalıdır. Birey, eğitim sayesinde adil yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen hale gelmelidir.³¹⁵ Çünkü erdemli olan birey, adalet kaygısı taşır ve adaletin tüm toplumda hâkim olmasını ister, bunun için mücadele eder. Adaleti önceleyen birey de Platon’un tasarladığı ideal devletin varlığına hizmet eder. Toplumsal ve siyasal düzenin pekişmesi, yurttaşların devlet sistemlerini özümsemeleri eğitim yolu ile sağlanmaktadır.³¹⁶ Bu noktada eğitim, siyasete hizmet eden konumundadır. Eğitimin temel amacı, siyasetteki amaca yönelmiştir. Nitekim bu anlayışı şu sözlerinden kolayca çıkarabiliriz:

“Eğitim, yüksek duyguları geliştirmek amacını güdecek ve özellikle vatandaşın her türlü bencil duygudan sıyrılarak kendini her zaman devletin iyiliği için fedaya hazır olmasına imkân verecek şekilde olacaktır.”³¹⁷

Eğitim yüce duygular geliştirerek, bireyin bencil duygulardan sıyrılmasını sağlar. Bencil duyguların etkisinden kurtulan bireyler de adalet erdeminin toplumsal yaşamla bağını kurmaya çalışır. Bu bağ, toplumun her katmanına uygulanarak, adaletli toplumun ve dolayısıyla adaletle yönetilen ideal devletin varlığına güç kazandırır.

³¹³ Platon, *Devlet*, 424 a-b-c.

³¹⁴ Platon, *Yasalar*, s. 65.

³¹⁵ Platon, *Yasalar*, s. 26.

³¹⁶ Ağaogulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 213.

³¹⁷ Gaetano Mosca, *Siyasi Doktrinler Tarihi*, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul 1963, s. 40.

Platon, eğitimin temel amacını belirledikten sonra eğitimin kimlere, nasıl verileceği hususunu açıklar. O, öncelikle zorunlu bir eğitimden söz eder.³¹⁸ Çünkü Platon, genç insanların, eğitimle istenilen kalıba sokulabileceği inancındadır. Ancak O, iyi bir kalıtım ile doğmuş olanların eğitimine daha çok önem vermektedir.

Platon, toplumdaki sınıflardan yola çıkarak, hangi sınıfa hangi eğitimin verileceğini belirler. Çünkü Platon'a göre herkesin kendi doğasına/sınıfına uygun olan işi yapması adaletin gereğidir. Devlette adalet, toplumun sınıflı bir yapıya sahip olması ve her sınıfın düzeyine uygun bir eğitim anlayışının hâkim kılınmasıyla sağlanır. Bireyler, sadece yaratılışlarından dolayı değil, aldıkları eğitim sayesinde toplumdaki adil sınıfsal yapıdaki yerini alır. Çünkü bireyler sahip olmadıkları erdemleri, sonradan eğitimle kazanamazlar. Dolayısıyla Platon'da bu üç sınıf, farklı eğitimlere tabi tutulur. Platon'un sunduğu bu eğitim farklılığı, adaletli toplumsal düzenin bozulmasını engellemeye yöneliktir. Adalet, herkesin sınıfına uygun bir eğitime tabi olmasıdır. Eğitimin sadece insanların doğuştan sahip oldukları erdemlerin ortaya çıkarılmasına ve iyi yönlere yönlendirilmelerine yarayan bir işlevi vardır. "Eğitim birçoklarının sandığı şey değildir. Onlara göre eğitim, bilgiden yoksun olan bir ruha bilgi koymaktır. Kör gözlere görme gücü vermek gibi."³¹⁹ Oysa "eğitim ruhun bir gücünü 'iyi'den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil."³²⁰

Burada ortak verilen eğitimin yanı sıra ayırıcı nitelikteki bilimlerin eğitimi de önemlidir. Verilen eğitimin zorluğu, yoğunluğu, alt sınıftan üst sınıfa doğru artmaktadır. Ona göre doğuştan en güçlü düşünsel yeteneklerle doğanlar, en çok eğitilmeleri gereken kimselerdir. Çünkü eğitilirse topluma en büyük yararları sağlayacak olan -en iyi yaratılışa ve en iyi değerlere sahip- bu kimseler, eğitilmezlerse, topluma en büyük zararları veren kimseler olabilir.³²¹ Bu sorunlarla karşılaşmamak için, bireyin doğuştan sahip olduğu sınıfa uygun eğitimi alması sağlanır. Nitekim bu sınıfsal farklılığa uygun bir eğitimin sunulması, adaletli bir eğitimin gereğidir. Aksi halde herkesin kapasitesine uygun olmayan bir eğitimle

³¹⁸ Platon, *Yasalar*, s. 24.

³¹⁹ Platon, *Devlet*, 518 b.

³²⁰ Platon, *Devlet*, 518 d.

³²¹ Platon, *Devlet*, 491 d, 492 a.

adaletsizlik doğar. Adil bir eğitim sunmak adına, üreticilere daha kolay eğitim verilirken, en zoru yöneticilere verilmektedir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Platon, “metaller mitosuna”³²²na bağlı olarak sınıflı bir toplum yapısı benimsemiştir. O, neredeyse üreticiler sınıfının oluşturduğu halkı tamamen göz ardı eder. Tasarladığı ideal devlette hayati önemi bulunan koruyucular sınıfının eğitimine özellikle önem verir. Eğitimle sağlanamayacak kadar kötü bir doğal özellik taşıyan üretici sınıfına gelince bunların, siyasal faaliyetlerde, kamu hayatına dair herhangi bir etkinliğe katılma hakları yoktur. Platon açısından, ideal devletin yöneticisi olan filozof-krallar koruyucular sınıfından çıkar. Bu sebeple aristokratlardan oluşan bu sınıfın eğitimi önem taşır. Dolayısıyla Platon, metaller mitosuna göre, bütün eğitim-öğretim faaliyetlerini belirler. Mayasında altın ve gümüş bulunanlar, yöneticiler ve koruyucular sınıfını oluşturur. Zira “yurdu koruyacak adam, yaratılışı bakımından filozof, azgın, çevik ve güçlü olacak.”³²³ O halde koruyucu sınıf akıllı, yiğit, adil kişiler olarak yetiştirilecekler. Devlet işlerinde çalışacak olanlar ancak bilgelik, yiğitlik, adalet erdemlerini taklit edebilecekler.³²⁴

Platon’a göre eğitim, çok küçük yaşlarda masallar ve oyunlarla başlamalıdır. O, eğitim sürecine bunları dâhil eder. İlk sınırlandırmalar da burada başlar. Çocuklara anlatılan masallar denetlenerek, çoğunlukla iyiliği, cesareti, adaleti ön plana çıkaran ve öğreten masallar anlatılmalıdır.³²⁵ Daha önce de değinildiği gibi, korkaklık, adaletsizlik gibi kötülükler sansürlenmelidir. Çocuklara cesaret, adalet gibi iyilikler öğretilerek erdemli bireyler haline getirilmelidir. Bu anlayışla oynanacak oyunların devlet eliyle kesin bir şekilde belirlenip bir daha değiştirilmemesini uygun görmektedir. Çünkü oyunların değişmesinin toplumdaki farklılaşmaya sebep olacağını, düzeni değiştirme isteğinin tohumlarının atılacağını savunmaktadır.³²⁶ Platon, metaller mitosundaki sınıfsal yapıya zarar gelmesinden oldukça endişe duymaktadır. Nitekim tüm eğitim programlarının, sınıfsal yapıya

³²² Bu mitosa göre toplumun önderlerinden (yöneticiler) oluşanlar, altın cevherliler, yardımcılarından (koruyucular) oluşanlar gümüş cevherliler, çiftçiler ve işçilerden (üreticiler) oluşanlar ise, demir ya da tunç cevherlilerdir. Platon, *Devlet*, 414 c-415 a.

³²³ Platon, *Devlet*, 376 c.

³²⁴ Platon, *Timaios*, 18 a.

³²⁵ Platon, *Devlet*, s. 64-65.

³²⁶ Platon, *Yasalar*, s. 15.

uygun bir şekilde ve devletin belirlediği bir programla sunulmasını arzulamaktadır. Böyle bir eğitim sisteminin sınıfsal yapıyı korumasıyla, sınıflar arasında adalet sağlanmaya çalışılmaktadır. Çünkü Platon, toplumsal sınıfların varlığını, adaletin gereği olarak görmektedir.

2.1.9. İdeal Devlette Adil Bir Yönetici Olarak Filozof-Kral

Platon'un, siyaset felsefesine dair görüşleri, *Devlet(Politeia)*, *Devlet Adamı (Politokos)* ve *Kanunlar (Nomoi)* adlı eserlerinde ele alınır. Platon'un *Devlet* adlı eseri temelde İdeal Devlet'in nasıl kurulacağı, filozof ve toplum ilişkisinin belirlenmesi ve dolayısıyla sosyal ve siyasi yapılanma üzerinde durur. Ayrıca Platon, adalet ve mutluluk kavramlarını ve bunların karşıtlarını analiz eder.³²⁷ Platon bu eserinde, İdeal Devlet projesinin gerçekleştirilme şansını, yönetici sınıfına ve onun varlığına bağlar. Platon için İdeal Devletin gerçekleşmesi her ne kadar zor ise de, imkânsız değildir. Nitekim Platon bu endişesini bazı pasajlarda şöyle dile getirmektedir:

“Kimse düşündüklerinin olabileceğine inanmayacak, doğru insanlar bile en iyi çarenin bu olduğundan şüphe edecekler. Onun için duraksıyorum bu konunun önünde. Korkuyorum dostum; olmayacak şeyler tasarlıyorum diyecekler diye korkuyorum.”

Platon, bir başka pasajda ise yapılacak işi açıklar, “bizim yaptığımız da sözlerle kusursuz bir devlet çizmek değil mi... Böyle bir devleti kurmanın mümkün olacağını kanıtlayamazsak sözlerimizin değeri azalır mı?”³²⁸ diyerek İdeal Devlet'in pratiği olmasa bile teorik açıdan önemine vurgu yapar. Platon, yapılan uzun tartışmaların sonunda, İdeal Devletin yeryüzünde kurulabileceğine dair sarsılmaz bir inanca ulaşır: “Öyleyse bizim devlet tasarımız gerçekleşmesi mümkün olursa, en iyisidir; gerçekleşmesi ne kadar zor olsa da imkânsız değildir, diyerek sözümüzü bağlayabiliriz.”³²⁹ İdeal Devletin çözümü siyasal nitelikli olacaktır. Yönetimin kimin elinde olacağı ve nasıl yöneteceği sorusu cevabını bulunca İdeal Devletin gerçekleşme süreci başlamış olur.

³²⁷ Platon, *Devlet*, 470 d.

³²⁸ Platon, *Devlet*, 450 d - 472 e.

³²⁹ Platon, *Devlet*, 502 c.

Platon'un oluşturmak istediği ideal devlette sınıfların en üstünde yer alan ve en çok önem verdiği sınıf yöneticilerdir. Bu sebeple Platon için devleti yönetmekle görevlendirilmiş olan insanların seçilmesi ve eğitilmesi çok önemli bir iştir. O aklın gücünü felsefe eğitimi almakla birleştirmektedir. Ayrıca devletin başında böyle bir gücün bulunmasının ne kadar önemli olduğunu belirtmektedir.³³⁰ Daha önce de değinildiği gibi Platon, koruyucular arasından seçtiği kişilere felsefe eğitimi vererek yöneticiliğe hazırlar. Felsefe eğitimi, devletin sadece bu sınıfına hastır. O bu eğitimi oldukça yorucu bulur ve gerçekten üstesinden gelebilecek olanlara verilmesi gerektiğini söyler.³³¹ Bu tür bir eğitimden geçmemiş kimselere yönetimden pay verildiğinde onu kötüye kullanacaklarını ve bunun da adaletsizliğe yol açacağını söyler.³³² Çünkü Platon'a göre ancak ve ancak yönetenlerin filozof ve filozofların da hükümdar olması durumunda tam anlamıyla ideal devlete ulaşılabilir. Dolayısıyla iyi bir felsefe eğitimi almış ve bilgeliğe sahip idarecilerin iş başında olduğu devlet "yerinde kararlar veren, gerçekten bilge bir devlettir" ve devleti bu yöneticilerin oluşturduğu küçük bir azınlık idare edecektir. Bilgelik, bu ufak ve seçkin zümrenin sahip olduğu en önemli özelliklerden birisidir.³³³

Platon, Devlette yönetenler ile yönetilenlerin kimler olacağı sorusunu sorar ve öncelikle yönetenlerin yaşlı, yönetilenlerin ise genç olacağını belirtir. Yaşlılar, yani koruyucular arasından, en iyiler yönetici olur. Bunlar devlet kurmayı en iyi bilenler, akıllı, değerli ve toplumla yakından ilgilenen insanlardır. Platon'a göre yönetici olarak seçilen insanlar, ömürleri boyunca sadece toplumun yararına çalışmış, ayrıca toplumda adaletsizliğin ne gibi zararlı sonuçlar doğuracağını tecrübe etmiş insanlar olmalıdır. Dolayısıyla devletin ayakta kalabilmesi için zorunlu bir unsur olan adaletin nasıl işlenmesi gerektiği ve adaletin kurumsallaştırılmasının nasıl sağlanacağı konusunda bilinçli bir yaklaşıma sahip olan koruyucular ancak yönetici olarak seçilebilir.³³⁴ Devlet seçkin yurttaşları, onlar keyiflerine göre yaşayıp dilediklerini

³³⁰ Platon, *Devlet*, s. 148.

³³¹ Platon, *Devlet*, s. 199.

³³² Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, c. I, Say Yay., İstanbul 1997, s. 254.

³³³ Platon, *Devlet*, 428 d, 429 a.

³³⁴ Platon, *Devlet*, 412 b-c.

yapsınlar diye değil, devlette düzeni ve dolayısıyla adaleti sağlamlaştırmaya yardımcı olsunlar diye onları yetiştirir.³³⁵

Platon'un ideal devleti Aristokratik bir karakter taşır. Bu devlet, 'en iyilerin', yani bilge ve erdemli olanların yönetimine sahiptir. Siyasetin temeline felsefeyi yerleştirmeye çalışan Platon'a göre, yasaları düzenleyen ve toplum hayatını şekillendirip ona yön verenler, filozoflar olmalıdır.³³⁶ Platon'a göre;

“Filozoflar bu devletlerde kral; ya da önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe... bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.”³³⁷

Platon, filozofun ideal devlet sistemindeki yerini “tek bir şey var ki, onu değiştirirsek, sanırım bu devletin durumu değişir” diyerek açıklar. Filozofun da buradaki en önemli görevi, toplumsal yaşamda adaletsizliklere son vermek ve siyasal istikrarı sağlanmak olmalıdır.³³⁸ Platon'un ideal devlet tasarımıdaki adalet anlayışı, parçaların birbirileriyle uyumlu olduğu bütünlük anlayışına dayanır. Bu parçalardan birinin, akıl olduğu daha önce belirtildi. Tabii durum, diğer unsurların, aklın egemenliğine girmesidir. Platon, “en iyi insan, en adaletli insandır. Bu adam da, içinde en fazla krallık olan, kendi kendisini en fazla dizginleyen insandır”³³⁹ diyerek aklın idaresini, iyiliğin ve adaletin temel şartı olarak görür. Akıl ideal sitede, ne kadar hükmedici olursa, tabiatına o kadar uygun davranmış olur. Yani ideal site düzeni, aklın en çok hükmettiği sitedir. Nitekim aklın hükümranlığıyla düzen arasındaki ilişki şu cümlede özetlemektedir; “akıldan en çok ayrılan, düzenden de o ölçüde ayrılmıştır.”³⁴⁰ Aklın yönetiminde olmayan sitelerin, bir düzene sahip olduğundan ve dolayısıyla adaletle yönetildiğinden söz edilemez. Mevcut devlet düzenlerinde filozoflar kral ya da krallar filozof olmadıkça³⁴¹ ve böylece aynı insanda “siyasal güç ile akıl gücü birleşmedikçe” kesin bir kanunla herkesin sadece kendi

³³⁵ Platon, *Devlet*, 520 a.

³³⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 67.

³³⁷ Platon, *Devlet*, 473 d-e; 501 e.

³³⁸ Hacıkulaoğlu, s. 36.

³³⁹ Platon, *Devlet*, 580 c.

³⁴⁰ Platon, *Devlet*, 587a-b.

³⁴¹ Platon, *Devlet*, 499 b.

yapacağı iş verilmedikçe, adil bir site olarak tasarlanan ideal site düzeni ortaya çıkmayacaktır.³⁴² Sitedeki filozofun yöneticiliği, akılı güçle birleştirme fonksiyonuna sahip olmalıdır. Nitekim “ya filozoflar kral, ya krallar filozof olmalıdır” sözü, “ya güçlüler akıllı olmalı, ya da akıllılar güçlü olmalıdır” şeklinde yorumlanabilir.

Platon, devletin başına geçecek olan kişinin taşıması gereken nitelikleri şöyle sıralar: Asil, soylu, üstün bir ırktan doğmalıdır, ideal devletin yönetimini adalet erdeminin ölçütleriyle sağlamalıdır, iyi bir felsefe eğitiminden geçmelidir. Bir insanın genel ahlâkî yapısı, olması gereken ideal düzeyde olduğunda, bu durum Platon tarafından adalet olarak adlandırılır ve ideal anlamda adil bir yöneticinin portresi şu şekilde çizilir: Yönetici; akıllı olmalı ve yaşça büyük olmalıdır. Topluma hizmet etmeyi de sevmelidir.³⁴³ Bireysel çıkarlardan uzaklaşarak, toplumun menfaatlerine yönelmiş olmalıdır.³⁴⁴ En zor görevlerde, acılarda ve savaşlarda denenerek sınanmalıdır.³⁴⁵ Her şeyden önce bilimi seviyor olmalı, yalandan kaçınmalı, özü ve sözü bir olmalı, beden zevklerini değil sadece ruhun zevklerini aramalı,³⁴⁶ ölçsüz ve açgözlü olmamalı, içinde hiçbir aşağılık taraf bulunmamalı,³⁴⁷ korkak olmamalı, sağlam bir belleği olmalı ve onda ölçü ve ruh inceliği buldurmalıdır.³⁴⁸ Yöneticide hem akıl üstünlüğü hem de beden üstünlüğü aranmalıdır.³⁴⁹ Yöneticiler, mal-mülk edinmemeli hatta onlar için yasak olmalıdır.³⁵⁰ Bu üstün kişilerin, dünya malında gözü olmayacak ve mal mülk edinme isteği de duymayacaklardır. Böylece onların yoldan çıkmalarının önüne geçilmiş olacaktır. İnsanları idare etme sanatı,³⁵¹ ilimlerin en büyüğüdür. Buna sahip olan yönetici asla yanılmamalıdır.³⁵² O, kesinlikle iyinin bilgisini taşıyor olmalıdır.³⁵³ İyiyi kötüden

³⁴² Platon, *Devlet*, 499 c..

³⁴³ Platon, *Devlet*, s. 94.

³⁴⁴ Platon, *Devlet*, s. 94.

³⁴⁵ Platon, *Devlet*, s. 95.

³⁴⁶ Platon, *Devlet Adamı*, s. 172

³⁴⁷ Platon, *Devlet Adamı*, s. 173.

³⁴⁸ Platon, *Devlet Adamı*, s. 174.

³⁴⁹ Platon, *Devlet*, s. 174.

³⁵⁰ Platon, *Devlet*, s. 98.

³⁵¹ Platon, *Devlet Adamı*, s. 174.

³⁵² Platon, *Devlet*, s. 31.

³⁵³ Platon, *Devlet*, s. 176.

ayırt edemeyen, kötünün ardından giden kişi her ne kadar bilgili, zeki olsa da o yöneticiler arasında olmamalıdır. İyinin bilgisine sahip olan ve iyinin peşinden giden akli başında insanlar yönetici olmalıdır.³⁵⁴ Erdem bakımından yönetici, hem teorik hem de pratik olarak en üst düzeyde olmalıdır.³⁵⁵

Platona göre, bu özellikleri taşıyan bir filozof devlet başkanı olmalıdır. Şayet bir toplumda filozof varsa ve o da o toplumun yöneticisi değilse, burada suçlu filozof değil o toplumdur. Tıpkı tayfanın, kaptanı geminin başına getirmesi gerektiği gibi, halk da devletin başına filozofu getirmelidir.³⁵⁶ Fakat Platon'un burada filozoftan kastı Sofistler'in sahte filozofu değildir. Çünkü O'na göre, sahte filozof normal yurttaştan daha fazla devlete zarar verir.³⁵⁷

Platon, devleti tek bir kişinin yönetmesi gerektiğini savunur. Ayrıca *Yasalar*'da, hem ciddi bir elemenden geçmiş yönetici kadrodan hem de yöneticileri denetleyen üstün erdemlere sahip kişilerden söz eder.³⁵⁸ Platon erdemlilerin yönetimini kanunlarla güvence altına almak istemektedir. Platon *Devlet Adamı* adlı eserinde gücün kanunlara değil öncelikle filozof-kral'a verilmesi gerektiğini ifade eder. Bunun sebebi de kanunların uygulandığı koşulların sürekli değişmesini gösterir. Ayrıca mutlak olanın mutlak olamayana uymasını imkânsız bulur. Böyle bir durumda asıl görev, kanunları uygulayana yani yöneticiye düşecektir. Yetki, bu sebeple kanundan önce filozof-kral'da olmalıdır. Filozof-kral değişen şartlarda, lüzum halinde kanunları değiştirebilme yetkisi olmalı yani onun gücü kanunların üstünde olmalıdır.³⁵⁹ Platon ideal filozofu taşıdığı özellikler itibariyle hem her şeyi bilen hem de her şeyi yapabilen bir insan olarak tanıtmış³⁶⁰ ve tanrısal bir özellik taşıyan filozof-krala, bu özelliğinden dolayı, insanların koymuş olduğu yasalara bağlı kalmadan toplumu idare etme yetkisini vermiştir.³⁶¹ Dolayısıyla O, gücün

³⁵⁴ Platon, *Yasalar*, s. 84.

³⁵⁵ Platon, *Yasalar*, s. 218.

³⁵⁶ Platon, *Devlet Adamı*, s. 175-176.

³⁵⁷ Platon, *Devlet Adamı*, s. 176-177.

³⁵⁸ Platon, *Yasalar*, s. 194.

³⁵⁹ Platon, *Devlet Adamı*, s. 72.

³⁶⁰ Popper, s. 133.

³⁶¹ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 149.

filozof-kral'ın kontrolü altında olması gerektiğini belirtir.³⁶² Ancak bu durum, O'nun belirtmiş olduğu niteliklere sahip erdemli bir kişinin yönetiminde geçerli olur. Platon, doğuştan üstün bir bedene ve ruha sahip bir kralın yetişmesinin zorluğuna dikkat çeker. Böyle bir kişi yoksa en doğru olan devlet yönetimi takip edilmelidir. Daha sonra kanun yazmak için bir araya gelinmelidir.³⁶³ *Yasalar*'da bu düşüncesini daha da geliştirir ve daha sonra yasaları yöneticiden daha üstün görür.³⁶⁴ Ama daha sonra problemin çözümünün yine de yöneticide çözüleceği fikrine varır. Beceriksiz olan ve adil olmayan bir yöneticinin elindeki yasalar ne kadar iyi olursa olsun, bir işe yaramayacağını belirtir.³⁶⁵ Platon, her ne kadar böyle bir durumda, yasaların önemini ve gerekliliğini ifade etse de istediği yöneticiyi bulduğu zaman yasaları yine ikinci plana koymaktadır. Ancak bu kişiyle karşılaşılmadığında yetki, krala değil yasalara verilse de yönetici kötü olduğunda çok iyi olan yasalar bile işe yaramayacaktır. Bu durumda ideal devlet, mükemmel yasalardan ziyade mükemmel olan adil bir yönetici tarafından gerçekleştirilecektir.

Platon, mevcut Yunan şehir devletlerini filozofların yönetmediğini, ancak kendisinin tasarladığı ideal devletin filozof-kral veya filozoflar tarafından yönetileceğini söyler.³⁶⁶ Böylece filozof-kralın idaresi, Yunan düzen anlayışında eski bir sorun olan gücün adalet ve akılla uzlaştırılması sorununa bir çözüm önermektedir. Bu durumu açık kılmak için, *Yasalar*'da geçen, yöneten yönetilen eşleştirmelerine bakmak gerekir. Platon, burada yedi farklı yöneten-yönetilen eşleştirmesi verir; 1. Anne babanın, çocuklarını yönetmesi. 2. Soylu olanların, soylu olmayanları yönetmesi. 3. Yaşlıların gençleri yönetmesi. 4. Efendilerin köleleri yönetmesi. 5. Güçlünün zayıfı yönetmesi. 6. Bilgenin bilgisiz olanı yönetmesi. 7. Kura çekilmesi sonucunda, kazananın kaybedeni yönetmesi.³⁶⁷

Platon, bunlardan güçlünün zayıfı yönetmesini anlatırken, “yasa yeryüzünü, insanları ve tanrıları yönetir” sözüyle böyle bir yönetimin, tabiatta en çok rastlanan yönetim şekli olduğunu ancak bu yönetim tarzında adaletin tecelli etmediğini söyler.

³⁶² Copleston, s. 95.

³⁶³ Platon, *Devlet Adamı*, s. 85.

³⁶⁴ Platon, *Yasalar*, s. 117.

³⁶⁵ Platon, *Yasalar*, s. 155.

³⁶⁶ Platon, *Devlet Adamı*, s. 163

³⁶⁷ Platon, *Devlet*, 690 a-c.

Platon, güçlünün güçsüzü yönetmesini tabii olan yönetim olarak görmez. O'na göre tabii yönetim, bilge olanın bilgisiz olanı yönetmesi ve dolayısıyla aklın hükümleridir. Çünkü zorbalıkla uygulanan kanunlar adil bir yönetim olamazlar. Adaletle ve ikna ederek, gönülden boyun eğenlerin yönetildiği kanunlar, tabiata en uygun olan ve dolayısıyla en adil olan yönetimdir.³⁶⁸

Platon'un filozofu gönüllü bir arayıcı değil, gerçeğin mağrur bir sahibidir. Sokrates, gerçeğin var olduğuna inanıyordu ama bildiğini iddia etmiyordu. Platon'a göre ise filozof gerçeği bilir çünkü ideaları seyretmektedir. Filozof, varlığın özünü arayan, hiç değişmeden kalan şeye varabilen, ideaları kavramaya ve iyi'ye yönelmiş olan bilge kişidir.³⁶⁹ Bilgelik ve ırk bakımından da o, bütün insanların üstündedir. İyi ideasına ulaşarak Tanrı'ya benzemeye çalışmaktadır. Platon'un ideal filozofu, her şeyi bilen, her şeyi yapabilen olmaya yaklaşmış olan Filozof- Kraldır.³⁷⁰

Tanrı için de Filozof-kral için de bütün iyiliklerin başında “adalet” gelmelidir. Hem insanın hem de toplumun mutlu yaşayabilmesi için insanın adaletten ayrılmaması gerekir. Eğer görevi devletin ve halkın iyiliğine olanı yapmakla görevli olan yöneticiler adaletten saparsa, işte o zaman, toplumun mutluluğundan söz etmek mümkün olmayacaktır. Böyle bir durum, devlet ve toplum için adaletin olmadığını simgeler ve dolayısıyla felaketin habercisi sayılır.

2.1.10. Adaletin Ereği: Bireysel ve Toplumsal Mutluluk

Platon'da adalet ve mutluluk arasında sıkı bir ilişkinin varlığından kolaylıkla söz edilebilir. Bunu ortaya koymak için öncelikle şu sorulara cevap aranmalıdır: Platon öncesi, mutluluk denince ne anlaşılmaktaydı? Platon'da mutluluk nedir? Mutluluk her yerde, her an, her istediğini yapabilme gücü müdür? Adaletin aktif kılınmasıyla mı mutluluk ortaya çıkar? gibi sorulara verilecek cevaplar, konuyu anlamada yardımcı olacaktır.

Ahlâk ve siyaset, birbirinden bağımsız değerlendirilemeyecek sorunlar olarak gören Platon için mutluluk, insanın ulaşması gereken gaye olarak belirir. Onun,

³⁶⁸ Platon, *Devlet*, 479 c.

³⁶⁹ Platon, *Devlet*, 480 a, 480 b.

³⁷⁰ Popper, s. 133.

idealara ve erdemli yaşama yüklediği anlamlara göre mutluluk anlayışı şekillenmiştir. Platon mutluluğu, duyularla algılanan, maddi olan âlemden ziyade, akılla kavranılan idealara yakın bulur. Bu sebeple O, mutluluğu, insan ruhunun idealara yükselişi olarak tanımlar.³⁷¹

Platon öncesi döneme bakıldığında, toplum için her an her istediğini yapmak genel ve doğal bir ahlâkî tutumdur. Çünkü insanlar, kendince her an en doğruyu yaptıkları zannıyla, yanlış ve kötü davranışta da bulunmayacaklarına inanırlar. Bu durum böyle inananlar için mutluluk kaynağına dönüşür. Dolayısı ile mutluluk ve hazlar da bireysel olmaktadır.³⁷² Bu anlayışı, Platon öncesi sofistlerde görmek mümkündür. Nitekim Sofistler, mutluluğu tinsel doyumun verdiği zevk olarak görür. Philebos'a göre, bütün canlı varlıklar için iyi, sevinçten, hazdan, eğlenceden ve bütün bu çeşit şeylerden ibarettir.³⁷³ Bundan da anlaşıldığı gibi yeme, içme, aşırı tinsel istekler, mutluluğun ve hazzın birer göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konu ile ilgili Gorgias'ın düşüncesi de bunu net bir şekilde ortaya koyar.

“Azizim Sokrates; erdemin peşinde olduğunu iddia ediyorsun, oysa gerçekte durum şu: Bolluk içinde yaşamak, disiplinsizlik ve özgürlük, eğer dayanağı varsa işte budur erdem ve mutluluk. Bütün güzel adlar, insanlar arasındaki doğaya aykırıdır, anlaşmalar ise boş laftır ve hiçbir değeri olmadığı halde karşımıza çıkmaktadır.”³⁷⁴

Platon ise gelip geçici hazların insan ruhu için ne kadar tehlikeli olduğunu dile getirir. O, büyük acılar gibi taşkın zevklerin de insanı çileden çıkardığını söyler.³⁷⁵ Bedeni arzuların ardından giden aslında tam bir yanılgı içerisindedir. Platon, gerçek mutluluğu arzuların kölesi olarak görmez. Buna rağmen Platon, ne maddi ne de bedeni dünyayı yok saymaz ve çok yoğun bir hazzı da istemez. Dolayısıyla sofistlerde mutluluk dediğimiz şey, dünyadaki bütün zevklerden sınırsız bir yararlanma olarak karşımıza çıktığı halde, Platon'da mutluluk, zevklerin sınırlı ve ihtiyaç ölçüsünde yaşanmasıdır. Ayrıca Sofistlerde mutluluk sadece bu dünyada aranmaktadır. Onlara göre mutluluk ve haz şu anda yaşananlara göre ölçülmelidir.

³⁷¹ Thilly, s. 140.

³⁷² Platon, *Euthydemos*, Çev. Halil Vehbi Eralp, MEB. Yay., İstanbul 1997, 287 a.

³⁷³ Platon, *Philebos*, Çev. Sabri Esat Siyavuşgil, MEB. Yay., İstanbul 1997, 11 b.

³⁷⁴ Platon, *Gorgias*, 491 e, 492 e.

³⁷⁵ Platon, *Devlet*, s. 86.

Ancak Platon'a göre mutluluk, sadece şimdiyle değil, öteki dünyada da söz konusu olduğundan Tanrısal bir nitelik taşır. Çünkü O, ölümü bir yok oluş olarak görmeyip, doğru yaşamış bir ruhun en büyük mutluluğa orada ulaşacağına inanır.³⁷⁶

Platon'a göre mutlu bir yaşama; insan, kötü duygularını hükmü altına almakla ulaşır.³⁷⁷ Acının ve zevkin iyi ve kötü olanı, insan için bulunmaktadır. Gerektiğinde kendisi için iyi olan zevkin, gerektiğinde de acının peşinden koşacaktır.³⁷⁸ İnsan bu sebeple, kendisi için iyi olanı bilmek zorundadır. Çünkü iyi olan, adaletli olanın bilgisidir. Adaletli ve dolayısıyla mutlu olmak, iyiyi ve onun bilgisini elde etmeyi gerektirir. Bu, bir anlamda insanın yeryüzünde adaleti kurmaya çalışan Tanrı'ya benzeme çabasıdır. İnsanın fiillerini Tanrı'nın fiillerine benzetip, adaleti sağlayarak mutluluğa ulaşma çabasıdır.³⁷⁹

Platon'a göre doğru, yani adil olmayı yapmak kötülüklerin en büyüğüdür.³⁸⁰ En çirkin olan, en kötü olandır,³⁸¹ en kötü olan da en adaletsiz olandır. Adaletli olan şeyler adaletli olmaya devam ettikçe güzeldir. Adaletli olan güzeldir, güzel olan iyidir. Çünkü güzel; hoş ve faydalı olan şeydir.³⁸² Adaletsizlik, her durumda onu işleyen için bir kötülük ve utançtır. Bu sebeple Platon, kötülüğe kötülükle, adaletsizliğe de adaletsizlikle karşılık vermenin de yanlış bir davranış olduğunu ifade eder.³⁸³ Platon'a göre eğer "ruh kötü durumda ise yani akıldan, ölçüden, adaletten yoksunsa ve dinden ayrılmışsa, onun isteklerini dizginlemek, iyileşmesine yaramayan şeylerden onu korumak" gerekir. "Böyle davranmak ruh için en adil olandır."³⁸⁴ Nitekim Platon için adalet, diğer erdemlerin de içinden çıktığı ve herkese hak ettiğini vermek anlamına gelen erdemdir. O, adalet olmadan mutluluğun da gerçekleşmeyeceğini söyler. Adaleti sağlayarak mutluluğu elde etmenin bir yolu da yasalara uymaktır. Yasalara uyan birey, adaleti gözeten bireydir

³⁷⁶ Platon, *Phadion*, 64 a.

³⁷⁷ Platon, *Timaios*, s. 40.

³⁷⁸ Platon, *Gorgias*, s. 120.

³⁷⁹ Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 155.

³⁸⁰ Platon, *Gorgias*, 469 b.

³⁸¹ Platon, *Gorgias*, 474 c.

³⁸² Platon, *Gorgias*, 476 a-e.

³⁸³ Platon, *Kriton*, 49 b-c.

³⁸⁴ Platon, *Gorgias*, 505 b.

ve bu birey bunlara imtina göstererek erdemli bir yaşam sürdürür. Dolayısıyla Platon'da adalet, diğer tüm erdemlerin oluşmasında mutlak koşul özelliğine sahiptir.

Platon, sadece bireyin mutluluğunu önemsemez. O, mutluluğa nasıl ulaşılabileceğine dair konuyu, erdem ve adalet gibi hususlarda olduğu gibi tek bir insanda değil de devlet çatısı altında bir araya gelmiş olan toplumu göz önünde bulundurarak inceler. Bu sebeple Platon, insanların mutluluğa tek tek nasıl ulaşacaklarını incelemek yerine, toplumun mutluluğunu dikkate almış ve konuyu bu yönüyle incelemiştir. Çünkü Platon, tabiri caizse, küçük gemiyi değil, büyük gemiyi kurtarmanın derdindedir. Onun bu isteği, ahlâk anlayışı ile siyaset anlayışının neden bu kadar sıkı sıkıya birbirine bağlı olduğunu ortaya koyar. O aynı anlayışla siyasetine de şekil vermiştir.

Platon, devletin kuruluş amacını, insanları mutlu yaşatmak olarak belirlemiştir. Çünkü insan, Platon'un ideal devletinde ancak toplum içinde varlığını sürdürebilir. Platon'a göre, insanların yaşama amacı, mutluluk elde etmektir. İnsanlar da bu mutluluğa topluluk içinde, toplumsal mutluluğa da devlette ulaşabilir. Platon bu anlayışla hareket ederek, ideal devletini, insanları mutluluğa ulaştırmak için tasarlar. Devletin kurulabilmesi için de öncelikli olarak iyi işleyen bir adalet sisteminin olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla iyi oluşturulmamış bir adalet sisteminde, insanların mutluluğundan da söz edilemez. Nitekim adaletin olmadığı bir devletin ömrü de kısa sürer. Adalet sağlanamayınca, çatışma ve kargaşanın hâkim olacağı devlet anlayışında, toplumun huzurunu sağlayacak mekanizma işleyemez. İnsan ile toplumu ayrı düşünmeyen Platon'a göre, mutlu ve adil devlet şekli kendisinin ortaya koymuş olduğu ideal devlettir, bu devlete benzeyen insan da mutlu ve adil insandır.

2.2. Fârâbî'de Adil Devlet Anlayışı

Fârâbî, ideal devletin oluşmasının komplike bir içeriğe sahip olması gerektiğini düşünür. Bu sebeple, oluşturmak istediği adil devleti metafizik, ahlak ve siyaset felsefesi çerçevesinde serdetmektedir. Biz de bu bölümde Fârâbî'ye göre adil devlette olması gereken temel özellikleri ele aldık.

2.2.1. Tanrı ve Adalet İlişkisi

Çalışmamızın ana konusu olan adaletin, Fârâbî'nin felsefesinde anlaşılır kılınması için, Fârâbî'de Tanrı kavramının yeterince izah edilmesi gerekir. Fârâbî, her ne kadar Yunan filozoflarından etkilenmiş olsa da Müslüman bir filozof olarak onlardan bazı konularda ayrılmıştır. Tanrı konusu bu farklılıkların başında gelmektedir. Bu sebeple biz bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almayı uygun gördük.

Fârâbî'nin Tanrı kavramıyla ilgili açıklamalarına geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, 'Tanrı var mıdır, yok mudur' şeklindeki bir soru Fârâbî'yi meşgul eden bir konu değildir. Bununla birlikte o, varlık dünyasının rasyonel bir açıklamasını yapabilmek adına, ilk-neden, ilk-varolan olarak Tanrı'nın var olmasının zorunluluğunu çeşitli şekillerde kanıtlamaya çalışır.³⁸⁵ Ancak onu ilgilendiren temel soru, bir taraftan Tanrı'nın varlığı, diğer taraftan da Tanrı ile Tanrı'nın dışındaki varlıklar arasındaki münasebetin ne şekilde anlaşılıp, açıklanacağıdır. Fârâbî bu konudaki fikrîni, aslında rasyonel zeminde kurup temellendirmekte ve bu doğrultudaki görüşleri göz önünde bulundurmaktadır.³⁸⁶ Nitekim varlığı açıklarken de bu ilkelerden hareketle açıklar.

Fârâbî, varlığı genel olarak "zorunlu" ve "mümkün" varlık kategorilerine dayanan bir ontoloji ile temellendirmeye çalışmaktadır. Biz, öncelikle Zorunlu Varlık adını verdiği "İlk Varlık" yani Tanrı'yı daha sonra Tanrı'nın adaletle olan ilişkisini işleyeceğiz.

Fârâbî, varlık sınıflandırmasında en üst sıraya hem Aristoteles'in 'İlk Neden'ine hem de Plotinos'un 'Bir'ine karşılık gelen ve zorunlu (vacip) varlık olan Tanrı'yı yerleştirmiştir.

Zorunlu varlık; zati, varlığını gerektiren veya varlığı nedene gereksinim duymayan ve zorunlu olandır. Bir varlığın yokluğunu tasavvur etmek çelişkiyle sonuçlanıyorsa, o zaman yokluğu da düşünülemezdir. Öyleyse bu, zorunlu varlıktır. Kendi başına düşünüldüğünde, yok varsayılmaz. Mümkün varlık ise tam tersine, kendi olanakları çerçevesinde var olmaz. Var olmak için zorunlu bir şekilde

³⁸⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 1987, s. 23.

³⁸⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2008, s. 27.

kendisinin dışında bir nedene gereksinim duyar, kısaca özü gereği var olmayandır. Bu sebeple varlık yetkinliği ve varlık üstünlüğü bakımından Tanrı ile Onun dışındaki varlıklar arasında radikal bir farklılık bulunur. Tanrı'nın varlığı kendindedir. Sahip olduğu varlık mertebesi tektir.³⁸⁷ Fârâbî'nin ontolojisi, bu noktada Bir'in, varlıkların ilk sebebi olarak kabul edilmesinde başlar.

İlk Sebep'in zorunluluğu, beşerî zorunluluğa benzemez. O tek bir cevherdir; yetkinlik ve erdemi, cevherindedir.

“O'ndan başkasının varlık kazanması, O'nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlığının O'nun varlığından pay alması iledir. Buna göre, bizimle ilgili şeylerin çoğundaki durumun tersine, O'ndan varlığını alan bir şey, hiçbir şekilde O'nun için sebep değildir; O'nun varlığının gayesi de değildir; O'na bir yetkinlik de kazandırmaz.”³⁸⁸

Fârâbî, sözü edilen ‘pay-alma’ veya kendi ifadesi ile var olanlar için “varlıktan ayrılan pay” ile Tanrı'nın adaleti arasında bağlantı kurar, hatta Tanrı'nın adaletini, varlık kademelerine varlıktan pay dağıtma fikrî ile özdeşleştirir. Şöyle ki, Fârâbî'ye göre Tanrı, öyle bir töze sahiptir ki, tüm nesnelere, “kendisinden taşıklarında... kendisine varlıktan ayrılan paya... göre meydana gelir.”³⁸⁹

Fârâbî'de Evren'in varlığı, Tanrı ile beraber zorunlu bir şekilde ezeli ve ebedidir. Bu tür bir akıl yürütme içerisinde, Tanrı ile evren arasında, ontolojik bir farktan söz edebiliriz. Bu fark da varlığını kendinden almakla, varlığını başkasından almak şeklinde ifade edilebilir. Bu çerçevede, Tanrı ile evren arasındaki ilişki, Fârâbî'ye göre zorunlu bir ilişkidir. Ve evren bu açıdan zorunlu olarak vardır. Ama şu farkla ki, onun zorunluluğunun nedeni kendisi değil, Tanrı'dır. Çünkü Tanrı, yetkin sıfatlarının öznesi olarak yaratmak zorundadır. Bu açıdan, Tanrı'yı, yaratma fiilinden alıkoyacak ne dâhili ne de harici bir engel yoktur. Fârâbî bu açıdan Tanrı'yı, cömert ve adil olarak nitelendirmekte ve evrenin varlığını, temelde Onun özüyle aynı olan cömertliğinden ve adaletinden kaynaklanan zorunlu bir etkinliğe dayandırmaktadır.

³⁸⁷ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 29.

³⁸⁸ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 15.

³⁸⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 28.

Varlık kaynağını Tanrı'nın oluşturduğu evren, hem yetkinlik hem de çokluk bakımından farklı varlıklardan meydana gelen bir bütündür. Tanrı, evrenin sadece topyekûn varlığının nedeni değildir. Ayrıca ondaki yetkinlik aşamalarının belirlenmiş bir düzene göre ayarlanmasının nihai nedeni olması bakımından da en son ilke olarak karşılaşırız. Var olanların tamamı sadece varlıktaki mertebelerini değil, bu mertebelerle büyük bir uyum içerisinde varlık paylarını da Tanrı'dan almaktadırlar ve Tanrı, varlığı itibariyle, adildir.³⁹⁰ Dolayısıyla evrenin kendi içerisinde organik bir bütünlük taşıması, farklı parçalardan oluşmuş olmasına rağmen dengeli ve uyumlu bir işleyişinin olması Tanrı'nın adaletinin sonucudur.

Bununla birlikte, Fârâbî, Tanrı'nın yetkinliği ile insanın yetkinliği arasında cömertlik ve adalet konusunda radikal bir fark görmektedir. İnsanın adil ve cömert oluşundan kaynaklanan yetkinlik, “kendisini, kendisi dışındakine göre tanımlamayı gerektirir” ve bu yetkinlik varlığını bu ilişkiyle sürdürür. Başka bir ifadeyle bu yetkinlik, bir bakıma, insana eklenmiş bir yetkinliktir ve sözü edilen ilişki ile ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın adil ve cömert oluşundan doğan yetkinlik de bir ilişki aktıdır. Ancak buradaki ilişki veya nisbet, Tanrı'nın verilen o isimle anlatılmak istenen yetkinliğinin bir parçası değildir. Ayrıca Tanrı için söz konusu olan yetkinlik, varlığını ve devamlılığını bu ilişki temelinde bulmamaktadır. Aksine, Tanrı için bu ilişki çerçevesinde söz konusu edilen adalet ve cömertlik, Tanrı'nın “cevherini ve yetkinliğini gösterir.” Dahası sözü edilen ilişki de bu yetkinliğin bir uzantısıdır ve Tanrı'nın varlığına zorunlu olarak bağlıdır.³⁹¹ Başka bir ifade ile Fârâbî'ye göre, Tanrı mutlak anlamda yetkindir ve bu yetkinlik gereği, zorunlu olarak adil ve cömerttir.³⁹² Çünkü adalet ve cömertlik gibi isimlerin O'nunla ilişkisi zorunludur, O'nun özünün gereğidir; bu isimler O'nun parçası değildir; bu isimler O'na, başkasına nispetle verilmez. Bu ilişki içerisinde ortaya çıktığını düşündüğümüz adalet ve cömertlik, Tanrı'nın tözünün ve yetkinliğinin bir tezahürüdür. Bundan ötürü, kendisi için adil veya cömert isimlerini dile getirmemiz Tanrı'nın varlığına hiçbir şey ilave etmemektedir.

³⁹⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 19.

³⁹¹ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 20.

³⁹² Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, s. 39.

Görüldüğü üzere Fârâbî, Tanrı'yı ilk sebep olarak görür. Bunu detaylı bir şekilde anlatmış olmasına rağmen ona göre sözü edilen bu nitelikler bizim Tanrı'yı tasavvur etmemiz için yine de yeterli değildir. Buna gerekçe olarak Fârâbî, insanın maddeye bulanmasından kaynaklı, zihninin yetersizliğini göstermektedir. Tanrı'nın insan zihni tarafından tasavvurunun imkânsızlığını da güneş metaforu ile anlatır.³⁹³ Dolayısıyla insan maddeden ve onun dünyasından sıyrıldıkça Tanrı'ya yaklaşacak ve bağlantılı olarak Onun hakkındaki kavrayışının niteliği de kesinliğini ve doğruluğunu artıracaktır. "Maddeden ne kadar sıyrılırsak, ilk-cevhere ilişkin tasavvurumuz o kadar tam olacaktır." Öyle ki, maddeden büsbütün sıyrılıp her bakımdan bil fiil akıl olduğumuzda, Tanrı'ya ilişkin tasavvurumuz da ulaşabileceği en son düzeye yükselecektir.³⁹⁴ İşte o zaman, Tanrı'nın mutlak adalet oluşunu, tam olarak idrak etmiş olacağız.

Fârâbî, Bir ile ilgili tanımlarında niteliklerin en mükemmelini, evreni adalet ile yaratan Tanrı'ya yüklemektedir.

"O'nda asla ve hiçbir şekilde bir eksiklik bulunmaz. O'nun varlığından daha yetkin ve erdemli bir varlığın bulunması mümkün değildir. Gene, O'nun varlığından önce olan (akdem) bir varlık bulunmadığı gibi, O'nun varlığının derecesinde, kuşatmadığı bir varlık da yoktur (...) O, cevheri ile kendinden başka her şeyden tamamıyla farklıdır."³⁹⁵

Fârâbî, gerek *es-Siyaset'ül-Medeniye* ve gerekse *el-Medinet'ül-Fâzıla*'da, konuyla ilgili açıklamalarının hemen başında, İlk-Olan'ın, her türlü noksanlıktan uzak olduğunu ama Onun dışındaki bütün varolanların her birinin, varoluş mertebelerine göre zorunlu bir şekilde, bazı oranlarda noksanlıklar taşıdığını ve tamamen yetkin olamayacağını söyler.³⁹⁶ Nitekim bu da onların varolma ile varolmama imkânını taşıyor olmalarından kaynaklanmaktadır.³⁹⁷ Tüm eksikliklerden uzak olan Tanrı, en yüce varlık mertebesine sahiptir. Cevheri bakımından, diğer tüm varolanlardan farklıdır. Her bakımdan yetkin olmakla temellendirilen bu ayrılık ve farklılık iledir ki, O, varlık yetkinliği ve varlık üstünlüğü açısından en üst derecede

³⁹³ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 37.

³⁹⁴ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 12-13.

³⁹⁵ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 11.

³⁹⁶ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 3.

³⁹⁷ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 26.

olmasından ötürü diğer bütün varlıklardan öncedir.³⁹⁸ Dolayısıyla O, İlk-varolan (el-mevcut)dır.³⁹⁹

Şu halde Tanrı'nın yetkinliğinin gereği olarak veya tanrısal erdem olarak adalet, varolanlara varlık derecelerine göre varlıktaki paylarını verme anlamında bir eşit dağılımdır. Ayrıca var olanlar dünyasının farklı varoluş formlarında bir araya gelmelerini sağlayan bir uyuşma ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, sadece tabii varlık alanında değil, insani oluşumlar dünyasında da, bireysel varoluş kompozisyonları, nihai aşamada, tanrısal adaletin bir tezahürüdür. Adalet, varolanlar dünyasının sonsuz çokluğunda ahengi sağlayan düzen, oluş ve değişimin bitimsizliğinde sürekliliği gerçekleştiren temel prensiptir. Tanrı, nesnelere dünyasını, tıpkı organik bir varlıkta gözlenen, birlikli, uyumlu bir bütün oluşturacak tarzda var etmekle kalmamış, onun, bu düzenlilik içerisinde varlığının devamını sağlayacak olan şeyi de var etmiştir. Her iki açıdan da Tanrı adil bir varlık olarak evrenin determinasyonundan sorumlu nihai ilkedir.⁴⁰⁰ Dolayısıyla, Fârâbî'nin tasarlamış olduğu evrenin her kademesinde, her şey düzene, mükemmelliğe ve adalete uygun olarak gerçekleşmektedir.

2.2.2. Tanrı'ya Benzeme ve Adalet İlişkisi

Platon'un İdeal Devleti, *Devlet*'te ideaların ışığında ütopyik bir devleti açıklarken, *Yasalar*'da ise İlahi Yasalarla yönetilen bir devlet haline gelir. Fârâbî'nin benimsediği devlet şekli, Platon'un *Yasalar*'da tanımladığı devlet şeklidir. Bu sebeple Fârâbî, Platon'un İdeal Devletini daha çok ilahî yasalarla yönetilen bir devlet olarak görür.⁴⁰¹ Fârâbî bu anlayışla, kendi İdeal Devletini oluşturmaya çalışır, Tanrı'yı taklit etme şeklinde bir yönetim anlayışıyla siyaset felsefesini şekillendirir.

Tanrı'ya benzeme, ilahileşme (divinization) terimi, "Tanrı'yı taklit etme" şeklinde bir anlam ile İslam felsefesinde karşılık bulmuştur. Bu kavram felsefe tarihi boyunca birçok değişikliğe uğrar. Nitekim bu değişiklik Fârâbî'de de nasibini bulur. Filozofun adalet gözetilerek oluşturulmuş silsile halindeki sebepler zincirinde

³⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 13.

³⁹⁹ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 14.

⁴⁰⁰ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, s. 60.

⁴⁰¹ Fawzi Najjar, *Democracy in Islamic Political Philosophy*, *Studia Islamica*, Sayı: LI, 1980, s. 112.

alttakiler üsttekileri taklit etmeye başlar. Bu yukarı seyirli silsile, Allah'ta nihayete erer. Dolayısıyla, alttaki birimin üstteki sebebinin taklit etmesiyle en sonunda Allah'a benzemiş olur. Allah nasıl ki kainatı adaletle tanzim ederek kainatı bir düzen ile yarattıysa, insan da Allah'ın adalet sıfatını üstlenerek yeryüzünde huzur ve mutluluğu yaymakla O'na benzemeye çalışmalıdır.

Fârâbî, daha sonra da ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz insan bedeninin anatomik yapısından hareketle erdemli olan şehrin de aynı yapıda olduğunu söyler. Fârâbî'ye göre, bedende, adaletle oluşturulmuş bu hiyerarşik yapı tüm kâinat içinde geçerlidir. O, Aristoteles'in nedensellik teorisi ile kâinattaki düzeni açıklar. Varlıklar düzenindeki her varlık Fârâbî'ye göre, kendisinin sebebi olan varlığı taklit eder ya da kendisinin sebebi olan bir yukarı aşamaya çıkararak ona benzemeye çalışır. Bu hiyerarşiye göre insan da en yetkin olan İlk-Nedenin fiillerini taklit etmeye çalışır.

“Bütün varlıklar düzene uygun olarak İlk Nedeni takip ederler. Varlıklarını kendisine borçlu oldukları şeye ta baştan itibaren sahip olanlar, İlk Nedeni ve onun amacını ta baştan itibaren örnek kabul ederler, taklit ederler. Bundan dolayı, onlar, ebedî mutluluğu tadarlar ve en yüksek mevkileri işgal ederler.”⁴⁰²

Ancak Fârâbî'nin nazarındaki bu yukarı yönlü yükseliş, Yeni Plâtoncu anlayıştaki ruhi mistik bir yükseliş değil, doğal bir varlık olan insandan ötürü kâinata Allah'ın verdiği adil düzeni takip etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sonuca göre, Yeni Plâtoncularda Tanrı ile kurulacak bir itihat ve mistik vecd söz konusudur. Ancak böyle bir şey Fârâbî'de söz konusu değildir. Yani adaletli devletin her bir üyesinin Allah'a benzemesi, zihni kapasitesi oranında olacaktır. Allah'ın bilgi, aşk, cömertlik ve adalet gibi sıfatlarından kendisine düşen payı alacaktır. Adalet gibi yüksek değerlerin veya normların üretilmesinde herkesin gücü nispetinde Tanrı'ya benzemenin, Tanrı'yı taklit edişin, en uygun ortamını ve yeryüzünün en onurlu varlığı olan insanın insanca yaşayabileceği toplumsal zeminini Fârâbî adaletli-ideal toplum projesiyle oluşturmak istemektedir.

İslam filozofları arasında ilk defa Kindî (öl. 873) tarafından felsefeye “elden geldiğince Tanrı'ya benzemek” şeklinde bir tanım verildi; ama sonradan “Tanrı'ya

⁴⁰² Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 74.

benzeme”⁴⁰³ ifadesi ortak kabul halini alan bir noktaya dönüştü. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde başlıca ilgi alanı, en son yetkinlik ve gerçek mutlulukla özdeşleştirilen bu noktaya ulaşmaktır.⁴⁰⁴ Öyleyse Tanrı'ya benzemek, Tanrı, evren ve insan temel üçlüsüne ilişkin bilgiye ulaşarak, yaratıcının bilinmesi ve olabildiğince insanın da Tanrı'ya benzemeye çalışmasıdır. Fârâbî, genelde felsefenin ve özelde siyaset teorisinin temel argümanını “Tanrı'ya benzemek” olarak belirler. Filozof-başkan'ın Tanrı'ya benzemesiyle, adaletli-ideal toplumdaki her birey Tanrı'ya benzeme sürecinin içine girmiş olur. Nitekim adaletli toplum da böyle sağlanır.

İnsanın gücü yettiği ölçüde Tanrı'ya benzemesi, filozofun yapması gereken şeydir.⁴⁰⁵ Erdemli devletin başkanına Fârâbî'nin kattığı anlamı dikkate alarak bu ifadenin siyasal bir okuyuşunu yaptığımızda, varlıkların oluşturduğu âlem için Tanrı'nın adaletle gerçekleştirdiği misyon ile filozof-başkanın adaletli toplum ve adaletli devlet için yapması umulan görev arasında bir paralellik vardır. İşte bundan dolayı, Tanrı'nın İlk Neden olarak âlem için belirlediği düzen, ahenk, hikmet ve adalet eksenli olarak işleyen sistemi ile filozof-başkanın adaletli toplum ve devlet için benzer şekilde gerçekleştireceği sistemi bire bir örtüşmektedir.

2.2.3. Adaletli Devlet'te Erdem

Fazilet kavramı, Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde çok büyük bir öneme sahiptir. Çünkü Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin temel konusunu oluşturan en yüksek mutluluğa kavuşma, ancak faziletlerle sahip olmak suretiyle mümkün olabilecektir. Bu sebeple onun fazilete dair düşünceleri üzerinde özelilikle durmak gereklidir.

Türkçedeki karşılığı erdem olan fazilet kavramı, kaynağını, fazl kelimesinden alan, önemli ahlâkî bir kavramdır. Sözlük anlamı gereği, mastar olarak fazlalaşmak, artmak anlamına gelir. İsim olarak ise ihsan, fazlalık, tam, eksikliğin olmaması gibi anlamlar içeren bir kavramdır.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 66.

⁴⁰⁴ Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996, s. 177.

⁴⁰⁵ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, Çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, İstanbul 1995, s. 82.

⁴⁰⁶ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2013, s. 418.

Gerçek şu ki, Fârâbî’de biz erdemın kesin bir tarifiyle karşılaşmıyoruz. Ancak, eserlerinin ilgili yerlerinde geçen söz ve ifadelerden yola çıkarak, belli bir tasavvura ulaşabilmekteyiz. Toplumda birleştirici bir rolü olan erdemi Fârâbî, amacı başka bir şey için değil de sadece kendisi için istenen iyi (hayr) olarak tanımlar.⁴⁰⁷ İnsanın kötülükten uzak durmasını ve iyilik yapmasını sağlayan kişisel yeteneklerini belirtir. Yüksek ruhi seciye ve meziyetlere sahip insan, bu özellikleriyle güzel davranışlar ortaya koyar. Böylece kişi başka insanlardan üstün ve seçkin bir hal alır.

Başka bir yerde Fârâbî erdemi, erdemsizlikle karşılaştırarak açıklar. İnsanın kendisi aracılığıyla güzel şeyler ve iyi fiiller yaptığı ruhi durumlara fazilet; çirkin ve kötü fiiller yaptığı ruhi durumlara da rezilet adını verir. Rezilet, alçaklık, aşağılık ve noksanlık anlamına gelir.⁴⁰⁸ Faziletler ve ahlâkî bozukluğu ifade eden reziletler, ancak belirli bir mizaç sonucu oluşan fiillerin belli bir zamanda birçok kere tekrar edilmesi ve onların alışkanlık haline gelmesiyle ruhta ortaya çıkıp yerleşen hususlardır. Şayet bu fiiller iyi ise ruhta oluşan şey fazilet, kötü ise rezilettir.⁴⁰⁹

Fârâbî, faziletleri, Aristocu tanımı vererek şu şekilde ifade eder: “Biri çok fazla, diğeri çok eksik olduğu için, her ikisi de (aşırılık sebebiyle) rezalet olan iki durum arasında bulunan nefsin orta seviyedeki meleke ve yatkınlıklarıdır.”⁴¹⁰ Bu sebeple Fârâbî’de erdemi, belirgin bir şekilde “orta ve ılımlı eylemler” olarak görürüz. Ona göre iyi davranış, güzel ahlâk, aşırıya kaçmamakla, ortayı bulmakla sağlanır.⁴¹¹ Erdemler, biri çok eksik, diğeri çok aşırı olduğu için ölçülülük, bu iki durum arasındaki nefsin orta durum yetileridir.⁴¹² Bir şeyde orta olma durumu, o şeyin azlığı, çokluğu, zayıflığı ve şiddeti ile ilgili bir kriter olmadığı sürece bulmak

⁴⁰⁷ Fârâbî, *Füsulun Müntezeza*, nşr. Fevzi M. Neccar, Beyrut 1986, s. 101.

⁴⁰⁸ Fârâbî, *Fusulü’l Medeni*, s. 27.

⁴⁰⁹ Fârâbî, *Fusulü’l Medeni*, s. 31.

⁴¹⁰ Fârâbî, *Fusulü’l Medeni*, s. 34.

⁴¹¹ Fârâbî, *Kitabu’t-Tenbih*, Çev. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvımettin Burslan, Kanat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 135. Aristoteles’in kişinin hayatında tutması gereken erdem yolunun bilgece bir ölçülülükten ve ılımlılıktan geçtiğini anlatan “altın orta” (*itidal*) terimi birçok İslam filozofu gibi Fârâbî’yi de derinden etkilemiştir. Buna göre, insan tüm eylemlerinde aşırılıklardan kaçınıp orta yolu izlemelidir. Örneğin, yiğitlik, bilgelik ya da alçakgönüllülük gibi erdemler, ancak ölçülü ve her bakımdan orta bir yol tutmakla insanı mutluluğa götürür. Buna göre yiğitlik, pervasızca atılganlık ile korkaklık arasında yer alan bir denge davranışında, yani iki aşırı uç arasında uygun ortayı bulmakla mümkün olur. Bk. Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 27.

⁴¹² Fârâbî, *Fusulü’l Medeni*, s. 34-35.

da haliyle güçleşiyor. Yani ancak o eylemlerle birlikte bulunan durumlarla karşılaştırılıp değerlendirildiği zaman, eylemlerde orta olma durumu bilinebilir. Adalet, insanları sözde, fiilde, adil kılan, doğru olanı yapmaya yönelten ahlâkî bir haldir. Nitekim adalet, amelî akıldan doğan bir erdemdir.

2.2.4. Erdemin Özellikleri

Faziletler ve ahlâkî bozukluğu ifade eden reziletler, ancak belirli bir mizaç sonucu oluşan fiillerin belli bir zamanda birçok kere tekrar edilmesi ve onların alışkanlık haline gelmesiyle ruhta ortaya çıkıp yerleşen hususlardır. Şayet bu fiiller iyi ise ruhta oluşan şey fazilet, kötü ise rezilet olur.⁴¹³ İşte bu sebeple Fârâbî'ye göre, faziletin (erdem) en başta gelen niteliği, iradi oluşudur. İnsanlar bir fazilete ya da eksikliğe doğuştan sahip olarak yaratılmamışlardır. Yani fazilet, doğuştan insanın elde ettiği bir şey değildir, kişi tarafından bizzat kazanılmış olması gereklidir. Ama insan, bunlara doğuştan yatkın bir şekilde yaratılmış da olabilir. İnsanın doğuştan sahip olduğu özellikleri, onun için bir övgü sebebi olamayacağı gibi kusur da sayılmazlar. Dolayısıyla kişinin erdeminden bahsedebilmek için, irâdî olarak onu kazanmış olması gerekir. Bu ise o şeyin yeter sayıda tekrar edilmesiyle mümkün olur.⁴¹⁴ Fârâbî bunu, güzel yazı sanatı misaliyle açıklar: Biz yazı konusunda alıştırmayı yaparak ve tekrarlama suretiyle yazma yeteneğine sahip oluruz. Yani yazma yeteneğinin kazanılmasını sağlayan şey, bir davranışı alışkanlığa dönüştürmek ve bunun içinde çok tekrar yapmaktır. Böylece bizde yazım sanatı gelişir. Kendimize has bir yazı şekli ve tarzı oluşur. Eğer tekrar yaptığımız yazma işlemimiz düzgünse bizde güzel yazı, bozuksa bizde çirkin yazma yatkınlığı teşekkül edecektir. İşte insanda fazilet ve reziletlerin meydana gelişi de aynen bunun gibidir.⁴¹⁵

Fârâbî'nin felsefesinde erdem bir özelliği de kapsamlı oluşudur. Buna göre erdem öyle bir melekedir ki, ondan genel geçerliliği olan hayırlar doğar. Fârâbî'ye göre, sadece bu türden yapılmış olan hayırlar “erdemli” sayılır. Çünkü istenen

⁴¹³ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 27.

⁴¹⁴ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, Fârâbî'nin Üç Eseri (içinde), Çev. Hüseyin Atay, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 37-38.

⁴¹⁵ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 31.

herhangi bir şeyin, sadece isteyen için yararlı olmasına hayır dense de erdemli denemez.

2.2.5. Adaletli Yönetimlerde Erdemin Yeri Ve Önemi

Fârâbî, yüksek normların veya değerlerin üretilmesinde Tanrı'yı taklit etmenin, herkesin gücü oranında Tanrı'ya benzemesinin en uygun koşullarını ve yeryüzünün en onurlu eylemi olan insanca yaşamının toplumsal zeminini adil-erdemli toplum projesiyle oluşturmak ister.

Fârâbî'nin erdemli devletinde, toplumsal yapıda aşağıdan yukarıya doğru, dört temel erdem alanında giderek daha fazla yetkinleşmeyi sağlayan hiyerarşik bir yapı mevcuttur. Aşağıdan yukarıya doğru, bir alttakinin bir üsttekini, daha sonra ilk başkanı ve en sonunda - Fârâbî her ne kadar açık açık söylemese de- Tanrı'yı taklide götüren dikey bir hareketin varlığından söz edebiliriz. Tüm erdemlere sahip bu insan böylece, en yüce varlık olan Tanrı'ya yaklaşmakta hatta ona benzemektedir. Fârâbî'ye göre, böyle bir kişinin varlığı çok zordur. Hatta O, doğuştan bütün erdemlere yatkın böyle bir kişinin dünyaya gelmesini imkânsız bulur. Fakat bu erdemler kendisinde adet haline gelmiş biri dünyaya gelirse, bu kişi insanüstü bir tabakaya yükselmiş olur.⁴¹⁶ Fârâbî, bu sebeple tüm erdemlere sahip böyle bir insanı, en üstün varlık olan Tanrı'ya yaklaşmış kabul eder.

Fârâbî'nin kurduğu bu sistemde hiç kimse üretmeyen, çalışmayan, hareketsiz, felçli bir organ gibi davranamaz. Erdemli toplumdaki her birey bu sosyal yapı içinde, kendini gerçekleştirir. Hem maddi hem de manevi olarak değer üretmek zorundadır. Bu erdemli toplumsal yapıda, yöneticinin belirlediği siyasal sistem içerisinde her bireyin veya vatandaşın davranışlarını, durumlarını ve tutumlarını insani yetkinleşme yönünde belirleyen sürece ilgisiz kalmadan, topyekûn bir "siyasal katılma"⁴¹⁷ duyarlılığını gösterme sorumluluğu vardır.

Fârâbî'de de Platon'daki gibi, toplumun erdemli hale getirilmesini sağlayacak kişi yöneticidir. Fârâbî de siyaset sanatının bunun için olduğunu söyler. Çünkü siyaset sanatı; insanları erdemli kılarak mutlu eder. Fârâbî'ye göre erdemli yönetim;

⁴¹⁶ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 32.

⁴¹⁷ Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yay., Ankara 1997, s. 230.

yöneticinin onunla, ondan başkasıyla elde edilmesi mümkün olmayan bir tür erdemi, yani insan tarafından elde edilebilecek en yüksek erdemi elde edeceği yönetimdir. Dolayısıyla erdemli kişinin sağlayacağı adil bir yönetim ile yönetimi altındaki tüm insanları erdemli kılmak gibi bir amacı vardır. Böylece en yüksek erdeme ulaşmış olur.⁴¹⁸

2.2.6. Erdemin Çeşitleri

Fârâbî de Platon gibi erdemi sınıflandırır. Çünkü O, insanın erdem ile hem bu dünyada hem de öteki dünyada saadete kavuşacağına inanır. Fârâbî'nin eserlerinde iki farklı erdem sınıflandırmasıyla karşılaşırız. Buna göre akli erdemler; teorik akıl, hikmet, pratik düşünme, zekâ, kavrayış mükemmelliği gibi erdemlerdir. Ahlâkî erdemler olarak da; iffet, cesaret, adalet, cömertlik, haysiyet, sabır gibi nefsin arzu etme kısmıyla ilgili faziletlerdir. *Tahsîlü's-saâde*'de ise dört erdem belirler. Yaptığı bu ayırım ile akla ne kadar önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu dört erdem; Nazarî erdemler, Fikrî erdemler, Ahlâkî erdemler ve Amelî erdemlerdir.⁴¹⁹

Fârâbî, bu dört erdemin birbirleriyle bağlantılı olduğunu söyler.⁴²⁰ Şimdi biz şehir halkının ve milletlerin dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan erdemleri daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışalım:

2.2.6.1. Nazarî ve Fikrî Erdemler

Nazarî erdemler, bilginin ilk ilkeleri; ilk varlık ve varlığın ilkelerine dair bilgilere sahip olmayı gerektirir. Nazarî erdemleri Fârâbî şu şekilde tanımlar: “Nazarî erdemler, en son gayeleri, varlıkları ve yalnız onların ihtiva ettiklerinin anlaşılmasını kesinlikle sağlayan ilimlerden ibarettir.”⁴²¹ Varlıkla ilgili bu ilimlere erişmek, ancak kendilerini düşünmek ve seyretmekle mümkündür.

Fârâbî, bu ilimlerin hangi kategoriye girdiğini açıklar. Fârâbî bunlardan bir kısmının insanda doğuştan bulunduğunu, diğer kısmının ise düşünmekle, araştırmakla, istinbat etmekle, öğrenmek ve öğretmekle elde edildiğini belirtir.

⁴¹⁸ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 69.

⁴¹⁹ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 3.

⁴²⁰ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 31.

⁴²¹ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 3.

Örneğin, İlk varlık ve ilkelerinin bilinmesi, adalet erdeminin varlığına dair bize bilgi verecek ve bizim adalet anlayışımızı inşa etmemizde bize rehber olacaktır. İlk varlığın adalet anlayışında durduğu yer, O'nu örnek almamız açısından, kendimizi ilk varlık karşısında nasıl konumlandırmamız gerektiğini de sağlayacaktır. Bu bilgiye de ancak araştırarak ve öğrenerek ulaşabiliriz.

Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'ade*'nin sonlarında, nazarî erdemlere ulaşmanın şartlarını ihtiva eden ayrıntılı bir listeyi ayrıntılı bir şekilde sunar.

Özetle, bu dört erdem içerisinde en yüksek erdem olan nazarî erdem, Tanrı, göksel akıllar, fizik dünya, insan aklı gibi şeylerin bilgisine sahip olmaktır.⁴²² Bu erdem, toplumların ve milletlerin kendileriyle en üstün mutluluğu kazandığı diğer erdemleri de kapsar.⁴²³ Ve dolayısıyla diğer üç erdem, nazarî erdeme hizmet eder.

Ancak şu gerçeği de unutmamak gerekir ki; Fârâbî, insanların ve de ulusların tam bir yetkinliğe ve gerçek mutluluğa ancak dört erdem eksiksiz birlikteliğiyle ulaşabileceği gerçeğini açıkça ifade etmiştir. O, *Tahsîlü's-sa'ade*'de sadece bu tezi işlemiştir. Fârâbî'nin bu eseri, bu konuya verdiği önemin güçlü bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Soyut özellikler taşıyan nazarî erdemlerin aksine, toplumsal ilişkiler içinde bulunmakla ortaya çıkan fikrî erdemler ise, düşünme gücünün insana, topluma ve devlete en yararlı olanı aramak ve bulmak için çaba sarf etmekle elde edilir.⁴²⁴ Dolayısıyla nazarî güç ile düşünme gücü arasındaki fark; nazarî güç, reel ve değişmez olan dolayısıyla da iradenin etki alanına girmeyen, ancak akılla kavranabilen varlık ve olaylara yöneliktir. Düşünme gücü ise zaman ve mekâna göre değişen bundan dolayı iradenin etki alanına giren olaylara yöneliktir.

Fârâbî, fikrî kuvvetle irade gücü arasında güçlü bir ilişki kurar. Şöyle ki; fikrî kuvvet, belli bir gayenin elde edilmesinde yararlı olmaları bakımından keşfedilirler. Fikrî kuvvetin amacı iyi olabileceği gibi kötü de olabilir. Bundan dolayı, adalet gibi erdemli amaçlara hizmet ediyorsa, adalet erdemi ve diğer erdemlerin elde edilmesi

⁴²² Şenol Korkut, "Fârâbî'de Siyaset ve Ahlâk", İslamiyat Üç Aylık Araştırma Dergisi içerisinde, I.Sayı, 2003, s. 50.

⁴²³ Fârâbî, *Tahsîlü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 22.

⁴²⁴ Fârâbî, *Tahsîlü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 30-31.

için gerekli olan vasıtalar da iyi ve güzeldir.⁴²⁵ Nitekim erdemın genel anlamda kötüyü amaçlaması diye bir şey söz konusu değildir.⁴²⁶

Düşünme gücünün faziletleri; amelî akıl (deneyimle faydalı ve zararlıyı ayırma melekesi), doğru düşünüş (kendi yararına olan konularda akıllı davranma), isabetli hüküm verme (ihtilafli meselelerde doğru görüşü tespit edebilme), zihin açıklığı ve fikir berraklığı gibi faziletlerden oluşur.⁴²⁷

Toplum ve devletin ortak olan amaçları için en uzun süre değişmeyen, en güzel ve en faydalı durumlar tespit edildiğinden düşünme erdemi, siyasi bir erdemdir. Fârâbî bu sebeple de bu erdemi, kanun koyma kabiliyetine benzetir.⁴²⁸ Bu erdem “en mükemmel başkanlık meziyeti” olarak da sayılabilir. Düşünme erdeminin değeri ve gücü, bireydeki nazarî erdemın, ne denli güçlü ve gelişmiş olduğuyula da ilgilidir. Dolayısıyla teorik düşünce, bilgi faaliyetleri ile zihni gelişme ve bilgi zenginliği ne kadar yüksek olursa, düşünme erdemini de o derece artırmak mümkündür.⁴²⁹

2.2.6.2. Ahlâkî ve Amelî Erdemler

Fârâbî'nin eserlerinden yola çıkarak, ahlâkî erdemın tanımına dair izler bulmakta güçlük çekiyoruz. Ancak buna karşılık o, *Fusulü'l Medeni* adlı eserinde ahlâkî erdemlerle ilgili olarak şunu söyler: “İnsanın güzel şeyler ve iyi fiiller yaptığı nefsi durumlar, erdemlerdir; çirkin fiiller ve kötülükler yaptığı nefsi durumlar ise aşağılık, noksanlık ve alçaklıklardır.”⁴³⁰

Fârâbî, bu fiillerde belirlenecek ölçüyü ise şöyle ifade eder.

“İyi olan fiiller, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Faziletler (erdemler) de buna benzer. Çünkü onlar, biri çok aşırı, diğeri çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan diğeri iki durum arasında nefsin orta durum ve melekeleridir.”⁴³¹

⁴²⁵ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 21.

⁴²⁶ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 74.

⁴²⁷ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 44-46.

⁴²⁸ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 28.

⁴²⁹ Çağrııcı, s. 128.

⁴³⁰ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 27.

⁴³¹ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 34.

Ahlâkî erdeme dair sarf edilen bu sözler, Aristoteles'in erdem tanımına benzerdir. Fârâbî, ahlâkî davranışların ölçütünün “göreceli orta” olduğunu söyler. Mesela; yumuşak huyluluk, hiç kızmamakla aşırı öfke arasındaki ortadır. Cömertlik ise israfla cimrilik arasındaki orta; hayâ, sıkılganlık ile utanmazlık arasındaki orta; yemekte ölçülülük, lezzet hissinin yokluğuyla oburluk arasındaki orta olan durumlardır.⁴³²

Fârâbî, erdem ve erdemsizliklerin insanda bunlara uygun fiillerin uzun süre tekrar edilmesi ile alışkanlık haline dönüşmesiyle gerçekleşeceğini düşünür. Fârâbî de Aristoteles gibi, insanın tabiatı itibariyle ne erdemli ne de kötü ahlâklı olmadığını; onun bunlardan birisini kendisinde bir yatkınlık olarak gelişinceye kadar ona uygun fiillerin sürekli tekrarı ile kazandığı görüşündedir.

Amelî erdemlere fazla değinmeyen Fârâbî; amelî erdemleri, insanın çeşitli meslek ve sanatlara karşı ilgilerini geliştirip, o alanda daha iyi yetişmesi anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla amelî erdemler daha çok işte, amelî sanatlarda ve pratikte iyi olanı sergileyebilmektir. Fârâbî bize; bu erdemlerin birbiri üzerine inşa edildiğini gösterir. İşte böylece nazarî güç sayesinde bilgi düzeyini yükseltmek suretiyle nazarî erdemleri kazanırken; düşünme gücü sayesinde, devlet için amaçların ne olduğunu ortaya çıkaracak düşünce erdemleri kazanılır. Ayrıca bu yüksek amaçların gerçekleşmesi için amelî faaliyetler göstermesini sağlayacak olan ahlâkî erdemler ve her faaliyet alanının o alanda çalışanlar için gerekli kıldığı amelî maharetler kazanılmış olur. Fârâbî, dört erdemi derecelendirerek birbirine bağlı olduklarını gösterir. Buna göre fikrî erdemler, nazarî erdemlere; ahlâkî ve amelî erdemler ise fikrî ve nazarî erdemlere bağlıdır.⁴³³ Anlaşıldığı üzere, ilk etapta soyut bir içerikle karşılaşılan adalet erdemi, son aşama olan amelî erdemlere varınca, toplumsal hayatın tüm katmanlarına işleyerek daha somut bir işlev kazanır. Dolayısıyla adalet, nazarî plandan amelî plana nakledilerek toplumsal yaşamda asıl karşılığını bulmuş olur.

⁴³² Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 34-35.

⁴³³ Ayşe Sıdika Oktay, “Fârâbî’ye Göre İyi ve Kötü Kavramları”, *Bilim ve Ütopya*, S. 154, İstanbul 2007, s. 31.

Fârâbî'ye göre kısacası bu dört fazilet, yani nazarî faziletler, fikrî faziletler, ahlâkî faziletler ve amelî faziletler bir halkın hususiyetlerini biçimlendirirse, o halk, adil bir topluma dönüşerek, dünyevi ve uhrevi mutluluğa ulaşmış olur.⁴³⁴

2.2.7. Organizma Devlet İlişkisi Bağlamında Adalet

Fârâbî, ideal devlet anlayışını oluştururken sistemli bir yapının işleyişini ortaya koymaya özen gösterir. Temel kaygısı mutlu bir toplum/devlet oluşturmak olan Fârâbî, kâinatın sistemli olan ve dolayısıyla adil olan bir işleyişi olduğunu tanımlamaya girişir. Düzen içeren her sistem, mutlak surette adaletten nasibini aldığı için de sağlıklı işler. Fârâbî'nin adalet ile oluşturduğu bu sistemin içerisinde, en yukarıda Tanrı bulunur ve aşağısında da onun yarattıkları yer alır. Yarattılan her varlık ve her sistem, Tanrı'ya benzemek ve ona ulaşmak için sadece kendi asli görevlerini icra etmekle meşgul olur. Bu anlayışla hareket eden tüm varlıklar, Tanrı'nın yarattığı adil düzenin de bir parçasını oluşturur.

Fârâbî, devletin varlığını ve suretini kâinatta arar ve onu organik düzeyde inceler. Vücudun organlarını devletin organlarına benzetir yani devletin meydana gelişini biyolojik ilkelerle ortaya koymaya çalışır. İnsan bedeni; birbirinden daha aşağıda ya da daha üstün işlev gören parçalardan oluşur. İnsan bedenindeki amacın gerçekleşmesi için bu kısımlar, karşılıklı bir yardımlaşma içerisinde bulunurlar.⁴³⁵ Bu yardımlaşma ile her organ, kendi asli vazifesini en iyi şekilde işler kılarak, adaletli bir görev dağılımına girmiştir. Bu görev dağılımında, bir düzene ihtiyaç duyulduğundan vücudun organları arasında adaletle oluşturulan bir hiyerarşik yapı vardır. Varlık mertebelerinde en üstte Bir yani Tanrı yer almaktadır. Bedende ise amir organ olarak en üstte kalp yer alır. Siyaset nazarîyesinde, Platon'un ruhun güçlerini ve bölümlerini temel alan toplumsal sınıflandırmasına karşılık, Fârâbî meseleyi “organizmacı” bir bakış açısıyla değerlendirir. Bedendeki organların ilk teşekkül eden ve en yetkin olanını “kalp” olduğunu söyler. Daha sonra kalp, diğer organların teşekkülünü, kuvvetlenmelerini ve mertebelerine göre yer almalarını sağlar. Şayet organların biri bozuk olursa, kalp oluşan bu bozukluğu giderecek

⁴³⁴ Muhammed Sagir Hasan el-Ma'sumi, Fârâbî II, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Çev. Burhan Köroğlu, C. 2, Ed. M.M. Şerif, İstanbul 1997, s. 334.

⁴³⁵ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 37.

vasıtayı bozuk organa gönderir. Tıpkı organlardaki gibi, olur da devletin organlarından birinde sorun olursa, yönetici bu sorunu giderecek vasıtayı ona gönderir.⁴³⁶

Fârâbî, beden içerisindeki hiyerarşik sınıflamanın, toplum için de geçerli olduğunu belirtir. Böylece Fârâbî, kalp ile yönetici arasında bir benzerlik kurar. Şehirde ilk olarak yönetici ortaya çıkar, şehrin kısımlarının ve bu kısımların iradi melekelerinin daha sonra varlığa gelmesinin ve onların kendilerine özgü bir varlık sırası içinde ortaya çıkmalarının nedeni yöneticidir. Bedende amir organa yakın olan organlar, amirin amacına uygun olarak yapılan tabii fiillerin, en şerefli olanlarını icra ederler. Daha aşağıda olanlar da daha az şerefli fiilleri yaparlar. Benzer şekilde, şehirde emredicilik bakımından şehrin yöneticisine yakın olan kısımlar, en şerefli iradi fiilleri; daha aşağıda olan kısımlar ise daha az şerefli olan fiilleri gerçekleştirir.⁴³⁷

Vücudun hâkim organı kalptir ve ona başkanlık edecek en mükemmel organ da budur. Kalpten sonra ikinci sırada hâkim olan organ ise beyindir. Beyinden sonra sırasıyla karaciğer, dalak ve son olarak üreme organları gelir.⁴³⁸ Beyin kalbin yönetimi altında hizmet görür. Beyne hizmet sunan organlar kalbin amacı doğrultusunda ona hizmet ederler. Bu konuya Fârâbî şu örnekle açıklık kazandırır:

“Beyin bir konak kâhyasıdır. Kâhya konak sahibine hizmet eder. Konağın hizmetçileri kâhyanın emrinde oldukları halde, konak sahibinin amaçlarına göre hizmet ederler. Beyin kalbe vekâlet eder. Beyindeki değişimler, kalbin emirleriyle olmaz, fakat zihin kalbin yüksek emirlerine hizmet eder.”⁴³⁹

Kalbin konumu insan vücudunda ne ise başkanın da devletteki konumu odur. Kuşkusuz burada dikkat çeken önemli bir nokta var ki, o da; Fârâbî, akla büyük önem vermesine rağmen bedendeki amir organı, beyin değil de kalp olarak göstermesidir.

Bedenin oluşumu, organların adaletli bir şekilde tertip ve düzeni, bünye ve sistem açısından erdemli devlete bir modeldir. İnsanların toplum içindeki

⁴³⁶ Fârâbî, *el-Medinet 'ül-Fâzıla*, s. 80-81.

⁴³⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 66; Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, s. 84.

⁴³⁸ Fârâbî, *el-Medinet 'ül-Fâzıla*, 1997, s. 71-73

⁴³⁹ Fârâbî, *el-Medinet 'ül-Fâzıla*, 1997, s. 58.

sıralanmaları, organların beden içindeki fonksiyonlarına göre yapılan sıralanma gibi yeteneklerine ve yerine getirdikleri görevlere göre belirlenir.⁴⁴⁰ Bu görev dağılımı ile toplumsal bir düzen oluşturmak ve bu düzenle adaletli bir yapı inşa etmek amaçlanmaktadır. Çünkü herkesin kendi asli görevini icra etmesi adaletin gereğidir. Yani organizmada her organın kendi işlevini gerçekleştirilmesiyle adaletli bir görev dağılımı gerçekleşir. Bu da sağlıklı bir organizma için zorunludur. Adalet, bir toplumda da organizmadaki gibi, toplumun tüm katmanları tarafından oluşturulacak bir görev dağılımıyla sağlanır. Herkesin sadece asıl işiyle ilgilenmesi de adaletli bir toplumun varlığı için zorunludur.

Fârâbî, insan bedenindeki ahenk ve denge içerisindeki çalışmanın, adalet esasına göre olduğunu belirtir. Devletin her bir ferdi, vücuttaki hücrelere; vücudun her bir organını ise devletteki sosyal gruplara benzetir. Fârâbî, bio-organik nazarîyesinde devletin çalışma tarzını vücudun yalnızca organik çalışmasına değil, aynı zamanda psikolojik çalışma tarzına da benzetir. Nitekim toplumdaki fert ve sosyal grupların birbirleri ile olan ilişkileri, insanın psikolojik yapısını ve organlarının işleme tarzını andırır. Biyolojik açıdan, insanda ilk teşekkül eden beslenme kuvvetidir.⁴⁴¹ Dolayısıyla devlette de ilk teşekkül etmesi gereken ekonomik yapıdır. Beslenme kuvvetinden sonra, tatları, kokuları, sıcaklığı-soğuluğu, renkleri ve görünen her şeyi duyan ve idrak eden; duyulan bu şeylere karşı insanda arzu uyandıran, onları insana aratan ya da yadırgatan kuvvet gelir ki; ona da duyum kuvveti adı verilir.⁴⁴²

Devletin istihbarat müessesesinin de iç ve dış düşmanlarla ilgili haberleri alması, faydalı ve zararlısını tespit etmesi gerekir. Bu iki kuvvetten sonra “*Natık=Düşünen*” kuvveti meydana gelir. Onunla insan düşünülebilecek şeyleri düşünür, kötülüğü iyilikten ayırt eder, sanat ve ilimleri elde eder. Bu kuvvet vasıtasıyla, düşündüklerini ister.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Fârâbî, *el-Medinet ’ül-Fâzıla*, s. 47.

⁴⁴¹ Fârâbî, *el-Medinet ’ül-Fâzıla*, s. 47.

⁴⁴² Fârâbî, *el-Medinet ’ül-Fâzıla*, s. 47-48.

⁴⁴³ Fârâbî, *el-Medinet ’ül-Fâzıla*, s. 48.

Karaciğer, hem amir ve hem de memurdur; kalbin emirlerini yerine getirir, böbrek ve benzeri organların da amiri durumundadır. Mesane böbreğe, böbrek karaciğere, karaciğer de kalbe hizmet eder. Diğer organlar da aynı işleyiş zincirini takip ederler.⁴⁴⁴ Böylece Fârâbî, beden ve devlet arasındaki sıkı ilişkinin her birinin görevlerinin yardımlaşma, yönetici-yöneten, emir alan-emir veren ilişkisi içerisinde yani adalet içerisinde gerçekleşmesini salık verir.

Fârâbî, sağlıklı beden ile erdemli devlet teşbihindeki organizmacı anlayıştan hareketle, ideal devletin de organlardan oluşan bir birlik olduğunu, farklı meslek guruplarının ve kurumların faaliyetleri içerisinde iş bölümü ilkesinin olduğu ve bu ilkelerin uygulanmasıyla adalet kurumunun tesis edildiğini ve böylece adil bir devlet modelinin oluştuğunu söyler. Dolayısıyla Fârâbî, birbirinden farklı organların varlığından hareketle, ideal devlette bu iş bölümüne ve yöneten-yönetilen ilişkisine bir nevi doğallık kazandırarak erdemli ve dolayısıyla adil bir toplumun oluşmasını amaçlar.

2.2.8. Adaletli Devlet'te Toplumsal Düzen ve Sınıf

Toplu halde yaşamak insanın temel özelliklerinden biridir. Toplum hayatının dışında insanın varlığını sürdürmesi oldukça güçtür. Tüm insanlık tarihi boyunca insanlar, daima gruplar ya da topluluklar halinde, birlikte yaşamışlardır.⁴⁴⁵ Birlikte yaşam da toplumda bazı sınıfların oluşmasına sebep olmuştur. Fârâbî'ye göre insanlar, yatkınlıklarına ve aldıkları eğitime göre, toplumsal sınıflandırmadaki yerlerini alırlar. Organizmacı anlayış, sınıflamanın ortaya çıkmasında büyük bir etkiye sahiptir. Fârâbî, organları, sıralanmadaki görevleriyle ilişkilendirir. O'na göre bedendeki bu hiyerarşik sınıflamaya benzer bir sınıflama da toplumda vardır. Bedendeki diğer organların, hâkim organ olan kalbin emirleri doğrultusunda uyum içinde çalışması gibi; devlette de kalbin konumunda bulunan başkanın emirleri doğrultusunda devletin tüm birimleri birbiriyle uyum içinde çalışır.⁴⁴⁶ Fârâbî ideal devlet-beden metaforunda, her ikisi arasındaki birçok benzerliklere rağmen, aralarında önemli bir farkın olduğunu söyler. Bedenin organları tabii bir şekilde

⁴⁴⁴ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 48-49.

⁴⁴⁵ Ünver, Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 14.

⁴⁴⁶ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 49.

çalışmasına karşılık, erdemli ideal devletin organlarının çalışması ise tabii değil iradidir.⁴⁴⁷ Bu fark, bedenin organlarıyla devletin fertleri ve organları arasında, ikisini birbirinden farklı kılan önemli ve ince bir ayırımdır.

Fârâbî, her insanın fitri nitelikler ve eğilimlere sahip olduğunu öne sürer. Bazı insanlar akledilenleri kavrama gücüyle, bazıları tahayyül gücüyle dikkat çeker; bazı insanlar bedensel işlerde, bazıları ise sanatsal işlerde yeteneklidir; bazı insanlar yönetmeye, bazı insanlar yönetilmeye yatkındırlar. Ayrıca insanların fikrî ve pratik erdemleri de insanların toplumda hangi konumda yer alması gerektiğini belirler. Bireyler toplumdaki vazifelerden bu yönelim ve yatkınlıklarına uygun olarak pay alırlarsa, hem kendileri için kolay olanı gerçekleştirmiş olurlar, hem de toplumun daha uyumlu bir yapı kazanmasına katkı sağlamış olurlar.

“İster hizmetçi sınıftan olsun ister efendi, erdemli şehirdeki her insan, kendisine sadece bizzat kendisinin meşgul olduğu bir tek sanat ve uğraştığı tek bir iş tahsis etmeli ve bunun ötesine geçmemelidir. Bunun üç sebebi vardır: a) Her insan, her zaman, her iş ve sanat için uygun değildir (...) b) Bir kimse, çocukluğundan itibaren kendisini bir işe adarsa, o işte daha mükemmel olur (...) c) Her işin belli bir vakti vardır, [aynı vakitte yapılması gereken iki iş olduğunda, bir iş yapılmamış olarak kalacaktır].”⁴⁴⁸

Her şeyde düzenin ve birliğin olması, orada adaletin olduğunu gösterir. Fârâbî, toplumda düzen ve birliğin sağlanmasıyla mutlu bir toplumun oluşacağı inancındadır. Bunun için de aralarında geçişin olduğu sınıfsal bir toplum yapısı önerir. Yatay düzende değil, dikey olarak yükselen sistemi benimser. Fârâbî, insanları, İdeal devletinde iki ana sınıfa ayırır. O, halkı epistemolojik açıdan, halk(avam) ve seçkinler(havas) diye ayırmakla beraber, toplumun daha ayrıntılı bir sınıflandırmasını da yapmıştır.

Platon’da olduğu gibi Fârâbî için de toplumsal hiyerarşide en üst sırada yönetici bulunur. Yöneticiye yakınlıklarına göre, toplumun diğer sınıfları sıralanır. Yöneticiye uzak olanlar daha az, yakın olanlar ise daha fazla şerefli görevleri icra ederler.⁴⁴⁹ Toplumun tüm hiyerarşik sıralanışı, kendisine hizmet eden biri

⁴⁴⁷ Fârâbî, *el-Medinet’ül-Fâzıla*, s. 119.

⁴⁴⁸ Fârâbî, *Fusulü’l Medeni*, s. 56.

⁴⁴⁹ Fârâbî, *el-Medinet’ül-Fâzıla*, s. 93.

bulunmayan kişiye kadar iner. Fârâbî *Füsûl'* da, toplum içinde yerine getirilen görevlerin değerine göre, fazıl devletin en belirgin toplumsal taksimini yapar.⁴⁵⁰

1-En Faziletli olanlar: Bunlar önemli işlerde görüş sahibi olanlar, hükemâ (filozoflar) ve akli ilimlerle uğraşanlardır (müteakkılûn).

2-Din Adamları, Mütercimler (Dil Bilenler): Bunlar belagatçılar, bestekârlar, şairler, yazarlar, hatipler ve onların yolunda gidenlerdir.

3-Ölçüm İşleriyle Uğraşanlar: Bunlar müneccimler, hesapçılar, doktorlar, mühendisler ve onların yolunda gidenlerdir.

4- Mücahitler (Askerler): Bunlar da savaşçılar (mukatile), koruyucular (hafaza) ve onlardan sayılanlardır.

5-Zenginler (Tüccarlar, Çiftçiler): Bunlar da mal ve para sahibi olanlardır. Çobanlar, çiftçiler, satıcılar ve onların yolunda gidenlerdir.

Yöneticilerin görevlerinden biri de, bu toplumsal yapıdaki gurupları belli bir düzene koymaktır. Bu sıralama, bireyde doğuştan bulunan yatkınlıklar ve bireyin sonradan aldığı eğitim dikkate alınarak yapılır.⁴⁵¹ Toplumsal piramidin ilk sıralarına din adamları sınıfını yerleştirmesi ve bu sınıftan hemen sonra yer vermesinde *Tahsîlü's-sa'âde*'de tartıştığı felsefe-din ilişkisinin etkisi vardır. Fârâbî'nin toplumsal sınıflandırmada, din mensuplarını felsefeden hemen sonra ikinci sıraya yerleştirmesi, adeta dinin felsefeden sonra geldiğiyle ilgili kanaatinde çelişkiye düşmemek için yapmıştır. Askerlere/savaşçılara, üretici sınıftan önce yer verse de bu sınıf alt sınıftan çok da uzak değildir. Fârâbî'nin nazarında savaşçılar sınıfı, bu sosyal yapı içerisinde aşağı seviyede yer alır. Bunun bir sebebi, İslam devletinde, siyasi işlere müdahale ile sıkıntıların ve istikrarsızlığın yaşanmasına sebebiyet vermesidir.

Görüldüğü gibi, Fârâbî erdemli şehir halkı için işbölümünün gerekli olduğunu düşünmektedir. İşbölümü, aynı zamanda insanlar arasında dayanışma oluşturan bir husustur. Fârâbî işbölümünde, vazifelerin gayelere göre değişmesi ilkesini

⁴⁵⁰ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 49.

⁴⁵¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 83.

öngörmüştür.⁴⁵² Ayrıca Fârâbî'ye göre, erdemli şehirdeki her insan, her işe ve sanata uygun olamayacağından, her insanın sadece bir işle ve sanatla uğraşması gerekir.⁴⁵³ Dolayısıyla bir işe veya sanata kendisini vakfedip sürekli aynı işi yapan kişi o işi daha mükemmel ve daha tam bir şekilde yapar, yaptığı işte daha ehliyetli ve daha becerikli olur.

Fârâbî'nin toplum anlayışında hiyerarşik bir düzen vardır. Fârâbî'ye göre, sınıflar birbirleri üzerinde farklı şekillerde önceliklere sahip olduğu bir yapıya sahiptir.⁴⁵⁴ Bireylerin kendi doğal eğilimleri doğrultusunda faaliyet göstermeleri koşuluyla, her sosyal sınıf, yukarıdan aşağıya doğru, aşama aşama inen bir yapılanma içindedir. Bu yaklaşım, insanın bedenindeki unsurların birbirleri arasında yaratılıştan gelen üstünlükleri olduğu gibi, erdemli bir toplumun gerçekleşmesi için insanlar arasında da görev dağılımı açısından yorumlanabilecek bir hiyerarşidir. Aynı paralellik, varlıkların mertebeleri ile erdemli toplumdaki hiyerarşi arasında vardır. Bu paralelliklerden çıkarılabilecek başka bir sonuç şudur: Varlık hakkındaki teorik bilgi, toplum hakkında pratik bilgiye ulaşmayı sağlar, dolayısıyla nazarî ve amelî saadet daima birbirine bağımlıdır. Fârâbî'nin toplum sisteminde, bu hiyerarşik yapı bir çıkar çatışması ve karşıtlığın sonucu değildir. Aksine, karşılıklı yarar ve toplumsal ahengin bir neticesidir. Şehrin kısımları, sevgi bağı ile birbirine bağlanır. Adalet ve adil fiillerle kontrol ve muhafaza edilir.⁴⁵⁵ Şu halde sevgi, birleştirici; adalet ise bu birleşik yapıyı koruyucu niteliktedir.

2.2.9. Adaletli Devlette Eğitim

Fârâbî, eğitim-öğretimle ilgili özel bir eser yazmamıştır. Ancak, onun eserleri incelendiğinde, ideal devlet/toplum tasarımına ve genel felsefesine uygun, eserlerinin çeşitli pasajlarında, dağınık bir biçimde de olsa, yeri geldikçe eğitim-öğretime değinir. Onun bazı eserlerinde dağınık olarak bulunan eğitim-öğretime dair fikirleri, eğitim-öğretimle ilgili pek çok kavramsal tanımlamalar barındırır. Ayrıca dini ve

⁴⁵² Şemseddin Günaltay, "Fârâbî'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri", A.Ü.D.T.C.F.D., C.7, Ankara 1951, s. 434 vd.

⁴⁵³ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 55.

⁴⁵⁴ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 56.

⁴⁵⁵ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 93.

felsefi eğitime dair belli bir eğitim felsefesi anlayışını da içerir. Bu felsefi anlayış, Fârâbî'nin devlet felsefesinin bir uzantısı gibidir. Çünkü Fârâbî'nin felsefi sistemi içerisinde eğitim-öğretim, en temel toplumsal olgulardandır ve onlar bireysel ve toplumsal birçok işleve sahiptir.⁴⁵⁶

Fârâbî'de eğitimin en temel amaçlarından biri, ideal devletin/toplumun bir üyesi olmak adına mükemmel insan yetiştirmektir; insanlar, bu amaç için yaratılmıştır.⁴⁵⁷ Zira Fârâbî'ye göre, insanlığın dünyadaki varlık amacı, en yüksek iyiyi ve en mükemmeli ifade eden mutluluğu kazanmaktır. Mademki insan en üstün iyiye ulaşmak için yaratılmış ve mademki kendisine tayin edilen bu hedefe ulaşmak için gerekli başarıyı gösterecek yeteneğe sahiptir, öyleyse, onu bu hedefe götürecek olan bir sanat olmalıdır. Fârâbî bu noktada eğitimi, ama devletin resmi eğitimini önermektedir. Fârâbî, eğitimi erdemli bir savaş sanatı olarak nitelendirir ve şöyle der: “Devlet başkanı kendisini ve halkını en üstün saadete ulaştırmak gayesi uğruna mücadele veren “adil” bir savaşçıdır; onun sanatı da “adil” ve erdemli savaş sanatıdır.”⁴⁵⁸

Fârâbî, farklı yeteneklerle yaratılan insanların, bu farklılıklarının dikkate alınarak eğitime tabi tutulmasını, dolayısıyla her insanın aynı metotla eğitilmemesi gerektiğini söyler.⁴⁵⁹ Nitekim bu farklılıkların dikkate alınması ve kişiye uygun eğitim metodunun belirlenmesi adil bir eğitim için de zorunludur. Bu nedenle eğitim metodu belirlenirken; insanın ilgi ve istekleri, ruhsal özellikleri, tasavvur ve düşünceleri, bedensel gelişim dönemleri, bireysel farklılıkları ve karakter özellikleri bilinmelidir. Çünkü Fârâbî, insanların çok az bir kısmının doğuştan çok yetenekli olduğuna inanır. Oysaki çoğunluğunun yeteneği sınırlıdır. Bundan dolayı eğitim-öğretim, yetenekleri dikkate almakla birlikte yetenekleri geliştirmeye uygun yöntemler de geliştirmelidir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Gülnihal Küken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Yay., İstanbul 2001, s. 233.

⁴⁵⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40.

⁴⁵⁸ Fârâbî, *Tahsillu's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 32

⁴⁵⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 82.

⁴⁶⁰ Ammar al-Talbî, *al-Fârâbî, The Quarterly Review of Comparative Education*, Unesco: Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2, Paris 1993, s. 357-358 .

Herkesi kabiliyeti ölçüsünde yetiştirme sanatını Fârâbî, “adil” bir sanat olarak isimlendirmektedir. O, “adalet”i eğitimle birleştirerek “adalet”i eğitimin bir metodu haline getirmiştir. Böylece, adaletin hukuk alanında sahip olduğu anlamı eğitime aktarmıştır. Adalet, herkesin mutluluktan payını alacak şekilde yetiştirilmesi tarzında bir anlam vermiştir.⁴⁶¹

Fârâbî, tanrısal inayeti ve âlemdeki sistematik düzeni kavrama, başka bir ifadeyle, tabiatın cüzlerinden hareketle küllî yargılara ve mantıkî ispatlara varma konusunda insanların farklı yatkınlıklara sahip olmaları nedeniyle, kategorik bir gruplandırmaya onları tabi tutmuştur.⁴⁶² Farklı yeteneklerden kaynaklı yapılan bu gruplandırma ideal devletin oluşumunda adaletli bir toplumun yaratılması adına atılan bir adımdır.

Füsûlün müntezea'da Fârâbî, sosyolojik açıdan erdemli toplumu beş sınıfa ayırmıştır. Aynı filozof bu kez erdemli toplumu, müşterek ilkelerin bilinmesi konusunda, anlayış ve kavrayış, zihinsel güç, yani epistemolojik olarak iki gruba ayırır:

“Mutluluğu amaç edinen insanların çoğu, onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinir. İnsanların çoğu, benimsenen, uyulan ve yüceltilen ilkeleri, tasavvur edilmiş şekilleriyle değil, ancak hayal edilmiş şekilleriyle kabul ederler. İmdi, mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler bilge kişilerdir. Bunları nefislerinde hayal edilmiş şekilleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise, inanan (mu'minûn) kişilerdir.”⁴⁶³

Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'ade*'de ise bu sınıfları bilgi ve kültürel düzeylerine göre değerlendirerek, birincileri seçkinler (havas), ikincileri ise halk (avam) diye isimlendirir.⁴⁶⁴ Havas, inandıklarına tam inanır, bildiklerini tam bilir. Avam ise müşterek olarak bilinmesi gereken asgarî bilgilere sahiptir. Ayrıca havas kesimi, avamın bildikleriyle yetinmeyerek yakini bilgiye de sahiptir. Adil devlette başkanlığı havastan olanlar yapar, avamdan olanlar değil. Adil devletin başkanlığını yürütmeye en layık olan, havasın en iyisi, en mükemmel olanıdır.⁴⁶⁵ Dolayısıyla, adil toplumda

⁴⁶¹ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 32.

⁴⁶² Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 119.

⁴⁶³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 86.

⁴⁶⁴ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'ade*, s. 178.

⁴⁶⁵ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'ade*, s. 180.

bilinmesi gereken bilgi objelerini tasavvur yoluyla kavrama ve düşünme yetisi sadece havasta vardır. Avamda ise hayal gücünün imkânlarından yararlanarak sembolik biçimde algılama yetisi vardır.

Fârâbî, erdemli toplumun sosyal yapılanması konusunda, insanların yaratılışlarındaki farklılıkları ve ortak bilinmesi gereken ilkelere dair kavrayış düzeylerini daima dikkate almıştır. Fârâbî, insanların yaratılışça farklılıklarına dair bu söylediklerini, her insanın mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmeyeceğini şu ifadeleriyle birleştirir:

“Yaratılışlarındaki farklılıklar nedeniyle her bir insan mutluluğun ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılması gerektiğini kendi başına bilecek durumda değildir. Bu nedenle mutlaka bir muallim ve mürşide ihtiyaç vardır.”⁴⁶⁶

Fârâbî’ye göre bazı insanlar kılavuzluğa daha az ihtiyaç duyarken, bazıları ise daha çok ihtiyaç duyar. Bunun sebebi, yaratılışı sağlıklı olmayanların, mutluluğu, tutkular, dünyevi hazlar, aldatici algısal mutlulukta arıyor olmalarıdır. Oysaki gerçek mutluluk, sürekli, bundan dolayı da gelip geçici olan maddî hazlara bağlanamaz. Öyleyse, insanların gücü oranında, onlara gerçek mutluluğu öğretecek, onlara diğer dünyada varacakları sonsuz mutluluğu elde etmeleri konusunda yol gösterecek öğretmen ve kılavuzlar gerekmektedir.⁴⁶⁷

Fârâbî, klavuz ya da öğretmen olarak nitelendirdiği eğitimcileri de üç kategoride değerlendirir. Yani eğitim ve öğretimin uygulayıcıları olarak, aile reislerini, öğretmenleri ve devletin yöneticilerini gösterir. Ona göre, aile reisi aile içindekilerin eğiticisi ve öğreticisi olduğu gibi öğretmen de çocukların ve gençlerin eğiticisi ve öğreticisidir. Devlet başkanı, yani siyasal önder ise, milletlerin eğiticisi ve öğreticisidir.⁴⁶⁸ Diğerlerine göre devlet başkanının gücü ve eğittiği kişi sayısı daha fazladır. Dolayısıyla devlet başkanı eğitimde kullanacağı yöntem gereği, diğerlerinden çok daha fazla güce ihtiyaç duyar.

⁴⁶⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 78.

⁴⁶⁷ Hasan Aydın, “Fârâbî’nin Mutluluk Kuramı ve Kültürel Sonuçları”, *Bilim ve Gelecek Dergisi*, S.100, İstanbul 2002, s. 79-81.

⁴⁶⁸ Mehmet Dağ, Hıfzırrahman R. Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1974, s. 26.

Fârâbî'ye göre, son çözümlemede tüm eğitim-öğretim, milletlerin eğitimini temel alan devlet başkanına odaklanmaktadır. Zira o, eğitim ve öğretimin işlevlerinin gerçekleştirilmesi, eğitim ve öğretimin yönetimi konusunda, imam, yasa koyucu ve filozofu yükümlü kılmakla, “öğretimi ya imamlar, siyasal önderler veya kuramsal bilimleri koruması gereken kimseler yapmalı”⁴⁶⁹ demektedir.

Fârâbî, hem *Kitâbü'l-burhân* hem de *Tahsîlü's-sa'âde*'de, eğitim ve öğretimi birbirinden ayırır. Fârâbî'ye göre eğitim, ahlâksal davranışları ve eylemsel becerileri kazandırmakla ilgilidir. Ayrıca eylemsel işleri tekrar ederek alışkanlık kazandırma ve iş yapma azmini tahrik etme yoluyla gerçekleşir. Öğretim ise, öğrenen kişinin kuramsal kültürü elde etmesini amaçlar ve sözle/anlatımla gerçekleşir.⁴⁷⁰ Tekrar, alışkanlıkları elde etmek için önemlidir. Erdemlerin doğal davranış biçimi olarak kabul görmesi ve yaygınlaşması için onların yeniden bilinç düzeyine aktarılması ve tekrar eden davranış kalıbı hâline gelmesi gerekir. Aynı şekilde “orta” idealinin gerçekleştirilmesinde de tekrar/süreklilik esastır. Ahlâkî faziletler ve reziletler ancak belirli bir mizaçtan (*hulk*) doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hâle gelmesiyle nefste oluşur ve yerleşir.⁴⁷¹ Ahlâksal davranışlar ve eylemsel beceriler konusunda eğitim aracılığıyla kazandırılan alışkanlık, o şeyleri öğrenenlerin ruhlarına iyice işlemeli ve o şeyleri âşıkmiş gibi yapmalarını sağlamalıdır.⁴⁷² Ancak tekrarlama ve tekrarla alışkanlık kazanmanın olumsuz yönleri de bulunmaktadır. Zira Fârâbî'ye göre, bir şehir halkının eylemleri, mutluluğa doğru yöneltilmemiş ise, bu eylemler, onların nefislerinin kötü yatkınlık kazanmalarına yol açar.

Tekrarlama yoluyla alışkanlık kazandırma yöntemi, ahlâksal davranışları kazanmada ve diğer eylemsel sanatlarda uygulanmaktadır. Fârâbî, tekrar yoluyla alışkanlık kazandırma konusunda, gerekirse zorlama yolunun da kullanılabileceğini söyler. Özellikle bu yolu kölelerin eğitiminde önerir. Fârâbî'ye göre özellikle ülke halkı ve uluslar arasında doğru yolu gönüllü ve içten gelen bir istekle izlemekten

⁴⁶⁹ Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 38.

⁴⁷⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 53.

⁴⁷¹ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 53.

⁴⁷² Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 71.

kaçınan inatçı tipler için zorlama yöntemine başvurmak kaçınılmazdır. Dahası o, kuramsal bilgilerin güvendirme yöntemiyle öğretilebileceği düşüncesinde olmakla birlikte, bu bilgileri öğrenmekten kaçınacak derecede inatçı ve başkaldırıcı olanlar konusunda, eğitimin bir parçası olarak zora başvurulabileceği görüşündedir.⁴⁷³

2.2.10. Adaletli Devlet'te Yönetici: İlk-Başkan

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin ana konusu “devlet başkanı” sorunudur diyebiliriz. Nitekim devlet başkanını anlatırken Fârâbî'nin tüm felsefesinin küçük bir özetini bu başlık altında müşahede edebiliriz. O, devlet başkanının özellikleri, görev ve sorumlulukları üzerinde önemle durur. Çünkü Fârâbî her ne kadar adaletin hâkim olduğu bir devlet kurmayı amaç edinse de, bu adil devletin başında, adaletli bir devlet başkanı olmadan ona ulaşamayacağının farkındadır. Devletin başındaki başkan ne kadar adaletli ise halkı da o kadar adaletli, ne kadar adaletsiz ise halkı da o kadar adaletsiz olacaktır. Nitekim adil devletin başkanının nihai amacı, önce kendisini, sonra da halkını, adaleti sağlayarak gerçek mutluluğa ulaştırmaktır. Bu açıdan bakıldığında Fârâbî'de yöneticinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Bu kısımda adil bir devlette yöneticinin konumu ve taşıması gereken özellikleri ele alacağız.

2.2.10.1. Başkanın Konumu ve Yönetim Sisteminin Doğası

Fârâbî'nin filozof olarak dikkat ettiği şey, evrensel olan çözümlemelere ulaşmaktır. Onun evrenseli arayışı, yalnızca sosyo-politik alanda değil, işlenmiş olduğu tüm metafizik konularda kendini göstermektedir. Fârâbî, nasıl tek bir Tanrı varsa, benzer şekilde tek bir hakikat olmalıydı, şeklinde düşünmüştür.⁴⁷⁴

Fârâbî, adaletle yönetilen devletin başkanının konumunu belirlemede başvurduğu en çarpıcı ve en açıklayıcı yol öyle görülüyor ki, İlk Neden'le başkan arasında kurduğu analogidir. Fârâbî, ilk-başkanının erdemli toplumdaki yerini Tanrı'nın evren karşısındaki konumuna benzeter. Bu konudaki değerlendirmesini çok veciz ve çarpıcı bir ifadeyle özetler: “İlk Neden”in diğer varlıklara olan nispeti,

⁴⁷³ Bertrand, s. 51.

⁴⁷⁴ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, s. 16.

devlet başkanının devletın diğer kısımlarına olan nispeti gibidir.”⁴⁷⁵ Tanrı nasıl ki bütün var olanların en yetkin ve en etkili olanı ise adaletli toplumun başkanı da toplumsal alanın en mükemmel varlığıdır. Dolayısıyla kendisinin üzerinde kendisine hizmet edeceği bir varlık olmadığı gibi, kendi altında da kendi amacına katılmayan ve o doğrultuda hizmette bulunmayan bir varlık yoktur. Ve onun sahip olduğu yönetim sanatı, başka bir insana hizmet için kullanılması asla mümkün olmayan, bilakis, kendisi ile sadece başkanlık yapılan bir sanattır. Farabi, *Kitab el-Mille ve Nususun Uhra*’da, tıpkı Tanrı’nın her bakımdan bütün var olanların nedeni olması gibi, ilk-başkan da toplumsal ve siyasal oluşumun gerçek nedenidir ki, böylece toplum organik bir bütünlüğe ulaştığını söylemektedir.⁴⁷⁶

Tanrı evrenin, başkan da toplumun “müdebbir”idir ve onların “tedbir”inin iki temel amacı bulunmaktadır.⁴⁷⁷ İlki, farklılıkta uyumu, çoklukta birliği temin edecek yasal çerçeveyi oluşturmak ve yerleştirmektir. İkincisi ise, önceki maddenin gerçekleştirilmesi ile sağlanan ideal ve doğal durumun devamlılığını ve kalıcılığını garanti altına alacak önlemlerin alınmasıdır. Fârâbî bu konuda şunları söyler:

“Nasıl evrenin müdebbiri, evrenin parçalarına, kendileri ile uyum, intizam, bağlılık ve işlerde yardımlaşmanın sağlandığı ve böylece alemin parçalarının ve işlerinin çokluğuna rağmen tek bir gaye doğrultusunda tek bir işi yapan tek bir şey haline geldiği birtakım doğal yatkinlikler yerleştirmişse, aynı şekilde, toplumun yöneticisinin de, şehri ve toplumu oluşturan sınıfların ruhlarına, kendilerini bu türden bir uyuma, birbirleriyle bağlılığa ve işlerde yardımlaşmaya sevk edecek ve böylece işlerinin çokluğuna, mertebelerinin çeşitliliğine ve sınıflarının çokluğuna rağmen, toplumu (amme) ve toplumları, aynı amaca ulaşmak için tek bir işi yapan tek bir şey haline geleceği birtakım yatkinlikler ve iradi melekeler koyup yerleştirmesi gerekir. ...Nasıl evrenin müdebbiri, evren ve bölümlerine, onlara yerleştirmiş olduğu yaratılışlar ve doğal yatkinliklerle birlikte, evrenin ve bölümlerinin varlığını, yaratıldıkları şekilde gerçekten uzun süre devam ettirecek ve kalıcılığını sağlayacak birtakım başka şeyler vermişse, erdemli toplumun yöneticisinin de aynen böyle yapması gerekir. Onun, toplumu oluşturan insanların ruhlarına, uyum, bağlılık ve işlerde yardımlaşma içerisinde olmalarını sağlayacak erdemli melekeler ve yatkinliklerle yetinmemesi; bunların yanında, (onlara) işin başından beri yerleştirmiş olduğu iyilik ve fazilet üzere devamlılık ve sürekliliklerini sağlayacak bir takım başka şeyleri de vermesi gerekir.”⁴⁷⁸

Görüldüğü gibi, erdemli toplumun İlk-başkanı bir kanun-koyucu ve nihayet bir gelenek kurucusudur ve dolayısıyla sıradan bir insan değildir. Onun doğal ve iradi

⁴⁷⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 84

⁴⁷⁶ Yaşar Aydın, “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan’ Kavramı”, *U.Ü.İ.F.D.*, S.2, C. 2, Bursa 1987, s. 297.

⁴⁷⁷ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, s. 177.

⁴⁷⁸ Aydın, “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan’ Kavramı”, s. 297.

temel özelliklerine aşağıda değinilecektir. Burada belirtilmesi gereken şudur ki, az önce ilk-başkanla ilk-neden ve yönetimleri arasında kurulan ilişki, kuru bir benzerlikten daha fazla bir anlama sahiptir. Bu ilişki, hem tam bir uyuma işaret etmekte hem de bir bakıma, bir devamlılığı bünyesinde taşımaktadır. İdeal yönetim, Tanrısal yönetimin küçük ölçekte bir tekrarı ve gerçek anlamda bir uzantısıdır. Başka bir ifade ile ideal yönetim, tanrısal yönetimin insani varlık sahasına uygulanabilir bir form içerisinde somutlaştırılmasıdır.

Fârâbî, *Kitab el-Mille ve Nususun Uhra*'da tanrısal yönetimin sosyo-politik alana yansıtılmasını şöyle tasvir etmektedir:

“Kısaca, toplum yöneticisinin, tabii iyiliklerin tamamlanması maksadıyla, doğal eğilimler, yaratılışlar ve doğal yatkinlikler olarak, varlıktaki mertebelerine göre, bütün varlık alanlarına yerleştirdiği ve böylece kendileriyle evreni düzenlediği şeyler hususunda Tanrı'yı örnek alması ve Tanrı'nın tedbirindeki uygulamayı taklit etmesi gerekir. Böylece, o toplumun yöneticisi de yatkinlik ve mertebesine göre her bir toplumda iradi iyiliklerin tamamlanması maksadıyla, şehirlerde ve toplumlarda, iradi meleke, yatkinlik ve sanat türünden, onların (yani Tanrı'nın evrene yerleştirdiklerinin) benzerlerini var edip yerleştirir ki, böylece şehirlerin ve toplumların halkları bu hayatta ve ahiret hayatında mutluluğa ulaşsın.”⁴⁷⁹

Tanrı, evrenin bölümlerine, adaleti gözeterek aralarında düzen sağlamak üzere bir takım doğal yatkinlikler yerleştirmiştir. Bu doğal yatkinlikler sayesinde evren, çeşitli bölümlerden oluşmasına rağmen, aynı amaca yönelmiş tek bir varlık gibi olur. Bunun gibi, adaletli toplumun İlk-yöneticisi de toplumun bölümlerine, aralarında düzen, yardımlaşma ve işbirliği sağlayacak bir takım iradi yatkinlikler yerleştirir. Bu yatkinlikler sayesinde toplum, bölümlerinin ve işlerinin çokluğuna, mertebelerinin çeşitliliğine rağmen, aynı amaca yönelmiş, aynı işi yapan tek bir varlık gibi olur.⁴⁸⁰ Fârâbî'ye göre, toplumun birlik ve bütünlüğünü sağlayan temel dinamik aşk, sürekliliğini sağlayan temel dinamikse adalettir.⁴⁸¹

Evrendeki düzenden toplumsal düzene kadar Tanrı yeryüzünü inşa ederken, adaleti bu inşa sürecinin temel bir niteliği olarak görmüş ve adaleti, yarattığı her varlığın temel bir özelliği kılmıştır. Evrenin yaratılmasında gözettiği adaleti, yeryüzünün inşasında da insan eliyle sağlamak istemiştir. Adaleti sağlayacak kişinin

⁴⁷⁹ Aydın, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan’ Kavramı”, s. 297.

⁴⁸⁰ Aydın, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan’ Kavramı”, s. 298.

⁴⁸¹ Aydın, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan’ Kavramı”, s. 298.

de dolayısıyla Tanrı'nın bu kıstasını ölçü alması gerekir. Bu kıstası ölçü alan devlet başkanı, Tanrı'nın yeryüzünde yarattığı en yetkin kişi sıfatını alır. Tanrı, insanlar için temel amaç olan mutluluğu, yöneticinin elleriyle gerçekleştirirken bunu adaleti gözeterek sağlar.

Öte yandan, Tanrı ile evren arasındaki işleyişle, devlet başkanı ve toplumsal yapı arasındaki işleyiş bakımından görülen bu benzerliği, insan bedenindeki kalp ile toplumsal hiyerarşide en üst sırada bulunan devlet başkanı arasında da buluyoruz. Daha önce de değinildiği gibi, Fârâbî, sosyo-politik organizasyonun yapısı ile beden organları arasında bir analogi kurmaktadır. Bu analogide gözetilen hedefin sosyo-politik bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Fârâbî'nin devlet başkanıyla ilgili görüşü ve tutumu onun organik nazarîyesiyle uyumludur. Devletin insana biyolojik olarak benzetilmesi fikrî, geçmişten bu yana organizmacı ya da biyolojik görüş olarak kabul edilmiştir. Nitekim Platon da devleti canlı bir varlığa, bir organizmaya benzetir.⁴⁸²

Fârâbî'ye göre, toplumda adaletin oluşup şekillenmesinde başkana önemli görevler düşmektedir. Fârâbî, özellikle *el-Medînetü'l-fâzıla*'da, devlet başkanının halkın diğer kesimlerine göre üstünlük ve ayrıcalıklarını, kalbin bedendeki diğer organlara üstünlüğü bağlamında ele almıştır. Bu anlayışa göre, kalbin bedendeki durumu nasılsa başkanın toplumdaki durumu da öyledir. İnsan bedeninde, bütün organları egemenliği altında bulunduran, onları güçleri ve fonksiyonlarına göre, bir hiyerarşi içerisinde sıralayan; aralarındaki yardımlaşma ve iş bölümünü adaleti gözeterek organize eden; herhangi bir aksaklıkta bu aksaklığı giderecek önlemleri alan ve bedende ilk önce oluşan organ, kalptir.⁴⁸³

Sağlıklı bir bedende görülen bu işleyişi, model olarak, adaletli bir toplumda da görmek mümkündür. Toplumu oluşturan bireyler ve kurumlar, başkanlarının gözetimi ve egemenliği altında, bir iş bölümü ve yardımlaşma anlayışıyla adaleti gözeterek, konumlarına göre üzerlerine düşen görevler doğrultusunda toplumu ayakta tutmak ve devamını sağlamak üzere çaba harcarlar. Ortaya konan bu işleyiş ve uyum adaletin gereğidir. Başka bir ifadeyle, yapılan bu iş bölümü ve yardımlaşmayla ideal devlette adalet gerçekleşmiş olur. Başkanın, yönetenlerle

⁴⁸² Platon, *Devlet*, 441 a, 268 e.

⁴⁸³ Fârâbî, *el-Medînet'ül-Fâzıla*, s. 72.

yönetilenler arasına yerleştirmiş olduğu bağlantı ve uyum, adaletli toplumda organik bir bütün görünümü sağlar. Görüldüğü gibi, bedende iş bölümü ve uyumun oluşturulmasıyla adaletin sağlanmasını kalp üstlenirken, toplumda ise adaletin sağlanmasında en önemli görev başkana düşmektedir.⁴⁸⁴

2.2.10.2. Adil Başkanın Özellikleri

Fârâbî, “İlk Başkan”ı hem adil olan devletin, hem adil olan milletin hem de adaletle yaşanabilir olan bütün yeryüzünün başkanı olarak görür. Başkanlık, doğuşunda on iki özelliğe sahip olana nasip olur.⁴⁸⁵ İlk *el-Medînetül-fâzıla*’da on iki tane olarak zikrettiği özellikler, *Fusûlün müntezea*’da altıya düşer. Öncelikle *el-Medînetül-fâzıla*’da geçen on iki⁴⁸⁶ özelliğe bakalım:

1. Vücudunun bütün organları tam ve güçlü olmalı. Böylece görevini kolay ve rahatlıkla yerine getirebilmelidir. Yapabileceği işlere yetmeli.
2. Başkan, tabiatı gereği iyi bir anlama yeteneğine sahip olmalı, söyleyenin maksadını kavramalıdır.
3. Hafızası güçlü olmalı ki gördüğü, işittiği, anladığı ve sezdiği her şeyi iyi belleyip unutmamalıdır.
4. Uyanık ve zeki olmalıdır. Böylece gördüğü en küçük delili anında fark ederek yerinde kullanabilmelidir.
5. Anlatmak istediği her şeyi tam olarak açıklayıp ifade edebilen, güzel konuşan bir hatip olmalıdır.
6. Öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmeli, kendini buna kaptırmış olmalı ki öğretme ve öğrenme yorgunlukları ona hem ızdırap vermesin hem de vücudunu hırpalamasın.
7. Tabiatı gereği doğruyu ve doğru kişileri sevmeli; yalandan ve yalancı kişilerden nefret etmelidir.
8. Yeme, içme ve bedeni hazlara düşkün olmamalıdır. Tabiatı gereği oyundan kaçınmalı ve bundan doğan zevklerden hoşlanmamalıdır.
9. Şerefi sevmeli, yüce bir ruha sahip olmalı, ruhu tabii olarak aşağılık ve çirkin şeylerin üstünde olmalı, nefsinin daha yüce olana yükseltmelidir.

⁴⁸⁴ Fârâbî, *el-Medînet ’ül-Fâzıla*, s. 75.

⁴⁸⁵ Fârâbî, *el-Medînet ’ül-Fâzıla*, s. 72.

⁴⁸⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü ’l-Medeniyye*, s. 79.

10. Altın ve gümüş gibi dünyevi şeyleri basit görmelidir.

11. Adaleti ve adaletlileri, doğası gereği sevmeli, haksızlıktan, zulümden ve zalimlerden hoşlanmamalı, zulme uğrayanlara acımalı, adaletli olmalı, adalete teşvik etmeli, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemeli, adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu gerçekleştirmede isteksiz inatçı olmamalı, tersine haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmamaya istekli ve dirençli olmalıdır.

12. Azimli ve kararlı olmalı, amaçlarına ulaşma hususunda cesur davranmalıdır.

Fârâbî'nin felsefesinde adalet erdeminin önemi, Devlet Başkanında aranan on iki özellikten biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca diğer özellikler de adaleti gerçekleştirmede tamamlayıcı zorunlu nitelikler olarak öne çıkmaktadır. Fârâbî, toplumun en üstün bireyi olarak gördüğü yöneticinin, devleti idare ederken adalet erdemine sahip olmasını temel bir ölçüt olarak görür. Toplumun, uygulamalarıyla örnek kabul ettiği başkan, adaletli olmadığına toplumsal düzeni sağlayamayacak ve kendisini örnek alan toplumda kargaşa ve huzursuzluk baş gösterecektir. Bu durumun farkında olan Fârâbî, mutlu bir toplum inşa ederken, adaletin bunu sağlamada önemli bir kriter olduğunun farkındadır. Bu sebeple İlk-Başkan'ın özellikleri arasında adaletli olması gibi bir unsuru zorunlu kılar.

Yukarıdaki on iki maddeden de anlaşılmaktadır ki; Fârâbî'nin inşa etmek istediği adaletli devlette çok özel bir karaktere sahip olan, başkan olabilmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, yaradılıştan gelen bu özellikler, Platon'un filozof-kral için belirttiği özelliklerle tam bir uyum içerisinde. Görüleceği üzere, başkanda aranan özelliklerin ilki fizyolojik, ikinci maddeden altıncı maddeye kadar olan özellikler zihinsel (aklî), yedinci maddeden on ikinci maddeye kadar olan niteliklerin ise ahlâkla ilgili özellikler olduğu açıkça görülmektedir. Bu on iki özelliğe kim sahip ise adaletle yönetilecek olan devletin başkanı olmaya da hak kazanır. İlk-Başkan'da aranan bu özellikler, diğer insanlar ile karşılaştırıldığında ahlâkî, zihinsel ve fizyolojik açıdan bir üstünlük göstergesidir.

Fârâbî, bu sayılan üstün özelliklerin tamamının birlikte sadece bir kişide toplanmasının güç olacağını bildiğinden, bu özelliklerde bir kimse bulunmadığında "İlk Başkan"dan sonra gelen yani ikinci dereceden devlet başkanında aradığı

özellikleri altıya düşürür. Böylece aranan özellikler, daha realist bir düzeye gelir. Fârâbî bu kişiyi “İlk Başkan”dan sonra gelen “İkinci Başkan” (Reîsü’s-Sânî) olarak görür. Fârâbî’nin bu başkanda şu özellikleri arar:

1. Bir filozof olmalıdır.
2. Devleti daha önce yöneten başkanın gelenek, kanun ve idare tarzını bilmeli, muhafaza etmelidir.
3. Eskilerin yollarını izleyerek selefın kanun vazetmediği konularda iyi çıkarımda üstün olmalıdır.
4. Görüş üstünlüğü ve hâlihazırda olanlar konusunda öncekilerin bilmediği şeyler hakkında doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla sahip olmalıdır.
5. Eskilerin kanunlarını ve onların yolunu takip ederek kendisinin koyduğu kanunları halkına öğretebilmelidir.
6. Savaşın güçlüklerine karşı dik durabilecek bir bedene sahip olmalıdır. Savaş sanatının esaslarını ve tali özelliklerini bilmelidir.⁴⁸⁷

Yukarıda sıralanan, gerek ilk on iki özellik olan fitrî özellikler ve gerekse sonraki altı özellik olan iradi özellikler birlikte bulunursa, buradan Fârâbî’nin “insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesinde” olan ve “kendisine başka bir insanın başkanlık edemeyeceği”⁴⁸⁸ni söylediği adaletli devletin, adaletli toplumun ve adaletli yeryüzünün ilk başkanına ulaşabilmekteyiz.

Fârâbî, başkanlığın bir şartı olan felsefî bilgi bir yöneticide yoksa ama diğer aranan şartları taşısa bile, bu devletteki adalete şüpheyle bakar. Bu, adaleti sağlayamayacağı için de tehlikeye maruz kalır. Adaletin ancak bir filozof eliyle gerçekleşeceğini belirten Fârâbî, adil bir filozof-yöneticiye sahip olmayan bir devletin yıkılacağını söyler.⁴⁸⁹

Fârâbî’nin, saymış olduğu bu özellikler tek kişide bulunmayıp iki kişide bulunması durumunda -biri filozof olur, diğeri ise öteki olumlu özellikleri taşıması koşuluyla- ikisi de başkan olur. Eğer altı farklı kişi arasında bu altı özellik dağılırsa

⁴⁸⁷ Fârâbî, *el-Medinet’ül-Fâzıla*, s. 74.

⁴⁸⁸ Fârâbî, *el-Medinet’ül-Fâzıla*, s. 75.

⁴⁸⁹ Fârâbî, *el-Medinet’ül-Fâzıla*, s. 75.

ve bunlar birbirleriyle anlaşarak uzlaşırlarsa bu altı kişi de üstün başkan olur.⁴⁹⁰ Fârâbî, ilk yönetime “en erdemli olanın yönetimi” derken, bu ikinci yönetime ise “en erdemlilerin yönetimi” adını verir. Yani Fârâbî, tek kişilik yönetim ile beraber ikili ve hatta çoğulcu yönetimin de olabileceğini savunur. Böylece Fârâbî, Platon’un ideal devletindeki bir kişiden oluşan filozof-kral anlayışından ayrılır.

Fârâbî, son bir ihtimal olarak, şayet bu altı özelliklere sahip biri bulunmadığında bu özellikleri taşıyan altı erdemli kişinin yönetici olabileceğini söyler. Bu kişilerde de şu altı özelliği arar: (1) Önceki devlet başkanının uyguladığı eski kanunları bilmek, (2) Onların uygulanması gereken yerleri ayırt edebilecek yeteneğe sahip olmak, (3) Sözlü ve yazılı kanunlarda bulunmayan durumları, örneğini taklit ederek açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak, (4) Şehrin imarını korumak için eski kanunlardaki gibi olmayan durumlarda mükemmel bir düşünce ve pratik hikmet sahibi olmak, (5) Güzel konuşma, ikna ve hayal gücüne dayanan bir etki meydana getirme mükemmelliğine sahip olmak, (6) Savaşa katılabilme gücüne sahip olmaktır. Fârâbî böyle birine, “Kanuna Göre Sultan” (Melîkü’s- Sünne) ismini vermektedir. Şayet bu özellikler tek bir kişide bulunmazsa dördüncü ihtimal olarak, ayrı ayrı bu özelliklere sahip olan kişilerin birlikteliğiyle “Kanuna Göre Sultan”ın yerine “Kanuna Göre Sultanlar” ın yönetime geçmeleri gerektiğini belirtir.⁴⁹¹

Fârâbî, yukarıda da belirttiğimiz gibi siyaset felsefesinin ana konusu olan “devlet başkanı” sorununa dört alternatifli bir çözüm önerir. Buna göre, adaletle yönetilecek olan devlet, ilkin “İlk-Başkan” tarafından yönetilmelidir. Ancak “İlk Başkan”da aranan on iki özelliği, bir kişide bulmak güç olabilir. Bu durumda belirlenen altı özelliğe sahip birisinin başkan olabileceğini ya da bunlardan biri filozof olmak kaydıyla ikili ya da altılı bir yönetimin olabileceğini belirtir. Şayet bunlar da gerçekleşmezse “Kanuna Göre Sultan”ın özelliklerini taşıyan bir kişiden oluşan bir yönetim önerir. Şayet bunun da gerçekleşmesi mümkün olmazsa devlet, her biri farklı özelliklere sahip “Kanuna Göre Sultanlar” tarafından yönetilebilir. Bu özellikleri taşıyan kişi veya kişilerin adalet çizgisinden ayrılmaması, adalet

⁴⁹⁰ Fârâbî, *el-Medinet’ül-Fâzıla*, s. 75.

⁴⁹¹ Fârâbî, *Fusulü’l Medeni*, s. 50.

erdeminin ideal devlette gerçekleşmesini sağlar ve bu da toplumsal düzenin oluşmasında ve dolayısıyla toplumsal saadetin devlette gerçekleşmesinde önemli bir rol oynar.

2.2.11. Adaletin Ereği Olarak Mutluluk

Fârâbî'nin ahlâk ve siyaset felsefesinde en çok üzerinde durduğu konu mutluluktur. Bu durumun ağırlık noktasını, ahlâkta “mutlu olma”, siyasette de “mutlu etme” oluşturur. Fârâbî, mutluluğu adaletli bir toplumun gerçekleştirmeye çalıştığı en yüksek değer olarak düşünmektedir. Fârâbî'nin, siyasal sistemiyle ilgili olan tüm kavramların neredeyse hepsi, onun mutluluk anlayışı ekseninde şekillenir.⁴⁹² Bunun en temel sebebi de Fârâbî'nin, mutluluğu en hayırlı amaç olarak kabul etmesidir. Bu kabul, Fârâbî'de, mutluluğu kemâlin zirvesine yerleştirir.

Fârâbî, *Tahsilü's-Saade, et-Tenbih ala Sebili's-Saâde, el Medinetü'l-Fâzıla, es-Siyasetü'l Medeniyye, Fusulu'l-Medeni* adlı eserlerinde mutluluk konusunu ele aldı. Fârâbî, tüm eserlerinde es-Sa'ade kavramını mutluluk tanımına karşılık kullanır. O, mutluluğu şöyle tarif eder:

“İnsan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Mutluluk, kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen, iyiliktir.”⁴⁹³

İnsanın bu mutluluğa ulaşılabilmesi için yararlı olan her şey iyidir. Fakat bu iyilik, onların özlerinde bulunduğundan dolayı değil, mutluluk için iyi ve yararlı olmalarından dolayıdır.⁴⁹⁴ Fârâbî, bu sebeple, sadece mutluluk için yapılan ve mutluluktan dolayı yapılan şeyleri, ‘iyi’ olarak görür.⁴⁹⁵ Dolayısıyla “iyi”, sadece iyi olduğu için tercih edilmelidir. Örneğin “başkanlık ve adalet” gibi. Her ikisi bazen başka bir şeye ulaşmak için bir araç olarak değil, bizzat kendileri için tercih edilir. Bazen de “haz” ya da “zenginlik” elde etmek ya da başkanlık veya adalet aracılığı ile elde edilen başka bir şeyi elde etmek için bir araç olarak tercih edilir.⁴⁹⁶ Dolayısıyla

⁴⁹² Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşüce*, s. 71.

⁴⁹³ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 80.

⁴⁹⁴ Fârâbî, *es-Siyaset'ul-Medeniyye*, s. 39.

⁴⁹⁵ Bircan, “İslam Ahlâk Felsefesinde En Yüce Gaye Kavramı ve Ahlâki Değerlerin Belirlenimi”, S.3, İstanbul 2003, s. 427.

⁴⁹⁶ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'ade*, s. 61.

insan, niyet ve fiile dayalı bir “ayırt etme” (temyiz) gücüne sahiptir. Nitekim mutluluğa, iyi ayrımlar sonucunda varılabilir. İnsan adaletli ve adaletsiz uygulamaları iyi bir biçimde ayırt edemiyorsa ve bilinçli olarak adaletsiz olan uygulamalarda bulunuyorsa bedbaht, mutsuz bir duruma düşer. Böyle biri, bütün hayatı boyunca kötü ayrımlar yapar.⁴⁹⁷ Fârâbî, insanın ayırt etme özelliğini taşıyor olmasından hareketle, adaletli bir yaşamın insanı yüce mutluluğa ulaştırma gücüne sahip olduğunu düşünür.⁴⁹⁸

Fârâbî’ye göre, mutluluk arayışında “haz”ın önemli bir rolü vardır. O, doğru bir haz anlayışının, bireysel ve toplumsal mutlulukta önemli bir işlevi olduğunu düşünür. Fârâbî’nin, “haz” hakkındaki görüşlerinin büyük bir kısmı Stoa ahlâkından esinlenmiştir.⁴⁹⁹ İnsanlar için yanlış bir haz anlayışının fiiller için amaç olarak kabul edilmesi, insanların kötü ve çirkin işler yapmasını kolaylaştırmıştır. Fârâbî, iki tür haz olduğunu belirtir. İlki, duyu organları ile algılanan bedeni ve hissi hazlardır. Diğeri ise ilim, tahakküm, riyaset gibi meziyetlerden oluşan, psikolojik kaynaklı hazlardır. Basit, sıradan insanlar hissi ve bedeni hazların ardından gider.⁵⁰⁰ Hayatın amacının yemek, içmek ve cinsellik gibi bedeni hazlarla birlikte; yarar, zenginlik şeref, ilim, başkanlık gibi hissi hazlar olduğunu ve bu hazların da mutluluk olduğunu zannederler.⁵⁰¹ Oysa Fârâbî’ye göre, insan için bedeni ve hissi olan maddi hazlar, giderilmesi zaruri olan ve araçsal olan hazlardır. Örneğin beslenme hazzı, insanın varlığını; cinsel haz da soyunun varlığını devam ettiren araçlardır. Fakat bu hazlar, insana asla gerçek mutluluğu vermezler. “Hâlbuki ekser iyiliklerden alıkoyan ve mutluluğa erdiren şeyin en büyüğünden men’eden şey, bu haz olduğu, dikkat ve teemmül sayesinde tebeyyün etmişti.”⁵⁰² Fârâbî, gerçek mutluluğu maddeden bağımsızlık olarak niteler, dolayısıyla gerçek mutluluğa ulaşmak için bedeni hazlardan vazgeçmeyi şart koşar: “...insan, ne vakit bu hazları bütün bütün terk edebilirse yahut onlardan ancak zaruri miktarı istimâl ederse, işte o zaman güzel

⁴⁹⁷ Fârâbî, *Tenbih ala Sebili’s-Sa’ade*, s. 30.

⁴⁹⁸ Mücahid, s. 76.

⁴⁹⁹ Çağrıci, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 92.

⁵⁰⁰ Fârâbî, *Tenbih ala Sebili’s-Sa’ade*, s. 27.

⁵⁰¹ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla*, s. 119-120.

⁵⁰² Fârâbî, *Tenbih ala sebili’s-sa’ade*, s. 142.

ahlâka yaklaşmış olur.”⁵⁰³ Bu araçsal hazlar, bireysel düzeyde mutluluk sanılan geçici hazlara sebep olurken, toplumsal birliği ve birlikteliği sağlayan, bireylerin kendisi dışında başkasının da mutluluğunu önemseydiği adalet gibi erdemler ise kalıcı mutluluğu sağlar. Dolayısıyla araçsal olan hazlar insanın yegâne amacı olmamalı, mutluluğa giden yolda adalet gibi erdemlere sarılarak toplumda gerçek mutluluğa ulaşmalıdır.

Bu özellikleriyle mutluluk, mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinliktir.⁵⁰⁴ Mutluluk bütün insanlar tarafından arzulanan bir amaçtır. Mutluluğa bir “yetkinlik” olduğu için yönelen herkes, ona kendi iradesiyle, çabasıyla ulaşır. İnsanın çaba sarf ederek arzuladığı her amaç ve her yetkinlik sadece “iyi” olmasından ötürüdür. Bu sebeple her “iyi”, şüphe duyulmadan tercih edilir. İyi ve tercih edilir olma yönünden arzu edilen birçok amaç arasında en iyi olanı, en çok tercih edileni ve en yetkin bulunanı, mutluluktur.⁵⁰⁵ Tüm “iyiliklerin en iyisi”nin mutluluk olmasının sebebi de budur.⁵⁰⁶

2.2.12. Adaletli Devlette Mutluluğun Kazanılması

Fârâbî’ye göre, mutluluğun elde edilmesi insanın yaradılış gayesini oluşturur.⁵⁰⁷ İnsan faaliyetlerinin nihai meyvesi olan mutluluk, mutlak bir amaçtır.⁵⁰⁸ İslam felsefesi tarihinde açık bir şekilde ilk defa Fârâbî tarafından, insanın tüm yapıp etmelerinin en büyük amacının, gerçek mutluluk olması gerektiği düşüncesi ortaya konulmuştur.⁵⁰⁹ İnsanın varlık amacı gerçek mutluluğun elde edilmesi olunca, insan mutluluğu bilmeye, onu gaye edinmeye ve ayırt edici bir durum olarak görmeye başlar. Fârâbî akli ve felsefî kemali, tüm insani eylemlerin amacı olan yüce mutluluğa ulaşmanın ilk şartı olarak kabul eder. Bu anlayışa göre mutluluk tamamen insanı yetkin kılan akli bir çabadır. Diğer bir ifadeyle, insan aklının ulaşabileceği

⁵⁰³ Fârâbî, *Tenbih ala Sebili’s-Sa’ade*, s. 143.

⁵⁰⁴ Fârâbî, *es-Siyaset’ul-Medeniyye*, s. 40-43.

⁵⁰⁵ Fârâbî, *Tenbih ala sebili’s-sa’ade*, s. 26.

⁵⁰⁶ Zayid, s. 51.

⁵⁰⁷ Fârâbî, *es-Siyaset’ul-Medeniyye*, s. 40.

⁵⁰⁸ Mehmet Aydın, “Farabi’nin Siyaset Düşüncesinde Sa’adet Kavramı”, *A.Ü.İ.F.D.*, C. 21, Ankara 1976, s. 303.

⁵⁰⁹ Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 269.

yetkinliğe kadar uzanabilme çabasıdır. Bütün erdemlerini gerçekleştirebilen insan, bu dereceye ulaşabilir. İnsanı mutluluğa götüren fiiller rastgele, bilinçsizce oluşan fiiller değil, nazarî aklın etkisi altında meydana gelen, iradi bir seçime dayanan, ilkeli ve amaçlı fiillerdir. Bu sebeple bilgi ve irade, mutluluğu kazanmada birinci derecede önem taşımaktadır.

Fârâbî'ye göre, tüm beşeri eylemlerin de amacı olan mutluluğa ulaşmanın ikinci şartı tutkuların bağıllığından kurtulmaktır. Yukarıda da değinildiği gibi, bu tutkulardan kurtulmak için de haz ile gerçek mutluluk arasındaki belirgin farkların, bilinmesi gerekir. Burada önemli bir soru ile karşı karşıya kalırız. İnsanı mutluluğa götüren fiilleri nasıl bilebiliriz? Fârâbî bu soruya karşılık *es-Siyasetü'l-Medeniyye* 'de şunları söyler:

“Yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan, mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca, mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeyleri bilmesi ve onları yapması gerekir.”⁵¹⁰

Bu açıdan bakıldığında mutluluk insan eylemlerinin en son gayesidir. Fârâbî, bu gayeye ulaşmak için de bir eğiticiye ihtiyaç olduğunu söyler:

“İnsanların yaradılışa farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında, denebilir ki, her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez; onun bu amaç için bir mu'allim ve mürşide ihtiyacı olur.”⁵¹¹

Ona göre, bazı insanlar kılavuzluğa daha az ihtiyaç duyarken bazıları da bazıları da daha çok ihtiyaç duyar. Çünkü sağlıklı bir yaratılışa sahip olmayanlar, mutluluğu; tutkular, dünyevi hazlar ve aldatici mutlulukta ararlar. Fakat gerçek mutluluk, sürekli, bunun için de anlık bedeni hazlara bağlanamaz. Dolayısıyla, insanlara gerçek mutluluğu güçleri oranında öğretecek, öte dünyada sonsuz mutluluğa ulaştırmaları için onlara yol gösterecek öğretmene ve kılavuza ihtiyaç vardır.⁵¹² Bu kişi ise, daha önce de değindiğimiz gibi devleti adaletle yöneten, devletin başı olan filozof-başkan'dır.⁵¹³ İnsanların gücü nispetinde mutluluğu elde etmelerine yardım edecek kılavuzlar ve öğretmenler kimlerdir? Onlar nasıl

⁵¹⁰ Fârâbî, *es-Siyaset'ul-Medeniyye*, s. 43.

⁵¹¹ Fârâbî, *es-Siyaset'ul-Medeniyye*, s. 43.

⁵¹² Hasan Aydın, s. 79-81.

⁵¹³ Fârâbî, *es-Siyaset'ul-Medeniyye*, s. 45.

yetişmektedir? Bu gibi sorulara yanıtı daha önce ilgili başlıklar altında ayrıntılarıyla verdik.

Ancak şunu ifade etmek gerekir ki; yönetici, kılavuzluk görevini icra ederken, mutlak surette adaletli davranmak zorundadır. Çünkü yönetilen toplumun her bir ferdi, örnek aldığı yöneticiyi taklit edip adaletli davranarak mutluluğa ulaşabilir. Adil yönetici de ölümden sonraki mutluluğunun arttırılmasına vasıta olan eylemleri çoğaltabilmeyi ölümlü neticesinde kaybeder.⁵¹⁴ Bundan dolayı adaletli yönetici, ölümlü acele etmeyip kendisine mutluluk veren şeyleri arttırmak, adaleti ile halkına yardım etmek için hayatta uzun süre kalmanın yollarını aramalıdır. Ancak adaletsiz uygulamalarıyla, ölümlü ülke halkına hayatta kalmasından daha yararlı olduğu vakit, ölümlü koşarak gitmelidir. Fârâbî, ölümlü yalnızca adaletsiz olan cahil ve fâsık ülkenin yöneticisinin ve halkının korktuğunu söyler. Onların gözünde değerli olan, mutlu kılan şeyler bu dünya malları ve zevk veren şeylerdir. Oysaki onların ölümlü sonraki mutluluğa dair hiçbir bilgileri yoktur.⁵¹⁵ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre adaletli bir yönetimi, adaletli olmayan yönetim biçimlerinden ayıran en önemli kriter, mutluluktur. Yani, adaletli yönetimi adaletli olmayandan ayıran en temel unsur, insanların mutluluğa ulaşmak amacıyla birbirinin hakkına tecavüz etmemesi, birbiriyle yardımlaşmasıdır. Fârâbî için, adaletli bir yönetici ile adaletli bir yönetimin sağlandığı mutluluk, çok büyük bir önem arz eder. Fârâbî'nin mutluluğun ve adaletli bir hayatın gerçekleşmesinde en büyük rolü oynayan yönetici ile ilgilenmesinin nedeni, mutluluğu en yüce gaye olarak görmesidir.⁵¹⁶

Fârâbî'nin, bireysel açıdan yüce mutlulukla ilgilenmesi, Fârâbî'yi, gerçekleşmesi imkân dâhilinde olan en yüce siyasal sistemin ne olduğunu araştırmaya yöneltmiştir. Çünkü mutluluk hem bireyin hem de toplumun son gayesidir. Nitekim Fârâbî toplumsal hayatı, mutluluğa insanların ulaşmasının vazgeçilmez aracı olarak görür. O, yüce mutluluk ve adaletin öncelikle şehirde gerçekleşeceğini düşünmektedir.⁵¹⁷ Bu yönüyle adaletli bir yönetimde mutluluğun, tüm toplum için sağlanması gerektiğini öngörmüştür. Fârâbî, topluluk halinde

⁵¹⁴ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 67.

⁵¹⁵ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 62-63.

⁵¹⁶ Mücahid, s. 75.

⁵¹⁷ Mücahid, s. 79.

yaşayan insanların mutluluğa ulaşmasını bir takım şartlara bağlar. Devletler ve milletler ve dolayısıyla halk, bu dünyadaki mutluluğa ve öteki dünyadaki yüce mutluluğa nazarî erdemler, düşünme erdemleri, ahlâkî erdemler ve amelî erdemler aracılığıyla ulaşabilirler.⁵¹⁸ Dolayısıyla mutluluk, sadece ortaya konacak eylemlerle sağlanmaz, bunun için fikirler ve inançlar da çok önemlidir. Şehirler ve milletleri mutluluğa ulaştıran bu dört hususta bilgi sahibi olmak Fârâbî tarafından “nazarî olgunluk” olarak adlandırılır. Nazarî olarak mutluluğun ne olduğunu bilen adaletli insan, mutluluğun sağlanması için gerekli olan fiilleri yapacaktır. Dolayısıyla mutluluğun sağlanabilmesi için hem bunun teorik bilgisine hem de bunun nasıl pratize edileceğine ihtiyaç vardır. Geriye bu hususların şehirlerde ve milletlerde nasıl gerçekleştirileceği sorunu ve onların uygulanması kalır.⁵¹⁹ Fârâbî’ye göre yönetici, şehirde adalet gibi erdemli faaliyetleri yapma gücüne sahip olan ve onu gerçekleştiren kişidir.⁵²⁰ Bu bağlamda Fârâbî’ye göre adil devlet, “son yetkinlik olan en son mutluluğa erişmek için, adaletsiz uygulamaların olmadığı ve sakinleri arasında karşılıklı yardımlaşmanın bulunduğu devlet”tir. Bu noktadan hareketle, özellikle adaletli bir devletin halkı diğer şehirlerde yaşayan insanlardan daha üstün erdemlere sahiptir.⁵²¹ Çünkü adaletli yaşam, mutluluğun elde edilmesini sağlayan temel unsurlardan biridir.⁵²² Dolayısıyla Fârâbî’nin kurmak istediği adaletli devlet, halkın mutluluğa erişmesi adına oluşturulmuş devlettir.

⁵¹⁸ Fârâbî, *Tahsillu’s-Sa’ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 3.

⁵¹⁹ Fârâbî, *Tahsillu’s-Sa’ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 22, 38.

⁵²⁰ Fârâbî, *Tahsillu’s-Sa’ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 38.

⁵²¹ Fârâbî, *Fusulü’l Medeni*, s. 39.

⁵²² Fârâbî, *Tahsillu’s-Sa’ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 66.

3. PLATON VE FÂRÂBÎ'NİN ADALETLİ VE ADALETSİZ DEVLET ŞEKİLLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Platon ve Fârâbî, ideal bir devletin en temel özelliklerinden birinin adalet olması gerektiğini söyler. Yukarıda da değindiğimiz gibi adalet, bir devletin varlığını devam ettirmek ve halkını mutlu etmek için yararlanacağı önemli bir erdemdir. Her iki filozofun adil olan devlet şekillerinde adaletin yeri ve önemini açıkladıktan sonra, şimdi de sıra onların ortaya koyduğu adil ve adil olmayan devlet şekillerinde, adalet erdeminin benzer ve farklı noktalarının olup olmadığını ele almaya geldi.

3.1. Platon ve Fârâbî'nin Adaletsiz Devlet Şekillerinin Karşılaştırılması

Platon ve Fârâbî'nin adaletsiz devlet modellerini karşılaştırdığımızda, şekil olarak Platon'un görüşlerinin, Fârâbî'nin bu devletlerle ilgili görüşlerini etkilediğini ve bu konuda iki filozof arasında birçok paralelliklerin olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu devletlerin ahlâkî, sosyal ve metafizik yapılanmaları hakkında Fârâbî'nin söylediklerinden hareketle, iki filozof arasında birçok farklı noktaların olduğunu da söyleyebiliriz.⁵²³

Platon'un adaletli olmayan devlet şekilleri, Fârâbî için bir model işlevi görür.⁵²⁴ Ancak Fârâbî, Platon'dan esinlenerek oluşturduğu bu modeli daha da zenginleştirerek kendine has bir sınıflandırma anlayışıyla serdetmiştir. Her iki düşünürün adaletten yoksun yönetim biçimlerine bakışı, büyük ölçüde benzerlik gösterir. Adalet, mutluluk, iyilik, erdem, yöneticinin konumu, özellikleri ve ulaşılacak istenen gayeler, her iki düşünürün adaletli toplumu, adaletli olmayanlarından ayıran temel kriterler olarak öne çıkar. Ancak sınıflandırma ve adaletli olmayan toplumların özelliklerini ortaya koyma açısından aralarındaki farklılıklar da gözden kaçırılmamalıdır. Platon, adaletli olmayan devletleri anayasaları üzerinden sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Fârâbî ise anayasalara siyasi anlamda pek ilgi göstermez. Fârâbî için, bu yönetim biçimlerinin ulaşmayı arzuladıkları gaye, yöneticilerinin durumu ve onların izlediği siyasetin içeriği, orada yaşayan insanların davranışları, amaçları, ahlâkî tutumları, aralarındaki ilişkiler,

⁵²³Richard Walzer, "Al-Fârâbî", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, C. 2, Leiden 1983, s. 329.

⁵²⁴Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 180.

mutluluk ve özellikle adalet anlayışları⁵²⁵ ön plana çıkan esas ölçütlerdir. Bunların yanı sıra, bu yönetim biçimlerinin sınıflandırılmasında yöneticilerin zihni ve ahlâkî yapısı, yöneticilerin ahlâk, hukuk, insanlık ve adalet anlayışları da belirleyici bir rol oynar.

Dikkati çeken bir diğer önemli husus da her iki filozofun adaletli olmayan yönetimler için kullandıkları terimlerin farklı olmasıdır. Fârâbî'nin kullandığı terimlerin, İslami bir anlayışın ürünü olduğu göze çarpar. Fârâbî'nin adaletli devletin karşıtı olarak gördüğü ve cahil devletlerden farklı bir adla sınıflandırdığı fasık devlet, karakteri değışmiş devlet ve sapkın (dâlle) devletin Platon'da kökenleri yoktur. Kur'an'da, bu üç terimin hepsi de bulunur ve Müslümanlar için bu kavramlar belli bir anlam taşır. Bu isimlendirmeler bu yönüyle tamamen Fârâbî'ye özgüdür. Kullanılan terimlerin, adaletli olmayan yönetimlerde gözetilen amaçlar, halkın görüş ve eylemleri, yöneticilerin adaletle ilgili tutumları, adil olmayan ekonomik durum gibi ölçütlerle sıkı bir ilişkisi vardır.⁵²⁶ Yani Fârâbî, her yönetim şekline, o yönetimin erişmek istediğı nitelikten türeyen bir isim vermiştir.⁵²⁷ Filozofun bu devletlerin halkının görüş ve eylemleri hakkındaki düşüncelerine baktığımızda, bu devletlerin söz konusu İslamî kaynaklarının felsefî kökenlerinden çok daha güçlü olduğu görülecektir.⁵²⁸ Ayrıca Fârâbî'nin yaptığı sınıflandırma, Platon'un yaptığı sınıflandırmaya göre hem daha fazla çeşitlilik hem de daha fazla farklılaşma gösterir.⁵²⁹ Mesela, Platon eserlerinde birbirinden farklı altı adaletli olmayan devletten söz ederken, Fârâbî ise dört adaletli olmayan devlet ve bu devletlerden, cahil devletin içinde yer alan altı farklı devletten söz eder.⁵³⁰ Platon'un adaletli olmayan devlet çeşitleri, çoğunlukla Fârâbî'nin cahil devlet çeşitleri arasında yer alır.

Platon ve Fârâbî'nin yapmış oldukları sınıflandırma arasında çok önemli bir farklılık daha vardır. Platon'a göre, adaletli olmayan yönetim biçimleri birbirlerine dönüşerek oluşmaktadır. Yani timokrazi oligarşiye, oligarşi demokrasiye, demokrasi

⁵²⁵ Richard Walzer, "Al-Fârâbî on Perfect State", s. 240.

⁵²⁶ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 194.

⁵²⁷ Mücahid, s. 113.

⁵²⁸ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 110 .

⁵²⁹ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 194.

⁵³⁰ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 54.

ise tiranlığa dönüşmektedir.⁵³¹ Devletin kurucu her bir ögesi de, sırasıyla kendisinden önceki devletin yıkılma sebeplerinden olmuştur.

Fârâbî’de yönetim biçimleri bu şekilde ortaya konmamıştır. Her bir yönetim biçimi birbirinden bağımsız olarak ele alınmıştır. Ayrıca Platon, yönetim biçimlerini birbirine dönüşebilecek bir biçimde işlediği için belli bir sırayı takip etmiştir. Fârâbî ise yönetim biçimlerini birbirinden bağımsız ele almıştır. Ancak Fârâbî, şeref düşkünü devleti ele alırken, bu devletteki şeref sevgisinin aşırı bir biçim alması halinde şeref devletinin zorba devlete dönüşmesi dışında, devletlerin birbirlerine dönüşmesiyle ilgili hiçbir bilgi vermez.⁵³² Nitekim Fârâbî’nin bu düşüncesine Platon’da rastlamak mümkün değildir. Çünkü Platon, oligarşik yönetimin ardından demokratik yönetimin ortaya çıkacağını iddia eder.⁵³³

Platon ve Fârâbî, adaletli olmayan yönetim biçimlerini, özelliklerini, bu yönetim altında yaşayan insanların adalet anlayışlarını, ayrıca bunların yöneticilerinin de adalet anlayışlarını ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Platon, adaletli olmayan altı devlet veya başka bir ifadeyle yönetim biçimi belirlemiştir: patriarşi, monarşi ve aristokrasi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık.⁵³⁴

Fârâbî ise adaletli devlete zıt olarak adaletli olmayan dört yönetim biçimi belirler: cahil, fasık, karakteri değişmiş ve sapkın yönetim. Bunların yanı sıra Fârâbî, cahil yönetim çeşidi olarak altı yönetim biçimi daha belirler: zaruret devleti, zenginlik devleti (kötü devlet), bayağı ve düşkünlük devleti, şeref düşkünü devlet, güç ve zorba devlet ve demokratik devlet.⁵³⁵

Fârâbî’nin sözünü ettiği devletlerin beşi, tamamen Platon’unkine uygundur. Platon’un belirlediği patriarşi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık, Fârâbî’nin

⁵³¹ Platon, eksiksiz devlet olan aristokrasinin şeref-sever yönetim olan timokrasiye; timokrasi, zenginlik sevgisini merkeze alan oligarşiye; oligarşi, aşırı özgürlük sevgisinin yönetimde hakim olduğu demokrasiye; demokrasi ise bir tür kölelik olan tiranlığa dönüşür. Karl Popper, s. 97. İdeal devlet Platon’a göre dejenere olmuş ve çözülmeye uğramış dört devlet şekline ilerleyen bir süreç çerçevesinde dönüşebilir. Bu dört devlet şekli, yani timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlıkta geçerli olan kurallar dünyevi arzu ve istekler tarafından belirlenmiştir. M. Judd Harmon, *Political Thought: From Plato to The Present*, New York 1964, s. 40.

⁵³² M.A. Khalidi, “Al-Fârâbî on the Democratic City”, *British Journal for the History of Philosophy*, S.11, Mart 2003, s. 329.

⁵³³ Fârâbî, *es-Siyaset ’ül-Medeniye*, s. 58.

⁵³⁴ Platon, *Yasalar*, s. 109-145.

⁵³⁵ Fârâbî, *es-Siyaset ’ül-Medeniye*, s. 52-53.

ortaya koyduğu cahil devlet çeşitleri olarak belirlediği, sırasıyla zaruret, şeref, zenginlik, demokrasi ve zorbalık devletlerine karşılık gelir.⁵³⁶

Platon'un "patriarşi" adı verdiği yönetim biçiminde insanlar, yalın bir biçimde yaşarken, yazılı bir anayasaya gerek duymazlar. Sadece gerekli olan ihtiyaç miktarıyla yetinirler. Platon'un yeryüzünde var olan ilk yönetim biçimi olarak ele aldığı Patriarşi, Fârâbî'nin "zaruret devleti"ne karşılık gelir. Zaruret devleti, sadece insani varlıklarının devamı, geçimi ve korunması için zaruri ihtiyaçlarla yetinen insanların, birbirleriyle dayanışma ve yardımlaşma içinde olmayı adil bir yaşam olarak gördükleri bir yönetim biçimidir.⁵³⁷ Platon patriarşiye olumlu bakmaktadır. Platon, patriarşinin saf olması, içerdiği yüksek ahlâkî seviye bakımından, toplumun her ferdinin adalete karşı olan hassas tutumu sebebiyle adaletli devlete en çok benzeyen yönetim biçimi olarak görür.⁵³⁸ Fârâbî de benzer şekilde, adaletli kişilerin yönetiminin kurulmasının, diğer bilgisiz yönetimlere oranla, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına dayanan zaruret şehrinde daha kolay ve mümkün olduğunu ileri sürer.⁵³⁹

Platon'un "timokrasi devleti", Fârâbî'nin "şeref devleti"ne karşılık gelir. Aristokrasinin bozulması ile meydana gelen Timokrasi, şerefe önem verenlerin yönetimidir. Bu yönetim biçiminde şana, şöhrete değer verilir ve devletin idaresi, şerefi önemseyen askerlerce sağlanır. Fârâbî'nin ortaya koyduğu şeref düşkünü devlette de benzer şekilde, ün kazanma, övülme, saygı ve itibar görme, insanlar tarafından ulaşılmaması arzulan amaç olarak görülür. Bu yönetimdeki insanlar, adaleti şeref ve saygınlık kazanmak için sağlar.⁵⁴⁰ Ancak Fârâbî, şeref düşkünü devleti, bazı özelliklerinden dolayı adaletli devlete benzetir. Nitekim şeref devletini, cahil yönetim çeşitleri içindeki en iyi yönetim olarak görür. Şeref devletinde mevcut olan şerefler ve bu şerefler doğrultusunda beliren toplumsal mertebeler; zenginliği, zevki ya da yararlı olan şeyleri isteyen birisinin arzu ettiği hususlar ve de başkalarının hukukuna saygı göstermek gibi önemli konular ortaya çıktığında adaletli yönetim ile şerefe dayanan yönetim arasındaki benzerlik daha da belirginleşir.

⁵³⁶ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 194.

⁵³⁷ Platon, *Yasalar*, s. 109-116.

⁵³⁸ Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 161.

⁵³⁹ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 66.

⁵⁴⁰ Platon, *Yasalar*, s. 62-63.

Dolayısıyla Fârâbî, şeref devletinin cahil devletler arasındaki en iyi yönetim olduğunu belirtir.⁵⁴¹

“Oligarşi” ile “zenginlik devleti ya da kötü devlet” arasında da bir yakınlık vardır. Platon, oligarşiyi gelir üstünlüğüne dayanan devlet olarak ifade eder. Yöneticilerin zenginlerden oluştuğu, fakirlerin ise yönetimde hiç yer almadığı, en temel kaygının zenginlik ve iktidar nimetlerine ulaşma arzusu olduğu, para tutkusunun ve hayranlığının üst boyutlara ulaştığı ve bunun neticesinde de zengin-yoksul ayrımının körüklenmesinden dolayı devletin yıkıldığı bir yönetim biçimidir. Fârâbî’nin zenginlik devleti ise servet ve zenginlik elde etmek için bir araya gelmiş olan insanların yaşadığı yönetim şeklidir. Bu devlette zenginlik, hayatın yegâne amacıdır. İnsanlar yalnızca bu amaca ulaşmak için çaba sarf eder.

Platon’un en çok üzerinde durduğu adil olmayan yönetim biçimlerinden biri olan demokrasi, aşırı özgür ve eşit bir yönetime sahiptir. Platon aşırı özgürlüğün, en sonunda ebeveyn ile çocuklar, öğretmen ile öğrenci, efendi ile köle arasında yaygın bir anarşi ve kargaşaya yol açacağını söyler. Birçok düzenin özelliklerini bünyesinde barındıran demokratik yönetim, karmaşık bir yapı arz eder. Aşırı bir özgürlük, birbirinden farklı insanların ve farklı yönetim şekillerinin doğmasına neden olur. Platon’un Demokratik devletinde genel bir otoriteyle karşılaşmayız. Zorlama ve baskıya tahammülü olmayan demokratik insanlar, hem kendilerine hem de devlete, başıboşluğu ve kural tanımazlığı hâkim kılmışlardır.

Platon’un demokratik devletinde hukuk ve dolayısıyla adalet olmadığı için, suçlular ortalıkta hiçbir kovuşturma endişesi taşımaksızın gezebilmektedir. Hayvanlar dahi bu yönetimde diğer yönetimlere oranla daha çok özgürdür. Yöneticilerin liyakat gözetilmeden kura ile seçildiği demokratik devletin bu durumunu fırsat bilen ve zorba bir düzen kurma amacıyla olan biri, kargaşa ortamından artık bıkan halkın isteği ile devleti ele geçirir. Bundan sonra da zorba veya tiranlık denen devlet şekli ortaya çıkar. Platon, demokratik devletin dışarıdan çok alımlı gözüktüğünü ancak içine girip sosyal gerçekliğiyle karşılaştığında çekilmez olduğunu söyler. Platon, demokratik devletin bu özelliklerini alaycı bir

⁵⁴¹ Fârâbî, es-Siyaset’ül-Medeniye, s. 58.

üslupla ele alır ve aşağılar.⁵⁴² Şunu unutmamak gerekir ki Platon, Atina'daki demokratik devletin uygulamalarına göndermeler yaparak, demokrasiyi teorik açıdan, böyle keskin bir şekilde eleştirir.⁵⁴³

Fârâbî'ye göre de demokratik devlet, adaletli olmayan bir yönetim biçimidir. Özellikle arzularına gem vurmada, diledikleri şeyleri arzularına göre yapan, adaletin varlığını önemsemeyen insanların yönetimidir. Eşitlik ve özgürlüğün alanını genişletme dışındaki harici otorite sınırlandırmalarını kabul etmeyen prensiplere dayanır. Birçok farklı yönetim biçimlerine özgü bazı unsurları içeren demokraside, yönetenlerin yönetilenler üzerinde bir otoritesi bulunmaz. Aksine yönetilenlerin yönetenler üzerinde bir otoritesi vardır. Dolayısıyla Fârâbî'nin demokrasisi de tıpkı Platon'un demokrasisi gibi, özgürlüğü amaç olarak gören ve farklı yatkinliklara, eğitim ve yetiştirme derecelerine sahip olan insanların var olduğu bir yönetimdir.⁵⁴⁴

Platon ile Fârâbî arasında Demokratik devlet konusunda birçok ortak nokta vardır. Ancak Fârâbî, Platon'a nazaran Demokratik devleti, daha iyimser bir şekilde değerlendirir. Tam da burada, Fârâbî'nin adaletli devlete en yakın olan cahil devlet ile adaletli devlete en kolay dönüşecek olan cahil devlet arasında ayrımlar yaptığını görürüz. Fârâbî, adaletli devlete en yakın olan devlet olarak, şeref devleti'ni (Timokrazi) belirtirken, adaletli devlete en kolay dönüşebilecek olan devletin de zaruret devleti ve demokratik devlet olduğunu belirtir.⁵⁴⁵ Fârâbî, şeref devletini adaletli devlete benzeme açısından överken, adaletli devlete dönüşme açısından da demokratik devleti övmektedir. Platon ise, herhangi bir cahil devletin, adaletli devlete dönüşmesi noktasında, bu devletlerden adil devlete kademeli bir geçişi benimsemediği gibi böyle bir durumun imkânını da tartışmaz. Platon'un Adaletli Devleti, Atina demokrasisinden keskin bir şekilde ayrılarak, çocuklara verilecek on yıllık bir eğitim sürecinin sonunda ortaya çıkacak ve oluşturulacaktır.⁵⁴⁶ Anlaşıldığı

⁵⁴² Platon, *Devlet*, s. 241.

⁵⁴³ Platon, *Devlet*, s. 239-246.

⁵⁴⁴ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 64-66.

⁵⁴⁵ M.A. Khalidi, s. 389-390.

⁵⁴⁶ Khalidi, s. 390.

kadarıyla Fârâbî, cahil devletlerin nasıl ve hangi metotla adaletli devlete dönüşebileceği konusuna Platon'dan daha çok ilgilenir.⁵⁴⁷

Her iki filozof, bu devletler içerisinde özellikle demokratik yönetim üzerinde çok durmaktadırlar. Platon'un demokratik devletinde çok yoğun olarak hissedilen ve devletin işleyiş tarzına zarar veren anarşi ve kargaşa ortamı, Fârâbî'nin demokratik devletinde hemen hemen hiç yoktur. Fârâbî, suçluların başıboş dolaşması, öğrencilerin öğretmene, çocukların ebeveyne isyanı gibi konulara da hiç girmez. Fârâbî'ye göre, bu devlette herkes bütün yeteneklerini kendi hırs ve duyguları için kullanır. Buradaki halk, gerçekte öyle olmadığı halde mutlu görünür. Fârâbî'nin demokratik devleti, bazı açılardan bakınca adaletsiz devletlerin en iyisidir, bazı açılardan bakınca da adaletsiz devletlerin en kötüsüdür. Çünkü orada her türden iyilik ve her türden kötülük vardır. Bunun da asıl sebebi sınırsız bir özgürlük ve eşitlik anlayışının hâkim olmasıdır.⁵⁴⁸ Her iki filozof için de demokrasinin yarattığı özgürlük ve özgürlükten doğan eşitlik düşüncesi, olumlu bir anlam içermez. Eşitlik ve özgürlüğün sınırsızlığı, her ikisinde de devletin sonunu hazırlayan bir unsur olarak kabul edilmektedir.

Platon'un "Tiranlık" adını verdiği devlet, Fârâbî'nin "Zorba" devletine karşılık gelir. Platon, monarşiye ve monarşiden sonra tek bir kişinin idaresinden oluşan tiranlığa özel bir ilgi gösterir. Tiranlık, demokrasiden sonra ortaya çıkan bir yönetim biçimidir. Platon bu devleti, özgürlük hastalığından doğmuş olan bir kölelik olarak görür. Hiçbir yasaya bağlı kalmayan, zorba bir kişi tarafından idare edilir. Platon'a göre bu devlet, adaletli olmayan devletler içerisinde en kötüsü ve en mutsuz olanıdır. Ancak en iyi devletin, mükemmel bir yasa koyucu ve akıllı bir tirana sahip olması koşuluyla tiranlık devletinden gelişebileceğini savunur.⁵⁴⁹ Platon, en iyi devletin tiranlıktan sonra krallıktan, daha sonra da demokrasiden doğup gelişebileceğini ileri sürer. Fârâbî'nin "zorba devleti" başkalarına hükmetme ve başkaları tarafından hükmedilmeye engel olma amacını taşıyan insanların bulunduğu bir yönetim biçimidir. Zorba devletin en önemli amaçları arasında; başka toplulukları ezmek, onlar üzerinde hükmetmek, zafer elde etmek, kısaca kendileri dışındaki unsurlar

⁵⁴⁷ Khalidi, s. 389.

⁵⁴⁸ Khalidi, s. 385.

⁵⁴⁹ Platon, *Yasalar*, 710 a.

üzerinde iktidar olmak yer alır. Bu devlet, mutluluğu bu amaca ulaşmakta görür. Tıpkı diğer devletlerdeki insanların, mutluluğu yanlış yerlerde aramalarında olduğu gibi. Zorba devlette, hâkimiyet tutkusu baskın gelir, çünkü zorba devlet için önemli olan şey, her şeyi ve herkesi egemenliği altına almaktır.⁵⁵⁰

Platon adaletli olmayan devlet şekillerini, bazı kriterleri dikkate alarak bir sınıflandırmaya tabi kılar. Bu sınıflandırma, ideal olmayan devletlerin iyilikten kötülüğe, adaletten adaletsizliğe, mutluluktan mutsuzluğa doğru giden bir sıralamaya göre yapılmıştır. Bu yönüyle krallık, timokrazi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık, adalet olmaksızın gerçekleşmesi mümkün olmayan mutluluk açısından “bir değer sırası”na koyulmuştur.⁵⁵¹ Kısacası adaletsizliğin yaşandığı oranda bir mutsuzluk sıralaması yapılmıştır.

Platon, kişisel ve sınıfsal çıkarı değil de toplumun faydasını dikkate alan yani kanunlara bağlı kalan monarşiyi, altı adaletsiz devlet arasında en iyisi olarak görür. Ancak onun nazarında, kanunlara bağlı olmayan bir monarşi, hayatın en zor ve dayanılmaz olduğu yönetim şeklidir. Yönetimde birkaç kişinin yer aldığı aristokrasi ve oligarşi ise, bu açıdan, tek bir kişi tarafından yönetilen devletler ile birden fazla kişi tarafından yönetilen yasalı ve yarasız demokrasilerin ortasında bulunur.⁵⁵² Çoğunluk tarafından yönetilen demokrasiler ise, diğer devlet şekilleri arasında en zayıf olanıdır. Özetle Platon, adaletsiz devletler arasında yer alan monarşinin, adil olmayan diğer devlet şekillerinin hepsinden daha iyi olduğunu düşünmektedir.⁵⁵³

Fârâbî’de bu yönetim biçimlerin sınıflandırılmasında bazı kriterler ön plana çıkar. Fârâbî’ye göre, adaletli olmayan yönetim biçimleri, öncelikle adaletli topluma karşı olan yönetimlerdir. Dolayısıyla bu yönetim biçimleri, erdemli bir yönetim biçiminin taşınması gereken adalet erdeminden uzaktır. Adalet; iyiliğin, kötülüğün, gerçek mutluluğun toplumun her katmanına ihtiyacın karşılandığı düzeyde ulaşabilmesi açısından önemlidir. Bu durumda adaletli olmayan yönetim biçimlerinin, adaletli yönetimden ne oranda uzak oldukları ve hatta adaletli yönetime karşı oldukları gerçeğiyle karşılaşırız. Yönetim biçimlerinin gerçek yüce mutluluğa

⁵⁵⁰ Platon, *Devlet*, 562 a-580 a.

⁵⁵¹ Platon, *Devlet*, 580 b.

⁵⁵² Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 155.

⁵⁵³ Platon, *Devlet Adanı*, s. 108.

karşı takındıkları tavır, ulaşmayı amaçladıkları gaye, yöneticilerin durumu, izledikleri politika, ahlâkî tutumları ve en nihayetinde oluşturdukları adaletsiz toplumsal yapı, adaletsiz yönetimleri adaletli bir yönetimden ayıran temel unsurlardır.⁵⁵⁴ İnsanın tabii amacına yönelme, bu toplumların hiçbirinde yoktur. Bu sebeple, ne tam bir düzen ne de bu düzenin devamlılığı mümkün görünmemektedir. Bu açıdan Fârâbî'nin adaletli ve adaletsiz devlet ayrımının en önemli yönü, “cahil devlet”, “fasık devlet”, “karakteri değişmiş devlet” ve “sapkın devlet” olarak nitelendirdiği ülkelerde hiçbir zaman, gerçek bir adaletin, birliğin ve dayanışmanın sağlanamayacağını belirtmesidir.

Mal biriktirme ve zenginlik tutkusu, her iki filozofta da, devleti yıkan bir unsur olarak karşımıza çıkarken aynı zamanda haz peşinden koşmak da adaletsiz devletlerin ortak bir özelliği olarak görülür. Fârâbî'nin söz konusu anlayışlarında Platon'dan ayrılmasının, Platon'un siyaset felsefesine yeterince ulaşamamasından dolayı değil, bilinçli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn Bacce ve İbn Rüşd, neredeyse aynı kaynakları kullanmalarına rağmen, bu konuda Fârâbî aracılığı olmadan, Fârâbî'den daha sıkı bir şekilde Platon'u takip etmişlerdir.⁵⁵⁵

3.2. Platon ve Fârâbî'nin Adaletli Devlet Anlayışlarının Karşılaştırılması

3.2.1. Platon ve Fârâbî'de Tanrı ve Adalet

Platon ve Fârâbî'nin siyaset felsefeleri, en temelde bilgi, varlık ve ahlâk alanlarındaki düşüncelerinden oluşmaktadır. Bu iki filozof arasındaki esas karşılaştırma, siyasetleri üzerinden yapılmaktadır. Ancak onların düşüncelerine temel olan bu alanlardaki fikirlerinde de karşılaştırılacak önemli birçok husus vardır.

Her iki düşünür de varlık alanında yaşadığımız dünya ile beraber aşkın başka bir dünya tasarlayarak, iki farklı varlık alanı ortaya koymuşlardır. Platon bunu, idealar ve nesnelere ayırarak, Fârâbî ise Zorunlu ve Mümkün varlık ayırarak gerçekleştirmiştir. Yapılan bu ayırım, her yönüyle olmasa da ortak bazı benzerlikler de taşır. Platon'da idealar, birçok sayıdadır; Fârâbî'de zorunlu varlık tektir. Platon idealar ile tekileri bünyesinde taşıyan genel kavramları kasteder;

⁵⁵⁴ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 52.

⁵⁵⁵ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İFAV Yayınevi, İstanbul 1997, s. 211.

Fârâbî ise zorunlu varlıkla Tanrı'yı kastetmektedir. Değişmezlik, ezililik-ebedilik, mükemmellik ve de adalet her ikisinde ortak özellikler olarak dikkat çeker.

Hiyerarşik bir varlık sınıflandırmasına her iki düşünürde de karşılaşıyoruz. Platon'un yaptığı sınıflandırmada en tepede idealar varken, Fârâbî'de ise en tepede zorunlu varlık vardır. Platon'a ait eserlere bakıldığında bariz bir şekilde, Yunan çok tanrılı inancının etkisi göze çarpar. Platon, bu hiyerarşik yapı içerisinde nesnelere dünyasını idealar âlemine benzeterek şekillendiren, maddeye biçim veren ve bir mimara benzetilen Demiourgos'tan söz eder. Platon'un Demiourgos'la Tanrı'yı kastettiğini tam olarak söylemek tartışmalıdır. Copleston'a göre, Demiourgos'un evrenin bu üstün gücüne, her şeyin kaynağı olan Tanrı'ya ayrılan konumu doldurduğu düşünülebilir. Ayrıca o, aklın evrendeki işleyişinin bir sembolü olarak da yorumlanabilir (kendisinin de tercih ettiği).⁵⁵⁶ Paksüt ise Demiourgos'u sadece işçi bir Tanrı olarak sınırlar. Paksüt'e göre, Platon'un Demiourgos'tan başka, Tanrı olmayı hak eden bir Tanrısı vardır.⁵⁵⁷ Aslında Platon'a göre, tartışmanın temel noktası, Demiourgos'un bir Tanrı olup olmadığıdır. Demiourgos'un bir mitos mu, bir sembol mü ya da gerçek bir Tanrı mı olduğunu anlamak zordur.⁵⁵⁸ Ayrıca karşımıza bir de İyi ideası çıkmaktadır ki ondan kastedilen Demiourgos mu? Yoksa İyi ideası, Demiourgos'dan daha fazla özelliğe sahip bir Tanrı mı, bunlardan da farklı üçüncü bir ilke mi yoksa bu ikisiyle de özdeş mi, bunları anlamak oldukça güçtür.

Platon'un Tanrısı'yla ilgili çok farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da "İyi" ideasıyla Tanrı'nın özdeş olduğu fikrî, daha ağırlık kazanır.⁵⁵⁹ Bu husus, Platon sonrası düşünürler tarafından tartışılmış ve açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Platon'un bazı eserlerinden yola çıkan Weber, Platon'un bazen Tanrı'ya İyi ideasının üstünde yer verdiğini bazen de bunun tam tersini yaptığını söyler. Anlaşıldığı kadarıyla Weber de bunların bir ortalamasını alır ve Tanrı ile İyi ideasını

⁵⁵⁶ Copleston, *Felsefe Tarihi*, s. 58.

⁵⁵⁷ Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2.bs., Ankara 1982, s. 450.

⁵⁵⁸ Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Yay., İstanbul 1999, s. 172.

⁵⁵⁹ Ağaoğulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 154; Weber, s. 57.

özdeşleştirmeyi bir çıkar yol olarak görür. Platon'un İyi ideasına ve Tanrı'ya yüklediği sıfatların bire bir benzer olması O'nu bu konuda destekler.⁵⁶⁰

Tüm bu tartışmalara rağmen şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, Platon'un Tanrı'sı yeryüzüne düzen vermekle, adaletli bir toplumu oluşturmak istemiştir. Tanrı yeryüzünü yaratırken, gözettiği adaletli düzen ile toplumun oluşturulmasında örneklik teşkil etmiş, toplumda oluşturulacak adaletli bir düzenin yaratılmasında kaostan kozmosa bir dönüşümün ne kadar önemli olduğunu göstermiştir. Bu sebeple yeryüzünde yaratılan her şey, düzenin bir parçası olarak adaletten pay almıştır. Dolayısıyla adalet, Platon felsefesinde Tanrı'nın vazgeçilmez bir özelliği olarak görülür. Tanrı adildir ve adaletinin gereği olarak, toplumsal düzenin de adalet gözetilerek oluşturulmasını ister.⁵⁶¹

Fârâbî'de Tanrı kavramı, Platon'daki gibi karmaşık değildir. Fârâbî, İslamiyet'in temel esaslarından olan yaratıcı bir Tanrı'nın varlığına inanır. Nitekim Fârâbî'ye göre "En kesin hakiki bilgiyi elde etmenin amacı, Tanrı'nın bir olduğunu, her şeyin etkin sebebi olduğunu, kendi cömertlik, hikmet ve adaletiyle bu âleme düzen verdiğini bilmektir."⁵⁶² Fârâbî'de de Tanrı'nın adaletinden şüphe edilmez. Bilgi ve hikmet sahibi olan Tanrı, âlemi yaratırken nasıl ki adaleti gözetmiş ise, yeryüzünü inşa etme görevi verdiği insanlardan da adaleti gözetmesini salık verir. Ayrıca her iki filozofta da Tanrı'yı tasavvur etmenin imkânsızlığı, zorluğu vurgulanmıştır.⁵⁶³

3.2.2. Platon ve Fârâbî'de Adaleti Gerçekleştirme İlkesi Olarak Tanrı'ya Benzeme

Platon, özellikle siyaset felsefesinin ele alındığı eserlerinden biri olan *Devlet*'te diyalektik ve felsefe vurgusu yaparken; *Yasalar*'da ise din vurgusu daha hakimdir. İdeal insan *Yasalar*'da, dinsel sorumluluklarını gerçekleştiren biri olarak görülür. Daha önceki eserlerinde her şeyin ölçüsü insan iken, burada ise her şeyin ölçüsü Tanrı'dır. İnsan da elinden geldiğince Tanrı'ya benzemeli, onun gibi iyi ve adil

⁵⁶⁰ Weber, s. 57.

⁵⁶¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 67.

⁵⁶² Fârâbî, "Eflâton ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", Çev. Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 113-114.

⁵⁶³ Platon, *Timaios*, s. 37; Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 37.

olmalıdır. İyi ve adil bir insan için dua etmek, kurban kesmek gibi her çeşit tapınma şekli ile Tanrılara yakın olmalıdır. Bunlar mutlu bir yaşam için en etkili, en iyi ve en güzel yoldur.⁵⁶⁴

Platon'da adaletli ve dolayısıyla mutlu olmak, iyiye ve onun bilgisine ulaşmayı gerektirir. Bu, bir anlamda insanın Tanrı'ya benzeme çabasıdır. Eylemlerini Tanrı'nın eylemlerine benzetmesidir.⁵⁶⁵ Platon'a göre, yeryüzünde kötülük vardır ve bu devam ettikçe, buradan mümkün olan en kısa sürede kaçmaya çalışmak gerekir. İnsan beden içerisinde mezardadır, esaret altındadır ve beden ruhun zincire vurulduğu bir kötülüktür. Ruh, bu kötülükten bir an önce kurtulmak ister. Çünkü beden her türlü kötülüğün sebebidir. Şayet Tanrı'ya yeterince benzeyebilirsek, kötülükten kurtulmak ve dolayısıyla bedenden kurtulmak mümkün olacaktır. Tanrı'ya benzemek, adaletli ve doğru olmak demektir. Adalet ve bilgi gibi erdemler sayesinde Tanrılığa göçülebilir. Ruhun bedenden kurtulması gerekir, bunu da filozof gerçekleştirebilir. Bu yönüyle Platon için felsefe, bir nevi arınmadır.⁵⁶⁶

Fârâbî ise adil şehrin yapısını, insanın anatomik yapısına benzetir ve bu benzerlikten hareketle açıklar. Tüm kâinat için de bedendeki mevcut düzenin geçerli olabileceğini söyler. Fârâbî, Aristocu nedensellik teorisiyle, kâinattaki düzeni açıklar. Teoriye göre, varlıklar düzenindeki her varlık kendi sebebi olan varlığı taklit ederek ona benzemeye çalışır. Allah'a varıncaya kadar bu silsile sürer ve O'nda son bulur. Dolayısıyla, alttaki birimin üstteki sebebini taklit etmesiyle nihai olarak Allah'a benzemeye çalışmaktadır. Benzerlik en nihayetinde en az Tanrı kadar adil olmayı sağlayacaktır. Allah'ın adaletinden de hiçbir şüphe duyulmadığından, insan da Allah'a benzediği oranda adil olacaktır.

Adaletli devletin her bir mensubunun, Allah'a benzemesi imkân ve zihni kapasitesi oranında olacak, onun bilgi, cömertlik, aşk ve adalet gibi sıfatlarından payına düşeni almak isteyecektir. Adaletin bir gereği olarak alttakilerin üstteki varlıkları takibi, adil devletin hiyerarşik yapılanması için de bir imkân sunar. Ama adaletli devlet veya diğer devletleri oluşturan temel unsur, iradi davranma gücüne

⁵⁶⁴ Platon, *Yasalar*, s. 165.

⁵⁶⁵ Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 155.

⁵⁶⁶ Platon, *Theaitetos*, 176 a-e.

sahip olan insan olduğu için buradaki hiyerarşi, Platon'daki gibi Allah'ın insanlara verdiği doğuştan yeteneklerle gerçekleşmez. Dolayısıyla insan, doğuştan adalet erdemine sahip olarak yaratılmamıştır. Bunun gerçekleşebilmesi, bazı ilke ve kanunlara gereksinim duyar. Bu kanunları ideal toplum için belirleyen ve düzenleyen de adaletli devletin ilk başkanı, kanun koyucu veya filozoftur. İlk başkan Allah'a benzemeye çalıştığı oranda adaletli olur. Yönetimindeki insanlar da ilk başkanı taklit ederek adalet erdeminden pay almış olurlar.

3.2.3. Organizma Devlet İlişkisi Bağlamında Adalet Anlayışı

Filozoflarımız için, insan farklı parçalardan oluşan bir bütündür. Onlar, devleti de tıpkı insan gibi farklı parçalardan meydana gelen bir bütün olarak görürler. Onların bu yorumu, daha önce de değindiğimiz 'organizmacı anlayışın' doğal bir sonucudur. Platon'da devlet, adeta büyük bir insana karşılık gelir. Devlet, her birinin farklı bir görev yaptığı ve bunu yaparken de birbiriyle uyum içinde çalışan bir bedene benzetilir.⁵⁶⁷ Platon, devleti büyük çapta bir insan, insanı da küçük çapta bir devlet olarak görür.⁵⁶⁸ Fârâbî de aynı şekilde 'organizmacı anlayışı' benimser. O'da bedendeki hiyerarşik sınıflamanın, toplum için de geçerli olduğunu, toplumun ve beden yapısının ve işleyişinin birbirine benzediğini söyler. Devletin bütünlüğünü, varlığının devamı için önemli bir koşul olarak görür.⁵⁶⁹ Vücudun organları, bedendeki görevlerine göre sıralanır, tıpkı bunun gibi insanlar da yetilerine ve yerine getirdikleri görevlere göre toplumda sıralanmaktadır.⁵⁷⁰

Platon'a göre adil devlet, insan organizmasına benzer. Nasıl ki, insan bedeni bazı organlardan oluşmuşsa, farklı düzeydeki toplumlar da belli organlardan oluşan bir yapıya sahiptir. Bu organizmadaki her bir öge, bedenin sağlığına hizmet etmek için vardır.⁵⁷¹ Adil devletin ve insan ruhunun benzerliği öyle güçlüdür ki, Platon'un, adalete dair yaptığı soruşturmada, devlet insandan daha büyük bir yapı olduğu için adalet, önce devlette soruşturulmalı, sonra ruha geçilmelidir.⁵⁷² Buradan hareketle,

⁵⁶⁷ Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 160.

⁵⁶⁸ Birant, s. 61.

⁵⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyaset'ül-Medeniye*, s. 37.

⁵⁷⁰ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 91.

⁵⁷¹ Platon, *Devlet*, s. 515.

⁵⁷² Platon, *Devlet*, s. 447.

devletin ögeleri, insan bedeninin organları gibi her zaman birbirlerinin menfaatine hizmet eder.

Platon'un organizmacı kuramına göre, insanda akıl, öfke ve istek olmak üzere üç bölüm vardır. Platon, bu parçalardan en önemlisinin akıl olduğuna inanır. En doğal olan, diğer ögelerin, aklın egemenliğine girmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla Platon'a göre, aklın buyruğu altında hareket eden insan, en doğru olanı yapmış olur ve adaletli davranmış olur. Akıl, adaletle yönetilen sitede ne kadar hükmedici olursa, tabiatıyla da o kadar uyumlu olur. Yani ideal sitede düzen, en çok aklın hükmetmesiyle sağlanır. Aklın yönetiminde olmayan devlette, adaletin varlığından hatta bir devlet olduğundan bile söz edilemez. Ayrıca bu sitede bilgelik, cesaret, ölçülülük ve hatta adalet gibi erdemler bile insanların felaketine yol açabilir.⁵⁷³ Çünkü akıl, varlığı itibarıyla adaleti içerir. Hiçbir akıl yoktur ki, adaleti varlığın temel ilkelerinden biri olarak kabul etmesin. Bu sebeptir ki, adaletle yönetilmeyen hiçbir devlet de baki kalamamıştır. Devletin bekası, adalet üzerine kuruludur. Hiçbir sistem ve düzen adaletsizlikle varlığını sürdürmemiştir. Adaletsizlik, yok olan her düzen ve devlet için en önemli yıkılma sebebidir.

Aklın hükmetmediği siteyi Platon tabiata aykırı bulur. O, aklın idaresindeki devlet düzeninde, her sınıfın kendine özgü gerçek hazları elde ederek, mutlu olacağına inanır. İnsan bedeni ile toplumu benzer gören Platon'a göre, nasıl ki bedende bir akıl varsa toplumda da bir akıl olmalıdır. Toplum da bu aklın yönetimi altında olmalıdır. Toplumda akli, doğuştan bilgi erdemine sahip olan adalet sahibi kişiler temsil eder. O halde toplumu bilge kişilerin ellerine teslim etmek yapılacak en doğru iş olacaktır. Dolayısıyla devletin yönetimi de organizmada akla karşılık gelen, adil yöneticiler tarafından gerçekleşmelidir. Nitekim Platon, "en iyi ve en adaletli insan, aynı zamanda en mutlu olandır. Bu adam da, en kral tabiatlı ve kendini kralca yönetendir"⁵⁷⁴ diyerek aklın yönetimini, iyiliğin ve adaletin en önemli şartı sayar. Çünkü Platon şundan emindir: Devlette adalet, akıl sahibi olan yöneticiler sayesinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla ancak yöneticiler sayesinde adil ve mutlu bir toplum inşa edilebilir.

⁵⁷³ Platon, *Devlet*, s. 589.

⁵⁷⁴ Platon, *Devlet*, s. 688.

Fârâbî de tıpkı Platon gibi, devletleri, beden ve onun organlarıyla mukayese eder. O, insan organizmasını, birbirinden aşağıda ya da üstün, insan bedenindeki amacın tamamlanması için karşılıklı yardımlaşma içerisinde bulunan belli kısımlara ayırır.⁵⁷⁵ Bedenin organları, sağlığı korumak ve sürdürmek için birliktelik oluşturur. Tıpkı bunun gibi, dünya milletleri ve site devletleri de, adalet ve iyi eylemleri içinde barındıran mutluluğu korumak ve sürdürmek için bir araya gelirler.

Bedenin organları arasında bir hiyerarşi bulunmaktadır. Kalbin, diğer tüm organlar karşısındaki konumu gibi, diğer tüm varlıkların yaratıcı karşısındaki konumu benzerdir. Çünkü Fârâbî'nin oluşturduğu varlık mertebesinde en üstte 'Zorunlu Varlık' yer alırken, organizmada ise amir organ olarak kalbi görürüz. Kalpten sonra beyin gelir. Kalbin emirlerine uyan beyne de diğer tüm organlar hizmet eder. Rütbe bakımından beyinden sonra sırasıyla karaciğer, dalak ve üreme organları gelir.⁵⁷⁶ Fârâbî, devlet içinde de benzer bir yapının olduğunu söyler. Kalbe karşılık olarak gösterilen başkanın emirlerine göre, devletin bütün birimlerinin uyum içinde birbiriyle çalışacağını söyler.⁵⁷⁷ Devletin tüm organları, başkanın emirlerine uyduğunda, biz de adaletli bir devletten söz edebiliriz. Burada dikkat çeken en önemli nokta, akla büyük önem veren Fârâbî, Platon'un aksine organizmada amir organ olarak beyni değil, kalbi gösterir.

Öte yandan, Platon'un Fârâbî'den ayrıldığı bir nokta da şudur: Platon, her ne kadar devleti organizmacı anlayışla benzer kılarak açıklamaya çalışsa da o toplumu bedenden ziyade, daha çok insanın psikolojik yönüyle kıyaslar. Ruhun bölümleriyle, devletin organları arasında benzerlikler kurar. Ona göre ruhun bölümleri, akıl (bilgelik), öfke (cesaret), istek (ölçülülük) tir. Bunlara karşılık gelen, devlette yer alan üç sınıf sırasıyla şu şekildedir: Yöneticiler, koruyucular ve üreticiler. Oysaki Platon, adaleti ararken dört farklı erdem belirlemişti. Bunlar arasında bilgelik, cesaret ve ölçülükten söz ettik. Platon, toplumda ayrıca üç erdeme sahip olan üç sınıf belirlemişti. Peki, bu dördüncü erdem nedir ve nerededir? O insan ruhunu üç parçaya ayırmış ve bu parçalardan her birine karşılık gelen üç erdem belirlemişti. Dördüncü erdem olarak da 'adalet'i gösterir. Ruhun bir parçasına karşılık gelmeyen adalet

⁵⁷⁵ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 37.

⁵⁷⁶ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 71-73.

⁵⁷⁷ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 92.

erdemini, ruhun parçalarının birbiriyle uyum içinde çalışmasını sağlar. Dolayısıyla ruhta, ilk üç erdem birlikte bulunduğu zaman, adil ve doğru insan olunur. Bu durum toplum için de geçerlidir. Toplumda adaletin gerçekleşmesi için, ruhun her bir parçasına karşılık gelen bu üç sınıf birbiriyle uyumlu çalışmalıdır.⁵⁷⁸ Fârâbî’de de dört erdem (Nazarî, Fikrî, Ahlâkî ve Amelî) vardır ve bu dört erdemini birlikte bulunmasıyla adil bir toplum oluşmaktadır. Ancak Platon’dakinden farklı olarak bu dört erdemini birlikteliğini sağlayan dördüncü bir erdem olarak adalet yer almaz.

3.2.4. Adaletli Devlet Anlayışlarında Sınıflar

Toplumunu bazı kısımlardan oluşan bir bütün olarak gören her iki filozof, organizmacı anlayış çerçevesinde, toplumu sınıflara ayırır. Onları böyle yapmaya götüren birinci nokta; yukarıda da değindiğimiz gibi, insanı değişik parçalardan oluşan bir bütün olarak görmeleridir. Devlet de organizmaya benzetildiği için, organizmanın en tepesinde yer alan beyne/kalbe karşılık, toplumda da en tepeye başkanı yerleştirdiler. Beyinden/Kalpten sonra sırasıyla kalp/beyin, karaciğer, dalak ve üreme organları gelirken; toplumda da başkandan sonra koruyucular/din adamları, üreticiler/ölçüm işleriyle uğraşanlar vs. gelir.

Organizmacı anlayışın gereği olarak, iki filozofu toplumu sınıflara ayırmaya iten ikinci önemli nokta ise insanın sosyal ve toplumsal yönüdür. Tüm ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacak olan insan, başka insanların yardımına gereksinim duyacaktır. Nitekim devletin ortaya çıkmasına sebep olan bu temel faktör, sonrasında da toplumu sınıflara ayıran bir nedene dönüşür. Birey kendisinin yapamadığı bir şey için, yapabilenden yardım ister. Ayrıca herkesin farklı bir işi yapıyor olması, insanları birbirinden yardım görmeye iter. Her iki filozof, insanların yaradılışça birbirinden farklı olması nedeniyle toplumdaki her bir insanın farklı bir işle meşgul olmaları gerektiğini belirtir. İnsanların yeteneklerine göre farklı bir iş yapmaları, toplumda farklı sınıfların meydana gelmesine sebep olacaktır.⁵⁷⁹

Platon’a göre, adaletli devlet, işbölümünü korumaya ve bunun bozulmasını önlemeye yönelik bir biçimde kurulur. İnsanlar, doğuştan eğilim gösterdikleri ve

⁵⁷⁸ Platon, *Devlet*, s. 113.

⁵⁷⁹ Fârâbî, *es-Siyaset ’ül-Medeniye*, s. 41.

yeteneğe sahip olduğu tek bir işi yapar. Bir devletin iyi düzenlenmesi ve adaletin sağlanması için işbölümü kuralının uygulanması gerekir. Buna göre devlette yaşayan her bir vatandaş, yaratılışına uygun olan görevini, bu görevin dışına çıkmaksızın yerine getirecektir. İşbölümünün bu şekilde tanzim edilmesiyle toplumda adalet gerçekleşmiş olur. Çünkü her bir birey başkasının işine karışmaksızın kendi işinde uzmanlaşır.⁵⁸⁰ Bu durum iş kalitesini artıracığı ve hiç kimsenin başka bir kimsenin iş sahasına girmesine gerek bırakmayacağı için adalet ile sonuçlanır.

Platon, adaletle yönetilen bir devlette üç sınıf belirler: Biricisi devleti besleyen, onun yaşamasını sağlayan ve sadece beden gücünü kullanan işçiler, zanaatçılar ve çiftçiler; ikincisi devleti savunan, doğuştan yürekli, güçlü ve çevik olan savaşçılar (koruyucular); ve üçüncüsü koruyucular sınıfı içinden seçilerek yetiştirilen ve devleti idare edecek olan yöneticilerdir.⁵⁸¹ Bu üç sınıf sırasıyla, üretim, koruma ve yönetim işlerini icra ederler. Bunların arasında da sıkı bir ilişki vardır ve bu ilişki sayesinde organik bir dayanışma sonucu toplumun birliğini sağlarlar.⁵⁸²

Platon'un belirlediği sınıflar, onun üç kısma ayırdığı ruh anlayışıyla paralel bir şekilde oluşmuştur. O'na göre ruh, 'akıl', 'öfke' ve 'istek' olmak üzere üç bölümden oluşur. Akıl, ruhun bilgelik peşinden koşan en üstün parçasına; öfke, ruhun cesaretli, öfkeli parçasına; istek, ruhun sürekli arzulayan parçasına karşılık gelir. O'na göre, bu üç öğeden hangisi bireyin ruhunda doğuştan baskın ise ona göre toplumsal sınıftaki yerini alır. Ayrıca Platon, bu üç sınıfın da sırasıyla bilgelik, cesaret ve ölçülülük erdemlerine sahip olması gerektiğini ileri sürer.⁵⁸³ Yani Platon, devletteki "değişik hallerin" her insanda var olan hallere karşılık geldiğini savunmaktadır. Dolayısıyla insandaki özellikleri devlette görmek mümkündür. Devleti adaletli yapan husus, insanı da adaletli yapan husustur. Her üç sınıfın kendi işini görmesiyle devlette adalet sağlanır. İnsanın içindeki ruhsal yönler için de bu geçerlidir. Onların da her biri, yapması gereken işi yaparsa insan adaletli olur.⁵⁸⁴

Platon, üç bölüme ayırmış olduğu ruh anlayışına karşılık gelen bu sınıflamayı,

⁵⁸⁰ Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 169; Platon, *Devlet*, s. 397 e;

⁵⁸¹ Popper, s. 58; Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 146.

⁵⁸² Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 170.

⁵⁸³ Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 171.

⁵⁸⁴ Platon, *Devlet*, 441 d-e.

“metaller mitosu” adı verilen bir masalda farklı bir açıdan ortaya koyar. Platon, “yararlı yalan” olarak nitelendirdiği bu masalla vatandaşları ikna etmeye çalışır. Bu mitosa göre, insanların ruhları Tanrı tarafından altın, gümüş ve demirden yaratılmıştır. Kişinin toplumsal sınıftaki yerini alması, Tanrı’nın bu üç madenden birini, kişinin ruhuna katmasıyla gerçekleşir. Ruhu altından olanlar, yönetici olur; ruhu gümüşten olan, koruyucu olur; ruhu demirden olan ise üretici sınıfı içinde yer alır.⁵⁸⁵ Bu sınıflama, Platon’un hangi sınıfa ne kadar değer verdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Platon için farklı derecelerde önem taşıyan bu üç sınıfın en aşağısında ‘üretici’ sınıfı bulunur. Eğitime özel bir anlam yükleyen Platon’da üreticiler, tam olarak bu eğitimden istifade edemezler. Toplumun temel ihtiyaçlarını üreten ve topluma sunan bu sınıfın siyasal hiçbir hakkı yoktur, dolayısıyla yönetime de katılamazlar.⁵⁸⁶ Platon, devletin en temel görevinin, toplumda adaleti yaymak ve böylece insanları mutlu etmek olduğunu vurgular. Bu sebeple toplumun çoğunluğunu oluşturan üreticiler sınıfını görmezden gelmemiştir. Ancak devletin birey için var olduğunu iddia ederken, halkı da bu kadar az önemsemesi düşündürücüdür. Devletin görevinin insanlara adaleti getirmek olduğunu söyleyen Platon’a göre, devlet bireyden daha değerlidir.

İnsanların toplumdaki yatkınlıklarına ve erdemlerine göre sınıflanışı, aynı şekilde Fârâbî için de önemlidir. Fârâbî’nin siyaset felsefesinde önemle üzerinde durduğu varlık sınıflamasının, toplumsal düzende de yansımalarını görmekteyiz. İlk sebepten başlayan ve en alttaki maddeye kadar inen hiyerarşik düzen toplumda gerçekleştiğinde göklerdeki düzen de yeryüzüne yansıtılmış olacaktır.⁵⁸⁷ O adaletli bir devlette düzen ve hiyerarşinin gereğine inanmıştır. Adil olmayan toplumların hiyerarşik bir düzene ihtiyaç duyduğunu söylemiştir.⁵⁸⁸

Organizmacı anlayışa göre toplumsal sınıflandırmayı oluşturan Fârâbî de tıpkı Platon gibi organların sıralanışına ve görevlerine değinir. Vücudun organlarının hiyerarşik sınıflaması gibi, benzer bir durumun toplumdaki varlığı ispata girişir.

⁵⁸⁵ Platon, *Devlet*, s. 96.

⁵⁸⁶ Ağaogulları, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, s. 175.

⁵⁸⁷ Fârâbî, *es-Siyaset ’ül-Medeniye*, s. 48.

⁵⁸⁸ Mücahid, *Farabi’den Abduh’a Siyasi Düşünce*, s. 81.

Fârâbî, sağlıklı bir organizmadaki tüm organların uyumlu bir şekilde çalışması gibi toplumun da öyle olması gerektiğine inanır. Organizmada en tepede kalp yer alırken, devlette de tıpkı Platon'daki gibi en tepede yönetici bulunur. Yöneticiye olan yakınlıklarına göre, toplumun diğer sınıfları sıralanmıştır. Toplumdaki hiyerarşik sıralanma, kendisine hizmet eden bir kişi bulunmayan insana kadar iner. Yöneticiye yakın oldukça daha çok, uzak oldukça daha az şerefli görevler icra edilir.⁵⁸⁹ Fârâbî, toplum içinde yerine getirdikleri görevlerin değeri doğrultusunda olmak üzere oluşan beş sınıftan söz eder.⁵⁹⁰ (1) En faziletli olanlar, (2) Din adamları, mütercimler, (3) Ölçüm işleriyle uğraşanlar, (4) Mücahitler(askerler), (5) Zenginler (tüccarlar, çiftçiler vb.).

Fârâbî, ayrıntılı olarak bu sınıfları işleyen Platon gibi, bu konu üzerinde durmamıştır. Fârâbî'nin En Faziletli Olanlar dediği kişiler, gerçek bilgiye, hikmete/felsefeye sahip, yönetici sınıfını oluşturur. O da tıpkı Platon gibi, yönetici sınıfını toplumun en seçkin olanlarından seçmiş, devletin en tepesine de bu sınıfı yerleştirmiştir. Çünkü Fârâbî yöneticiyi, peygamber ile filozofun erdemlerini kendinde toplayan kişi olarak görür. Devleti de topluma bu özelliklerini yayarak yönetir. İkinci sıraya, din adamları ve mütercimler yani şairler, yazarlar, hatipler ve müzisyenleri yerleştirir. Platon'un yapmış olduğu sınıflandırmada ise hatırlanacağı gibi koruyucular ikinci sırada bulunur. Platon'un sıkı bir denetimden geçirdiği sanatçı grubunu, Fârâbî'de ikinci sırada yer alması önemli bir fark olarak karşımıza çıkmaktadır. Birkaç dil konuşabilen Fârâbî'nin, bu sınıfa mütercimleri dâhil etmesi önemli bir ayrıntıdır. Üçüncü sırada ölçüm işleriyle uğraşanlar yani; muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve münecimler yer alır. Platon'un önemli görüp ikinci sıraya koyduğu koruyucular sınıfı, Platon'da dördüncü sıradadır. Çiftçilerden ve tüccarlardan oluşan mal sahipleri ise Platon'da olduğu gibi Fârâbî'de de son sırada bulunur. Platon tüm sanat sahiplerini üretici adıyla tek bir sınıfta değerlendirirken, Fârâbî ise Platon'un üreticiler arasında gösterdiği çoğu sanat sahibini ayrı ayrı sınıflandırmıştır. Hem de bunlardan bazıları Fârâbî'de asker sınıfının üzerinde sınıflandırılmıştır.

⁵⁸⁹ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 93.

⁵⁹⁰ Fârâbî, *Fusulü'l Medeni*, s. 49.

Toplumsal sınıflamada, sınıflar arası geçiş her iki filozof için de mümkündür. Her ne kadar bu konuda Platon'a yönelik ciddi eleştiriler olsa da⁵⁹¹ Platon, üretici sınıfın çocuklarının ortaya koyacakları başarıya göre koruyucular sınıfına yükselebileceğini, ayrıca beklentileri karşılamayan koruyucu sınıfın çocuklarının üretici sınıfına düşebileceğini belirtir.⁵⁹² Fârâbî, bireylerin iradelerine ve yeteneklerine göre toplumsal yapıdaki yerlerini alacağını belirtir. Sınıflardaki konumu, soyla ilişkilendirmemekte ve sınıflar arası geçişin olabileceğini o da mümkün görmektedir.

Her iki filozof da bu sınıfların birbirine karışmasının devletin yıkılmasına sebep olacağına inandıkları için bu hiyerarşik düzenin korunması gerektiğine inanırlar. Bunun için de herkesin yalnızca kendi işini yapması gerektiğini önemle belirtmişlerdir. Sınıflar arası karmaşanın önüne geçmek ve devletin birliğini sağlamak için her insanın her iş ve sanat için uygun olmayacağından dolayı ideal bir devlette her insanın tek bir iş ve sanatla uğraşmasının adaletin gereği olduğunu vurgulamışlardır.⁵⁹³ Çünkü toplumdaki sınıfların birbirine karışması Platon'a göre o toplumda adaletin olmadığı anlamını taşır.⁵⁹⁴ Ancak bu sınıfların görevlerini icra etmesi; yöneticinin emirlerine uyarak uyumlu çalışmaları o toplumu adalete ve dolayısıyla mutluluğa götürecektir en önemli unsurdur.⁵⁹⁵

3.2.5. Platon ve Fârâbî'de Erdem ve Adalet İlişkisi

Erdemi bilgelik üzerinden açıklayan Platon, ulaşılmak istenen her ne olursa olsun bunun ancak bilgiyle sağlanacağına inanır.⁵⁹⁶ Platon'a göre, bir insanı erdemli kılacak bilgi, asla sıradan bir bilgi olamaz. Üst düzeyde olan bu bilgi; iyinin, iyi ideasının bilgisidir.⁵⁹⁷ Ayrıca Platon, erdemi bedensel hazlara tutkulara karşı bir duruş olarak tanımlar. Erdemli bir yaşam için insan, hazların ardından gitmemeli, acıya direnmeli ve ruha özen göstermelidir.⁵⁹⁸ Erdem, O'nda öncelikle bilgelik,

⁵⁹¹ Popper, s. 140.

⁵⁹² Platon, *Devlet*, s. 97.

⁵⁹³ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 55.

⁵⁹⁴ Platon, *Devlet*, s. 112.

⁵⁹⁵ Fârâbî, *el-Medinet'ül-Fâzıla*, s. 102.

⁵⁹⁶ Platon, *Euthydemos*, s. 25.

⁵⁹⁷ Platon, *Devlet*, 345 a.

⁵⁹⁸ Platon, *Yasalar*, s. 129.

ruhun isteklerini yerine getirme, dolayısıyla bedenden ziyade ruha özen gösterme şeklinde karşımıza çıkar.

Fârâbî de erdem konusunu, önemle ele alır. O, insanın doğuştan bir aşağılığa ya da erdeme sahip olmadığını, fakat bir erdeme ya da aşağılığa yatkın olarak dünyaya geldiğini söyler.⁵⁹⁹ Özellikle de ‘irade’nin önemine dikkat çeker. İradeye sahip olan insanın, seçme hürriyetine sahip olduğunu, dolayısıyla insanın kendisinde bulunan güçlerle iyi ve kötü işler yapabileceğini belirtir.⁶⁰⁰ Ancak Fârâbî’ye göre, davranışın tekrar edilerek alışkanlık haline getirilmesi önemlidir. Doğru davranış uzun süre devam ederse, bireyin o erdemi kazanacağı söylenebilir.⁶⁰¹ Ayrıca Fârâbî’de erdeme, Aristoteles’te olduğu gibi ‘orta ve mutedil fiiller’ olarak karşılıyoruz. Ona göre iyi davranış, güzel ahlâk; ancak ortayı bulmakla yani aşırıya kaçmamakla sağlanır.⁶⁰² Cömertliği, nezaketi bu orta durumlara örnek olarak verir.⁶⁰³

Fârâbî de Platon gibi, maddi hazların insana gerçek mutluluğu getirmediğini söyler. O’na göre güzel bir ahlâka sahip olabilmek için, özellikle maddi hazlardan uzaklaşılması gerekir.⁶⁰⁴ Hatta mutluluğun en önemli koşulunu, maddeden bağımsızlıkta görür.⁶⁰⁵

Platon’a göre, insanların ulaşabileceği en üstün nitelik olan erdemi kazanmak oldukça güçtür, erdemli hali sürdürebilmek ise daha da güçtür.⁶⁰⁶ Fârâbî de erdemi kazanmanın güçlüğüne değinir. Daha önce değinildiği gibi bedeni arzuların sınırlanıp Tanrı’ya benzemenin, zorlu yükselişin herkes tarafından tamamlanması mümkün değildir. Platon’da olduğu gibi Fârâbî’de de bunu tamamlayan insan, Tanrı’ya yani Bir’e yaklaşır, hatta ona benzer.⁶⁰⁷

Düşünürlerimizin erdem kavramına dair ortaya koydukları genel niteliklerin birbiriyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Erdemli davranışın ortaya çıkarılmasında

⁵⁹⁹ Fârâbî, *Fusul’ül-Medeni*, s. 32.

⁶⁰⁰ Fârâbî, *Kitab’üt-Tenbih*, s. 131.

⁶⁰¹ Ayşe Sıdika Oktay, Fârâbî’ye Göre İyi ve Kötü Kavramları, “Bilim ve Ütopya”, S.154, İstanbul 2007, 29-33, s. 32.

⁶⁰² Fârâbî, *Kitab’üt-Tenbih*, s. 135.

⁶⁰³ Fârâbî, *Fusul’ül-Medeni*, s. 34-35.

⁶⁰⁴ Fârâbî, *Kitab’üt-Tenbih*, s. 142.

⁶⁰⁵ Fârâbî, *es-Siyaset’ül-Medeniyye*, s. 47.

⁶⁰⁶ Platon, *Protagoras*, s. 157.

⁶⁰⁷ Fârâbî, *Fusul’ül-Medeni*, s. 32.

akıl, her ikisinde de en önemli ilkedir. Filozofların maddi hazlar konusundaki duruşları da ortaktır. Fârâbî, Platon'dan farklı olarak iradenin önemine daha çok değinir ve erdemin alışkanlığa dönüştükçe bireyde kalıcı olabileceğini söyler. Ayrıca Platon'da 'ölçülük', Fârâbî'de 'mutedil olma', erdemli davranış için önemli bir ölçüttür.

Platon, erdemi psikolojik yönüyle ya da ruh anlayışıyla değerlendirir ve sınıflandırmaya tabi kılar. O ruhu; akıl, öfke ve istek olmak üzere üç parçaya ayırır. Bu noktada erdemin parçalarını da ruhun parçalarına göre belirler. Her parça bir erdeme karşılık gelir. Platon'da ruhun en üstün parçası olan bilgelik erdemi, akli temsil eder. O'na göre bilgelik erdemine sahip olanlar da toplumda azınlıktadır. Onun devletinde bu erdeme sahip olanlar, yönetici sınıfında bulunan seçkin bir topluluktan oluşur.⁶⁰⁸ Ruhun ikinci parçası olan 'öfke'ye karşılık gelen erdem ise cesarettir. Cesaret; korkulacak ve korkulmayacak şeyleri bize bildiren bir bilgi türüdür.⁶⁰⁹ Bu erdem, toplumda koruyucular sınıfında aranır. O'na göre cesaret bilgiyi gerektirdiği için, cahil insan asla cesur olamaz.⁶¹⁰ Üçüncü sırada, ruhun 'istek' kısmına karşılık gelen erdem, ölçülülüktür. Platon'a göre bu erdem, sadece toplumun üretici sınıfında bulunması gereken bir erdem değildir. Erdemli her insanın sahip olması gereken vazgeçilmez niteliklerden biridir. Ölçülü olmakla insan, isteklerini, tutkularını dizginleyebilir. Ayrıca insanın iyi yanı, kötü yanını buyruğuna alabilir ve ona hâkim olabilir.⁶¹¹

Platon, önce erdemi üç bölüme ayırır ama daha sonra erdemleri tek bir çatı altında toplar. Ruhun bu üç parçasının uyumlu bir şekilde çalışması, toplumda ruhun bölümlerinden oluşan her bir sınıfın kendi işini yaparak bütüne hizmet etmesi, 'adalet'i sağlamaktadır. Bilgelik, cesaret ve ölçülülük tek bir erdemin, adalet erdeminin altında yeniden birleşmektedir.⁶¹² Adalet erdemi sayesinde toplumsal hayatta mutluluk sağlanır. Tüm yönetim sisteminde adaleti sağlayan devletin halkı, mutluluğa ulaşır.

Platon'un yaptığı gibi Fârâbî de erdemi sınıflara ayırır. O, erdeme sahip

⁶⁰⁸ Platon, *Devlet*, 108 b.

⁶⁰⁹ Platon, *Lakhes*, 80 c.

⁶¹⁰ Platon, *Protagoras*, s. 74

⁶¹¹ Platon, *Devlet*, 109 a-c.

⁶¹² Platon, *Devlet*, 111 b.

olanların bu dünyada mutlu olacaklarını, öldüklerinde de ahirette mutlu olacaklarını belirtir. Bu sınıflandırmada onun akla verdiği önemi görürüz. Bu dört erdem; 1.Nazarî erdemler, 2.Fikrî erdemler, 3.Ahlâkî erdemler, 4.Amelî erdemlerdir.

Nazarî erdemler; mutluluğu kazanmak için elde edilmesi gereken ilk erdemlerdir. Bu erdemler, son amaçları sadece varlıkların ve onların içerdiklerinin akıl ile kavranılmasını sağlayan ilimlerdir. Buna göre Tanrı, fizik dünya, insan akılı gibi şeylerin bilgisine sahip olmaktır ki; bu dört erdem içerisinde en yüksek olanıdır.⁶¹³ Bunlardan bir kısmına ilk baştan beri insan sahipken, bir kısmına da daha sonra düşünüp araştırarak ulaşır. Bu erdem, toplumların ve milletlerin kendileriyle en üstün mutluluğu kazandığı diğer dört erdemi de içerir.⁶¹⁴

İkinci erdem; ‘fikrî erdemler’dir. Bunlar; soyut niteliğe sahip nazarî erdemlerin aksine, toplumsal ilişkilerde bulununca ortaya çıkar. Fikrî erdem ile toplum ve devletin ortak olan amaçları için en güzel ve en faydalı durumlar tespit edildiğinden fikrî erdem, siyasi bir erdemdir. Bu erdemi; erdemli bir amaca ulaşırken en yararlı şeyi keşfetme olarak da tanımlayabiliriz. Nitekim erdemın kötüyü amaçlaması düşünülemez.⁶¹⁵

Fârâbî, üçüncü erdem olan ahlâkî erdemleri, derecelendirerek birbirine bağlar. Buna göre, ‘fikrî erdemler’, ‘nazarî erdemlere’; ‘ahlâkî’ ve ‘amelî erdemler’ ise ‘nazarî’ ve ‘fikrî erdemlere’ bağlıdırlar.⁶¹⁶ Dolayısıyla toplum ve devletin, ortak ve hayırlı bir amacın ne olduğunu sadece fikrî kuvvetle bulamayacağını söyleyebiliriz. Bunun gerçekleştirilebilmesi için aynı zamanda ahlâkî erdemleri de taşıyor olması gerekir. Fârâbî, ahlâkî davranışların ölçütünün “göreceli orta” olduğunu belirtir. Bu durumda adalet erdemi, insanı doğru yapmaya yönelten, hem sözde hem de fiilde adil kılan ahlâkî bir durumdur. Yani adalet, amelî akıldan doğan bir erdemdir.

Dördüncü erdem olan amelî erdemler ise insanların bazı meslek ve sanatlara karşı ilgilerini ve o alanda gelişmesini sağlayan bir erdemdir. Fârâbî bu alandaki erdemleri geliştirmek için “ikna ve yerine göre zorlama” gibi eğitim metotlarını kullanmayı önerir.⁶¹⁷ Fârâbî bize, bu erdemlerin birbiri üzerine inşa edildiğini

⁶¹³ Korkut, s. 50.

⁶¹⁴ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 22.

⁶¹⁵ Fârâbî, *Fusul'ül-Medeni*, s. 74.

⁶¹⁶ Oktay, s. 31.

⁶¹⁷ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 168.

göstermektedir. İnsan bu erdemlere adım adım ulaşmaktadır.

Platon'un, ruhu bölümlere ayırarak yaptığı sınıflandırma Fârâbî'de yoktur. Fârâbî ise en temelde aklın türlerine göre bir ayırım yapmıştır. Platon, erdemleri tek tek ayrıntılı bir şekilde sorgularken, Fârâbî bu kadar ayrıntılı sorgulamaya girmemiştir. Her ikisi de erdemleri parçalara bölmekten ziyade, erdemın önemine dikkat çekmek için bir sınıflandırma yapmıştır. Platon, ayırmış olduğu erdemleri daha sonra tek bir erdemde, adalet erdeminin altında birleştirir. Fârâbî de Platon'a benzer bir tutum sergiler ancak onda adalet birleştirici rol oynamaz. Fârâbî, insanın veya toplumların, tam yetkinliğe ve gerçek mutluluğa ancak dört erdemın eksiksiz birlikteliği ile ulaşabileceğini söyler. Adaleti ise haklı paylaşım olarak görür. Yani şehir halkı, ortak olan iyi şeyleri hak edildiği şekilde paylaştırdığında adalet gerçekleşir. Ayrıca O da Platon gibi, toplumda adaletin sağlanması için bireyden çok, toplumun dikkate alınması gerektiğini vurgular.⁶¹⁸ Ayrıca her iki düşünür de toplumun erdemli hale getirilmesi görevini yöneticiye yükler. Yönetici, adil davranarak topluma hem örnek olacak hem de toplumsal adaleti sağlayarak en yüksek erdeme ulaşmış olacaktır.

3.2.6. Platon ve Fârâbî'nin Adaletli Devletinde Eğitim

Adaletli bir toplumun oluşması üzerine tasarlanan ideal devlet anlayışını, her iki düşünür de iyi bir eğitim ve öğretim sürecine bağlamaktadır. Fârâbî Sistemli bir eğitim felsefesini ilk ortaya koyan düşünürlerden Platon'u, eğitime dair görüşlerini açıklarken özellikle zikreder.⁶¹⁹ Ancak ciddi bir eğitim felsefesi ortaya koyan Platon ile birlikte Fârâbî de eğitimle ilgili önemli fikirler sunar.

Platon, *Devlet ve Yasalar*'da, eğitimin anlamını, kimlere hangi eğitimin hangi sırayla verileceğini, eğitimde uygulanacak kısıtlamaların neler olacağını ele alır. Platon'a göre eğitimin en temel amacı vatandaşları erdemli hale getirmektir. Erdemli olan birey de onun adaletle yönetilen ideal devletine hizmet eder. Platon için eğitim, bireyi erdemli bir vatandaş kılmakla beraber, adaletle yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen adil bireyler haline getirir.⁶²⁰ Aklın ve duyguların uyumlu çalışmasına erdem

⁶¹⁸ Fârâbî, *Fusul'ül-Medeni*, s. 53-54.

⁶¹⁹ Fârâbî, *Tahsillu's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 184.

⁶²⁰ Platon, *Yasalar*, s. 26.

diyen Platon, bu uyumun çocuk yaşta verilecek eğitim ile sağlanması gerektiğini söyler. İnsanların devlet tarafından verilecek eğitim aşamalarından geçerek, istenilen kalıba sokulacağını⁶²¹ ve ancak bu şekilde erdemli hale gelebileceğini belirtir. Her insan doğuştan tüm erdemlere sahip olarak doğmamıştır bu sebeple eğitim bu açığı giderecek önemli bir işleve sahiptir. Adalet erdeminden yoksun olan birine verilecek eğitim, onun bu eksikliğini kapatacaktır.

Platon daha sonra eğitimin kimlere, nasıl verileceğini belirler. Bireylerin yalnızca yaratılışlarıyla değil, aldıkları eğitimle de toplumsal sınıflandırmadaki yerini aldıklarını söyleyen Platon, her sınıf için bir eğitim programı sunar. Ortak eğitim programları olmakla birlikte, ayırıcı nitelikteki programlar da mevcuttur. Eğitimin, zorluğu, yoğunluğu, alt sınıftan üst sınıfa doğru artmaktadır. Toplumdaki üretici sınıfa en kolay eğitimin verilmesini uygun görürken, en zor olanın da yöneticilere verilmesini söyler. Bu şekilde verilecek eğitimin daha adil olduğunu ve her sınıfın anlama kapasitesinin göz ardı edilmesinin adaletsizliği doğuracağını belirtir. Ayrıca eğitim müfredatı, devlet tarafından önceden belirlenir ve ilk aşamadan son aşamasına kadar bazı sınırlamalar ve bazı sansürler içerir.⁶²²

Konuyu Platon kadar ayrıntılı işlemeyen Fârâbî, eğitimi, nazarî ve ahlâkî erdemlerin bireye ve topluma kazandırılması olarak görür. Nazarî erdemi, teorik bir anlam yüklediği öğretim ile ahlâkî erdemleri ve sanatları da pratik bir anlam yüklediği eğitim ile karşılamak ister.⁶²³ Öğretim, sözle/anlatımla gerçekleşirken; eğitim, tekrar ederek, alışkanlık kazandırma yoluyla gerçekleşir. Bu anlayışla O eğitimi, çoğunlukla davranışların düzenlenmesi, kişinin terbiye edilmesi ve kişiye sanatların öğretilmesi olarak görür. O'nun eğitim yoluyla varmak istediği temel amaç, tıpkı Platon'da olduğu gibi, adil ve mutlu bir toplum oluşturmaktır.

Fârâbî, eğitimin yaratılışa uygun olarak verilmesi gerektiğine inanır. O, farklı tabiatlara sahip olan insanların farklı yeteneklerinin olacağı kabulüyle, insanın yatkınlıklarına göre eğitim almasının adaletin bir gereği olduğuna inanır. Kişinin ilgi duymadığı bir alanı öğrenmesinin güç olacağını, ayrıca kişinin ilgi duyduğu ve yatkın olduğu alanlarda eğitim görmemesi halinde, o alana ilişkin yeteneğinin

⁶²¹ Ağaoğulları, s. 213.

⁶²² Platon, *Devlet*, s. 64-65.

⁶²³ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 71.

dumura uğrayacağını söyler.⁶²⁴ Bu anlayıştan hareketle o, hem kalıtıma hem de eğitime önem verir.

Fârâbî'ye göre insan, doğuştan tüm erdemlere sahip olamaz. Bu sebeple erdem kazanılmasında, kalıtımın etkisi olduğuna inansa da erdem daha çok öğrenmeyle ve tekrarla insanda yerleşeceğini savunmaktadır.⁶²⁵ Fârâbî, 'bazı ahlâklar insanın doğasından kaynaklanır ve değişmesi mümkün değildir' gibi bir düşünceye kapılmayı doğru bulmaz. Ona göre, ahlâkın değişmeyeceğini savunan bu anlayış, hem oldukça çirkin hem de ahlâk kelimesinin kendi anlamıyla çelişmektedir. Bu yönüyle O, ahlâksal değişimde eğitimin etkisinin inkâr edilemeyeceğini savunur.⁶²⁶

Platon, eğitimde uygulanacak en iyi yöntemin öğüt vermek değil, 'örnek olma' olduğunu söyler.⁶²⁷ Ayrıca ailede katı kurallar koymanın, 'zor kullanma'nın aksine uyarıda bulunarak öğretmenin daha etkili olduğunu savunur.⁶²⁸ Fârâbî'nin de eğitimdeki önceliği ikna yolunun kullanılmasıdır. Ancak bu yolla eğitimin mümkün olmadığı durumlarda "zor kullanma" yönteminin uygulanması gerektiğini söyler. Her şeye rağmen eğitimde öğrencinin ilgi duyduğu ve yatkın olduğu alanlarda eğitim görmesi gerektiği anlayışını benimser.⁶²⁹

Eğitimin, adaletli bir toplumun oluşmasında önemli bir amacı olduğunu söyleyen düşünürlerimiz, bu ortak amaç dışında da bazı konularda benzer görüşlere sahiptir. Eğitime büyük anlamlar yükleyen Platon, yönetici kadroyu eğitimcilerden belirler.⁶³⁰ Fârâbî de vatandaşların adil ve mutlu bir yaşamı bilmediklerini, tek başlarına da bilemeyeceklerini, bu nedenle de onlara bunları kazandıracak birinin olması gerektiğini, onun da yöneticiler olduğunu, bunları da ancak eğitimle sağlayabileceklerini düşünür.⁶³¹ Ayrıca her ikisi de eğitimin devlet eliyle gerçekleşmesi gerektiğini savunur.

Bu benzerliklerle birlikte bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Bunlardan biri,

⁶²⁴ Fârâbî, *es-Siyaset 'ül-Medeniye*, s. 43.

⁶²⁵ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 31-32.

⁶²⁶ Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s. 166-168.

⁶²⁷ Platon, *Yasalar*, s. 131.

⁶²⁸ Platon, *Devlet*, s. 203.

⁶²⁹ İbrahim A. Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991, s. 92.

⁶³⁰ Platon, *Yasalar*, s. 173.

⁶³¹ Fârâbî, *Tahsillü's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 183.

Platon'un eğitim sistemindeki kısıtlamalara ve sansürlere Fârâbî'nin yer vermemesidir. Diğer taraftan Platon'da da Fârâbî'nin yapmış olduğu eğitim öğretim ayrımı görülmez. Fârâbî'nin eğitime önem verdiği açık olsa da onda Platon gibi ayrıntılı ve sistemli bir eğitim anlayışıyla karşılaşmamaktayız.

3.2.7. Platon ve Fârâbî'de Adil Yönetici

Her iki düşünürün yaptıkları toplumsal sınıflandırmada en üst sıraya yerleştirdikleri yöneticiler, adaletli bir devletin kurulmasının teminatı durumundadır. Adil devlet, varlığını onların belirledikleri özellikleri taşıyan yöneticiler ile sürdürür. Toplumun en adil olanı, toplumun tümünü adil hale getirme görevi ile devletin başına getirilir. Toplumun, her yönden üstün olan bu kişinin ardından gitmesi sağlanarak, adil bir devletin oluşması ve gerçek mutluluğa ulaştırılması amaçlanmaktadır.

Platon, toplumsal sınıflandırmayı, sınıfların değerini ve görevlerini, ruhun üç kısmıyla açıklar. Ruhun akıl bölümünün en önemli parça olduğunu ve bunun da devlette karşılığının yönetici olduğunu söyler. Fârâbî ise organizma üzerinden toplumsal sınıflandırmayı belirler. Organizmanın en önemli parçasının kalp olduğunu, toplumda buna karşılık gelen sınıfın da yönetici olduğunu söyler. Benzer anlayışla her ikisi de yöneticinin diğer insanlara göre konumunu, Tanrı'nın diğer varlıklara olan konumuna benzetir.

Platon ve Fârâbî'de adil yöneticileri karşılaştırırken, öncelikle yönetici olacak kişide aranan özellikler açısından belirlenen kriterlerden hangisinin Fârâbî'ye, hangisinin Platon'a ait olduğunu ortaya koymak faydalı olacaktır. Böylece hem Platon'un hem de Fârâbî'nin yöneticide aradığı özellikleri ortaya koymuş olacağız. Fârâbî tarafından belirlenen 12 özellik ve kimin kaynaklık ettiği şu şekildedir.⁶³²

1. Vücudunun bütün organları tam ve güçlü olmalı. Böylece görevini kolay ve rahatlıkla yerine getirebilmelidir. Yapabileceği işlere yetmelidir. (Platon)
2. Başkan, tabiatı gereği iyi bir anlama yeteneğine sahip olmalı, söyleyenin maksudını kavramalıdır. (Platon)

⁶³² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 79.

3. Hafızası güçlü olmalı ki anladığı, gördüğü işittiği ve sezdiği her şeyi iyi belleyip unutmasın. (Platon)
4. Uyanık ve zeki olmalıdır. Böylece gördüğü en küçük delili anında fark edip yerinde kullanabilmelidir. (Fârâbî)
5. Anlatmak istediği her şeyi tam olarak açıklayıp ifade edebilen, güzel konuşan bir hatip olmalıdır. (Platon)
6. Öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmeli, kendini buna kaptırmış olmalı ki öğretme ve öğrenme yorgunlukları ona ne ızdırap versin, ne de vücudunu hırpalasın. (Platon)
7. Tabiatı gereği doğruyu ve doğru kişileri sevmeli, yalan ve yalancı kişilerden nefret etmelidir. (Fârâbî)
8. Yemeğe, içmeye ve bedenî hazlara düşkün olmamalıdır. Tabiatı gereği oyundan kaçınmalı ve bundan doğan zevklerden hoşlanmamalıdır. (Platon)
9. Yüksek ruhlu olmalı, şerefi sevmeli, ruhu tabii olarak çirkin ve aşağılık şeylerin üstünde olmalı, nefsinin daha üstününe yükseltmelidir. (Fârâbî)
10. Altın ve gümüş gibi dünyevi şeyleri basit görmelidir. (Platon)
11. Doğası gereği adaleti ve adaletlileri sevmeli, zulümden, haksızlıktan ve zalimlerden hoşlanmamalı, adaletli olmalı, ona teşvik etmeli, zulme uğrayanlara acımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemeli, adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz olmamalı, tersine haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmamaya istekli ve dirençli olmalıdır. (Platon ve Fârâbî)
12. Azimli ve kararlı olmalı, amaçlarına ulaşma hususunda cesur davranmalıdır. (Platon)

Burada Fârâbî'nin, yöneticiye ait bazı Platonik ve İslami özellikleri bir araya getirdiğini görüyoruz. Fârâbî, Platon'un filozof-kralı ile ideal İslâm yöneticisi arasında bir sentez oluşturur. *el-Medinetü'l Fâzıla*'da Fârâbî, daha çok Platon'a, *Fusul*'de ise daha çok İslâm'a eğilim göstermektedir. Onun adil devletindeki on iki özelliğin neredeyse tamamı Platon'un *Devlet*'inden türetilmiştir. On birinci maddede geçen, yöneticinin mutlaka adalet sahibi olması gerektiği anlayışı Platon'da önemli

olduğu kadar Fârâbî için de önemlidir. Bu on iki özellik arasından, adalet erdeminin her iki filozof tarafından aranan özellikler arasında yer alıyor olması bu konudaki hassasiyetlerini anlamak için önemlidir.

Fârâbî, adil devlette yöneticinin özellikleriyle ve konumuyla ilgili Platon'un görüşlerini önemli oranda takip etmektedir. Her ikisi de toplumda en üstün erdemlere sahip ve dolayısıyla toplumdaki en üstün bireyin yönetici olması gerektiğini düşünür. Her ikisinde de yönetici, bu dünyaya adeta aşkın durumdadır. Platon, 'mağara benzetmesinde', nesnelere dünyasındaki zincirlerini kırıp idealara yükselen ve geri dönerek gördüklerini insanlara anlatan, onları da gerçek mutluluğa ulaştıracak olan kişinin yönetici olduğunu söyler. Fârâbî'nin de "filozof İlk-Başkan"⁶³³, teorik bilgiyle donanmış bir bilgin olmakla beraber, toplumda adil bir yaşamın kurucusu sıfatıyla hem eğitici ve öğretici hem de uyarıcı ve yol göstericidir. Dolayısıyla adil yönetici, Platon'da idealara; Fârâbî'de ise "İlk Sebep"⁶³⁴e en çok yaklaşan kişi olacaktır.

Yöneticide olması zorunlu özellikler içerisinde en ayırt edici noktalardan biri de yöneticinin felsefe bilgisidir. Yöneticiler için bu bilgiyi, tıpkı adalet erdemi gibi şart koşan düşünürlerimiz, böylece felsefeye ne kadar önem verdiklerini ortaya koymuşlardır. Platon, felsefeye verdiği önemi, filozofların kral, kralların gerçekten filozof olmadıkça, ideal devletin kurulamayacağını belirterek ortaya koyar. Bu, onun siyaset anlayışında belirlediği en önemli ilke durumundadır. O, aklın gücünü felsefeyle birleştirmekte ve devletin başında bu gücün bulunması gerektiğini belirtmektedir.⁶³³ Fârâbî de Platon'u takip etmiştir ve felsefe onda da yöneticiler için ayırtıcı bir özellik taşır. O, kişinin bahsi geçen diğer nitelikleri taşısa bile filozof olmadığı takdirde adil devletin yöneticisi olamayacağını söyler.⁶³⁴ Nitekim yöneticileri diğer sınıflardan ayıran en önemli eğitim, felsefe eğitimidir.

İlk-Başkan, dört erdem in en yüksek düzeyde taşıyıcısıdır ve toplumda bunların oluşmasını sağlamak onun görevidir. Bu bağlamda, Fârâbî'nin filozof kavramına kattığı anlam, günümüzdekinden oldukça farklıdır. Devletin en üst yöneticisine karşılık gelen İlk-Başkan kavramıyla, yasa koyucu, filozof, önder ve peygamber terimlerini birleştiren Fârâbî, toplumsal ve siyasal yaşam için genel bir çözüm önerisi ortaya koymaktadır. Fârâbî yorumlarında, Platon'un yorumlarından farklı olarak, İlk-

⁶³³ Platon, *Devlet*, s. 148.

⁶³⁴ Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, s. 98.

Yönetici'nin genellikle peygamber veya İlk-Başkan olarak aktarılmasında dinsel bir okumanın etkisi vardır.

Platon, sadece bir kişiden oluşan yönetimi savunur. Fakat *Yasalar*'da ise ciddi bir elemenden geçen yönetici kadrodan ve yöneticileri de denetleyen olağanüstü erdemlere sahip kişilerden söz eder.⁶³⁵ Platon'un "erdemliler yönetimi" adını verdiği bu yönetim şekli, kanunlar tarafından güvenceye alınmıştır. *Devlet Adamı*'nda, gücün öncelikle kanunlarda değil, kralda olması gerektiğini söyler. Ancak bu durum sadece Platon'un belirlediği özellikleri taşıyan adalet erdemine sahip kişinin yönetiminde geçerlidir. O doğuştan üstün bir bedene ve ruha sahip bir kralın yetişmesinin zorluğunu fark ederek, böyle bir kişinin olmadığı durumda, kanunlar yazmak için bir arada toplanılması gerektiğini belirtir.⁶³⁶ *Yasalar*'da bu fikrî, biraz daha güçlenir ve devlette adalet gözetilerek oluşturulan yasaların, yöneticiden üstün olması gerektiğini belirtir.⁶³⁷

Fârâbî'de ideal devleti kuran siyasi lider, tanrısal kaynaklardan beslenen ve tanrısal eğitim-öğretim alan, adalet erdemine sahip bir kişidir. Ancak Fârâbî, bu kadar güzel huyların bir şahısta toplanamayacağını bilir. Bu durumda, yönetimin bir gruba paylaşılması gerektiğini söyler. Bu grup, yönetim konusunda ideal başkanın yerini alabilir. Dolayısıyla Fârâbî de Platon gibi, erdemlilerin yönetimini savunmaktadır. Bu sebepten, Fârâbî'nin siyaset metodunun, en sonunda Aristokrat bir Cumhuriyet'te son bulduğunu söyleyebiliriz.

Platon'un öngördüğü adil yönetici, düşünceyle bilgiyi titizlikle birleştirebilen filozoflardır. İlk başlarda, filozof olan devlet başkanının devletin çıkarları için yalana başvurabileceğini belirten Platon, daha sonra bu anlayışından vazgeçmiş ve filozofların asla yalan söylememeleri gerektiğini söyleyerek düştüğü çelişkiyi düzeltmiştir. Fârâbî'de ise devlet başkanı asla yalan söylememelidir. O toplumda örnek alınan en önemli şahsiyet olduğu için yalan konuşmaktan özellikle imtina eder.

Fârâbî, yöneticinin, politik hitabet yöntemlerini planlama, kendi kişiliğini geliştirmek için bunlardan faydalanma, vatandaşları ve gerektiği zaman yöneticileri belli işler hakkında ikna etme hususunda ısrar eder. Elbette bu, Platon'un retoriğe

⁶³⁵ Platon, *Yasalar*, s. 194.

⁶³⁶ Platon, *Devlet Adamı*, s. 85.

⁶³⁷ Platon, *Yasalar*, s. 117.

yaptığı itiraza aykırıdır. Burada tanımı yapılan yönetici için, Platonik örnekten ziyade, İslâmi ölçü model alınmıştır, diyebiliriz.

Öyle anlaşılıyor ki Fârâbî, adil yönetici ve filozof fikrî ile Platon'u takip etmektedir. Hatta filozofun nitelikleri ve özellikle adalet konusunda Platon'la birçok ortak düşünceyi savunarak, ona büyük oranda katılmaktadır. Platon, en yüksek ideye sahip bir filozof öngörür. Fârâbî'nin öngördüğü filozof ise Platon'dan farklı olarak, peygamberin özelliklerine sahiptir. Platon'un filozof-kralı daha bağımsız iken; Fârâbî, sürekli ahiret mutluluğundan söz ederek, lideri de bağlayan bazı şartlar ortaya koymaktadır.⁶³⁸ Ayrıca Platon'un ve Fârâbî'nin adaletle yönetilen ideal toplumunda yöneticiler, seçkinler arasından seçilmektedir. Ancak her bir sanatta en üstün olmak, iyi bir eğitim almak, en iyi yönetici olmak için yeterli olmayabilir. En iyi yönetici, bunların yanı sıra doğuştan bu işe kabiliyetli ve kişilik olarak da buna yatkın olmalıdır. Bu özelliklere sahip birinin yönetici seçilmesi adaletin gereğidir. Yönetici, Platon'un “aristokrasi”sinde doğumdan veraset yoluyla kazanılmaktadır. Ancak Fârâbî'de doğuştan getirilen yeteneklerden ziyade yöneticinin entelektüel çabası ön plandadır.

3.2.8. Platon ve Fârâbî'de Bireysel ve Toplumsal Mutluluk

Platon, insan için, varılması gereken en son gaye olarak mutluluğu koymuştur. O, ahlâk anlayışında döneminin diğer filozofları gibi mutçudur (eudaimonistir).⁶³⁹ Onun mutluluk anlayışı; erdeme ve iyiye yüklediği anlamlara göre şekil alır. Her şeyden önce mutluluk, duyularla algılanan, maddesel âlemden ziyade, akılla kavranılan idealara yakındır. İnsan duyular dünyasında ‘iyi ideası’na yaklaştıkça hayatın anlamını yakalamış ve mutlu olmuş demektir.

Platon için baş tacı olan bilgi, mutluluğun da temelinde yer alır. İnsan bilgelikle, adaletle mutluluğa ulaşabilir. Buradaki bilgi en üstün bilgi olan ideaların ve daha da ötesinde İyi ideasının bilgisidir.⁶⁴⁰ İnsan mutlu bir yaşama, ihtiraslarının farkında olup, ona hükmederek ulaşabilir.⁶⁴¹ Yani iyi olanın bilgisine sahip olmak, mutluluğa ulaşmayı sağlayacaktır.

⁶³⁸ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul 1987, s. 148.

⁶³⁹ Akarsu, *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, s. 103.

⁶⁴⁰ Platon, *Devlet*, s. 175.

⁶⁴¹ Platon, *Timaios*, s. 40.

Platon, gelip geçici hazların, insan ruhuna verdiği tehlikeden sıkça söz eder. Bedenin arzularının peşinden koşan insan, aslında bir aldaniş içerisinde. ⁶⁴² Gerçek mutluluk, geçici hazların çok üstünde yer alan bilgeliğin verdiği hazdır. Ona göre bilimin, bilgeliğin verdiği zevk, diğer bütün zevklerin en üstündedir. ⁶⁴³

Platon'a göre kötülük, mutsuzluğun en önemli nedenlerinden biridir. Bu sebeple de insan, ruhunu kötülüklerden uzak tutmak için çaba sarf etmelidir. Şayet ona işleyen bir kötülük varsa ondan kurtulmaya çalışmalı, bunun için verilecek cezalara da rıza göstermelidir. Mutluluk şansa bırakılmamalıdır. Bu sebeple insan, hayatını gerektiği şekilde düzenlemelidir. ⁶⁴⁴

Platon'a göre insanlar, 'en yüksek iyi' olan mutluluğa ulaşmak için yaşarlar. O, bireysel mutluluktan ziyade toplumsal mutluluğu anlamlı bulur. Çünkü ona göre insanlar, mutluluğa ancak toplum içinde ulaşabilirler. Bu yüzden Platon, tek tek insanların mutluluğa nasıl ulaşacaklarını ortaya koymak yerine, toplumun mutluluğunu dikkate almıştır. Platon'a göre insana mutluluk sağlayacak olan yaşama biçimi, toplum içinde gerçekleşir. Yani, mutluluğa en eksiksiz bir biçimde ancak devlette ulaşılır. Platon bu nedenle, insanları mutluluğa ulaştırmak için devletini kurar. Devletin gerçekleşebilmesi için de öncelikli olarak iyi işleyen bir adalet sisteminin olması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre bir devleti iyi yönetmek, onu adalete uygun ve ölçülü bir şekilde yönetmek demektir. Yani yönetimi adalet ve ölçüye dayandırmak demektir. Bu bakımdan devlette mutluluk, adil ve ölçülü olmayı gerektirir. Devletin kurumsal yapılarına iyice sinmiş bir adalet sistemi, toplumun da mutlu olmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla "mutluluk, adaletten; mutsuzluk da ölçsüzlük ve adaletsizlikten doğar." ⁶⁴⁵ Ayrıca kurulacak olan devlet, toplumun sadece bir sınıfının mutluluğunu amaç edinmez. Ona göre "devlet gelişip en iyi yönetime kavuşunca, her sınıf tabiatın verdiği mutluluk payını" mutlaka alacaktır. ⁶⁴⁶ Bu bakımdan Platon'un ahlâk anlayışı bireyci değil, toplumdur. Platon'un istediği şeyi tek bir cümleyle özetlemek gerekirse, temel amaç devletin bütününde elden

⁶⁴² Platon, *Devlet*, s. 86.

⁶⁴³ Platon, *Devlet*, s. 200.

⁶⁴⁴ Platon *Meneksenos*, s. 27.

⁶⁴⁵ Platon, *Devlet*, s. 133.

⁶⁴⁶ Platon, *Devlet*, s. 100.

geldiğince büyük bir mutluluğu sağlamaktır. Bunun için de devletin tüm mekanizmasının adaletle işliyor olması gerekir.

Fârâbî'nin de ahlâk ve siyaset felsefesinin temelinde “mutluluk” kavramı yer alır. Fârâbî mutluluğu, insanın var oluş amacı olarak görür.⁶⁴⁷ Onun felsefesinin ağırlık noktası, ahlâkta “mutlu olma”, siyasette ise “mutlu etme” teşkil eder. Ona göre mutluluk, başkası için hiçbir zaman tercih edilmeyen, sadece kendisi için tercih edilen bir amaçtır. Dolayısıyla mutluluk başka bir şeyden dolayı değil, sadece kendinden dolayı tercih edildiği için iyilerin en makbulüdür.⁶⁴⁸ İyi, eğer zenginlik ya da yöneticilik gibi başka amaçlar uğruna tercih ediliyorsa, bu durumda mutluluğa ulaşmak söz konusu olamaz.⁶⁴⁹ Bu nedenle Fârâbî'nin mutluluk felsefesinin temelinde, iyiye sahip olmak ve dolayısıyla ‘iyi olmak’ vardır. İnsan bütün hayatında ve yaptığı bütün fiillerde, ancak iyiyi tercih ederse ve dolayısıyla adaleti gözetirse mutluluğa ulaşabilir. Dolayısıyla iyi ve tercih edilir olma yönünden arzu edilen birçok amaç arasında en iyi olanı, en çok tercih edileni, mutluluktur.⁶⁵⁰

Fârâbî'ye göre mutluluk, öğrenilecek bir şey olduğu için, bir bilgidir. Bu yönüyle mutluluk, bilgi olarak epistemolojinin bir konusudur. Ayrıca mutluluk, bu yönüyle de bir sanattır, çünkü gerçekleştirilmesi gereken bir şeydir. Nitekim tüm sanatların amacı da mutluluktur. Sanat olma özelliğiyle mutluluk da ahlâkın bir konusudur. Sanatın bilgi ve uygulamaya gereksinim duyması gibi, benzer şekilde mutluluk da bilgi ve uygulamaya gereksinim duyar. Mutluluğu bir gaye olarak kabul eden birey ve toplumlar, kendileri için mutluluğu bir bilim ve sanat olarak ele almazlarsa, mutluluk yoluna asla yönelemezler.

Mutluluğu bilgi olarak tanımlayan Fârâbî, Platon'un mutluluk arayışını şöyle ifade eder. “Platon, elde edilmesiyle mutluluk elde edilecek şeyin ne olduğunu araştırdı. Bunun bir çeşit bilgi olduğu sonucuna vardı.” Bu bilgi insan için en son olgunluk ve elde edebileceği en yüksek olgunluktur. Sonra mutluluk olmadığı halde, mutluluk olduğu zannedilen şeylerden onu ayırt etti. Sonra mutluluğa götüren bilgi çeşitlerini inceledi.⁶⁵¹

⁶⁴⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 40.

⁶⁴⁸ Fârâbî, *Kitabu't-Tenbih*, s. 40.

⁶⁴⁹ Fârâbî, *Kitabu't-Tenbih*, s. 30.

⁶⁵⁰ Fârâbî, *Kitabu't-Tenbih*, s. 26.

⁶⁵¹ Fârâbî, *Tahsillu's-Sa'ade (Mutluluğu Kazanma)*, s. 65.

Fârâbî, insanların yaratılışça farklılıklarını dikkate alarak, her insanın mutluluğu nerelerde araması gerektiğini ve neler yapması gerektiğini tek başına bilemeyeceğini düşünür. Bunun için ‘*insanların bu amaç için bir öğretmene ve kılavuza ihtiyacı vardır*’⁶⁵² der. Çünkü yaratılışı sağlıklı olmayanlar, mutluluğu dünyevi hazlarda, aldatici ve sanısal mutlulukta aramaktadırlar. Sürekli olan gerçek mutluluk ise geçici olan maddî hazlara bağlanamaz. Fârâbî, erdemsiz devletleri oluşturan insan topluluklarının, mutluluktan ve ona giden yollardan habersiz olduğunu söyler. Hatta onlara mutluluk anlatılsa bile onu anlayabilecek düzeyleri yoktur. Onlara göre yaşam, yemek, içmek, dünyevi zevkleri tatmak ve toplumda şan, şöhret sahibi olmaktan ibarettir. Onlar bunlara sahip olduklarında mutlu olacaklarını, bunları elde edemedikleri ya da kaybettikleri vakit mutsuz olacaklarını düşünürler.

Mutluluk hem birey, hem de toplum için ulaşılmak istenen son gayedir. İnsanların mutluluğa ulaşmasının vazgeçilmez aracı, toplumsal hayattır. Bunun için de toplumsal hayatın her alanında adaletin olması gerekiyor. Adaletin hâkim olduğu toplumlarda mutluluktan söz edebiliriz. Fârâbî’nin mutluluk anlayışı bireysel yönüyle insan merkezlidir. Ancak Fârâbî devleti, ahlâkın ve gerçek mutluluğun ortaya çıkması için zorunlu bir organizma olarak görür. Bunun en önemli koşullarından biri de devlette adaleti işler kılmaktır. İnsan topluluklarının bir arada yaşamalarında, “mutluluk” ve “adalet” en önemli kriter olmuştur. Çünkü Fârâbî’ye göre, en üstün iyilik ve en yüksek olgunlaşmaya ilk önce devlette ulaşılabilir. Bu ilkelerin gerçekleşebilmesi için de güçlü bir kuruma gereksinim duyulmuş ve bu amaçla devletler oluşmuştur. Eğer bir devletin vatandaşları, gaye olarak kendilerine gerçek mutluluğu koyar ve bunu amaçlarsa bu devlete, adalet devleti denir. Ancak yetkin anlamda devlet olmayı başaramayan adaletsiz toplumlar ise mutsuz kalmaya mahkûmdur.

Platon ve Fârâbî’nin siyaset felsefesinde mutluluk, her iki filozofun ideal devletinin ana hedefidir. Ayrıca insanın, bedensel ve ruhsal temel ihtiyaçlarını karşılamak için, diğer insanlarla birlikte topluluk halinde yaşamak zorunda olduğu görüşü, her iki filozof açısından aynı değerde önemlidir. Çünkü bireyin en yetkin amaçlara ulaşması, sadece toplumsal yaşamda mümkündür. Başka bir ifadeyle

⁶⁵² Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniye*, s. 43.

insanın, maddi var oluşunu gerçekleştirebilmek için toplumsal bir yapı içerisinde ve sürekli bir yöneten-yönetilen ilişkisi içerisinde bulunması zorunludur. Gerek Fârâbî gerekse Platon yurttaşların bakışlarını, bireysel mutluluğun ötesinde toplumsal bir mutluluğa yöneltirler.

Mutluluğun elde edilmesi, mutluluk anlayışının da bireysel olması ve bunun için de devletin temel amacının mutluluğu elde etmek olması, Fârâbî'nin ideal yönetim anlayışının eleştirilen bir konusudur. Çünkü İbn Haldun gerçek mutluluğu, ahirette elde edilen bir ödül, cehaleti de, ahirette acı çekmeye karşılık gelen bir ceza olarak görür. Bunlar, dünya için devletin temel hedefi olarak ortaya konmamalıdır.⁶⁵³

Her iki düşünür de yetkin bir karaktere veya iyi bir ahlâka sahip olmak için ayrıca adil olmak, adaletli davranmak gerektiğine inanır. Adalet, mutluluk için bir araçtır ve mutluluk için zorunlu bir unsurdur. Adalet sayesinde insan, mutluluğa yönelmekle beraber, onun sayesinde insan mutluluk kazanır. Çünkü adalet, sahibini iyi yapmakla, ona mutluluğu kazandırır. Adaletin de diğer erdemler gibi alışkanlığa dayalı olması, insanda yerleşik duruma gelmesi açısından önemlidir.

Genel anlamda her iki filozofun mutluluk ile ilgili görüşleri ortaktır. Ancak, hiçbir filozofun, hemen hemen bütün eserlerinde mutluluk kavramını merkez alan bir sistem geliştirme çabasına Fârâbî kadar girişmemiş olduğunu belirtmeliyiz.

⁶⁵³Şenol Korkut, "Ibn Khaldun's Critique of the Theory of al-Siyasah al-Madaniyyah", *Asian Journal of Social Science*, Sayı: 36, 2008, s. 547-570.

SONUÇ

Adalet, temelde hukuk kurallarına uygunluğu içerir. Ancak adalet, yalnızca örf ve âdete, hukuka ve yasalara uygunluktan ibaret olarak görüldüğü takdirde, bir ahlâkî kavram olma niteliğini yitirir. Bu sebeple insanların toplum içindeki davranışlarıyla ilgili olduğundan ahlâk ve din kurallarıyla da ilişkilidir. Dolayısıyla adalet, en yüce, nesnel ve mutlak bir değer anlatımı olarak, insanın davranışını ahlâkî açıdan inceleyen ve eleştiren bir düşünceyi içerir.

Genelde felsefenin özelde siyaset felsefesinin en temel problemlerinden olan bu sorun, siyasal düşünce tarihinde hem ilk ve sistemli hem de en ayrıntılı bir şekilde Platon tarafından ele alınmıştır. İnsanlığın temel problemlerinden olan adalet konusuna, İlk İslam filozoflarından biri olan Fârâbî'nin de kayıtsız kalmadığını ve çözüm üretmek adına bu sorunu ele aldığını görmekteyiz.

Platon ve Fârâbî, düşünce dünyasının çok önemli problemlerine benzer çözümler üreterek araştırmamıza konu olmuşlardır. Araştırmamızda asıl amaç, onların genel de ahlâk ve özel de siyasete dair düşüncelerinin adaletle ilişkisini sunmak olsa da onlar, felsefenin birçok alanında da karşılaştırmaya imkân tanıyacak fikirler öne sürmüşlerdir. Platon, varlık alanında değişmeyen gerçek bilgiyi mümkün kılmak için iki farklı dünya tasarlar; Fârâbî, Tanrı'nın varlığını ispat için çıktığı yolda zorunlu ve mümkün varlıktan söz etmiştir.

İnsanın evrende gördüğü kusursuz yapı, Yunan düşüncesinde hâkim olan "kozmetik düzen" anlayışıyla birleşince, insan da kozmik düzene uygun değişmez ilkelerin arayışına girmiştir. Adalet kavramına Platon'un yüklediği metafizik anlam, Fârâbî için önemli bir hareket noktasıdır. Nitekim Müslüman bir düşünür olan Fârâbî'nin de bu anlayışa aynı şekilde sahip olduğu görülür. Onların ahlâk ve siyasetin temel konuları olan iyi, erdem ve mutluluk arasında kurdukları ilişki, sözü edilen kozmik düzenin yansımalarıdır. Her iki filozofun adalet hakkındaki tasavvurları da bu uyum ve ahenge dayanan bir metafizik boyuta sahiptir. Onlar, bu kusursuz âlemin bir yaratıcısı olduğuna ve kâinattaki düzenin Tanrı'nın sonsuz bilgisi ve yüce iradesi sayesinde gerçekleştiğine inanır. Nitekim Platon ve Fârâbî de tasarlamış oldukları İdeal Devlet modellerinde, Tanrısal bir desteğe ihtiyaç

duymuşlardır. Özellikle son eserlerinde derinliğine bir dinsel duygunun egemen olduğu Platon için, tüm evrende tek ve en yetkin olan, bu dünyanın biricik gerçek sahibi Tanrı'dır. Bu mevcut düzen de O'nun eseridir. O, bu dünyayı yaratırken kurduğu düzenle ne kadar adaletli olduğunu göstermiştir.

İdealardan hareket ederek bir siyaset bilimini kurmaya çalışan Platon, ideal formlarına uygun erdemli birey ve adaletli devleti oluşturmak ister. Çünkü Platon'a göre Tanrı, duyulur dünyayı olabildiğince idealarına uygun yaratmıştır. İdealardaki so(ru)nsuz düzen, uyum ve ahenkle ortaya çıkan adalet, duyulur dünyada değişmeyi ve çürümeyi engeller. Gölgelemlerden ibaret olan duyulur âlem ise ne kadar idealarına benzerse o kadar adaletten pay almış olur. Platon'a göre, birey ve toplumu idealara benzeterek, adaleti, hem bireyde hem de toplumda tesis etmek gerekmektedir.

Fârâbî'ye göre ise zorunlu varlık, Tanrı, evrendeki bütün varlık düzenini "doğal bir zorunlulukla" meydana getirir. Yetkin bir varlık olan Tanrı, adildir ve adaleti sever. Tanrı'nın bu dünyayı adaletle götüren bir planı vardır. Yaratırken adaletle yaratan Tanrı, evrendeki düzenin de adaletle korunmasını ister.

Her iki filozof da bireylerin ve toplumların Tanrı'nın adaletle yarattığı bu düzeni korumaları için Tanrı'ya benzemeleri gerektiğini düşünür. Onlara göre, bireyler ve toplumlar, Tanrı'ya benzedikleri oranda adalet erdemini gerçekleştirmiş olacaklardır.

Adaletle ilgili konuların gündeme gelmesinin en önemli nedeni, insanların gereksinim duydukları ihtiyaçlar nedeniyle bir araya gelerek toplumu ve devleti oluşturması olarak açıklanır. İnsanlar arasında eşitliği sağlamak, onların haklarını korumak ve insanların hak ihlalleri nedeniyle zarar görmesini engellemek dengenin ve uyumun sağlanmasıyla mümkün olur. Diğer taraftan adalet duygusu, kişinin evvela kendi iç dünyasıyla, daha sonra Tanrı'yla, toplumla ve devletle uyumunu ifade etmesi bakımından önemlidir.

Platon, oluşturmak istediği sistemli yapının en tepesine Tanrı'yı ya da İyi İdeası'nı koyar. Ona göre, Tanrı'ya benzeyerek yeryüzünde adaletli bir toplumun oluşturulmasını sağlayacak olan insan, Tanrısal âlemden gelen ruh ile İyi İdeası'ndan uzaklaşmasına sebep olan bedenden yaratılmıştır. Bedenin hayat ve hareket ilkesi

olan ruh, varlık ve fazilet itibariyle bedenden çok üstündür. Platon'a göre, ölümden sonra, varlığını sürdürebilen yegâne ruh olan insan ruhu, akıl, öfke ve istek kısımlarından oluşur. İnsan, üç kısımdan oluşan bir birliktir. Ruhun da her bir kısmına ait olan erdemleri vardır. Bunlar da sırasıyla bilgelik, cesaret ve ölçülülüktür. Ruhun her bir kısmının olması gerektiği konumda ve görevde bulunması demek olan adalet ise dördüncü bir erdem olarak, diğer üç erdemi de kapsar. Platon'a göre, insanda aklın karşılığı, devlette filozof yöneticiler; cesaretin karşılığı askerler; isteğin karşılığı da üretici sınıf olan halktır.

Fârâbî ise Platon gibi, ruh üzerinden bir sınıflandırma yapmaz. Ancak Platon'da da örneğini gördüğümüz insan organizmasındaki organların görev dağılımları üzerinden bir tanımlama yaparak toplumsal bir sınıflandırmaya kapı aralar. Bunun üzerinden hiyerarşik bir düzen sağlar ve böylece adaletli bir toplumun nasıl oluşması gerektiği sorusunu cevaplandırır. Fârâbî'nin oluşturduğu varlık mertebesinde en üstte 'Zorunlu Varlık' yer alır. Organizma içerisinde ise amir organ olarak karşımıza Platon'dan farklı olarak, beyin değil kalp çıkmaktadır. Beyin, kalpten sonra gelir. Geri kalan uzuvların derecelendirilmesi, kalbe yakınlıklarına göre sınıflandırılır. Bu durum devlette de aynıdır. Devletin bütün uzuvları başkana hizmet ettiği zaman, biz ideal bir devleti elde etmiş oluruz. Nasıl ki vücudun organları sağlığı korumak ve devam ettirmek için birliktelik oluşturuyorsa, site devletleri ve dünya milletleri de, erdem ve iyi eylemleri içeren adaleti korumak ve devam ettirmek için bir araya gelirler.

Platon ve Fârâbî'nin, toplumu farklı fonksiyonlar icra eden sınıflardan müteşekkil bir organizma olarak kurgulamasının temelinde de adil bir hayat tarzına ulaştıracak toplumsal bir düzen sunma çabası bulunur. Toplumdaki hiyerarşik sınıf düzeni ise ihtiyaçlar için yardımlaşmayı ve iş bölümünü gerçekleştirmeyi, yetenekler doğrultusunda uzmanlaşmayı ve bu sayede toplumsal sınıfların ortaya çıkması neticesini doğurur.

Platon, sınıfsal bir devleti şart koşar. O, devlet için iyi ve doğru olan bir şeyin aynı zamanda adaletli de olduğu düşüncesindedir. Vatandaşların devlette üç sınıftan birine ait olmaları hakka ve adalete uygundur. Platon'a göre kendi işini gören ve başkasının işine burnunu sokmayan bir sınıfta, adalet erdemi vardır.

Platon'un toplumsal sınıflamada eleştirilere hedef olduğu önemli bir nokta, üretici sınıf için söyledikleri olmuştur. Özellikle toplumun çoğunluğunu oluşturan bu sınıfın mutluluğunun ihmal edildiği görülmektedir.

Fârâbî de Platon kadar katı olmamakla birlikte sınıflı bir toplum anlayışını benimser. Platon insanları, ruhlarında ağır basan parçaya göre sınıflara ayırmıştır. Fârâbî ise mesleksi bir sınıflamayı tercih etmiştir. Fârâbî'nin toplumsal sınıflandırması belli farklarla, Platon'un 'polis'ine (şehir devleti) benzemektedir. Fârâbî, Platon'dan bir adım daha ileri giderek, bütün dünya ve orta büyüklükteki toplumu da göz önüne alıp, daha büyük bir toplumdaki söz etmiştir. Fârâbî'nin içinde bulunduğu İslam kültüründen dolayı böyle bir toplum anlayışı uygun olabilir; bu bir yaşam tarzı olarak İslam'ın evrenselliği ile de uyumludur.

Her iki filozof da toplumda adaleti sağlama görevinin, devletin başında bulunan hükümdara ait olması gerektiğinde hem fikirdir. Onlara göre adalet, devlet başkanında bulunması gereken en temel özelliklerin başında gelir. Devlet başkanı, adil yasaların uygulanmasından, toplumda huzur ve güven ortamının sağlanmasından, haksızlığın ve aşırılığın önüne geçilmesinden sorumludur. Bu nedenle o, adaleti sağlamak için adalete engel olan eşitsizlikleri engellemekle, gerekli tedbirleri almakla ve zulümden uzak durmakla yükümlüdür. Bu açıdan adalet, bir yöneticinin en temel vazifesidir.

Platon'un yöneticilerde aradığı özellikler bakımından en dikkat çekici olanlardan biri devlette yönetenlerin "yaşlılar", yönetilenler ise "gençler" olması gerektiği anlayışıdır. Ona göre yöneticiler, hayatları boyunca toplum için iyi şeyler yapmış olan, akıllı, değerli kimseler olmalıdır. Bu, günümüzde dahi tartışılmaya açık bir görüştür. Çünkü yaşlılar egemenliği (gerontokrasi), "tutucu" ve gelişmeye kapalı bir yönetim tarzıdır.⁶⁵⁴ Dolayısıyla kurmaya çalıştığı devlet, gerontokrasiye dayalı "teknokrasi" k otoriter bir devlettir.

Fârâbî'de böyle bir yönetici vasfıyla karşılaşmamaktayız. Ancak Fârâbî, yönetici için aradığı özelliklerin bir kişi de bulunmaması durumunda bu şartları

⁶⁵⁴ Özgür Önder, Gerontokrasi: Yaşlılar Yönetimi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 36, Nisan 2013, s. 271-280.

taşıyan bir grubun yönetici olabileceğini söyler. Bu anlayışın da Platon'da karşılığı olmayan, Fârâbî'ye has orijinal bir düşünce olduğu anlaşılmaktadır.

Platon'un siyasete bu kadar çok önem vermesi, yöneticileri üstün niteliklerle donatması, onlara insanları erdemli, adaletli ve mutlu kılma gibi bir amaç göstermesi oldukça muazzam görülebilir. Ancak Platon adil bir topluma bu kadar önem veriyor gibi olsa da düşünce tarihi, onun birçok yönden insanı ihmal ettiğini düşünür. Birçok alanda karşılaşılan yasaklar, değişken duygusal bir varlık olan insan için kabul edilmesi güç niteliktedir. Çünkü Platon'un devletinin tamamen bir "sansür" kurumu gibi işlediğini söyleyebiliriz. Bu toplumda farklı görüşlere, farklı karakterlere izin verilmez. Eğitimden sanata kadar her şey, devletin denetimini altındadır. Böylesine sınırsız "mutlak" gücü elinde tutan kişi ya da kişiler tarihin hiçbir an'ında "iyi" bir yönetim sergileyememişlerdir. Denetimsiz "güç" her zaman için tehlikelidir ve insanların felaketini getirmiştir.

Fârâbî ise belki, konu üzerinde ayrıntıya girmediğinden belki de kendi arzusuyla, Platon gibi yasaklardan bahsetmemektedir. Dolayısıyla Platon'un hayalini imkânsızlaştıran yasakların Fârâbî'de olmayışı, onun devletini daha uygulanabilir kılmaktadır.

Platon ve Fârâbî, adaletsizliği daha yakından analiz etmek için adaletsiz devletleri ve insanları ele alırlar. Platon ve Fârâbî'nin ortaya koyduğu ideal ya da adil olan yönetim biçiminden sapmalar gösteren, adil yönetim biçiminin taşıdığı hususiyetlere karşıt özellikler sergileyen yönetim biçimleri akli, bilimi, ölçüyü ve adaleti ön planda tutmayan yönetim biçimleridir. Bunlar ideal mutluluğa değil, bu dünyadaki geçici mutluluğa yönelmişlerdir.

Sonuç olarak Platon ile Fârâbî'nin adalet anlayışlarını karşılaştıracak ve ortak yönlerini ele alacak olursak şunları söyleyebiliriz: Bu iki filozofun sisteminde etik ile politika arasında doğrudan bir bağ olduğundan adalet kavramı en yüksek erdem olarak hem etğin hem de politikanın ortak bir kavramıdır. Siyaset felsefesine dair, Fârâbî'nin bazı fikirleri Platon'un bazı fikirleriyle ortaktır. Fârâbî'nin özellikle insan topluluğu, erdemli devlet, toplumsal hiyerarşi, yönetici ve bu devletin karşıtı olan devletler hakkındaki fikirlerinde daha çok göze çarpmaktadır.

Bir İslam filozofu olan Fârâbî için, bir kısım noktalarda Platon'la aynı görüşleri paylaştığını hatta bazı zamanda tekrar mahiyetinde aynı cümlelere yer verdiğini söyleyebiliriz. Fakat Fârâbî, Platon'un fikirlerini temel almakla birlikte kendi orijinal görüşlerini de ortaya koymuştur. Platon'un adalet konusunda ortaya koyduğu fikirleri ve yapılan bazı tasnifleri Fârâbî benimsemekle birlikte yaşadığı ortamın ve inandığı kutsal dinin ölçülerini de dikkate alarak adalet kavramını sistemli bir şekilde ele alıp açıklamaya çalışmıştır. Netice itibariyle her iki filozof, adalet konusunda kendi felsefi sistemleriyle tutarlı bir görüş ortaya koymuşlardır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M.Ali; *Kent Devletinden imparatorluğa*, İmge Yay., Ankara 1994.
- Ağaoğulları, M. Ali; *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, V. Yay., Ankara 1989.
- Akarsu, Bedia; *Ahlâk Öğretileri, I, Mutluluk Ahlâkı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1965.
- Alasdair, Mac İntyre; *A Short History of Ethics*, New York: 1966.
- Al-Talbî, Ammar; *al-Fârâbî, The Quarterly Review of Comparative Education*, Unesco: Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2, Paris 1993.
- Aster, Ernst Von; *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Yay., İstanbul 1999.
- Atayman, Veysel; *Devlet'e Giriş/Thales'ten Platon'a Yunan Felsefesi*, Don Kişot Felsefe Yay., İstanbul 2005.
- Aydın, Hasan; "Fârâbî'nin Mutluluk Kuramı ve Kültürel Sonuçları", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, S.100, İstanbul 2002.
- Aydın, Mehmet S.; *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- _____; *Tanrı-Ahlâk ilişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991.
- _____; "Fârâbî'nin Siyaset Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *A.Ü.İ.F.D.*, C. 21, Ankara 1976.
- _____; *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 1987.
- Aydınlı, Yaşar; *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2008.

_____; “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan’ Kavramı”, *U.Ü.İ.F.D.*, C. 2, Bursa 1987.

_____; *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İFAV Yay., İstanbul 1997.

Başgil, Ali Fuat; *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yay., 2. Baskı, İstanbul 2006.

Bayraklı, Bayraktar; *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayın Dağıtım, İstanbul 1983.

Bayraktar, Mehmet; *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998.

Akarsu, Bedia; “Sokrates'te Erdem Düşüncesi”, *Felsefe Arşivi*, S. 13, İstanbul 1962.

Bezel, Nail; *Yeryüzü Cennetlerini Kurmak (Ütopyalar)*, Say Yay., İstanbul 1984.

Bircan, Hasan Hüseyin; “İslam Ahlâk Felsefesinde En Yüce Gaye Kavramı ve Ahlâkî Değerlerin Belirlenimi”, S.3, İstanbul 2003.

_____; *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001.

Brun, Jean; *Platon ve Akademia*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara 2007.

Cassirer, Ernst; *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Cevizci, Ahmet; “Adalet” md., *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1999.

_____; *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, 1. Baskı, Bursa 1999.

Copleston, Frederick; *A History Of Philosophy – Greece And Rome*, Volume 1, Burns & Oates, Great Britain 1946.

_____; *Felsefe Tarihi, 1. Cilt, Yunan ve Roma Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., 4.Baskı, İstanbul 1998.

Çeçen, Anıl; *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yay., Ankara 1993.

Çubukçu, İbrahim A.; *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991.

Dağ, Mehmet; Hıfzırrahman R. Öymen, *İslâm Eğitim Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1974.

De Libera, Alain; *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, Litera Yay., ss. 413-414, İstanbul 2005.

Duralı, Teoman; *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, Çantay Kitabevi, İstanbul 1995.

El-Ma'sumi, Muhammed Sagir Hasan; Fârâbî II, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Çev. Burhan Koroğlu, C. 2, Editör: M.M. Şerif, İstanbul 1997.

Fahri, Macit; *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., III. Baskı, İstanbul 2002.

_____; *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992.

Fârâbî; "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", Çev. Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yay., İstanbul 2003.

_____; “Fârâbî’nin *Kitabu’l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, Çev. Fatih Toktaş, *Divan*, Yıl: 7, Sayı: 12, İstanbul 2002.

_____; “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, Çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, İstanbul 1995.

_____; *el-Medinet’ül-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997.

_____; *es-Siyaset’ül-Medeniye*, Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayaşlı, Kültür Bakanlığı Yay., I.Baskı, İstanbul 1980.

_____; *Fusulü’l Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., I. Baskı, İzmir 1987.

_____; *Füsulun müntezea*, nşr. Fevzi M. Neccar, Beyrut 1986.

_____; *Kitab Makalati’r-Rafia fi-Usuli ilmu’t-Tabia*, Belleten, cilt 15, S. 57, (103-122 sayfaları arasında Arapça metni yayımlandı), Ankara 1951.

_____; *Kitabu’l-cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyni*, thk. Nasri Nadir, Beyrut h.1405.

_____; *Kitabu’t-Tenbih*, Çev. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvamettin Burslan, Kanat Kitabevi, İstanbul 1940.

_____; *Tahsillu’s-Sa’ade (Mutluluğu Kazanma)*, Fârâbî’nin Üç Eseri (içinde), Çev. Hüseyin Atay, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.

Field, G. C; *The Philosophy Of Plato*, Oxford University Press, New York 1949.

Francis E. Peters; “Diké” md., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004

Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*; Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

Göze, Ayferi; *Sosyal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yay., İstanbul 1995.

Grube, G. M. A.; *Plato's Thought*, Beacon Press, Boston 1964.

Günaltay, Şemseddin; “Fârâbî'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri”,
A.Ü.D.T.C.F.D., c. VII, Ankara 1951.

Hacıkulaoğlu, Hale; *Platon'un Devlet Kuramı*, Ara Yay., İstanbul 1991.

Hare, R. M.; *Düşüncenin Ustaları Platon*, Çev. Işık Şimşek-Bediz Yılmaz, Altın
Kitaplar Yay., İstanbul 2002.

Harmon, M. Judd; *Political Thought: From Plato to The Present*, New York
1964.

İrwin, Terence H.; “*Theory Of Forms*”, Plato (Ed. Gail FINE) içinde, Oxford
University Press, New York 2000.

Kapani, Münci; *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yay., Ankara 1997.

Karagöz, Yıldız; “Liberal Öğretide Adalet, Hak ve Özgürlük”, Cumhuriyet
Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 26, S. 2,
Aralık 2002.

Kauntz, Maurice; *A Popular History Of Philosophy*, The World Publishing
Company, New York 1943.

Kaya, Mahmut; “Fârâbî”, *DİA*, XII, İstanbul 1995.

- Khalidi, M.A.; “Al-Fârâbî on the Democratic City”, *British Journal for the History of Philosophy*, S.11, Mart 2003.
- Kindî; *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994.
- Koç, Emel; “Birlik – Çokluk Problemi”, *Felsefe Dünyası*, S. 26, Güz 1997.
- Korkut, Şenol; “Ibn Khaldun’s Critique of the Theory of al-Siyasah al-Madaniyyah”, *Asian Journal of Social Science*, Sayı: 36, 2008.
- _____; Fârâbî’de Siyaset ve Ahlâk, “İslamiyat Üç Aylık Araştırma Dergisi” içerisinde, I.Sayı, Ocak-Mart 2003.
- Ksenophon; *Sokratesten Anılar*, Çev. Candan Şentuna, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1994.
- Kurtoğlu, Zerrin; *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., Ankara 1999.
- Küken, Gülnihal; *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- Mosca, Gaetano; *Siyasi Doktrinler Tarihi*, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İstanbul 1963.
- Mücahid, Huriye T.; *Fârâbî’den Abduh’a Siyasal Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1995.
- Najjar, Fawzi; Democracy in Islamic Political Philosophy, *Studia Islamica*, Sayı: LI, 1980.
- Oktay, Ayşe Sıdika; “Fârâbî’ye Göre İyi ve Kötü Kavramları”, *Bilim ve Ütopya*, S. 154, İstanbul 2007.

Önder, Özgür; *Gerontokrasi: Yaşlılar Yönetimi*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 36, Nisan 2013.

Paksüt, Fatma; *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2.bs., Ankara 1982.

Platon; *Protogoras*, Çev. N.Şazi Kösemihal, Sosyal Yay., İstanbul 1989.

_____; *Birinci Alkibiades*, Çev. İrfan Şahinbaş, Hürriyet Yay., İstanbul 1997.

_____; *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran ve Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul 1994.

_____; *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2000.

_____; *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Yay., İstanbul 1992.

_____; *Diyaloglar 2, (Kriton, Kharmides, Lakhes, Lysis, Protagoras, Theaitetos, Sofist)*, Çev. Tanju Gökçöl, Macit Gökberk, Ö. Naci Soykan, Remzi Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul 1999.

_____; *Epinomis*, Çev. Adnan Cemgil, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1943.

_____; *Euthydemos*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., 2.Baskı, İstanbul 2000.

_____; *Kratylos*, Çev. Sua Y. Baydar, İstanbul 1989.

_____; *Lakhes*, Çev. N. Şazi Kösemihal, Sosyal Yay., İstanbul 1989.

_____; *Mektuplar*, Çev. İrfan Şahinbaş, MEB Yay., İstanbul 1997.

_____; *Meneksenos*, Çev. İrfan Şahinbaş, MEB Yay., İstanbul 1997.

_____; *Menon*, Çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

_____; *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, Sosyal Yay., İstanbul 2001.

_____; *Philebos*, Çev. Sabri Esat Siyavuşgil, MEB. Yay., İstanbul 1997.

_____; *Sofist*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul 2000.

_____; *Theaitetos*, Çev. Macit Gökberk, Diyaloglar II, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

_____; *Timaios*, Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yay., İstanbul 2001.

_____; *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul 1994.

Popper, Karl; *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

Rosenthal, Erwin I. J.; *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İz Yay. İstanbul 1996.

Rousseau, J.J.; *Emile ou de l'Education*, Librairie Garnier Freres, Paris tarihsiz, s. 6; bk. Tercümesi. H. Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Selahattin Güzey, Türkiye Yay., İstanbul 1961.

Russel, Bertrand; *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, C. I, Say Yay., İstanbul 1997.

Sahaikan, Williams; S. *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1995.

Sankari, Faruk A.; “Eflatun ve Fârâbî: Siyasi Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Mukayesesi”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi*, Çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Sinclair, T.A.; *A History of Greek Political Thought*, The World Publishing, Cleveland 1967.

Störig, H. J.; *İlkçağ Felsefesi, Hint Çin Yunan*, Çev. Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul 1994.

Şenel, Alâeddin; *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., XVI + 605 sf., Ankara 1970.

_____; *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1995.

Taylan, Necip; *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul 1987.

Thilly, Frank; *Felsefenin Öyküsü, Yunan ve Orta Çağ Felsefesi*, 1. Cilt, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., İstanbul 2000.

Turgut, İhsan; “Platon’da Logos Kavramı ve Bilgi Teorisiyle İlgisi”, *D.E.Ü.İ.F.D. II*, İzmir 1985.

Türk Hukuk Lügati; “Adalet” md.. (T.H.K. tarafından hazırlanmıştır), Maarif Matbaası, Ankara 1944.

Ünver, Günay; *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Vie, Doctrines et Sentences des Philosophies Illustres: (trad par Robert Gena ille, Paris 1965 1/113'den naklen Nihat Keklik, Felsefe, Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar, Çağrı Yay., İstanbul 1978.

Walzer, Richard; "Al-Fârâbî on Perfect State", *A Revised Text With Introduction, Translation and commentary, El-Medinetü'l-Fâzıla* çevirisi iç. Çev. Ahmet Arslan, Ankara 1997.

_____; *Al-Fârâbî*, The Encyclopedia of Islam, New Edition, C. 2, Leiden 1983.

Weber, Alfred; *Felsefe Tarihi*, Sosyal Yay., İstanbul 1998.

Wedberg, Anders; "Platon'un Aritmetik Felsefesi", Çev. Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, S. 27, Ankara 1998.

_____; *İdealar Kuramı*, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara 1999.

Yenişehirlioğlu, Şahin; *Felsefe ve Diyalektik (Bilgi Kuramı)*, Ümit Yay., Ankara 1996.

Yılmaz, Ejder; *Hukuk Sözlüğü*, Yetkin Hukuk Yay., Ankara 1996.

Zayid, Said; *El-Fârâbî*, Daru'l- Maarif, Kahire 1980.

ÖZGEÇMİŞ

Tatvan/Bitlis'te 1980 yılında doğdu. İlkokul ve ortaokulu Tatvan'da, lise öğrenimini Ağrı/Patnos'ta Sağlık Meslek Lisesi'nde tamamladı. Süleyman Demirel Üniversitesi, Teknik Eğitim Fakültesi, Yapı Öğretmenliği bölümünü kazandığı 1999 yılında, bazı sebeplerden dolayı kaydını 2001 yılında silmek zorunda kaldı. Aynı yıl Bitlis'e bağlı bir beldeye Sağlık Memuru olarak atandı. 2004 yılında tamamladı. Aynı yıl, girdiği Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sağlık Yüksekokulu Sağlık Memurluğu Bölümünden 2008 yılında mezun oldu. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Veteriner Fakültesi Biyokimya A.B.D'de "doğal akut babesiosis'li koyunlarda serum lipit profili ve lipoprotein düzeylerinin incelenmesi" adlı yüksek lisans tezini 2012 yılında bitirdi. Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda "Platon ve Fârâbî'de Adalet Kavramı" konulu yüksek lisans eğitimini sürdürmektedir. 10 yıl Sağlık Memuru olarak çalıştıktan sonra 2011 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu Yaşlı Bakım Programı Bölümü'nde Öğretim Görevlisi olarak görev yapmakta olup, evli ve iki çocuk babasıdır.