

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**PLATON VE FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFELERİNDE
ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ
VE DEMOKRASİ KARŞILAŞTIRMASI**

(Yüksek Lisans Tezi)

87901

Ömer SÖNÜKSÜN

Danışman

Doç.Dr. İlhan KUTLUER

İstanbul-1999

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
TEZ YERLEŞTİRME MERKEZİ**

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	II
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	2

I. BÖLÜM: PLATON

A- PLATON'UN SİYASET FELSEFESİ.....	7
1. SİYASET BİLİMİ VE SİYASET FELSEFESİ.....	7
2. MUTLULUK.....	10
a- Mutluluğun Önemi.....	10
b- Mutluluğun Elde Edilmesi.....	10
c- Mutluluk ve Devlet.....	12
d- İyi ve Kötü.....	13
e- İyi-Kötü, Mutluluk ve Devlet.....	16
3. ERDEM.....	17
a- Erdemin Önemi.....	17
b- Erdemin Tanımı ve Kapsamı.....	18
c- Erdemin Bölümleri.....	20
d- Erdem ve Devlet.....	22
4. ADALET.....	23
a - Adalet ve Önemi.....	23
b- Adalet ve Devlet.....	24
5. DEVLETİN KÖKENİ VE DOĞUŞU.....	26
a- Devletin Anlamı.....	26
b- Devletin Ortaya Çıkışı.....	26
6. İDEAL DEVLET.....	29
a- İdeal Devlet Fikri, İdeal Devlet'initeliği ve Önemi.....	29
b- İdeal Devlet'in Yapısı.....	32
c- İdeal Devlet'te Toplumsal Düzen ve Sınıflar.....	33
d- İdeal Devlet ve Erdemler.....	35
e- İdeal Devlet'in Yöneticisi.....	36
f- Filozof-Kral.....	37
7. YÖNETİM VE YÖNETİCİ.....	38
a- Yöneticinin Özellikleri ve Önemi.....	38
b- Kanunlar ve Yönetici.....	41

B- ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ	43
GİRİŞ	43
1. Erdemli Olmayan Yönetim Biçimlerinin Kaynağı	44
2. Erdemli Olmayan Yönetim Biçimlerinin Özellikleri	44
3. Erdemli Olmayan Yönetim Biçimlerinin Sınıflandırılmasındaki Kriterler	47
4. Erdemli Olmayan Yönetimlerin Halkı	49
5. Erdemli Olmayan Yönetim Biçimleri	51
1. PATRİARŞİ	55
2. MONARŞİ ve ARİSTOKRASİ	58
3. TİMOKRASİ ya da TİMARŞİ (Şeref Devleti)	60
4. OLİGARŞİ (Gelir Üstünlüğüne Dayanan Devlet)	64
5. DEMOKRASİ (Halk Devleti)	70
6. TİRANLIK (Zorba Devlet)	83

II. BÖLÜM: FÂRÂBİ

A- SİYASET FELSEFESİ	93
1. SİYASET BİLİMİ VE SİYASET FELSEFESİ	93
2. MUTLULUK	96
a- Mutluluğun Anlamı	96
b- Mutluluğun Kazanılması	98
c- İyilik ve Kötülük	98
d- Mutluluk ve Erdemli Şehir	100
3. FAZİLET (ERDEM) VE REZİLET	101
a- Fazilet ve Reziletin Tanımı	102
b- Faziletin Çeşitleri	103
c- Fazilet ve Toplum	105
4. TOPLUMUN VE DEVLETİN DOĞUŞU	106
5. BÜYÜK, ORTA VE KÜÇÜK TOPLUM	108
6. ŞEHİR, ERDEMLİ ŞEHİR VE ERDEMLİ ŞEHİR HALKI	109
a- Tanımlama	109
b- Erdemli Şehrin Kısımları	110
c- Erdemli Şehir Halkı	113
7. YÖNETİCİLİK, ERDEMLİ YÖNETİM VE ERDEMLİ ŞEHİRİN YÖNETİCİSİ	116
a- Yöneticiye Duyulan İhtiyaç ve Yöneticilik	116
b- Yönetim ve Mutluluk	117
c- Yöneten-Yönetilen	117
d- Yöneticilik	118

e- Erdemli Yönetim Sanatı.....	119
f- Yönetim Mertebeleri.....	120
g- Erdemli Şehrin Yöneticisi.....	121
h- İlk Yönetici-İlk Neden Benzetmesi.....	126

B- ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ.....128

1. Tanımlama, sınıflandırma.....	128
2. Erdemli Olmayan Yönetimlerin Halkı ve Yöneticileri.....	130
1. CÂHİL ŞEHİR (Bilgisiz Şehir).....	132
a- Tanımı, amaçları ve halkın durumu.....	132
b- Yöneticileri.....	134
c- Ruhun ölümden sonraki akıbeti, sosyal görüşleri, dindarlık ve adalet ile ilgili düşünceleri.....	137
d- Çeşitleri.....	140
1. Zaruret Şehri.....	141
2. Zenginlik Şehri.....	143
3. Bayağılık ve Düşüklük Şehri.....	145
4. Şeref Şehri.....	147
5. Güç ya da Kuvvet Şehri.....	152
6. Demokratik Şehir.....	159
2. FÂSİK ŞEHİR (Bozuk Şehir).....	164
3. MÜBEDDELE ŞEHİR (Karakteri Değişmiş Şehir).....	165
4. SAPKIN ŞEHİR.....	166
(Doğru Yolu Bulamamış, Yanlış Görüş İçinde Olan Şehir)	

III. BÖLÜM: KARŞILAŞTIRMA

1. PLATON'UN FÂRÂBİ'YE ETKİSİ.....	169
2. ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMA.....	174
3. DEMOKRASİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMA.....	182
a- Demokrasi.....	182
b- Karşılaştırma.....	195

SONUÇ.....	209
-------------------	------------

BİBLİYOGRAFYA.....	211
---------------------------	------------

ÖNSÖZ

Yunan medeniyetinin yıkılma dönemlerinden hemen önce yaşamış ve toplumun sorunlarına ve çözülme noktalarına çareler üretmeye çalışmış olan Platon ile İslam medeniyetinin geçici bir dağılma ve bunalım döneminde özgün bir siyaset felsefesi üreterek dönemine damgasını vurmuş olan Fârâbî'nin, yani farklı dönemlerde yaşamış ve farklı medeniyetlere mensup olan iki büyük düşünürün, erdemli olmayan yönetim biçimleri ve demokrasi hakkındaki düşünceleri bu araştırmanın konusunu oluşturmaktadır

Platon ve Fârâbî'nin siyaset felsefelerinde erdemli ve mutlu toplum önemli bir yer tutar. Erdemli topluma karşıt bir konumda bulunan, erdemli bir toplumda olması gereken özelliklerden yoksun bulunan toplumlar ve yönetim biçimleri de vardır ve her iki düşünür dikkatlerini bu konuya da yöneltmiştir. Araştırmanın ana konusu da bundan ibarettir denebilir.

Platon ve Fârâbî, mükemmel, doğru, gerçek ya da erdemli bir devlet sisteminin nasıl olması gerektiğini araştırmış ve her ikisi de araştırmaları sonucunda bir ideal devlet ya da erdemli toplum projesi ortaya koymuştur. Bu araştırma Platon ve Fârâbî'nin erdemli olmayan yönetim biçimleri ve demokrasi hakkındaki görüşleri arasında bir karşılaştırma yapmayı amaçlamıştır.

Yaşadıkları dönemlerde mevcut olan devletleri inceleyen ve ideal bir devlet sistemi ortaya koyabilmek için erdem, mutluluk, uyum, birlik ve gaye gibi kriterleri gözeterek sonuca varmaya çalışan Platon ve Fârâbî demokrasiyi de tartışma alanlarına dahil etmişlerdir.

Demokrasi Platon'un Atinasında uygulanan bir sistemdir. Platon, demokrasiyi, gerek teorik gerekse gözlem ve tecrübelerinden yola çıkarak ele almıştır. Fârâbî de demokrasiyi incelemiştir. Demokrasi Fârâbî'nin yaşadığı topraklarda uygulanan bir sistem değildir. Dolayısıyla Fârâbî'nin demokrasi bilgisi daha çok Platon'a dayanır. Bu anlamda, Antik Yunan'ın ve Batı Felsefesinin en önemli düşünürü olan Platon'un, kendisinden yaklaşık on dört asır

sonra yaşıyan ve farklı bir medeniyete ve farklı toplumsal şartlara sahip olan bir düşünür üzerinde yapmış olduğu bir etki söz konusudur.

Bu ilişki demokrasi açısından daha da ilginç bir görünüm arz eder. Yani, demokrasiyi pratik olarak görmemiş bir düşünürün, demokrasiyi yaşamış ve gözlemlemiş bir düşünürden neler aldığı ilgi çekici bir noktadır. Demokrasinin, Fârâbî'nin zihnindeki yansıması ve onda bıraktığı etki bu anlamda incelenmeye değerdir. Bir İslam filozofunun, ikinci muallimin, İslam siyaset felsefesinin kurucusu olan Fârâbî'nin, görmediği, ancak teorik olarak varsaydığı bir sistem hakkında neler düşündüğü ve demokrasiyi nasıl anladığı meselesine duyulan merak bu araştırmayı yapmaya yönelten en önemli sebeptir.

Demokrasi, Platon'dan sonra bir hayli mesafe kat etmiş ve hatta modern demokrasi, Platon'un demokrasisinden bir hayli farklılaşmıştır. Günümüzde modern bir demokrasi teorisinin varlığı söz konusudur ve demokrasi hakkındaki tartışmalar devam etmektedir. Modern demokrasi teorisyenleri, tartışmalarını, genellikle Platon'dan başlatırlar. Platon'un demokrasi hakkındaki görüşleri demokrasi tartışmalarının göbeğinde yer alır. Bir kısım düşünürler, Platon'u haklı bulurken, bazıları ise onu şiddetle eleştirir. Demokrasi karşıtlığını Platon'a dayanarak ya da ondan esinlenerek ortaya koyan siyaset düşünürleri olduğu gibi, demokrasiyi savunan, ona karşı olanları eleştiren ve demokrasi karşıtlığının baş sorumlusunun Platon olduğunun düşünenler de mevcuttur. Platon'un bu ilginç konumu ve Popper'in Platon eleştirileri ve Platon'un kapalı bir toplum öngördüğü düşüncesinden yola çıkarak iler sürdüğü suçlama, bizi, Platon'un ideal devlet ve demokrasi hakkındaki düşüncelerin araştırmaya yönelten bir diğer önemli etkendir.

Demokrasiye yönelen teveccühün aşırı boyutlara ulaşması, bu yönetim biçiminin ne olduğuna dair yanlış anlamaların da artması neticesinin doğurmuştur. Kavramsal düzeyde ve uygulamada görülen yaklaşımlar bu yüzden aksaklıkları da içermektedir. Demokrasi çağında yaşıyor oluşumuz, bizi, demokrasiyle ilgili bir araştırmanın yapılması gerektiğini fikrine ulaştırmıştır. Bu, böyle bir araştırmanın yapılmasını anlamlı kılan bir diğer sebeptir.

Bütün bunların yanında Platon ve Fârâbî'nin siyaset felsefelerini karşılaştırmalı bir yaklaşımı gözeterek inceleyen eserlerin yeterince ortaya konmamış olması böyle bir araştırma yapmayı gerekli kılan sebeplerden biridir.

Araştırma sırasında daha çok her iki filozofun kendi eserlerine müracaat edilmiştir. Onlar siyaset felsefelerini ve erdemli olmayan yönetim biçimleriyle ilgili düşüncelerini, gerek sadece bu konuları ele alan devasa eserlerinde, gerekse diğer eserlerinin içerisinde ortaya koymuşlardır. Platon'un *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı eserleri daha çok siyaset ile ilgili konuların yer aldığı eserlerdir. Bunlardan başka diğer diyaloglarında da bu konulara ara ara değinilmiştir. Fârâbî ise *Medinetü'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeni*, *Fusûlu'l-medeni*, *Tahsilu's-saade*, *Tenbih a'lâ sebîlu's-saade* adlı eserlerinde bu konulara ağırlık vermiştir. araştırmanın içeriğini de özellikle bu kitaplar belirlemiştir. Ancak onların ele aldığı konuların her biri, başlı başına bir araştırma konusu olduğu için, araştırma bütün konuları kuşatıcı bir mahiyette değildir. Zaten olması da beklenemez .

Platon ve Fârâbî gibi iki büyük ve önemli düşünürün siyaset felsefeleri ve erdemli olmayan yönetim biçimleri hakkındaki düşünceleri ile ilgili yapılmış olan çalışmaların az oluşu dikkate alınır, yapılan araştırmanın önemli bir boşluğu doldurma çabası olduğu görülecektir. Bu araştırmanın yapılma amacı da budur aslında. Amaç, bu iki büyük düşünürün ortaya koyduğu erdemli devlet ve toplum projelerinin, erdeme en çok ihtiyaç duyduğumuz ve erdem kavramının belirsiz bir duruma gelerek başka hususlarla sıkça karıştırıldığı ve demokrasiye olan ilginin büyük bir yoğunluk kazanarak arttığı şu günlerde bize bir çok gerçeğin kapısını açması yönündeki umudu haklı çıkarmaktan başka bir şey değildir.

Bu araştırma konusunun belirlenmesinde ve daha sonraki süreçlerde yaptığı yardımlardan ve anlamlı rehberliğinden ötürü değerli hocam Doç.Dr. İlhan Kutluer'e teşekkür ederim. Ayrıca bazı çevirileri yapmamda bana yardımcı olan Metin Ergen'e ve Mustafa Rüzgar'a minnet borçluyum. Maddi ve manevi desteğini esirgemeyen Ebubekir İlim ve Hizmet Vakfı'na teşekkür ediyorum. Desteğini hiçbir zaman esirgemeyen dostlarıma da şükran duygularımı sunuyorum.

KISALTMALAR

a. g. e.	: Adı geçen eser
a. g. m.	: Adı geçen makale
A.Ü.D.T.C.F.D.	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi
a. y.	: Aynı yer
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi
ed.	: Editör
iç.	: İçinde
Karş.	: Karşılaştırınız
m.	: Mektup

GİRİŞ

Demokrasi, Platon ve Fârâbî'nin, üzerinde önemle durduğu yönetim biçimlerinin başında gelir. Her iki düşünür de özgürlük ve eşitlik prensiplerine ve halkın kendi kendini yönetmesi ilkesine dayalı olan demokrasiyi, erdemli olmayan bir yönetim biçim olarak değerlendirir ve her ikisi de demokrasinin siyasal, sosyal ve ahlaki yapısını görüş ve tecrübelerine dayanarak ortaya koymaya uğraşır.

Demokrasi, yüz yıllar boyu, pek çok siyaset düşünürünün ilgi alanına girmiş ve üzerinde çokça düşünülmüş olan bir yönetim biçimidir. Bu durum, demokrasinin alanının genişlemesine, tanımlanmasının zorlaşmasına ve niteliğinin belirlenmesinin güçleşmesine neden olmuştur. Demokrasiye yönelik bu ilgi, bazı dönemlerde belirgin bir biçimde artış göstermiş, hatta totaliter bir düzene sahip olan devletler bile, kendi sistemlerinin demokrasi olduğunu iddia etmeye kadar işi götürmüştür. Yani demokrasi, umumiyetle gözde bir yönetim biçimi olarak varlığını her zaman için hissettirmiştir.

Bazıları demokrasinin, ortaya konan en iyi düzen olduğunu, demokrasi sayesinde insanların mutlu, rahat ve barışçı bir biçimde yaşadığını ileri sürmüş; bazıları ise demokrasinin, her an başta zorbalığa dönüşme tehlikesi gibi bir çok tehlikeyi içerdiğini ve halen bu tehlike ve sakıncaların varlığını sürdürdüğünü iddia etmiş ve bunların da demokrasinin özünden kaynaklandığını ileri sürerek çok sert bir biçimde demokrasiyi eleştirmiştir. Demokrasinin büyük bir aldatmaca olduğu bile savunulmuştur.

Bazıları demokrasinin, uygulanamaz bir sistem olduğu ileri sürmüştür. Böyle düşünenler demokrasinin en büyük açmazının, uygulanmasının zor olduğunu ileri sürerek görüşlerini desteklemektedirler.

Kötü yanlarına rağmen demokrasinin yine de kabul edilir bir düzen olduğunu savunan siyaset bilimciler de mevcuttur. Onlara göre demokrasi bir süreçtir ve süreç ilerledikçe problemler çözülecektir. Demokrasiye ılımlı yaklaşanlar onun iyi taraflarının kötü taraflarından fazla olduğunu düşünerek demokratik düzeni onaylamışlardır.

Demokrasi hakkındaki teorik tartışmalar günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Devletler demokrasiyi iyi bir biçimde anlayıp yorumlamaya ve onu uygulamaya çalışmaktadırlar. Hatta demokrasinin, tarihte eşine rastlanmamış bir biçimde ilgiye, günümüzde mazhar olduğu söylenebilir.

Modern zamanlarda demokrasi yanlılarının, demokratik düzene kavuşmak isteyen devletlerin sayısı artmış ve demokratik bir düzene ulaşmak en büyük hedef haline gelmiştir. Kısacası demokrasi farklı ülkelerde, farklı şekillerde yorumlanarak varlığını sürdürmektedir. Ancak bir çok siyaset bilimci halen onun tehlikelerine işaret etmeye devam etmektedir.

Platon ve Fârâbî de demokrasiyi ele alan iki önemli düşünürdür. Her ikisi de demokrasinin nasıl bir yönetim biçimi olduğunu, hangi özellikleri içerdiğini, demokratik bir yönetim sistemine hakim olan unsurların neler olduğunu üzerinde durmuş ve demokrasiyi teferruatlı bir şekilde incelemişlerdir.

Platon ve Fârâbî'nin ele alıp incelediği demokrasi, elbette modern demokrasi değildir. Hatta Platon ve Farabi'nin demokrasi anlayışı ile modern demokrasi anlayışı arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Ancak modern demokrasinin kökleri, özellikle Platon'un yaşadığı döneme kadar uzanır. Bu bağlamda her iki düşünürün de ortaya koyduğu demokrasi profili günümüz demokrasisi ile benzerlikler gösterir.

Platon ve Fârâbî, ideal, mükemmel, gerçek, doğru ya da diğer bir deyişle erdemli toplum projesi ortaya koydukları gibi, aynı zamanda, eksik, kusurlu, bozuk ya da erdemli olmayan yönetim biçimlerinin de bulunduğunu ileri sürmüş ve bu yönetim biçimlerini ele almışlardır. Onların erdemli olan ve olmayan yönetim biçimlerine bakışları, hem teorik incelemelere hem de tecrübe ve gözlemlere dayanır.

Erdemli olmayan yönetim biçimleri, mutluluğu amaç edinmeyen ve mutluluğu bu dünyadaki geçici şeylerde arayan, sınıflı bir yapıya sahip olan yönetim biçimleridir. Erdem, gerçek mutluluk ve uyum, bu yönetimleri belirleyen asli kriterler değildir.

Platon ve Fârâbî'nin ortaya koydukları erdemli olmayan yönetim biçimlerinin anlaşılması, onların, siyaset felsefelerinin anlaşılmasına bağlıdır. Yani, her iki düşünürün siyaset bilimi, mutluluk, erdem, ahlak, adalet, toplum, yönetim, yönetici ve erdemli yönetim hakkında ne düşündükleri yeterince anlaşılmadan, yönetim biçimlerini hangi hususların “erdemsiz” yaptığına dair ileri sürdükleri kriterler anlaşılamaz. Çünkü her ikisi ideal olanı merkeze alarak ve bu idealden uzaklaşan yönetimlerin hangi özelliklere sahip olduğunu ön planda tutarak erdemli olmayan yönetim biçimlerini ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda onların genel siyaset felsefeleri, erdemli olmayan yönetim biçimlerinin açısından önem taşımaktadır.

Araştırma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, Platon'un siyaset felsefesini ihtiva eder. Burada Platon'un siyaset bilimi, mutluluk, erdem ve adalet anlayışı, tasarladığı ideal devlet sistemi ve yöneticinin nasıl olması gerektiği konuları ele alınmıştır. Tüm bunlar önemlidir, çünkü onun erdemli olmayan toplumlara ve demokrasiye bakışı ile ilgili önemli ipuçları, genel siyaset felsefesinde mevcuttur. Bu bölümde ayrıca, Platon'un erdemli olmayan yönetim biçimleri sınıflandırması, bu sınıflandırmayı belirleyen kriterler ve erdemli olmayan yönetim biçimleri ortaya konmuştur. Demokratik yönetim biçimi de bu bölümde incelenmiştir.

İkinci bölüm Fârâbî'nin siyaset felsefesine ve erdemli olmayan yönetim biçimlerini değerlendirmesine tahsis edilmiştir. Bu bölümde, Fârâbî'nin siyaset bilimine bakışı, mutluluk ve erdem anlayışı ortaya konmuştur. Fârâbî'nin toplumun ve devletin temeli ile ilgili görüşleri, erdemli şehir, erdemli şehri belirleyen hususlar, erdemli yönetim, erdemli yönetici ve erdemli toplumla ilgili düşünceleri de ikinci bölümün ana başlıklarıdır. Bu bölümde ayrıca onun erdemli olmayan yönetim biçimleri sınıflandırması ve bu sınıflara dahil olan yönetimi biçimleri değerlendirmesi de ortaya konmuştur. Fârâbî'nin demokrasiye bakışı ve demokrasi eleştirisi de bu bölümün kapsamına dahildir.

Son bölüm, her iki düşünürün erdemli olmayan yönetim biçimlerine ve demokrasiye bakışlarının karşılaştırıldığı bölümdür. Bu bölüm öncelikle,

Platon'un, Fârâbî'ye etkisinin ne düzeyde olduğu meselesi ele alır. İki düşünür arasındaki ilişkinin boyutları ortaya konduktan sonra onların, düşünürün erdemli olmayan yönetim biçimleri ve demokrasi hakkındaki düşünceleri arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Platon ve Fârâbî'nin demokrasi anlayışı ile modern demokrasi anlayışı arasında her ne kadar büyük ölçüde farklılıklar olsa da, her ikisinin demokrasi ile ilgili olarak ileri sürdükleri görüşler günümüzü de ilgilendirmektedir. Buradan hareketle modern demokrasinin ne olduğu ve hangi ilkeler üzerine dayandığı meselesi üçüncü bölümünü kapsamına dahil edilmiştir.



I. BÖLÜM: PLATON

A- PLATON'UN SİYASET FELSEFESİ

B- ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ

A- PLATON'UN SİYASET FELSEFESİ

1. SİYASET BİLİMİ VE SİYASET FELSEFESİ

Platon'un genel felsefi anlayışında siyaset çok önemli bir yer tutar. Onun düşüncesinin odağını, siyasal düşünceleri ve siyaset felsefesi oluşturur. Hatta bazı siyaset bilimciler Platon'un, siyasal görüşlerini desteklemek için felsefi bir sistem oluşturduğunu ileri sürerler.¹ Yani Platon'un siyasete duyduğu ilgi baştan beri, felsefesinin asıl dürtüsü ve önemli ölçüde biçimlendirici gücüdür.² Dolayısıyla Platon'un felsefi sisteminde metafizik, ahlak, psikoloji ve siyasetin birbirinden ayrılmasının güç olduğu gerçeği akılda tutulmalıdır.³ Çünkü Platon'un felsefesinde sürekli varlığını koruyan bir birlik vardır ve onun sistemini oluşturan unsurlar bölünmez bir bütün olarak belirlemektedir.⁴

İyi ve doğru olana, diğer bir deyişle gerçeğe erişmeden bireysel ve toplumsal mutluluğa ve adaletin hakim olduğu bir düzene ulaşamayacağını düşünen Platon, siyasetin bir bilim haline getirilmesini ve siyaset biliminin izafi olandan kurtararak değişimlerden etkilenmeyen evrensel değerlere bağlanmasını önermektedir.⁵ Böyle bir öneriyi yapmasına neden olan etken, onun, devlet adamlığının bir bilim konusu olmasına dair duyduğu derin inançtır.⁶

Platon, siyaset bilimini, siyaset sanatı, politika sanatı, krallık sanatı, krallık bilimi, devlet bilimi, devlet bilgisi, devlet işlerine bakma sanatı, siyasa sanatı, insanları yönetme sanatı gibi kavramlarla karşılar. Ve devlet adamının sahip olduğu sanatı, diğer sanat dallarıyla karşılaştırıp bu sanatın yerini belirledikten sonra onun kısa bir tanımını verir. Genel olarak devlet işlerini düzenleme ve

¹ Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara 1995), s. 143-145.

² Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi* (İstanbul 1984), çev. Necla Arat, s. 73.

³ M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi* (Ankara 1989), s. 156. Geniş bilgi için ayrıca bk. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi-Platon* (İstanbul 1995), çev. Aziz Yardımlı, c.1, s. 89.

⁴ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 86.

⁵ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 138.

⁶ F. Copleston, a.g.e., s. 90.

yürütme sanatı anlamına gelen siyaset⁷ Platon tarafından insanlarla meşgul olan ve onları idare etmeye yarayan sanat olarak tanımlanır. Bu, ona göre krallık veya devlet sanatıdır.⁸ Diğer bir deyişle devlet işlerine bakma sanatı⁹ ya da devlet bilgisidir.¹⁰

Yargılama ve yasalar bölümü olmak üzere iki bölümden oluşan siyaset sanatı Platon'a göre ruhlu ilgili olan bir sanattır.¹¹ İnsan ruhunun doğası ve özelliklerine ilişkin bilgileri içeren yönetme sanatı, yani siyaset Platon'a göre insanları yönetme hususunda yasa koyucunun en büyük yardımcısıdır.¹² Temeli doğruluk ve ölçülülük olan siyaset sanatı¹³ için Platon, "siyasa sanatı" kavramını da kullanır. Siyasa sanatı insanların yetiştirilmesi sanatıdır.¹⁴ Platon, siyaset bilimine politika sanatı da der. İnsanları yönetme sanatı olan bu sanatı Platon, hak arama sanatıyla ve adaletle bir tutar.¹⁵

Platon'a göre siyaset sanatı, fayda ve mutluluk veren bir sanattır. Siyaset sanatının bu özelliği, insanları bilgili kılmasından ve onlara bilgi vermesinden ileri gelir.¹⁶ Siyaset sanatı, benzeri diğer bütün sanatlardan ayrı bir sanattır. Devlet içinde bu sanatın dışında birbirlerinden farklı olan yardımcı ve yetiştirici sanatlar da bulunmaktadır.¹⁷ Şehirde küçük ya da büyük sanatlar olmaksızın ne devlet ne

⁷ David Thompson, *Siyasi Düşünce Tarihi* (İstanbul 1997), çev. Heyet, s. 7.

⁸ Platon, *Devlet Adamı* (İstanbul 1997), çev. Dr. Behice Boran-Mehmet Karasan, 266 c-267c, s. 32-33.

⁹ Platon, *Devlet Adamı*, 278 e, s. 56.

¹⁰ Platon, *Devlet Adamı*, 284 a, s. 67.

¹¹ Platon, *Gorgias* (İstanbul 1996), çev. M.Cevdet Anday, *Diyaloglar, I* iç., 464 b, s. 66.

¹² Platon, *Yasalar* (İstanbul 1994), çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, 650 a-b, s. 73.

¹³ Platon, *Protagoras* (İstanbul 1996), çev. Tanju Gökçöl, *Diyaloglar, II* iç., 322 e, s. 135.

¹⁴ Platon, *Devlet Adamı*, 267 d, s. 33. Platon, insanların gönülleriyle ya da zor kullanılarak idare edilmeleri şeklinde bir ayrım yapar ve ayrıma göre idare sanatının farklı boyut kazanacağını düşünür. Sert yöneticilerin idaresine "tiranlık", idare edilmeye istekli insanların gönüllü idaresi ise "siyasa" adını verir. Kral veya devlet adamı ise ikinci çeşit idare sanatı olan siyasaya sahip olan kişidir. Bk. a.y., 276 e, s. 51 vd.

¹⁵ Platon, *Kleitophon* (İstanbul 1996), çev. Sabahattin Eyüboğlu, *Diyaloglar, I* iç., 408 a-b, s. 292 vd.

¹⁶ Platon, *Euthydemus* (İstanbul 1997), çev. H. Vehbi Eralp, 292 b, s. 56

¹⁷ Platon, *Devlet Adamı*, 287 b, s. 74-81. Platon, krallık bilimi ile diğer bilimleri çok ayrıntılı bir şekilde Devlet Adamı'nda ortaya koymuştur. Bu ilişki için bk. a.y., 303 c-305 c, s. 110-114. Ayrıca Platon, bu bilimleri ve devlet bilimini inceledikten sonra diğer bilimlerin hiç birinin devlet bilimi olmadığını, devlet biliminin diğer bütün bilimlere iş gördürmek amacıyla emir veren bir bilim olduğunu ve hangi işlerin yapılması gerektiğini belirleyen bilimin yine devlet bilimi

de devlet adamı olur. Fakat onlar krallık sanatından ayırırlar ve ona benzemezler. Krallık sanatı, benzeri bütün sanatlardan ayrılır.¹⁸ Kısacası krallara özgü olan bu bilim diğer bütün sanatlardan ve bilimlerden üstündür. Bu bağlamda krallık bilimi diğer bütün sanatların üzerinde olan ve hepsine emreden, yasaları ve devlette varolan tüm şeyleri kollayan ve onları bir çatı altında toplayan bir bilimdir.¹⁹

Yönetici, insanları krallık bilimi ile yönetir. Bu bilim herhangi bir bilim değildir. Diğer bilimlerden ayırılır, hem eleştirici hem de yol gösterici bir karaktere sahiptir.²⁰ Devlet bilimi, diğer bilimlerin hepsine emir veren, kanunlara ve bütün devlet işlerine bakan, işler arasındaki ilişkiyi ve koordinasyonu sağlayan bir bilimdir ve Platon bu bilime, yüklendiği görevin bütünselliğini de hesaba katarak geniş ve kapsayıcı bir ad, yani devlet bilimi adını verdiğini belirtir.²¹

Platon'a göre bilimlerin en zoru, insanları yönetme sanatı olan siyaset bilimdir. Siyaset bilimi Platon'a göre elde edilen en büyük bilimdir. Bilgili bir yöneticiyle diğerlerinin arasındaki farkın ortaya konabilmesindeki en önemli rolü siyaset bilimi oynar. Platon'a göre bu ayrım çok önemlidir. İdeal olmayan devlet şekillerinin başındaki yöneticiler, devlet adamı olmadıkları halde, devlet adamı olduklarını iddia eden ve bir çok kişiyi buna inandıran insanlardır. Bir devletteki "kalabalık", yani bir çok insan siyaset bilimini elde edemez. Böyle olsaydı bu bilim en kolay bilim olurdu.²² Kim olursa olsun büyük bir insan kitlesi devleti akılla idare edebilmek için hiçbir zaman siyaset bilimine tam anlamıyla sahip

olduğunu, devlet bilimi kullanılarak verilen emirleri ise diğer bilimlerin yerine getirdiğini belirtir. a.y., 305 c-d, s. 114.

¹⁸ Platon, *Devlet Adamı*, 287 b-d, s. 74.

¹⁹ Platon, *Devlet Adamı*, 305 e, s. 115.

²⁰ Platon, *Devlet Adamı*, 292 b-c, s. 84 vd.

²¹ Platon, *Devlet Adamı*, 305 c, s. 115.

²² Platon, *Devlet Adamı*, 292 d-e, s. 84-86. Platon, halkın bilime bakışını şu şekilde açıklar: "Halka göre bilim ne kudretlidir ne de yönetme ve komuta etme gücü taşır. Bilimde bu güçlerin bulunduğunu kabul etme yerine, insanı yönetenin bilim değil başka bir şey; bazen öfke, bazen zevk, bazen acı, ara sıra aşk, çoğunlukla korku olduğuna inanır halk. Bilime, bütün öbür şeylerin peşinde sürüklenen bir köle gözüyle bakar. Sen de aynı düşüncede misin, yoksa bilimin insanı yönetebilecek güzel bir şey olduğunu ve bir insan iyiyle kötüyü öğrendi mi, artık hiçbir şeyin onu yenemeyip bilimin buyurduğundan başka bir şey yapmaya zorlayamayacağını, insan için zekanın her şeye yeterli bir güç olduğunu mu düşünüyorsun?" Platon, *Protagoras*, 352 b-c, s. 165.

olamaz. Aksine yegane doğru yönetimi küçük bir zümre, birkaç kişi veya hatta tek bir kişi gerçekleştirebilir.²³

2. MUTLULUK

a- Mutluluğun Önemi

Platon'un felsefesinin temel sorununun insan olduğu dikkate alınırsa, bunun, insanın mutluluğu, bu mutluluğun ne olduğunun araştırılması ve mutluluğa ulaşmayı sağlayan vasıtalar ve şartların belirlenmesi gibi hususlarla önemli ve büyük bir ölçüde ilişkili olduğu görülür. Dolayısıyla mutluluk Platon için ahlakî ve psikolojik olmaktan öte siyasi bir anlam ifade eder.²⁴ Aslında ahlak ve siyaset sorunları Platon için birbirinden ayrılmayan sorunlar olarak belirmektedir.²⁵

Platon, Varlık'ı Tanrı, İyi, Güzel ve Evrensel Akıl'la özdeşleştirmiştir. Kosmos'u biçimlendiren Tanrısal Akıl'dır. Bu, hem kosmos'un bir düzene sahip olduğu hem de insanda da söz konusu düzene karşılık gelen bir tanzimin yapılabileceği anlamına gelir. Bunların birbiriyle ilişkili olması, yalnızca bireysel olarak değil, toplumsal olarak da bir düzenin kurulabileceğine ve bu sayede mutluluğa ulaşılabilmesine delalet eder.²⁶ Platon için siyasal yaşam, varlık'tan soyutlanmış bir yaşam değildir. Bütün'ü yöneten aynı temel ilke siyasal yaşamda da mevcuttur. Dolayısıyla siyasal düzen, evrensel düzenin özünde bulunan bir simgedir.²⁷

b- Mutluluğun Elde Edilmesi

Erdemli ve dolayısıyla mutlu olmak, iyiyi ve onun bilgisini elde etmeyi gerektirir. Bu, bir anlamda insanın Tanrı'ya benzeme çabasıdır. Fiillerini Tanrı'nın fiillerine benzetme çabasıdır.²⁸ Yeryüzünde kötülük vardır ve bu

²³ Platon, *Devlet Adamı*, 297 b-c, s. 95-96. Platon'a göre devletin yaşamını düzenleyenler, eğitim ilkelerini belirleyenler ve farklı görevleri insanlara dağıtanlar özünde gerçek ve iyi olanın bilgisini taşıması gereken insanlardır. Ki bunlar da felsefecilerdir. F. Copleston, a.g.e., s. 92.

²⁴ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 156. Platon, felsefenin insan sorunu ile başlaması hususunda Sokrates'ten etkilenmiştir. Platon, uygun bir insan tanımına ulaşabilmek için, insanı bireysel yaşamın sınırları içerisinde anlamak yerine onu siyasal ve toplumsal yaşamın içerisinde ele almıştır. Onun devletin başlangıç ilkesi de budur. Ernst Cassirer, a.g.e., s. 72.

²⁵ Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri, I, Mutluluk Ahlakı*, (İstanbul 1965), s. 76.

²⁶ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 155.

²⁷ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 76.

²⁸ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 155.

sürdükçe, buradan mümkün olan en kısa sürede kaçmaya çalışmak gerekir. İnsan, beden içerisinde tutsaktır, mezardadır ve beden ruhu zincire vuran bir kötülüktür. Ruh bundan bir an önce kurtulmak ister. Beden her türlü kötülüğün sebebidir. Kaçış, ancak yeterince Tanrı'ya benzemek sayesinde mümkündür. Tanrı'ya benzemek, adaletli ve doğru olmak demektir. Erdem ve bilgi sayesinde Tanrılığa göçülebilir. Ruhun bedenden kurtulması gerekir, bu da filozofun işidir. Bu bağlamda Platon için felsefe bir nevi arınmadır.²⁹

İnsan mutlu olmak için mutlaka her şeyden elini ayağını kesmelidir diye bir şey söz konusu olamaz. İyi bir yaşam sürerek mutluluğa ulaşılabilir. Hoş duyguların ve akli etkinliklerin uygun bir biçimde düzenlenmesi sayesinde de iyi bir yaşam sürülebilir.³⁰ Gerçekten iyi ve mutlu olan bir insan aşırıya kaçmayıp ölçülü davranan insandır. Ölçüsüz insan ise, mutluluğa ulaşamayacağından ötürü aslında kendisine kötülük yapmaktadır.³¹

Platon'a göre kendisini mutluluğa götüren ve ona yaklaştıran şartları kendi içinde arayan insan hayatını iyi düzenlemiş bir insandır. Böyle bir insan aynı zamanda bilge, mert ve akıllıdır. Bu şekilde mutluluğa ulaşmış bir insan dünyevi kazanımlarını kaybetse ya da sevinç veya keder uğrasa da aşırılıktan kaçınacaktır. Çünkü mutlu bir insanın bütün güveni kendisindedir.³² Platon'a göre bir insanın

²⁹ Platon, *Theaitetos* (İstanbul 1996), çev. Prof.Dr. Macit Gökberk, 176 a-e, s. 224-225. Burada Platon, şunları söyler: “Fakat kötülük ortadan kalkamaz...Zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır. Fakat kötülüğün tanrılar arasında bir yer bulmasına da olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükümünü yapar. Bu da gösteriyor ki, buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış Tanrıya elden geldiği kadar benzemekle olabilir; Tanrıya benzemek ise gerçek zeka keskinliği ile birlikte adalet ve dinliliğe sahip olmak demektir. Bununla beraber, erdem ve kötülük hakkında doğru bir fikir edinmek hiç de kolay değildir....Büyük kütle, erdeme koşmak, kötülüktan kaçınmak gerektiğini iddia ediyor. Bu da sırf, dışarıya karşı, kötü değil de iyi görünmek içindir...Buna karşılık gerçek şöyledir: Tanrı hiçbir zaman adaletsiz olamaz; tersine o, son derece adaletlidir ve aramızdan hiçbir kimse bu son derece adaletli olmakta ona benzeyemez. İşte insanın da yetisi, hiçliği ve insan olmakla bakımından değersizliği bu noktada belli olur. Zira insanın bilgisi, bilgelik ve gerçeklik erdemdir; cahillik ise budalalık ve kötülüktür. Yetiliğin ve bilgeliğin başka görünen türleri devlet makamlarında şerefsiz, sanatlarda bayağı olurlar...” Bu konu için ayrıca bk. Platon, *Phaidon* (Ankara 1995), çev. Doç.Dr. Ahmet Cevizci, 64 vd., s. 15 vd.; Platon, *Devlet* (İstanbul 1992), çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, 514 vd., s. 199 vd.

³⁰ Platon, *Philebos* (İstanbul 1997), çev. Sabri Esat Siyavuşgil, 61 a-62 c, s. 117-120.

³¹ F. Copleston, a.g.e., s. 88.

³² Platon, *Meneksenos* (İstanbul 1997), çev. İrfan Şahinbaş, 247 e-248 a, s. 28.

mutlu olup olmadığı onun bilgi ve doğruluk durumuyla da ilgilidir. İyi olan insan mutludur, doğruluktan ayrılan insan ise kötü ve mutsuzdur.³³

Mutluluk Platon'a göre, fenalıklardan kurtulmak değil onlara düşmemektir. Kötü olan, kötülüklerden kurtulamayan insan en mutsuz insandır. İnsanların en kötüsü en mutsuz olanıdır. Mutsuz insan, kötü hastalıklara yakalanmıştır. Hasta ruhludur. Yani, pis, bozuk ve kirli bir ruha sahiptir. Ruh kötülükleri ise en çirkin olan şeylerdir.³⁴ Ayrıca Platon'a göre mutlu olmak için sadece iyi şeylere sahip olmak yeterli değildir. Mutlu olmak, sahip olunan bu iyi şeylerin kullanılmasını da gerektirir.³⁵

Platon için mutluluk özgürlük anlamına gelir. Bu özgürlük rastlantısal ve dış koşullara bağlı olan bir özgürlük değildir. Mutluluğun sağladığı özgürlük, insanın varlığındaki uyuma ve doğru orantıya dayanır.³⁶

c- Mutluluk ve Devlet

Platon'un felsefi ilgisi büyük oranda ahlak'a, bu anlamda da mutluluk sorununa ve temelde insanın doğal amacı olan mutluluğu sağlayacak yaşama biçimini ve bunun ne olduğunu araştırmaya yöneliktir. Onun ahlak felsefesi, eudaimonist (mutluluk ahlakı) bir karakter taşır.³⁷ Yani, gerçek mutluluğu oluşturan en yüksek insan iyisinin kazanılmasına doğru yönelmiştir. İnsanın en yüksek iyisi, onun akli ve ahlaki bir varlık olarak kişiliğinin ve ruhunun doğru ve gerçek gelişimini ve yaşamın uyumlu refahını ifade eder.³⁸ Gerçekte Platon için insanların mutlu olması ile ahlaki durumlarının iyi olması aynı kapıya çıkmaktadır. Çünkü mutluluk ve ahlakı Platon birbirine sıkı bir şekilde bağlamıştır.³⁹

³³ Platon, *Gorgias*, 470 e, s. 73 vd.; 472 e, s. 76; 473 a-b, s. 76. Platon'a göre bilgelik yararlıdır, çünkü bilgelige sahip olan insan mutlu bir insandır. Platon, *Kharmides* (İstanbul 1996), çev. Tanju Gökçöl, *Diyaloglar, II* iç., 175 e, s. 55.

³⁴ Platon, *Gorgias*, 477 c, s. 82; 478 c-479 a, s. 84-85, s. 84.

³⁵ Platon, *Euthydemus*, 280 d, s. 26.

³⁶ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 84-85.

³⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul 1996), s. 65; Bedia Akarsu, a.g.e., s. 76; Ernst Cassirer, a.g.e., s. 84.

³⁸ F. Copleston, a.g.e., s. 83.

³⁹ Gaetano Mosca, *Siyasi Doktrinler Tarihi* (İstanbul 1963), çev. Samih Tiryakioğlu, s. 39.

Platon, mutluluğa ulaşma konusunu, erdem ve adalet gibi hususlarda olduğu gibi tek bir insanda değil de devlet çatısı altında bir araya gelmiş olan toplumu göz önünde bulundurarak ele alır. Dolayısıyla Platon, tek tek insanların mutluluğa nasıl ulaşacaklarını ortaya koymak yerine toplumun mutluluğunu dikkate almış ve meseleye bu açıdan yaklaşmıştır. Kısacası, insana mutluluk sağlayacak olan yaşama biçimi, toplum içinde gerçekleşir. Yani Platon'a göre, mutluluğa en eksiksiz bir biçimde devlette ulaşılır.⁴⁰ Bu, Platon'un ahlakının bireyci değil de toplumsal bir hususiyet göstermesi anlamına gelir. Bu yüzden Platon, öncelikle toplumun mutluluğunu gözetir. Bu mutluluğa da en yetkin biçimde devlette ulaşılır.⁴¹

İnsanın mutlu olabilmesi için kendi iç düzenini sağlaması ve ruhunda birliği ve sükûneti gerçekleştirmesi gerekir. Bunun mümkün olabilmesi, idealara göre düzenlenmiş bir devletin varlığına ve dolayısıyla adaletin, birlik ve uyumun tesis edilmiş olmasına bağlıdır.⁴² Bir devleti iyi yönetmek, onu adalete uygun ve ölçülü bir şekilde yönetmek demektir. Yani yönetimi doğruluk ve ölçüye dayandırmak demektir. Dolayısıyla iyiliği sağlayan adalet ve ölçüdür.⁴³ Kısacası bu hususlarla da bağlantılı olarak Platon'un istediği şey, devletin bütününde elden geldiğince büyük bir mutluluğu sağlamaktır.⁴⁴

d- İyi ve Kötü

En yüksek iyi'nin araştırılması, Platon için önemlidir. Ona göre en yüksek iyi, bilgi ve hazzın, ölçü, güzellik ve doğruluk kriterleri esas alınarak birleştirilmiş bir karışımıdır.⁴⁵ İyi'nin kavranması, ortaya konan fiillerin doğru olmasını ve gerçeğe uygunluğunu sağlar.⁴⁶ Dolayısıyla Platon'un araştırmasının kalbi iyilik standardının kendisidir. Bu sorunun cevabının araştırılması, Platon'u, metafiziği –

⁴⁰ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 85; Macit Gökberk, a.g.e., s. 65.

⁴¹ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 85.

⁴² M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 156.

⁴³ Platon, *Menon* (İstanbul 1996), çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar*, I iç., 73 a-b, s. 152.

⁴⁴ Platon, *Devlet*, 420 b, s. 109.

⁴⁵ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 78.

⁴⁶ Macit Gökberk, a.g.e., s. 69.

nihai gerçeklik araştırması- de içeren en çeşitli ve zor entelektüel aktivitelerin içine sokacaktır.⁴⁷

İyi, zarar vermeyen, kötülüğü dokunmayan, faydalı olan ve mutluluk getiren şeydir. İyi, her şeyin sebebi değildir; sadece iyi olanın sebebidir ve kötü olan şeylerle ilgisi yoktur.⁴⁸ Platon'a göre iyiliğin özü mutlaka kâmil olmalıdır. İyiliği başka şeylerden ayıran şey, kendi kendine yeterli olmasıdır. Platon, herkesin iyiyi aradığını, onu istediğini ve ona ulaşım iyiliği elde etmeye çalıştığını; iyilik getiren şeyler dışındaki hususların peşinden koşmanın ise zahmete bile değmediğini ileri sürer.⁴⁹

Platon iyi ve tanrı arasında ilişki kurar. Ona göre Tanrı iyidir ve insanların başına gelen her şey ondan gelmez. "Yalnız iyi olan şeyler Tanrı'dan gelir." Tanrı her şeyin değil, ancak iyi olanların sebebidir.⁵⁰

Platon'a göre insanın iyi davranması ve mutlu olması için konusu iyilik ve kötülük olan bilime, yani iyiyi ve kötüyü bilme bilimine uygun olarak yaşaması gerekir. Eğer insan bu iyiyi ve kötüyü bilme biliminden yoksunsa, diğer bütün bilim ve sanat dallarının her birinin uygun ve yararlı bir şekilde yapılıp yapılmadığını anlayamaz.⁵¹ İnsan iyiliği ya da mükemmelliği, iyi şeylerin ne olduğunun bilinmesinin ve bunların iyilik ilkesi düzleminde diğerleriyle olan ilişkisinin nasıl olduğunun bilinmesinin sonucudur.⁵²

Platon'a göre doğru, yani adil olmayı yapmak kötülüklerin en büyüğüdür.⁵³ En çirkin olan en kötü olandır.⁵⁴ Doğru olan şeyler doğru olmaya devam ettikçe güzeldir. Doğru olan güzeldir, güzel olan iyidir, çünkü güzel hoş ve

⁴⁷ William T. Bluhm, *Theories of The Political System* (London 1971), s. 72. Platon, bilginin büyük bir uzmanlaşma ve branşlaşma çağı haline geldiği günümüzde ayrı bir şekilde çalışılan birkaç araştırmayı organik bir bütün olarak kucaklamıştır. a.y., s. 72.

⁴⁸ Platon, Devlet, 379 b-c, s. 70; *Protagoras*, 333 d, s. 147.

⁴⁹ Platon, *Philebos*, 20 d, s. 27.

⁵⁰ Platon, Devlet, 379 c, s. 70; 380 c, s. 71. Platon için İyi, Tanrı'dan farklı bir şey değildir ve bu yorum, idealar düşüncesinin bütünlüğünü de muhafaza ederek Platon felsefesinin ahlak ve siyaset ile olan sıkı ilişkisini de ayakta tutar. M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 154 vd.

⁵¹ Platon, *Kharmides*, 174 b-e, s. 54.

⁵² William T. Bluhm, a.g.e., s. 74.

⁵³ Platon, *Gorgias*, 469 b, s. 72.

⁵⁴ Platon, *Gorgias*, 474 c, s. 78.

faydalı olan şeydir.⁵⁵ Yanlışlık, her durumda onu işleyen için bir kötülük ve utançtır ve Platon kötülüğe kötülükle, adaletsizliğe de adaletsizlikle karşılık vermenin de yanlış bir davranış olduğunu belirtir.⁵⁶ Platon'a göre eğer "*ruh kötü durumda ise akılsızsa, ölçüsüzse, doğruluktan, dinden ayrılmışsa, onun isteklerini dizginlemek, iyileşmesine yaramayan şeylerden onu korumak*" gerekir. "*Böyle davranmak ruh için en iyisi*" dir.⁵⁷

Haz ve iyi ilişkisini de irdeleyen Platon'a göre haz çoğunlukla doğru bir kanaatin değil, yanlış bir kanaatin ürünüdür.⁵⁸ Bunun yanında kötü olan kişilerin hazları yanlış, erdem sahibi olan insanların hazları ise doğru ve gerçektir.⁵⁹ Platon bazı insanların daha çok haz için uğraştığını, böyle kişilerin itidalsiz ve kaçak oldukları ölçüde de hazların peşinden koştuğunu belirtir. Hatta bu insanların, en mutlu insanı en büyük hazlara ulaşan insan olarak tanımlamalarını Platon sert bir şekilde eleştirir.⁶⁰

Platon'a göre iyiler, kendilerinde iyilik bulunduğu için iyi, kötüler de kendilerinde kötülük bulunduğu için kötüdür. İnsan Platon'a göre bütün işlerinde iyilik amacını gütmelidir. Bütün işlerin sonu iyilik olmalıdır, yapılan fiiller iyiliğe varmak için yapılmalıdır.⁶¹ İnsanların iyi olması, bütün iyi şeylerin iyi olması, insanlarda ve iyi olan şeylerde bazı erdemlerin bulunmasından kaynaklanır. Bedenin, ruhun, bir aracın ya da bir varlığın erdemi, talihin verdiği bir şey değildir. Bunlar, doğruluğun, yani adaletin ve düzenin sonucudur. "*Her şeyin erdemi, düzeninden gelir.*" Bir şeyin iyi olmasını sağlayan bu düzen, o şeyin

⁵⁵ Platon, *Gorgias*, 476 a, s. 80; 476 e, s. 81.

⁵⁶ Platon, *Kriton* (İstanbul 1996), çev. Tanju Gökçöl, *Diyaloglar, II* iç., 49 b-c, s. 18.

⁵⁷ Platon, *Gorgias*, 505 b, s. 113. Platon'a göre önemli olan yaşamak değil, iyi yaşamaktır. Platon, *Kriton*, 48 b, s. 16.

⁵⁸ Platon, *Philebos*, 37 e, s. 66.

⁵⁹ Platon, *Philebos*, 40 c, s. 71.

⁶⁰ Platon, *Philebos*, 47 b, s. 87.

⁶¹ Platon, *Gorgias*, 498 d, s. 106; 499 e, s. 107 vd. Platon'a göre dürüst insanlar iyiyi, her iyi olan şeyi isteyen insanlardır. Aşağılık insanlar ise küçük veya büyük bütün kazançların peşine düşen insanlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Platon, *Hipparkhos* (İstanbul 1996), çev. Sabahattin Eyüboğlu, *Diyaloglar, I* iç., 232 c-d, s. 287.

özünde bulunan özel bir düzendir. Düzenli olan bu şey de ölçülüdür. Ölçülü bir ruh ise iyi bir ruhtur. Tersine, ölçüsüz olan ruh da kötü ruhtur.⁶²

Platon, iyiliğin eğitimle zenginleştirileceğini düşünür. Böylece insan edindiği bilgiler sayesinde hem iyiyi hem de kötüyü tanıma fırsatını bulur. Bilgili olmak, iyi bir insanın tuttuğu yoldur.⁶³ Platon'a göre "*kötünün iyiye zararı, iyi olmayana zararından daha çoktur.*" Buradan hareketle Platon, en iyi yaratılışa ve en iyi değerlere sahip olan insanların, kötü bir eğitim sonunda daha da kötü bir hale düşer olacaklarını belirtir.⁶⁴

e- İyi-Kötü, Mutluluk ve Devlet

Kosmos'un birliği, uyumu ve düzenliliği düşüncesi, insan için iyi ve doğru olan davranışların, toplum için de iyi ve ideal bir devletin ortaya konabileceği düşüncesini doğurur. İnsan kosmosun düzenini anlamlandırmak suretiyle kendisini tanıma imkanını elde eder, duyuların yanıltıcı etkisinden sıyrılarak davranışlarını, eylemlerini veya kısacası kendi ideal düzenini iyiye ve doğruya göre belirler. İdealar'a ve iyi'ye ulaşmak suretiyle insan yeryüzünde bir devlet düzeni de ortaya koyar. Platon düzenli, doğru ve iyi bir yaşamın sürülmesi imkanının bulunduğu ve kosmostaki modelin taklit edilmesiyle toplumsal bir uyumun gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir.⁶⁵

Platon'a göre bireyin ruhu toplumsal doğa ile bağlıdır. Birisi ötekisinden ayrı düşünemeyecek kadar iç içedir. Yani özel yaşam ile kamusal yaşam bağlantılıdır.⁶⁶ İnsan ile toplumu ayrı düşünmeyen Platon'a göre, iyi ve doğru devlet şekli kendisinin ortaya koymuş olduğu ideal devlettir, bu devlete benzeyen insan da iyi ve doğru insandır. Diğer devlet şekilleri ise kötü ve bozuktur. Bu

⁶² Platon, *Gorgias*, 506 c-507 a, s. 115.

⁶³ Platon, *Devlet*, 409 d-e, s. 99.

⁶⁴ Platon, *Devlet*, 491 d – 492 a, s. 178 vd.

⁶⁵ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 155.

⁶⁶ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 73. Platon, insanın ruhu ile devletin ruhu arasında bir koşutluk kurmuştur. Dolayısıyla, devletin de aynı yükümlülük altında olduğu açıktır. Sadece insanın değil, devletin de en yüksek amaç olarak mutluluğu önemsemesi gerekir. Mutluluk böylece güvence altına alınmış olur. bk. a.y., s. 85. Platon, ideal devlette siyasal güç ile iyi sevgisinin aynı bireylerde birleşebileceğine inanır. John H. Hallowell, "Plato and Moral Foundation of Democracy", *Plato: Totalitarian or Democrat?* (New Jersey 1963), (ed. Thomas Landon Thorson), s. 133.

devlet şekillerinin “*kötülükleri yalnız toplumun düzenini değil, tek tek insanların işlerini de bozar.*”⁶⁷ Yani eğer kamusal yaşam kötü ve yozlaşmış bir durumdaysa, özel yaşam gelişip amacına ulaşamaz.⁶⁸ Dolayısıyla iyiliğin hakim olduğu bir düzen iyi insanları, kötülüğün hakim olduğu bir düzen ise kötü insanları doğurmaktadır. Aynı şekilde yozlaşmış olan kötü ruhlu insanlar da siyasi yapının yani devletin yapısının bozulmasına neden olabilmektedirler. Buradan hareketle Platon’a göre insanları bozulmuşluktan kurtarmak ve siyasal meselelere çözümler aramak birlikte düşünülmesi gereken hususlardır. Eğer bu iki konu birbirinden bağımsız olarak düşünülürse çözümlere ulaşmak mümkün olmayacaktır.⁶⁹

3. ERDEM

a- Erdemin Önemi

Platon’un felsefesi az ele alınmış olsa da bir ahlak felsefesidir. Buradan hareketle onun ahlak felsefesi erdem üzerine yapılan araştırmalardan ibarettir. Platon’daki Sokratik ahlak fikri, genel felsefesini oluşturan metafizik, antropoloji ve fizik ile bağlantısı olan bir ahlak öğretisi haline gelmiştir.⁷⁰ Temel olarak bu iki hususa dayanan Platoncu ahlak öğretisi de ideal devlet öğretisinde bütünlenir.⁷¹

İnsanın ahlakî eylemlerinin son amacı olan *en yüksek iyi*, iyyinin tek bir insanda gerçekleşmesi demek olan *erdem* ve iyyinin topluluk hayatında gerçekleşmesi anlamına gelen *devlet* Platon’un ahlak felsefesinin omurgasıdır. En yüksek ahlakî görev ve en yüksek iyi sorunu Platon için bir arada alınması gereken sorunlardır ve bu iki sorunun mutluluk ile çok sıkı bir ilişkisi vardır.⁷²

⁶⁷ Platon, Devlet, 449 a, s. 137.

⁶⁸ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 73.

⁶⁹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 156. Platon, doğru yaşamak isteyen bir devletin, iyiyi öğreten bilgiye dört elle sarılması gerektiğini ileri sürmüştür. Platon, *İkinci Alkibiades* (İstanbul 1997), çev. Suat Baydur, 147 a, s. 30 vd.

⁷⁰ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 76.

⁷¹ Macit Gökberk, a.g.e., s. 65.

⁷² Bedia Akarsu, a.g.e., s. 76.

b- Erdemin Tanımı ve Kapsamı

Platon, öncelikle erdem ve iyi kavramlarını tanımlamak ve insanların mutluluğa nasıl ulaşabileceğini ortaya koymakla uğraşmıştır.⁷³ Zira Platon'a göre erdem, mutluluğun biricik yoludur. Ruhu mutlu kılan erdem, mutsuz kılan ise kötülüktür. Erdem, ruhun doğru niteliği ve iç düzenidir; erdem ruhun sağlığından ve uyumlu olmasından başka bir şey değildir. Ruhun kötü durumda olması, iç düzenden ve uyumlu olmaktan uzak olması ya da uyumunun bozulması ise kötülüktür.⁷⁴ Ayrıca erdem, insanları iyi yapan şeydir. İyi olan şeyler de faydalı şeylerdir. Dolayısıyla erdem de faydalıdır.⁷⁵

Erdem olmaksızın elde edilen her şeyin ve yapılan her işin sonunda utanç ve kötülük vardır. Zenginlik, beden güzelliği gibi özelliklere sahip olan fakat erdemden uzak ve bihaber olan kimselerin bu özelliklere sahip olmaları onlara bir şey kazandırmaz. Ayrıca doğruluk ve erdem dışında kalan her bilgi Platon'a göre düzmecedir, sahtedir. Bu sebeplerden ötürü hiç şaşmadan güdülecek olan ilk ve son gaye erdem olmalıdır. Erdem yolundan geçmek için bütün gayret ortaya konmalı⁷⁶ ve erdem ve bilgeliğin dışında hiçbir üstünlük tanınmamalıdır.⁷⁷

Platon, erdem ile sevgi arasında da ilişki olduğunu düşünür. Ona göre gerçek sevgi, erdem uğruna sevmek ve sevmektir. Bu sevgi göksel ve yüce bir sevgidir. Devlet ve bireyler için böyle bir sevginin değeri büyüktür. Çünkü bu sevgi, seveni ve sevileni, erdem yolunda, kendi kendini aşmaya zorlar.⁷⁸

Erdem Platon'a göre öğrenme süreci sonucunda kazanılmış olan bir bilgi değildir. Her insanın içinde bir takım sanılar (*doxa*) vardır ve insana bu sanılar doğru yolu gösterebilir. Doğru sanı (*orthē doxa*) sayesinde insan yolunu bulabilir. Dolayısıyla Platon'a göre insan fiillerini yönlendiren sadece akıl veya sadece bilgi değildir. Doğru sanı da burada etkilidir. Platon, erdemin öğretilen bir şey

⁷³ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 76. Platon'a göre insanlar, erdemleri sonuna kadar götürüp mutluluğa ulaşabilir. Platon, *Kleitophon*, 410 e, s. 295.

⁷⁴ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 78.

⁷⁵ Platon, *Menon*, 87 d-e, s. 173. Daha geniş bilgi için bk. a.y., 88 a vd., s. 173 vd.

⁷⁶ Platon, *Meneksenos*, 246 e-247 a, s. 26.

⁷⁷ Platon, *Meneksenos*, 239 a, s. 15.

⁷⁸ Platon, *Symposion* (İstanbul 1998), çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu, 185 b-c, s. 35.

olmadığını, anımsama (*anamnesis*) ile erdeme ulaşılabilirliğini ve bunun da insanda içkin olan doğru sanılarla mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla erdem bilgi olmaktan çıkmış ve akıl olmadan da ulaşılabilen bir şey haline gelmiştir.⁷⁹ Platon'a göre "*erdem ne tabiat vergisidir ne de öğrenilebilir. Erdem, ona sahip olanlara bir Tanrı vergisidir, akılla ilgisi yoktur.*"⁸⁰

Başlangıçta Sokrat'ın etkisiyle erdemi bilgiyle aynı gören, daha sonra doğru sanı ve bilgiyi erdemin rehberi yapan Platon, Devlet diyalogunda doğrudan doğruya törelere, doğru sanılara ve alıştırmalara dayanan basbayağı erdemin felsefeden ve felsefi ahlaklılıktan önce geldiğini savunur. Ayrıca, kötülüğün sadece bilgisizlikten kaynaklanmadığını, daha çok isteklerin, haz ve acının ölçsüzlüğünden ya da kısacası kendine egemen olma eksikliğinden veya bunun yokluğundan ileri geldiğini savunur.⁸¹

Platon Devlet diyalogunda erdemi, her varlığın kendine özgü bir görevi olduğu ilkesine dayandırarak temellendirmiştir. Buna göre ruhun çeşitli görevleri vardır ve erdemler de bu görevlere uygun olarak belirir ve birbirlerinden ayrılırlar.⁸² İnsan erdemlerini tanıyabilmek için kendi tabiatını ve yaratılışına uygun olan görevlerini tanımalıdır.⁸³ Platon, ruhun görevlerine paralel olarak, devletteki üç sınıfa karşılık olarak üç erdem ortaya koyar.⁸⁴

⁷⁹ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 80-81. Doğru sanı, anımsama ve bunların ruhun ölümsüzlüğü ile ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Platon, *Menon*, 85 c-86 b, s. 170-171; Phaidon, 73 c vd., s. 34 vd. Erdemin öğretilen bir bilgi olup olmadığı hakkındaki geniş tartışmalar için bkz.; *Menon*, 87 d-87 c, s. 172; 89 d-97a, s. 175-183; *Kleitophon*, 408 b, s. 293; *Protagoras*, 320 b, s. 133; *Protagoras*, 361 a-c, s. 174-175; *Euthydemos*, 282 c, s. 30; *Euthydemos*, 292 b, s. 55. Doğru sanı-bilgi ilişkisi için bk. *Menon*, 97 a-100 b, s. 183-188; *Theaitetos*, 187 b, s. 238; *Theaitetos*, 210 a-b, s. 269.

⁸⁰ Platon, *Menon*, 99 e-100 a, s. 187.

⁸¹ Macit Gökberk, a.g.e., s. 65; Bedia Akarsu, a.g.e., s. 82-83. Platon basbayağı erdem ile tam erdemi birbirinden ayırır. Tam erdem felsefi erdemdir ve bilgiyle özdeşir; basbayağı erdem ise sıradan insanların sahip olduğu ve bilgi ile ilgisi bulunmayan erdemleri ifade eder.

⁸² Bedia Akarsu, a.g.e., s. 81; Cassirer, a.g.e., s. 78.

⁸³ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 82.

⁸⁴ Gactano Mosca, a.g.e., s. 39; Bedia Akarsu, a.g.e., s. 81. Devletteki üç sınıf ve bu üç sınıfın görevleri, onların erdemlerinin neler olduğu konusunda bilgi verir. Platon, bu üç sınıfın görevlerine karşılık gelen üç erdem belirler: bilgelik, yiğitlik (cesaret) ve kendine egemen olma (ölçülülük). Dördüncü bir erdem daha vardır, bu ise adalettir. Bilgelik yöneticilerin, cesaret koruyucuların özel erdemidir. Ölçülülük ve adalet ise herkeste bulunması gereken erdemlerdir. Bu son ikisi sosyal erdemlerdir. Bedia Akarsu, a.g.e., s. 81; Macit Gökberk, a.g.e., s. 66.

c- Erdemin Bölümleri

Platon erdemleri sınıflara ayırarak onları erdemlerin birliğini ve akılla ilgili olmalarını göz ardı etmeden ayrı ayrı incelemiştir. Ancak, aslında bütün olarak incelediğinde ise onların tek bir erdemin çeşitli yönleri olduğu sonucuna varmıştır.⁸⁵ Dolayısıyla bilgelilik, ölçülülük (ılımlılık) ve yüreklilik birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilemezler. Tüm bu değişik erdemler, aynı iyi ve kötünün anlatımları oldukları müddetçe bir birlik oluştururlar. Ve bu değişik erdemler, insan için gerçekten iyi olan ve iyiye ulaşmayı sağlayan araçların bilgisinde birleşirler.⁸⁶ Erdemler her ne kadar birbirlerinden ayrı gibi görünseler de aslında hepsi birdir ve onların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz vardır. Erdemin ne olduğunun anlaşılması, bu özün ne olduğunun kavranmasıyla ilgilidir.⁸⁷

Platon'a göre tek bir erdemin değil de bir çok erdemin bulunuşunun nedeni, ruhun bölümlerinin çeşitli olmasından ileri gelir. Buna göre ruhun hayatına egemen olan bilgelik (*sophia*), aklın erdemidir. İnsanın hem kendisine hem de harici tehlikelere karşı bir davranışı olarak beliren yiğitlik (*andreia*), korku duyulacak ya da duyulmayacak durumlar üzerindeki aklın varlığı hükümdür. Yiğitlik insanı hazza ve acıya karşı korur. Yüreğin ve isteklerin akla bağlı olmasını, itaat edilmesi ile emir verilmesi gereken durumlarda akılla uyuşmayı içeren erdem ise kendine egemen olma, yani ölçülülüktür (*sophrosyne*). Ruhun her parçasının kendi özgün görevini yeterli bir uyum içinde yerine getirmesinden oluşan adalet (*dikaio syne-dikaio sun*) ise genel erdemdir ve bütünün uyumu adalet sayesinde sağlanır.⁸⁸

⁸⁵ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 81; Macit Gökberk, a.g.e., s. 66. Platon'un erdemin bölümleriyle ilgili olarak yaptığı tartışmalar için bk. *Devlet Adamı*, 306 a-308 c, s. 115-121; *Protagoras*, 229 c-333 e, s. 141-147; *Phaidon*, 68 c-69 d, s. 25-26.

⁸⁶ F. Copleston, a.g.e., s. 85.

⁸⁷ Platon, *Menon*, 72 c, s. 151.

⁸⁸ F. Copleston, a.g.e., s. 87; Bedia Akarsu, a.g.e., s. 83. Platon'a göre "bilgelik ve bilge olmak, neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilmek değil, ... ancak bildiğini ve bilmediğini bilmektir." Platon, *Kharmides*, 170 d, s. 49. Platon, ölçülülüğü ise, herkesin kendi kendini gütmesi olarak ortaya koyar. Buna göre ölçülü olmak, kendini bilmek, zevklerin ve tutkuların güdücüsü olmak gibi anlamlar taşır. Ölçülülük hakkında ayrıca bk. Platon, *Gorgias*, 491 d-e, s. 97; 493 a-e, s. 98-99; 507 a-e, s. 115 vd. Burada akıl, dinginliğin ve ölçülülüğün koşuludur. İnsanın kişiliğine ve ortaya koyduğu tüm fiillere doğru kıvrımı veren sadece ölçülülüktür. Ernst Cassirer, a.g.e., s. 85. Platon,

Platon, insanların bütün erdemlere doğal olarak yatkın olduğunu ve bu yatkınlığın kişiden kişiye değişen bir özelliğinin bulunduğunu ileri sürer. İnsanda akli veya ahlaki yönler ya da insanın istek duyan yönüne karşılık gelen erdemler gelişir. Diğer bir deyişle her insanda, ruhunun yaratılış itibarıyla ağır basan taraflarına karşılık gelen erdemler doğrultusunda bir yatkınlık gelişir.⁸⁹

Platon, gerçekten erdemli olan ve erdeme göre davranan kişilerin layık oldukları şerefi elde etmeleri gerektiğini, doğru olanın bu olduğunu düşünür. Bir çok insan cesaretle, güçle ya da hızla kendini göstermeye çalışır. Oysa, hakikat, doğruluk ve ruh yüksekliği ve erdemler sayesinde insan seçkin olabilir. Saygı duyulan seçkinlerin üstün olduğu da şüphe götürmez bir gerçektir.⁹⁰ Ayrıca ona göre, sadece erdemli olan insanın özgür olabilir. Çünkü erdemli insanın ruhuna akıl egemendir. Ayrıca Platon, erdemli insanın kendi içinde zengin, mutlu ve huzurlu olduğunu da savunur. Tutkularını ön planda tutan ve onların ardından giden insan ise yoksuldur ve tutkularının kölesidir. Böyle bir insan korkulardan, kaygılardan ve huzursuzluktan kurtulamaz.⁹¹

Sonuç olarak Platon, adaleti ve diğer bütün erdemleri, sağlıkta ve ölümden uygulamaktan daha başka iyi bir yol olmadığının iyice anlaşılması gerektiğini ve bu yolu insanlara öğreten aklın kılavuzluğuna uyulmasının zaruri olduğunu savunur. Tutulması gereken yol, bu olmalıdır ve insanlara bu öğütlenmelidir. Zira bunun dışında tutulacak yolların hiçbir değeri yoktur.⁹²

Tanrı'nın hoşuna giden eylemin doğru ölçü olduğunu ve her şeyin ölçüsünün de Tanrı olduğunu ileri sürer. Geniş bilgi için bk. Platon, *Yasalar*, 716 c-d, s. 165. Cesaret ise Platon'a göre bir çeşit "ruh dayanıklılığı"dır. Güzel ve iyi olan dayanıklılık ise, akılla birlikte olan dayanıklılıktır. Platon, *Lakhes* (İstanbul 1996), çev. Tanju Gökçöl, *Diyaloglar, II* iç., 191 e-192 d, s. 76-77. Cesaretli bir insan iyi ise, onun aynı zamanda bilgili bir insan olduğu da ortaya çıkar. a.y., 194 d, s. 79. İyi bir devlette ruhların bütün bölümlerine yerleştirilmiş olan erdem her bir bölüm için uygun bir denge ve orantı kurar. William T. Bluhm, a.g.e., s. 99.

⁸⁹ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 82.

⁹⁰ Platon, *Mektuplar*, (İstanbul 1997), çev. İrfan Şahinbaş, 4. m., 320 b-c, s. 19. Platon, bu bağlamda seçkin insanların diğer insanlardan üstün olduğunu savunur. Bu, Platon'un elitist düşüncesinin bir göstergesidir.

⁹¹ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 78.

⁹² Platon, *Gorgias*, 527 e, s. 135. Platon, *Yasalar*'da erdem ile ilgili düşüncelerini biraz değiştirir. Buna göre, yasa koyucunun amacı, Yasalar aracılığıyla erdemi gerçekleştirmektir. En üstün iyilik erdemdir. Bundan sonra iyilikler gelir. İyilikler de erdeme yakınlık sırasına göre ölçülülük, adalet,

d- Erdem ve Devlet

Erdemin var olması ve devamı Platon'a göre devletin varlığına bağlıdır. Devlet, erdemin varlığını güvence altına alır. Devletin asıl amacı Platon'a göre vatandaşlarının erdemli olmasını sağlamak, onların erdemli bir şekilde yaşamalarını mümkün kılmak ve onları mutluluğa ulaştırmaktır. Erdem ve mutluluk bu bağlamda Platon tarafından birbiriyle bağlantısı olan hususlar olarak ele alınmıştır. Platon'un adalet kavramını öncelikle devlette ele alması ve erdemlerin hepsini devlette geliştirmeye çaba göstermesi erdem-devlet ilişkisinin güçlü oluşunu doğrular niteliktedir.⁹³

İyi ve doğru yolda bulunan erdemli bir yaşamın düşünülebilecek en yüksek biçimi, bir toplumun iyi bir devlette sürdüğü iyi, güzel ve erdemli bir yaşamdır.⁹⁴ Dolayısıyla erdemlerin gerçek değeri Platon'a göre devlette ortaya çıkacaktır. Buradan hareketle tek bir insan için en yüksek iyi olan erdem, devletin de en yüksek amacıdır.⁹⁵ Devlete kemâl kazandıran da erdemlerdir.⁹⁶

Devletin iyi olması, Platon'a göre insanlar arasındaki dostluğa ve anlaşmaya bağlıdır. Dostluğun bulunduğu devletler, iyi idare edilen devletlerdir. Dostluğun bulunmadığı devletlerin yönetimi ise kötüdür.⁹⁷

Platon, mutlu olmak için erdeme ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Kötü davranan birisi, böyle davranarak hem kendisini hem de işlerini gördüğü kişileri bahtsız, yani mutsuz kılar. İnsanın kötü davranışlardan kurtaran ise bilgi ve iyidir. Platon'a göre bahtsızlıktan ancak bilge olarak kurtulmak mümkündür. dolayısıyla mutlu olmak için şehirlerin maddi birikimlere değil, öncelikle erdeme sahip

bilgelik, maddi varlıklılık, güçlülük, güzelliik ve sağlık olmak üzere sıralanır. Geniş bilgi için bk. Platon, *Yasalar*, 630 e-631 e, s. 47-48; 644, s. 64 vd.

⁹³Platon, *Devlet*, 368 e vd., s. 59 vd; Bedia Akarsu, a.g.e., s. 86-87; Macit Gökberk, a.g.e., s. 67.

⁹⁴H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi – Hint Çin Yunan* (İstanbul 1994), çev. Cemal Güngören, s. 263.

⁹⁵Macit Gökberk, a.g.e., s. 66; Bedia Akarsu, a.g.e., s. 84.

⁹⁶Macit Gökberk, a.g.e., s. 66.

⁹⁷Platon, *Birinci Alkibiades* (İstanbul 1997), çev. İrfan Şahinbaş, 126 b-127 b, s. 66-69. 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 iyiye uygun olan davranıştır. Bu davranış sayesinde insanlar mutluluğa ulaşır. a.y., 134 d-e, s. 90 vd.

olması gerekir. Şehrin işlerinin gerektiği gibi karşılanması, şehirdeki insanlara erdemin aşılmasına bağlıdır. Öyleyse insanlar, öncelikle, erdemi edinmelidir. Bu, hem insanlara hem de insanları yöneten devlet adamlarına gerekli olan şeydir.⁹⁸ Aksi bir durumda, yani, şehirde iktidara müteallik olan bütün hususlarda erdem mevcut değilse, bu taktirde kötü davranışlar önlenemeyen bir durum alırlar.⁹⁹

4. ADALET

a- Adalet ve Önemi

Adalet kavramı Platon tarafından 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.¹⁰⁰ Bu bağlamda adalet ruhun bölümlerinin, kendilerine uygun olan görevleri bütünlüğü gözeterek yerine getirmesi ve kendilerini bu görevle sınırlandırmasıdır. Burada, ruhun iç durumu, fiillerdeki düzen ya da uyum ve görevin yerine getirilmesi önem kazanır. Ruhun erdemi ancak bu şekilde doğruluğa ulaşır.¹⁰¹

Adalet devletin çeşitli bölümleri arasında iyi bir uzlaşma sağlayan ve devletin uyumluluğunu ifade eden erdemdir. Bu anlamda adalet Platon'a göre en mükemmel erdemdir ve diğer bir çok şeyin düzenleyicisidir.¹⁰² Diğer erdemlerin

⁹⁸ Platon, *Birinci Alkibiades*, 133 e-134 c, s. 88-90.

⁹⁹ Platon, *Birinci Alkibiades*, 135 b, s. 92.

¹⁰⁰ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 78.

¹⁰¹ Platon, *Devlet*, 443-e, s. 133; Bedia Akarsu, a.g.e., s. 83; Karl Popper, a.g.e., s. 95-99. Platon'a göre "doğruluk (adalet), dürüstlük karşısında bir çokları görünüşte kalırlar ve görünüşteki değerler ne kadar boş olursa olsun, onların ardına düşer, onları elde eder, ya da elde etmiş görünürler. İyi karşındaysa, kimse görünüşlerle yetinmez, herkes gerçek olanı arar, görünüşe değer vermez." Platon, *Devlet*, 505 d, s. 192. 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* (İstanbul 1994), çev. Mete Tunçay, c.1, s. 96-121.

¹⁰² Bedia Akarsu, a.g.e., s. 82; Platon, *İkinci Alkibiades*, 145 e-146 b, s.28. Adaleti tesis edenlerin ortaya koyduğu eser Platon'a göre üstünlük, uygunluk, yararlılık ve enliliktir. Adalet ayrıca, devletler arası dostluğu, yani uzlaşmayı da sağlayan bir husustur. Adaletin, dostlara yararlı olmak gibi bir görevi de vardır. Zira adil olan bir kişinin hiç kimseye zararı dokunmaz, çünkü onun ortaya koydukları herkesin yararınadır. Platon, *Kleitophon*, 409 b-e, s. 294.

devlette var edilip hayatiyet kazanmasını mümkün kılan erdem olması hasebiyle adalet Platon'a göre en önemli erdemdir.¹⁰³

Platon'a göre, sonuçları dikkate alınmaksızın kendisi için seçilmeye değer olan adalet doğru anlaşılan adalettir. Bu anlamda adalet mutlak olarak adaletsizliğe tercih edilmelidir.¹⁰⁴ Adalet, ayrıca, hem kendisi hem de verdiği sonuçlar açısından iyidir. Mutlu olmak isteyen bir insanın aradığı şey adalettir.¹⁰⁵ Mutlu olmak isteyen bir insan adalete bağlanmalı ve alçak gönüllü bir şekilde adaletin ardından gitmelidir.¹⁰⁶ Dolayısıyla adalet insanın kendi yararına olan bir husustur.¹⁰⁷ Platon adaleti, bir erdem olması hasebiyle en iyi şeyle en kötü şeyin arasında bulunan erdem olarak ortaya koyar.¹⁰⁸

b- Adalet ve Devlet

Platon için adalet diğer erdemlerden önce gelen bir erdemdir ve erdemlerin en yükseğidir. Ruhun diğer tüm büyük ve soylu niteliklerini içine alan baş erdem adalettir. Platon'a göre adaleti kendi içinde gerçekleştirmiş olan insan en mükemmel insandır.¹⁰⁹

Kendi toplumsal düzenini ortaya koyarken adalet kavramının tanımıyla işe başlayan¹¹⁰ Platon'a göre adalet, tek bir insanda olduğu gibi bir insan topluluğunda da mevcut olan bir şeydir. Toplum bir insandan daha büyüktür ve adalet, toplumda daha büyük bir ölçüde bulunur. İnsanın özü ve amacı içinde yaşadığı toplumdan ve devletten hareket edilerek iyi bir biçimde tanınabilir. Bu bağlamda insan Platon'a göre, diğer insanlarla birlikte yaşamak ve toplum kurmak zorunda olan "toplumsal bir canlı varlık"tır. Ama her şeyden önce düzenli bir toplumun nasıl doğduğunun incelenmesi gerekir ki adalet ve adaletsizliğin nasıl

¹⁰³ Macit Gökberk, a.g.e., s. 67.

¹⁰⁴ Leo Strauss, "Plato", *History of Political Philosophy* (Chicago 1981), s. 34.

¹⁰⁵ Platon, *Devlet*, 358 a, s. 49.

¹⁰⁶ Platon, *Yasalar*, 716 a, s. 165.

¹⁰⁷ Anthoy Flew, "Plato", *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri* (İstanbul 1995), çev. Nejat Muallimoğlu, s. 12.

¹⁰⁸ Platon, *Devlet*, 359 a, s. 50 vd.

¹⁰⁹ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 84; Ernst Cassirer, a.g.e., s. 80.

¹¹⁰ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 78.

doğduğu görülebilsin. Platon, bu yöntemin adaletin araştırılmasını kolaylaştıracağını düşünür.¹¹¹

Bir toplum doğduktan sonra, o toplumu oluşturan bireylerin birbirlerine güven duymaları gerekir. Karşılıklı güven, insanların birbirlerinin adaletli olduğuna inanması anlamına gelir. Toplumun iyi bir şekilde devamı için, insanların her birinin adaletli olması gerekir.¹¹² Çünkü âdil olan iyi, akıllı ve değerli olandır. Aksine âdil olmayan ise bilgisiz ve kötüdür.¹¹³ Adaletli olanı uygulamamak kötülüklerin en büyüğüdür.¹¹⁴ Platon'a göre adaletsizlik başta olmak üzere, taşkınlık, alçaklık, bilgisizlik gibi bütün ruh kötülükleri en çirkin olan şeylerdir.¹¹⁵ Dolayısıyla adalet iyilik, adaletsizlik ise kötülüktür. İyi, doğru, adil bir insan iyi bir yaşam sürer ve mutluluğa ulaşır; kötü, adil olmayan bir insan ise kötü bir yaşam sürer ve mutluluğa ulaşamaz.¹¹⁶

Platon'a göre bir devletin en büyük amacı adaletin yöneticisi ve uygulayıcısı olmaktır. Devletin bunun dışında ve bundan daha büyük bir amacı olamaz.¹¹⁷ Platon'a göre adalet iyi kurulmuş bir devlette bulunur. Devlet ve insan ortak yönleri bakımından birbirinin benzeridir. Öyleyse âdil bir insan, adalet bakımından, âdil bir devletten ayrı düşünülemez, yani Âdil bir devletle âdil bir insan birbirinin benzeridir.¹¹⁸ Adaletin ilkeleri insan için de, devlet için aynıdır.¹¹⁹ Dolayısıyla Platon'a göre adalet bu anlamda bir araç değil, başlı başına devlet hayatının amacıdır.¹²⁰ Zira devletler ve insanlar, hayatlarını doğruluk kanunlarına,

¹¹¹ Platon, *Devlet*, 368 e-369 a, s. 59; F. Copleston, a.g.e., s. 90. 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. Ayrıca bk. Bedia Akarsu, a.g.e., s. 84 vd.

¹¹² Bedia Akarsu, a.g.e., s. 84.

¹¹³ Platon, *Devlet*, 350 c, s. 43; 353 d-e, s. 46 vd.

¹¹⁴ Platon, *Gorgias*, 469 b, s. 72.

¹¹⁵ Platon, *Gorgias*, 477 c-e, s. 82.

¹¹⁶ Platon, *Devlet*, 353 e- 354 a, s. 46-47; *Gorgias*, 472 e- 473 b, s. 76.

¹¹⁷ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 78.

¹¹⁸ Platon, *Devlet*, 434 d-435 b, s. 124; Kıvanç Ertop-Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi, I* (İstanbul 1985), s. 140. Bir form olduğu için adalet her poliste değil, sadece iyi poliste bulunur.

William T. Bluhm, a.g.e., s. 82.

¹¹⁹ F. Copleston, a.g.e., s. 90.

¹²⁰ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 84.

yani adalete göre bilgelik içinde geçirmezlerse ne olursa olsun mutluluğa erişemezler.¹²¹

5. DEVLETİN KÖKENİ VE DOĞUŞU

a- Devletin Anlamı

Platon için devlet, insan eyleminin en yüksek konusu olan mutlulukla özdeşleşmiş bir şey değildir. Ancak bilimin ve erdemin varoluşu için devlet şarttır. Ayrıca kötülüklerin ve haksızlıkların önlenmesi devlet aracılığıyla olur. Devlet nihai bir amaç değildir. Amaç insanların erdemli ve mutlu olmasıdır. Devletin amacı da insanların erdemli olmasını ve tüm halkın mutluluğunu sağlamaktır. Devleti asıl belirleyen ahlaklılık ve bilime yönelmedir, diğer bir deyişle felsefedir. Ve devletin en önemli bir diğer görevi de eğitimidir.¹²²

Platon'a göre devlet insanların ihtiyaçlarına hizmet etmek için varolan bir kurumdur.¹²³ Ancak Platon için devlet sadece insanların ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla varolmaz. Devlet, insanların mutluluğa ulaşmalarını ve mutlu bir yaşam sürmeleri için devletin ahlaki ilkeleri ile uyum içerisinde insanlara iyi bir yaşamı sağlama ve onları bu hususta geliştirme konusunda da etkin bir göreve sahiptir. Ki bu durum da gerçeğe ve iyiye yönelmiş olan bir eğitimi zorunlu kılar.¹²⁴ Platon için devletin ne anlama geldiğini belirledikten sonra devletin doğuşunu inceleyebiliriz.

b- Devletin Ortaya Çıkışı

Platon, devlet formunun tasvirini teleolojik bir tanımla başlatır.¹²⁵ Platon'a göre, bir insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarına ihtiyaç duyması toplumun doğmasına veya kurulmasına neden olan etkidir. İnsanlar eksiklikleri için başka insanlara baş vurur ve varolan birçok eksiklik, insanların bir araya toplanmasına yol açar. Böylece insanlar birbirleriyle yardımlaşarak bir ortaklık

¹²¹ Platon, *Mektuplar*, 7. m., 335 d, s. 45.

¹²² Bedia Akarsu, a.g.e., s. 86-87.

¹²³ F. Copleston, a.g.e., s. 91.

¹²⁴ F. Copleston, a.g.e., s. 92.

¹²⁵ William T. Bluhm, a.g.e., s. 82.

içerisinde bir arada yaşamaya başlarlar. Platon, buna “toplum düzeni” adını verir.¹²⁶ İnsanların bir araya gelerek oluşturduğu bu devlet düzeninin fonksiyonu bireylerin tek başlarına temin edemeyecekleri bütün ihtiyaçları temin etmektir.¹²⁷ İhtiyaçların karşılanma amacı mutluluğa ulaşmak olduğundan, insanların bir ortaklık içerisinde yaşamaları da bu amaca mütallik olmalıdır.¹²⁸ Toplumun doğuşunu belirleyen ihtiyaçların ortaya çıkmasını ve insanların bir araya gelerek bir toplum düzeni içerisinde yaşamaya başlamalarını Platon “polis doğru ve sağlıklı anayasası” olarak betimler.¹²⁹

Görüldüğü gibi Platon’a göre toplumun doğal bir niteliği vardır, yani insanlar toplu bir şekilde yaşama konusunda doğal bir yatkınlığa sahiptir. İnsanların her birinin tek başına kendi kendilerine yeterli olamamaları onları bir arada yaşamaya zorlar. Dolayısıyla toplum insanların doğal ihtiyaçlarının sonucunda ortaya çıkmış olan doğal bir kurumdur.¹³⁰ Ayrıca Platon’a göre toplumsal yaşam bir konsensüsü ve şu veya bu şekilde bir düzenin varlığını gerektirir. Dolayısıyla devletin (*politeia*) zorunlu olduğu sonucu ortaya çıkar.¹³¹

Toplumu doğuran şey öncelikle insanların birbirlerine ihtiyaç duymalarıdır. Yiyecek, barınma ve giyecek ihtiyacı temel ihtiyaçlardır ve toplumu oluşturan insanlar bunları sağlayabilecekleri işleri yaparlar. İnsanların yaradılış itibarıyla birbirlerine benzememeleri, her birinin farklı yatkınlıkları sahip olması gerçeği, onların yaradılışlarına uygun olan farklı sanatlara yönelmesine neden olur. Ayrıca, bir toplum ihtiyaçlarını karşılayabilmek için başka toplumlarla da ilişki içerisine girer. Sanatların, ticaretin, alış-verişin, ekonominin ortaya çıkıp

¹²⁶ Platon, *Devlet*, 369 b-c, s. 59; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 146; Bedia Akarsu, a.g.e., s. 84; Kıvanç Ertop-Çetin Yetkin, a.g.e., s. 141; Anthony Flew, a.g.e., s. 12.

¹²⁷ William T. Bluhm, a.g.e., s. 82.

¹²⁸ Macit Gökberk, a.g.e., s. 66.

¹²⁹ William T. Bluhm, a.g.e., s. 83.

¹³⁰ F. Copleston, a.g.e., s. 89; M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 157; Karl Popper, a.g.e., s. 83. Popper, Platon’un devletin doğuşu ile ilgili görüşlerinin “ruhçu naturalizm”e uygunluk gösterdiğini ileri sürer. Ona göre Platon, toplumun kaynağının bir uyuşum, bir “toplum sözleşmesi” olduğunu düşünmektedir. İnsanın toplumsal doğasına dayanan bir uyuşum. İnsanın toplumsal doğası, insan bireyinin yetkinsizliğinden kaynaklanmaktadır. Yani insan doğası, sınırlılıklara sahiptir. bk. a.y., s. 83-85.

¹³¹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 169.

gelişmesi de toplumun doğuşuyla başlayan sürecin ardından meydana gelen gelişmelerdir. Bütün bunların sonucunda kurulan şehir Platon'a göre tam bir toplum anlamına gelir.¹³²

Yeni doğmuş olan bu toplum henüz bir bozulmaya uğramamıştır. Platon'a göre gerçek ya da ideal devlete en yakın olan polis, söz konusu yalın bir hayata sahip olan ilkel toplum biçimidir. Toplum, bir süre sonra daha da büyümeye başlar. Kültür ve sanat faaliyetlerine, lükse, yargı sistemine kavuşur. Lüks yaşam daha çok kazanma tutkusunu körükler ve bu yozlaşmış toplum nüfusunun da artmasının etkisiyle bir orduya ihtiyaç duyar. Kendi varlığını korumak ve yeni topraklar kazanmak için savaflara girişecektir. Savaş için de özel olarak yetişmiş insanlara ihtiyaç duyacaktır. Platon, bu sınıfa "koruyucular" adını verir. "Devletin bekçiliği"ni üstlenen sınıf, kendine has özellikler taşıyan koruyucular sınıfıdır.¹³³

Toplumu oluşturan değişik insanların farklı doğal yetenekleri ve becerileri vardır ve bu insanlar topluma hizmet edebilmek için değişik yollarda uygunluk gösterirler.¹³⁴ Böyle bir hususiyet arz eden toplum işbölümü üzerine kurulmuştur. İşbölümü, toplumda çeşitli mesleklerin ortaya çıkmasına neden olur ve aynı zamanda uzmanlaşmayı da beraberinde getirir. Platon'un ortaya koyduğu işbölümü ilkesi ekonomik olmaktan ziyade ahlakî bir temele oturur. İşbölümü sayesinde toplumda dayanışma ve birlik daha kolay sağlanır.¹³⁵ İşbirliği etmenin gerekli olduğu durumlarda insanların birbirleriyle anlaşması gerekir, ki Platon'a göre iyi olan da budur zaten.¹³⁶

Platon'un bireyler için öngördüğü ilkeler, bir devlet için daha büyük bir ölçüde geçerlidir.¹³⁷ Yani Platon, insanın ruhi yapısından ve fiillerinden doğan sorunlarla toplumsal-siyasal düzenin sorunlarını bir arada düşünür. İnsanın ruhu

¹³² Platon, *Devlet*, 369-371, s. 59-62.

¹³³ Platon, *Devlet*, 372-375, s. 62-66; M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 158; Kıvanç Ertop-Çetin Yetkin, a.g.e., s. 141-142. Platon'un koruyucular sınıfı, onların özellikleri ve koruyucuların yetiştirilme süreci ile ilgili geniş ayrıntı için bk. Platon, *Devlet*, 375-378, s.65-70; *Devlet*, 502 d-506 b, s. 189-192; *Devlet Adanı*, 279 c-d, s. 57 vd ; F. Copleston, a.g.e., s. 92.

¹³⁴ F. Copleston, a.g.e., s. 91.

¹³⁵ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 157-158.

¹³⁶ Platon, *Devlet Adanı*, 260 b, s. 16.

¹³⁷ H. J. Störig, a.g.e., s. 263.

toplumun ruhu ile bağlantılıdır.¹³⁸ Tek bir insan için geçerli olan bir durum toplum için de geçerlidir.¹³⁹ Yani toplum ve birey arasında karşılıklı bir bağımlılık vardır. her ikisi de varlığını birbirlerine borçludur.¹⁴⁰

İnsan bir siyasal birim olan polisin yurttaşıdır. Buradan hareketle iyi bir yurttaş, iyi bir polis anlamına gelir. İyi bir yurttaşın varlığı ise iyi bir devletin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla Platon için kişisel ve toplumsal olarak iki ayrı alanın varlığı geçerli değildir. Toplumsal hayatın kötü ve yozlaşmış bir düzeyde olması, insanların özel yaşamlarının da bu durumda olduğunu gösterir. Veya diğer bir açıdan bakılırsa bozuk bir polis, en iyi ve soylu ruhların bile bozulmasına yol açar.¹⁴¹ Çünkü Platon'a göre insanları yetiştiren devlettir. Bu sebeple eğer bir devlet iyi olursa o devletin çatısı altında yaşayan insanlar da iyi olur. Aksi durumda, devlet kötüyse ayı şekilde insanlar da kötü olur.¹⁴²

Devletin doğasında insan ruhunun doğasının okunabileceğini düşünen Platon'a göre eğer devlette bir yenilik yaparak işe başlanmazsa insanların ahlaki yaşamlarının değişmesi beklenmemelidir. Bu bağlamda doğru siyasal düzeni bulmak Platon için ilk ve en önemli sorundur.¹⁴³

6. İDEAL DEVLET

a- İdeal Devlet Fikri, İdeal Devlet'in Niteliği ve Önemi

Platon'a göre ideal devlet, insanlara mutluluk sağlayan, yeryüzünde doğru bir yaşamı mümkün kılan, değişimi ve ızafileği dışta bırakarak evrensel değerler üzerine kurulan ve otoritesini herkese kabul ettirecek bir meşruiyeti içeren ve bu

¹³⁸ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 156.

¹³⁹ Platon, *Devlet*, 368 d, s. 58. Platon, söz konusu olan insan-toplum ilişkisini, bir harfin küçük ve büyük yazılışlarının aynı şekilde okunduğuna benzeterek açıklamaya çalışır. Platon önce küçük harfi sonra da büyük harfi okumak ve daha sonra ikisini karşılaştırmak suretiyle meselenin çözüleceğini belirtir. Cassirer'e göre bu, basit bir benzetme değildir. İnsanın ruhu ile devletin ruhu arasında kurulan bu paralellik, "çeşitliliği birleştirme, ruhlarımızın, istek ve tutkularımızın, siyasal ve toplumsal yaşamımızın kaos'unu bir kosmos'a, yani düzen ve uyuma kavuşturma konusundaki temel eğilimin anlatımıdır." Ernst Cassirer, a.g.e., s. 86.

¹⁴⁰ Karl Popper, a.g.e., s. 83.

¹⁴¹ F. Copleston, a.g.e., s. 89; M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 156.

¹⁴² Platon, *Meneksenos*, 238 b-c, s. 14.

¹⁴³ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 74, 76.

meşruiyeti de felsefeden ve aklın ilkelerinden alan devlettir.¹⁴⁴ Platon, ideal devlette ahlaki bir ideali göz önünde bulundurur. İnsanın bütün hayatını kuşatacak olan ideal devlet, bilimi, eğitimi, sanatı ve dini düzenleyen bir devlettir.¹⁴⁵ Zaten Platon'un genel amacı da ideal devletin çizgilerini belirgin bir biçimde saptamaktır.¹⁴⁶ Bu çerçevede Platon, iyi düzenin ne olduğu ve nasıl bilinebileceği ve bilindiğinde nasıl kurulabileceği sorularına yanıtlar aramıştır.¹⁴⁷

Platon için akıl, yasalılık ve düzen sanatta, bilimde, siyasette ve felsefede önemli bir anlam ifade eder. Birlik ve dostluk, düzenlilik, ölçülülük ve adalet dünyayı ayakta tutan değerlerdir. Bu dünyanın tümünün düzensizlik ya da ahlaksızlık olarak değil de düzen (cosmos) olarak adlandırılmasının nedeni de budur.¹⁴⁸ Kosmos'un bir düzene sahip olması toplumun da bir düzene sahip olması gerektiği düşüncesini doğurur. Platon, idealara, iyiye ulaşmanın ve mutluluğu sağlayabilmenin ve yeryüzünde bu düzeni kurmanın gerekliliğine işaret eder. Ayrıca idealardan yola çıkarak çelişkilerin olduğu dünyada düzenli ve doğru bir hayat sürmenin mümkün olduğunu, iyi bir toplumsal hayat biçiminin ve iyi bir devlet düzeninin kurulabileceğini ve kosmosun uyumuna benzer bir uyumun sağlanabileceğini savunur.¹⁴⁹ Doğru siyasal düzen insanların ahlaki yapılarının da doğru olmasını sağlar. Bu bağlamda ideal devletin bulunup ortaya konması felsefenin görevidir.¹⁵⁰

İdeal devlet insanları mutluluğa ulaştıran devlettir. Platon, insanların değil, toplumun mutluluğunu amaçlamıştır. Önemli olan bütünün mutluluğudur. Bu mutluluk doğru devlette, yani ideal devlette gerçekleştirilir.¹⁵¹ İdeal devletin güttüğü kaygı, bir takım insanlara diğerlerinden daha üstün bir mutluluk sağlamak

¹⁴⁴ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 169.

¹⁴⁵ Macit Gökberk, a.g.e., s. 69.

¹⁴⁶ F. Copleston, a.g.e., s. 90.

¹⁴⁷ William T. Bluhm, a.g.e., s. 72.

¹⁴⁸ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 76.

¹⁴⁹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 155.

¹⁵⁰ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 157.

¹⁵¹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 172.

değildir. Devlet, insanların her birine toplum içinde görebileceği işi belirleme ve böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürme amacını taşır.¹⁵²

İdeal devlette halkı yöneten yöneticilerin asli amacı ne sadece devleti büyütmek, ne de onu zengin veya daha güçlü yapmak değil, vatandaşları daha mutlu ve ahlaki açıdan daha iyi bir duruma kavuşturmadır.¹⁵³ Bunun sağlanması insanların, bütünü temsil eden devletin varlığına kendilerini katarak devletin sahip olduğu mutluluktan pay almalarını sağlayacaktır. Diğer yandan insanların mutluluğu Platon'a göre, kendi üzerlerine düşen görevleri yapmalarına bağlıdır.¹⁵⁴

Platon'un tasarladığı ideal devlet sisteminin, insanların tümünü mutluluğa ulaştıracağına dair yurttaşlarda belli bir inancın varlığı gerekmektedir. Dolayısıyla yurttaşlar ya inandırılarak ya da zorlanarak bu inanç etrafında birleştirilmelidir.¹⁵⁵ Gerektiğinde zor kullanılarak insanların bu sistemi onaylayıp kabul etmelerinin sağlanacağını düşünen Platon, yine de ideal devlet düzeninin ancak insanlarda umumi bir rıza yaratılarak sürdürülebileceği inancını taşır. Zira aksi durumda, ideal devlet bozuk devletler gibi olacak ve varlığını tehlikeye atacaktır. Buradan hareketle insanları inandırma ve onları ikna etme yolunun izlenmesi gerekir. Bunu sağlayacak olan da yöneticilerdir. Platon'a göre yöneticilerin bunu sağlayabilmeleri, onların uzun ve sistematik bir eğitim sürecinden geçmelerine bağlıdır.¹⁵⁶

Platon'un siyaset felsefesinin asıl amacı ideal devleti ortaya koymaktır. Çünkü Platon varolan eksik devletleri, form ya da ideanın çürümüş kopyaları olarak görür. Platon bu devletlerdeki iyi ve kötü yönleri inceleyip onlardaki çürüme belirtilerini birbirinden ayıracak ilkeleri tespit etmiş ve edindiği bu tecrübeye ve gözlemlere dayanarak ideal devleti tesis etmeye uğraşmıştır. Yani

¹⁵² Platon, *Devlet*, 519 c, s. 204.

¹⁵³ Gaetano Mosca, *Siyasi Doktrinler Tarihi* (İstanbul 1963), çev. Samih Tiryakioğlu, s. 39.

¹⁵⁴ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 172.

¹⁵⁵ Platon, *Devlet*, 519 e, s. 204.

¹⁵⁶ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 172-173 Platon, yurttaşların iyiliği adına "yararlı yalanlar" söylenebileceğini ileri sürer. "Üç cevher yalanı" da bunlardan biridir. Bu tür yalanlar, yurttaşların devlette olan bağlılığını, sisteme olan güvenlerini koruma ve devletin sürekliliğini sağlama gibi rolleri de üstlenebilirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Platon, *Devlet*, 382 c-d, 389, s. 73-74, 80 ; 414 c-415 d, s. 104/105.

Platon en iyi devleti, bu kötülüklerden, birliksizlikten ve çürümelerden olabildiğince uzak tutarak düşünmüş; ekonomi, eğitim ve sınıf birliği ilkelerini de gözeterik ideal devletin yapısını ortaya koymuştur.¹⁵⁷

Platon'un mükemmel ya da en iyi devlet tasviri bir çokları tarafından ilerici bir düşünürün ütöpik programı olarak yorumlanmıştır. Ancak Platon, bunun böyle olmadığını ve ideal devletin tarihsel dayanaklara sahip olan bir düşünce olduğunu ileri sürer.¹⁵⁸ Hatta Platon, ideal devletin mümkün olduğu düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. Bundan asla şüphe etmez.¹⁵⁹

Platon'a göre, kurduğu düzen sadece gerçekleşir olmakla kalmayıp, devlet için olması gereken en iyi düzendir.¹⁶⁰ Ona göre, tasarlanan bu devlet en iyi devlettir. *"Bu tasarı gerçekleşmesi mümkün olursa en iyi tasarıdır; gerçekleşmesi ne kadar zor olsa da imkansız değildir."*¹⁶¹ İdeal devlet, Platon'un kendisine göre bir ütopya değildir. İdeal devlet, gerçekleşmesi imkansız olan ve doğaya aykırı bir tasarım değildir. Aksine bu devlet tasarımı tam da doğaya uygun olanıdır. Platon, bunu şu şekilde ortaya koyar: *"Koyduğumuz kamun tabiata uygun olduğuna göre, hiç de olmayacak, gerçekleşmeyecek bir şey değildir. Asıl tabiata aykırı olan, bugün yürürlükte olan düzendir..."*¹⁶²

b- İdeal Devlet'in Yapısı

Platon'a göre devlet, canlı bir varlığa, bir organizmaya benzer. Çünkü Platon, toplumun tek bir insandan daha büyük bir şey olduğunu düşünmektedir.¹⁶³ Hatta o, devleti sağlam bir beden benzettir.¹⁶⁴ Devlet, onu oluşturan insanlardan

¹⁵⁷ Karl Popper, a.g.e., s. 65.

¹⁵⁸ Karl Popper, a.g.e., s. 57.

¹⁵⁹ Leo Strauss, a.g.e., s. 34.

¹⁶⁰ Platon, Devlet, 457 a, s. 145.

¹⁶¹ Platon, Devlet, 502 b-c, s. 189.

¹⁶² Platon, Devlet, 456 c, s. 144. Platon ünlü "mağara örneği"yle bağlantı kurarak şunları söyler: *"Sizi, felsefi devlet işleriyle uzlaştıracak bir hale getirdik. Siz de sırası gelince, başkalarının oturduğu yere(dünyaya) inmek, karanlık köşelere (dünyaya) gözlerinizi alıştırmak zorundasınız. Karanlığa alışınca, siz onlardan bin defa daha iyi göreceksiniz. Çünkü güzelin, doğrunun, iyinin gerçek örneklerini görmüş olduğunuz için, karşınıza çıkan her yansının aslını bileceksiniz! Böylece bizim devlet düzenimiz sizin için de, bizim için de gerçek bir varlık olacak; bugünkü devletlerin çoğunda olduğu gibi, bir rüya değil."* a.y., 520 c, s. 204.

¹⁶³ Platon, Devlet, 368 e, s. 59. Bu konu için ayrıca bk. Karl Popper, a.g.e., s. 86-87.

¹⁶⁴ Platon, Devlet, 464 b, s. 153.

farklı bir varlıktır ve yaşayan bir bütündür. Dolayısıyla parçalara bölünmesi söz konusu olamaz. Devlet, varlığını sürdürebilmek için organlarının iyi durumda olmasına ve bu organların birbirleriyle uyum içinde işbirliği yapmalarına ihtiyaç duyar.¹⁶⁵

Platon'a göre devlet, bir arada yaşayan insanların bir toplamı değildir, bir organizmadır. Yani tek bir insan ile devlet aynı öze sahiptir.¹⁶⁶ Devlet hemen hemen tek bir insan gibidir. Ve tek bir insana benzeyen devlet en iyi yönetilen devlettir. Böyle bir devlette yaşayan yurttaşların başına gelen iyilik ve kötülükler devletin de başına gelmiş gibidir ve devlet iyiliklere sevinecek, kötülüklerle de üzülecektir.¹⁶⁷ Platon'a göre devletteki en küçük bir parçanın rahatı ya da rahatsızlığı devletin bütününde hissedilir. Hatta duygu birliği, bir devlet için en büyük iyiliktir.¹⁶⁸

c- İdeal Devlet'te Toplumsal Düzen ve sınıflar

İdeal devlet, işbölümünü korumaya ve bunu bozulmasını önlemeye yönelik bir biçimde kurulur. İnsanlar, doğuştan eğilimli ve kabiliyetli oldukları tek bir işi yaparlar. Başkalarının işine karışmaksızın kendi işlerinde uzmanlaşırlar.¹⁶⁹

Platon'a göre bir devletin iyi düzenlenmesi için işbölümü kuralının uygulanması gerekir. Buna göre devlette yaşayan her bir yurttaş yaratılışına uygun olan görevini, bu görevin dışına çıkmaksızın yerine getirecektir. Buradan hareketle Platon ideal devlette üç sınıfın olduğunu belirtir: Devleti besleyen, onun yaşamasını sağlayan ve sadece beden gücünü kullanan işçiler, zanaatçılar ve çiftçiler; devleti savunan, doğuştan yürekli, güçlü ve çevik olan savaşçılar (koruyucular) ve koruyucular sınıfı içinden seçilerek yetiştirilen ve devleti idare edecek olan yöneticiler.¹⁷⁰ Bu üç sınıf sırasıyla, üretim, koruma ve yönetim

¹⁶⁵ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 159; Gaetano Mosca, a.g.e., s. 39.

¹⁶⁶ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 84.

¹⁶⁷ Platon, *Devlet*, 462 c-e, s. 151.

¹⁶⁸ Platon, *Devlet*, 464 b, s. 153.

¹⁶⁹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 169; Platon, *Devlet*, 397 e, s. 88. İdeal devlette yaşayan insanlar "insan tabiatını gerçekten iyilik ve güzellikle süsleyen bir düşünce olgunluğuna sahip" olan saf insanlardır. a.y., 400 e, s. 91.

¹⁷⁰ Karl Popper, a.g.e., s. 58; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 146; H. J. Störig, a.g.e., s. 267; Bedia Akarsu, a.g.e., s. 82.

işlerini yerine getirirler. Aralarında da sıkı bir ilişki vardır ve organik bir dayanışma sonucu toplumun birliğini sağlarlar.¹⁷¹

Toplumun birliğini sağlayan çeşitli ilkeleri Platon ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. O, insanların menfaati ile devletin menfaati arasındaki çatışmayı ortadan kaldıracak tedbirler öngörmüştür. Zenginlerle yoksullar arasındaki çatışmanın engellenmesi, vatandaşların eğitim aracılığıyla devlete olan bağlılıklarının güçlendirilmesi, ahlaki yapıyı bozması muhtemel olan unsurların denetlenmesi gibi hususlar ideal devlet için Platon'un öngördüğü ilkelerden bir kaçıdır.¹⁷²

Doğru bir devlette farklı işleri yapmayı görev edinen ve bu işleri bütünlüğü de sağlayarak yerine getiren üç sınıf vardır. Platon'a göre bu üç sınıf arasında belirli bir hiyerarşi mevcuttur.¹⁷³ Bir devlet, içindeki üç sınıftan her birinin kendi işini gördüğü zaman adaletli bir devlet olur. Çünkü sağlıklı olan ve iyi yönetilen bir toplumda herkes yapmak zorunda olduğu iş ile ilgilenmelidir. Ayrıca, bu üç sınıf karşılıklı durumları ve değerlerinden ötürü ölçülü, yiğit ve bilge olduğu zaman devlet adaletli olur.¹⁷⁴

İnsanın içinde akıl, soylu istek ve maddi istek olmak üç ruhsal bölümün olduğunu; bu üç bölüme karşılık olarak yöneticiler, koruyucular ve üreticiler olmak üzere üç sınıfın karşılık geldiğini savunan Platon, bu üç sınıfın da sırasıyla bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük erdemlerine sahip olması gerektiğini ileri sürer.¹⁷⁵ İnsanın içinde üç ruhsal bölüm vardır. Hesaplayan, düşünen akıl bölümü; düşünmeyen ve fakat sadece arzu duyan istek yönü; azgınlık ve kırgınlık yönü. Bu bölümler insanı sırasıyla, bilgi edinmeye, yeme-içme ve cinsel isteklerden oluşan maddi isteklere ve son olarak da taşkınlığa, öfkeye sürükler.¹⁷⁶ Buradan

¹⁷¹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 170.

¹⁷² Gaetano Mosca, a.g.e., s. 40; Karl Popper, a.g.e., s. 59; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 147-148. Platon'un devlet-ekonomi ilişkisi hakkındaki düşünceleri, servete yaklaşımı, zenginlik-fakirlik ilişkisinin devlet yönetimlerine yansımaları hakkında geniş bilgi için bk. , George Sabine, *A History of Political Theory* (New York 1961), s. 57-58. Bu konular hakkında geniş bilgi için bk. Devlet, 376 d-383 a, s. 67-75; 421 d-422 a, s. 111; 536 b, s. 220.

¹⁷³ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 170.

¹⁷⁴ Platon, *Devlet*, 435 b-c, s. 124.

¹⁷⁵ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 171.

¹⁷⁶ Platon, *Devlet*, 436 a-b, s. 125; 439 a-b, s. 129. Ruhun bölümleri ve bunlar arasındaki ilişkilerin niteliği ile ilgili geniş bilgi için bk. a.y., 439-441, s. 129-131.

ruhsal isteklerin ağırlığına göre bilgi-sever, ün-sever ve para-sever olmak üzere de üç sınıf insan ortaya çıkar.¹⁷⁷ Yani Platon, devletteki “değişik hallerin” her insanda varolan hallere karşılık geldiğini savunmaktadır. Dolayısıyla insandaki özellikleri devlette de görmek mümkündür.¹⁷⁸ Devleti adaletli yapan husus, insanı da adaletli yapan husustur. Devleti, her üç sınıfın kendi işini görmesi ilkesi adaletli kılar. İnsanın içindeki ruhsal yönler için de bu geçerlidir. Onların da her biri kendi işini görürse insan adaletli olur.¹⁷⁹

d- İdeal Devlet ve Erdemler

Platon’a göre toplumun sınıflara ayrılması, adaletin de gerçekleşmesi anlamına gelir. İdeal devlette bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet olmak üzere dört erdem vardır.¹⁸⁰ Bilgelik, devlette yurttaşların herhangi bir işini değil de toplumun bütününe düşünen ve devletin başka devletlerle ilişkisini düzenleyen devlet adamlarının erdemidir.¹⁸¹ Yiğitlik koruyucuların (askerlerin) erdemidir. Toplumun diğer sınıfı olan üreticilerin veya işçilerin erdemi ise ölçülük (ılımlılık) olarak belirse de aslında bu erdem bütün toplumu kapsar. Ölçülülük, devleti idare edenlerle yurttaşlar arasında tam bir düzenin kurulmasından oluşur.¹⁸²

Bu üç erdemi tamamlayan, onlara işlerlik kazandıran erdem ise adalettir. Platon’a göre ideal devlet için söz konusu olan adalet, işbölümü ile yakından ilgilidir. Buna göre adalet, devletteki herkesin kendi işini, kendi görevini yapması ve başkalarının işine karışmamasıdır. İnsanların kendi üzerlerine düşen görevi istenilen biçimde yapmaları adalettir. Adalet ölçülülüğü, yiğitliği ve bilgeliği doğuran ve yaşatan değerdir. Devletin en iyi devlet, yani ideal devlet olmasını sağlayan ve devlete üstünlük kazandıran değer, toplumda herkesin kendi işini yapma gücü olan adalettir ve adalet diğer üç erdem kadar önemli bir rol oynar.

¹⁷⁷ Platon, *Devlet*, 580 vd., s. 266-267 vd.

¹⁷⁸ Platon, *Devlet*, 435 d-e, s. 125.

¹⁷⁹ Platon, *Devlet*, 441 d-e, s. 131. Adalet bakımından devlet-insan benzerliği konusunda geniş bilgi için bk. a.y., 442-443, s. 131-133.

¹⁸⁰ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 150; M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 170.

¹⁸¹ Platon, *Devlet*, 428 d, s. 118.

¹⁸² M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 170 Erdemlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Platon, *Devlet*, 428 a-435 e, s. 117-125.

Kısacası Platon için adalet, öteki değerlerle birlikte devletin üstünlüğünü sağlayan güçtür.¹⁸³ Bir devlette olması gereken bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük erdemleri ruhun üç ayrı bölümüne tekabül ediyorsa, adalet de bunları düzene sokan ruhun kendisidir.¹⁸⁴

Platon'a göre, devleti yıkan, *“devlet için yıkıcı olan, bu üç sınıfın birbirinin işini karışması, görevlerini değiştirmesidir.”* Ve Platon bu duruma adaletsizlik adını verir. Bu anlamda Platon'a göre devlete karşı işlenen en büyük suç adaletsizliktir. *“Her sınıf insanın kendi işlerinde kalıp yalnız kendi işleriyle uğraşması”* adalettir ve devleti doğru, âdil yapan güç de bu ilkedir.¹⁸⁵

e- İdeal Devlet'in Yöneticisi

Devlette yönetenler ile yönetilenlerin kimler olacağı sorusunu soran Platon, öncelikle yönetenlerin yaşlı, yönetilenlerin ise genç olacağını belirtir. Yaşlıların, yani koruyucuların arasından en iyileri yönetici olur. Bunlar devlet kurmayı en iyi bilenler ve akıllı, değerli ve toplumla ilgili olan insanlardır. Platon'a göre yönetici olarak seçilen insanlar, ömürleri boyunca sadece toplumun yararına çalışmış ve topluma zararı dokunacak şeylerden kaçınmış insanlar olmalıdır. Devlet için en yararlı olan şeyi, yapılması gereken şey olarak belleyen koruyucular ancak yönetici olarak seçilebilirler.¹⁸⁶ Devlet seçkin yurttaşları, onlar keyiflerine göre yaşayıp dilediklerini yapsınlar diye değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardımcı olsunlar diye yetiştirir.¹⁸⁷

Platon siyasal iktidarı yalnızca yönetici sınıfın eline vermiş ve bu sınıfın iç-birliğini koruması gerektiği hususuna vurgu yapmıştır. Platon'a göre yöneticilerin iç-birliği, eğitim ve psikolojik etkenlerin yardımıyla sağlanıp korunabilir. Daha da ötesi iç-birliğin korunması adına, birliği bozması muhtemel olan ekonomik çıkarların ortadan kaldırılması da gerekmektedir.¹⁸⁸

¹⁸³ Platon, *Devlet*, 433 a-c, s. 122-123.

¹⁸⁴ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 171.

¹⁸⁵ Platon, *Devlet*, 434 c-c, s. 123-124. Bu konu için ayrıca bk. Karl Popper, a.g.e., s. 60.

¹⁸⁶ Platon, *Devlet*, 412 b-c, s. 102; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 149.

¹⁸⁷ Platon, *Devlet*, 520 a, s. 204.

¹⁸⁸ Karl Popper, a.g.e., s. 59.

Eğitim Platon için önemlidir. Platon, devleti yönetecek olan insanların bir eğitim sürecinden geçirilerek takip edilmesinin ve çeşitli deneylerden geçmiş ve bir çok tecrübe edinmiş olmasının gerekli olduğunu belirtir.¹⁸⁹ Bilgelige sahip olan idarecilerin iş başında olduğu devlet “*yerinde kararlar veren, gerçekten bilge bir devlettir*” ve devleti bu yöneticilerin oluşturduğu küçük bir azınlık idare edecektir. Platon’a göre tabiata uygun olarak kurulmuş bir devlet, akıllı olmasını kendini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur. Bilgelik, bu ufak ve seçkin zümrenin sahip olduğu en önemli özelliklerden birisidir.¹⁹⁰

Platon’a göre yöneticiler, sahip oldukları yöneticilik sanatına kanundan üstün bir kuvvet vererek ve bu bilimi kanun belleyerek doğru bir idareyi gerçekleştirebilirler. Akıllı yöneticiler, yönettiği yurttaşlarla sürekli birlikte ve onların yanında olmalarını, ilhamını akıl ve bilimden alan tam bir doğruluk kurmalarını ve sadece onları korumayı değil, onları olduklarından daha iyi bir düzeye getirmek için de çalışmayı içeren bu biricik ve büyük kuralı uyguladıklarında yanılma tehlikesine düşmeden doğru idareyi gerçekleştirmiş olacaklardır.¹⁹¹

f- Filozof-Kral

Aristokratik bir karakter taşıyan ideal devlet, “en iyilerin”, yani bilgililerin, erdemli olanların yönetimine sahiptir. Felsefeyi, siyasetin temeline yerleştirmeyi düşünen Platon’a göre yasaları düzenleyen ve toplum hayatını

¹⁸⁹ Platon, *Devlet*, 413 c-414 b, s. 103-104. Yöneticilerin taşıyacağı özellikler ve yönetici olacak koruyucuların geçmesi gereken eğitim süreci için bk. a.y., 374-376, s. 65-68; 416 b-417 b, s. 106-107; 536 d-541 a, 221-225. Ayrıca Koruyucuların yaşaması gereken hayat için bk. a.y. 466 b-468 c, s. 155-157.

¹⁹⁰ Platon, *Devlet*, 428 d-429 a, s. 118. Platon’a göre bilge insanlar, “devlete zararlı olanın doğru olarak görünmesine yardım ederler; gerçekten, her devlete doğru ve iyi gelen şey, devlet bu inançta bulundukça iyi ve doğrudur. Fakat bilge, yurttaşlar için kötü bir durum yerine onlara iyi olan, aynı zamanda iyi gelen bir durumun ortaya çıkmasına neden olur.” Platon, *Theaitetos*, 167 c-d, s. 214. Bilge insanlar ve onların özellikleri için ayrıca bk. Platon, *Phaidon*, 82 c-84 c, s. 55-58. Bilge olan kişilerin yönetimi ile ilgili olarak bk. Leo Strauss, a.g.e., s. 49.

¹⁹¹ Platon, *Devlet Adamı*, 297 a-b, s. 95.

şekillendirip ona yön verenler, filozoflar olmalıdır.¹⁹² Platon'a göre *"filozoflar bu devletlerde kral; ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl güçlü birleşmedikçe, kesin bir kamunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe...bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına."*¹⁹³

Yeryüzünde iyiyi ortaya koyabilecek ve bu suretle insanların mutluluğa ulaşmalarını sağlayabilecek kişi varlık'ı ve evrensel değerleri bilen kişidir. Bir bakıma idealar alemi ile nesneler alemi arasında bağlantı kurulmasını sağlayan bu kişi tanrısal kişi olan filozoftur.¹⁹⁴ Platon ideal filozofu, taşıdığı özellikler itibariyle hem her şeyi bilen, hem de her şeyi yapabilen bir insan olarak sunmuş¹⁹⁵ ve tanrısal bir varlık olan filozof-krala, bu özelliğinde ötürü, insanlar tarafından konan yasalara bağlı kalmadan toplumu yönetme yetkisini vermiştir.¹⁹⁶ Filozof, öz varlığı arayan, hiç değişmeden kalan şeye varabilen, ideaları kavramaya ve iyi'ye yönelmiş olan bilge kişidir.¹⁹⁷ Dolayısıyla güç filozof-kralın eline bırakılmalıdır.¹⁹⁸

7. YÖNETİM VE YÖNETİCİ

a- Yöneticinin Özellikleri ve Önemi

Devlet adamı, diğer bir deyişle yönetici Platon'a göre bilge insanlardandır.¹⁹⁹ Toplumu ve devleti yönetmek kolay bir iş değildir, dolayısıyla

¹⁹² Gökberk, M, a.g.e., s. 67; H. J. Störig, a.g.e., s. 269. Platon, *Yasalar* adlı eserinde filozof-kral ile ilgili görüşünde bir takım değişiklikler yapmıştır. Burada filozof-kralın yerine, yasa koyucuyu ve yasaları geçirmiştir. Bk. Kıvanç Ertop-Çetin Yetkin, a.g.e., s. 148.

¹⁹³ Platon, *Devlet*, 473 d-c, s. 163; 501 e, s. 188. Filozofların özellikleri için bk. a.y., 484 a-502, s. 171-188.

¹⁹⁴ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 155.

¹⁹⁵ Karl Popper, a.g.e., s. 133. Popper'in daha geniş bir filozof-kral tasviri için bk. a.y., s. 138-153.

¹⁹⁶ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 149.

¹⁹⁷ Platon, *Devlet*, 480 a, s. 170; 480 b, s. 171; Kıvanç Ertop-Çetin Yetkin, a.g.e., s. 145. Filozof'un özellikleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Platon, *Devlet-6. Kitap*, s. 171-198.

¹⁹⁸ F. Copleston, a.g.e., s. 95.

¹⁹⁹ Platon, *Devlet Adamı*, 258 b, s. 11. Platon'a göre *"bilgelik ve iktidar, tabiat kanunlarıncı hep birleşirler; hep birbirinin ardı sıra giderler, birbirini arar, hep bir araya gelirler."* Platon, *Mektuplar*, 2.m., 310 e, s. 4.

devlet adamının evren, dünya ve toplum hakkında çok derin bir felsefi bilgiye sahip olması ve yönetim sanatının dışında başka herhangi bir işle uğraşmaması gerekir.²⁰⁰ Bunun yanında devlet adamı, eğer gerçekten bir devlet adamı olacaksa devletin ne olduğunu ve devlet hayatının nasıl olması gerektiğini iyice kavramış olmalıdır. Aksi taktirde devleti ve toplumu kötü neticelerle sonuçlanacak durumlara sürükleyebilir ve beceriksiz bir siyasetçi olduğunu ortaya koymuş olur.²⁰¹

Platon devlet adamının konumunu belirlemek için onu kral ile, bir kölenin efendisi ile ve aile reisi ile karşılaştırır. Ona göre gerçekten kral olanın bilgisi krallık bilgisidir. Bilgili bir kimse kral olsun ya da olmasın bilgisi bakımından kral sınıfından sayılır. Platon daha sonra, aile ile devleti karşılaştırır ve idare bakımından ikisinin benzer olduğunu belirtir. Sonuç olarak bunların hepsinin tek bir bilgiye sahip olduğunu, bu bilgiye de krallık, siyasa ya da ev idaresi bilgisi denebileceğini belirtir. Ve kralın yerinde tutunabilmesi için beden gücünden ziyade zekasını, zihin gücünü kullandığına vurgu yapar. Platon bu noktada terminolojik bir açıklama yapar ve devlet bilgisi ile devlet adamını, krallık bilgisi ile de kralı özdeş olarak kullandığını belirtir.²⁰²

İdareci ya da devlet adamı Platon'a göre insanları idare etme sanatına sahip olan kişidir.²⁰³ Kral, yani devlet adamı insanlara buyurma yetkisini elinde bulundurur. Zaten kral, bu özelliğe sahip olmasından ötürü idare sanatına vâkıftır. Krallık sanatı, insanlara buyuran diğer sanatlardan ayrı ve onların üstünde olan bir sanattır. İdari bilgiler, kendiliğinden emir verme özelliğini içermesi nedeniyle diğer sanatlarla ilgili olan bilgi türlerinden ayrılır. Dolayısıyla krallar da kendiliğinden emir veren idareciler sınıfına dahil olur. Emirleri verenler de,

²⁰⁰ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 143.

²⁰¹ F. Copleston, a.g.e., s. 90.

²⁰² Platon, *Devlet Adamı*, 259 a-d, s. 13-14. Platon, krallık bilgisine sahip olan kişinin krallık edip etmemesinin önemli olmadığını, her durumda böyle bir kişinin kral adını alacağını savunur. Ayrıca onların insanlara gönüllü ya da zorla emretmeleri, yazılı kanunlara uymaları ya da uymamaları, zengin ya da fakir olmaları da önemli değildir. Eğer idarelerini bir sanata göre sürdürüyorlarsa onları baş olarak tanımak icap eder. a.y., 292 e-293 b, s. 86-87.

²⁰³ Platon, *Devlet Adamı*, 266 e, s. 32. Platon, "Tanrı-Kral" ile kralı birbirinden ayırır. Bu ayrım hakkında geniş bilgi için bk. a.y., 274-276, s. 46-51.

başkalarının emirlerini bildirenlerden ayrı tutulmalıdır. Platon'a göre bütün idareciler hep bir şey meydana getirebilmek için emir veren insanlardır. "*Krallık bilgisi, mimarlık bilgisi gibi cansız şeylerin idaresi değildir. o bilgi daha ulu bir iş görür; canlılara emreder*" ve idaresini hep canlılar üzerinde kurar."²⁰⁴

Devlet adamını kusursuz bir biçimde tarif edebilmek için önce devlet adamının gördüğü işin ne olduğunun anlaşılması gerekir. Zira "*insanlara bakmak vazifesi*" bütün insanlar içerisinde yalnız ona aittir.²⁰⁵ Ayrıca devlet adamı, yurttaşların yetişmesi gibi bir amacı da gütmelidir, siyaset adamının böyle bir görevi de mevcuttur.²⁰⁶ İyi bir siyaset adamı, başında bulunduğu insanların doğruluktan ayrılımlarını engellemeli, onların doğru olmalarını sağlamalıdır.²⁰⁷

Platon, yöneticinin, tebaasından üstün olması gerektiğini belirtir. Her ne kadar yeryüzündeki devlet adamları ile onların tebaaları arasında yetişme açısından benzerlik olsa da aslında Platon'a göre yönetici diğer insanların üstündedir ve farklı bir yetiştirilme sürecinden geçtikten sonra yönetici olur. Çünkü "*insan toplumuna bakmak ve genel olarak insanların üzerine egemenlik kurmak bahsinde krallık bilgisinin önüne hiçbir bilgi geçemez, daha büyük bir hak iddia edemez.*"²⁰⁸

Devlet adamını, etrafındaki diğer kişilerden ayrı tutmak gerekir. Yani devlet adamlığı iddiasında bulunan kişiler ile gerçek devlet adamı arasında tam bir ayrılık sağlanmalıdır.²⁰⁹ Çünkü Platon'a göre bilgisizlik bir çok şeyi tuhaf gösterir. Devlet işleri etrafında da "*gürültülü bir kalabalık*" vardır ve onları, "*gerçek devlet adamları*" ile "*gerçek krallar*"dan ayırmak gerekir.²¹⁰ Ayrıca

²⁰⁴ Platon, *Devlet Adamı*, 260 b-261 d, s. 17-19.

²⁰⁵ Platon, *Devlet Adamı*, 275 a-b, s. 47 vd.

²⁰⁶ Platon, *Gorgias*, 515 c, s. 123.

²⁰⁷ Platon, *Gorgias*, 516 b, s. 124. Platon'a göre devlet işleri, en iyi düzeni kurmanın yollarını bilen, üstün ve şerefli bir hayatı olan insanlara yüklenmelidir. Platon, *Devlet*, 520 b, s. 205.

²⁰⁸ Platon, *Devlet Adamı*, s. 275 c-276 c, s. 48-50; Karl Popper, a.g.e., s. 60.

²⁰⁹ Platon, *Devlet Adamı*, 268 c, s. 35.

²¹⁰ Platon, *Devlet Adamı*, 291 e, s. 82 vd. Platon'a göre bir insan, kullanmasını bilmediği geminin dümeninc başkalarının geçmesine müsaade etmelidir. Ve kendisi de insanları yönetme sanatını bilen kişinin, yani gerçek devlet adamının buyruğu altına girmelidir. Devlet adamının uyguladığı sanat politika sanatıdır. Bu bağlamda Platon'a göre politika sanatı, hak arama sanatıyla ve doğrulukla, yani adaletle aynı anlama gelir. Platon, *Kleitophon*, 408 a, s. 292 vd.

gerçek siyaset ile, sıradan siyaset uygulama ve alışkanlıkları birbirinden çok farklı özellikler gösterir.²¹¹

Platon için yönetim sanatı çok büyük önem taşımaktadır. Buradan hareketle Platon, yönetimi, bilgili ve erdemli kişilerin kendilerini vakfetmeleri geren en yüksek ahlaki ve ameli görev olarak görmektedir. . daha iyi bir yönetim ise eğitimin yolundan geçmektedir.²¹²

Sonuç olarak Platon'a göre devlet sanatı, kral sayesinde amacına ulaşır. Kralın siyasal etkinliği, enerjik ve ölçülü karaktere sahip olan insanları ele alarak, her iki yaşamı anlaşıma ve dostlukla birleştirdiği, halkın tamamını mükemmel bir toplum haline getirdiği ve durup dinlenmeden tüm şehre mutluluğu sağlayarak şehri ve insanları buyruğu ve yönetimi altında tuttuğu zaman devlet sanatı hiç aksamadan amacına ulaşmış olacaktır.²¹³

b- Kanunlar ve Yönetici

Platon'a göre herhangi bir devlet "mutlak hükümdarlar"a değil, kanunlara boyun eğmelidir. Aksi bir durum ise, isteklerine herkesin boyun eğmesini isteyen yöneticilere ve onlara boyun eğen insanlara iyilik getirmez.²¹⁴

Platon, doğru devlet adamının, kanunların çerçevesini çizme hakkına sahip olduğunu düşünür. Ki bu da devlet adamının, en azından gerçeği doğrudan kopyalayarak ortaya koymasının sağlar. Platon'a göre, devlet adamı, kanunların çiğnenmesi durumunda da en sert cezaları verme hakkına sahip olacaktır.²¹⁵

Platon, bir devlette kanunun belirleyici olup olmadığı meselesini de ele alır. Kanunlar, yöneticinin işidir. Bununla birlikte önemli olan kanunların olması değildir. Güç, kanunlarda değil, bilgili bir yöneticide bulunmalıdır. Platon, bunun sebebini de açıklar. Kanunlar, aynı anda hem en yararlı emirleri verecek ve hem

²¹¹ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 80.

²¹² William Ebenstein, "Eflatun", *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (İstanbul 1996), çev. İsmet Özel, s. 17.

²¹³ Platon, *Devlet Adamı*, 311 b-c, s. 128.

²¹⁴ Platon, *Mektuplar*, 7. m., 334 c-d, s. 43. Böyle bir durumu kabullenmek zararlı sonuçlar doğurur. Bu yolla kazançlar elde etmek isteyenler de âdi ve bayağı ruhlu insanlardır. Onlar iyi ve doğru olanı birbirinden ayırt edemeyecek bir durumdadırlar. Bk. a.y., s. 43.

²¹⁵ W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period, IV*, (Cambridge 1975), s. 187.

de herkes için en iyi ve en doğru olanı ortaya koyacak bir biçimde hazırlanamazlar. Çünkü insanlar ve onların yaptığı fiiller, kısacası insana dair durumlar sürekli değişim gösterir. Dolayısıyla sanat dallarının her zaman ve her durum için “mutlak bir kuralı” ortaya koyması mümkün değildir. Oysa varolan idareler bu hususları düşünmeksizin mutlak kurallar ortaya koymaya çalışırlar. Bu her zaman mutlak olan kanunların, mutlak olmayan durumlara uyması da imkansızdır. Sonuç olarak kanunlar en doğru kurallar değildir.²¹⁶

Yöneticiler, bütün insanlar için emirler verirken ve onların doğruluğa ve karşılıklı mukavele ödevlerine uymalarını isterken hiçbir zaman her insana uyan şaşmaz bir kural kullanamazlar. Ancak genel durumlara ve insanların geneline hitap edebilecek genel kanunlar koyabilirler.²¹⁷ Bilen kimse, yani devlet adamı bir çok durumda kendi sanatından ilham alır. Uygun bulduğu durumlarda yazılı kanunlara aldırmaksızın sahip olduğu sanat sayesinde meselelere çözümler getirir.²¹⁸ Zira bir devletin kendini koruması ve varlığını devam ettirmesi, maddi başarılarla ve belli anayasal kuralların korunmasıyla garanti altına alınamaz. Ahlaki bir alt yapı olmadığı sürece bir devletin sahip olduğu asli güç, onu yıkıma ve bozulmaya götüren bir tehlike haline gelebilir.²¹⁹

²¹⁶ Platon, *Devlet Adamı*, 294 a-b-c, s. 88-90; Leo Strauss, a.g.e., s. 48. Platon, ruhun davranış düzenine, düzgünlüğüne “yasalara uygunluk” ve “yasa” adını verir. İnsanı yasalara uygun ve düzenli kılan budur. insan bu şekilde ölçülü ve doğru olur. Platon, *Gorgias*, 504 c, s. 112.

²¹⁷ Platon, *Devlet Adamı*, 295 a-b, s.91. Platon’un kanunlarla ilgili düşünceleri için bk. a.y., 295-296, s. 91-95; 297 d, s. 96; *Theaitetos*, 171 a-b, s. 220; *Theaitetos*, 177 e, s. 226.

²¹⁸ Platon, *Devlet Adamı*, 300 c-d, s. 102.

²¹⁹ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 85.

B- ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ

GİRİŞ

Platon'a göre, felsefenin gösterdiği gerçekler ışığında, siyaset bilimine göre kurulmuş olan ve bu şekilde yönetilen devlet adaleti ve doğruluğu içinde barındıran gerçek ve doğru devlettir. Ancak böyle bir devlet şimdiye değin hiçbir yerde gerçekleşmiş değildir. Platon yeryüzünde varolan bütün yönetim biçimlerinin kötü olduğu ve kötü yönetildiği inancındadır.²²⁰

Platon varolan devletlerin kusurlu, eksik ve yozlaşmış olduğu inancından ve kendi edindiği tecrübeden hareketle pratik siyasetten soğuduğunu ama teorik olarak gerçek devletin ve devlet adamlığının ne olduğuna ilişkin araştırmaları yapmaya devam ettiğini belirtir. Platon bu doğrultuda hem insanlar hem de devlet için geçerli olabilecek gerçek ahlak anlayışının bulunabileceğini ve yaşama geçirilebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır.²²¹

Platon'a göre erdemli olmayan kötü yönetimlerde geçerli olan yasalar, uygun koşullar altında mükemmel olarak yeniden düzenlenmezlerse, bu yönetimlerin iyileşmeleri dahi hemen hemen mümkün değildir. Bu gerçeği kavradıktan sonra Platon gerçek felsefeyi övmeye yöneldiğini, devletlerin ve bireylerin yaşamlarında doğruluğun ancak felsefenin yardımıyla bulunabileceğini açıklamaya koyulduğunu söyler. Ona göre *“insanlığın kötülüklerden kurtulabilmesi için, tam ve gerçek filozofların iktidarı ele alması ya da tanrısal bir lütuf ile devletlerin başında olanların gerçekten felsefe yapmaya başlamaları gerekmektedir.”*²²²

Bir yönetimin, diğer bir deyişle devletin, erdemin varlığını garantiye alması ve halkının tümünü mutluluğa ulaştırması Platon için önemli bir kriterdir. Kötü bir devlette ancak kötü bireyler ortaya çıkar, çünkü kötü devlet insanları da kötü yapar ve orada ahlaki yapıdan ümit kesilir. Bundan kurtulmak için Platon,

²²⁰ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 160.

²²¹ F. Copleston, a.g.e., s. 90-91.

²²² Platon, *Mektuplar*, 7.m., 326 a-b, s. 30.

devletin yeniden yapılandırılmasını şart koşar. Zira iyi olanın kötüye galebe çalması ancak devlette söz konusu olabilir. Bir devletin amacı halkının erdemli olmasını sağlamak ve onları mutluluğa ulaştırmak değilse, o devlet Platon’a göre kötü ve bozuk bir devlettir. Böylesi sıradan bir devletin belirlediği ve mutluluk ve erdemle bir ilgisi bulunmayan amaç ise bozuk bir amaçtır ve değersizdir. Ve Platon’a göre “gerçek devlet”, gerçek erdemin bir örneğidir.²²³

Platon’a göre ideal devlet, en iyi ve doğru olan yönetim biçimidir. Ve bu devlette yaşayan ve devletin benzeri olan insan da en iyi ve en doğru insandır. Diğer bütün devlet şekilleri ise kötü ve bozuktur. Kötülükleri hem toplumun düzenini hem de insanların fiil, davranış ve işlerini de bozan bu bozuk yönetim biçimlerini Platon, ayrıntılı bir şekilde ele almış ve onların bozuk yanlarını ortaya koymuştur.²²⁴

1. Erdemli Olmayan Yönetim Biçimlerinin Kaynağı

Platon’a göre ideal olmayan devlet şekillerinin kaynağı, insanların ideal olan tek bir yöneticiye karşı duymuş olduğu sevgisizliktir. İnsanlar, böyle bir kudrete sahip olan bir kişinin bulunamayacağına, bu kişinin hak ile doğruluğu yönetilenlerin hepsine eşit bir şekilde dağıtamayacağına inanırlar ve bu kişinin erdeme ve bilime uygun olarak devleti idare edebileceğine ihtimal vermezler. Aksine, böyle bir yöneticinin kendi isteği doğrultusunda insanlara saldıracağını, onlara kötü muamele edeceğini düşünürler. Platon, onların arasında bilgili bir yönetici olsaydı onların bu yöneticiyi seveceğini ve yöneticinin de “*mutlak iyi devlet*”i idare ederek mutluluğu gerçekleştireceğini belirtir.²²⁵

2. Erdemli Olmayan Yönetim Biçimlerinin Özellikleri

Platon’a göre doğru yönetim, yöneticilerin devleti bilim ve doğrulukla korumalarına ve onların olabildiğince iyi insanlar olarak kendilerini muhafaza etmelerine bağlıdır. İdeal olmayan devlet şekilleri ise doğru ve gerçek olmayan

²²³ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 86-87. Platon, kötü olanı bile bile isteyenlerin zarar uğrayacaklarını, onların bu yüzden acınacak bir halde olduğunu belirtir. Acınacak insanlar ise bahtsız, mutsuz insanlardır. Platon, *Menon*, 77 c-78 a, s. 158.

²²⁴ Platon, *Devlet*, 449 a, s. 138 ve 544 a, s. 227.

²²⁵ Platon, *Devlet Adamı*, 301 c-d, s. 104-105.

yönetim şekilleridir, onlar sadece taklittir. Bu yönetim şekillerinden kanunları iyi olanlar iyi taklit edenler, kötü olanlar ise kötü taklit edenlerdir.²²⁶

Platon'a göre, kendisinin ortaya koyduğu ideal devletin dışındaki diğer bütün devlet şekilleri doğru değildir. Bu devletler, yaşamak için yazılı kanunları ideal devletten almak ve böylece en doğru olmasa da mevcut durum için geçerli olan doğruyu bulmak zorundadırlar.²²⁷ Kısaca bu devlet şekilleri, doğru idarenin bazen iyi, bazen de kötü bir biçimde ortaya konmuş taklitleridir.²²⁸

Mevcut idare biçimlerini bütün taklitlerin baş ölçüsü olan devlet formunun veya gerçek devlet modelinin bozulmuş kopyaları olarak sunan²²⁹ Platon, bu düşünceden hareketle, ideal olmayan devletlerin “gerçek yönetim biçimleri” olmadıklarını düşünmektedir. Bir grubun egemen, diğer bir grubun ise köle olduğu bu devletlerin her biri, adlarını egemen sınıfın gücünden almaktadırlar.²³⁰ Bu “sözde devletler”, gerçek devleti mümkün olduğu kadar tam bir şekilde taklit etmek istiyorlarsa, kurulmuş kanunlara sahip olduktan sonra, yazılı kanun ile atalarının adetlerine karşı bir tavır sergilemekten sakınmalıdır.²³¹

Platon'a göre şehir-devletlerde her zaman doğuştan üstün bir ruh ve beden yapısına sahip yöneticiler yetişmez. Böyle olunca, ancak “en doğru devlet”in izlerinden gidilerek kanun yapılabilir. Dolayısıyla ideal olmayan devletler işlerini bilim üzerine değil de yazılı kanunlar ve adetler üzerine kurmuş olan devletlerdir ve böylesi devletlerde ortaya çıkan tüm kötülüklere de şaşmamak gerekir. Devletlerin bir kısmı, kendilerini içten içe kemiren bu kötülüklere rağmen ayakta kalmayı başarır, bir kısmı ise en önemli devlet işlerinde bilgisiz ve sefillerin yanlışları yüzünden yok olur. Çünkü bunlar, devlet sanatını bilmedikleri halde, onu çok iyi bildiklerini iddia ederler.²³²

²²⁶ Platon, *Devlet Adamı*, 293 c, s. 88.

²²⁷ Platon, *Devlet Adamı*, 297 d, s. 96.

²²⁸ Platon, *Devlet Adamı*, 297 c, s. 96 ve 300 c-d, s. 102-103.

²²⁹ Karl Popper, a.g.e., s. 55. Popper'in, Platon'un eksik devletleri ideal devletin birer kopyası olarak görmesi konusunda yaptığı bir yorumu için bk. a.y., s. 65.

²³⁰ Platon, *Yasalar*, 713 a, s. 160.

²³¹ Platon, *Devlet Adamı*, 301 a, s. 103.

²³² Platon, *Devlet Adamı*, 301 e-302 a, s. 105-106.

Platon'a göre, iktidarı ve yüksek mevkileri elde etmedeki amaç, büyük hizmetler görmektir. Devlete karşı planlar yaparak fesatçılar toplayan; neticede kendisine ve arkadaşlarına zenginlikler sağlayan; kendisine hakim olamayan ve zevklerin alçakça kölesi olan kişilerin iktidar olmadaki amacı, büyük hizmetler görmek değildir. Zengin olanları düşman kabul ederek onları öldürüp mallarını-mülklerini çalan; yardımcılarını ve suç ortaklarını da bu yola teşvik eden ve azınlığın malını-mülkünü bir takım kararlarla çoğunluğa dağıtan insanlar veya küçük şehirlerin hakimiyetini elde etmiş olup da onları kendi şehrine aktaran büyük şehir hakimleri de iktidar olmanın amacının hizmet etmek olduğunu düşünmezler. Hakimiyetlerini bu amaçları gözeterek elde edilmiş olan iktidar sahipleri, kendilerine ve bütün insanlara "*sonsuz bir lânet*" getirecek olan bir iktidarı ellerinde tutmaktadırlar.²³³

Platon'a göre devlet gerçek bir politik toplum olmalıdır. Bu anlamda eksik devlet çeşitleri olan timokrazi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık istenebilir nitelikte değildir. Zira bu eksik devletler sınıf devletleridir ve bunların yasaları belirli sınıfların iyiliği yönünde işlev görmektedir. Eksik yönetimlerde, insanların bir bölümü, diğerlerini kendi istek ve amaçlarına göre yönetir. Bu yüzden yönetenler, halkın isteklerini önemsemezler. Oysa devlet, herhangi bir sınıfın iyiliği için değil, iyi bir yaşama önderlik etmek için ve tüm halkın iyiliği için varolur. Ayrıca eksik devletler gerçek anlamda örgütlü olan toplumlar değildirler, sadece devlete benzeyen taklit devletlerdir. Ahlak kavramını bu devletlerde görmeye çalışmak da anlamsızdır.²³⁴

Platon bilimden yoksun olan her yönetim biçiminin kötü olduğunu belirtir. "*Yönetim biçimleri arasında bir ayırım yapılırken, yönetimin bir azınlığın ya da çoğunluğun, zenginlerin ya da yoksulların elinde bulunmasına, itaatin gönüllü ya da zoraki olmasına değil, fakat bilimin bulunup bulunmadığına bakılmalıdır.*"²³⁵

²³³ Platon, *Mektuplar*, 7.m., 351 a-c, s. 69. Burada oligarşi, demokrasi ve tiranlık kast edilir

²³⁴ F. Copleston, a.g.e., s. 99; Leo Strauss, a.g.e., s. 57.

²³⁵ Platon, *Devlet Adanı*, 292 c, s. 85. Platon, siyaset bilimine dayalı olan devletin dışındaki devletlerde, yani ideal, mükemmel ya da erdemli olmayan devletlerde kendilerini idareci zanneden insanların hepsinin devlet adanı olmadığını, hatta onların devletin dışında tutulması gerektiğini,

Yani Platon, gerçek bir hükümetin idaresinin, bir tek veya iki ya da az sayıdaki insanın elinde olması gerektiğini düşünmektedir.²³⁶ Dolayısıyla, devlet şekilleri arasındaki biricik doğru idare, yalancı değil de gerçek bir bilime, yani siyaset bilimine sahip olan yöneticilerin başta olduğu idaredir. Bu özelliğe sahip olan yöneticilerin kanunlara uygun olarak ya da kanunsuz, insanları gönüllü olarak ya da zorla idare etmeleri, fakir veya zengin olmaları önemli değildir. Söz konusu kriterler, “doğru” bir yöneticinin belirlenmesinde hesaba katılmazlar.²³⁷

Bu bağlamda Platon’a göre mevcut bütün yönetim biçimleri “meşru değildir, hatta bunların varoldukları bile söylenemez; bunlar yalnızca gerçek yönetime birer öykünmedir.”²³⁸ Bu yönetim biçimlerinin hepsi şiddeti içermekte ya da doğurmaktadır. Her birinin kendine özgü kusurları ve zararları, yozlaşmış yok olmalarına neden olan eksik ve kusurlu yanları vardır.²³⁹ Ayrıca, gerçekleştirmeyi düşündükleri hedefler veya ön planda tutarak saygı duydukları en yüksek amaçlar ve yöneticilerinin özellikleri, erdemli olmayan yönetim biçimlerini belirleyen diğer temel unsurlardır.²⁴⁰

3. Erdemli Olmayan Yönetim Biçimlerinin Sınıflandırılmasındaki Kriterler

Platon’a göre, kaç çeşit insan yaratılışı varsa o kadar da devlet şekli vardır²⁴¹ ve devlet şekilleri yurttaşların her işte ağır basan huylarından kaynaklanır.²⁴² Devlet şekillerindeki çeşitliliğin, insanların yaşam biçimlerindeki farklılıklarla yakın bir ilgisi vardır. İnsanların yaşam biçimleri farklı olduğu için, kötü devlet şekilleri de çeşitli olmak zorundadır.²⁴³

devletten dışarı atılması gerektiğini belirtir. Bunlar “kötü hayal tahrikçileri”dir ve zaten kendileri de hayalden başka bir şey değildir. En büyük taklitçi, en büyük geveze ve en ünlü sofistler de onlardır. B.k. a.y., 303 b-c, s. 108 vd.

²³⁶ Platon, *Devlet Adamı*, 293 a, s. 86.

²³⁷ Platon, *Devlet Adamı*, 293 c-d, s. 87.

²³⁸ Platon, *Devlet Adamı*, 293 d, s. 88.

²³⁹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 161.

²⁴⁰ Leo Strauss, a.g.e., s. 35.

²⁴¹ Platon, *Devlet*, 544 d, s. 228.

²⁴² Platon, *Devlet*, 544 e, s. 228.

²⁴³ T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought* (Cleveland 1967), s. 161.

Platon, bu bozuk devlet şekillerini kötüye doğru giden özellikleri itibariyle sıralar, yani sırasıyla timokrasi ve ona karşılık gelen insan tipini, oligarşiyi ve oligarşi insanını, demokrasiyi ve demokrasi insanını ve son olarak zorba devleti ve zorba ruhlu insanı inceler.²⁴⁴ Bu devletlerin kötülük dereceleri iyi olan devletten karakter, davranış, alışkanlıklar ve yaşam tarzı bakımından iyi ve ideal devlete olan uzaklıklarına göre belirlenir.²⁴⁵ Çünkü Platon için önemli olan bu bozuk devletlerin ne oldukları ortaya koymak değil, devletin ne olması gerektiğini belirlemektir. Onun ilgilendiği husus, erdemli olmayan her yönetim biçiminin, kendisini uydurması gereken modeli ortaya koymaya çalışmaktır. Bu modele uymayan yönetim biçimlerinin durumu ise Platon'a göre kötü bir durum arz eder.²⁴⁶

Erdemli olmayan yönetim biçimlerinden her biri adalete izafi bir anlam yüklemiştir.²⁴⁷ Dolayısıyla Platon'a göre erdemli olmayan yönetim biçimlerinin incelenmesi, en adaletsiz ve en haksız insanın da ortaya çıkmasını ve bu insanın en doğru insanla karşılaştırılarak saf adaletin mi yoksa saf adaletsizliğin mi insanı daha mutlu ya da daha mutsuz edeceğinin belirlenmesini sağlayacaktır. Ayrıca bu inceleme sonucunda adaletsizlikten ya da gerçeği apaçık görerek doğruluktan yana olunup olunmadığı da belirlenmiş olacaktır.²⁴⁸

Platon Devlet Adamı'nda ideal olmayan devlet şekillerini sınıflandırırken, devlette güç kullanılması veya özgürlüğün ön planda olması, fakirliğin veya zenginliğin hakim olması ya da devletin yasalara uyması veya yasalara karşı gelmesi gibi kriterleri de belirleyici faktörler olarak gözetmiştir.²⁴⁹ İdeal olmayan devletler sınıflandırırken, idarenin tek bir kişide, birkaç kişide ya da çoğunluğunu elinde bulundurup bulunmadığı da göz önüne alınmalıdır.²⁵⁰ Bu devlet şekillerinden hangisinde hayatın daha zor ve katlanılmaz olduğu sorunu da sınıflandırmanın

²⁴⁴ Platon, *Devlet*, 545 b-c, s. 229; T.A. Sinclair, a.g.e., s. 161.

²⁴⁵ T.A. Sinclair, a.g.e., 161.

²⁴⁶ F. Copleston, a.g.e., s. 90.

²⁴⁷ F. Copleston, a.g.e., s. 90.

²⁴⁸ Platon, *Devlet*, 545 a-b, s. 228 vd.

²⁴⁹ Platon, *Devlet Adamı*, 291 e, s. 83.

²⁵⁰ Platon, *Devlet Adamı*, 302 c, s. 106.

yapısını belirleyen temel ölçüttür.²⁵¹ Ayrıca, ideal olmayan devletler, yöneticilerinin siyaset bilimine sahip olup olmaması açısından da belli bir değere sahiptir.²⁵²

Platon, erdemli olmayan yönetim biçimlerini “iyilikten kötülüğe, mutluluktan mutsuzluğa giden sıralamalarına” göre ele alıp değerlendirmiştir.²⁵³ Dolayısıyla bu bozuk yönetim biçimlerinin hepsinin gözden geçirilmesi en iyi ile en kötü olanını ortaya çıkaracak ve en iyi insanın en mutlu, en kötü insanın da en mutsuz olup olmadığının anlaşılmasını sağlayacaktır.²⁵⁴ Ayrıca Platon’a göre, bütün erdemler ve değerler hususunda doğuştan bozuk olanla olmayanı ayırt etmek gerekir. Eğer bu yapılmazsa devletler ve insanlar, erdemleri ve değerleri arama konusunda körü körüne aksakların, soysuzların, kötü dostların ve kötü devlet adamlarının ellerine düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar.²⁵⁵

4. Erdemli Olmayan Yönetimlerin Halkı

Platon’a göre her bir devlet şeklinin özellikleriyle orantılı olan ya da söz konusu devlet biçimine karşılık gelen bir insan tipi mevcuttur.²⁵⁶ Değişik insan tiplerine karşılık olarak değişik devlet yönetim biçimlerinin bulunmasının nedeni, bir devlette yaşayan insanların kişilik yapılarının devleti biçimlendirmesi ve aynı şekilde oluşturulmuş olan yönetim biçimlerinin de kişilik yapılarını etkilemesidir.²⁵⁷ Çünkü Platon’a göre insan ile devlet bir bağlantıya sahiptir. İnsanlar devleti kurar, devlet de insanlara şekil verir. İnsan içinde yaşadığı devlete benzer, devletin görünüşü insanın görünüşüdür. ‘Mükemmel devlet mükemmel insanı, bozuk ve eksik bir devlet de bozuk ve eksik insanı yaratır. Platon’un bu

²⁵¹ Platon, *Devlet Adamı*, 302 b, s. 106.

²⁵² Platon, *Devlet Adamı*, 292 c, s. 85.

²⁵³ Platon, *Devlet*, 580 b, s. 267. Platon erdemli olmayan yönetim biçimlerini *Devlet*’in 8. kitabında (543 A-569B) geniş bir şekilde ele almıştır. Ayrıca *Politikos (Devlet Adamı)* ve *Nomoi (Yasalar)* adlı eserlerinde bu konuya değinmiştir.

²⁵⁴ Platon, *Devlet*, 544 a, s. 227 vd.

²⁵⁵ Platon, *Devlet*, 536 a, s. 220.

²⁵⁶ Platon, *Devlet*, 544 a, s. 227; T.A. Sinclair, a.g.e., s. 161.

²⁵⁷ H.J. Störig, a.g.e., s. 263.

görüşü, erdemli olmayan yanlış devlet biçimlerini ortaya koyarken daha belirgin bir şekilde görülür.²⁵⁸

İnsan bir siyasal birim olan polisin yurttaşıdır. Buradan hareketle iyi bir yurttaş, iyi bir polis anlamına gelir. İyi bir yurttaşın varlığı ise iyi bir devletin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla Platon için kişisel ve toplumsal olarak iki ayrı alanın varlığı geçerli değildir. Toplumsal hayatın kötü ve yozlaşmış bir düzeyde olması, insanların özel yaşamlarının da bu durumda olduğunu gösterir. Veya diğer bir açıdan bakılırsa bozuk bir polis, en iyi ve soylu ruhların bile bozulmasına yol açar.²⁵⁹

Platon, ideal olmayan devletlerde yaşayan insanların ruhi durumlarını, yaşayışların, arzu ve isteklerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar. İnsan bilgi edinme, öfke duyma ve isteme (bedeni ihtiyaçları karşılama, kazanç edinme) gibi üç ayrı zevk, istek ya da buyruğa sahiptir.²⁶⁰

Buradan hareketle bilgi edinmenin ve gerçeğin ne olduğu üzerine düşünmenin yanında şeref elde etme, zenginliğe kavuşma, sadece bedenin isteklerine önem verme gibi amaçlar da mevcuttur. Zenginliği ve bedeninin isteklerini tatmin etmeyi amaç edinen ve sonuçta bu amaçlara ulaşan kişiler, kendilerini yüksek bir konumda görürler. Bu insanlar yüksek ve alçağın ne olduğunu bilmedikleri için böyle davranırlar. Dolayısıyla Platon, gerçeği bilmeyen bu insanların yanlış düşüncelere saplanmasına şaşmamak gerektiğini belirtir. Bilgisizlik, akılsızlık ve ruhtaki yokluklar yüzünden bilgeliğe ve ruh üstünlüğüne ulaşamayan ve sadece bedenlerinin isteklerini doyurmaya çalışan bu tür insanlar ömürleri boyunca hep alçağa düşerler ve daha sonra da yükseldiklerini sanarak bu ikisi arasında gidip gelirler. Bu sınırı bir türlü aşamazlar. Çünkü gerçek yükseğe gözlerini kaldırmamışlar ve ona doğru gitmemişlerdir. Gözleri hep aşağıdadır. Zevk ve acıyı birbirine karıştıran bu aç gözlü insanların yaptıkları

²⁵⁸ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 85.

²⁵⁹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 156.

²⁶⁰ Platon, *Devlet*, 580 d-e, s. 267. İnsan ruhunun bölümleri ve özellikleri için bk. George Catlin, *The Story of The Political Philosophers* (New York 1939), s. 54.

şey karınlarını doyurmak, maddi şeyler için sürekli mücadele ve rekabet etmektir. Duydukları zevk gerçek zevk değildir ve bu yüzden “doymaz bir azgınlık”la çılgınca yaşarlar. Ayrıca yükselme tutkusuna kendilerini kaptırmış olan insanlar da vardır. Yükselme tutkusunun azdırdığı kıskançlık, savaşın körüklediği şeref düşkünlüğü bu insanları körü körüne ve akılsız bir şekilde şana, şeref, zafer kazanmaya ve öç almaya sürükler. Eğer bu isteklerini bilimin ve aklın emrine vermiş olsalardı tadabilecekleri en gerçek zevki tatmış olacaktı. Fakat onlar akıldan, kanundan ve düzenden ayrıldıkları için azgın sevgiye ve zorbalığa doğru yönelmişlerdir.²⁶¹

Bir devlette yaşayan yurttaşlar, her şeyi çılgınca sarf etmek gerektiğini düşünüyorlarsa ve bütün gayretlerini aşk eğlencelerine vererek yeme-içmenin dışındaki hususlarla ilgilenmemek gerektiğini sanıyorlarsa, ne kadar iyi olursa olsun halihazırdaki hiçbir kanun böyle bir devleti rahata kavuşturamaz. Bu durumdaki devletler Platon’a göre tiranlık (zorbalık), oligarşi ve demokrasi gibi bir çok yönetim şekillerinden geçmek zorunda kalırlar. İktidarda olan yöneticiler ise doğruluk ve eşitlik üzerine kurulmuş bir yönetim şeklinin adını duymaya bile tahammül edemezler.²⁶²

5. Erdemli Olmayan Yönetim Biçimleri

Platon, diyaloglarında değişik kötü ve bozuk yönetim biçimlerinin ve bu yönetim biçimlerine karşılık gelen ruhların, yani insan tiplerinin sergilediği tutumların ayrıntılı ve sistematik durumunu ortaya koyar.²⁶³

Tutkulu, oligarşik, demokrat ve zorba doğalar ve her birine özgü olan anayasalar –timokrasi, plutokrasi, oklokrasi ve tiranlık- Platon tarafından kesin kurallarla belirlenmiştir. Her anayasanın kendine özgü kusurları ve erdemleri, yararlı ve zararlı tarafları, özünde bulunan bir ilkesi ve yozlaşıp yok olmasına

²⁶¹ Platon, *Devlet*, s. 271 vd. Platon’a göre “bedenlerini işletip de kafalarını işletmeyenler, bu davranışa uygun bir düzen içinde yaşarlar: Kumanda edecek olana aldırış etmez; kumanda edilenle uğraşır, yalnız onu düşünürler.” Platon, *Kleitophon*, 407 e, s. 292.

²⁶² Platon, *Mektuplar*, 7.m., 326 c-d, s. 30-31. Platon, yeryüzünde mevcut olan bozuk yönetimlerde, devletin başındaki insanların, başa geçmek için birbirleriyle mücadele etmelerini alaylı bir şekilde eleştirir. Bu konu için bk. Platon, *Devlet*, 520 a-521 a, s. 204-205.

²⁶³ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 80.

neden olan bir eksikliği mevcuttur. Bu yönetim biçimleri Platon, tarafından gerçekçi bir biçimde tasvir edilerek sunulmuştur. Bu yönetim biçimleri hakkındaki görüşleri yaşadığı dönemde var olan devletleri incelemesine, kişisel tercihlerine ve antipatilerine dayanmaktadır.²⁶⁴

Platon bu devlet şekillerinin -ideal devletin bozulmaya uğramasından itibaren derece derece tiranlığa, yani hükümet biçimlerinin en kötüsüne kadar ulaşmasına yol açan- çöküş sebeplerini de açıklar.²⁶⁵ Platon eksik devletleri bir dönüşüm çemberi içinde değerlendirmiştir. Aslında onun yaptığı çöken toplumların yaşadıkları süreci anlatmaktan ibarettir. Bu çöküş, ahlaki çürümeyi, ruhun yıkılışını ve çöküşünü içerir, ki Platon bu çözülme ve çöküşün haklı olduğunu inandırmaya çalışır.²⁶⁶

Platon, daha aydınlatıcı bulduğu için önce söz konusu “devletlerin huylarını” daha sonra ise devlet şekline karşılık gelen insanın özelliklerini ortaya koyar.²⁶⁷ En iyi devletten sapma başladığında, diğer yönetim şekilleri de ilerleyen bir süreci takip ederek sırasıyla daha kötü bir durum alır. Dolayısıyla bozuk devletlerin her birisi kendisinden önceki devlet şeklinden daha kötü konumda olacaktır. Platon’a göre en iyi ve adil devlet tektir, buna karşılık bir çok kötü ve adaletsiz devlet şekli mevcuttur. Ancak söz konusu kötü devlet şekilleri eşit derecede kötü değildir.²⁶⁸

Platon’un, ideal olmayan eksik devletleri birbirine dönüşmeyi mümkün kılabilen bir şekilde ortaya koyması onun değişim ve bozulma hakkındaki düşünceleriyle yakından ilgilidir. Platon, değişen her şeyin bir soysuzlaşma süreci içerisinde geçtiğini düşünür. Tarih, Platon’a göre, toplumsal çürüyüşün ve

²⁶⁴ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 80.

²⁶⁵ Gaetano Mosca, a.g.e., s. 39; Kıvanç Ertop-Çetin Yetkin, a.g.e., s. 146.

²⁶⁶ Karl Popper, a.g.e., s. 66. Platon’un ideal devletin devrimsel çöküşünü, dört siyasa formu aracılığıyla başarılı bir şekilde sunuşu, tarihsel bir döngüyü resmetme amacını taşımaz. Platon’un eksik devletleri sunuşu devrimsel değişimin tarihsel yapısına uyuyormuş gibi görünmemektedir. Bunun yanı sıra Platon mükemmel olmayan ahlakı, bütün yönetim şekillerinin özelliği olarak görmektedir. Kısacası Platon, eksik toplumlar hakkında ileri sürdüğü düşüncelerin çoğunu gerçek devrimlerle ilgili gözlemlerine dayandırmaktadır. William T. Bluhm, a.g.e., s. 93.

²⁶⁷ Platon, *Devlet*, 545 b, s. 229.

²⁶⁸ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 160.

hastalığın tarihidir ve bu anlamda ideal olmayan devletlerin her biri ona göre “siyasal soysuzlaşmanın nirengi noktaları”nı oluşturur. Dolayısıyla çürümenin esas biçimlerini türeten özgün gelişmenin seyri, erdemli olmayan yönetim biçimlerinin birbirine dönüşün değişimi ve kötüye doğru ilerleyişi incelendiğinde bariz bir biçimde görülecektir.²⁶⁹

Devletin çürüten dört biçimi arasındaki gelişme sürecinde aşağıya, yani kötülüğe doğru ilerleyen bir bozulma, çürüme ve ideal devletten uzaklaşma mevcuttur. Bu süreçte, ekonomik dürtülerin ve sınıf mücadelesinin etkili bir biçimde rol oynadığı gerçeği akılda tutulması gereken bir olgudur. Sırasıyla şeref, para sevgisinin, özgürlük düşkünlüğünün ve köleliğin bu devletleri biçimleyen ve belirleyen değerler olması, bu değerlerin de ekonomik durum ve sınıf çıkarına dayalı bir arka plana sahip olması söz konusu eksik devletlerin Platon tarafından ayrıntılı ve etkileyici betimlemesi yapılırken göze çarpan en önemli hususlardır.²⁷⁰

Platon, iç-birliksizliği ve ekonomik sınıf çıkarlarının körüklediği sınıf savaşlarını bütün siyasal dönüşümlerin, yani erdemli olmayan yönetim biçimleri çerçevesinde söylenecek olursa bu yönetim biçimlerinin genellikle bir devrim sonucunda birbirlerine dönüşmesinin temeline yerleştirmektedir. Yani, yönetici sınıfların ve toplumun iç-birliğe sahip olmaması ve zengin-yoksul ayrımıyla gelişen toplumsal tabakalaşmanın ileri boyutlara ulaşarak iç savaşlara ve hakimiyet mücadelelerine sebep olması siyasal devrimlerin itici gücüdür.²⁷¹

Platon’un, birbirlerine dönüşebilmeyi mümkün kılacak bir biçimde ortaya koyduğu kötü, bozuk ve sözde devlet şekillerinin incelenmesi sonucunda, siyasal toplumun bozulmasını belirleyen ve birbiriyle bağlantısı olan dört temel etkenin mevcut olduğu görülür. Toplumdaki iç-birliğin, uyumun yok olması bu etkenlerden ilkidir. İş bölümü prensibine uyulmaması ve bununla bağlantılı olarak hiyerarşik düzenin yara alması bozulmaya yol açan bir diğer etkidir. Ekonomik

²⁶⁹ Karl Popper, a.g.e., s. 52.

²⁷⁰ Karl Popper, a.g.e., s. 53.

²⁷¹ Karl Popper, a.g.e., s. 56.

göstergelerin ve toplumsal sınıflar arasında ortaya çıkması muhtemel savaşların önemini kavramış olan Platon, devletlerin bozulmasına üçüncü etken olarak, maddi veya ekonomik açıdan birbirine zıt bir konumda bulunan menfaatlerin körüklediği sosyal çatışmaların patlak vermesini gösterir. Bu bağlamda aşırı bir biçimde zenginliğin ve tam zıddı olan aşırı fakirliğin bir arada bulunması büyük bir kötülüktür. Devletleri bozulmaya ve hatta yıkılmaya götüren en önemli etken ise, ahlakî yozlaşmanın da etkisiyle yöneticiler arasındaki iç-birliğin yıkılması ve yöneticilerin içten içe bozulmaya uğramalarıdır.²⁷²

Platon, Yasalarda patriarşi, monarşi veya aristokrasi olmak üzere iki, Devlet'te ise erdemli olmayan dört çeşit yönetim biçimi ortaya koyar. Birincisi ve en önemlisi timokrazi ya da timarşidir. Değer bakımından bir çok bozuk yanı olan oligarşi ise ikinci sırada ele alınır. Daha sonra oligarşinin karşıtı olan demokrasi incelenir. En son sırada ise hepsini bastıran ve Platon tarafından "*en son hastalık*" olarak nitelenen zorbalık yer almaktadır. Bunların dışında babadan oğula geçen krallıklar, satın alınan beylikler ya da bunlara benzeyen yönetim şekillerinin de varolduğu belirtilir.²⁷³ Platon, Devlet'te aristokratik devlet şeklini ve bu devlette yaşayan insanı da zikreder fakat burada bu yönetim biçimini ele almaz.²⁷⁴

Sonuç olarak yeryüzündeki bütün devlet biçimleri Platon'a göre bozulma, çürüme ve yok olma yasasına bağlıdır ve bu devlet biçimleri, mutlak iyiliği içlerinde barındırmamaktadır.²⁷⁵ Yöneticiler de dahil olmak üzere söz konusu devletlerde yaşayanlar, görevlerinin gereklerini yerine getirmediikleri ve iş bölümüne uygun davranışlarda bulunmadıkları için netice itibariyle belli oranlarda bozulmaya uğramaktadır. Bu düşünceden hareketle, yeryüzünde kurulmuş olan devlet şekillerinin incelenmesi, bir anlamda siyasal toplumda görülen bozulmaların da incelenmesi anlamına gelir.²⁷⁶

²⁷² M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 168.

²⁷³ Platon, *Yasalar*, 676 a/681 e, s. 109-117; *Devlet*, 544 c, s. 228.

²⁷⁴ Platon, *Devlet*, 544 e, s. 228.

²⁷⁵ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 168

²⁷⁶ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 160

1. PATRİARŞİ (Reislik Düzeni)

Platon'un patriarşi adını verdiği devlet şekli, insanlık tarihinin ilk yönetim biçimidir.²⁷⁷ Platon öncelikle “siyasal düzen”in en kolay ve en iyi biçimde nasıl başladığını ele alır. Yapılan bu inceleme aynı zamanda şehirlerin “*erdeme ya da kötülüğe doğru giden gelişmesi*”ni ortaya koymuş olacaktır.²⁷⁸

Şehirler ortaya çıktıktan ve insanlar bir devlet düzeni içerisinde yaşamaya başladıktan sonra, bir çok yeni şehir kurulmuş ve bir çoğu da yıkılmıştır. Bir çok yerde devlet kuran insanlar her türlü siyasal yönetimi denemişlerdir. Küçük olan devletler büyümüş, büyük olanları da küçülmüştür; iyi olan devletler bozulmuş, kötü olanlarsa düzelmiştir.²⁷⁹ Ancak Platon, siyasal düzenlerin ilk oluşumunu ve bu düzenlerin gelişimini bir takım felaketlerin ortaya çıkmasına bağlar. Tufanlar, salgın hastalıklar ve buna benzer bir çok olaydan sonra insanların başına çeşitli felaketler gelmiş ve sonuçta insan soyunun sayısı azalmış ve çok az insan hayatta kalmıştır. Dağlarda ve yüksek yerlerde yaşayan bu insanlar uygarlık araçlarından, şehirlerde yaşayan insanların kazanç ve üstünlük hırsıyla birbirlerine karşı yapmış oldukları mücadelelerden ve onların kurmuş oldukları düzenlerden habersizdirler. Çünkü kendilerinden önceki insanların kurmuş olduğu şehirler tufandan sonra yerle bir olmuştur. Dolayısıyla bütün araçlar yok olmuş ve siyasete ya da herhangi başka bir bilgi alanına ilişkin olarak yapılan çalışmalar da ortadan kaybolmuştur.²⁸⁰ Kısacası, şehir, siyasal düzen ve yasama gibi alanlara ilişkin en küçük bir iz bile kalmamıştır. Platon buradan hareketle halihazırdaki şehirlerin, siyasal düzenlerin, sanat dallarının, her türlü kötülüğün ve her çeşit erdemin bu koşullar altında ortaya çıkıp geliştiğini ileri sürer. Bu dönemde yaşayan insanlar şehirlerde varolan pek çok güzel ve çirkin şeylerden tam anlamıyla habersizdir ve

²⁷⁷ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 161. Platon patriarşi adını verdiği devlet şeklinden, sadece *Yasalar*'ın üçüncü kitabında söz eder.

²⁷⁸ Platon, *Yasalar*, 676 a, s. 109.

²⁷⁹ Platon, *Yasalar*, 676 b-c, s. 109.

²⁸⁰ Platon, *Yasalar*, 677 a-c, s. 110-111.

onlar için erdemli ya da kötü diye bir ayrımın varlığı bile söz konusu değildir. Bu gibi konular zaman geçtikçe ve insan soyu çoğaldıkça ortaya çıkıp gelişmiştir.²⁸¹

Platon, bu tespitleri yaptıktan sonra sözünü ettiği dönemde mevcut olan yaşantıyı ele alır. Bu dönemde sayıca az olan ve bir arada yaşamaya gayret eden insanlar, ulaşım araçlarından ve madenlerden habersizdirler. Ayaklanma ve savaşlar yoktur ve herkes birbiriyle iyi geçinmeye çalışır. Yiyecek, içecek ve giyim konularında sıkıntılar yaşanmaz. Aralarında yoksullar bulunmadığı için yoksulluk yüzünden birbirlerine düşman olmazlar. Altın ve gümüşe sahip olmadıklarından, içlerinde zenginler diye bir sınıfın varlığı da söz konusu değildir.²⁸² Görüldüğü gibi patriarşi, zenginlik tutkusunun olmadığı, insanların yalın ve saf, dolayısıyla erdemli bir hayat sürdüğü ve bir arada yaşayabilmek için yazılı bir anayasaya gerek duymadıkları bir yönetimdir.²⁸³

Platon, zenginlik ve yoksulluğun olmadığı bu toplulukta soylu karakterli insanların yetişebileceğini ileri sürer. Çünkü bu toplulukta küstahlık, haksızlık, rekabet ve kıskançlık bulunmamaktadır. Bu topluluğu oluşturan bireyler bu nedenlerden ötürü ve saf olmalarından dolayı iyi insanlardır. Güzel ve çirkin olduğu söylenen hususlara inanan, bunların yalan olabileceğinden kuşku duyacak kadar uyanık olmayan bu insanlar tanrılar ve insanlar üzerine söylenen hususlara da inanmakta ve bu doğrultuda bir yaşam sürmektedirler.²⁸⁴ Platon'a göre pek çok kuşak bu şekilde yaşamıştır. Uygarlık bakımından tufandan önceki devletlerden ve halihazırdaki devlet biçimlerinden daha geri bir düzeyde bulunan bu topluluklar, bir çok sanat dalında özellikle de şehirde yaşayan insanların söz ve hareket yoluyla birbirlerine kötülük ve haksızlık yapmak için bütün çarelere başvurarak "dava" ve "ayaklanma" adını verdikleri savaş sanatında bilgisiz bir durumdaydılar. Ancak bu insanlar daha saf ve daha mert, daha ölçülü ve her bakımdan âdil olan insanlardır.²⁸⁵

²⁸¹ Platon, *Yasalar*, 678 a-b, s. 112.

²⁸² Platon, *Yasalar*, 678 c-679 b, s. 112-114.

²⁸³ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 161.

²⁸⁴ Platon, *Yasalar*, 679 b-c, s. 114.

²⁸⁵ Platon, *Yasalar*, 679 d-e, s. 114.

Platon, bu dönemde yaşayan insanların yasa koyuculara gerek duymadıklarını ve zaten böyle bir dönemde bu kurumun oluşmasının da beklenemeyeceğini belirtir. İnsanlar babadan kalma kurallar olan töreleri takip ederek yaşamlarını sürdürmektedirler. Ana hatlarıyla ortaya koyduğu dönemde varolan bu yönetim biçimine Platon, “*reislik düzeni*” adını verir.²⁸⁶ İnsanlar bir süre sonra daha büyük gruplar ve daha büyük şehirler kurmaya başlarlar. Önceleri dağ eteklerinde tarıma yönelik ortak ve büyük bir ev inşa ederler ve bu evin etrafını setlerle çevirirler. Evlerin sayısı zamanla artar. Evlerin her birindeki en yaşlı kişi aile içindeki yöneticiliğini korur. Birbirlerinden ayrı yaşadıkları için her bir evin kendine özgü töresi mevcuttur. Ataları ve eğiticileri farklı olduğundan tanrılara ve insanlara karşı olan ilişkileri de farklıdır. Dürüst olanlar dürüst atalardan, mert olanlar da mert atalardan gelir. Bu şekilde her biri kendi eğilimine göre çocuklarını yetiştirir ve kendi yasalarıyla büyük birliğe katılırlar.²⁸⁷

Görüldüğü gibi ancak küçük bir toplumda geçerli olabilecek reislik düzeni ya da patriarşi ilkel bir toplum modelini andırmaktadır ve iktidar babanın yani aile veya grup şefinin elindedir.²⁸⁸ Bu yönetim biçimini, tufanı izleyen zor koşullardan ötürü oraya buraya dağılmış bir ev ve bir aile içinde yaşayan insanlar ortaya koymuştur. Yönetim ana-babadan oğula geçer ve en yaşlı kişi yönetici olur. Atadan kalma kurallarla içlerindeki en âdil olan insanın başa geçmesiyle ortaya çıkan bir “krallık”la yönetilirler.²⁸⁹

Platon’a göre patriarşi, insanlığın gelişmesi, nüfusun artıp ailelerin veya grupların birleşmesi sonucunda ortadan kalkar. Patriarşi’den başka bir yönetimine geçildikten sonra tekrar bu yönetim biçimine geri dönmek imkansızdır. Çünkü patriarşi tufan gibi bir doğal felaket sonucunda kurulmuş ve uygarlıktan uzak şartlarda ortaya çıkmış bir yönetim biçimidir. Patriarşi’nin ötesine geçmek doğal durumdan da uzaklaşmak anlamına gelir, yani uygarlaşma süreci başlar. Platon’a

²⁸⁶ Platon, *Yasalar*, 680 a, s. 114 vd.

²⁸⁷ Platon, *Yasalar*, 681 a-b, s. 116.

²⁸⁸ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 161.

²⁸⁹ Platon, *Yasalar*, 580 d-e, s115-116.

göre patriarşi, içerdği yüksek ahlakî seviye bakımından ideal devlete en çok benzeyen yönetim biçimidir.²⁹⁰

2- MONARŞİ ve ARİSTOKRASİ

Patriarşi düzeninde yaşayan aileler farklı geleneklere, törelere ve eğilimlere sahiptir ve bu yüzden aralarında bir birleşme gerçekleştiğinde bütün toplum için geçerli olan yasalara ihtiyaç duyulur ve yasalar yapılır.²⁹¹ Platon, böylece “yasama” sürecinin de ortaya çıktığını ileri sürer. Daha sonra bu gruplar kendi içlerinden bir takım temsilciler seçerler. Seçilen bu temsilciler bütün yasaları inceleyip beğendiklerini krala ve halk liderlerine açıklayarak onların onayına sunarlar. Bu işi yapan temsilcilere Platon “yasa koyucular” adını verir. Yöneticileri bu yasa koyucular atar ve böylece reislik düzeninden bir tür “aristokrasi” ya da “krallık” (monarşi) düzenine geçilmiş olur. Ortaya çıkan bu toplumda iktidar eğer tek bir aile şefine verilmişse, devlet, tek kişinin egemenliği olan krallık veya monarşi adını alır. Aile şeflerinin birlikte yönetime sahip olması durumunda ise ortaya çıkan devlet aristokrasi, ya da diğer bir deyişle “en iyilerin yönetimi” olarak isimlendirilir.²⁹²

İnsanları özgürlüğe kavuşturan yönetim, Platon’a göre, krallık yönetimidir. Krallar ve bütün yurttaşlar için adaleti sağlayacak ve adaletsizliği önleyecek olan bir düzene, sorumlu bir krallık kudreti sayesinde ulaşılabilir. Bu düzenin kurulması, doğruluk ve açık yüreklilik gözetilerek kralların seçilmesiyle sağlanır.²⁹³

²⁹⁰ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 161; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 152.

²⁹¹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 161.

²⁹² Platon, *Yasalar*, 681 c-d, s. 116-117; M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 161; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 152.

²⁹³ Platon, *Mektuplar*, 8.m., 355 e, s. 76-77. Platon’un sözünü ettiği krallık idaresinde öncelikle kralın isteği doğrultusunda uygun bir sayıya göre mümessiller belirlenir. Mümessillere, uzlaşma sağlayabilmeleri için tam yetkiler verilir. Mümessiller bir araya gelerek kanunları koyarlar ve bir idare düzeni kurarlar. Bu düzene göre kutsal işler krala, güvenlik işleri de ülkeye iyilikte bulunmuş kişilere bırakılır. Halk ve ihtiyar meclisine danışılarak belirli bir sayıda kanun koruyucu seçilir. Değişik davalara bakan mahkemeler kurulur. Platon’un krallıkla ilgili olarak ortaya koyduğu bu düşünceler, aynı zamanda onun gerçekleştirmeyi düşündüğü tasarıları arasındadır. a.y., 356 c-e, s. 78

Platon, aristokrasiyi en net ve kesin anlamıyla “en iyinin düzeni” olarak nitelendirir. Aristokrasi aynı zamanda Platon’un ortaya koyduğu en makul devlet olan ideal devletin bir diğer adıdır.²⁹⁴ Platon’a göre aristokrasi ve monarşinin hakim olduğu şehirlerin siyasal düzeni belirli bir üstünlüğe sahiptir.²⁹⁵ İdeal olmayan devlet şekilleri arasında monarşiye özel bir önem veren Platon’un monarşiye karşı duymuş olduğu bu ilgi, onun, devleti çoğunluk değil de tek bir kişi ya da birkaç kişi yönetmelidir şeklindeki görüşüyle de yakından ilgilidir.²⁹⁶

Ancak kuruluş ve yasaları itibarıyla Platon’un onayladığı bu yönetimler de günün birinde çeşitli sebeplerden ötürü yıkılmak durumundadır.²⁹⁷ Bu yönetimlerin yıkılma sebepleri Platon’a göre önemli bir konudur. Zira bu konu ortaya konmadan başka bir yönetim biçiminin incelenmesine geçilirse, büyük ve güzel kurumları koruyan ya da aksine bütünüyle yok eden yasaları veya başka siyasal düzenleri ele almak güçleşir.²⁹⁸

Krallıkların ortadan kalkmasının en başta gelen sebebi her türlü yetersizliklerdir, özellikle de insana ilişkin olguların en önemlilerine ilişkin bilgisizliklerdir.²⁹⁹ Krallıkların bozulmasının bir nedeni de kralların zevk ve sefa içinde gösterişli bir hayat sürmeleridir. Dolayısıyla onlar yasaların üzerine çıkmışlardır. Yani onayladıkları hususların dışına çıkarak, bilgelik gibi görünse de aslında “*koyu bir bilgisizlik olan uyumsuzluğun*” içine düşmüşlerdir. Bu uyumsuzluk ise onları bir hataya ve anlaşmazlığa sürükleyerek yok etmiştir.³⁰⁰

²⁹⁴ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 161.

²⁹⁵ Platon, *Yasalar*, 684 b, s. 121.

²⁹⁶ Platon, *Devlet Adamı*, 293 a, s. 86. Platon, bir kaçın fırtınanın farkına varabileceğini ve iyi olabileceğini düşünür. Birkaçın yönetimi, toplumu, ahlaki çöküşünden, yozlaşmasından ve çözülmesinden kurtarabilir ve onu selametine ulaştırabilir. Bu birkaç, Platon’a göre, gücü, idareyi kendiliğinden ele almaz, yani devrimci değildir. Reform ancak “onların otoritesine boyun eğecek” bir toplum için mümkündür. Fakat zaten filozoflar yönetimin başındaysa Platon filozoflara halkın rızasını almaksızın reformları başlatma yetkisini verir. Platon’a göre felsefi reform siyasetin yapısında cerrahi bir operasyon gerektirir. William T. Bluhm, a.g.e., s. 91.

²⁹⁷ Platon, *Yasalar*, 684 e-685a, s. 121 vd.

²⁹⁸ Platon, *Yasalar*, 686 b-c, s. 123.

²⁹⁹ Platon, *Yasalar*, 688 c, s. 127.

³⁰⁰ Platon, *Yasalar*, 691 a, s. 130. Eğer ölçü yitirilir ve uygun olmayan kişilere yetki verilirse her şey alt üst olur ve adaletsizlik ortaya çıkar. Bunun sonucunda krallar sağduyusunu yitirir ve tüm gücünü kaybeder. Yasa koyucular ölçüyü bilmek ve bu durumları engellemek gibi yetilere sahip olan kişilerdir. Eğer bu durumlar önceden hesaplanmazsa krallığın yıkılması da kaçınılmaz

3- TİMOKRASİ ya da TİMARŞİ (Şeref Devleti)

Platon Devlet adlı eserinde ilk olarak belli bir adı olmadığı için adını timokrazi ya da timarşı olarak belirlediği şeref devletini inceler.³⁰¹ Timokrazi, Platon'un yönetimlerin dolaşımı kuramında en iyilerden oluşan azınlığın genel yararını gözetken aristokrazi ile zenginlerin çıkarını kollayan oligarşı arasında ve birinden ötekine geçişi mümkün kılan bir ara düzen olarak belirmektedir.³⁰² Yani timokrazi, aristokrazinin dejenere olmasından sonra ortaya çıkan ve aristokrazi ile zenginlerin oligarşisi arasında bulunan bir devlettir.³⁰³

Platon, timokrazinin aristokrasiden doğduğunu ileri sürer ve öncelikle bu dönüşüm ya da değişim sürecini ortaya koyar. Ona göre bir toplum düzenindeki her türlü değişiklik baştaki yöneticilerden, bu yöneticilerin arasına ayrılık girmesinden kaynaklanır. Eğer yönetenler arasında tam bir birlik mevcutsa onları sarsmak çok güçtür.³⁰⁴ “Her doğan şey”, der Platon aristokraziyi kast ederek, “çürümek zorundadır sonunda”. Hiçbir düzen sonsuza kadar devam edemez, bir gün bozulmak ya da dağılmak durumundadır.³⁰⁵ Kalıtım (ya da soy) sorununa büyük önem veren Platon için bozulma süreci, günümüz için yabancı sayılabilecek bir durum ile başlar. Bu durum, soyların ya da daha doğrusu sınıf ayrımının düzenini koruyan “zıfak sayısı”nın (“mükemmel sayı”nın) yöneticiler tarafından zamanla unutulması, önemsenmemesi sonucunda ortaya çıkar. “Zıfak sayısı”nın unutulmasıyla birlikte yöneticiler, çiftleşmeleri denetleyemez duruma gelirler ve bunun sonucunda uygun olmayan zamanlarda yapılmış çocuklar doğmaya başlar. Doğuştan kötü olan bu çocukların büyüyüp devletin başına geçmeleriyle birlikte ideal devletin de sonu gelmiş olur.³⁰⁶

olacaktır a.y., 691 c-d, s. 131. Kısacası Platon'a göre bir yasa koyucu uyum, aklıbaşındalık ve özgürlük gibi önemli hususları gözetmeli ve bunları dikkate alarak yasaları çıkarmalıdır. a.y., 693 c, s. 133; 701 d, s. 144.

³⁰¹ Platon, *Devlet*, 545 b, s. 229.

³⁰² Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 152.

³⁰³ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 161.

³⁰⁴ Platon, *Devlet*, 545 d, s. 229.

³⁰⁵ Platon, *Devlet*, 546 a, s. 229. Bu konu için bk. Karl Popper, a.g.e., s. 88-89.

³⁰⁶ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 152; Karl Popper, a.g.e., s. 89 Ayrıca bk. *Devlet*, 546 b-d, s. 229-230.

Ruhtan çok bedene önem veren, daha az bilgili ve daha az düşünen kişilerin devletin başına geçmesiyle birlikte densizlik ve düzensizlik doğacak ve bunun sonucunda karışmanın olduğu her yerde insanlar birbirine girecek ve düşmanlık başlayacaktır. Anlaşmazlığın kaynağı da budur Platon'a göre.³⁰⁷

Anlaşmazlık ortaya çıktıktan sonra Platon, "*demir ve tunç soylular*"ın kazanç yolunu tutacağını, yoksulluğu önemsemeyip gerçek zenginlik olan ruh zenginliğini taşıyan "*altın ve gümüş soylular*"ın ise erdemin yolunu tutarak eski düzeni korumaya çalışacağını belirtir. Yönetimi yozlaşmış koruyucuların oluşturduğu savaşçı sınıf ele geçirir ve bu sınıf eskiden özgür insanlar, dostlar veya besleyiciler olarak gördükleri yurttaşlarını boyunduruk altına alarak onları uşakları haline getirir. Ayrıca yönetici sınıf, ortak mülkiyet düzenini ortadan kaldırarak toprakları, evleri ve zenginlikleri kendi aralarında paylaşır.³⁰⁸ Dolayısıyla timokraside kural koyan yöneticiler, silah kullanarak insanların evlerine ve özel mülklerine yönelik bir müdahalede bulunmaktadır. Vatandaşların büyük bir bölümü artık özgür değildir ve kendilerini koruyan koruyucularının kölesi haline gelmişlerdir.³⁰⁹ Platon'a göre devleti yöneten bu savaşçı sınıf, bilgeliği ve cesareti seven bir sınıf değildir. Ayrıca onlar gerçeği ve tüm entellektüel kültürü göz ardı eden, kendilerinde bilgi sevgisi bulunmayan, para aç gözlüsü olan ve parayı gizlice biriktiren insanlardır.³¹⁰

Yalnızca savaş düşünen, askeri değerlere önem veren bu insanlar iktidarı çıplak bir şiddetin üzerine kurmuşlar ve yönetilenlerin kendilerine itaat etmelerini güç kullanarak sağlamışlardır. Zira siyaset bilmeyen ve sadece askeri işlerden anlayan bu insanların devlet yönetiminin başına geçmeleri doğal olarak bu sonucu doğurmuştur.³¹¹ Devleti yok olmaya götüren nedenler ortaya çıkmıştır artık: Soyların birbirine karışması, hiyerarşinin ve işbölümünün bozulması ve en önemlisi yöneticiler arasında varolan iç birliğin ortadan kalkması. Böylece ideal

³⁰⁷ Platon, *Devlet*, 546 d-547 a, s. 230 vd.

³⁰⁸ Platon, *Devlet*, 547 b-c, s. 231; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 152.

³⁰⁹ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 162.

³¹⁰ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 162.

³¹¹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 162; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 152.

devlet, yerini onura dayalı yönetim biçimi olan timokraziye bırakmış ve yönetimlerin dolaşımı başlamıştır. Bilgeliğin önemsenmeyip onura, şana, şöhrete ve şatafata ağırlık verilmesi ve şerefi önemseyen askerlerin iktidarı ele geçirmesi ile birlikte Sparta modeline benzeyen timokrazi kurulmuş olur.³¹²

Timokrazi, şerefe önem verenlerin yönetimidir. Zaten timokrazi, şeref-severler, askerler yönetimi anlamına gelir.³¹³ Askeri bir sınıftan müteşekkil olan yöneticiler, devleti sadece savaşarak veya savunarak yönetirler. Devletteki tüm toprakların sahibi olan yöneticiler, yurttaşlarından ayrı olarak kendi aralarında yaşarlar.³¹⁴ Kısacası timokrazinin idaresinde askeri bir grup egemendir ve bu anlamda timokrazi militarist bir devlet karakteri taşır. Şan ve şerefe savaş aracılığıyla ulaşılabileceğine inanan timokratlar için savaş bir amaç haline gelmiştir.³¹⁵

Timokrazi, aristokraziyle oligarşi arası bir düzendir, iki devlet şeklinin ortasında olduğu için de hem aristokrazinin, hem oligarşinin özelliklerini ihtiva eder ve hem de kendine özgü bazı özellikler gösterir.³¹⁶ Timokraziyi aristokratik ideal devletten ayıran en önemli fark, timokrazinin bünyesinde bir istikrarsızlık unsurunu barındırmasıdır. Önceleri bir birliğe sahip olan yönetici sınıf, timokrazide birliğini yitirmiş ve soysuzlaşarak askeri bir sınıf haline dönüşmüştür.³¹⁷

Timokrazinin aristokrazi ile oligarşi arasında bulunması, onun, her iki yönetim biçiminin sahip olduğu bir takım hususiyetleri içinde taşıması sonucunu doğurmuştur. Platon, timokrazinin bu çift yönlü özelliklerini ve ayrıca kendine has özelliklerini ayrıntılarıyla ortaya koymuştur. Devlet adamlarına saygı gösterilmesi

³¹² M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 162; Gaetano Mosca, a.g.e., s. 41.

³¹³ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 152.

³¹⁴ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 162. Timokrazi, şiddet kullanılarak kurulmuş olan ve şiddete dayanan Sparta'nın askeri yönetimine benzemektedir. Fakat Platon, bunu açıkça belirtme ihtiyacı hissetmez.

³¹⁵ Bediâ Akarsu, a.g.e., s. 85.

³¹⁶ Platon, *Devlet*, 547 c-d, s. 231.

³¹⁶ Karl Popper, a.g.e., s. 53.

³¹⁷ Karl Popper, a.g.e., s. 53.

ve buna karşılık savaşçıların, çiftçilerin, işçilerin ve tüccarların küçümsenmesi, beden eğitime ve savaş hazırlıklarına önem verilmesi gibi eski düzende varolan özellikler timokraside de görülür. Bunun yanında timokratik bir devlette yaşayan insanlar sadeliklerini ve sağlamlıklarını yitirmişlerdir ve bu yüzden devletin başına bilgili insanların geçmesinden endişe duyarlar. Ayrıca timokrazi, barıştan çok savaşta işe yarayan kaba ve atılğan insanların beğenilmesi, kurnazlıkların ve savaş ustalıklarının değer kazanması, silahla dolaşmanın adet haline gelmesi gibi kendine özgü hususiyetleri de gösteren bir devlet şekli olarak belirmiştir.³¹⁸

Timokrazi, oligarşide bulunan bir takım özellikleri de içerir. İnsanların zenginlik tutkusuna kapılarak taparcasına sevdikleri altın ve gümüşü biriktirmeleri ve edindikleri bu serveti gizlice kadınlara ve diledikleri insanlara yedirmeleri, parayı büyük görerek onu saklamaları ve sonuçta cimri insanlar haline dönmeleri, buna karşılık başkalarının mal varlığını kendi keyifleri doğrultusunda bolca harcamaları, inandırıcı değil de zorlayıcı bir eğitim gördükleri için kanunlardan kaçarak hep gizli gizli eğlenmeleri timokrazi insanında görülen diğer özelliklerdir.³¹⁹

Platon timokraside iyi ile kötünün ciddi bir şekilde birbirine karıştığını ve düzenin en önemli özelliğinin taşkınlığı beslemesi sonucu ortaya çıkan şan ve şeref düşkünlüğü olduğunu ileri sürer. Bu, timokrasinin kaynağı ve özelliğidir.³²⁰ Bu düşkünlük tutkuların ön plana çıkması ve belirgin olma, öne çıkma özlemi ile kendisini açık bir biçimde gösterir.³²¹

Platon'a göre ideal olmayan devlet şekillerinden her biri, kendine uygun olarak yanlış veya ideal olmayan bir insan tipine sahiptir.³²² Timokratik devlet şeklinde yaşayan insan da bu devlete uygun olan insandır. Timokrazi insanı yükselme tutkusuna kapılmıştır ve kendisine çok fazla güvenir. İyi konuşmasını bilmeyen ama nutuk dinlemeyi seven, kölelere karşı çok sert davranan, özgür

³¹⁸ Platon, *Devlet*, 547 d-e, s. 231.

³¹⁹ Platon, *Devlet*, 548 a-b, s. 231-232.

³²⁰ Platon, *Devlet*, 548 c-d, s. 232.

³²¹ Karl Popper, a.g.e., s. 53.

³²² Bedia Akarsu, a.g.e., s. 86.

insanlara güler yüz gösterip devlet adamlarına saygı gösteren, güçlü ve şerefli mevkileri seven ama bu mevkilere geçerken de kendisinde güzel konuşma ya da buna benzer özelliklerin olup olmadığını önemsemeyen, savaş gücüne ve askerliğe dayanan ve spor ile ava düşkün olan insandır. Platon'a göre timokraziye yakışan da “özündeki değer bozuk” olan ve “en iyi bekçiden yoksun” kalan ve anılan diğer özellikleri taşıyan insandır.³²³ Platon timokrazi devletinde yaşayan “gözü yükseklerde olan insan”ın özelliklerini ortaya koyduktan sonra bu insanın yetiştirme tarzını da inceler. Dürüstlük ile tutkular arasında kalmış olan insan sonuçta yükselme isteğine ve içindeki taşkınlıklara boyun eğerek kendini beğenmiş bir şeref düşkünü haline gelir.³²⁴

Platon'un “içinde ve özündeki değer bozuktur” dediği timokrazi kendi içinde zenginlik hırsı olan bozulma tohumunu taşır. Timokratlar ve onlardan sonra gelen nesiller daha fazla mal varlığına sahip olma ve yükselme tutkusuna kendilerini kaptırmışlardır. Bir süre sonra şerefi de ihmal ederek paraya ve zenginliğe önem vermeye başlarlar. Bu durum ise timokrazinin sonunu hazırlar.³²⁵

Platon timokrazi hakkında olumlu düşünceler beslemez. Her ne kadar Sparta modelini Atina demokrasisine tercih etmiş ve ideal devleti oluştururken Sparta kurumlarından faydalanmışsa da onun Sparta modelini onayladığı söylenemez. Bu, zaten Platon'un felsefesine, amaçlarına ve ideal devlete aykırı bir durumdur. Zira Platon'a göre Sparta yönetimi bilgeliği dışladığı ve şiddeti içerdiği için doğruluktan uzak bir yönetim biçimidir.³²⁶

4- OLİGARŞİ (Gelir Üstünlüğüne Dayanan Devlet)

Oligarşi, Platon tarafından “gelir üstünlüğüne dayanan” bir devlet ve “zenginlerin yürüttüğü, fakirlerin hiç karışmadığı” bir düzen olarak takdim edilir.³²⁷ En yüksek değer, en yüksek erdemin şan ve şeref olduğunu zanneden,

³²³ Platon, *Devlet*, 548 e-549 b, s. 232 vd.

³²⁴ Platon, *Devlet*, 549 c-550 b, s. 233 vd.

³²⁵ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 162.

³²⁶ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 162 vd.

³²⁷ Platon, *Devlet*, 550 c, s. 234.

şan ve şerefe ancak savaşla ulaşılabilirliğini düşünen ve şan, şeref ve yükselme tutkusu uğruna diğer bütün değerleri bir kenara iten timokratik devlet bir takım sebeplerden ötürü yerini oligarşiye bırakır.³²⁸

Platon timokrasiden oligarşiye geçiş sürecini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar. Bu geçiş süreci ona göre çok açık bir şekilde cereyan eden bir bozulma sürecidir. Timokراسiyi yıkan Platon'a göre "para kesesidir." İnsanlar öncelikle para harcayabilecekleri farklı yerler bulurlar. Rahat bir hayat sürebilmek için mevcut olan yasaları bozup değiştirirler ve zamanla tüm bir toplum yasaları önemsemez bir duruma gelir. Ve insanlar daha çok zengin olabilmenin yollarını aramaya koyulurlar. Paraya verilen değer arttıkça doğruluğun değeri de düşmeye başlar. Zira zenginlik ile doğruluk Platon'a göre zıt durumları ifade eder. Ona göre zenginliğin ve zenginlerin baş tacı edildiği bir devlette ister istemez doğruluğun ve doğru insanların şerefi azalmaktadır.³²⁹

Oligarşik bir devlette zenginlik, şeref ve askeri yetenekten daha önemli bir hale gelmiştir. Timokrasideki yöneticiler yasak ve kanunsuz bir zevk olduğunu düşündükleri için parayı gizlice biriktirmekteydiler. Dolayısıyla Platon timokrasideki para sevgisinin kontrollü ve baskı altında tutulan bir özellik olduğunu düşünmektedir. Oysa oligarşide bu sevgi açık ve evrensel bir özellik olarak kendini gösterir.³³⁰ Buradan hareketle oligarşiyi belirleyen en kesin özelliğin, para sevgisinin dürtülediği yarışıcı ve mal edinici toplumsal yönelimlerin olduğu ortaya çıkar.³³¹

Oligarşik insanlar para sevgisinin aşırı bir biçimde ortaya çıkması sonucu bilgelik ve doğruluğa yönelmek yerine çıkar peşinde koşmaya başlar ve mal-mülk sahibi olmaya çalışırlar. Bu yöndeki istekleri her geçen gün daha da artan ve azgınlaşan³³² oligarşik insanlar yükselmeye, şana ve şerefe düşkünlüğün yanı sıra para düşkünlüğü, cimri ve aç gözlü insanlar haline gelir. Bunlar zengini över, beğenir

³²⁸ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 85.

³²⁹ Platon, *Devlet*, 550 d-551 a, s. 234; Gaetano Mosca, a.g.e., s. 41.

³³⁰ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 162.

³³¹ Karl Popper, a.g.e., s. 53.

³³² H.J. Störig, a.g.e., s. 264.

ve zenginleri başa getirir; fakir insanlarıysa küçük görürler. Oligarklar daha sonra devletin başına geçecek olanların sınırını belirleyen bir kanun çıkartırlar. Bu kanunda ortaya konan sınır, gelir üstünlüğüne dayanmaktadır. Yani “üstünlük ölçüsü” budur. Bu ölçüt belirli bir gelir seviyesine ulaşamamış olan yurttaşların idari faaliyetlere karışamayacaklarını ve yönetime katılamayacaklarını ifade eden ve bu anlamda halkı siyasi anlamda sınırlayan bir ölçüttür.³³³

Oligarkların devleti yönetme ölçüsünü gelir seviyesi olarak belirlemesi ve bu ölçüye ulaşamayanları kamusal görev alma yeteneğinden yoksun bırakması, onların kendi amaçları doğrultusunda kanunlarla oynama ve onları değiştirme yetkisini de ellerinde bulundurdıklarını gösterir. Bu değişiklik tehdit, şantaj ve hatta silah gücüyle tüm yurttaşlara kabul ettirilmektedir. Sınıf çıkarlarının ön planda tutulması neticesinde yapılan bu düzenlemeler, sınıflar arası çatışmaların doğmasına neden olan sebeplerin başında gelir.³³⁴

Zenginliğin, oligarşide yönetebilme performansını belirleyen bir standart olma özelliğini taşıması, cebinde en çok parası olan kaptanın gemiyi yönetmesi kadar tehlikeli bir durumdur. Bu tehlike oligarşide, uzmanlaşma prensibinin ihmal edilmesi sonucu ortaya çıkan bir tehlikedir.³³⁵

³³³ Platon, *Devlet*, 551 a-b, s. 235.

³³⁴ Karl Popper, a.g.e., s. 53.

³³⁵ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 162. Platon, doğruluktan ayrılıp da para kazanmaktan başka bir şey düşünmeyen insanlara seslenir ve şunları söyler: “Ey insanlar..ey canlarını başlarını para kazanmaya koyanlar! Boynunuzun borcu olan şeylerden hiç birini yapmadığınızın farkında değil misiniz? Oğullarınıza bırakacağınız bu paraları onlar doğrulukla kullanmayı bilecekler mi? Buna aldırдыңız yok. Doğruluk öğretilabilir bir şeyse, niçin onlara doğruluğu öğretecek kimseler aramıyorsunuz? Sözle öğretilmez de, görgüyle, işle öğretilirse, niçin bunu sağlayacak insanlar bulmuyorsunuz? Kendi kendinizi de yetiştirmeye pek uğraşmış değilsiniz zaten. Bir yandan görüyorsunuz ki, siz de çocuklarınız da okuma, yazma, müzik, jimnastik hepsini öğrendiniz (ki aklınızca eğitim budur sadece); bir yandan da görüyorsunuz ki kazandıklarınızı kullanmada bu öğrendikleriniz hiçbir işe yaramıyor. Görüyorsunuz da neden bizdeki bu öğretim düzenini kötü saymıyor, bu kültürsüzlüğünüze bir son verecek insanların kimler olabileceğini düşünmüyorsunuz? Şiir okumada, çalgı çalmada bir aksaklık yaptığınızdan değil, doğruluk nedir bilmediğiniz, işi olurlarına bıraktığınız için birbirinize giriyorsunuz. Bu yüzden kardeş kardeşe düşman oluyor; ölçüsüz, düzensiz davranışları yüzünden memleketin memleketle arası açılıyor; savaşır patlıyor ve birbirlerine etmedikleri kötülük, çekmedikleri kahr kalmıyor. Size kalırsa, haksız insanların haksız olması, kültürsüz, bilgisiz olmalarından değildir; bile bile yaparlar haksızlıkları. Böyle düşünür, yine de sıkılmadan eğriliğin (adaletsizliğin), haksızlığın utanılacak, tanrıları kızdıracak bir şey olduğunu söylersiniz. Böyle bir kötü yolu insan kendi isteğiyle, bile bile nasıl seçer? Keyfine düşer, isteğini yenemez de onun için diyeceksiniz. Peki, insan hep yenmek istediğine göre, bu

Platon gelir üstünlüğüne dayanan oligarşinin ortaya çıkışını ve bu devlet biçiminin en temel ilkesini ortaya koyduktan sonra oligarşik yönetimdeki yaşantıyı ve bu yönetimin kusurlarını incelemeye başlar. Platon'a göre oligarşinin ilk önemli kusuru tuttuğu yoldadır, yani oligarşi ilke olarak kusurludur. Bu, oligarşinin ilk ve en büyük kusurudur. Gelir üstünlüğünün iktidarın ölçüsü olarak belirlenmesi, dolayısıyla devlet yönetiminin en zengin olan kişilerin eline bırakılması oligarşinin daha baştan bozuk olduğunu gösterir.³³⁶ Yöneticilerini bu şekilde belirleyen bir devletin yürütülmesi zordur. Her türlü yürütme işi ve en önemlisi devlet işlerinin yürütülmesi aksaklık gösterir. Çünkü devlet işleri yürütülmesi en zor olan işlerdir.³³⁷

Oligarşinin gelir üstünlüğünü kriter alarak devleti yapılandırması, zengin oligarklar ile yoksul sınıflar arasında muhtemel bir iç savaş durumuna girilmesine neden olur.³³⁸ Platon, yöneticilerin bu şekilde belirlenmesi sonucunda devletin ister istemez bütünlüğünü kaybedeceğini ve bir yanda yoksullar, diğer yanda ise zenginler olmak üzere ikiye bölüneceğini ileri sürer. Aynı toprak üzerinde yaşayan bu iki topluluk sürekli olarak birbirine kin duyacak, düşmanlık besleyecektir. Bu, Platon'a göre oligarşinin ikinci önemli kusurudur.³³⁹

Oligarşik bir yönetimin başında bulunan yöneticiler kolay kolay savaşa girişmezler. Çünkü düşmanlarından daha çok kendi halklarından korkarlar ve bu yüzden onları silahlandırmazlar. Eğer halkı silahlandırmazlar bu sefer de düşman karşısındaki güçleri azalır. Ayrıca yöneticilerin cimri olmaları savaş için harcama yapmalarına engel teşkil eder. Platon'a göre bu durum oligarşik yönetimin bir başka kusurlu yönüdür.³⁴⁰ Oligarşi devletindeki yöneticilerin geniş ve ölçsüz zenginlikleri ne kadar fazlaysa, zenginlerin zararlı ve insanı alçaltan zevklerini

venilme nasıl isteyerek olabilir? Olamaz; insan kendi isteğiyle doğru yolu bırakamaz. Akla sığmayan bu düşüncü bırakıp, bunun tam tersini doğru bulmak gerekir. Üstünde durulmuyor zamanımızda. Oysa, durmalıyız, hem kendi yaşamımız, hem memleketimizin yaşaması, hem de bütün memleketlerin yaşaması için." Platon, Kleitophon, 407 a-e, s. 291-192.

³³⁶ Platon, *Devlet*, 551 c, s. 235; Bk. M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 163.

³³⁷ Platon, *Devlet*, 551 c, s. 235.

³³⁸ Karl Popper, a.g.e., s. 53.

³³⁹ Platon, *Devlet*, 551 d, s. 235.

³⁴⁰ Platon, *Devlet*, 551 d-e, s. 235.

paylaşmaya hazır o kadar korkunç iftiracı insanlar ortaya çıkar. Platon'a göre zenginliğin ve diğer iktidar nimetlerinin doğurduğu en büyük kötülük budur.³⁴¹

Oligarşinin yöneticileri yalnızca devlet yönetimiyle ilgilenmezler. Bir çok değişik işi kendilerinde toplarlar, hem tarım, hem alış-veriş, hem de savaş yaparlar. Diğer insanlar ise hiçbir işle uğraşmazlar ve bu konularda bir güçlüğü girmeden zenginlikleri içerisinde yaşarlar. Toplumun yabancıları olan bu insanların yaptığı tek şey sadece tüketmektir. Onlar ne yönetimde söz sahibidirler, ne de yönetilendirler. Platon bunun da akla uygun olmadığını ve oligarşideki kusurlardan birisi olduğunu düşünmektedir.³⁴²

Oligarşinin tutulduğu bir diğer “*hastalık*” ise bütün malları satma ve başkalarının malların satın alma özgürlüğünün bulunmasıdır. Bu özgürlük sonucunda her şeyi elinden alınmış bir insan, devletin hiçbir parçasıyla ilişkisi olmaksızın ve herhangi bir görevi bulunmaksızın yalnız ve yoksul birisi olarak toplum içinde yaşamını sürdürecektir. Bu kötü durum ilk olarak oligarşide görülür. Daha da kötüsü yöneticiler bu durumu önlemek için hiçbir çaba göstermezler. Eğer oligarşiyi yönetenler bunu önlemek için bir çaba göstetselerdi zaten bu devlette yaşayan insanların bir bölümü alabildiğine zengin, diğer bir bölümü ise çok fakir bir duruma düşmezdi.³⁴³

Oligarşideki zenginler paralarını diledikleri gibi harcarlar ve devlet işlerinin yürütülmesi konusunda hiçbir yarar göstermezler. Zenginler devletin bir parçasıymış gibi görünürler ama aslında devletle hiçbir ilişkileri yoktur, ne devlet işlerini yürütürler ne de devlete hizmet ederler. Onların bütün yaptığı paralarını harcamaktır. Platon, kişisel çıkarlarından başka bir şey düşünmeyen ve anılan özellikleri taşıyan oligarşi insanını “*peteğin içinde doğup da bütün kovana derde sokan yabancıısı*”na benzetir. Oligarşi insanı da “*evinin ve devletin baş belası*”dır.³⁴⁴

³⁴¹ Platon, *Mektuplar*, 3. m., 317 c-d, s. 15.

³⁴² Platon, *Devlet*, 552 a, s. 235; T.A. Sinclair, a.g.e., s. 163.

³⁴³ Platon, *Devlet*, 552 a-b, s. 236.

³⁴⁴ Platon, *Devlet*, 552 b-c, s. 236; M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 163.

Platon, zenginliğe dayalı olan oligarşik düzendeki özellikleri ve bu düzende varolan kötü veya kusurlu yönleri inceledikten sonra oligarşi insanını ve onun yetişme tarzını ortaya koyar. Timokratik yönetimden oligarşik yönetime geçiş nasıl oluyorsa oligarşi insanının ortaya çıkışı da aynı şekilde olur. Timokrasi insanı içindeki yükselme ve şeref kazanma heves ve gururunu yoksul düştükten sonra bir kenara bırakır. Ve para kazanma yolunu tutarak küçük hesapları gözetip para biriktirmeye başlar ve zengin olur. Bu duygularla zengin olan bir insan kazancın dışındaki şeylere değer vermez. Aklını sadece kazanç artırma yollarını bulmada kullanır, gönlü ise zenginliğe ve zenginlere hayranlık duyar ve mala-mülke ve kazanç yollarına sarılır. Bu sürecin sonunda şeref düşkününü olan timokratik nesil, para düşkününü olan oligarşik bir nesle dönüşmüş olur. İnsanlar değişmiştir ve parayı seven, tutumlu ve çalışkan olan, bedenlerinin isteklerine önem verip bunun dışındaki hevesleri küçük gören ve bunun dışında kalan hususlar için harcama yapmayan insanlar haline gelmişlerdir. Kısacası oligarşik bir yönetime uygun insanlar olmuşlardır. Oligarşi düzeninde yaşayan insanlar cimridir ve hep daha zengin olmaktan başka bir şey düşünmezler. Amaçları herkesin değer verdiği paralı kişiler olmaktır. Böyle insanlar Platon'a göre oligarşik düzenin aynısıdır. Bu düzenin ve bu düzende yaşayan insanların gözünde para her şeyden önce gelir. Bu derecedeki kazanç kaygısının ardında yatan en önemli sebep eğitim yoksunluğudur.³⁴⁵

Oligarşi insanı kendi içinde bir çok çatışma yaşar. Bir çok istek vardır içinde ve bunları dürüst görünmeyi de ihmal etmeksizin tatmin etmeye çalışır. Söz konusu insan bir çok kişiden daha dürüst görünebilir, ancak gerçek erdemi sağlayan iç düzenden ya da iç ahenkten çok uzaktır.³⁴⁶ Oligarşi devletinde yaşayan insanın amacı ünlü olmak ya da şeref için para kazanmak değildir, “*küçük hesapların adamı*” olan bu cimri insanın tek istediği ve amaç olarak gördüğü husus, para kazanmaktır.³⁴⁷

³⁴⁵ Platon, *Devlet*, 553 a-554 b, s. 237-238.

³⁴⁶ Platon, *Devlet*, 553 d-e, s. 238 vd.

³⁴⁷ Platon, *Devlet*, 555 a, s. 239.

Zenginlik peşinden koşan ve ruh açısından fakir olan insanlar, doğru sözleri dinlemezler ve bunlarla alay ederler. Yeme-içmeden başka bir şey düşünmeyen bu insanlar, insanı köle eden şeref yoksunu zevklerini doyurmak için hiç bir şeyden çekinmeden ve utanmadan her tarafa saldırırlar. Platon'a göre bu insanlar, yaptıkları fiillerin dinsizliğini ve cinayetlerinin doğuracağı kötülüğü göremeyecek kadar kördür. Dinsizliklerini, yeryüzünde ve ölümden sonraki sefaletle dolu ve yüz kızartıcı yolculuklarında sürekli beraberlerinde götürürler.³⁴⁸

Yeni malların satın alınmasına, yeni ve lüks malların yapılmasına ve yeni mesleklerin ortaya çıkmasına yol açan zenginlik oligarşi toplumunun yalınlığını bozmuş ve yeni mallar, bunlara sahip olmak isteyen kişileri zengin olmaya kışkırtmıştır. Bu gidişatin sonucunda baştaki yöneticiler erdemi ihmal edip zevke ve sefaya dalarak para hırsına kapılmışlardır.³⁴⁹ Paranın ön plana geçtiği bu plutokratik düzende bir yanda zenginler diğer yanda ise zengin olmak isteyenler vardır. Zenginler ile fakirler arasında nefret ve düşmanlık belirmiştir. Bu devlette her şey paraya ve zenginliğe yönelmiştir, hatta bu amaç sadece devletin değil bireylerin de ortak amacıdır. Oligarşi insanı başlıca amaç olarak zenginliği görür, onun nezdinde diğer bütün değerler küçüktür.³⁵⁰ Hatta para kazanma iştahı içerisinde olan bu insan, kendisinin erdemli bir yolda olduğunu ve bu anlamda belirli bir istikrarı koruduğunu zanneder.³⁵¹ Platon sonuç olarak özelliklerini sıraladığı bu “*hesaplı para adamı*”nın, içinde yaşadığı devlete, yani oligarşiye apaçık bir şekilde benzediğin belirtir.³⁵²

5- DEMOKRASİ (Halk Devleti)

Platon, demokrasi ile yönetilen devletin “özünü” ortaya koymadan önce bu devletin doğuş sürecini, yani “kaynağını” inceler.³⁵³ Dolayısıyla öncelikle oligarşiden demokrasiye geçiş sürecini ele alır. Platon'a göre bu geçiş,

³⁴⁸ Platon, *Mektuplar*, 7.m., 335 a-c, s. 44.

³⁴⁹ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 152-153.

³⁵⁰ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 153.

³⁵¹ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 163.

³⁵² Platon, *Devlet*, 555 a, s. 239.

“alabildiğine zengin olmak isteğinin, doymak bilmez bir mal açlığının sonucunda” gerçekleşir.³⁵⁴ Zaten oligarşi, zenginliğe verdiği aşırı önem sebebiyle yok olmaya mahkumdur.³⁵⁵

Oligarşinin başındaki yöneticiler kudretlerini mala mülke borçlu oldukları için gençlerin aşırılıklarını ve babalarının malların sorumsuzca harcayıp bitirmelerini kanun yoluyla önlemezler. Çünkü daha fazla zengin ve hatırı sayılır kişiler olmak için aşırıya giden bu gençleri borçlandırarak mallarını ellerinden almak isterler. Platon bir devletteki yurttaşların hem zenginlik peşine düşmelerinin, hem de ölçülü ve tok gözlü olmalarının imkansız olduğunu belirtir. Bu yüzden oligarşilerdeki devlet adamları, yurttaşların ölçsüz bir biçimde para harcamalarına göz yumarlar. Bizzat devleti yöneten kişilerin bu tutumlarının sonucunda iyi soylu insanlar fakir bir duruma düşerler. Böyle bir toplumda bir çok işsiz insan türer, içlerinde zehir taşıyan bu başı boş insanların bir kısmı borca boğulmuş, bir kısmı da zelil düşmüştür. Bu insanlar mallarını ellerinden alan kişilere kin beslerler ve gizlice bir araya gelerek onlara kötülük etme yollarını düşünürler. Bütün amaçları devleti yıkmak ve düzeni değiştirmektir.³⁵⁶

Buna karşılık insanları mutsuz duruma düşüren zenginler ise borç verip faiz almaktan başka bir şeyi önemsemezler ve “zehirli iğneleri”yle, yani paralarıyla darda kalan insanlara zarar vermeye devam ederler. Zenginler sermayelerini arttırdıkça toplumdaki “yabanarıları”nın ve serserilerin sayısı da artar. Zengin yöneticiler ise bu duruma engel olabilmek için hiçbir çaba harcamazlar, ne herkesin malını dilediği gibi harcamasını engel olurlar, ne de yolsuzlukları önleyecek ve yurttaşları dürüst olmaya zorlayacak kanunlar çıkarırlar. Çünkü oligarşik bir düzende, yöneticilerin koyduğu kanunlar borç alıp-verme işlerinde borç vereni korur, zaten eğer böyle olmasaydı yurttaşlar da paralarını tehlikeye atmazlar ve bu ölçüde yüz­süzce zengin olma yolunu

³⁵³ Platon, *Devlet*, 555 b, s. 239.

³⁵⁴ Platon, *Devlet*, 555 b, s. 239.

³⁵⁵ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 164.

³⁵⁶ Platon, *Devlet*, 555 c-d, s. 239 vd.

tutmazlardı. Dolayısıyla, anlatılan sebeplerden ötürü yurttaşlarını, yani yönettikleri insanları bu çıkmaz duruma, bizzat devleti yönetenler sürüklemiştir. Bu yöneticiler paradan başka bir şeyi düşünmedikleri için erdemli olmaya önem vermezler. Yöneticilerin çocukları ise eğlenceye daldıkları için bedenlerini ve kafalarını işletmezler, zevke ve acıya katlanamaz bir hale gelirler.³⁵⁷

Bütün bu uygulanan politikalar sonucunda oligarşideki zengin-yoksul ayrımı büyük boyutlara ulaşır ve insanlar dilencilğe, haydutluğa, hırsızlığa veya yankesiciliğe itilir.³⁵⁸ Zengin ve yoksul arasındaki bu korkunç ayrım aynı zamanda kendisini para sevgisi olarak gösteren kapitalizmin bütün kötülüklerinin ortaya çıkmasına sebep olur. Yoksullar tarafından yapılacak olan devrimin çifte tehlikesi de işte bu ayrımdan kaynaklanır. Devrim, aşağıdan isyan, yönetici sınıf arasında da isyan ve itaatsizlik olarak çift karakterli bir yapıda belirtilerini gösterir. Zenginleşme uğrunda insanların girdiği yarış acı bir rekabeti beraberinde getirir. Bu yarışta dilenciler, müflisler, bazı haklardan mahrum bırakılanlar, paraları ellerinden alınanlar, yani kısacası kaybeden kişiler elenenler safında yer alır.³⁵⁹ Ve sonuçta devletin kovaladığı bir haydutlar ordusu, eli bıçaklı insanlar, dinsizler ve kanlı katiller türer. Platon'a göre bu durumu ortaya çıkaran en önemli sebepler "*bilgisizlik, kötü eğitim ve kötü yönetim*" dir.³⁶⁰

Ekonomik eşitsizlik ve zengin-yoksul ayrımı gibi yanlış siyasal uygulamaların yanı sıra oligarşideki yönetici grubun birliği de parçalanır. Aşırı harcamalara göz yumulduğu için bazı zenginler ve soylular da zamanla yoksullaşır. Böylece, bedenlerini ve kafaların çalıştırmayan ve eğlenceye dalan bir avuç oligarka karşı yoksulların oluşturduğu büyük ve kararlı bir muhalefet gelişir.³⁶¹ Ayrıca içlerinde zehir taşıyan bu yoksul insanların zenginlere karşı duyduğu öfke daha da şiddetlenir.³⁶² Toplumdaki öncü güçlerin ve kolay kontrol

³⁵⁷ Platon, *Devlet*, 555 e-556 c, s. 240.

³⁵⁸ Platon, *Devlet*, 552 d, s. 236.

³⁵⁹ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 163.

³⁶⁰ Platon, *Devlet*, 552 e, s. 236; M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 163.

³⁶¹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 163.

³⁶² Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 153.

edilebilen aç ve zayıf kişilerin oluşturduğu bu kararlı muhalefetin gücü zamanla artar ve bunun sonucunda demokratik devrim gerçekleşir.³⁶³

Platon, böyle bir düzende baştaki zenginler ile, onların yönettiği yoksullar arasında bir düşmanlığın ortaya çıkacağını, yoksulların kendilerinin sırtından zengin olan insanlara artık yukarıdan bakarak onları hor göreceğini ve onları alt etmek için hazırlıklar yapmaya başladıklarını belirtir.³⁶⁴ Bu duruma gelmiş olan bir devlet en küçük sebeplerden dolayı sarsılır ve bu devlette bir iç savaş patlak verir. İkiye bölünen halkın bir kısmı yabancı oligarşilerden, bir kısmı ise demokrasilerden yardım ister, bazen de dışarıdan herhangi bir unsurun etkisi olmaksızın da bu kavga devam eder ve gittikçe büyük boyutlara ulaşır.³⁶⁵

Platon'a göre demokrasi, oligarşinin yol açtığı ve zaman zaman yabancı polislerin de karıştığı bu iç savaşın sonucunda, fakirlerin düşmanlarını yenmesiyle birlikte kurulur. Dolayısıyla demokrasi bu durumda silah gücüyle kurulmuştur. Platon, demokrasinin, zenginlerin korkup kaçması sonucunda kurulabilmesi ihtimalinin de olduğunu ileri sürer. Demokrasi kurulduktan sonra zenginlerin bir kısmı öldürülür, bir kısmı da sürgüne gönderilir. Geriye kalan yurttaşlar devleti ve devlet işlerini eşit şartlarda paylaşırlar. Ancak demokraside devleti yönetecek olanlar daha çok kurayla seçilir.³⁶⁶

Görüldüğü gibi bu noktada demokrasi, diğer bir deyişle kargaşa veya anarşi, kapitalistleri ve yabanarılarını öldürdükten veya sürgüne gönderdikten sonra kendi ruhunu keskin bir özgürlük sevgisiyle baskın bir duruma getirerek ortaya koyar. Söz konusu anarşik ruh, dahili ve harici bütün sınırları ortadan kaldırmanın dışında başka bir amaç gütmmez. Yönetimde uzmanlaşma ilkesi anti-demokratik bulunur ve bununla bağlantılı olarak her insanın yönetim işlerini sırayla yapması bir hak olarak görülür. Bu yüzden önemli makamlara gelecek olan kişiler de kurayla belirlenir.³⁶⁷

³⁶³ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 163; Gaetano Mosca, a.g.e., s. 41.

³⁶⁴ Platon, *Devlet*, 556 c-e, s. 240 vd.

³⁶⁵ Platon, *Devlet*, 556 e, s. 241.

³⁶⁶ Platon, *Devlet*, 557 a, s. 241; Karl Popper, a.g.e., s. 53; M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 164.

³⁶⁷ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 163.

Platon demokrasi devletinde üç sınıf belirler. Birinci sınıf, serbestlik sonucu doğan ve oligarşik devletteki kadar kalabalık olan sınıftır. Ancak demokrasideki bu sınıf oligarşidekinden çok daha çabuk gelişir. Oligarşide bu sınıf hor görülür ve devlet işlerinden uzak tutulur. Demokraside ise devlet hemen hemen tamamıyla bu sınıfın eline geçmiştir. En çok konuşan ve iş görenler bu sınıfın önde gelenleridir. Diğer insanlar ise kurultay sıralarında oturup gevezelik ederler ve onların çok az bir kısmı devlet işlerinin başında bulunur. Demokrasideki ikinci sınıf ise kendisini sürekli kalabalıktan ayrı tutan ve kenarda kalan zenginler sınıfıdır. Herkesin para kazanmak istediği bu toplumda en zengin olanlar, en düzenli hayatı yaşayan insanlardır. Üçüncü sınıf, işçilerin ve devlet işlerine karışmayan küçük gelirli insanların oluşturduğu halk sınıfıdır. Halk, demokrasilerde en kalabalık ve birlik oluşturdıkları taktirde en güçlü olan sınıftır. Ancak halk kolay kolay bir araya gelerek bir birlik oluşturamaz. Devletin başında bulunan yöneticiler, zenginlerden topladıkları ve çoğunu kendilerine ayırdıkları paradan halka da belli bir oranda pay ayırırlar. Halkı susturmak ve onların sessiz kalmalarını sağlamak amacıyla bu parayı onlara verirler. Platon, demokrasideki sınıfları ve zenginlerden elde edilen paranın bölüşümünü bu şekilde ortaya koyar.³⁶⁸

Platon, demokrasideki yaşantıyı ve bu devlet şeklinin özelliklerini de ayrıntılarıyla ele alır. Demokrasi insanı da ona göre içinde yaşadığı devlete benzemektedir. Demokratik düzenin ilk özelliği herkesin özgür olması ve her yerde bir özgürlük havasının esmesidir. Yurttaşlar bu düzende serbest bir şekilde konuşurlar ve dilediklerini serbestçe yaparlar.³⁶⁹ Özgürlüğün hakim olduğu demokraside bütün insanlar, yaşayışlarına istedikleri düzeni verme hakkına da sahiptir. Bu devlette bir çok değişik türden insan bulunur. Platon'a göre demokrasi *"görümüşte düzenlerin en güzelidir. Türlü renklerle boyanmış bir*

³⁶⁸ Platon, *Devlet*, 564 d-565 a, s. 249 vd.

³⁶⁹ Platon, *Devlet*, 557 b, s. 241. Platon, demokrasiye gönderme yaparak, insanların kendilerine ve içinde yaşadıkları şehre sağlaması gereken şeyin, istekler doğrultusunda davranmak için gereken serbestlik ve kudretin değil, doğruluk ve bilgelik olduğunu ileri sürer. Platon, *Birinci Alkibiades*, 134 c, s. 90.

kaftan gibi, değişik insanları bir araya toplayan bu devlet de göze hoş gelebilir.”

Bir çok insan demokrasinin en güzel devlet şekli olduğunu düşünebilir.³⁷⁰

Ancak Platon, demokraside herhangi bir düzenin olmadığını, hatta demokratik bir devlet kurmak isteyenlerin demokrasiyle yönetilen bir devlete giderek diledikleri düzeni seçebileceğini belirtir. Platon’a göre demokrasi “*bir düzen panayırısıdır*” ve bu devlet düzen açısından çeşit bolluğuna sahiptir.³⁷¹ Bu sebepten ötürü demokrasi, bir düzen değil, ancak bir kargaşa ortamıdır.³⁷²

Demokratik bir devlette iş görmek rahattır. Hiç kimse herhangi bir insanı işbaşına gelmeye zorlayamaz, hatta bu işi en iyi yapan insan bile bu konuda bir zorlamayla karşılaşmaz. Bir insan dilemedikçe hiç kimsenin emrini dinlemek zorunda değildir, diğer insanlar savaşa giderken dileyen bunu yapmayabilir, herkes barışı korumaya çalışırken isteyen bunu bozabilir. Kanunlar yetki vermemiş olsa da her insan komutanlık veya yargıcılık yapabilir.³⁷³

Ölüm ya da sürgün cezasına çarptırılmış insanlar dahi demokratik düzende özgür bir şekilde yaşar, halkın arasında serbestçe dolaşırlar.³⁷⁴ Demokraside cömertliğin ve hoşgörülülüğün boyutları da çok geniştir. İdeal devleti temellerinden olan ahlakî değerlere demokraside aldırış bile edilmez. Demokraside, “iyi adam olmak”, iyi adam olmak için “doğuştan bir üstünlüğe sahip olmak” veya kendini iyi şeylere adanmak gibi hususların hepsi hiçe sayılır. Bir devleti yönetecek olan insanların nasıl yetişmesi ve hangi bilgilere sahip olması gerektiği konusu demokraside önemli değildir ve hatta bu gibi konular düşünülmez bile. Burada önemli olan insanların gözünde “*halkın dostu*” sıfatını

³⁷⁰ Platon, *Devlet*, 557 c, s. 241.

³⁷¹ Platon, *Devlet*, 557 d, s. 241 vd.

³⁷² M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 164.

³⁷³ Platon, *Devlet*, 557 e, s. 242. Platon demokratik yönetimin de aslında bir tür “seçkinler idaresi” olduğunu ileri sürer. Çünkü demokrasi gerçekte seçkinlerin, çoğunluğun rızasını alarak başa geçtikleri bir yönetimdir. Demokratik bir devletin başında krallar bulunabilir ancak krallar bir takım hakları ve seçim yetkisini halka vermek durumundadır. Durum böyle olsa da iktidar çoğunluğun elindedir. Demokrasideki çoğunluk, devleti yönetme görevini ve iktidarı en iyi olduğunu düşündüğü yurttaşlara emanet etmiştir. Hiç kimse herhangi bir kusurundan ötürü bu göreve elverişsiz sayılmamakta ve bir takım üstünlüklerinden ötürü bazı insanlar idareyi ele alma hususunda tercih edilmemektedir. Platon, *Meneksenos*, 238 c-d, s. 14.

³⁷⁴ Platon, *Devlet*, 558 a, s. 242.

kazanabilmektir, demokraside bütün şereflere bu sayede ulaşılabilir.³⁷⁵ Platon' göre "alaca bulaca ve karmakarışık" olan demokrasi eşit olsun ya da olmasın herkese bir çeşit eşitlik sağlar.³⁷⁶

Platon, demokrasinin ortaya çıkışını ve belli başlı özelliklerini inceledikten sonra bu devletin örneği olan insanı, yani demokrasi insanını ve bu insanın ortaya çıkışını ele alır. Demokrasi devleti oligarşiden bir geçiş sonucu ortaya çıkmıştır, aynı durum demokrasi insanı içinde geçerlidir, yani bu insan oligarşi insanının dönüşümü sonucunda ortaya çıkmıştır. Zengin oligarkların, içindeki zevkleri dizginleyen ve faydasız ve boş sayılan arzulardan kaçınan çocukları daha sonra boş isteklere kapılan ve bu isteklerin emri altına giren bir "yabancısı"na dönüşür.³⁷⁷

Oligarklıktan demokratlığa geçiş süreci de bu dönüşüm ile birlikte başlamış olur. Bilgisizlik ve para sevgisi içinde yetişmiş genç bir oligark, insana çeşitli zevkler ve hevesler veren taşkın ve belalı "yabancıları"yla birlikte olmaya başladıktan sonra içindeki düzen de oligarklıktan demokrasiye doğru kaymaya başlar. Oligarşi, içinde ikiye ayrılan kuvvetlerden birisinin yabancı bir benzerinden gördüğü yardım sonucu dağılmıştı. Aynı şekilde genç oligarkın içindeki iki türlü istekten, yani oligarşi ve demokrasiye has isteklerden birisi, dışarıdan gelen ve aynı türden olan isteklerle güçlenir. Aldığı eğitimin yetersizliği yüzünden içindeki istekler onun oligarşiden uzaklaşıp demokrasiye kaymasına sebep olur.³⁷⁸ İçindeki bu istekler iyi bilgilerden, güzel alışkanlıklardan ve gerçek törelerden yoksun olan iç dünyasını ele geçirir ve iyi olan özelliklerinin yerini kötü töreler ve yanlış inançlar alır. Savaşı kötü görüşler kazanmıştır, iyi öğütler artık dikkate alınmaz, namus ve dürüstlük budalalık sayılır ve dışarıda tutulur,

³⁷⁵ Platon, *Devlet*, 558 b, s. 242.

³⁷⁶ Platon, *Devlet*, 558 c, s. 242. Platon demokratik idare şeklinin temelini, bütün yurttaşların eşit şartlar altında doğmuş olması fikri olduğunu ileri sürer. Demokratik devlette, hiç kimse diğerinin efendisi ya da kölesi değildir. Doğuştan eşit olma düşüncesi, yasalar doğrultusunda hak eşitliği arama Platon'un demokrasi konusunda üzerine vurgu yaptığı hususlardır. Platon, *Meneksenos*, 239 a, s. 15.

³⁷⁷ Platon, *Devlet*, 558 c-559 c, s. 242-244.

³⁷⁸ Platon, *Devlet*, 559 d-560 b, s. 244.

ölçülük olmak korkaklık ve kendini tutmak bayağılık olarak algılanır, kısacası bu durumda bir çok boş isteğin akışı söz konusudur artık.³⁷⁹

Oligarklıktan demokrasiye doğru bir geçiş süreci yaşayan bu insanın içinde temiz hiçbir şey kalmamıştır ve sonunda demokrasi insanı kötü düşüncelerin buyruğuna girer. Saygısızlık, düzensizlik, serserilik ve yüzüzlük en önemli hususlar haline gelir. Bu kötülükler başka kötülükleri beraberinde getirir ve düşkün huylara parlak isimlerin takılması da ihmal edilmez. Saygısızlık nezaket, kargaşa özgürlük, israf cömertlik, yüzüzlük de yiğitlik olarak telakki edilir ve bu şekilde isimlendirilir. Platon'a göre tüm bunlar bir insanın yumuşaması anlamına gelir, zira zorunlu ve yararlı istekler, boş ve zararlı istekler haline gelmiştir.³⁸⁰ Demokrasi insanı da böylece ortaya çıkmıştır artık.

Demokrasi insanı bu geçiş aşamasından sonra parasını, vaktini ve gücünü boşa harcadığı bir hayat sürer. Gençlik dönemini izleyen olgunluk çağlarında istekleri arasında bir çeşit denkleme olur, kendisini rasgele bir isteğin emrine verir ve bir süre bu isteğin peşinden gider. Bundan bıkınca bir başkasının peşine düşer ve bu durum bu şekilde devam eder. İstekleri arasında bir farklılık görmez duruma gelir. Birbirinden ayırt etmeksizin iyi ya da kötü olan bütün isteklerin arkasına düşer.³⁸¹

Platon, demokrasi insanının aklı, gerçeği ve doğruyu içinden attığını ve bunları dışladığını belirtir. İstekleri arasında iyi-kötü ya da güzel-çirkin şeklinde bir ayırım yapmadığı gibi bazı isteklerin geliştirilmesi, bazılarının ise dizginlenmesi gerektiğini düşünmez ve bu düşüncüyü benimsemez. Demokrasi insanına göre, insan canı ne istiyorsa onu yapmalıdır, doğru olan da budur. Demokrasi insanın ister istemez bu şekilde düşünmektedir.³⁸²

*“Özgür insanların demokrasisi”*nde herkes her şeyi bildiğini zanneder. Bu durum kural tanımazlığı ve başıbozukluğu doğurur. Çünkü her şeyi bildiğini

³⁷⁹ Platon, *Devlet*, 560 b-d, s. 244-245.

³⁸⁰ Platon, *Devlet*, 560 e, s. 245.

³⁸¹ Platon, *Devlet*, 561 a-b, s. 245. Platon, *Devlet*, 561 b-c, s. 245-246.

³⁸² Platon, *Devlet*, 561 b-c, s. 245-246.

zanneden insanlar küstahlaşmıştır. Bu da arsızlığı doğurur. Daha iyi fikirler süren insanların görüşlerine küstahlık yüzünden saygı gösterilmez. Aşırı başıboşluktan doğan arsızlık ise kendini saygısızlık olarak dışarı vurur. Bu başıboşluk yüzünden insanlar, yöneticilere boyun eğme konusunda isteksiz davranırlar. Bunun yanında ana-babanın ve büyüklerin uyarıları dikkate alınmayacaktır. Yasalara bağımlı olmayan bu insanlar yeminlerine, verdikleri sözlere ve dine aldırmadan yaşayacak ve “başından felaket eksik olmadan acı bir yaşam sürecektir.”³⁸³

Demokrasi insanı günlerini, canının her istediğini yapmakla geçirir. Bazen bedenine ve onun ihtiyaçlarına önem verirken bazen de tam aksini yapar. Bazen dünyayı umursamaz, bazen de felsefeyi önemser. Bazen devlet adamı olur ve kürsülere çıkarak aklına eseni söyler. Yaptığı fiiller düzensizdir, farklı farklı davranışlar sergiler. Kimi zaman askerliğe özenir ve savaştan yana olur, kimi zaman da iş adamlarıyla ilgilenerek ticaretle uğraşır. Kısacası Platon’a göre “eşitlik insanı”, yani demokrasi insanı kendini ne düzene sokan ne de zora koşan bir insandır. Gelişigüzel, bağımsız ve kaygısız bir hayat sürmek bu insanın işine gelir, zaten demokrasi insanının hoşuna giden hayat tarzı da budur ve başka türlü yaşamak istemez.³⁸⁴

Demokrasi insanı görüldüğü gibi bir çok değişik biçimi ve davranış çeşidini kendisinde toplamış olan bir insandır ve bu haliyle içinde yaşadığı demokrasi devletine uygunluk gösterir. Bu, “hoş görünüşlü, alaca bulaca bir insandır.” Ve bir çok insan, bu her yola giren hayat tarzına kavuşabilmek için can atar.³⁸⁵

Demokrasinin yasalı ve yasadız olmak üzere iki çeşidi vardır. Çoğunluk zenginlere ister gönülleriyle veya zorla emretsin, isterse kanunlara uysun ya da uymasın demokrasinin başka bir adı yoktur. Dolayısıyla Platon, bu iki demokrasi çeşidi arasında bir fark olmadığını, böyle bir ayrımı metodolojik nedenlerden

³⁸³ Platon, *Yasalar*, 701 a-c, s. 143.

³⁸⁴ Platon, *Devlet*, 561 c-d, s. 246.

³⁸⁵ Platon, *Devlet*, 561 e, s. 246.

ötürü yaptığını belirtir.³⁸⁶ Yine de yasalı demokraside çoğunluğu ele geçirmiş olan yoksullar idareyi ele geçirmelerini izleyen dönemde yasalara saygılıdır. Yasalı demokrasi de zaten bu dönemdeki demokrasi uygulamalarının adıdır. Yasalı demokraside herkese eşit haklar sağlanır. Çeşitli toplumsal sınıflara mensup olan insanların her biri eşittir. Oysa Platon'a göre eşit olmayanlara eşit haklar vermek adaletsizliktir.³⁸⁷

Yasalı demokrasiden yasadız demokrasiye geçiş, aşırı özgürlüğün sonucunda gerçekleşir. Yasalı demokrasi döneminde herkese bolca özgürlük verilmiş ve özgürlük uç noktalar vardırılmıştır. Herkes istediğini yapmakta serbest bir duruma gelmiştir. Devleti yönetenler de herkesin dilediğini yaptığı bir toplumda toplumsal yaşamın zorlaşacağını düşünerek bazı özgürlükleri kısıtlama yoluna giderler. Özgürlüklerinin bir kısmı elinden alınmış olan çoğunluk ise en küçük bir baskıya bile katlanamaz duruma gelir ve ayaklanarak başlarına buyruk bir hayat sürdürmeyi isterler. Bütün bu yasaya aykırı tutumların sonunda da yasadız demokrasiye geçilmiş olur. Tiranlık da bu yasadız demokrasi sonucunda doğan bir devlet şeklidir.³⁸⁸ Yani, demokrasinin soysuzlaşarak anarşi halini alması tiranlığın doğmasına sebep olmuştur.³⁸⁹

Platon'un, yönetim biçimlerini birbirine dönüşebilme ilkesinden hareketle ele aldığı göz önünde tutulursa, onun, demokrasiden sonra tiranlığı öngördüğü görülür. Ancak tiranlığın, demokrasiden dönüşerek nasıl ortaya çıktığı ve ne gibi özelliklere sahip olduğu ortaya konmazdan evvel Platon'un, demokrasi uygulamaları hakkındaki fikirleri, yani onun Atina demokrasisi ile ilgili düşünceleri de ortaya konmalıdır.³⁹⁰

³⁸⁶ Platon, *Devlet Adamı*, 292 a, s. 84 ve 302 d-e, s. 107; M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 164.

³⁸⁷ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 153.

³⁸⁸ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 153.

³⁸⁹ Gaetano Mosca, a.g.e., s. 41. Demokrasi şiddetli bir özgürlük isteğinden doğan bir anarşidir ve Platon'a göre doğal demokrasi uzun süre yumuşak kalmaz. Demogogların da etkisiyle giderek azgın bir hale dönüşür ve tiranlığa yol açar. Platon'un demokrasiyi devletler sınıflandırmasında daha alt düzeyde ve kötü bir biçimde değerlendirmesi ve demokrasiye böyle bir yer biçmesi Devlet'teki diğer fikirlerin tekrar olarak basit bir biçimde değerlendirilmesinin sonucunda varılan bir noktadır. M. Judd Harmon, *Political Thought: From Plato to Present* (New York 1964), s. 41.

³⁹⁰ Popper'e göre Platon'un demokrasi tasviri Atina'nın siyasal yaşamının ve demokratik inancın canlı, fakat oldukça düşmanca ve haksız bir karikatürüdür. Popper, Platon'un demokrasi

Platon'un demokrasi eleştirileri daha çok teorik bir çerçevededir ve bu eleştiriler devlet işlerinin yürütülmesi, yöneticilik, özgürlük, eşitlik, düzensizlik, ahlakî yapı gibi konularda odaklanmıştır. Ancak Platon, teorik çerçevenin dışına çıkarak demokrasinin Atina'daki uygulamasını da eleştirir. Demokrasiye faydası dokunacak hususlarda bilgisi olduğunu, fakat halk toplantılarında konuşmak ve mükemmel öğütler vermek yerine susmayı tercih ettiğini belirtir. Çünkü Platon bunun için çok geç olduğunu, insanların yaptıkları hataların da etkisiyle vereceği öğütlere zıt bir durum teşkil eden bir çok fiil ve davranışı sergilediğini ve bunları alışkanlık haline getirdiğini ileri sürer. Yani Atina demokrasisi ile ilgili öğütler vermek, Platon'a göre başarısız bir durumla sonuçlanacak boş bir davranıştır.³⁹¹

Demokrasinin Platon'un dönemindeki uygulaması, Platon'un kendisini de pratik siyasetten soğutacak derecede yanlış uygulamalarla doludur. Platon, demokrasideki düzensizlikleri³⁹² ve devleti idare eden yöneticilerin durumunu gördükçe devlet işlerini idare etmenin çok güç olduğu kanısına varmıştır. Dost ve taraftarlar olmayınca da böyle bir şeyi gerçekleştirmek daha da zorlaşmaktadır. Zira Atina o dönemde atalarının usul ve adetlerine göre yönetilmediği için Platon'un sözünü ettiği dost ve taraftarları bulmak imkansızdır. Yeni dost ve yardımcıları bulmak ise daha zordur. Ayrıca yazılı kanunlar, usul ve adetler

eleştirirken takındığı tavrın ve kullandığı üslubu eleştirir ve Platon'un rasyonel kanıtlara dayanmadığını, özgürlüğü yasadışı, serbestiyi başıboşluk ve yasa önünde eşitliği düzensizlik olarak sunmakla demokratik küçük düşürme yoluna saptığını ileri sürer. Karl Popper, a.g.e., s. 54. Ayrıca Platon demokrasinin savunmaya en çok açık olan yönlerine hücum etmiştir. M. Judd Harmon, a.g.e., s. 42.

³⁹¹ Platon, *Mektuplar*, 5.m., 322 a-b, s. 23. Platon, ideal olmayan yönetim biçimlerinin düzeltilmesi için verilecek öğütler konusunu ele alırken "hasta" bir insan ile hekim arasındaki ilişkiyi örnek verir. Sağlığına zararlı bir şekilde yaşayan bir hasta eğer hekime danışırsa, hekim hastaya öncelikle yaşantısını değiştirmesini söylemelidir. Hasta bunu dikkate alırsa ona bakmaya ve öğütler vermeye devam etmek gerekir. Söz dinlemeyen bir hastayla ilgilenmeyen ve ona fikir vermeyen bir hekim doğru ve gerçek bir hekimdir. Böyle yapmayı ise korkak ve bilgisizdir. Bu durum devletler için de geçerlidir. Gerektiği gibi doğru yolda yürüten bir devlet, kendisini ilgilendiren bir konuda öğüt isterse, aklı başında bir insan ona bu öğüdü verir. Fakat doğru yoldan tamamiyle uzaklaşan ve bu yolu takip etmek istemeyen, kendisine öğüt verenleri ölüm tehditleriyle korkutarak yönetim şekline hiç kimsenin karışmamasını ve bu idari düzenin olduğu gibi bırakılmasını isteyen devlet eğer kendisine öğüt veren kişilerin, kendilerine boyun eğmelerini ve bunları en kolay ve en çabuk bir şekilde tatmin etmek için öğüt verenlerin çareler bulmalarını isterlerse, onlara bu yolda öğüt veren kişiler alçak insanlardır. Yöneticilerin bu isteklerine boyun eğmeyen insanlar ise cesur insanlardır. Platon, *Mektuplar*, 7.m., 331 a, s. 37-38.

³⁹² Platon burada hocası Sokrates'in demokratlar tarafından öldürülmesini kastediyor.

bozulmuş ve kötülükler büyük bir hızla ilerlemiştir. Platon, halkın menfaatini düşünmesine rağmen bu durum karşısında her şeyin akıntıya kapıldığını ve bu durumun kendisini bile oldukça şaşırttığını söyler. Buna rağmen, Atina'nın söz konusu durumunun iyileştirilmesi ve idare şeklinin tamamıyla değiştirilmesi için çareler aramaya devam ettiğini de belirtir.³⁹³

Platon'a göre demokratik yönetimin ilkeleri saçmadır. Çünkü demokratik devleti halk çoğunluğu yönetir. Oysa yönetici, bilgi nedeniyle yönetmelidir, bu bilgi ise gerçeğin bilgisi olmalıdır. Oysa Platon'a göre Atina demokrasisinde durum böyle değildir. Demokrat yöneticiler gerçekte yönetme işini bilmemekte ve halk da kafasına estiği zaman görevdeki politikacıları başından atmakta ve hatta devlet idaresi için gerekli olan doğru kılavuzluğun hiçbir özel bilgiyi gerektirmediğini düşünerek doğru davrandığını sanmaktadır.³⁹⁴

Platon, hiçbir şey öğrenmeden devlet işlerine atılan insanları eleştirir ve devlet işlerine bakan yöneticilerin çoğunun bu şekilde davrandığını belirtir.³⁹⁵ Devlet idaresini elinde tutan insanlar yaptıkları işin ne olduğunun farkında değildirler. Öğrenilmesi gereken işleri öğrenmeyen, devlet işlerine hazırlıklı olup olmadığını düşünmeden bu işlere atılan böylesi yöneticiler Platon'a göre halkı idare etmez, aksine ona yaltaklanmaya çalışırlar.³⁹⁶ Platon'a göre Atinalı devlet adamları da böyledir ve onlar halka doğru yolu göstermeyen ve onları erdemli olmaya yöneltmeyen yöneticilerdir.³⁹⁷

Platon, Atina'daki demokratik kurumlardan birisi olan halk meclisini ve halk meclisinde kendi çıkarları doğrultusunda kararlar alınması için uğraşan demogoları da eleştirir. Demokrasideki halk meclisi (ekklesia), devletin kaderini belirleyen bir unsurdur. Halk meclisindeki atmosfer demokrasi için önem taşır. Ancak halk meclisini yönlendirenler, idare edenler ve diledikleri yöne

³⁹³ Platon, *Mektuplar*, 7. m., 325 c-e, s. 29-30.

³⁹⁴ F. Copleston, a.g.e., s. 96. Platon'un Sirakuza'daki deneyimi ona, istediği anayasal reformları Atina'daki gibi bir demokraside ortaya koymaktan ziyade tek bir insanın idare ettiği bir şehir-devlette gerçekleştirme umudununun daha yüksek olduğunu göstermiştir. a.y., s. 99.

³⁹⁵ Platon, *Birinci Alkibiades*, 118 b-c, s. 48.

³⁹⁶ Platon, *Birinci Alkibiades*, 120 b, s. 52-53.

³⁹⁷ H. J. Störig, a.g.e., s. 275.

sürükleyenler daha çok demogoglardır. Demogogların etkisiyle halk meclisinde sürekli değişen kararlar alınır. Atina, bu kararlar yüzünden pek çok önemli zarara uğramış ve hatta bu meclisin kontrolsüz heyecanları yüzünden sonu felaketle biten bir savaşa dahi sürüklenmiştir. Ayrıca bu meclisteki yersiz heyecanlar, bir çok haksız davanın da açılmasına neden olmuştur. Hocası Sokrates'in de böyle bir dava sonucunda ölüm cezasına çarptırılmış olması, Platon'un demokrasiye bakış açısında olumsuz bir etki yaratmıştır.³⁹⁸

Atina demokrasisinde, yargıçları, kurultay üyelerini ve halk toplantısına veya siyasi toplantılara katılan vatandaşları kandıran söylevciler ve demogoglar Platon'a göre, kandırmaca sanatıyla insanları yanıltan insanlardır.³⁹⁹ Demogoglar daha çok bilgisiz insanları etkiler ve kalabalık karşısında doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini biliyormuş gibi davranarak onları yanıltırlar.⁴⁰⁰ Demogolar, insanları çekip çevirmeye yarayan bir açıkgozluk alışkanlığına sahiptir, kısacası onlar Platon'a göre "dalkavuktur." Onların yaptığı, siyasetin bir parçasının gölgesi ya da görüntüsüdür.⁴⁰¹

Platon'a göre demokrasi ve dolayısıyla özgürlük, Atina'da "en uç nokta"ya vardırılmıştır. Ona göre Atina demokrasisi "özgürlüğe gereğinden çok öncelik tanımıştır" ve bu yüzden de "doğru ölçüyü tutturamamıştır."⁴⁰² Platon, Atina'yı alaylı bir biçimde "en özgür konuşulan yer" olarak sunar.⁴⁰³ Hatta özgürlük isteği bütün sınırları aşmış, her şeye ve her yere yayılmıştır.⁴⁰⁴ Zaten demokrasi, en çok değer verdiği aşırı özgürlük tutkusu yüzünden her an zorbalığa dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Doymak bilmeyen ve diğer bütün değerleri küçümseyen bu özgür olma isteği sonucunda demokrasi değişir ve zorbalık yolunu tutar.⁴⁰⁵

³⁹⁸ Akarsu, B., a.g.e., s. 85-86.

³⁹⁹ Platon, *Gorgias*, 452 d-453 a, s. 53; 454 b, s. 55; 455 a, s. 56; 456 b, s. 57.

⁴⁰⁰ Platon, *Gorgias*, 459 a, s. 60; 459 e, s. 61.

⁴⁰¹ Platon, *Gorgias*, 463 b-d, s. 65. Platon'un demogoglarla ilgili yaptığı eleştiriler için bk. *Gorgias*, 466 b-d, s. 68; 502 e, s. 110-111.

⁴⁰² Platon, *Yasalar*, 693 d-e, s. 133-134 vd.

⁴⁰³ Platon, *Gorgias*, 461 e, s. 63.

⁴⁰⁴ Platon, *Devlet*, 562 c, s. 247.

⁴⁰⁵ Platon, *Devlet*, 562 a-c, s. 246.

Platon'a göre, demokratik yönetimin veya hür idare şekillerinin peşinden koşanlar ve kötü olduğu için köleliğin boyunduruğundan kaçan insanlar "*yersiz bir hürriyet*" elde etmek için doymak bilmez isteklerini tatmin etmeye çalışırlar. Bu istekler, kendilerinden önceki insanların tutulduğu bir hastalığa onları da sürükleyebilir. Bu hastalık, özgürlüğe karşı beslenen aşırı sevgi yüzünden anarşi içinde yaşamaya sebep olan hastalıktır.⁴⁰⁶ Sonunda "özgürlük hastalığı" hızla yayılır ve demokrasiyi köleliğe çevirir.⁴⁰⁷ Demokrasi sürekli değişen ve dalgalanan heyecan ve tutkuların elinde kalmasından ötürü, içinde yaşayan insanların da heyecan ve tutkuların etkisinde kalmasına ve tutkuların insanlara egemen olmasına neden olur.⁴⁰⁸

6- TİRANLIK (Zorbalık Devleti)

Zorbalık devleti, demokrasiden doğan bir düzendir. Demokrasiden zorbalığa geçiş, oligarşiden demokrasiye geçişe benzer. Oligarşiyi kuran aşırı zenginlik kaygısıdır, onu yıkan da yine doymak bilmeyen ve zenginliğin dışındaki hususlara değer vermeyen zenginlik tutkusudur. Aynı şekilde demokrasiyi yıkan da, bu düzenin en fazla değer verdiği ve doymaksızın arzuladığı özgürlük tutkusudur. Özgürlük bir demokrasi devletinde bütün insanların değer verdiği ve en önemli şey olarak gördüğü husustur. Hatta özgür doğan insanlar sadece böyle bir devlette yaşayabilir şeklinde bir kanaat yaygındır. Platon, bu doymak bilmeyen ve diğer bütün değerleri küçümseyen özgürlük isteğinin, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına sebep olduğunu belirtir.⁴⁰⁹

Devletin başında bulunan yöneticilerin tutumları sonucunda demokrasi, sınırsız hürriyet uğrunda kendini kaybeder. Halkı yönetenler, "*her yola girmesini*" beceremedikleri ve istenen bütün özgürlükleri halka veremediği için, halk tarafından suçlanmaya başlanır. Halk, yöneticilerini hain veya oligark olmakla suçlar. Devlet adamlarının emirlerini tutan yurttaşlar da kötülenir ve aşağılanır.

⁴⁰⁶ Platon, *Mektuplar*, 8.m., 354 d, s. 74-75.

⁴⁰⁷ Platon, *Devlet*, 563 e/564 a, s. 248.

⁴⁰⁸ Bedia Akarsu, a.g.e., s. 86.

⁴⁰⁹ Platon, *Devlet*, 562 a-c, s. 246 vd.

Aksine söz dinlemeyen ve emir vermeye kalkışan insanlar beğenilir ve övülür. Böyle bir duruma gelmiş olan demokraside özgürlük isteği bütün sınırları aşar, her şeye ve her yere yayılır.⁴¹⁰ Babayla oğul, sığıntılar ile yurttaşlar eşit olur ve yerli-yabancı ayrımı ortadan kalkar. Özgür yaşamak isteyen gençler büyüklere saygı göstermez, öğrenci-öğretmen ilişkisi bozulur ve öğrenciler öğretmenleriyle alay ederler. Gençler kendilerini yaşlılarla bir tutarlar, yaşlılar da gençlerin hoşuna gitmek için onlar gibi olmaya çabalarlar. Köle ile efendi demokraside eşittir. Kadın-erkek arasında da eşitlik ve özgürlük bakımından fark kalmaz. Kısacası Platon, demokraside “*dolup taşan bir hürriyet*”in hakim olduğunu belirtir.⁴¹¹

Demokrasi düzeninde yaşayan yurttaşlar bir yerde baskıya benzer herhangi bir durumla karşılaştıklarında bu duruma hemen tepki gösterirler ve ayaklanırlar. Yazılı veya yazısız bütün kanunları hiçe sayarak kelimenin tam anlamıyla başlarına buyruk bir şekilde yaşamak isterler.⁴¹² Platon, zorbalığın kaynağında demokrasi insanının söz konusu durumunun olduğunu düşünmektedir. Oligarşiyi yıkan hastalık, demokraside “özgürlük” olarak belirir. Bu “özgürlük hastalığı” daha büyük bir hızla yayılır ve “*somunda demokrasiyi köleliğe çevirir.*” Çünkü Platon’a göre bütün aşırılıkların ardından her zaman sert bir tepki gelir. Bu durum devletler için daha da belirgindir.⁴¹³ Bu bağlamda demokrasi de, özgürlük yolunda kırılarak son bulur.⁴¹⁴ Yani, demokrasinin özgürlükler noktasında aşırıya gitmesi, özgürlüğün zıddı olan köleliği çağırmıştır.⁴¹⁵

Aşırı özgürlüğün tepkisi, insanda ve toplumda aşırı bir kölelik olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla zorbalığın ancak halk devleti olan demokrasiden doğması doğal bir durumdur. En taşkın özgürlük demokraside olduğuna göre en yaman ve en dayanılmaz kölelik de zorbalıkta mevcuttur.⁴¹⁶

⁴¹⁰ Platon, *Devlet*, 562 d-e, s. 247.

⁴¹¹ Platon, *Devlet*, 562 c-563 d, s. 247-248.

⁴¹² Platon, *Devlet*, 563 d, s. 248.

⁴¹³ Platon, *Devlet*, 563 e-564 a, s. 248.

⁴¹⁴ T. A. Sinclair, a.g.c., s. 164.

⁴¹⁵ Alâeddin Şenel, a.g.c., s. 153.

⁴¹⁶ Platon, *Devlet*, 564 a, s. 248.

Oligarşi ve demokrasi devletlerinin her ikisine de bulaşan ve demokrasiyi köleliğe götüren hastalık “başı boş ve eli açık insanlardır.” Bu insanlar arasından kahraman olanlar başa geçer, korkaklar ise onun peşinden giderler. Demokrasideki “yabancıları” olarak nitelenen bu iki çeşit insan, hastalık gibi her şeyi bozar. Akıllı devlet adamları bu gibi insanlara karşı dikkatli davranmalıdır. Onları ya en başından etkisiz hale getirmeli ya da eğer onlar devlette mevcutsa devletin dışına çıkarmalıdır.⁴¹⁷

Bu zararlı insanların demokrasilerde en çok zarar verdiği ve en çok sömürdüğü sınıf, demokrasinin ikinci sınıfını oluşturan zenginlerdir.⁴¹⁸ Ayrıca devlet adamları zenginlerden topladıkları paraların bir kısmını sessiz ve etkisiz kılmak için halka verir. Zararlı yabancıları tarafından sömürülen ve bunun yanında yöneticiler tarafından paralarına el konulan zenginler, halkın önünde söz alarak bu durum karşısında kendilerini savunurlar ve çareler başvururlar. Baştaki yöneticiler ise zenginleri devleti yıkmak ve devrim yapmak suçlarıyla itham ederek onları halk düşmanı ilan ederler, zenginlerin oligarşiye kaydıklarını iddia ederler. Halk ise kötü niyetinden değil de bilgisizliğinden ötürü bu iftiralara kapılır ve zenginlere düşman olur. Bu durumda zenginler ister istemez oligarşiye kayarlar. Onları zorla değiştiren, bu zararlı insanların etkisidir. Daha sonra halk ile eski zenginler arasında kavga başlar. Platon’a göre birisini tutup başa geçirmek ve onu besleyip şişirmek halkın eski adetlerindendir. Zenginlerle yaptığı mücadelede halk, kendisini zenginlere karşı koruyacak olan bir “koruyucu” tutmuştur. Zorbalık devletinin tohumları da böylece atılmıştır. Platon, zorbalığın kökeninde halkın tuttuğu koruyucunun olduğunu belirtir.⁴¹⁹

⁴¹⁷ Platon, *Devlet*, 564 b-c, s. 248-249.

⁴¹⁸ Platon, *Devlet*, 564 e, s. 249.

⁴¹⁹ Platon, *Devlet*, 565 a-d, s. 250. Platon, Grek tiranlarının iktidara geldiklerinde kendi yöneticilerine karşı halkın önde gelenleri olarak belirli bir güce eriştiklerini, daha sonra da kendileri için askeri bir koruma talebinde bulunduklarını ve kendilerini şehrin efendisi yapmak için bunu kullandıklarını pratik olarak bilmekteydi. Bu yüzden Platon, tiranlık veya despotizmi, bir diğer deyişle diktatörlüğü ideal olmayan dördüncü bir devlet şekli olarak göstermek için kendi döneminde varolan bu gerçekleri gün yüzüne çıkarmıştır. Ancak (o dönemde) despotun kitlelerin önüne geçerek iktidara geliş süreci Platon’un tasvir ettiği şekilde gelişmez. Bunun nedeni ise Platon’un, çizmiş olduğu çerçeveye, bir sürecin aşamaları olarak yaklaşmasıdır. T.A. Sinclair, a.g.e., s. 164-165.

Görüldüğü gibi Platon, demokratik devletten tiranlığa geçişi özgürlüğün aşırı boyutlara ulaşması sonucunda doğan bir sürecinin doğal uzantısı olarak sunmaktadır. Platon demokrasiden tiranlığa geçişin, demokratik devletteki zenginliklerle yoksullar arasındaki sınıf karşıtlığını değerlendiren ve bu durumu fırsat bilerek kendisine özel bir konum sağlayan bir “halk önderi”, yani bir zorba tarafından gerçekleştirileceğini düşünmektedir.⁴²⁰

Halkın başına artık “zorba” geçmiştir. Çoğunluğun kendisine kul-köle olduğunu gören zorba, yurttaşları etkilemeye başlar, insanlara iftiralar atar, onları suçlayıp mahkemeler verir, “vicdanını kirletip” insanların canına kıyar, kimini öldürür kimini sürgüne gönderir. Bu arada halka vaatler vermeyi de ihmal etmez. Zorbanın önünde iki yol vardır bu aşamada: Ya düşmanları tarafından öldürülecek ya da bir “zorba kurt” olup çıkacaktır.⁴²¹

Platon’a göre zorbanın düşmanları ve savaşı gereken insanlar mal-mülk sahibi olan zenginlerdir. Eğer zorba düşmanlarını yenerek devletin başına geçerse tam bir zorba olur. Düşmanları onu devirmeye ya da halkla arasını açıp öldürtmeye çalışırlar. Bu tehlike karşısında zorba, halktan, canını koruması için bekçiler ister. Halk bu bekçileri sağlar, böylece zorba güvende olduğunu zanneder. Zenginlikleri yüzünden halkın düşmanı olan kişilerin bir kısmı kaçır, kaçamayanlar ise öldürülür. “Halkın koruyucusu” olan zorba ise düşmanlarını yener ve devletin başına geçer. Zorbanın zorbaca idaresi böylece başlamış olur.⁴²² Zorba, toplumu hiçbir yasaya bağlı kalmadan ve zorbalıkla yönetir. Hiçbir yasaya bağlı olmayan zorba ülkenin tek efendisidir.⁴²³

Platon, zorba bir idarecinin yönetimi ele geçirdiği bir devletin ve bu devlette yaşayan insanların durumunu da inceler. Zorba, yönetimi ele geçirdiği ilk dönemlerde yakınlarına ve halka ilgi gösterir, onlara bol bol umut verir. İyi bir adam gibi davranır. Dış düşmanlarıyla anlaşır, kimini savaşta yener, kimiyle de

⁴²⁰ Karl Popper, a.g.e., s. 55.

⁴²¹ Platon, *Devlet*, 565 e-566 a, s. 250 vd.

⁴²² Platon, *Devlet*, 566 a-d, s. 251.

⁴²³ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 154.

anlaşmalar yapar. Halkı sürekli olarak emri altında tutabilmek için yeni savaşlar çıkarır. Fakirleşen yurttaşların işten başını kaldırmaması ve kendisine karşı ayaklanmaması için vergiler koyar. Kendisine boyun eğmeyen insanlarla savaşır.⁴²⁴

Görüldüğü gibi zorba, iktidarı ele geçirdiği ilk dönemde faydalı ve yumuşak bir yönetim göstermektedir. Ancak hiçbir zorba mutlak güç ile birlikte gelen çözülme, kötüleşme veya bozulmadan kaçamaz.⁴²⁵ Açık bir biçimde şiddet üzerine kurulmuş olan bu iktidar, şehirdeki insanların sürekli olarak korku içinde yaşamasına neden olur.⁴²⁶ Burada trajik bir durum vardır. Zorbayı başlangıçta bir “özgürlük kahramanı” olarak gören ve onu yücelten halk, çok geçmeden zorbanın kölesi haline gelmiştir.⁴²⁷ Sergilediği bu davranışlarla zorba, yurttaşların gözünden düşmeye başlar. Çevresindeki insanlar ona durumun kötülüğünü söylerler Zorba ise yönetimi elinde tutabilmek için bu insanları dost-düşman ayırmaksızın etkisiz hale getirir. Yürekli, akıllı, üstün ve kudretli insanları tespit eder ve onları da etrafından temizler. Kısacası iyi olan her şeyi atıp, kötü olanları yanında tutar. Devleti elinde tutabilmek için de başka çaresi yoktur zaten. Ya yaşamaktan vazgeçecek, ya da bir çoğu kendisini sevmeyen aşağılık insanların arasında yaşayacak.⁴²⁸

Zorba, yurttaşlarını kızdırdıkça kendisini koruyan bekçilerin sayısını da çoğaltmak ve onlara güvenmek zorunda kalacaktır. Hatta köleleri bile azat ettirir ve koruyucu olarak yanına alacaktır. Zorba tarafından parayla tutulan bu insanlar Platon’a göre zorba devletin “yabanarıları”dır. Yaptıkların alkışlayacak yeni dostlar edinen zorbanın etrafındaki dürüst yurttaşlar ise ondan iğrenerek

⁴²⁴ Platon, *Devlet*, 566 e-567 a, s. 252.

⁴²⁵ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 165.

⁴²⁶ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 167.

⁴²⁷ Karl Popper, a.g.e., s. 55.

⁴²⁸ Platon, *Devlet*, 567 b-c-d, s. 252-253. Platon’un tiranı tasviri, siyasi olmaktan öte psikolojiktir. Oligarşi ve demokrasi devletleri için de bu durum bir dereceye kadar geçerlidir. Örneğin oligarşideki para sevgisi insanları dürüst tutar. Demokrasideki zevk ve tatmin sevgisi, eli kanlı olan vahşi veya kötü tabiatlı bir insanın yapabileceklerinin götüreceği uç noktalara demokratik insanı götürmez. Fakat tiranın tuttuğu yolu kontrol edebilecek hiçbir şey yoktur. T.A. Sinclair, a.g.e., s. 165.

uzaklaşacaktır.⁴²⁹ Bir süre sonra zorba, tuttuğu bekçilerin parasını ödeyebilmek ve masraflarını karşılayabilmek için devletin hazinelerini kullanmaya başlar. Bunu da tüketince halka başvurur. Bu zorbanın doğmasını sebep olan halk ise, kendisini zenginlerden koruması için devletin başına geçirdiği zorbanın bir baş belası olduğuna iyice hükmeder. Adamlarıyla birlikte zorbanın devlet yönetiminden çekilmesini ister, ancak kovmak istediği zorbanın kendisinden büyük olduğunu da fark eder.⁴³⁰ Bu durumda zorba halka kan kusturacaktır. Zorbalık düzeni budur. Platon'a göre *"halk yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş, özgürlüğe kavuşmak isterken eli sopalı kölelerin kulluğunu düşmüş"*tür. Aşırı ve düzensiz özgürlük ona, köleliğin en ağırını ve en acısını, efendilerin de en belasını getirmiştir aslında.⁴³¹ Kısacası zorbalık hiçbir yasa tanımayan, zorba ve keyfi bir yönetim biçimidir.⁴³²

Platon, demokrasiden zorbalığa geçişi bu şekilde ortaya koyduktan sonra zorbalık düzeninde yaşayan insanı ve bu düzendeki yaşantıyı da ortaya koyar. Özgürlük yolunda sürüklenen; kendisini sevginin ve şehvetin kollarına bırakan; keyif, eğlence ve çılgınlıklarla dolu başı boş bir hayat süren; sağduyu, ölçü ve haya gibi hususları dışlayan demokrasi insanı zamanla azgınlaşır ve yavaş yavaş zorbalığa kayar.⁴³³ İçinde daha çok arzu ve istekler uyanan zorba huylu insan kısa zamanda parasını tüketir ve borca girer. İsteklerini tatmin edebilmek için paralı kimselerin peşinden koşar ya da hırsızlık yapmaya başlar.⁴³⁴

Demokrasiye ve kanunlara bağlı insan artık hiçbir suçu işlemekten kaçınmaz olur, içindeki kargaşalıklara ve düzensizliklere söz geçiremez bir duruma gelir. Daha sonra bu insan bir zorbanın emri altına girer, ya da paralı asker olur. Bu gibi insanlar bir devlette çoğalınca bir süre sonra güçleri de artar. Halkın budalalığın faydalanarak zorbayı ön plana çıkaran da bu insanlardır.

⁴²⁹ Platon, *Devlet*, 567 d-568 a, s.253.

⁴³⁰ Platon, *Devlet*, 568 d-569 b, s. 254.

⁴³¹ Platon, *Devlet*, 569 b-c, s. 254 vd. *Devlet*'in sekizinci kitabı burada sona ermektedir. Platon, konuyu incelemeye dokuzuncu kitapta devam eder.

⁴³² M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 167.

⁴³³ Platon, *Devlet*, 572 e-573 b, s. 258-259.

⁴³⁴ Platon, *Devlet*, 573 c-e, s. 259-260.

Kendi aralarından seçtikleri bu zorba, aslında diğerleri de zorba sayılan insanların en büyüğü, en tutkulusu ve zorbalığa en uygun olanıdır.⁴³⁵ Halk bu zorbaya ya bile bile boyun eğer ya da ona karşı koyar. Zorba ise kendisine yetiştiren yurduna karşı var gücünü kullanır ve dışarıdan kendisini destekleyecek yordakçılar bulur. İçindeki tutkular yüzünden memleketini kölelik içinde yaşatır.⁴³⁶

Zorbalar hayatları boyunca hiç kimsenin dostluğunu elde edememiş insanlardır. “Gerçek özgürlük ve gerçek sevgi zorba bir insanın hiçbir zaman tadamayacağı bir mutluluktur”. Onlar doğruluk yolundan gitmeyen dinsiz ve haydut insanlardır. İçinde zorbalık olan bu tür insanlar devletin başına geçtiklerinde de kendi özelliklerini devlete yansıtırlar ve zorbalık düzenini daha da azıtarak sürdürürler.⁴³⁷

Tiranlık devletini yöneten kişi zengin bir kral ya da güçlü bir insan değildir. Aksine o, kölelerin en güçsüzü ve en aşağılık olanıdır.⁴³⁸ Zorba, insanların en kötüsü ve dolayısıyla da en mutsuzudur. Zorbalığı en fazla sürdürmüş ve zorbalık boyutlarının sonuna varmış olan bir insan en derin ve en uzun süreli mutsuzluğun içinde yaşayan insandır. Zorba, zorbalık düzenin örneğidir. Zira devlet ile insan birbirine benzer ve birbirinin eşidir. Bu bağlamda Platon’a göre zorbalık devleti de devletlerin en kötüsü ve en mutsuzudur.⁴³⁹

Bir zorba tarafından yürütülen bir devlet köle bir devlettir. Dilediğini özgürce yapan insanların sayısı oldukça azdır. En iyileri başta olmak üzere hemen hemen bütün yurttaşlar boyunduruk altındadır ve yoksulluk içindedir. İnsan devlete benzediğine göre zorba devlet de köledir ve yoksuldur. Bu hale düşmüş ve bir zorbanın kölesi haline gelmiş olan bir devlet istediğini gerçekleştiremez. Aslında dolayısıyla zorba da dilediğini yapamaz. Çünkü o, kendisinin boyuna dürtüleyen tutkusunun esiridir ve tutkuları onu istedikleri yere götürür. Tasalar ve üzüntüler eksik olmaz zorbada. Zorbanın emrindeki toplum fakir olduğundan

⁴³⁵ Platon, *Devlet*, 574 d-575 d, s. 260-261.

⁴³⁶ Platon, *Devlet*, 575 d, s. 261 vd.

⁴³⁷ Platon, *Devlet*, 576 a-b, s. 262.

⁴³⁸ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 165.

⁴³⁹ Platon, *Devlet*, 576 c-e, s. 262-263.

zorbanın ruhu da ister istemez yoksul ve açtır. Zorba devlet ve onun zorba yöneticisi hep korku içinde yaşar. Dolayısıyla zorba bir insan ve zorba bir toplum en mutsuz insan ve en mutsuz toplumdur.⁴⁴⁰

Zorba, bir çok tutkunun, korkunun ve isteğin ortasında kalmış bir insandır. Yurttaşları arasında serbestçe dolaşamaz. Kendi isteklerine bile söz geçiremeyen ve kendi hayatını yaşayamayan, içindeki kıskançlığı, ikiye bölünmüşlüğü, haksızlığı, yalnızlığı ve imansızlığı besleyip büyüten bu insan bir topluluğun zorbasıdır ve onları yönetmeye çalışmaktadır. En kötü insanlara yaranmak isteyen zorba en aşağılık ve en kötü insandır. İsteklerini doyuramayan, fakirlik içinde yaşayan, hayatı boyunca korkuların ve kaygıların içinde kıvranan bu zorba ruhlu adamın yaşadığı mutsuzluk en büyük mutsuzluktur. Platon'a göre bir insan ne kadar zorbaysa o kadar da köledir.⁴⁴¹ Zorbaların sonları da oldukça trajiktir. Onlar genellikle bir katilin elinde can verirler ve ölürken yanlarında tek bir dostları bile yoktur.⁴⁴²

Böylece ideal olmayan devlet şekilleri tiranlığın da ortaya konmasıyla birlikte bir uçtan diğerine ulaşmış olmaktadır. Dolayısıyla bu en uçta bulunan tiranlık devletinde akıl değil, zihni bir hastalık veya bir maraziyet en ön plandadır. Bilginin yerine güç geçmiştir. Kısacası, devlet idaresi zihni bozukluğu olan bir insanın, bir paranoyağın elindedir.⁴⁴³

Platon'un, erdemli olmayan yönetim biçimleri arasında en sert ve kesin bir biçimde eleştirdiği yönetim biçimi zorba yönetim biçimidir. Zira yozlaşmanın ve bozulmanın en kötü biçimi zorba ruh ve zorba devlettir.⁴⁴⁴ Zorbalık yönetim biçimleri arasında en kötü olanıdır, çünkü zorba, zeka ve erdem konusunda mükemmelliğe ulaşmış olan herkesin tabii düşmandır.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Platon, *Devlet*, 577 c-578 b, s. 263-264.

⁴⁴¹ Platon, *Devlet*, 579 b-580 a, s. 265-266.

⁴⁴² Platon, *Mektuplar*, 1.mek., 309 e-310 a, s. 2.

⁴⁴³ T.A. Sinclair, a.g.e., s. 165.

⁴⁴⁴ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 80.

⁴⁴⁵ Gaetano Mosca, a.g.e., s. 41.

Platon, tiranlıktan sonra hangi yönetim biçiminin ortaya çıkacağını açık bir biçimde ortaya koymamıştır. Ancak, tiranlığın yasalara saygılı olan iyi bir azınlık tarafından ortadan kaldırılacağı ve idarenin bu iyi azınlığın ya da bu azınlığın içindeki tek bir kişinin eline geçeceği ileri sürülebilir. Hatta, tiranlık devletinden sonra, idareyi bir ya da birkaç filozofun elinde tuttuğu ve biçimsel olarak monarşik veya aristokratik bir karakter taşıyan ideal bir devletin kurulacağını farz etmek de mümkündür. Bundan başka Platon, Yasalar'da en kolay bir şekilde ideal devlete dönüşebilecek yönetim biçiminin tiranlık olduğunu açıklar. Bu varsayımlardan ilki, yani tiranlıktan monarşi ya da aristokrasiye (veya ideal devlete) geçildiği kabul edilirse “yönetimlerin dolaşımı” yeniden başlayacaktır.⁴⁴⁶



⁴⁴⁶ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 167; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 154.

II. BÖLÜM: FÂRÂBÎ

A- FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ

B- ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ

A- SİYASET FELSEFESİ

1. SİYASET BİLİMİ VE SİYASET FELSEFESİ¹

Fârâbî'ye göre siyaset bilimi, iradeyle yapılan fiilleri, gerçek mutluluğu ve sahte mutluluğu, dünyevi ve uhrevi mutluluğu ele alan ve bunların ne anlama geldiğini ortaya koyan ilimdir.² Bu anlamda medeni ilim insanın iradeye dayanan eylem ve davranışlarıyla ilgilidir. Bu eylem ve davranışlar insanın iyi ve kötü, doğru ve yanlış, erdem ve rezilet konularındaki bilgisi sayesinde belirlenen seçimlerinden kaynaklanır.³ Siyaset biliminin, insanın iradi davranışlarıyla ilgilenmesi, siyaset biliminin doğru eylemler yoluyla insanı gerçek mutluluğa ulaştırmayı amaçladığı gerçeğinin ortaya çıkarır. Dolayısıyla siyaset bilimi, Fârâbî'ye göre önemli bir fonksiyon icra etmektedir.⁴

Siyaset bilimi, ayrıca gerçek mutluluğu kazandıran hususların neler olduğunu, mutluluğa götüren fiiller ile yönetimin ve yöneticinin ilişkisini, yöneticiliğin ancak bir maharet ve meleke ile mümkün olduğunu ortaya koyan

¹ Fârâbî'nin sisteminde merkezi noktayı ilahiyat ve metafizik teşkil eder görünür. Hatta Fârâbî, siyasi görüşlerini ortaya koyduğu eserlerini, metafizikle başlatır. Ancak bazı siyaset bilimciler Fârâbî'nin metafiziği öncelemedeki asıl amacının, siyasi sisteme ulaşmak ve siyasi tahlilleri ortaya koymak olduğunu ileri sürerler. Dolayısıyla Fârâbî kademeli bir girişten sonra asıl ortaya koymak istediği siyasi görüşlerine, metafizikten geçerek ulaşmaktadır. Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce* (İstanbul 1995), çev. Vecdi Akyüz, s. 119.

² Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* (İstanbul 1990), çev. Ahmet Ateş, s. 125. Fârâbî'nin bu eseri bundan sonraki dipnotlarda "*İhsâ*" şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır. Fârâbî, *İhsâ*'da ilimleri sınıflandırırken beşinci sıradaki "Medenî ilimler" bölümünde siyaset bilimine yer verir. Siyaset bilimi bu bölümde "*medenî ilim*" olarak isimlendirilir ve aynı bölüm içinde fıkıh ve kelam ilimleri de ele alınır. Fârâbî, *İhsâ*, s. 125-139. Fârâbî, burada, siyaset bilimini medeni ilmin boyutlarından birisi olarak ele almıştır. bk., H. T. Mücahid, a.g.e., s. 80. Fârâbî'nin, siyaset bilimine yaklaşımı ele alınırken, siyaset biliminin genel felsefi sistemin bir parçası olduğu gerçeği göz önünde tutulmalıdır. Bu anlamda siyaset bilimi, metafizik, ahlak ve psikolojiden bağımsız olarak değerlendirilemez. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* (İstanbul 1996), çev. Ali Çaksu, s. 165. Fârâbî'ye göre, siyaset bilimi pratik hikmete denk düşer. Bu anlamda onun ilimler tasnifi, diğer İslam filozoflarına nazaran bir üstünlük arz eder. Fevzi M. Neccar, "İslam Politika Felsefesinde Siyaset, *İslam'da siyaset Düşüncesi* (İstanbul 1995), çev. Kazım Güleçyüz, s. 39.

³ Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 170.

⁴ Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 171.

ilimdir. Bu anlamda Fârâbî'ye göre, yöneticilik bir maharettir, bu maharetin ortaya koyduğu iş ise siyasettir.⁵

Siyaset bilimi iki bölüme ayrılır: İlk bölüm mutluluğun tanımını, gerçek mutluluk ile mutluluk zannedilen şeyin birbirinden ayırt edilmesini, şehirler ve halklar arasında dağıtılabilen iradî ve küllî fiillerin, davranışların, ahlak ve karakterin belirlenmesini ve erdemli olan şehir ve halkların erdemli olmayanlardan ayırt edilmesini içeren bölümdür. İkinci bölüm ise, şehirler ve halklar arasında bulunan faziletli karakter ve davranışların düzenleniş biçimini, faziletli davranışları ve fiilleri koruma altına almaya ve bunların şehir halkı arasında bir düzene sokulmasına yarayan yöneticilik faaliyetlerini ve şehirde yaşayan insanlar arasında disipline ve düzene sokulan hususları korumaya yarayan fiillerin bildirilmesini kapsar.⁶

Fârâbî, siyaset biliminin, erdemli olmayan yönetim biçimlerinin türlerini, niceliğini ve niteliğini; bu yönetim biçimlerinin her biri tarafından yapılan fiilleri ve erdemli olmayan yönetimlerin amaçlarına ulaşabilmek için, hakim oldukları şehirlerde ve halklarda sağlam bir şekilde yerleştirmek istedikleri davranış ve melekelerin tanımını da ortaya koyduğunu ileri sürmektedir.⁷

Siyaset bilimi bu hususların yanı sıra, erdemli yönetimlerde ve erdemli şehirlerde mevcut olan davranışların değişerek câhilane davranışlar ve melekeler haline dönüşüp dönüşmemesi konusunda herhangi bir güvencenin olmadığını gösteren hususları ve sebepleri de ortaya koyar. Bu bağlamda siyaset bilimi, erdemli şehirlerin ve yönetimlerin bir bozulma süreci yaşayarak erdemli olmayan şehir ve yönetimlere dönüşmemesi için onların koruma altına alınmasını sağlayan fiillerin çeşitlerini de gösterir. Ayrıca eğer böyle bir süreç yaşanmışsa, yani erdemli bir yönetim erdemli olmayan bir yönetime dönüşmüşse, bu yönetime erdemli vasfını tekrar kazandırmak için alınacak tedbirleri, çareleri ve yapılması

⁵ Fârâbî, *İhsâ*, s. 126.

⁶ Fârâbî, *İhsâ*, s. 129.

⁷ Fârâbî, *İhsâ*, s. 129. Fârâbî ortaya koyduğu bu bilgilerin, Aristoteles'in "Politika"sında ve Eflatun'un "Siyaset Kitabı"nda ve Eflatun ve onun dışındaki kişilerin diğer kitaplarında mevcut olduğunu belirtir.

gereken fiilleri de medenî ilim ortaya koyar. Erdemli bir yönetimin tam ve mükemmel olmasını sağlayan hususları, nazarî ve amelî ilimlerin bu yönde kullanılan hususlar olduğunu ve bu hususlara ilave olarak tecrübe ile elde edilen kuvvetin de önemli olduğunu ortaya koyan yine siyaset bilimidir.⁸

Siyaset bilimi, erdemli şehrin yöneticilerinin kesintisiz ve aralıksız bir şekilde peşi sıra yönetimde bulunması halinde, söz konusu şehrin erdemli vasfını koruyarak devam edeceğini öngörür. Dolayısıyla yöneticilerin, birbirlerinin peşi sıra yönetime gelebilmek için neler yapmaları gerektiğini belirleyen de siyaset bilimidir. Siyaset bilimi, ayrıca, medenî yöneticilerde aranan şartlar ve onların yetiştirilme şekilleri konusunda da bilgi verir.⁹

Fârâbî, *Tahsilü's-saâde* adlı eserinde “beşerî ilim” ya da “siyasî ilim” terimini kullanarak siyaset bilimini, insanı olgunluğa doğru götüren düşünce ilkelerini, işleri ve hasletleri araştıran inceleme alanı olarak tanımlar.¹⁰ Beşerî ilim, “mutluluğa eriştiren şeylerin bilgisi”, siyasi ilim ise “mutluluğa ulaştıran şeylere ileten beşerî ilişkiler ağının anlaşılmasına götüren önermeler bütün”dür. Beşerî ilmin ve siyasi ilmin hizmet ettiği gaye ise “nazarî kemâldir.”¹¹ Siyaset bilimi bu çerçevede, en yüksek kemâlin toplulukta elde edilebilmesinin nasıl mümkün olduğunu ve bunun ilkelerini ortaya koyan bir bilim olarak karşımıza çıkar.¹² Dolayısıyla, insanın yaratılış amacı olan olgunluğun (kemâlin) tanımı ve insanı olgunluğa ulaştıracak vasıtaların incelenmesi; olgunluğa ulaştıran iyi, faziletli ve güzel şeyler ile bu olgunluğa ulaşmayı engelleyen kötü, rezil ve âdi şeylerin bilinmesi ve ayırt edilmesi gibi konular siyasî ilmin kapsamını oluşturur. Bu ilim, siyasî bir toplum oluşturan şehir halkının, yaratılış itibarıyla kendilerine

⁸ Fârâbî, *İhsâ*, s. 130.

⁹ Fârâbî, *İhsâ*, s. 130 vd.

¹⁰ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi (Ankara 1974), çev. Hüseyin Atay, s. 20. Fârâbî'nin bu eseri bundan sonraki dipnotlarda “*Tahsil*” şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

¹¹ Charles E. Butterworth, *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi* (İstanbul 1999), çev. Selahattin Ayaz, s. 98.

¹² Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 174.

verilen kabiliyet ölçüsünde mutluluğa ulaştıran hususları bilmeleri anlamına da gelir.¹³

Fârâbî, “*siyasî felsefe*” ve “*medenî felsefe*” kavramlarını da kullanmıştır. *Tenbih ‘Alâ Sebîlu’-Saâde* adlı eserinde “iyi”yi, birisi bilgi diğeri ise bilgi ve fiil olmak üzere iki kısma ayıran Fârâbî bununla bağlantılı olarak “felsefe”nin de nazarî felsefe ve amelî felsefe olarak ikiye ayrıldığını belirtir. Nazarî felsefe, insanın bizzat yapamayacağı varlıklar hakkındaki bilgiye ulaşılmasını sağlar. Amelî felsefe ve “siyasî felsefe” ise özelliği yapılmak olan şeylerle ilgili bilginin ve onlardan iyi olanını yapma gücünün elde edilmesini sağlar.¹⁴ Fârâbî siyasî felsefenin iki türlü olduğunu belirtir: İlki, iyi fiiller ve iyi fiilleri meydana getiren ahlak ve onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmemizi ve iyi olan hususlara sahip olmamızı sağlar. Fârâbî, siyasî felsefenin bu türüne “ahlak sanatı” adını verir. İkincisi, şehir halkı için iyi şeylerin meydana getirilmesinin sağlayan hususları ve o şeyleri meydana getirme ve koruma gücü ile ilgili bilgiyi kapsar. Bu ise “*siyasî felsefe*” ve “*siyaset ilmi*” adını alır.¹⁵ Medenî felsefe, inceleme altına aldığı iradî fiillerde, davranışlarda ve melekelerde ve araştırdığı diğer hususlarla ilgili küllî kanunlar ortaya koyar.¹⁶

2. MUTLULUK

a- Mutluluğun Anlamı

Mutluluk, Fârâbî’nin siyaset felsefesindeki en önemli hususlardan birisidir. Fârâbî, erdemli bir toplumun gerçekleştirmeye çalıştığı en yüksek değerın mutluluk olduğunu düşünmektedir. Mutluluk Fârâbî için yüce bir değerdir. Fârâbî, siyasal sistemiyle ilgili olan bütün kavramların hemen hemen

¹³ Fârâbî, *Tahsil*, s. 21.

¹⁴ Fârâbî, *Tenbih ‘alâ sebîlu’-s-sa’âde* (İzmir 1993), çev. Hanifi Özcan, s. 52. Fârâbî’nin bu eseri bundan sonraki dipnotlarda “*Tenbih*” şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

¹⁵ Fârâbî, *Tenbih*, s. 52; Fevzi M. Neccar, a.g.e., s. 37. Fârâbî nazari bilime, ahlak ve siyaseti dahil ederek, geleneksel amelî-nazari tasnif metodunu değiştirmiştir. Bu, bilimlerin tasnifi çerçevesinde Fârâbî’nin ortaya koyduğu bir tasnif özgün bir tasniftir. Böylece Fârâbî, beşeri bilimlerin metafizik ile çelişmezliğini plüvence altına almıştır. Charles F. Butterworth, a.g.e., s. 104. Ayrıca Fârâbî’de ahlak ve siyasetin iç içe olduğu, onun, ahlaki siyasetin içine dahil ettiği gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu anlamda, Fârâbî’ye göre ahlak ve siyasetin amacı aynıdır. Bk. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Tarihü’l-Fikri’l-Felsefi fi’l-İslam* (Beyrut, tarihsiz), s., 260.

¹⁶ Fârâbî, *İhsâ*, s. 128.

hepsini mutluluk anlayışı ekseninde geliştirir.¹⁷ Bunun nedeni de Fârâbî'nin, mutluluğu en hayırlı amaç olarak görmesidir. Bu anlamda, Fârâbî, mutluluğu kemâlin zirvesine yerleştirmiştir.¹⁸

Fârâbî'ye göre insanın yüce mutluluğu elde etmesi kendi varlığının amacıdır. Ve her insan varlık düzeninde kendisine özgü olan yere ulaşabilme başarısını gösterecek bir durumdadır. Fârâbî'ye göre mutluluk mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinliktir.¹⁹ Mutluluk bütün insanlar tarafından arzulanan bir amaçtır ve herkes kendi çabasıyla mutluluğa bir “yetkinlik” olduğu için yönelir. İnsanın arzuladığı her yetkinlik ve her amaç ancak bir “iyi” olduğu için arzulandır. Bu bakımdan şüphesiz her “iyi” tercih edilir. İyi ve tercih edilir olma yönünden arzu edilen bir çok amaç arasında en iyi olanı, en çok tercih edileni ve en yetkin bulunanı mutluluktur.²⁰ Dolayısıyla mutluluk iyiliklerin en iyisidir.²¹ Ve mutluluğun dışındaki her şey izafi bir anlam taşımaktadır.²²

Görüldüğü gibi Fârâbî'ye göre mutluluk bizzat kendisinden dolayı tercih edilen bir durumdur ve ona ulaşıldıktan sonra başka herhangi bir amaca yönelmeye gerek yoktur. Kısacası, mutluluk birinci dereceden iyi bir husustur ve en son “beşerî yetkinlik”tir. Bu sebeplerden ötürü mutluluğu elde etmeyi tercih eden bir kişi, ona ulaşmayı sağlayan yollara ve araçlara sahip olmalıdır.²³

Mutluluk, kendisi sayesinde mutluluk elde edilen fiillerin bir karşılığı olmadığı gibi mutluluğa ulaştırmayan fiillerin terk edilmesinin de bir karşılığı değildir. Ayrıca mutluluk, rahat olmanın ya da rahatı terk ederek zahmet, güçlük

¹⁷ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 71.

¹⁸ Said Zayid, *El-Fârâbî* (Kahire 1980), s. 51; Abduh Heluv, *El-Vâfi Tarihi'l-Felsefeti'l-Arabiyye* (Beyrut 1995), s. 143.

¹⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdiu'l-mevcûdât* (İstanbul 1980), çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, s. 40, 43; *Tahsil*, s. 42 vd. Fârâbî'nin bu eseri bundan sonraki dipnotlarda “*es-Siyâse*” şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

²⁰ Fârâbî, *Tenbih*, s. 26.

²¹ Said Zayid, *El-Fârâbî*, s. 51.

²² Charles E. Butterworth, a.g.e., s. 89.

²³ Fârâbî, *Tenbih*, s. 27.

ve acı çekmenin de bir karşılığı değildir. Tüm bunların ötesinde mutluluk, faziletli fiillerle ulaşılan bir amaçtır.²⁴

b- Mutluluğun Kazanılması

Mutluluk, insan varoluşunun amacı olduğu için, insan mutluluğun ne olduğunu bilmeli, onu amaç edinmeli ve göz önünde tutmalıdır. Ayrıca mutluluğa ulaştıracak araçları bilmeli ve yapılması gereken fiilleri yerine getirmelidir.²⁵ Buradan hareketle Fârâbî'nin, mutluluğu, teorik ve pratik mükemmelliklerin bir aynası veya bir bileşimi olarak gördüğü gerçeği ortaya çıkar.²⁶

Mutluluğun mükemmelliği, ona ulaştıran fiillerin tekrar edilmesine bağlıdır. Mutluluğa ulaşmayı sağlayan fiiller artırılır ve tekrar edilirse ve sürekli olarak uygulanırsa amacı mutluluğa ulaşmak olan ruh da o ölçüde üstün ve mükemmel olur.²⁷ Mutluluğa yönelik fiiller, ruhun, doğuştan mutluluğa yatkın olan kısmını güçlendirir, onun etkin ve yetkin olmasını sağlar. Ruh bu yetkinleşmeden doğan güç sayesinde maddeden özgür kalır. Maddeden bağımsız olduğu için madde ortadan kalksa bile kendisi yok olmaz. Zira varlığın sürdürmesi için artık maddeye ihtiyacı yoktur. Fârâbî, ruhun bu şartlarda mutluluğa ereceğini ileri sürer.²⁸

c- İyilik ve Kötülük

Fârâbî'ye göre mutluluk, salt iyiliktir ve mutluluğun başarılması ve elde edilmesi yolunda yararlı olan her şey iyidir. Ancak bu iyilik onların özünde değil, mutluluk için yararlı olmaları dolayısıyladır. Fârâbî, herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şeyin kötülük olduğunu ileri sürer. Mutluluğun elde edilmesini sağlayan iyilik ve mutluluğa giden yolu tıkayan kötülük ya tabî

²⁴ Fârâbî, *Fusûlu'l-medeni* (İzmir 1987), çev. Hanifi Özcan, s. 61. Bu eser bundan sonraki dipnotlarda "*Fusûl*" şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

²⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 43.

²⁶ Charles E. Butterworth, a.g.e., s. 89.

²⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-fâzıla* (Ankara 1997), çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, s. 113. Fârâbî'nin bu eseri bundan sonraki dipnotlarda "*Medîne*" şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

²⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 46 vd.

olarak vardır, ya da irade ile ortaya çıkar. İradî iyilik ve iradî kötülük, yani güzellik ve çirkinlik özellikle insanlardan kaynaklanır.²⁹

İnsan bütün hayatında ve yaptığı bütün fiillerde ancak iyiyi tercih ederek ve iyi fiilleri gönüllü olarak ve isteyerek yaparsa mutluluğa ulaşabilir. “İyi”, sadece iyi olduğu için tercih edilmelidir. İyi, eğer zenginlik ya da yöneticilik gibi başka amaçlar uğruna tercih ediliyorsa bu taktirde mutluluğa ulaşmak söz konusu olamaz.³⁰ Ayrıca insan niyet ve fiile dayalı bir “ayrıt etme” (temyiz) gücüne sahip olmalıdır. Zira mutluluğa iyi ayrımlar sonucunda varılabilir. İnsan iyi ve kötü fiilleri iyi bir biçimde ayrıt edemiyorsa ve bilinçli olarak kötü fiillerde bulunuyorsa bedbaht bir duruma düşer. Ve bütün hayatı boyunca kötü ayrımlar yapar.³¹ Fârâbî, insanın temyiz kudretine sahip olmasından hareketle, onun olgunluğa ve yüce mutluluğa ulaşma gücüne de sahip olduğunu düşünür.³²

Fârâbî bu görüşlerin ahlak ile bağlantısını da kurar. Ahlak, fiillerin iyi ya da kötü olmasına vasıta olur. İyi ahlak insanın iyi fiiller yapmasına, kötü ahlak ise kötü fiiller yapmasına aracılık eder.³³ Buna ilave olarak Fârâbî bazı hazların da İnsanları iyi şeylerden uzaklaştırdığını ve mutluluğa ulaşmayı sağlayan hususların elde edilmesine engel teşkil ettiğini ileri sürer.³⁴

Fârâbî, kötülüğün asla mevcut olmadığını ve evrendeki hiçbir şeyde kötülüğün barınmadığını düşünür. Genel olarak ifade edilecek olursa kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir, aksine Fârâbî onların hepsinin iyilik olduğunu belirtir.³⁵

²⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 39; *Fusûl*, s. 39; Abduh Heluv, a.g.e., s. 145. *es-Siyâse*'de iyilik ve kötülüğün ortaya çıkması, insan nefsinin güçleri ile ilişkilendirilir. Fârâbî burada, sadece insanın düşüneceği ve bilincinde olacağı mutluluğun nazarı düşünme gücüyle bilineceğini, nazarı düşünme gücünde bir gevşeklik olursa ve mutluluğun bilincine varılmazsa kötülüğün ortaya çıkacağını vurgular.

³⁰ Fârâbî, *Tenbih*, s. 30.

³¹ Fârâbî, *Tenbih*, s. 30; Abdülhak Kemal Yörük, “Fârâbî'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi”, *Fârâbî Tetkikleri, I* (İstanbul 1950), Der. Hilmi Ziya Ülken, s. 88, 90.

³² H. T. Mücahid, a.g.e., s. 76.

³³ Fârâbî, *Tenbih*, s. 39.

³⁴ Fârâbî, *Tenbih*, s. 45.

³⁵ Fârâbî, *Fusûl*, s. 59.

Fârâbî iki tür kötülükten söz eder. İlki mutluluğun zıddı olan bedbahtlıktır. Bedbahtlık, ulaşılacak amaç anlamında bir kötülüktür ve ondan daha büyük bir kötülük yoktur. Diğer bir tür kötülük ise kendisi aracılığıyla bedbahtlığa ulaşılan her şeydir. Yani bedbahtlığa yönelten iradî fiillerdir. Her iki kötülüğün zıddı ise iki iyiliktir. İlki mutluluk anlamında iyiliktir. Yani mutluluk kendisinin ötesinde istenecek başka herhangi bir amaç bulunmaması anlamında iyiliktir. İkinci iyilik ise kötülüğün zıddını ifade eden iyiliktir, yani mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan her şeydir. Fârâbî, her iki kötülüğün ve her iki iyiliğin iradî olduğun belirtir. Âlemlerdeki iyilik ise İlk Sebep'tir. Her şeyin varlığı O'na bağlıdır. Bu bağlılık lâayık olma açısından bir nizam ve adalete göredir. Liyâkat ve adaletten meydana gelen her şey iyidir.³⁶

d- Mutluluk ve Erdemli Şehir

İlk yetkinlik, insanın, faziletle ilgili fiilleri yapmadan sadece fazilet sahibi olması değil, bilakis faziletlerle ilgili bütün fiilleri yerine getirmesi anlamını taşır. Diğer bir deyişle yetkinlik, insanın, fiilleri meydana getiren melekelerle sahip olması demek değildir, bizzat söz konusu fiilleri yapmasıdır. Bu yetkinlik, insan için son mutluluğu (*es-sa'ade el-kusvâ*), yani mutlak iyi olan son yetkinliği oluşturur. Bu bakımdan mutluluk, her zaman başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilir ve istenir. Oysa tercih edilen diğer her şey ancak mutluluğa ulaşma hususunda bir yararı söz konusu ise tercih edilir.³⁷

Fârâbî, yüce iyilik ve olgunluğun öncelikle şehirde gerçekleşeceğini düşünmektedir.³⁸ Fârâbî, aynı zamanda, bütün topluluğun mutluluğa ulaşmasını öngörmüştür. Dolayısıyla ona göre, bir insan ancak toplum içinde yaşamak suretiyle mutluluğa ulaşabilir.³⁹ Topluluk halinde yaşayan insanların mutluluğa ulaşması bir takım şartlara bağlıdır. Milletler ve şehirler, bu dünyadaki mutluluğa ve öteki dünyadaki üstün mutluluğa nazârî erdemler, düşünme erdemleri, ahlakî

³⁶ Fârâbî, *Fusûl*, s. 59 vd.

³⁷ Fârâbî, *Fusûl*, s. 39.

³⁸ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 79.

³⁹ M. Ali Ebu Reyhan, a.g.e., s. 260; Fevzi M. Neccar, a.g.e., s. 40.

erdemler ve amelî erdemler aracılığıyla ulaşabilirler.⁴⁰ Yani mutluluğa ulaşmak sadece davranışlara değil, fikirlere ve inançlara da bağlıdır.⁴¹ Şehirler ve milletleri mutluluğa ulaştıran bu dört hususta bilgi sahibi olmak Fârâbî tarafından “nazarî olgunluk” olarak adlandırılır. Geriye bu hususların şehirlerde ve milletlerde nasıl var edileceği sorunu ve onların uygulanması kalır.⁴²

Fârâbî, öğretim sayesinde nazarî erdemlerin, eğitim sayesinde de ahlakî erdemlerin ve amelî sanatların ortaya konabileceğini ileri sürer. Yönetici, şehirde söz konusu faaliyetleri yapma gücüne sahip olan ve gerçekleştiren kişidir.⁴³ Bu bağlamda Fârâbî’ye göre erdemli şehir “*son yetkinliğe, yani en son mutluluğa erişmek için, sakinleri arasında karşılıklı yardımlaşma bulunan şehir*”dir. Buradan hareketle, özellikle erdemli bir şehrin halkı diğer şehirlerde yaşayan insanlardan daha üstün erdemlere sahiptir.⁴⁴ Çünkü mutluluğun elde edilmesini faziletli bir yaşam sağlar.⁴⁵

Fârâbî’ye göre mutluluk, erdemli bir yönetimi, erdemli olmayan yönetim biçimlerinden ayıran en önemli kriterdir. Yani, insanların mutluluğa ulaşmak amacıyla birbiriyle yardımlaşması, erdemli yönetimi erdemli olmayanlardan ayırır. Mutluluk bu anlamda Fârâbî için çok büyük bir önem arz eder.⁴⁶

İnsan bireyi açısından yüce mutlulukla ilgilenmesi, Fârâbî’yi, gerçekleşmesi imkan dahilinde olan en yüce siyasal sistemin ne olduğunu araştırmaya yöneltmiştir. Ayrıca mutluluğun ve erdemli bir hayatın gerçekleşmesinde en büyük rolü oynayan yönetici ile ilgilenmesinin nedeni, Fârâbî’nin mutluluğu en yüce gaye olarak görmesidir.⁴⁷

2- FAZİLET (ERDEM) VE REZİLET

⁴⁰ Fârâbî, *Tahsil*, s. 3. Bk. Charles E. Butterworth, a.g.e., s. 89.

⁴¹ Fevzi M. Neccar, a.g.e., s. 40.

⁴² Fârâbî, *Tahsil*, s. 22, 38.

⁴³ Fârâbî, *Tahsil*, s. 38.

⁴⁴ Fârâbî, *Fusûl*, s. 39.

⁴⁵ Fârâbî, *Eflatun Felsefesi*, Fârâbî’nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi (Ankara 1974), çev. Hüseyin Atay s. 66.

⁴⁶ M. Ali Ebu Reyhan, a.g.e., s. 263.

⁴⁷ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 75.

a- Fazilet ve Reziletin Tanımı

Fârâbî, insanın, kendisi aracılığıyla iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı ruhî durumlara fazilet; kötülükler ve çirkin fiiller yaptığı ruhî durumlara ise rezilet adını verir. Rezilet alçaklık, noksanlık ve aşağılık anlamına gelir.⁴⁸ Faziletler ve ahlakî bozukluğu ifade eden aşağılıklar, ancak belirli bir mizaç sonucu oluşan fiillerin belli bir zamanda bir çok kere tekrar edilmesi ve onların alışkanlık haline gelmesiyle ruhta ortaya çıkıp yerleşen hususlardır. Eğer bu fiiller iyi ise ruhta meydana gelen şey fazilet, kötü ise rezilet (aşağılık) olacaktır.⁴⁹

Fârâbî, ulaşılması arzulanan amaçların iyi ya da kötü olabileceğini; faziletli bir amaç için kullanılan vasıtaların iyi, kötü bir amaca ulaşmak için kullanılan vasıtaların ise kötü olduğunu belirtir.⁵⁰

İyi fiiller, birisi aşırı diğeri de eksik olan ve bu yüzden kötü sayılan iki aşırı uç arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Fârâbî, faziletleri iyi fiillerin söz konusu durumuna benzetir. Faziletler, birisi çok aşırı, diğeri ise çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan iki durum arasında ruhun “*orta durum ve melekeleri*”dir.⁵¹

Fârâbî, iyi ahlakın elde edildikten sonra korunması, mevcut olmadığında da kazanılması gerektiğini belirtir. İyi ahlakı meydana getiren fiiller ise ancak “*orta bir durum*”da bulunduklarında iyi ahlakı meydana getirebilirler. Eğer fiiller mutedil olmaktan uzaklaşarak bu şekilde bir alışkanlık haline gelirse iyi ahlakı meydana getiremezler. Söz konusu fiiller “*orta olma durumu*”ndan ya gerekenden fazla ya da eksik olmaya doğru uzaklaşırlar.⁵² Orta olma durumundan uzaklaşarak ya gerekenden fazla veya eksik olan fiiller de kötü ahlakı doğurarak iyi ahlakın ortadan kalkmasına sebep olurlar.⁵³ Fârâbî, iyi ahlakın korunması gerektiğine vurgu yaparak kötü ahlakın “*ruhsal bir hastalık*” olduğunu belirtir.⁵⁴

⁴⁸ Fârâbî, *Fusûl*, s. 27.

⁴⁹ Fârâbî, *Fusûl*, s. 31.

⁵⁰ Fârâbî, *Tahsil*, s. 27 vd.

⁵¹ Fârâbî, *Fusûl*, s. 34.

⁵² Fârâbî, *Tenbih*, s. 36.

⁵³ Fârâbî, *Tenbih*, s. 37.

⁵⁴ Fârâbî, *Tenbih*, s. 41.

İnsanlar bir fazilete ya da eksikliğe doğuştan sahip olarak yaratılmamışlardır. Ancak bu fiilleri yapmaya tabîi olarak meyillidirler ya da kendilerine kolay gelen faziletli ya da aşağılık fiilleri yapmaya tabîi olarak yönelirler. Eğer zıt yönde çalışan bir dış güç yoksa insanlar başlangıçtan itibaren kendilerine tabîi olarak daha kolay gelen bir fiili yapmaya sevk edilirler. Fakat söz konusu bu tabîi eğilimlerin fazilet olduğu söylenemez. Tabîi bir istidat, ruhta bizzat fazilet ile ilgili fiillerin doğacağı bir durum belirinceye dek bir fazilet ile ilgili fiillere yönelirse ve bu fiiller tekrar edilerek mutad hale gelir ve adet halinde yerleşirse bu durumdan bir fazilet olarak söz edilebilir.⁵⁵

b- Faziletin Çeşitleri

Fârâbî, faziletleri ahlakî ve aklî olarak ikiye ayırır. İffet, şecaat, cömertlik ve adalet ahlakî faziletler kısmına; hikmet, akıl, akıllılık, zeka ve anlayış mükemmelliği ise aklî faziletler kısmına dahil edilir. Aşağılıklar da aynı şekilde iki kısım halinde değerlendirilir.⁵⁶ Fârâbî'ye göre ahlakî fazilete sahip olunmadan en faydalının, en güzelin ve faziletli bir amacın ortaya konması mümkün değildir. En güçlü fikrî fazilet ile en güçlü ahlakî fazilet birbirinden ayrılmaz. Fikrî fazilet (düşünme fazileti), bir kişinin ortak bir zaruret hali söz konusu olduğunda, bir ya da daha çok milletin ya da bir şehrin sahip olduğu üstün faziletli bir amaç uğrunda en yararlı olan hususları mükemmel bir şekilde ortaya koyma gücüne sahip olmasına vasıta olan fazilettir. Fârâbî, bu anlamda fikrî faziletin siyasî bir fikrî fazilet olduğunu belirtir. Eğer bu fazilet uzun süreli bir etki doğuruyorsa bu taktirde kanun koyma kabiliyetine daha çok benzerlik gösterir. Kısa bir süre için geçerliyse o zaman “cüz’î ve geçici türden yönetim gücü” adını alır.⁵⁷

Nazarî ve fikrî faziletler bazen amelî fazilet ve sanatların meydana gelmesine sebep ve başlangıç olurlar.⁵⁸ Fârâbî, beşerî faziletten de söz eder. Her şeyin fazileti, bizzat o şeye iyilik, yetkinlik ve onun fiillerine iyilik kazandıran şeydir. Buradan hareketle Fârâbî, İyi ahlak ve “zihin gücü”nün birlikte beşerî

⁵⁵ Fârâbî, *Fusûl*, s. 31-32.

⁵⁶ Fârâbî, *Fusûl*, s. 31. Ayrıca bk. H. T. Mücahid, a.g.e., s. 107.

⁵⁷ Fârâbî, *Fusûl*, s. 74; *Tahsil*, s. 28-31, 34.

fazileti oluşturduğunu ileri sürer. İyi ahlak ve zihin gücüne sahip olan bir insan kendisi ve fiilleri açısından iyilik ve yetkinliğe ulaşır. Bu iki husus aracılığıyla insan asil, iyi ve erdemli bir duruma kavuşur; hayatında çizdiği yol da erdemli bir yol olur. Fârâbî, iyi ya da kötü olan bütün ahlakî niteliklerin sonradan kazanıldığını ve ahlakın alışkanlıklar aracılığıyla elde edilebileceğini ya da sahip olunan ahlaktan alışkanlıklar aracılığıyla uzaklaşılabileceğini düşünür. Alışkanlıktan kastedilen uzun süre ve ardarda sıkça tekrarlanan davranışlardır. İyi ve kötü ahlak, alışkanlık sonucu ortaya çıkar.⁵⁹

Fârâbî, nazari felsefeyi, gerçek anlamda erdemli eylemleri mümkün kılması hasebiyle yararlı bulur. Çünkü erdemli eylem, gerçek erdemle mümkündür. Gerçek erdem ise, insanların gerçek mutluluğu anlayarak bu yönde ilerlemesine bağlıdır. Ayrıca gerçek erdem, Fârâbî'ye göre, doğru hedefler yönünde yanılmaksızın edinilmiş olan alışkanlıklardan oluşur.⁶⁰

Bir insanın faziletlere ya da bütün kötü fiillere doğuştan mütemayil olması zor ve uzak bir ihtimaldir, fakat imkansız da değildir. Ancak her insan belli faziletlere sahiptir. Faziletlere ya da aşağılıklara belli bazı nitelikler eklendikten ve onlar adet haline dönüştükten sonra bunların ortadan kalkması zordur. Doğuştan bütün faziletlere meyilli olan ve onları adet haline dönüştüren bir insanın fazileti, diğer pek çok insanın sahip olduğu faziletten daha üstündür. Aksine bütün kötü fiillere temayülü olan ve tüm bunları kendisinde adet haline getiren bir insan ise en kötü konuma sahiptir.⁶¹ Faziletler ya da aşağılıklar, ruhta onların yerine zıt olan durumların yerleştirilmesi suretiyle yok edilebilir veya değiştirilebilir. Bazıları zayıflatılabilir, değiştirilebilir veya gücü azaltılabilir; bazıları içinse bunlar bile mümkün olmayabilir.⁶²

Fârâbî, kötü şeyler yapmaktan kendisini alıkoyan kişi ile, faziletli kişiyi birbirinden ayırır. Kötü şeyler yapma konusunda kendini frenleyen bir insan, iyi

⁵⁸ Fârâbî, *Fusûl*, s. 72.

⁵⁹ Fârâbî, *Tenbih*, s. 11-14.

⁶⁰ Charles E. Butterworth, a.g.c., s. 92.

⁶¹ Fârâbî, *Fusûl*, s. 32 vd.

⁶² Fârâbî, *Fusûl*, s. 33.

veya faziletli işler yapmasına rağmen kötü fiilleri de arzular. Arzuladıklarını yapmamaya, aksine iyi fiilleri yapmaya çalışırken de kendi kendisiyle mücadele eder ve ruhunda eziyet görür. Faziletle kişi ise durumuna ve arzusuna uygun davrandığı için acı çekerek değil, tersine severek, zevk alarak ve isteyerek iyi işler yapar.⁶³

c- Fazilet ve Toplum

Fârâbî, fazilet için bir araya gelmiş olan bir toplulukta hiçbir ayrılık ve uyuşmazlığın ortaya çıkmayacağını vurgular. Çünkü faziletin amacı birdir, yani başka herhangi bir şey için değil “*bizzat kendisi için istenilen iyi*”dir. “Fazilet” ve “iyi”nin amacı, sadece iyi olan amaca yöneliktir. Bu sebepten ötürü fazilet için toplanmış bir topluluktaki fertlerin bu amaç için tuttıkları yollar ve bizzat ona karşı duydukları sevgi de bir ve aynıdır. Onlar, amaçları bir olduğu sürece asla ayrılığa düşmezler. Anlaşmazlık, ancak arzuların farklılığından ve amaçların zıtlığından dolayı ortaya çıkan bir durumdur. Bu durumda ise birleşmeyi, bir araya gelmeyi imkansız kılan bir davranış ortaya çıkar, çünkü ayrı bir amaç ve ayrı yollar söz konusudur. Bu ve benzeri durumlar zararlı ve kötü olan durumlardır ve ilk amaç hususunda olduğu gibi gerçeği arama, mutluluğa ulaşma, ilim ve fazilete sevgi duymada birleşme gibi hususlarda da iyi değildirler. Böylesi birleşmeler, ticaret ve ticari işlerde kazanç ve karşılıklı yardım adına yapılır, yani ortada zararlı ve kötü bir birleşme vardır. Çünkü birleşmeyi gerçekleştirenler daha çok şeye sahip olmak, birbirlerinin malını gasp etmek için birleşirler. Bu durumda da ayrılık başlamış demektir.⁶⁴

Fârâbî’ye göre her şeyde aranan amaç hakikattir. İyi ve fazilet de hakikatin bir benzeridir. Bu bağlamda, gerçeği arayanlar kendi amaçlarını anlarlar, bunu bilirler ve bu konuda ayrılığa düşmezler. Gerçek ve fazilet olmayan şey, yürünebilecek bir yol değildir. Bu yolun üzerinde yürüyenler sapıtırlar ve şaşırırlar. Diğer insanlar onların güttüğü amacı anlamaz. Onlar amaçlarının farklılığından ötürü anlaşılamazlar ve yaptıklarından habersiz bir şekilde

⁶³ Fârâbî, *Fusûl*, s. 33.

⁶⁴ Fârâbî, *Fusûl*, s. 76.

amaçlarına ulaştırması mümkün olmayan bir yolda yürürler. Çünkü “gerçeği arama” -yetersiz kalsa bile- ruhta varolan tabii bir özelliktir. Hatta Fârâbî, kendi noksanlıklarından ve ruhundaki ihtiraslardan ötürü gerçeğin ve bilginin faziletini hayatında uygulamayan insanların bile eğer kendilerinden gerçeğin ve bilginin faziletini kabul etmeleri istense, bunu bilerek ve isteyerek kabul edeceklerini net bir şekilde vurgular.⁶⁵

Fârâbî, yöneticinin sahip olduğu faziletin en olgun ve en güçlü fazilet olduğunu düşünür. Yöneticinin sahip olduğu fazilet sayesinde ortaya konan fiilleri, bir insan ancak diğer bütün faziletleri kullanarak gerçekleştirebilir. Diğer insanların sahip olduğu faziletler ise, yöneticinin faziletinin gerisindedir ve belli bir sırayı takip ederek aşağı tabakalara kadar iner.⁶⁶

Fârâbî’ye göre –ister kamu düşüncesine ya da herhangi bir dine göre olsun, isterse de gerçekten en güzel olsun- her durumda en faydalı ve en güzel ne olduğu çok açıktır. Çünkü erdemli gayeler ya kamu düşüncesine göre erdem ve güzeldir veya tek bir dine göre erdem ve güzeldir ya da gerçekten erdem ve güzeldir.⁶⁷

Sonuç olarak Fârâbî, erdemin ve iyi fiillerin, idare altındaki vatandaşlar arasında düzenli bir işbirliğini geliştirerek şehirlerde ve milletlerde gerçek mutluluğu teşvik ettiğini düşünmektedir.⁶⁸

TOPLUMUN VE DEVLETİN DOĞUŞU

Fârâbî’ye göre insan, kendi varlığını devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğine ulaşabilmek için bir çok şeye gereksinim duyar. Bu, yaratılış

⁶⁵ Fârâbî, *Fusûl*, s. 76.

⁶⁶ Fârâbî, *Tahsil*, s. 32.

⁶⁷ Fârâbî, *Tahsil*, s. 33 vd.

⁶⁸ Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 171. Fârâbî, faziletleri, özel bir keyfiyet olmaktan çıkıp, siyasi erdem alanına taşımıştır. Bu durumda, bir tarafta manevi değerlerin, diğer yanda ise tedbir ve gayenin yani toplumun ve bireylerin topyekun ıslah ve ihyasının bulunduğu bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Charles E. Butterworth, a.g.e., s. 115.

gereği böyledir.⁶⁹ Yani insan tabiatı gereği medenîdir, başka kişilerle birlikte olmaya eğilimlidir.⁷⁰

Ancak bir insan anılan bu amaçlara tek başına ulaşamaz. Aksine bunlara ulaşabilmesi için diğer insanlara ihtiyacı vardır. “*Bundan dolayı insan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan bir çok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir.*” Böylelikle insanlar birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamış olur. Ve toplumun bütünün birbirlerine sağlamış olduğu bu katkının sonucunda herkes varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe erişmek için muhtaç olduğu şeyleri karşılayabilir.⁷¹ Kısacası, insan, yeterliliğini ve olgunlaşmasının tekbaşına gerçekleştiremediği için başka insanlarla bir arada yaşamak durumundadır.⁷² Zaten insana bu yüzden içtimâî ve siyâsî hayvan adı verilmiştir.⁷³

Ayrıca insan, ancak bir yerde topluluklar halinde yaşayarak işlerinin zorunlu olanlarını yapabilir ve bu işlerde üst düzeye çıkabilir. Bu da topluluklar halinde yaşama gerekliliğinin ikinci bir nedeni olarak zikredilebilir.⁷⁴

Bütün bunlardan anlaşılan, devletin, insanların tabiatlarının doğal bir sonucu olarak doğduğu gerçeğidir.⁷⁵ Devlet birey için olgunluğun gerçekleşmesini sağlar ama devletin varoluş sebebi bu değildir. Fârâbî’ye göre devlet, mutluluğun

⁶⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 99; Harun Han Şirvanî, *İslâmîda Siyasi Düşünce ve İdâre* (İstanbul 1965), çev. Kemal Kuşcu, s. 54.

⁷⁰ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 71.

⁷¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 99-100; M. Ali Ebu Reyhan, a.g.e., s. 261. Fârâbî, insanların çok sayıda mevcut olmasını ve bir kısmı mükemmel, bir kısmı da eksik ya da kusurlu olan insanî toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir bölümünde bir araya gelmelerini söz konusu sebebe bağlar. Fârâbî, a.y., s. 100. Fârâbî’nin, insanın kendi kendine yetmemesinden hareketle olgunluk ve mutluluğa ancak bir devlet çatısı altında ulaşabileceği yönündeki düşüncesi, Platon’un bu konudaki düşünceleriyle benzerlik gösterir. Bk. Abdülhak Kemal Yörük, a.g.e., s. 94.

⁷² H. T. Mücahid, a.g.e., s. 71; Said Zayid, a.g.e., s. 55.

⁷³ Fârâbî, *Tahsil*, s. 19 vd.; Fârâbî’nin ahlak ve toplumsal siyasetteki görüşü insanın sosyal bir varlık olması esasına dayanır. Fârâbî’ye göre sosyal bir varlık olan insanlar, fitratları ve karşılıklı ihtiyaçları gereği bir arada yaşamak zorundadırlar. Şemseddin Günaltay, *Fârâbî’nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri* (Ankara 1951), A.Ü.D.T.C.F.D., c. VII, s. 425. Fârâbî’nin, devletin ortaya çıkması ile ilgili görüşleri Platon’un aynı konuda ileri sürdüğü görüşlerle büyük oranda benzerlik gösterir. Bk. Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 182.

⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 36.

⁷⁵ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 72.

gerçekleştirilmesinin bir aracıdır.⁷⁶ Zira devleti oluşturan toplumun fertleri arasındaki yardımlaşma, mutluluğa ulaşma vesilesidir. İnsanlar ancak bir devlet çatısı altında bir araya gelerek ve işbölümü, karşılıklı sevgi ve dayanışmaya önem vererek tekamüle, mutluluğa ve dolayısıyla erdemli bir toplum olma özelliğine kavuşurlar. İnsanlar ancak bu hususlara uydukları taktirde ahenkli bir birlik oluştururlar.⁷⁷

4- BÜYÜK, ORTA VE KÜÇÜK TOPLUM⁷⁸

Fârâbî, mükemmel veya diğer bir deyişle yetkin toplumları büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayırır. Büyük toplum oturulabilir dünyanın tamamında birbirleriyle ilişkilerde bulunan ve birbirlerine yardım eden bütün ulusların bir araya gelmesidir. Orta büyüklükteki toplum oturulabilir dünyanın bir parçasında tek bir ulustan müteşekkil olan toplumdur. Küçük toplum ise herhangi bir ulusun oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesidir. Diğer yandan Fârâbî, eksik ya da kusurlu toplumlardan da söz eder. Bir köy halkının, mahalle halkının, bir sokakta oturanların ve en küçük birlik olan bir ev halkının bir araya gelmesi eksik toplumları meydana getirir.⁷⁹

Fârâbî'ye göre “şehir” (medîne)⁸⁰ yetkinlik mertebelerinden ilkinin temsil eder. Şehir, bir ulusun yaşadığı toprakların bir parçasıdır. Ulus ise üzerinde yaşanılan dünyanın bütün toplumlarının bir parçasıdır. Kesin anlamda yetkin insan toplulukları uluslara ayrılmıştır. Ulusların bir kısmı büyük, bir kısmı da küçüktür. Ve bu uluslar arasında da farklılıklar mevcuttur. Fârâbî, medenî (siyasî) toplumun ulusun bir parçası olduğunu ve ulusların da şehirlere ayrıldığını belirtir. Ayrıca Fârâbî, şehirleri birbirinden ayıran iki tabîî özelliğe de dikkat çeker:

⁷⁶ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 72.

⁷⁷ Said Zayid, a.g.e., s. 55; Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 434; Abduh Heluv, a.g.e., s. 144-145; Abdülhak Kemal Yörük, a.g.e., s. 95.

⁷⁸ Fârâbî'nin mükemmel devletleri büyüklüklerine göre ayırt etmesi, Yunan siyaset düşüncesinin bir etkisi sonucu olabilir. Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 182.

⁷⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 100; *es-Siyâse*, s. 36; M. Ali Ebu Reyhan, a.g.e., s. 261-263; Harun H. Şirvanî, a.g.e., s. 54; Said Zayid, a.g.e., s. 55.

⁸⁰ Fârâbî'nin “medine”si, Platon'un “polis”ine karşılık gelir. Medine, şehir-devlet, yönetim biçimi, idare düzeni anlamlarına gelir. Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 182.

Şehirlerin tabiî yapısı ve tabiî karakteri. Bu iki özelliğe ek olarak tabiî özelliklerde temeli bulunmakla birlikte şehirler insanlar tarafından oluşturulan dil ile yani kendilerini ifade etmelerini sağlayan araç bakımından da farklılık gösterirler. Sonuç olarak, *“bütün bu farklılıkların birleşmesinden ve yardımlaşmasından, farklı bileşimler gelişir; ulusların yapı ve karakterleri de bunlara göre farklılık gösterir.”*⁸¹

5- ŞEHİR, ERDEMLİ ŞEHİR VE ERDEMLİ ŞEHİR HALKI

a- Tanımlama

Fârâbî, en üstün iyiliğe ve mükemmelliğe ilk olarak ancak şehirde ulaşılabileceğini ve şehrin dışındaki herhangi eksik bir toplulukta bu amaçlara ulaşılabilesinin imkansız olduğunu vurgular. Bununla birlikte gerçek anlamda iyi veya kötü ancak seçme ve iradenin ürünleri olduğu için bir şehir kötü olan bir takım amaçların elde edilmesi amacıyla insanların birbirlerine yardım ettiği bir varlık olarak da kurulabilir. Bu yüzden Fârâbî, mutluluğun her şehirde elde edilmesinin mümkün olamayacağını belirtir.⁸²

Fârâbî’ye göre erdemli bir yönetici tarafından yönetilen insanlar erdemli, iyi ve mutlu insanlardır. Erdemli insanların erdemli bir yönetim altında toplanıp bir araya geldikleri şehir de erdemli şehirdir.⁸³ Fârâbî, erdemli şehri mutlak gaye anlamındaki mutluluğun gerçekleştiği şehir olarak da tanımlar.⁸⁴ Buna göre erdemli ya da mükemmel şehir, halkının kendileri aracılığıyla hakiki anlamda en son mutluluğun elde edilmesini sağlayan şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladığı şehirdir. Yani son yetkinliğe, diğer bir deyişle en son mutluluğa erişmek için sakinleri arasında karşılıklı yardımlaşma bulunan bir şehir erdemli şehirdir. Bunun yanında bir topluma mensup olan kişiler mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım ediyorsa, söz konusu kişilerin oluşturduğu toplum da erdemli ya da mükemmel bir toplumdur.⁸⁵

⁸¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 100; *es-Siyâse*, s. 36-38; Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 434.

⁸² Fârâbî, *Medîne*, s. 100.

⁸³ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 45.

⁸⁴ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 83.

⁸⁵ Fârâbî, *Medîne*, s. 100-101; *Fusûl*, s. 39.

Görüldüğü üzere mutluluk, adeta erdemli yönetimin, içerik açısından özü ve belirleyici ölçüsü gibidir. Bu anlamda erdemli yönetim, mutluluğu hedef olarak belirleyen yönetimdir. Mutluluğun ölçüt alınması, erdemli yönetimin siyasi ve sosyal birliğinin de erdemli olması anlamına gelir. Erdemli olmayan bir yönetim, Fârâbî'ye göre, erdemli bir yönetimin tam zıttıdır. Çünkü erdemli olmayan yönetimler, gerçek mutluluğu değil de, geçici mutluluğu hedef almış olan yönetimlerdir.⁸⁶

Erdemli millet ise, bütün şehirlerinin kendileri aracılığıyla mutluluğa ulaştıran şeyler için birbirlerine yardım ettiği millettir.⁸⁷ Erdemli millet, erdemli insanların oluşturduğu millettir.⁸⁸ Ayrıca erdemli evrensel devlet de içinde mevcut olan bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar.⁸⁹

Fârâbî'ye göre hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan ya da aynı türden mutluluğu amaç edinen, aynı amaç peşinde koşan, fakat buna rağmen dinleri birbirinden farklı olan bir çok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür.⁹⁰

b- Erdemli Şehrin Kısımları

Erdemli şehir Fârâbî'ye göre, canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutmak için bütün organları birbirleriyle yardımlaşma içinde olan eksiksiz ve sağlıklı bir bedene benzer. Bedenin organları birbirinden farklıdır ve ayrıca organların tabii yaratılışları birbirinden üstündür. Bu durum erdemli bir şehir için de geçerlidir. Şehirde âmir olan bir insan ve mertebeleri bu insana yakın olan diğer insanlar vardır. Bu insanlar başlarındaki âminin amacına uygun fiillerde bulunabilmelerini sağlayacak istidat ve melekelerle sahiptir. Âminin aşağısındaki insanlardan sonra da yine üsttekilerin amaçlarına uygun fiilleri gerçekleştiren

⁸⁶ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 83-84.

⁸⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 100-101; *Fusûl*, s. 39.

⁸⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 45.

⁸⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 101. Bütün dünyayı kapsayan büyük ölçekli topluluk ve orta ölçekli millet (ümme), Fârâbî'nin İslami çerçevesinden kaynaklanır. İslam'ın evrenselliği fikri burada etkisini göstermektedir. Bk. Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 182.

⁹⁰ Fârâbî, *Medîne*, s. 121; *es-Siyâse*, s. 51.

başka insanlar mevcuttur. Şehrin kısımların oluşturan bu hiyerarşi başkalarının amaçlarına uygun fiillerde bulunan fakat kendi amaçlarına uygun fiillerde bulunmayan insanların teşkil ettiği gruplara ulaşıncaya dek böyle bir sıra içinde aşağıya doğru iner. Hiyerarşinin en altında bulunanlar en değersiz olanlardır ve kendilerine başka insanların hizmet etmediği ama aksine başkalarına hizmet eden kişilerdir.⁹¹

Görüldüğü üzere Fârâbî, erdemli yönetimi nizam ve hiyerarşisi üzerinde özenle durmaktadır. Hatta Fârâbî, nizam ve hiyerarşiyi, erdemli yönetim ile erdemli olmayan yönetimleri birbirinden ayıran en önemli özellik olarak görmektedir.⁹²

Fârâbî, şehrin kısımlarını şehri bedene benzeterek ya da ikisi arasındaki farklılıkları ortaya koyarak açıklamaya devam eder. Bedenin organları tabîdir ve bu organların sahip olduğu istidatlar tabî kuvvetlerdir. Şehrin kısımları ise tabî olmakla birlikte onların şehirde fiillerini yapmalarını sağlayan istidat ve melekeler tabî değil iradî bir özelliğe sahiptir. Ayrıca bu kısımlar, insanların kendileri açısından daha uygun fiilleri gerçekleştirebilmelerini sağlayan farklı özelliklerle varlığa gelmişlerdir. Bununla beraber insanlar, sahip oldukları tabî yaratılışları ile değil daha ziyade kazanmış oldukları iradî melekeler sayesinde şehrin kısımlarına dahil olurlar. Dolayısıyla Fârâbî, bedenin organlarında bulunan tabî kuvvetlerin şehrin kısımlarında bulunan iradî meleke ve istidatlara karşılık geldiğini belirtmektedir.⁹³

Bedendeki organların bir kısmı üstün bir kısmı ise aşağıdır. Bu organlar birbirine bitişiktir ve derecelere ayrılmıştır. Her birisi belli bir fiili yapar ve bedendeki nihai amacın gerçekleştirilmesi için birbirleriyle yardımlaşır. Aynı şekilde şehrin kısımlarından bazıları üstün bazıları ise aşağıdır. Bu kısımlar birbirlerine bitişiktir ve farklı derecelere sahiptir. Şehirdeki kısımlar,

⁹¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 101-102; *es-Siyâse*, s. 48-49; *Fusûl*, s. 37-38.

⁹² H. T. Mücahid, a.g.e., s. 98.

⁹³ Fârâbî, *Medîne*, s. 102.

birbirlerinden bağımsız olarak belirli fiilleri yaparlar ve şehri amacına ulaştırmak için karşılıklı yardımlaşma hususunda birleşirler.⁹⁴

Fârâbî, bedendeki emredici organın kendisi ve özel nitelikleri açısından en mükemmel organ olmasını, şehrin yöneticisinin de özel nitelikleri bakımından şehrin en mükemmel parçası oluşuna benzetir. Bundan başka bedende ilk olarak varlığa gelen organ kalptir, kalp sayesinde diğer organların varlıkları ve kuvvetleri meydana gelir ve bu organlar kendilerine özgü bir varlık sırası içinde ortaya çıkarlar. Bedendeki organlardan herhangi birinde söz konusu olabilecek bir bozukluk kalp tarafından giderilir. Fârâbî kalp ile yönetici arasında bir benzerlik kurar. Şehirde ilk olarak yönetici varlığa gelir, şehrin kısımlarının ve bu kısımların iradî melekelerinin daha sonra varlığa gelmesine ve onların kendilerine özgü bir varlık sırası içinde ortaya çıkmalarının nedeni yöneticidir. Şehrin bir parçası bozulduğunda bunu giderme vasıtalarını yönetici sağlar. Son olarak bedende âmir organa yakın olan organlar âmirin amacına uygun olarak yapılan tabîî fiillerin en şerefli olanlarını icra ederler. Daha aşağıda olanlar da daha az şerefli fiilleri yaparlar. Aynı şekilde şehirde emredicilik bakımından şehrin yöneticisine yakın olan kısımlar en şerefli iradî fiilleri, daha aşağıda olan kısımlar ise daha az şerefli olan fiilleri gerçekleştirirler.⁹⁵

Fârâbî, şehrin kısımlarının farklı derecelerinin olduğunu ve erdemli bir şehirdeki bu sınıfların birbirleri üzerinde farklı şekillerde önceliklerinin bulunduğun ileri sürer. Herhangi bir amaca ulaşmak için yapılan bir işte, daha önce herhangi bir kişinin düzenleyip ortaya koyduğu bir fiilin sonucunu kullanarak söz konusu işi yapan insan diğerinden daha önce gelir ve ondan üstündür. Aynı amaca sahip olan iki kişiden, bu amacın hayal gücüne dayanan etkisini daha iyi sağlayan, fazilet bakımından daha mükemmel olan, amaca ulaştıracak araçları ortaya koymayı sağlayan amelî hikmete sahip olan ve amacı gerçekleştirirken diğer hususları da kullanma konusunda kendisini daha iyi adapte

⁹⁴ Fârâbî, *Fusûl*, s. 37.

edebilen kişi bunlara sahip olmayan kişinin önderidir, yani rütbesi daha üstündür. Ayrıca yaptığı fiiller daha gerekli ve daha şerefl olan kişiler, amaçla ilgili olan fiilleri daha basit ve daha az gerekli olan kişiden daha üstündür. Fârâbî bu konuyla ilgili daha ayrıntılı kriterler ortaya koyarak konuyu genişletir.⁹⁶

Erdemli bir şehrin kısımları ve bu kısımların dereceleri birbirlerine sevgi bağıyla bağılıdır. Bunlar adaletle ve dil fiillerle kontrol edilir ve korunur. Dolayısıyla erdemli bir şehirde sevgi adaletle tbidir. Fârâbî'ye göre sevgi bazen tabiî, bazen de iraddir. İrad sevgi  şekilde olur. Fazilete iştirak sonucu ortaya çıkan sevgi, menfaat için duyulan sevgi ve zevk için duyulan sevgi. Sevgi öncelikle fazilete iştirak nedeniyle meydana gelir. Bu iştirak düşünce ve fiillerle ilgilidir. İştirak edilmesi gereken düşünceler ise başlang(el-mebde'), son(el-mnteh) ve bu ikisi arasında bulunanlar ile ilgili olan düşüncelerdir. Başlang ile ilgili düşüncelerden kastedilen Allah, ruhn varlıklar, örnek teşkil eden iyi insanlar vb. gibi konulardır. Son ise mutluluktur. Bu ikisi arasında bulunan husus ise kendileri aracılığıyla mutluluk elde edilen fiillerdir. Erdemli bir şehirde yaşayan insanların görüşleri bu konular üzerinde birleşip kendileri aracılığıyla mutluluğa ulaşılan fiiller ile tamamlandığında, bu şehirde zorunlu olarak karşılıklı sevgi ortaya çıkar. Daha sonra erdemli şehrin skinleri birbirlerine komşu oldukları için ve bir kısmı diğerine muhtaç ya da yararlı olduğu için aralarında çıkara dayalı bir sevgi meydana gelir. Son olarak, erdemli insanların faziletlere iştirak etmelerinden, bazılarının diğerlerine yararlı olmalarından ve bazılarının diğerlerinden zevk almalarından ötürü aralarında zevke dayalı bir sevgi oluşur. Fârâbî bu sevgi vasıtasıyla erdemli insanların birleşip birbirlerine bağılanacağını belirtir.⁹⁷

c- Erdemli şehir Halkı

⁹⁵ Fârâbî, *Medîne*, s. 102-103, *Fsl*, s. 37 vd. Erdemli şehir-beden benzetmesi hakkında bk. Harun H. şırvan, a.g.e., s. 59-60; H. T. Mücahid, a.g.e., s. 85; Said Zayid, a.g.e., s. 55; M. Ali Ebu Reyyan, a.g.e., s. 267; Abdh Heluv, a.g.e., s. 147; Abdülhak Kemal Yörük, a.g.e., s. 98.

⁹⁶ Fârâbî, *Fsl*, s. 52.

⁹⁷ Fârâbî, *Fsl*, s. 52 vd.

Erdemli bir şehirde yaşayan insanlar kendilerine verilen görevleri, ya sahip oldukları bilgiler sayesinde ya da yöneticinin rehberliği ve yönlendirmesiyle yerine getirirler. Bu fiilleri yerine getirmeleri sonucunda onlar nefisleri ile ilgili çeşitli yatkınlıklar kazanırlar.⁹⁸

Fârâbî, öncelikle, erdemli bir şehir halkının tümünün bilmesi gereken müşterek bilgilerden de söz eder.⁹⁹ Fârâbî bu bilgilerin hangi yollarla edinileceğini, bunlara karşı çıkması muhtemel olan insanları ve bu insanlara karşı geliştirilebilecek savları ayrıntısıyla ele almaktadır.¹⁰⁰

Erdemli bir şehir halkının tümü tarafından bilinen ve yerine getirilen müşterek fiiller de mevcuttur. Ayrıca her bir sınıfın bildiği ve yaptığı farklı fiiller söz konusudur. Şehirde yaşayan insanlardan her biri, ancak kendisi ve başkaları için müşterek olan fiilleri ve üyesi bulunduğu sınıfın kendisine özgü olan fiilleri yerine getirmesi sonucunda mutluluk merhalesine ulaşabilir. Bütün insanlar bu şekilde davranırsa, yapmış oldukları bu davranışlar onlara üstün ve erdemli olan ruhî istidatları kazandırır. Bu davranışların yoğun bir biçimde tekrarlanılarak devam ettirilmesi, istidatların da daha güçlü ve mükemmel olmasını sağlar.¹⁰¹

Fârâbî, şehir halkının, yaptıkları siyasi fiiller sayesinde kazanmış oldukları yetkinlik derecelerinin birbirinden farklı olduğunu ve bu yüzden elde ettikleri mutluluğun nitelik ve niceliğinin de farklı olacağını ileri sürer. Yine onların yetkinlikten alacakları zevkler de farklılık gösterir.¹⁰²

⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 46.

⁹⁹ Şehir halkı öncelikle İlk Neden'i ve onun sıfatlarını bilmelidir. Faal Akl'a kadar olan maddeden bağımsız varlıkları ve onların kendine özgü sıfatlarını, mertebelerini ve fiillerini; semavî cevherleri ve onların özelliklerini; onların altında bulunan tabii cisimleri, bu cisimlerin oluş ve bozuluşunu, onlarda cereyan eden her şeyin düzen, mükemmellik, inâyet, adalet ve bilgelige uygun bir şekilde gerçekleştiğini ve onlarda herhangi bir ihmal, eksiklik ve haksızlığın bulunmadığını; insanın varlığa gelişini, ruhun kuvvetlerinin meydana geliş şeklini ve Faal Akl'ın onlardaki ilk makûllerin, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkmasını sağlayan ışığı göndererek onları aydınlattığını; ilk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiğini, herhangi bir zamanda ilk yöneticinin bulunmamaması durumunda onun yerini alması gereken yöneticileri; erdemli şehri, onun halkını, bu insanların ruhlarının ulaşacağı mutluluğu, erdemli şehre zıt olan şehirleri, bu şehirdeki insanların ruhlarının ölümden sonra karşılaşıacağı durumları, erdemli milletleri ve onlara zıt olan milletleri erdemli bir şehirde yaşayan tüm insanlar bilmelidir. Fârâbî, *Medîne*, s. 120-121; *es-Siyâse*, s. 50.

¹⁰⁰ Bkz.: Fârâbî, *Medîne*, s. 121 vd.; *es-Siyâse*, s. 50 vd.

¹⁰¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 113.

¹⁰² Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 47.

Erdemli bir şehirde yaşayan halkı Fârâbî beş bölüme ayırır: En faziletli olanlar ilk sırada yer alır. Daha sonra sırasıyla mütercimler (dil sahipleri), meslek sahipleri, mücâhitler ve zenginler yer alır. En faziletli olanlar hukemâdır, yani amelî hikmete sahip olanlar ve büyük meseleler hakkında görüş sahibi olan kişilerdir. Daha sonra din görevlileri ve mütercimler gelir. Hatipler, edipler, şairler, müzisyenler ve kâtipler mütercimler bölümüne girer. Meslek sahiplerine Fârâbî ölçüm işleriyle uğraşanlar adını verir. Bunlar muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve münecimlerdir. Ordu ve muhafızlar ise mücâhitler bölümünü oluşturur. En son bölüm ise, mal sahipleri(sermaye ve kazanç) olan zenginlerdir. Çiftçiler, çobanlar, tüccarlar ve şehirde servet sahibi olan diğer kişiler zenginler bölümünü teşkil eder. Fârâbî, şehrin bölümlerinden her birinde o grubun fertleri arasında üzerinde başka hiçbir reisin bulunmadığı bir reis, asla hiç kimse üzerinde yönetim hakkı bulunmayan bir tebaa ve kendisinden aşağıda olanların reisi ve kendisin üzerinde bulunanların tebaası olan birisinin olduğunu belirtir.¹⁰³

Fârâbî'ye göre, erdemli bir şehirdeki her insan, kendisine yalnızca bizzat kendisinin meşgul olduğu bir tek sanat ve uğraştığı tek bir iş tahsis etmiş olmalı ve bunun ötesine de geçmemelidir. Çünkü her insan, her zaman, her iş ve sanat için uygun değildir. Ayrıca eğer 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. Bundan başka bir çok işin belirli bir zamanı vardır. Bunlar ertelendiğinde işler yapılamaz. Aynı anda yapılması gereken işler vardır. Bu sebeplerden dolayı her işe bir insan tahsis edilmelidir.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi Fârâbî erdemli şehir halkı için işbölümünün gerekli olduğunun düşünmektedir. İşbölümü, aynı zamanda, insanlar arasında dayanışma oluşturan bir husustur. Fârâbî, işbölümünde, vazifelerin gayelere göre değişmesi ilkesini öngörmüştür.¹⁰⁵

¹⁰³ Fârâbî, *Fusûl*, s. 49-51. Ayrıntılı bilgi için bk. H. T. Mücahid, a.g.e., s. 100-101.

¹⁰⁴ Fârâbî, *Fusûl*, s. 55.

¹⁰⁵ Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 434 vd.

4- YÖNETİCİLİK, ERDEMLİ YÖNETİM VE ERDEMLİ ŞEHRİN YÖNETİCİSİ

a- Yöneticiye Duyulan İhtiyaç ve Yöneticilik

Fârâbî, yönetim ve yöneticilik ilgili düşüncelerini ortaya koymadan önce mutluluk konusu ile yönetici arasında, yaratılış itibarıyla insanlarda varolan farklılıklar ve üstünlükler ile bir yöneticiye duyulan ihtiyaç ya da yöneticinin gerekliliği konuları arasında ilişki kurar. Fârâbî, insanın varoluş amacının mutluluk olduğunu düşünür. Ona göre mutluluk, mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinliktir. Fârâbî mutluluğun nasıl elde edilebileceğini de ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Mutluluğa “*ancak ilk bilgileri oluşturan ilk düşümlülerin Faal Akıl tarafından insana verilmesiyle*” ulaşmak mümkündür. Fakat her insan bu ilk düşümlülerini alma yatkınlığında yaratılmamıştır. Çünkü her insan fitrî olarak birbirine eşit olamayan güçlere ve farklı durumlara sahiptir.¹⁰⁶

Her ne kadar insanlar ortak bir yaratılışa sahip olsalar ve herkes için ortak olan ilk düşümlülerini kabul etmeye yatkın bulunsalar da her insan farklı ve değişik durumlara sahiptir. Dolayısıyla her birey ve her grup için kendine özgü bir yaratılış söz konusudur. Ayrıca buna ilave olarak insanlar meselelerin çözümüne yardımcı olan bir takım güçler ve beden gücü gerektiren fiilleri yapabilme konularında birbirlerinden farklıdır. İnsanlar tabii olarak yatkın oldukları sanat ve bilim türlerinin mertebelerinin farklılığına veya diğer bir deyişle bu mertebelerin birbirinden üstünlüğüne göre de rütbe bakımından farklılık gösterir. Rehberlik ve öğretimin iyilik ya da kötülüğüne göre ve eğitimle kazanılan güçlerin üstünlüklerine göre bir farklılık söz konusudur. Ayrıca düşünme gücü ve en yüksek ahlakî erdem açısından da insanlar farklıdır. Her insan sanata, ahlakî erdeme ve düşünme erdemine yüksek bir düzeyde sahip değildir. Fârâbî, bu konularda diğer insanlara nazaran üstün olan kişinin onların başkanı ya da yöneticisi olduğunu söyler.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 40.

¹⁰⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 41-43; *Tahsil*, s. 37.

Fârâbî, tabîî olarak ortaya çıkan yaratılışların kişileri sınırlamadığını ve onları bir işi yapmak zorunda bırakmadığını belirtir. İnsanlar tabîî olarak yatkın oldukları ve kendilerine kolay gelen işleri yapabilmeleri için farklı yaratılışlarda dünyaya gelmişlerdir. Bundan başka sözü edilen bütün yaratılışlar, varoluş amaçları doğrultusunda eğitilmelidir. Eğer insanlar yatkın oldukları işler konusunda eğitilmezler ve ihmal edilirlse zamanla sahip oldukları yetenekleri kaybedebilirler. Ya da kendilerine uygun olan işlerde kötü bir şekilde eğitilirlse kötü veya bayağı sonuçlar doğabilir.¹⁰⁸

b- Yönetim ve Mutluluk

İnsan varlığının ulaşması gereken amacı, yüce mutluluğun elde edilmesi olarak ortaya koyan Fârâbî'ye göre insan, mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve mutluluğu göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca, mutluluğa ulaşabilmek için yerine getirilmesi gereken hususların bilinmesi ve bunların uygulamaya konması da gerekir. İnsanların yaratılış itibariyle bir takım farklılıklara sahip olduğunu daha önceden ortaya koyan Fârâbî buradan hareketle her insanın, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini tek başına bilemeyeceğini ve dolayısıyla insanların mutluluğa ulaşmak için bir öğreticiye ve yol göstericiye ihtiyaçları olduğunu düşünür. Bazı insanlar bir yol göstericinin rehberliğine daha az ihtiyaç duyarken bazılarının böylesi bir yardıma daha çok ihtiyacı vardır. Bunun yanında mutluluk ve ona götüren fiilleri bilme konularında herhangi bir kişiye rehberlik edilse bile söz konusu kişi dışarıdan bir dürtü ve itici güç olmaksızın kendisine öğretilen ve gösterilen hususları yerine getirmeyebilir. Fârâbî'ye göre bir çok insan bu durumdadır ve bu yüzden insanlar, kendilerine bütün bunları öğretecek ve onları bu doğrultuda yönlendirecek kişilere ihtiyaç duyarlar.¹⁰⁹

c- Yöneten-Yönetilen

Yöneten ve yönetilen arasındaki farklılıklar ve yöneticilik konusu da Fârâbî tarafından ele alınmıştır. İnsanları bir işi yapmaya ve o işte çalıştırmaya

¹⁰⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 42.

¹⁰⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 43-44.

gücü olmayan, ancak sadece daima kendisine gösterilen işleri yapma gücüne sahip olan bir insan hiçbir konuda başkan ya da yönetici olamaz. Söz konusu kişi her hususta ancak yönetilen olabilir. Başkalarına rehberlik ederek onlara yol gösterme ve onları belli amaçlar doğrultusunda yönlendirerek çalıştırma güçlerine sahip olan kişi, kendi başına bu işleri yapamayan ve ancak kendisine rehberlik edildiğinde ve öğretildiğinde onları yapabilen insanların yöneticisi olur. Ayrıca, bildiği ve rehberlik ettiği konularda başkalarını yönetme ve çalıştırma gücüne sahip olan bir kişi bir yandan o insanların yöneticisi, diğer yandan ise başka bir insan tarafından yönetilen bir kişidir. Dolayısıyla Fârâbî, yöneticileri birinci ve ikinci derece yönetici şeklinde ayırmaktadır. İkinci derecede bulunan bir yönetici, yalnızca bir tek insanın emirlerine uyar, başka insanları ise yönetir. Bu iki çeşit yöneticilik, belli işlerde söz konusu olabileceği gibi, bütün insanî işlerle ilgili durumlarda da geçerli olabilir.¹¹⁰

d- Yöneticilik

Fârâbî'ye göre, yöneticilik iki önemli şartın varlığını gerekli kılar: Yönetici öncelikle yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticilik konusunda yeteneğe sahip olmalıdır. Yani yönetici sadece iradî olarak değil doğuştan yöneticidir. İkinci olarak da yönetici, yöneticilik ile ilgili olan iradî meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. Yönetici nazarî erdemi, en yüksek düşünme erdemi, en yüksek ahlakî erdemi ve en yüksek sanat olan yöneticilik sanatını fitrî olarak kendisinde barındıran kişidir. Dolayısıyla yöneticiler çok büyük bir kabiliyete ve üstün bir tabiata sahip olan kişilerdir. Ortaya konan bu özellikler, yöneticilik konusunda yetenek sahibi olan bir insanda doğal olarak gelişip ortaya çıkacak olan durumlardır.¹¹¹ Kısacası Fârâbî'ye göre liderlik veya yönetim iki şartla mümkündür: Birincisi mizacın uygunluğu, yani fitri kabiliyettir. İkincisi ise irade ve meleke, yani gönüllü olarak kazanılan hasletlerdir.¹¹²

¹¹⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 44.

¹¹¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 104; *Fusûl*, s. 70; *Tahsil*, s. 37, 61; *İhsâ*, s. 126; *Eflatun Felsefesi*, s. 75-76.

¹¹² Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 184; Fevzi M. Neccar, a.g.e., s. 43.

Fârâbî'ye göre iki tür yöneticilik vardır. Birincisi faziletli olan bir yöneticiliktir. Bu, gerçekten mutluluğun elde edilmesine yarayan ve iradeyle yapılan işleri, fiil ve davranışları ve melekeleri disiplin altına alan ve bunları sağlamlaştıran yöneticiliktir. Fârâbî, nitelikleri ortaya konan bu yöneticiliğe boyun eğen şehirlerin ve halkların faziletli şehirler ve halklar olduğunu vurgular.¹¹³ Diğer yöneticilik türü ise câhil yöneticiliktir. Gerçekten mutluluk olmadıkları halde mutluluk zannedilen hususların elde edilmesine yarayan işleri ve fiilleri ve davranışları şehirlerde koruma altına alan yöneticilik câhil yöneticiliktir.¹¹⁴

e- Erdemli Yönetim Sanatı

Fârâbî, her sanatın yöneticilik için uygun olmadığını, aksine bir çok sanatın şehirde hizmet etmek için uygun olan sanatlar olduğunu ileri sürer. Ve yönetim sanatını kastederek sanatlar içinde bazı sanatların diğerlerine hizmet ettiğini, bazılarının ise diğerlerini yönettiğini düşünür. Buradan yola çıkarak erdemli şehri yönetecek olan sanatın herhangi bir sanat olamayacağını ve herhangi bir melekenin sonucu olamayacağını vurgular. Erdemli şehrin ilk yöneticisinin sanatı hizmet eden bir sanat değildir ve onun başka herhangi bir sanat tarafından yönetilmesi düşünülemez. Aksine şehirdeki diğer bütün sanatlar, erdemli yöneticinin siyasî anlamda yürüttüğü sanatın güttüğü amacı gerçekleştirme doğrultusunda ve bu amacın tam olarak elde edilmesi yönünde bir anlam ifade eder ve bu yolda onlardan yararlanılır. Erdemli şehrin bütün fiilleri de bu sanata doğru yönelmiştir.¹¹⁵ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, yöneticinin icra ettiği yönetim sanatı en üstün sanattır.¹¹⁶

Fârâbî'ye göre yöneticilik sanatı ya da siyasî sanat, arzulanan yaşama yoluna ulaştıran, işleri düzenleyen ve mutluluğa götüren sanattır.¹¹⁷ Ahlak ve

¹¹³ Fârâbî, *İhsâ*, s. 126 vd.

¹¹⁴ Fârâbî, *İhsâ*, s. 127.

¹¹⁵ Fârâbî, *Medîne*, s. 105; *Fusûl*, s. 28; *Tahsil*, s. 33, 57.

¹¹⁶ Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 184. Fârâbî, yönetim kavramını, "tedbir" ve "riyâset" kavramlarıyla karşılar. Bk. Charles E. Butterworth, a.g.e., s. 118.

¹¹⁷ Fârâbî, *Fîlâtun Felsefesi*, s. 74

fiiller konusunda “mutedil olan”ı ortaya koyma işi de siyasî sanatın (es-sanâ’atü’l-medeniyye) alanı içine girer.¹¹⁸

Medenî ilim ya da diğer bir deyişle siyaset bilimi, erdemli yöneticilik maharetinin iki kuvvetle tamamlanıp kemale erdiğini gösterir: İlki, küllî kanunların öğrenilmesiyle kazanılan kuvvettir. Diğer ise, insanın şehir ve toplum konusunda uzun bir süre çalışması ve uğraşması ile, şehirlerde mevcut olan ahlak ve şehirlerde yaşayan insanlar hakkındaki tecrübe işleri gibi konularla uğraşması ile ve bunların yanında tecrübe ve uzun gözlemler sayesinde, bu alanlarda olgunluk elde ederek kazanılan kuvvettir. Dolayısıyla yöneticilik maharetine sahip olan bir insanın farklı zamanlarda, çeşitli hal ve durumlara göre ancak bu kuvvet ve görgü aracılığıyla işleri takdir etmesi mümkün olur.¹¹⁹

Erdemli yönetim, yöneticisinin insanlar tarafından erişilebilecek en yüksek fazileti elde edebilmesini mümkün kılan yönetimdir. Erdemli yönetim dışındaki herhangi bir yönetim biçiminde bu fazileti elde etmek imkansızdır. Erdemli bir yönetimde yaşayan insanlar, yani yönetilenler dünya ve âhiret hayatlarında erdemli yönetimin dışındaki bir yönetimde elde edilmesi mümkün olmayan faziletlerle ulaşabilirler. Erdemli yönetimde yaşayan insanlar dünyevî yaşamlarında bedenlen en üstün düzeyde ve ruhen de âhiret hayatındaki mutluluğun sebebi olan faziletler açısından en üstün durumdadırlar. Yaşayışları ise diğer insanların yaşayışlarından daha güzel ve daha hoştur.¹²⁰

f- Yönetim Mertebeleri

Erdemli bir şehirde yaşayan insanların yönetim ve hizmet konularındaki mertebeleri yaratılışlarına, düşünme kapasitelerine ve aldıkları eğitime göre farklı bir durum arz eder. Şehrin ilk yöneticisi toplulukları ve bu topluluklara mensup olan bireyleri lâıyk oldukları mertebelere göre düzenler. Yani onları durumlarına göre ya hizmet mertebesine ya da yöneticilik mertebesine yerleştirir.¹²¹

¹¹⁸ Fârâbî, *Fusûl*, s. 38.

¹¹⁹ Fârâbî, *İhsâ*, s. 17 vd.

¹²⁰ Fârâbî, *Fusûl*, s. 69.

¹²¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 48; *Tahsil*, s. 47 vd.; *Eflatun Felsefesi*, s. 83 vd.

Bu yerleştirme sonucunda bazı mertebeler ilk yöneticinin mertebesine yakın, bazıları ise onunkinden az veya çok uzak bir konumda yer alır. Fârâbî bu mertebeleri “*yönetim mertebeleri*” olarak adlandırır. Bu mertebeler en yüksek yönetim derecesinden başlayarak adım adım kendisinde yöneticilik özelliği ve daha aşağısında başka bir mertebe bulunmayan en alt mertebeye, yani hizmet mertebesine kadar iner. Bu anlamda Fârâbî’nin, halkı seçkinler ve avam olarak iki grupta incelediği görülmektedir. Bu düzenlemeden sonra ilk yönetici belirli bir konuda şehir halkını ya da şehirdeki bir topluluğu bir buyruk doğrultusunda yöneltmek isterse bunu kendisine mertebe bakımından en yakın olan kişilere iletir, onlar da aynı şekilde kendilerinden sonra gelenlere ilk yöneticinin buyruğunu iletirler ve bu, söz konusu buyruğu yerine getirecek olan hizmet mertebesindeki kişilere kadar ulaşır. Böylece şehrin bölümleri birbirine bağlanmış olur ve birbirleriyle uyum içinde olan bu mertebelerin bir kısmı ön plana, bir kısmı ise arka plan alınarak belli bir düzen sağlanır.¹²²

g- Erdemli Şehrin Yöneticisi

Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisine özel bir önem vermiş ve yöneticiyi şehrin hareket ve hayat kaynağı olarak görmüştür.¹²³ Fârâbî, hayatın, nizam ve teşkilatın kaynağı saydığı yöneticiye sadece siyasi bir rol yüklememiş, yöneticinin, ahlaki ve toplumsal görevlerinin de bulunduğuna işaret etmiştir. Bütün insanlara fazilet konusunda örneklik eden yönetici, aynı zamanda, ülkenin huzur ve saadetinin de kaynağıdır.¹²⁴

Fârâbî’ye göre erdemli şehrin yöneticisi, sahip olduğu özel nitelikler açısından şehrin en mükemmel parçasıdır. Başka insanların kendisiyle müşterek olarak paylaştığı şeyin de en iyisine sahiptir. Onun altında kendisinin yönettiği ve kendileri de başkalarını yöneten insanlar bulunur.¹²⁵ Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisinin herhangi bir insan olamayacağını¹²⁶, mükemmelliğine ulaşmış olan

¹²² Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 48-49; *Tahsil*, s. 48-49.

¹²³ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 85.

¹²⁴ Şemseddin Gühaltay, a.g.e., s. 435.

¹²⁵ Fârâbî, *Medîne*, s. 102 vd.

¹²⁶ Fârâbî, *Medîne*, s. 104.

yöneticinin başka bir insanın hükmü ya da yönetimi altına girmesinin mümkün olmadığını¹²⁷, erdemli şehrin yöneticisinin insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesinde bulunduğunu ileri sürer.¹²⁸

Mutlak anlamda ilk yönetici, başka bir kişinin hiçbir konuda kendisini yönetmesine asla ihtiyaç duymayan kişidir. Bu yönetici, bilim ve mârifeti gerçek anlamda elde etmiştir ve hiçbir hususta kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymaz. Yapmak zorunda olduğu işlerin hepsini iyice anlayabilecek, öğrettiği bütün hususlar doğrultusunda diğer insanları yönlendirebilecek, insanları yapabilecekleri işlerde çalıştırabilecek, mutluluğa götüren bütün işleri belirleyebilecek ve bu işleri tanımlayıp değerlendirebilecek bir güce sahiptir. Fârâbî'ye göre, yaratılış bakımından büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip olan ilk yönetici Faal Akıl ile bağlantı¹²⁹ kurduğunda bunlar gerçekleşir. Bu özelliklere sahip olan bir yöneticinin başkanlığı ilk başkanlıktır, diğer bütün insanî başkanlıkların kaynağı odur ve hepsi ondan sonra gelir.¹³⁰

Fârâbî ilk yönetici kavramını iki temel boyuttan hareket ederek kullanır. Birincisi kurucu yönetici olması boyutudur ki bu ilk yöneticinin tarihi bir önceliğine işaet eder. İkinci boyut ise, devlette başkanın yerini belirtme anlamı taşır.¹³¹

Erdemli şehrin yöneticisi, mutluluğun elde edilmesini sağlayan fiillerin tümüne vâkıftır. Fârâbî'ye göre yönetici olmanın en önemli şartlarından birincisi budur.¹³² Gerçek bir yönetici, şehirleri idare etmesini sağlayan sanatının amacı bizzat kendisine ve şehir halkına gerçek mutluluğu vermek olan yöneticidir. Yöneticilik maharetinin yegana hedef ve amacı budur. Buradan yola çıkarak Fârâbî, mutluluk konusunda erdemli şehirlerin yöneticisinin halkın içindeki en

¹²⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 105.

¹²⁸ Fârâbî, *Medîne*, s. 107.

¹²⁹ Erdemli şehrin İlk Yöneticisi'nin Faal Akıl ile kurduğu bağlantı hakkında bk. Fârâbî, *Medîne*, s. 105-106; *es-Siyâse*, s. 45.

¹³⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 45; *Medîne*, s. 107.

¹³¹ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 86-87.

¹³² Fârâbî, *Medîne*, s. 107.

mükemmel insan olmasını zorunlu görmektedir. Çünkü yönetici şehir halkının mutluluğunun sebebidir.¹³³

Mutluluğa iradî ve tabîî kötülüklerin şehirlerde ve uluslarda ortadan kalkması ve buna ilave olarak iradî ve tabîî olan bütün iyiliklerin elde edilmesi ile ancak ulaşılabilir. Bu bağlamda yöneticinin görevi şehirdeki bütün bölümleri uyum içinde birbirine bağlamak ve kötülükleri ortadan kaldırarak iyilikleri elde etmek üzere halkın işbirliği yapmasını sağlamaktır. Yönetici şehrin düzenini bu doğrultuda ortaya koymalıdır. Mutluluğun kazanılması hususunda herhangi bir şekilde katkısı olan insanlar yönetici tarafından korunmalı ve onların sayıları artırılmalıdır. Zararlı olan kişiler yararlı bir duruma getirilmeli, eğer bu sağlanamazsa böyle kişiler ortadan kaldırılmalı ya da sayıları azaltılmalıdır. Kısacası yönetici her çeşit kötülüğü ortadan kaldırmaya ve her türlü iyiliği ortaya koymaya çalışmalıdır. Yönetici, mutluluğun elde edilmesini sağlayan belirli fiilleri bilmeli, bununla yetinmeyerek onların yerine getirilmesini sağlamalı ve şehir halkını bu fiillerin yapılması doğrultusunda yönetmelidir.¹³⁴ Bu anlamda Fârâbî, yöneticinin ruhları tedavi eden kişi olduğunu ileri sürer.¹³⁵

Ayrıca Fârâbî'ye göre yönetici, sahip olduğu siyasî ve yöneticilik mahareti sayesinde ahlak ve fiillerde orta ve mutedil olanı ortaya çıkaran kişidir.¹³⁶ Bütün bu şartları taşıyan bir insan, herhangi bir insanın egemenliği altında bulunmayan hâkim bir kişidir. Fârâbî söz konusu kişiyi “imam”, “erdemli şehrin birinci başkanı”, “erdemli milletin hükümdarı” ve “oturulan dünyanın tümünün hükümdarı” gibi sıfatlarla vasıflandırır.¹³⁷

Erdemli şehrin yöneticisi kanunları ve yasaları belirleyen kişidir. O hem bir yönetici, hem bir öğretmen, hem de bir rehberdir. Çünkü onun fitratı tüm insanlardan farklıdır. Ki Fârâbî de, fitratı güçlü ve mutluluğa ulaşmış olan kişinin,

¹³³ Fârâbî, *Fusûl*, s. 40.

¹³⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 49 vd.; *Fusûl*, s. 28, 37-38; *Tahsil*, s. 41, 55; *Tenbih*, s. 35.

¹³⁵ Fârâbî, *Fusûl*, s. 37-38.

¹³⁶ Fârâbî, *Fusûl*, s. 36, 39 vd.

¹³⁷ Fârâbî, *Medine*, s. 107.

bunlardan yoksun olan kişilerin üzerinde yönetim hakkına sahip olduğunu düşünür.¹³⁸

Fârâbî bir yöneticinin yukarıda ortaya konulan duruma ulaşabilmesi için kişiliğinde fitrî olarak on iki özelliği bulundurmasının gerekli olduğunu ileri sürer: Yönetici beden bakımından sağlam olmalı, her şeyi iyi anlamalı ve idrak etmeli, güçlü bir hafızaya sahip olmalı, uyanık ve çok zeki olmalı, fikirlerini açıklıkla ifade etmesini sağlayacak güzel konuşma yeteneğine sahip olmalı, bilgi edinmeyi ve öğrenmeyi sevmeli, tabiatı gereği doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yeme-içme ve cinsel zevklerin peşinde koşmayan birisi olmalı, yüksek ruhlu olmalı ve şerefi sevmeli, gümüş ya da altın gibi dünyevî amaçları değersiz görmeli, tabiatı gereği adaleti ve âdil insanları sevmeli ve baskı ya da zulümden kaçınmalı ve nihayet yapılmasını gerekli gördüğü işler konusunda azimli ve kararlı olmalı ve yapacağı işleri korku ve zaaf göstermeksizin yapmalıdır.¹³⁹

Fârâbî başka bir yerde gerçek bir yöneticinin altı şartı taşıması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu şartlar: Hikmet, tam pratik hikmet, hayali bir etki meydana getirme mükemmelliği, bizzat cihada katılma gücü ve bedeninde cihat etmesini engelleyecek bir kusurun olmaması. Bu özelliklere sahip yönetici örnek bir insandır, yani gidiş ve fiilleri taklit edilebilecek ve sözleri ve tavsiyeleri kabul edilebilecek bir insandır. Şehri kendi düşünce ve arzusu doğrultusunda yönetmek bu yöneticinin hakkıdır.¹⁴⁰

Ayrıca bu şartları taşıyan bir ilk yönetici mevcut değilse şehri yönetecek bir yöneticinin sahip olması gereken bir takım şartlar vardır ve bu özellikler de

¹³⁸ Said Zayid, a.g.e., s. 54.

¹³⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 107-108; *Tahsil*, s. 55 vd.; Harun H. Şirvanî, a.g.e., s. 57; H. T. Mücahid, a.g.e., s. 90-91; Said Zayid, a.g.e., s. 54. Erdemli şehrin yöneticisinin taşıması gereken özellikler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abduh Heluv, a.g.e., s. 149-152. Fârâbî'nin, niteliklerini sıraladığı yönetici, ne basitçe Platon'un filozof-kralına dönüşen halifeye, ne de halifeye dönüşen filozof-krala benzer. İlk yöneticinin nitelik ve fonksiyonları çeşitli uyarlamaların ve bileşimlerin sonucudur. Bu durum, Platon'un ve İslam'ın gerekleri arasındaki bir sentezi ifade eder. Erwin I. J. Rosenthal, a.g.e., s. 185. Bazı siyaset bilimciler ise Fârâbî'nin sistemindeki üstün yöneticinin Platon'un sistemindeki filozof krala denk düştüğünü ileri sürmektedir. Bk. Fevzi M. Neccar, a.g.e., s. 43.

¹⁴⁰ Fârâbî, *Fusûl*, s. 50 Erdemli şehrin ikinci yöneticisinin taşıması gereken özellikler ile ilgili geniş bilgi için bk. Abduh Heluv, a.g.e., s. 153vd.

ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur.¹⁴¹ Fârâbî, bütün bu özelliklerin tek bir insanda bir araya gelmesinin zor olduğunu farkındadır. Eğer erdemli şehirde böyle bir kişi mevcutsa ya da bu özelliklerin altı tanesini taşıyorsa şehrin yöneticisi söz konusu bu kişi olur. Herhangi bir dönemde böyle bir insana rastlanmazsa ve fakat bu şehirde söz konusu şartları taşıyan bir yöneticiler kuşağı daha önceden varolmuşsa bu insanların koyduğu kanunlar, kurallar ve adetler benimsenir ve korunur.¹⁴² Geçmişteki yöneticilerden alınan yazılı yasalar doğrultusunda yönetim faaliyeti gösteren yönetici “*önceki uygulamaları sürdüren yönetici*” ya da “*kamuna göre yönetici*” (*meliku's-sunne*) olarak adlandırılır.¹⁴³

Erdemli şehrin ilk yöneticisinde ve ondan sonra gelen yöneticide bulunması öngörülen şartları taşıyan tek bir kişi bulunmazsa ve birisi sadece filozof olan diğeri de geri kalan şartları yerine getiren iki kişi mevcut olursa onlar şehrin yöneticisi olur. Eğer özelliklerin her birisini farklı insanlar taşıyorsa ve bütün bu insanlar da birbirleriyle anlaşmışlarsa onların hepsi birlikte en üstün yönetici, onların yönetim sistemi de en faziletlilerin yönetimi olacaktır.¹⁴⁴

Tüm bu durumların hiçbiri mevcut değilse ve fakat topluluğu oluşturan fertler ayrı ayrı bu şartları kendilerinde bulunduruyorsa bu topluluğa da “*kamuna göre yöneticiler*” (*ruesâ' es-sünne*) adı verilir.¹⁴⁵ Fârâbî bu konuyla ilgili olası durumları ortaya koyduktan sonra felsefe ile yönetim arasında kurduğu ilişkiyi tartışmaya başlar. Herhangi bir zamanda eğer felsefe, yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa erdemli şehir, yönetim açısından diğer bütün şartları haiz olsa bile, yöneticisiz kalmış olacak ve şehir halkı da helak olma tehlikesiyle yüz yüze gelecektir. Eğer bu şehirdeki fiilî yöneticiye bağlı olan bir filozof mevcut değilse söz konusu şehir de belli bir süre sonra helak olacaktır.¹⁴⁶

Fârâbî yönetici için kullandığı imam, filozof, melik ve kanun koyucu sıfatlarının aynı anlama geldiğini ileri sürer. Filozof nazarî erdemi ve daha sonra

¹⁴¹ Bu şartlar için bkz.: Fârâbî, *Medîne*, s. 109; *Fusûl*, s. 50.

¹⁴² Fârâbî, *Medîne*, s. 108 vd.

¹⁴³ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 46; *Fusûl*, s. 50.

¹⁴⁴ Fârâbî, *Medîne*, s. 109 vd.; *Fusûl*, s. 50.

¹⁴⁵ Fârâbî, *Fusûl*, s. 50 vd.

da amelî erdemi ifade eder. Nazarî erdem bir filozofta eğer her yönden en son olgunluğa ulaşmışsa bu, söz konusu filozofun zorunlu olarak diğer bütün güçlere de sahip olduğu anlamına gelir. Filozof milletlerde ve şehirlerde, her birine göre mümkün olan ölçüde ve tarzda nazarî ve amelî erdemlerini ortaya koyma yeteneğine sahiptir. Bu anlamda gerçek filozof en üstün hakîmdir. Kanun koyucu ise amelî düşünülürlerin şartlarıyla ilgili olan bilginin iyiliğini, bu bilgiyi ortaya koyacak gücü ve şehirlerde ve şehrin halkında bunları uygulama gücünü ifade eder. Fârâbî'ye göre yöneticilik, hükümrانlık ve yetenek demektir. Tam yetenekli olmak için de insanın en büyük yetilere sahip olması gerekir. İmam ise kelime anlamı itibariyle örnek olarak uyulan ve iyi kabul gören kişiye delalet eder. Yani imamın ya sahip olduğu olgunluk düzeyi iyi bir şekilde kabul görmüştür ya da götüğü gayenin iyi olduğu insanlar tarafından kabul görmüştür. Bu, imamın işler, erdemler ve sanatlar bağlamında iyi kabul görüldüğü anlamına gelir. Diğer bütün sanatlar, erdemler ve işler sadece onun amacını gerçekleştirmek için kullanılıyorsa onun sahip olduğu sanatın en iyi sanat, onun ahlakî erdeminin en güçlü erdem, onun düşüncesinin en kuvvetli düşünce ve onun sahip olduğu ilmin en yüksek ilim olduğu gerçeği ortaya çıkmış olur. Kısacası Fârâbî, filozofun, en üstün yöneticinin, kanun koyucunun ve imamın aynı anlama geldiğini düşünmektedir.¹⁴⁷

h- İlk Yönetici-İlk Neden Benzetmesi

Fârâbî, erdemli şehrin “İlk Yönetici”si ile bütün varlıkların “İlk Neden”i arasında bir benzerlik olduğunu düşünmektedir. İlk Neden’in diğer varlıklara nazaran mevcut olan konumu, erdemli şehrin yöneticisinin şehrin diğer kısımları karşısındaki konumuna benzer. Fârâbî, önce İlk Neden ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi ortaya koyar ve daha sonra erdemli şehirdeki durumu buna benzetir. Maddeden korunmuş varlıkların, semâvî cisimlerin ve en aşağıda bulunana maddî cisimlerin İlk Neden’e olan yakınlıkları farklıdır. Bütün varlıklar kendi kapasitelerine göre evrende tesis edilmiş olan mertebelerine uygun bir

¹⁴⁶ Fârâbî, *Medîne*, s. 110 vd.

¹⁴⁷ Fârâbî, *Tahsil*, s. 52, 57-58. Ayrıca bk. H. T. Mücahid, a.g.e., s. 86; Fevzi M. Neccar, a.g.e., s. 43.

biçimde İlk Neden'in izinden giderler, onu takip ederler ve rehber olarak kabul edip taklit ederler. Bütün varlıklar düzene uygun olarak İlk Neden'i ve O'nun gayesini takip eder. Erdemli bir şehrin de böyle olması gerekir. Şehrin bütün kısımları, fiillerine ve bulundukları mevkilere göre İlk Yönetici'nin gayesini taklit etmelidir.¹⁴⁸ Fârâbî, şehrin kısımları ve yönetim mertebeleri konusunu ele alırken de İlk Yönetici ile İlk Neden arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Yönetim mertebelerinin İlk Yönetici tarafından yukarıdan aşağıya doğru belli bir hiyerarşi içerisinde düzenlenmesi ve buyrukların bu düzen içerisinde hizmet edenlere kadar ulaşması, böylece şehrin kısımlarında bir bağlantı ve uyumun sağlanması ile varlıkların İlk Neden'den başlayarak ilk madde ve dört unsurda son bulması, diğer bütün varlıkların kaynağının İlk Neden olması arasında bir benzerlik söz konusudur. Bu bağlamda Fârâbî şehri tabii varlıklara, şehrin mertebelerini de varlık mertebelerine benzetir. Bu mertebelerin bağlantı ve uyumu ise değişik türden varlıkların birbirleriyle olan bağlantı ve uyumuna benzer.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Fârâbî, *Medîne*, s. 104. Ayrıca bk. H. T. Mücahid, a.g.e., s. 85.

¹⁴⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 49; *Tahsil*, s. 22.

B- ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ

1. Tanımlama, sınıflandırma

Yönetim sistemi, halka refah sağlayamayacak duruma gelirse ve yöneticiler de erdemli bir yöneticinin taşıması gereken sıfatlara sahip olamazsa orada ideal bir yönetim işleyişinden söz edilemez. Bu durumda olan yönetim biçimlerini, Fârâbî, erdemli olmayan yönetim biçimleri olarak isimlendirir.¹⁵⁰ Bu “bozuk yönetim”¹⁵¹ biçimleri Fârâbî tarafından, erdemli toplumun belirleyici vasfı olan asli uyumun altüst olduğu ve onun yol gösterici ilkesi olan “saadet gayesi”nin bozulduğu ya da hor görüldüğü “karşı” şekiller olarak takdim edilir.¹⁵²

Erdemli olmayan yönetim biçimleri, erdemli yönetimin karşıtı olan yönetim biçimleridir. Fârâbî’ye göre erdemli veya mükemmel şehre zıt olan dört şehir türü vardır: Bilgisiz (*câhil*) şehir, bozuk (*fâsık*) şehir, karakteri değişmiş (*mübeddele*) şehir, doğru yolu bulamamış veya yanlışlık içinde olan (*dâlle*) şehir.¹⁵³ Dolayısıyla erdemli şehir, câhil (bilgisiz), fâsık (bile bile kötülük işleyen) ve sapkın (*dâlle*) şehrin karşıtıdır.¹⁵⁴

Fârâbî’nin erdemli olmayan yönetim biçimleri ile ilgili olarak yaptığı sınıflandırmada öncelikle “erdemli olan yönetim” göz önünde tutulmalıdır.¹⁵⁵ Fârâbî, ideal yönetimin karşıtı olan bu yönetim biçimlerini insanın gayesi ve

¹⁵⁰ Muhammed S. H. El-Ma’sumi, “Fârâbî”, çev. Burhan Köroğlu, *İslâm Düşüncesi Tarihi, II* (İstanbul 1996), der. M.M. Şerif, s. 344.

¹⁵¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 71. “Bozuk yönetimler” (*Es-Siyâsetü l-Fâside*), *es-Siyâse*’de kullanılan bir terimdir.

¹⁵² Macit Fahri., *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul 1992), çev. Kasım Turhan, s. 117.

¹⁵³ Fârâbî, *Medîne*, s. 110.

¹⁵⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 52. Fârâbî, *El-Medînetü l-Fâzıla*’da erdemli olmayan yönetim biçimlerini câhil, fâsık, mübeddele ve dâlle olarak dört ayrı grupta değerlendirirken *es-Siyâsetü l-Medeniyye*’de mübeddele şehri anmaz. *Fusûlu l-Medeni*’de ise “Şehir bazen zaruri, bazen de faziletli (erdemli) olur” diyerek ikili bir ayrım yapar. Ayrıca bu eserinde mübeddele ve dâlle şehirlerden hiç bahsetmez. Bununla birlikte Fârâbî’nin, erdemli olmayan yönetim biçimleri ele alınırken bu üç eserden hareket edilerek ve üçü birlikte düşünülerek bir sonuca varılmaya çalışılmalıdır. Erdemli olmayan yönetim biçimleri sınıflandırması ile ilgili geniş bilgi için bk. Abduh Heluv, a.g.e., s. 158-159.

¹⁵⁵ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 110.

mutluluğu açısından tartışır. Bütün bu yönetimlerin kusurlu olduğunu, mükemmel yönetimin bazı vazgeçilmez niteliklerinden yoksun olduğunu ve en yüce iyiliğin elde edilmesini imkansız kılan özellikler sergilediğini düşünür.¹⁵⁶ Bu anlamda erdemli olmayan yönetim biçimlerinin iyilik anlayışları mutlak, hakiki ve genel bir özellik içermemekte ve hatta nisbi, hususi ve yanlış bir anlayıştan neşet etmektedir.¹⁵⁷ Kısacası Fârâbî'nin üzerinde durduğu husus, erdemli olmayan bu yönetim biçimlerinin gerçek yüce mutluluğa karşı takındıkları tavır ve erişmek istedikleri gayedir.¹⁵⁸

Erdemli yönetime karşıt olan bu yönetim biçimleri siyasi yapılarına göre değil, vatandaşlarının görüş ve eylemlerine göre¹⁵⁹ sınıflandırılmıştır ve her biri diğerinden ve erdemli yönetim biçiminden ancak ulaşmak istedikleri gayeye göre ayrılırlar. Yapılan bu sınıflandırma daha çok teleolojik bir sınıflandırmadır.¹⁶⁰

Fârâbî, erdemli yönetime zıt düşen yönetim biçimlerini incelerken ve onlar arasında bir sınıflandırma yaparken belli ölçütlere göre hareket eder¹⁶¹ ve erdemli olmayan yönetimlerin her birini diğerinden ve erdemli olan yönetimden ayıran bazı temel özellikleri ortaya koyar. Bu yönetim biçimlerinin ulaşmayı arzuladıkları gaye, yöneticilerinin durumu ve onların izlediği siyasetin içeriği, orada yaşayan insanların davranışları, amaçları, ahlaki tutumları, aralarındaki ilişkiler ve mutluluk anlayışları¹⁶² ön plana çıkan esas ölçütlerdir. Ayrıca ek olarak, bu yönetim biçimlerinin sınıflandırılmasında yöneticilerin zihni ve ahlaki yapısı, idarecilerin adalet, hukuk, ahlak ve insanlık anlayışları da belirleyici bir rol oynar.¹⁶³

¹⁵⁶Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 194.

¹⁵⁷ Abdülhak Kemal Yörük, a.g.e., s. 97.

¹⁵⁸H. T. Mücahid, a.g.e., s. 110.

¹⁵⁹Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 194.

¹⁶⁰ Macit Fahri, a.g.e., s. 117.

¹⁶¹ Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi* (İstanbul 1983), s. 71.

¹⁶² Richard Walzer, "Al-Fârâbî on Perfect State", *A Revised Text With Introduction, Translation and Commentary, El-Medînetü 'l-Fâzıla* çevirisi iç. (Ankara 1997), çev. Ahmet Arslan, s.240; B. Bayraklı, a.g.e., s. 72, 73.

¹⁶³ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII (İstanbul 1995), s. 154.

Dikkati çeken bir diğer önemli husus da kullanılan terimlerdir, yani Fârâbî'nin erdemli olmayan yönetim biçimlerine verdiği isimlerdir. Kullanılan terimlerin, erdemli olmayan yönetimlerde gözetilen amaçlar, halkın görüş ve eylemleri, yöneticilerin tutumları, ekonomik durum gibi ölçütlerle sıkı bir ilişkisi vardır.¹⁶⁴ Yani Fârâbî, her yönetim şekline, o yönetimin erişmek istediği nitelikten türeyen bir isim vermiştir.¹⁶⁵ Ayrıca bu terimlerin İslamî karşılıklarının olduğu da göze çarpar.¹⁶⁶

2- Erdemli olmayan yönetimlerin halkı ve yöneticileri

Erdemli olmayan yönetimlerin halkı, yöneticileri ve yönetimleri de erdemli yönetimin halkına, yöneticilerine ve yönetimlerine karşıt bir özellik sergiler ve bu yönetimlerde yaşayan insanlar için de aynı durum söz konusudur.¹⁶⁷ Fârâbî bu şehirlerin ve oralarda yaşayan halkın ya da onları temsil eden kişilerin fikirlerine ve hayat tarzlarına uyan bir insanın insanca yaşamasının mümkün olmadığını, daha da kötüsü onların yolundan ayrılmak veya onlardan ayrı bulunmak isteyen ve olgunluğu elde etmeyi amaçlayan bir insanın da bedbaht bir duruma düşeceğini ve hayatta istediğini elde etmekten uzak olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla bu durumda olan birisinin mevcut millet ve şehirlerden ayrı, başka bir şehir ve millete muhtaç olduğu açıkça ortadadır.¹⁶⁸

Erdemli olmayan şehirlerin halkı kötü fiillerde bulunurlar ve bu kötü fiiller onlara kötü ve kusurlu istidatlar kazandırır. Bu şehirlerde yaşayan insanlar, bu filleri işledikçe ruhsal istidatları bozulur ve hasta ruhlu olurlar. Bir süre sonra yaptıkları bu kötü ve kusurlu fiillerden zevk almaya başlarlar ve güzel ya da erdemli fiillerden hoşlanmazlar veya onları tasavvur bile edemezler. Ayrıca onların arasından hastalığını bilmeyen, aksine ruhen sağlıklı ve erdemli olduğunu

¹⁶⁴ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 194; B. Bayraklı, a.g.e., s. 74.

¹⁶⁵ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 113.

¹⁶⁶ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 194; B. Bayraklı, a.g.e., s. 73; R. Walzer, a.g.e., s. 270.

¹⁶⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 110-112.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Eflatun Felsefesi*, s. 80.

zannedenler de vardır. Bundan ötürü onlar herhangi bir yol göstericinin, öğretmenin veya terbiye edicinin sözlerini dinlemezler.¹⁶⁹

Erdemli olmayan şehirlerde yaşayan insanların kazanmış oldukları kötü alışkanlıklar, onların değişmez kötü eylemlerinin sonucudur. Bu eylem biçimi yanlış yönlendirilmiş bir istek, yanlış koşullanma ve alıştırmadan ileri gelir. Bilgisiz veya kötü yöneticilerin yanlış tutumları ve bu yöneticilerin emirlerine halkın direnç göstermeksizin uyması¹⁷⁰ anılan durumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ve sonuç olarak onların duyu algılarında bir bozukluk meydana gelir ve bir süre sonra “iyi” ve “kötü” yer değiştirir. Ahlaki bakımdan kötü olan eylem ve tutumlardan hoşlanırlar ve iyi addedilen özelliklerin karşısında herhangi bir rahatsızlık duymadıkları gibi daha da ileri giderek böyle bir şeyin var olduğunu bile düşünmezler.¹⁷¹ Zihinlerinde bir takım hayali varlıklar şekillendirirler ve daha sonra onların iyi olduğunu kabullenirler, ya da bazı yokluklar şekillendirerek onların da kötü olduğunu düşünürler. Örneğin bazıları her tür zevkin iyi, acının ya da eziyet görmenin kötü olduğunu düşünür. Fârâbî’ye göre bu durum onların yanlışlığı içinde olduğunu göstermektedir.¹⁷²

Fârâbî, erdemli olmayan şehirlerin yöneticilerinin, erdemli şehirlerin yöneticilerinin zıddı, onların yönetimlerinin de aynı şekilde erdemli yönetimlerin zıddı olduğunu ve bu şehirlerde yaşayan diğer insanlarla ilgili olarak aynı durumun söz konusu olduğunu söyler.¹⁷³ Erdemli olmayan şehirlerin yöneticileri ideal yönetici sıfatlarını taşımazlar. Bu kötü yöneticiler halkın karakterini yanlış

¹⁶⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 116; *es-Siyâse*, s. 48.

¹⁷⁰ R. Walzer, a.g.e., s. 290-291. Fârâbî’ye göre “Bir şehir halkının fiilleri, mutluluğa doğru yöneltilmemişse bu fiiller, onların (yani şehir halkının) nefsin kötü yatkinliklarını kazanmalarına yol açar...Gene her sanatta, ilgili işler kötü yapılsa söz konusu sanatlardaki kötü fiiller, nefste kötü alışkanlıklar ortaya çıkarır. Bunun sonucu olarak da onların nefsleri sağlığını yitirir. Dolayısıyla kendi fiilleri aracılığıyla kazandıkları alışkanlıklardan hoşlanırlar...nefsce hasta olanlar, hayal güçleri bozulduğundan kötü alışkanlıklardan zevk alırlar.” Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 48.

¹⁷¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 110; R. Walzer, a.g.e., s. 291.

¹⁷² Fârâbî, *Fusûl*, s. 80.

¹⁷³ Fârâbî, *Medîne*, s. 112.

bir biçimde şekillendirdiği için insanlar herhangi bir makul kararı almaya muktedir olamayacaklar ve bilgisiz kalacaklardır.¹⁷⁴

1- CÂHİL ŞEHİR (Bilgisiz şehir)

- El-Medinetü'l-Câhiliyye -

a- Tanımı , amaçları ve halkın durumu

Halkı mutluluğu bilmeyen, mutluluktan habersiz olan şehirdir. Bu şehrin halkı, mutluluk konusunda aydınlatılsa bile onu anlayacak ve ona inanacak bir kapasiteye sahip değildir. Onların iyi olarak bildiği şeyler sadece beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, insanın kendi arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi görünüşte iyi oldukları zannedilen ve hayatta gaye oldukları düşünülen şeylerdir.¹⁷⁵

Görüldüğü gibi câhil yönetimler, gerçek mutluluğun yani hayattaki en önemli amacın ne olduğunu bilmeyen ve mutluluğu akıllarından bile geçirmeyen yönetimlerdir. Bunun nedeni onların, arzularına kendilerini kaptırmaları ve akılcı düşünüşten, sezgiden yoksun olmalarıdır.¹⁷⁶

Câhil yönetimlerde yaşayan insanlar yanlış bir mutluluk telakkisine sahiptirler. Dolayısıyla onlar faziletler açısından eksik bir durumdadırlar.¹⁷⁷ Fârâbî söz konusu yanlış mutluluk anlayışı ile nefsin düşünme gücü arasında bir ilişki kurarak bu konuyu daha da genişletir. Zevk, yarar, şeref ve bunun gibi durumların hayatın amacı olması gerektiğini düşünen insanlar mevcuttur. Eğer bir insan, nazârî düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterir ve mutluluğun bilincine varıp ona doğru yönelmezse, aksine yarar, zevk, egemenlik ve şeref gibi gerçek mutluluğun dışındaki bir hususu hayatın amacı olarak görürse o insanın ortaya koyduğu tüm fiiller tam anlamıyla kötü olur.¹⁷⁸ Bütün bu yanlış görüşlerin

¹⁷⁴ R. Walzer, a.g.e., s. 278.

¹⁷⁵ Fârâbî, *Medîne*, s. 110; Said Zayid, s. 56.

¹⁷⁶ R. Walzer, a.g.e., s. 269; Said Zayid, a.g.e., s. 56 .

¹⁷⁷ Fârâbî, *Fusûl*, s. 61.

¹⁷⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 40.

altında yatan en önemli sebep ise câhil yönetimlerin görüşlerinin yanlış bir metafiziğe ve gerçeklik hakkındaki yanlış bir felsefi yoruma dayanmasıdır.¹⁷⁹

Câhil yönetimlerde yaşayan insanlar mutluluğu, erdemli yönetimde anlaşıldığı şekliyle bilmez. Onların bireysel ve toplumsal hayattaki amacı maddidir ve sağlık, zenginlik, bedeni zevkler, iktidar veya şan gibi hususları içerir.¹⁸⁰ Câhil şehrin halkı bu dünyevi gayelerden her birini mutluluğun bizzat kendisi olarak görür, onlara göre en yüce mutluluk bütün bunların bir arada bulunmasıdır.¹⁸¹ *“Câhil şehrin halkına göre bunların her biri bir mutluluk çeşididir ve en büyük ya da en tam mutluluk da onların hepsinin toplamıdır, onların zıddı olan şeyler, yani hastalık, yoksulluk, zevklerden mahrum olma, arzuların peşinden koşmada serbest olamama, saygı ve itibar görmeme de kötülüklerdir.”*¹⁸²

Fârâbî'ye göre bir insanın olgunluğu, sağlam bir bedene sahip olmaya, mensup olduğu soyu ya da grubu içinde hatırı sayılır bir konumda bulunmaya, refah içinde olmaya, saygı gösterilmeye, yüksek tutulmaya, buyruğunun geçerli olmasına, arzusuna boyun eğen bir gruba veya şehre hakim olmasına bağlı değildir. İnsanın, kendisine en son olgunluğu veren mutluluğu elde edebilmesi için bu sayılan durumlardan bir kısmına ya da hepsine sahip olması yeterli değildir. Bunlara sahip olanlar ya hiç mutlu değildirler, ya da bunlar tek başına mutluluğa ulaştıramazlar. Yukarıda zikredilen hususlar ancak bir çeşit bilgiye ve bir tür yaşayış yoluna sahip olmakla anlam kazanırlar ve mutluluğun elde edilmesinde rol oynarlar.¹⁸³

Câhil şehir halkı mutluluğu bilmediği gibi ona ulaşma hususunda da herhangi bir çaba sarf etmez. Ancak hayatın aldatıcı zevklerine kapılan¹⁸⁴, gerçek

¹⁷⁹ R. Walzer, a.g.e., s. 249.

¹⁸⁰ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 195; Said Zayid, a.g.e., s. 56.

¹⁸¹ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 112.

¹⁸² Fârâbî, *Medîne*, s. 110.

¹⁸³ Fârâbî, *Eflatun Felsefesi*, s. 65 vd.

¹⁸⁴ M. Fahri, a.g.e., s. 117.

iyilerin ne olduğunu bilmeyip sahte iyilerin peşinden koşan¹⁸⁵, sadece görünüşteki iyilikleri mutluluk ve erişilmesi gereken gaye olarak düşünen¹⁸⁶ insanların oluşturduğu bir toplumdur câhil şehrin toplumu. Câhil yönetimlerde yaşayan ve değişik hayat tarzlarına sahip olan insanların çoğu, içinde bulundukları durumun farkında olmaksızın bedbaht bir şekilde yaşarlar. Hasta ruhlu ve kötü mizaca sahip olan bu kişiler durumlarının farkına varma hususunda da başarısız olurlar.¹⁸⁷

Câhil yönetimlerde yaşayan insanlar zenginliğe ulaşmak ya da zevk veren şeylerden yararlanmak gibi dünyevî amaçlara ulaşma hususunda karşılıklı bir şekilde yardımlaşırken tek bir fazilete bile ihtiyaç duymazlar. Bu yüzden 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.¹⁸⁸ Onların fazilet olduğunu zannettiği şeyler, alçaklık ya da aşağılık şeylere faziletlerden daha yakın olan şeylerdir. Çünkü onların tabiatları ve cevherleri faziletlerin tabiatına uymaz, aksine onlar eksiklikler ve aşağılıklar türünden olan bir tabiata sahiptirler.¹⁸⁹

b- Yöneticileri

Fârâbî'ye göre câhil yönetim, şehirlerde gerçek mutluluk olmadığı halde gerçek mutluluk olduğu zannedilen hususların elde edilmesine yarayan fiil ve davranışları koruma altına alan yönetimdir. Ve bir çok çeşidi mevcuttur.¹⁹⁰

Câhil şehrin çeşitleri ile orantılı olarak câhil şehir yöneticileri bulunmaktadır. Ve bu yöneticilerin her biri, yönetiminde söz sahibi oldukları şehri, şahsi hedeflerini ve çıkarlarını gözeterek ve kendi arzu ve amaçlarını elde edebilecekleri bir tarzda yönetirler.¹⁹¹ Onların en önemli özellikleri ulaşmayı arzuladıkları gayelerde ortaya çıkar. Câhil yöneticiler tarafından güdülen amaçlar,

¹⁸⁵ Faruk A. Sankari, "Eflatun ve Farabî: Siyasi felsefelerinin bazı yönlerinin mukayesesi", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* (İstanbul 1995), çev. Kazım Gültepe, s. 253.

¹⁸⁶ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 112.

¹⁸⁷ Fârâbî, *Fusûl*, s. 70.

¹⁸⁸ Fârâbî, *Fusûl*, s. 39.

¹⁸⁹ Fârâbî, *Fusûl*, s. 62.

¹⁹⁰ Fârâbî, *İhsâ*, s. 127.

¹⁹¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

câhil yönetimlerin sayısı kadardır ve bu amaçlar câhil şehir yöneticilerinin, yönettikleri câhil yönetimin çeşidine göre değişir. Bu yöneticilerin, zaruri ihtiyaçları elde etmek, servet kazanmak, zevk ve lezzetlerden yararlanmak, saygı ve itibar görmek ve övülmek, zaferler elde etmek, özgür bir biçimde yaşayarak istediğini yapabilme serbestliğine sahip olmak şeklinde sıralayabileceğimiz değişik türden gayeleri mevcuttur.¹⁹² Hatta bazı insanlar yöneticilik maharetine sahip olan bir kişinin yönetici sayılabilmesi için ona itaat edilmesini ve saygı gösterilmesini, zenginlik sahibi olmasını, insanları zor kullanarak, boyun eğdirerek ya da dehşet ve korku saçarak yönetmesini gerekli görürler.¹⁹³

Câhil şehrin yöneticileri sahip oldukları yöneticilik sanatını kendi amaçlarına ulaşabilmek için bir vasıta olarak kullanırlar.¹⁹⁴ Fârâbî, câhil yöneticilerin amaçlarına ulaşmak için şehrin idare edilmesi ile ilgili olarak yapılması gereken eylemleri söz konusu amaçlarına ulaşabilmelerine yardımcı olacak eylemler haline dönüştürdüklerini, kanunları da bu amaçları doğrultusunda düzenlediklerini ve hatta bu amaçları kendi tekellerine alarak yönettikleri şehrin halkını da kendi amaçlarına ulaşabilmek için âlet olarak kullandıklarını belirtir.¹⁹⁵

Bu yöneticiler lezzet veya mülk gibi bazı dünyevi kazanımları daha büyük menfaatler ya da karşılıklar elde edebilmek amacıyla diğer insanlara bırakırlar. Adalet ve itidali ise iyi oldukları için uygulamazlar, ya da kötü ve kusurlu fiilleri bizzat onlar kötü olduğu için terk etmezler. Amaçları bunları yaparak daha fazla menfaat elde edebilmektir.¹⁹⁶ Bunun yanında Fârâbî, ahlak ve fiiller hususunda özellikle kendisi için mutedil olan yolu ortaya koyma gücüne sahip olup da bu gücü şehrin ve onun diğer kısımlarının yararını göz önünde bulundurmaksızın ya da farkına varsa dahi şehre gelebilecek zararlara aldırış etmeksizin faaliyet

¹⁹² Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65; B. Bayraklı, a.g.c., s. 82-83.

¹⁹³ Fârâbî, *Fusûl*, s. 41.

¹⁹⁴ Fârâbî, *Tenbih*, s. 26 vd.

¹⁹⁵ Fârâbî, *Fusûl*, s. 40-41.

¹⁹⁶ Fârâbî, *Fusûl*, s. 61 vd.

gösteren bir yöneticinin “bozuk bir siyaset sanatı” doğrultusunda hareket ettiğini belirtir.¹⁹⁷

Fârâbî, câhil yönetimleri teorik modeller olarak ele aldığı için câhil yöneticilerin yürüttükleri siyasi işler her zaman için birbiriyle uygunluk göstermek zorunda değildir. Aksine bu, çeşitli siyasi tavırlardan oluşan bir karışımdır. Zira yönetici değişmez bir siyasi tutuma göre davranmaz, aksine çıkarlarına göre değişen arzu ve yönelimlerine uyarak hareket eder.¹⁹⁸ Bu yüzden Fârâbî câhil halkın yöneticilerinden herhangi birinin yaptığı eylemlerin diğer câhil yönetim çeşitlerinin katılımı olmaksızın saf bir câhil devlet tipini gerektirmesinin ihtimal dışı ve imkansız olduğunu, çünkü bunlardan her birinin eylemlerinin bilgiden ve elde edilen sanattan değil, ancak kendilerinin zan, fikir ve nefislerinin yönlendirmelerinden kaynaklandığını ileri sürer. Bu bakımdan mevcut olan yönetimler ancak bu câhil yönetimler ya da onların çoğunun bileşiminden oluşan yönetimlerdir.¹⁹⁹ Ancak bütün bunlara rağmen Fârâbî, câhil şehir halklarının da siyasi (medenî) bir topluluk oluşturabileceklerini belirtir.²⁰⁰

*“Câhil 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 kişilerin yönetimine karşı çıkar ve bu yönetimi tanımazlar.”*²⁰¹ Fârâbî, şeref, zenginlik, zevk veya başka şeyler gibi câhil şehre ait bazı amaçlar peşinde koşan insanların erdemli şehrin görüşlerine karşı çıktıklarını belirtir. Bu durum, erdemli şehrin kanunlarının böyle düşünen ve sadece kendi bencil arzuları doğrultusunda davranışlar sergileyen insanların

¹⁹⁷ Fârâbî, *Fusûl*, s. 38.

¹⁹⁸ H. T. Mûcahid, a.g.e., s. 115-116.

¹⁹⁹ Fârâbî, *Fusûl*, s. 69. “...câhil yönetimlerden mevcut olanlar genellikle birleştirilmiş yönetimlerdir...” Bu konuyla ilgili olarak Fârâbî’nin, bayağılık ve zenginlik şehirleri için en mükemmel olan hususun ne olduğunu ele aldığı bir yerde ileri sürdüğü şu görüş örnek verilebilir: “Bazıları, bu en mükemmel şeyin zevk veren şeylerden yararlanma, bazıları da zenginlik olduğunu düşünür. Bununla beraber, bazıları da bu en mükemmel şeyi, onların her ikisinin bileşimi olarak düşünür.” Fârâbî, *Fusûl*, s. 38. Ayrıca şeref-zenginlik şehirleri, şeref-zorba şehirler, şeref-zenginlik ve zevk şehirleri amaç bakımından birleşmiş ve tek bir şehir olarak belirmiş olabilir. bk. a.y., s. 40-41.

²⁰⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 53.

²⁰¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 66.

amaçlarına ulaşmasını engellediğinde ortaya çıkar. Ve hemen erdemli şehrin kanunlarına karşı çıkarak ister hakikatin misalleri olsun, isterse hakikatin bizzat kendisi olsun onların hepsini yanlış diye nitelendirerek reddetmeye çalışırlar. Mugalatalar ve bilinçli aldatmalar yoluyla yapılan bu “eğri akıl yürütmeler”²⁰² ve karşı çıkışlar, doğru yolun bilgisine sahip olmayan bu câhillere grubunun câhilce ve çirkin olan amaçlarını engelleyen her şeyin ortadan kaldırılması amacıyla yapılır. Fârâbî’ye göre bu tür insanlar erdemli şehrin kısımları arasına katılmamalıdır.²⁰³

c- Ruhun ölümden sonraki akıbeti, sosyal görüşleri, dindarlık ve adalet ile ilgili düşünceleri²⁰⁴

Câhil yönetimlerin görünüş üzerine dayalı olan ahlaki tutumları, insanın akıl dışı yetilerini, yani “gazap” ve “şehvet” olarak adlandırılan ruhun tutkularını memnun edecektir. Dolayısıyla ruhun en yüksek yetisinin gelişimini bozucu yönde bir etkide bulunacaktır. Netice olarak insan, böyle bir durumda otonom akıl düzeyinin altında kalacak, dünyadaki gerçek mutluluğu kaybettiği gibi, daha da önemlisi en yüksek mutluluk olan “uhrevi mutluluğu” elde etme imkanından da yoksun olacaktır.²⁰⁵

Fârâbî, câhil şehir halkının (aynı zamanda fâsık şehir halkının) ölüm hakkında endişe duyduğunu söyler. “Câhil insanlar, bu dünyanın, ölüm vasıtasıyla, geride bıraktıkları iyiliklerden, yani zevk veren şeyler, servet, mevki veya diğer câhil iyiliklerden, kaybedeceği şeyler için endişe ederler.”²⁰⁶ Fârâbî,

²⁰²R. Walzer, a.g.e., s. 311.

²⁰³Fârâbî, *Medîne*, s. 122-123.

²⁰⁴Fârâbî, *Medîne*, s. 112-114. Fârâbî erdemli olmayan yönetimlerle ilgili olarak onların ruhlarının ölümden sonraki akıbetini, bu yönetimlerin sosyal konular ile ilgili tezlerini, onların dindarlık ve adalet anlayışlarını genel bir şekilde ele alır. Ve sadece önemli ayrım noktalarında aralarındaki farkı belirtir. Zaten bu konuları en genel anlamıyla *Medînetü'l-fâzıla*'da ele almıştır. Câhil yönetimlerin bu konulardaki görüşleri için ayrıca bk. Abduh Heluv, a.g.e., s. 160-164.

²⁰⁵R. Walzer, a.g.e., s. 270.

²⁰⁶Fârâbî, *Fusûl*, s. 63. Fârâbî burada fâsık şehir insanların, câhil şehrin insanlarına nazaran ölümden daha çok korktuğunu belirtir. Çünkü onlar ölüm neticesinde hem dünyevi iyilikleri, hem de mutluluğu kaybedeceklerini düşünerek daha fazla endişe duyarlar. Dolayısıyla anılan ikinci sebepten ötürü fâsık insan, câhil insana oranla daha fazla acı çeker. Çünkü câhillere ölümden sonraki mutluluk ile ilgili hiçbir bilgiye sahip olmadıkları için neyi kaybettiklerinin farkında değildiler. Ancak, fâsıklar bunu bilir ve kaybettiklerini sandıkları şeyler için endişe ve esef

ölümden sonraki hayat ile ilgili olarak câhil yönetimlerde yaşayan halkın ve yöneticilerin ruhlarını bekleyen akıbeti de tartışma konusu yapmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak öncelikle yönetim biçimlerinin tümünün nihai kaderi ele alınmaktadır. Ölümden sonraki hayatın farklı biçimlerde ortaya çıkmasını belirleyen etken, insanının bu dünyadaki ahlâki davranışlarıdır. İnsanların ebedi hayatta farklı mutluluk derecelerine sahip olacaklarını bildiren Fârâbî, erdemli olmayan yönetimlerde yaşayan halkın gelecekteki hayatlarını kaybedeceğini, câhil yönetimleri de aynı kaderin beklediğini, câhil insanların ruhlarının bedenle birlikte çözüldüğünü ve ölümden sonra yaşamaya devam etmediğini düşünmektedir. Temyiz ve akıl yürütme yetilerini geliştirmemiş veya başka yollarla felsefi öğretimin sonuçlarını benimseme ve özümseme konusunda başarısızlık göstermiş câhil insanlardan müteşekkil olan câhil yönetimlerin (ayrıca değişme içinde olan-mübeddele- ve yanlış yolda bulunan-dâlle- yönetimlerin) halklarının ruhları ölümden sonra yaşayamaz. Onların akılları, kendilerine bedensel destek olmaksızın yaşama imkanı verecek olan gücü elde edememiştir. Bundan dolayı da beden in işleyişi sona erdiğinde ruhları da ortadan kalkacaktır.²⁰⁷

Fârâbî, câhil toplumların bozuk ve eski fikir akımlarının etkisi altında olduğunu²⁰⁸ ileri sürer. Bu etki kendisini sosyal fikirlerde gösterir. Câhil şehirlerden bir kısmı, insanlar arasında herhangi bir karşılıklı sevgi ve bağlılığın olmadığına inanır ve orada insanlar ancak bir ihtiyaç söz konusu olduğunda bir araya gelir. Onların bu birleşmeleri ise birinin emretmesi ve diğerlerinin de bu emre uyması konusunda anlaşmış olmaları temeline dayanır. Bazıları ise bir araya gelmenin zorla olması gerektiğini ileri sürerler. Câhil şehirlerin ileri sürdükleri

duymalarından ötürü ölüm esnasında hayatta yaptıkları şeyler için büyük bir pişmanlık duyarlar ve müteessir olurlar ve neticede gam çekerek ölürler.

²⁰⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 112-120. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak bk. R. Walzer, a.g.e., s. 270, 277-281, 290. Bu konu *Medînetü'l-fâzıla*'da şöyle dile getirilir: "Câhil şehirlerin halkının ruhları eksik ve varlıkta devam etmek için zorunlu olarak maddeye muhtaç bir halde kalır. Çünkü onlarda akılsallar dışında hiçbir hakikatin imajı mevcut değildir. Bundan dolayı varlıklarını kendisine borçlu oldukları madde ortadan kalktığında, varlıkları bu ortadan kalkan şeye muhtaç olan ruhsal kuvvetleri de ortadan kalkar." Fârâbî, *Medîne*, s. 117.

²⁰⁸ Fârâbî, *Medîne*, s. 125. Bu durum "sapık (dâlle) yönetimler" için de geçerlidir. "Bilgisiz (câhil) ve yanlış görüş içinde olan (dâlle) şehirler, ancak dinleri eskilerin yanlış fikirlerinden doğan şehirlerdir."

diğer görüş çeşitleri şunlardır: Dünyada bağıllık, karşılıklı sevgi ve birliğin olması gerektiğini düşünenler; evlilik ve soy birliği bağıını ön planda tutanlar; ilk yöneticide ortaklıkları söz konusu olduğu için birlik olanlar; yemin, antlaşma ve sözleşmelerin bu bağıın temeli olduğunu düşünenler; mizaç benzerliği, ortak dil gibi ulusları birbirinden ayıran farklılıkları önemseyenler ve ortak bir yerde ikamet ediyor olmayı birlikteliğin temeli sayanlar. Bu gruplardan her biri sözü edilen bağlar dolayısıyla birbirinden ayrılır. Ve bu gruplar arasında hakimiyet mücadelesi başlar. *“Birbirlerini yenmeye çalışırken elde etmeyi amaçladıkları şeyler ise emniyet, şeref, zenginlik, hazlar ve insanları bu tür şeylere ulaştıran her şeydir.”* Bu durum câhil yönetimlerce doğal olarak addedilir.²⁰⁹

Câhil yönetimlerin adalet ile ilgili düşünceleri yukarıda ortaya konan düşünceleriyle yakından ilişkilidir. Doğal olanın âdil olduğunu düşünen câhil yönetimler, âdaletin zorla elde edilen hakimiyet olduğunu zannederler. *“Âdalet, her kim olursa olsun insanın yolu üzerinde dikilen varlığın ezilmesidir.”* Câhil yönetimler bu tabii âdaletin erdem olduğunu ve böylesi bir âdalet anlayışı uğrunda yapılan eylemlerin de erdemli olduğunu düşünürler.²¹⁰

Câhil şehir ve onların halkı, dine inanan kişileri, kötü niyetli kişiler olarak görürler ve inanma ile ilgili hususların insanlar tarafından diğer insanlara karşı kullanılan hile ve aldatmacalardan, sahtekarlıktan başka bir şey olmadığını düşünürler. Ve dini hususların, bir takım nimetleri mücadele ederek kazanmaktan aciz ve güçsüz olan insanlar tarafından uydurulduğunu ve bunların bir tuzak olduğunu ileri sürerler. Bu fikirlere bağlananların halkı sömürmek için onlara bağlandığını, onları kullanarak halkı sömürdüklerini ve bunun sonucunda böylesi kişilerin itibar, iktidar, servet, zevk ve istediği her şeyi yapma özgürlüğü gibi konularda herkesten üstün bir duruma geldiklerini zannederler.²¹¹

Fârâbî, bu ve benzeri görüşlerin varlıklarda gözlemlenen şeylerden ötürü insanların çoğunun zihninde meydana gelen câhilce görüşler olduğunu belirttiikten

²⁰⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 125-132.

²¹⁰ Fârâbî, *Medîne*, s. 130-133; B. Bayraklı, a.g.e., s. 79.

²¹¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 133-135. Bu görüşler “sapık (dâlle) yönetimler” için de geçerlidir.

sonra câhil yönetimlerin sömürü anlayışlarını ortaya koyar. Sömürücülere ve sömürülen şeylere göre değişen sömürü metotlarının olduğunu belirtir ve bu metotları uzun uzun anlatır.²¹²

d- Çeşitleri

Fârâbî, câhil yönetimlere diğer yönetim biçimlerine oranla daha fazla önem verir ve bu konuya daha geniş yer ayırır. Dolayısıyla bu yönetim biçimi diğerleri içinde en önemlisidir ve onlardan farklı olarak çok sayıda değişik tipleri içinde barındırır.²¹³ “*Câhil yönetimler, çeşitli ve çok farklı tipleri içerir. Bunlardan bazısı oldukça kötü, bazısının zararı az ve bazı kişilere göre yararı çoktur.*”²¹⁴

Câhil yönetim çeşitleri, ulaşmayı arzuladıkları amaçlara ve hedef tuttukları gayelere göre isimlendirilirler. Bu yönetim biçimlerinin sayısı, arayıp istedikleri ve kendileri için gaye ve maksat haline getirdikleri hususların sayısı kadardır.²¹⁵ Bunun yanı sıra bu câhil yönetimlerde yaşayan halklar da kendilerine özgü bir düzene ve kültürel yapıya sahiptir; fakat siyasî organizasyonları, içinde yaşadıkları câhil yönetimin çeşidine paralel olarak değişiklik gösterir.²¹⁶

Fârâbî, altı tane câhil yönetim çeşidi sayar: “*1-Zorunlulukların bir araya getirdiği topluluk, 2-Kötü şehirlerde yaşayan kötü topluluk, 3-Bayağı şehirlerde yaşayan bayağı topluluk, 4-Şeref düşkününü şehirlerde yaşayan şeref düşkününü topluluk, 5-Zorba şehirlerde yaşayan zorba topluluk, 6-Demokratik şehirde ve özgür insanların şehrinde yaşayan özgür topluluk.*”²¹⁷ Başka bir yerde ise câhil

²¹² Fârâbî, *Medîne*, s. 135-137.

²¹³ F. A. Sankari, a.g.m., s. 253. Fârâbî, yönetim biçimlerini ele aldığı eserlerinde (*Medînetü'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *Fusûlü'l-medenî*) câhil yönetimlere daha fazla yer ayırmıştır.

²¹⁴ Fârâbî, *Fusûl*, s. 70. Fârâbî burada yönetimlerin durumunu ve bu yönetimlerin nefislerle ilişkisini mevsimlerin durumuna ve onların farklı mizaca sahip olan bedenlerle ilişkisine benzetir.

²¹⁵ Fârâbî, *İhsâ*, s. 127.

²¹⁶ M. S. H. El-Ma'sumi, a.g.m., s. 344.

²¹⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 53. Zaruret şehri, kötü şehir, bayağı şehir ve şeref düşkününü şehir de kendi arasında bölümlere ayrılır: “*Zorunlu ihtiyaçlar, zenginlik, oyun ve eğlenceden zevk alma ve şeref bazen egemenlik ve üstünlük kurma ile, bazen de başka yollarla elde edilir. Dolayısıyla dört şehir bu şekilde bölümlere ayrılır. Bu dört şeyi veya onlardan birini amaç edinen yönetimler de böyledir.*” a.y., s. 66.

yönetim çeşitlerini zaruret şehri, zenginlik şehri, bayağılık ve düşüklük şehri, şeref şehri, güç-kuvvet şehri, demokratik şehir olarak belirtir.²¹⁸

Fârâbî, bu yönetim biçimlerinin özelliklerini ortaya koyarken her biri için müşterek olan noktadan hareket eder. Herhangi bir yönetim biçiminin sosyal yapısını belirleyen etken, o yönetim biçiminin toplumsal hayatının ortaklaşa eylemi olmaktadır. Hareket noktası olarak “yardımlaşma” eylemi kullanılır. Farklı bir yönetim biçimi anlatılırken halkın ve yöneticilerin hangi amaç ve ideal uğruna bir araya gelip yardımlaştığı, insanlar arasındaki “üstünlük” kriterinin ne olduğu ve kendilerini yöneten insanların ne tür özellikleri taşıması gerektiği gibi hususlara vurgu yapılır.²¹⁹ Şimdi sayılan bu câhil yönetim çeşitlerini ayrıntılı bir şekilde ele alabiliriz.

1-Zaruret (ihtiyaç ya da zorunluluk) Şehri

- El-Medînetu'd-Daruriyye –

Câhil yönetimler içinde Fârâbî'nin ilk olarak ele aldığı yönetim çeşidi Zaruret şehridir. “Bu (şehir), halkının bedenlerinin varlığının devamı için zaruri olan yiyecek, içecek, giyecek, ev ve cinsel ilişki miktarı ile yetindiği ve bu amaca ulaşmak için birbiriyle yardımlaştığı şehirdir.”²²⁰ Fârâbî, başka bir yerde Zaruret şehrini şu şekilde tanımlar: “Zaruri (veya en küçük şehir), fertlerinin karşılıklı yardımları, sadece, insanın varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için zaruri olan şeyi elde etmeye hasredilen şehirdir.”²²¹ Şehir halkı yiyecek, içecek, barınak ve cinsel tatmin gibi hayatın ihtiyaçlarını amaçlar ve bu konuda birbirlerine yardımcı olurlar.²²²

Zaruret şehrinde yaşayan insanlar sadece zaruri ve gerekli olan ihtiyaç miktarıyla yetinir. Burada şahsi selamet yahut korunma gibi düşkünlüklerden müteşekkil olan bir amaca ulaşma hususunda zorunlu bir ortaklık (yardımlaşma)

²¹⁸ Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

²¹⁹ B. Bayraklı, a.g.e., s. 90.

²²⁰ Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

²²¹ Fârâbî, *Fusûl*, s. 38.

²²² Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 195.

söz konusudur.²²³ Yardımlaşma ise kişilerin fiziksel varlıklarının devamı söz konusu olduğunda gündeme gelir.²²⁴ Dolayısıyla zaruret şehrinde yaşayan insanlar sadece bedenleri için çalışan ve bunun dışındaki şeyleri önemsemeyen insanlardır.²²⁵ Zaruret şehrindeki bu zorunlu organizasyon, yönetim düzeni için gerekli olan zorunlu ihtiyaçların sağlanmasından ve bu yapının korunmasından ibarettir.²²⁶ Kısacası zaruret şehri, ilgisini insanın hayvanî varlığının en aşağı dereceden ihtiyaçları ile sınırlandıran ve halkı yalnızca bu sınırlı amaç uğruna birbirleriyle işbirliğine giren bir yönetimdir.²²⁷

*“Zorunlulukların bir araya getirdiği şehir ve topluluk, insanın fiziksel varlığını devam ettirmek amacıyla zorunlu ihtiyaçların elde edilmesi ve kazanılması için yardımlaşmayı gerekli kılan şehirdir ve topluluktur.”*²²⁸ Bu topluluk zorunlu ihtiyaçları karşılamak için çiftçilik, hayvancılık, avcılık soygun ve bunun gibi yollara başvurur. Zorunlulukların bir araya getirdiği bazı şehirlerde zorunlu ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan bütün sanat türleri mevcutken, bazılarında ise zorunlu ihtiyaçlar yalnızca tek bir sanat türü (sözcüğü sadece çiftçilik veya başka türlü tek bir sanat) ile karşılanır.²²⁹

Zaruret şehrinde yaşayan insanların değer verdikleri ve üstün tuttıkları husus, ulaşmayı arzuladıkları amaç ile bir paralellik arz eder. *“Zaruret şehrinin halkı, çeşitli yollara baş vurmak suretiyle, kendilerinin zorunlu ihtiyaçlarını karşılama konusunda maharet, tedbir ve gereğini yapma yönünden en başarılı olanı üstün sayar.”*²³⁰ Bu şehrin yöneticisi de halkı gibidir: *“Onların başkanı da iyi yöneten, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasında onları çalıştırmayı bilen, onlar için gerekli olan şeyi korumada maharetli olan ya da bu şeyleri kendi katından onlara cömertçe veren kişidir.”*²³¹

²²³ B. Bayraklı, a.g.e., s. 86; F. A. Sankari, a.g.m., s. 253; Macit Fahri, a.g.e., s. 117.

²²⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 53; *Fusûl*, s. 38.

²²⁵ Said Zayid, a.g.e., s. 56.

²²⁶ M. S. H. El-Ma'sumi, a.g.m., s. 344.

²²⁷ R. Walzer, a.g.e., s. 271.

²²⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 53.

²²⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 53.

²³⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 53-54.

²³¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 54.

2- Zenginlik Şehri ya da Kötü Şehir

- *El-Medinetu'n- Nezzâle (Beddâle)* ²³² -

Fârâbî, zenginlik şehrini “*halkının servet ve zenginlik elde etmek için birbiriyle yardımlaştığı şehir*” olarak tanımlar. Ancak zenginlik şehrinde yaşayan insanların söz konusu amaç uğrunda birbirlerine yardımcı olmaları, bu zenginlik sayesinde bir başka şeyden yararlanma gibi bir kaygı sonucu ortaya çıkan bir durum değildir, onlar zenginliğin bizzat kendisini hayatın yegane amacı olarak gördükleri için bunu yaparlar.²³³ Bu yönetim biçiminde güdülen amaç rahatlık ve servete erişme hususlarında odaklanır, dolayısıyla insanlar yalnızca servet ve zenginlik uğruna çaba gösterirler ve bunları hayatın gayesi olarak kabul ederler.²³⁴

Zenginlik şehri, kötü şehir olarak da isimlendirilebilir. Bu şehirde yaşayan halk, zenginliği ulaşılması gereken yegane amaç olarak gördüğü için cimridir ve ihtiyaçları aşan harcamalarda bulunmaz. “*Kötü şehir ve kötü halkın oluşturduğu topluluk, servet ve zenginliği, zorunlu şeyleri veya onların yerine geçen altın ve gümüş parayı bolca elde etmek, sırf zenginlik tutkusundan ve cimrilikten dolayı ihtiyaçların ötesinde bir birikim sağlamak için işbirliği yapan, insanın bedenî varlığı için zorunlu olanın dışında herhangi bir harcamada bulunmayan topluluktur.*”²³⁵ Buradan hareketle zenginliğe düşkün olan bu yönetim biçimini, refah içinde zenginliği gerçekleştirmeye çabalayan, servet ve cimrilik aşkıyla biriktirilmiş olan paraları sadece bedeni ihtiyaçları karşılamak için harcayan bir yönetim olarak düşünebiliriz.²³⁶

Şehir halkı zenginliğe ulaşabilmek için bütün kazanç yollarına başvurabilir, eğer şehirde yaşayan insanlar bunu gerçekleştiremiyorlarsa sadece bulundukları bölgedeki kazanç yollarına başvurmak suretiyle amaçlarına

²³² *Medîne*'de (s. 111) “beddâle” terimi kullanılırken, *es-Siyâse*'de (s:54) “nezzâle” terimi kullanılır.

²³³ Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

²³⁴ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 112; Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 195; B. Bayraklı, a.g.e., s.88.

²³⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 54.

²³⁶ M. S. H. El-Ma'sumi, a.g.m., s. 344.

ulaşmaya çalışırlar. Kısacası “zenginliğin kazanılması, zorunlu ihtiyaçların sağlanmasında elverişli olan yollar” sayesinde gerçekleştirilir. Çiftçilik, hayvancılık, avcılık, soygun gibi yöntemlerin yanı sıra ticaret ve kiralama gibi isteğe bağlı anlaşmalar yoluyla da söz konusu amaca ulaşılabilir.²³⁷

Zenginlik şehrinde yaşayan halkın “üstünlük” kriteri ve ne tür bir yönetici istediği konusunda Fârâbî şunları söyler: “Onlara göre en üstün kişi, zenginlikte en ileriye gitmiş ve zenginliğin elde edilmesinde en becerikli olan kişidir. Onların başkanı ise, şehir halkını zenginliğin kazanılmasında iyi yöneten ve onların zenginliğini koruyan kişidir.”²³⁸ Yöneticiler şehrin yönetimindeki amacın zenginlik olduğunu düşünür. Ve şehri yönetmesini sağlayacak olan fiilleri zenginliği elde edecek fiiller haline, kanunları ise şehir halkından zenginlik elde edebilecekleri kanunlar haline dönüştürürler “ve bir iyiliği tercih edecek veya o türden bir şey yapacak olurlarsa, bunu kendilerine zenginlik gelsin diye tercih ederler ve yaparlar.” Fârâbî zenginliği sayesinde saygı görebilmek amacıyla zenginliği tercih eden kişi ile zengin olabilmek ve servet elde edebilmek izin şerefi ve itaat edilmeyi tercih eden kişi arasında büyük bir fark bulunduğunu ve ikincisine “âdi liderlik ehli” adının verildiğini belirtir.²³⁹

Fârâbî zenginlik şehrinin iki ayrı gruba ayırır: Ahmak kimselerin dahil olduğu grup ve Zorbalar grubu. Zenginlik düşkünü şehir halkı bazen başkalarının kendi yaşayışlarına imrendiğini, kendilerinin mutlu ve başarılı bir hayat sürdüklerini ve diğer şehir halklarından daha üstün olduklarını zannederler. Kendi haklarında beslemiş oldukları bu yanlış kanaatler, onları, diğer şehirlerde yaşayan insanları küçük ve değersiz görmeye yöneltir. Ayrıca bu durum zenginlik şehrinde yaşayan halkı, kendilerini mutlu kılan şeylerle övünmeye ve bunlarla şeref duymaya sürükler. Böylece, onların karakteri gurur, taşkınlık ve övülme tutkusuna yönelmiş olur ve sahip oldukları şeylere başkalarının sahip olamayacağını, dolayısıyla zengin olmaları sonucunda elde ettikleri mutlulukların hiç birine

²³⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 54.

²³⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 54.

²³⁹ Fârâbî, *Fusûl*, s. 40.

başkalarının ulaşamayacağını düşünürler. Bunun yanında yaşam biçimlerinden duydukları gurur ve şeref nedeniyle kendi yaşam biçimlerini güzel gösteren ünvanlar uydururlar. Örneğin, kendilerini yetenekli ve nazik, diğer insanları ise kaba yaratılışlı olarak görürler. Bu bakımdan onların gururlu ve yetkili kişiler oldukları sanılır. Hatta bazen onlara “yardımsever” kimseler de denir. Fârâbî’ye göre bunlar ilk gruba giren ahmak kişilerdir. Zenginlik düşkünü insanlar egemenlik kurma gücü dışında kendilerini zenginliğe ulaştırabilecek her hangi bir sanata sahip değillerse, zengin olmak için ancak başkalarını alt etme ve onlara egemen olma yoluna başvururlar. Eğer onlar, amaçlarına bu yolu kullanarak ulaşmışlarsa son derece gururlu olurlar. Fârâbî bu tür kişileri ise ikinci gruba, yani zorbalara grubuna dahil eder.²⁴⁰

3-Bayağılık ve Düşüklük Şehri

(Oyun, eğlence ve zevk düşkünü şehir-Rezil şehir)

- El-Medînetu’l-Hâse ve’s-Şekvâ -

Bayağılık ve düşüklük şehri Fârâbî tarafından “*halkının amacı yiyecek, içecek, cinsel ilişki, özellikle duyular ve tahayyülle ilgili şeylerden zevk almak ve her biçimde, her yolla eğlence ve oyun peşinden koşmak olan şehir*” olarak tanımlanır.²⁴¹ Şehir halkı her türlü aracı kullanarak görünürdeki lezzetlerden yararlanmayı hayattaki en büyük hedef olarak görür ve insanlar şehvet, oyun ve diğer eğlencelerle vakitlerini geçirirler.²⁴² Bu yönetim biçiminde duysal hazlara önem verilir ve her şeyin en iyisi sadece hazlara ulaşmak için yapılır.²⁴³

Fârâbî, başka bir yerde bu yönetim biçimini şu şekilde ortaya koyar: “*Bayağı şehir ve bayağı topluluk, bedent zevkleri veya oyun ve eğlence gibi hayali zevkleri ya da onların her ikisini elde etmede işbirliği yapan topluluktur. Onlar yeme, içme ve cinsel ilişkiden zevk duyar ve bunlardan en çok zevk veren(şeyler)in*

²⁴⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 62-63. Fârâbî’nin, zenginlik şehri için ileri sürdüğü bu görüşler “oyun, zevk ve eğlence düşkünü şehir”, diğer bir deyişle “bayağılık ve düşüklük şehri” için de geçerlidir.

²⁴¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

²⁴² H. T. Mücahid, a.g.e., s. 112; Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 195.

²⁴³ M. S. H. El-Ma’sumi, a.g.m., s. 344.

ardından koşarlar ki bunu da bedensel varlığın devamı veya yararı için değil, sırf zevk verdiği için yaparlar. Oyun ve eğlence konusunda da aynı şeyi yaparlar.”²⁴⁴

Buradan yola çıkarak oyun, eğlence ve maddi zevkler uğruna yardımlaşan bu câhil yönetim biçiminin, “değersiz insanların ortaklığı” sonucu ortaya çıkmış olduğu söylenebilir.²⁴⁵

“Zevk ardından koşan” insanların oluşturduğu bu halk oburluklarıyla, yeme-içme ve cinsel ilişkiye düşkünlükleriyle bilinir.²⁴⁶ Onların yöneticileri ise, “şehir yönetimindeki amacın zevk veren şeylerden yararlanmak olduğunu düşünürler.”²⁴⁷ Bu şehir halkı, oyun ve zevke ulaştırabilecek daha çok kaynağı elinde bulunduran, hazza varan yolların bir çoğuna sahip olan kişiyi en üstün, en mutlu, en iyi ve en çok imrenilecek kişi olarak görür.²⁴⁸

Fârâbî câhil şehrin halkının, bayağılık ve düşüklük şehri hakkında ne tür bir kanaate sahip olduğunu da açıklar. Câhil şehir halkına göre söz konusu şehir, mutlu ve imrenilecek bir yaşayışa sahip olan bir şehirdir. Çünkü onlar (câhil yönetim biçimlerinde yaşayan insanlar), bayağılık ve düşüklük şehrinin amacına, ancak zorunlu ihtiyaçların ve zenginliğin kazanılması ve bolca harcamalar yapmak suretiyle ulaşılabileceğini düşünürler.²⁴⁹

Fârâbî şehir halkının amaç olarak gördüğü hususları, ruhun iki gücüyle, yani gazap (kızma) ve şehvet (arzu) güçleriyle, ilişkilendirmek suretiyle daha derin tahliller yaparak konuyu genişletir. Bayağılık ve düşüklük şehrinde yaşayan insanlardan bir kısmı rahatlığın ve bolluğun boyunduruğu altına girmiş ve bunun sonucu olarak onların gazap güçleri yok denecek kadar zayıflamıştır. Bazen bu insanların gazap ve şehvet güçlerinin ruhsal ve bedensel araçlarına –ki bu araçlar söz konusu güçleri kuvvetlendirir ve bu iki gücün işlevlerinin yerine getirilmesine yardımcı olur- tutsak olduğu da görülür. Böylesi bir durumda olan insanların

²⁴⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 54.

²⁴⁵ B. Bayraklı, a.g.e., s. 89; F. A. Sankari, a.g.m., s. 253.

²⁴⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 67.

²⁴⁷ Fârâbî, *Fusûl*, s. 41.

²⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 55.

²⁴⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 54.

görüşleri aynı ölçüde bu iki gücün fiillerine yönelmiş ve nefisleri de bu güçlere boyun eğmiştir. Bu şehirde yaşayan diğer bir kısım insanların en son amacı ise arzularını gerçekleştirmektir. Onlar ise gazap güçlerini, arzularını gerçekleştirmede araç olarak kullanırlar ve bu sayede daha yüksek olan güçleri daha aşağıda olan güçlerin emrine bırakırlar. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa onlar, düşünme gücünü gazap ve şehvet güçlerinin hizmetine, gazap gücünü ise şehvet gücünün hizmetine vermişlerdir. Çünkü böyle yapan insanlar görüş ve düşüncelerini, gazap ve şehvet fiillerinin gerçekleştirilmesini sağlayan şeyleri bulup ortaya çıkarmaya; gazap gücünün fiil ve araçlarını ise yeme-içme ve cinsel ilişki sonucu doğan zevklerin elde edilmesini sağlayan şeylere ve bunların kendi çıkarları lehine korunmasına yöneltmişlerdir.²⁵⁰

4- Şeref Şehri (Şeref Düşkünü Şehir)

- El-Medînetu'l-Kerâme -

Şeref düşkünü şehir, *“halkının milletler arasında ün kazanmak, övülmek, söz ve yazı ile saygıyla karşılanmak, itibar görmek ve ister başka insanların gözünde ister kendi aralarında şeref ve saygınlık kazanmak için birbiriyle yardımlaşma içinde olduğu şehirdir.”*²⁵¹ Şeref ve asaletin hâkim olduğu ve ancak bu değerler uğruna yapılan ortaklığın ön planda tutulduğu bu şehirde²⁵² yaşayan halkın ulaşmak istediği amaç ün, övülme, saygı, itibar, şeref ve saygınlıktır ve insanlar sözü edilen bu hedeflere karşı duyduğu sevgi ve onlara ulaşma imkanlarına sahip olma ölçüsünde izzet ve ikram görmek ister.²⁵³

²⁵⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 67. Fârâbî, bozkırlarda yaşayan Arapların ve Türklerin bazı ileri gelenlerini buna örnek gösterir. *“Çünkü bozkırlarda yaşayanlar, genellikle egemenlik kurmayı sever ve yeme-içme ve cinsel ilişkiye düşkün olurlar. Bundan dolayı onlar için kadınlar önemlidir. Onların çoğu ahlâkî gevşekliği hoş görüp, onu kötülük ve aşağılık olarak düşünmezler; çünkü nefisleri arzularına tutsaktır. Gene onlardan çoğunun, yaptıkları her şeyde kadınların gözüne girmek ve onların yanında saygınlık kazanmak için çaba harcadıklarını görürsünüz. Onlar kadınların kötü gördüklerini kötü, iyi gördüklerini iyi olarak kabul ederler. Yaptıkları her şeyde kadınların arzularına uyarlar...”* a.y., s. 67.

²⁵¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

²⁵² F. A. Sankari, a.g.m., s. 253.

²⁵³ Fârâbî, *Medîne*, s. 111; Said Zayid, a.g.e., s. 56.

Fârâbî, başka bir yerde şerefe dayanan yönetimi şu şekilde tanımlar: “Şeref düşkünün şehir ve şeref düşkünün topluluk, sözde ve fiilde şeref kazanmak için işbirliği yapan şehir ve topluluktur. Başka bir deyişle onlar, ya başka şehir halkınca ya da birbirleri tarafından şerefli sayılırlar.”²⁵⁴

Fârâbî şeref şehrinde yaşayan insanların, birbirlerini şerefli saymalarını iki ayrı durumda ele alarak inceler: Eşitlik üzerine kurulu şeref alış-verişi ve eşit olmayan şeref alış-verişi. Eşitlik üzerine kurulu şeref alış-verişi bir kişinin, ileride aynı türden veya aynı derecede bir şerefin kendisine verilmesi şartına bağlı olarak bir başkasına belli bir zamanda belli bir şeref vermesi sonucu ortaya çıkan şereftir. Eşit şeref alış-verişi, bazen dıştan bir şeye lâayık olma ile, bazen de kendi başına lâayık olma –ki bu da başkasına ilk olarak şeref vermek suretiyle başkası tarafından şereflendirilmeye lâayık olmak demektir- anlamına gelen şerefin kendisi ile olur. Eşit olmayan şeref alış-verişi ise birisinin bir başka kişiye bir şeref sağlaması ve bunun karşılığı olarak daha büyük bir şerefi elde etmesi biçiminde olur. Fârâbî her iki şeref alış-verişinin, bunu gerçekleştiren kişilerin nazarındaki “lâayık olma” (liyâkat) ilkesi doğrultusunda gerçekleştiğini belirtir. Dolayısıyla tarafların “lâayık olmak”tan anladıkları şeye bağlı olarak onlardan biri belli bir şerefe, öteki ise daha büyük bir şerefe lâayık olur.²⁵⁵

Fârâbî, Şeref Şehri’ni ele alırken câhil halkının şerefe “lâayık olma” ölçütüne bakış açısını geniş bir biçimde ele alır. Câhil şehir halkı bu konuda değişik fikirler ileri sürer: 1- Lâayık olmanın erdeme bağlı olmayıp zenginliğe, zevk ve oyun kaynaklarına ve bu iki durumun en yüksek derecelerine sahip olmaya; hayattaki zorunlu ihtiyaçlardan bir çoğunun elde edilmesine –yani bir kişiye hizmet edilmesine ve onun zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasına- veya yukarıda sayılan üç hususla ilgili olarak bir insanın başkalarına yararlı olanı yapmasına bağlı olduğunu ileri sürenler, 2- Başkaları üzerinde egemenlik kurmanın önemli olduğunu düşünenler. Başkaları üzerinde egemenlik kurmak, câhil şehrin halkı tarafından ileri sürülen bir diğer “liyâkat” kriteridir. Böyle

²⁵⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 55.

²⁵⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 55-56.

düşünen insanların bir çoğu bunu başaran kişiye imrenir. Bir veya daha çok konuda egemenlik kurmakla tanınmış olmak; kendisinin ya da kendisini destekleyenlerin güçlü veya sayıca çok olması ya da bütün bunların birlikte bulunması sayesinde herhangi başka bir unsurun egemenliği altına girmemiş olmak; başkası tarafından zarar görmemek ve aksine istediğinde başkasına zarar vermek gibi hususiyetlere sahip olmak onların gözünde bir insanın şeref kazanmasını sağlayan en büyük özelliklerdir. Onlara göre bu, imrenilecek bir durumdur ve insan bu durum sayesinde şerefe lâyık olur. Bu konumda en üstün olan kişi onların nazarında en çok şerefleendirilen kişidir. 3- Câhil halkın bir diğer kriteri ise “soy” kriteridir. Şeref verilen insan, onların gözünde yüksek bir soydan gelen insandır. Ancak, “soylu olma” yukarıda bahsi geçen her iki durumdan birine sahip olmaya bağlıdır. Yüksek bir soydan gelen bir insanın ataları ya zengin, ya zevke ve zevk araçlarına büyük ölçüde sahip, ya da bir çok konuda başkaları üzerinde egemenlik kurmuş kimseler olmalıdır. 4- Güzellik, sebat ve ölümü hiçe sayma gibi yararlı ve egemenlik aracı olarak kabul edilen özelliklere sahip olan kişilerin şerefe lâyık olduğunu savunanlar.²⁵⁶

Fârâbî, şeref şehrinde yaşayan halkın yöneticisine de geniş yer ayırır. Şeref düşkünü şehri yöneten insanlar, “*şehir yönetimindeki amaç ve maksadın büyüklük, şeref, hükmetme, emir ve nehyin yerine getirilmesi, itaat edilme ve övülme olduğunu düşünürler ve onlar şerefi, onunla elde edilen başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih ederler.*” Yöneticiler, şehirleri idare ettikleri fiilleri, kendileri aracılığıyla söz konusu amaçlarına ulaşabilecekleri fiiller haline ve şehrin kanunlarını da, kendileri sayesinde şehir halkını kullanarak amaçlarını elde etmelerini kolaylaştıracak kanunlar haline dönüştürürler.²⁵⁷

Bu şehrin yöneticisi, şeref konusunda insanlar arasındaki farklılık sonucunda ortaya çıkar: “*...onların gözünde çok şerefe lâyık olan, az şerefe lâyık olanların başkanıdır. Şeref açısından bu farklılık, şehirde kendisinden daha şerefli birinin bulunamayacağı insana kadar yükselip gider. Buna göre*

²⁵⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 55-56; Fârâbî, *Fusûl*, s. 40.

²⁵⁷ Fârâbî, *Fusûl*, s. 40.

somuncusu, şehrin başkanı ve yöneticisi olur.” Dolayısıyla yöneticinin liyâkati şehirde yaşayan diğer insanların sahip olduğu liyâkatten daha üst düzeydedir. Bu duruma göre, şeref şehri halkının gözünde şeref eğer sadece soya dayanıyorsa yönetici diğer insanlara nazaran daha soylu olmalıdır. Şeref yalnızca zenginliğe dayanıyorsa aynı durum geçerlidir. Bundan sonra insanlar zenginlik ve soy derecelerine göre sıralanırlar. Zengin ve soylu olmayanlar için yöneticilik ve şeref söz konusu değildir. Ayrıca yönetici, şehir halkının arzu ve istekleri doğrultusunda onlara yararlı olmakla şeref kazanmışsa, o şehir halkına ya zenginlikte veya zevkte ya da başka insanların onlara şeref iletmesini veyahut onların arzu ettiği şeyleri sağlar. Ya da yönetici, şehir halkına bu şeyleri doğrudan doğruya kendisi verir veya iyi bir yönetim göstererek onlara bu şeyleri kazandırır ve onlar için söz konusu şeyleri korur.²⁵⁸

Şeref düşkünü şehir halkına göre en üstün yönetici, yukarıda anılan menfaatleri şehir halkına kazandıran ve kendisi için de şereften başka bir şey istemeyen yöneticidir. Halkına zenginlik veya zevk kazandıran, fakat bunun yanında kendisi için şereften başka bir şey istemeyen yönetici bu duruma örnek olarak verilebilir. Örnek verilen yönetici, yalnızca şeref, övgü, saygı, söz ve fiille yüceltilme ve yaşadığı dönemde ve öldükten sonra başka uluslar arasında adının uzun süre anılmasını ister. İşte böylesi bir yönetici şeref düşkünü şehirde yaşayan halkın nazarında şerefe lâyık olan bir yöneticidir. Fakat özellikleri belirtilen yöneticinin, başında bulunduğu insanların zevk ve zenginlik isteklerini karşılayabilmek ve bunların sürekliliğini sağlayabilmek için bir zenginliğe, dolayısıyla şehir halkı için hazır bir güç anlamına gelen bir mal ve zenginlik kapasitesine sahip olması gerekir. Bu ise vergi yoluyla ya da hazineye para sağlanması amacıyla başka bir toplulukla yapılan savaşlarla elde edilebilir. Yöneticiler sağlanan bu birikimi hazır bir güç olarak korurlar ve daha büyük bir şeref kazanma düşüncesinden hareket ederek sağladıkları birikimin önemli bir bölümünü yönettikleri şehirde kullanırlar. Şeref şehri yöneticilerinin bir kısmı,

²⁵⁸ Fârâbî. *es-Siyâse*, s. 56-57.

zenginliğe sahip olmayı ister ve kendi harcamalarını bir cömertlik ve özgürlük faaliyeti olarak görür. Bütün yollara başvurarak şeref elde etmeyi uman bir yönetici, kendisi ve kendisinden sonra gelen çocukları için bir soy üstünlüğü ve bu sayede kendi adının sürekli anılmasını isteyebilir. Böyle düşünen bir yönetici, bu sebepten ötürü kendi çocuklarından veya ailesinden herhangi birini kendi yerine geçirebilir. Ya da başka insanlara bir yarar sağlamasa bile kendisine şeref kazandıracak belli orandaki bir zenginliği elde edebilir. Bu düşünceyle kendisine saygı gösterilmesini sağlayabilecek ve görkem, yücelik, zinet ve üstünlük kazandırabilecek her türlü malzemeyi (bina, giyim-kuşam, madalya gibi) toplar ve kendisi için ayırır. Daha sonra Şerefe ilişkin yasalar çıkarır ve şeref ve yücelik elde etmek üzere insanları sınıflara ayırır. Her bir sınıfa bir çeşit şeref ve zenginlik ve bunun yanında şeref kazandırıcı hususlar belirler ve bunları da kesin bir düzene uyarak gerçekleştirir. Ayrıca kendisine şeref sunan ve yüceliğini arttırmada kendisine yardımcı olan kişilere katında öncelik tanır ve o kişilere daha çok şeref sunar. Bu yöneticinin idare ettiği şehirde yaşayan şeref düşkünü kimseler, yöneticiye, şereflerini artmasını sağlayabilecek bir şekilde davranırlar.²⁵⁹

Fârâbî şeref düşkünü insanlar arasında, şerefi, şeref olduğu için değil de zenginliğe ilettiği için seven insanların da bulanabileceğini, zenginliğe ulaşabilmek için başkalarının kendilerine saygı göstermesini isteyebileceklerini belirtir. Bu tür insanlar, yöneticiliği ve şehir halkının kendilerine boyun eğmesini de yine zenginlik elde etmek amacıyla arzularlar. Ayrıca bu insanlar arasında zenginliği de oyun ve zevk için isteyen insanlar da bulunabilir. Onlar ise yöneticiliği ve boyun eğilmesini, zenginlik sağlamak ve bu zenginliği oyun ve eğlencede kullanmak için isterler. Bu insanlar, şehir halkını tek başlarına yönetip büyük ve sınırsız bir zenginliğe ulaşmak için yüceliğe sahip olmayı dilerler. Kazandıkları zenginliği ise nitelik ve nicelik yönünden başka hiçbir kişinin sahip olamayacağı ölçüde oyun, yeme-içme ve cinsel ilişkiden doğan zevklerin elde edilmesi yolunda kullanırlar.²⁶⁰

²⁵⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 57-58.

²⁶⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 63.

Fârâbî, bir takım özellikler göstermesi nedeniyle şeref şehrini erdemli şehre benzetir ve bu yönetim biçiminin, câhil yönetim biçimleri arasında en iyisi olduğunu vurgular. “Şerefler ve şerefler açısından insanların mertebeleri, ya zenginlik, ya zevkler ya da yararlı şeyleri isteyen kimsenin arzu ettiği herhangi bir şey ile başkalarına daha yararlı olma durumları söz konusu olunca, bu benzerlik özellikle kendisini gösterir. Bu şehir, bilgisiz şehirlerin en iyisidir.” Ancak peşi sıra Fârâbî, bu şehri bekleyen önemli bir tehlikeye işaret eder: “Bununla beraber, eğer bu halkın şeref sevgisi çok aşırı bir biçim alırsa, şehir, bir zorbalık şehri (medînetü’l-cebbârîn) olur ve kolayca Zorba Şehir’e (medînetü’t- tegallub) dönüşür.”²⁶¹

5- Güç ya da Kuvvet Şehri (Zorba Şehir)

- El-Medînetu’t-Tegallüb –

Fârâbî zorba şehri, “halkının gayesi başkalarına hükmetmek, başkalarının kendisine hükmetmesine engel olmak” şeklinde takdim eder. Şehir halkının tek amacı böylesi bir hakimiyet sonucunda elde edecekleri zevke ulaşmaktır.²⁶² Yani zorba şehrin halkı başkalarını ezmeyi ve başkaları tarafından da ezilmemeyi hedef olarak gören bir topluluktur. Zorbalık onların hem hedefi hem de lezzet ve mutluluklarının kaynağıdır.²⁶³ Kısacası zorba şehrin mutluluğu, başkaları üzerinde tahakküm kurmaya, onların haklarına tecavüz etmeye ve başkalarının malını-mülkünü gasp etmeye bağlıdır. Anılan bu haksız davranışlar, aynı zamanda onların ulaşmaya çalıştıkları amaçlar olarak belirlir.²⁶⁴

Fârâbî zorba yönetim ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken önce bu yönetim biçimindeki zafer arzusunu ve kaba kuvvet kullanımını tasvir eder. Daha sonra zorba yönetimi erişmek istediği amaç doğrultusunda ele alır ve onu mutlak bir iktidar olarak konumlandırır. Zorba şehir Fârâbî’ye göre güç ve fetih ya da ikna ve köleleştirme yoluyla, içeriden veya dışarıdan diğer insanlar ya da onların

²⁶¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 58.

²⁶² Fârâbî, *Medîne*, s. , s. 111.

²⁶³ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 113.

elinde bulunan mallar üzerinde iktidar uğruna hâkimiyet kurma tutkusunu taşıyan şehirdir.²⁶⁵

Bu şehrin halkı, diğer insanlara ellerinde bulundurdıkları güç ve zenginlikle hükmetmeye çalışırlar, kan dökerler, kaba kuvvete baş vururlar ve her türlü zevke düşkün bir tutum sergilerler. Güç gösterisi bakımından öne çıkan bir karaktere sahiptir zorba şehrin halkı.²⁶⁶ Zorba şehirde yaşayan zorba topluluk sadece egemenlik elde edebilmek amacıyla işbirliği yapar, dolayısıyla despot bir şehirde ortaya çıkan despotik bir ortaklık söz konusudur burada.²⁶⁷

Görüldüğü gibi zorba şehir, içinde barındırdığı insanların ulaşmayı amaçladıkları gayeden ötürü bu adı alır. Zorba şehrin halkı başkalarına karşı zafer kazanmak için aralarında işbirliği yapmakta, güç ve kuvvet yoluyla yürüttükleri zorbalık işinde ilerledikçe de bu yöndeki çabaları başarıyla sonuçlanmakta ve zaferlerinin keyfini sürmektedirler.²⁶⁸

Zorba şehirlerde yaşayan insanlar, zafer elde etmeye karşı duydukları isteğin ya da tutkunun ölçüsüne göre toplumsal tabakalara ayrılırlar. Zorba bir kişi kendisi dışındaki insanları kanı, ruhu ve şahsiyetleri uğruna yenmek ve onları alt etmek suretiyle bir zafer kazanma isteğini ne ölçüde taşıyorsa sosyal hiyerarşide de bu tutkusu ölçütünde bir yere sahip olacaktır.²⁶⁹

Fârâbî'ye göre şehir halkının egemenlik sağlamak amacıyla yaptığı işbirliği, farklı derecelerdeki egemenlik tutkusuna kendilerini kaptırmaları sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla şehirde yaşayan insanların bulundukları mertebeler, egemenlik tutkusunun derecesine bağlı olarak farklılık gösterir. İnsanlar farklı egemenlik derecelerinin peşinden koşar ve başkalarına egemen olabilmelerini sağlayacak olan çeşitli araçları ellerinde bulundurmak ister. İnsanların kanını dökmek ya da öldürmek, mal elde etmek veya başkalarını köle yapmak gibi onları

²⁶⁴ Said Zayid, a.g.e., s. 56.

²⁶⁵ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 197, 68. dipnot.

²⁶⁶ M. S. H. El-Ma'sumi, a.g.m., s. 345.

²⁶⁷ *Es-Siyâse*, s. 58; F. A. Sankari, a.g.m., s. 253.

²⁶⁸ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 197.

²⁶⁹ B. Bayraklı, a.g.e., s. 94.

egemen olmaya iten ve egemen olmayı sevdiren çeşitli sebepler mevcuttur. Bütün bunlarda söz konusu olan amaç başkalarını alt etmek, aşağılamak ve buyrukları altına aldıkları insanların hem kendi varlıkları üzerinde hem de egemenlik altına alınmalarına sebep olan şeyler üzerinde herhangi bir güce kesinlikle sahip olmamalarını sağlamaktır. Egemenlik altına alınanlar, sadece kendilerine egemen olanların buyruk ve isteklerini yerine getirmekle yükümlüdürler. Fârâbî, insanlara egemen olma ve onları alt etme tutkusu olan bir kişinin, başkasını egemenliği altına almaksızın herhangi bir şeyi elde etmesi durumunda söz konusu kazanımı pek fazla önemsemeyeceğini ve onu almaktan vazgeçeceğini ileri sürer.²⁷⁰

Zorba şehirler ancak zafer elde etmek uğrunda yardımlaşır fakat bu tür şehirlerin zafere karşı olan bu tutkuları birbirinden farklılık gösterir. Yardımlaşma gayeleri aynıdır ama bu gayelere çeşitli metotlar kullanarak ulaşmaya çalışırlar.²⁷¹ Egemenlik tutkusu olan kişilerin bir kısmı hile yaparak, bir kısmı açıkça savaşıarak, bir kısmı da her iki yola birden baş vurarak egemen olmaya çalışırlar. Kan dökmek amacıyla başkalarını yenmeye ya da etkisiz kılmaya çalışanlar kendilerine karşı koymayan insanlar zarar vermezler. Onlar mücadele etmek, alt etmek ve zarar vermek için başkalarının onlara karşı direnmelerini ister. Zorba şehirlerde yaşayan insanların her birinde egemen olma tutkusu mevcut olduğu için, şehir halkından olsun ya da olmasın başkalarına egemen olmak isterler. Bu insanlar sadece yaşamak, başkalarına egemen olmak amacıyla işbirliği yapmak ve dıştan gelebilecek zararlı unsurlara karşı koymak için birbirlerine gereksinim duyduklarından kendi can ve mal güvenliklerine saygı gösterirler.²⁷²

Güç ya da kuvvet şehrinde yaşayan insanlar, diğer bütün insanların düşmanıdır. İnsanların birbirleriyle rekabet halinde olmaları ve övünmeleri, ya başkaları üzerinde kurdukları egemenliğin çokluğu ve büyüklüğü ya da egemenlik araçlarına bol miktarda sahip olmaları ile ilgili bir durumdur. Egemenlik araçları insanın zihninde veya bedeninde ya da bedenin dışında bir şeyde mevcuttur. Bu

²⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 58-59.

²⁷¹ B. Bayraklı, a.g.e., s. 94.

²⁷² Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 59.

araçlar bedende direnme, bedeninin dışında silah, zihinde ise kendini başkalarına egemen kılma anlamında güçlü bir görüş sahibi olmak şeklinde belirir. Zorba insanlar bazen katı, sert, öfkeli, savurgan, yeme-içme düşkünü, cinsel ilişkide aşırı gitme gibi özellikler gösterirler ve yararlı şeyleri elde etmek için birbirleriyle boğuşurlar. Bu ise yararlı şeyleri elinde bulunduran insanları etkisiz hale getirmek ve onları küçük düşürmekle gerçekleştirilir. Kısacası zorbalar, *“her şeye ve herkese egemen olmayı düşünürler.”*²⁷³

Bu her şeye ve herkese egemen olma isteği bazen bütün bir şehir için doğru olabilir. Hatta böylesi bir şehir halkı sırf işbirliği yapabilmek amacıyla başka şehirlerde yaşayan insanları egemenlikleri altına almak isterler. Söz konusu şehir Fârâbî’ye göre bütün halkıyla zorba olan bir şehirdir. Bazen de egemen olanlar ile onların boyunduruğu altında bulunanlar aynı şehirde yan yana yaşar. Bu durumda egemen olanlar başkalarını alt etme tutkusu bağlamında eşit ve aynı derecede olur, ya da yenilgiye uğramış olan komşuları üzerinde her biri diğerine oranla farklı derecelerde egemenlik kurarlar. Ve bu şekilde bir egemenlik hiyerarşisi içinde yaşayan egemenler, egemen olmalarını sağlayan güç ve görüşler bakımından, kendilerini yöneten ve egemen olma araçlarını elde etme konusunda hakimiyet sahibi olan kişilerin işlerini düzenleyen yöneticinin yanında lâıyk oldukları yerleri alırlar. Fârâbî bu tür bir zorba şehri, yarı yarıya zorba olan bir şehir olarak isimlendirir. Bunların yanı sıra bazen başkaları üzerinde tek bir kişinin egemenliği de söz konusu olabilir. Bu tek egemen, diğer bütün insanları alt etmek için bir topluluğu araç olarak kullanır. Bu topluluk da ona egemenliği konusunda yardımcı olur. *“Bu tek egemen kişi, kendi hayat ve gücünü sürdürmek için gereken şeye sahip olmakla yetinir ve geri kalanı başkalarına vererek onlar adına egemenlik kurar. (...) şehrin geri kalan halkı da, bu tek kişinin arzulanı hizmet eden köleler durumundadır. Onlar boyun eğen ve aşağılanan kişiler olup, kendileri için asla bir şeye sahip değildir.”* Tek kişinin egemenliği altında yaşayan bu insanlar başlarında bulunan egemen için tarımla ve ticaretle uğraşırlar. Söz

²⁷³ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 59.

konusu bu durumda egemen kişinin belli bir topluluğu alt edip etkisiz hale getirmenin ve yalnızca kendisine bağlamanın ötesinde bir amacı yoktur. O, bunlardan bir yarar sağlamasa ve onları aşağılamanın dışında bir zevk elde etmese bile boyunduruğu altındakileri alt edilmiş olarak görmek ister. Fârâbî'ye göre yukarıda nitelikleri ortaya konulan şehir yalnızca yöneticisi zorba olan, halkı ise zorba olmayan bir şehirdir.²⁷⁴

Fârâbî, zorba şehri bu şekilde çeşitlere ayırır. Dolayısıyla egemenlik kurmak ve ondan zevk almak için zorba şehirler bu üç yoldan birisine baş vurmak durumundadır. Yani Fârâbî, “halkından yalnız bir kişi, halkının yarısı, halkının bütünü zorba olan şehirler” şeklinde bir tasnif yapmaktadır. Ayrıca egemenlik eğer, zorunlu ihtiyaçların, zenginliğin, zevk almanın, şerefın ya da bunların tümü için istenirse bir diğer zorba şehir türü daha ortaya çıkar. Fakat son olarak ele alınan zorba şehirde yaşayan insanlar egemen olmaya ve diğer insanlara zarar vererek onlara kötülük yapmaya sırf egemenlik ve kötülük için değil de başka türden çıkarlar elde etmek için baş vururlar.²⁷⁵ Aslında Fârâbî başlı başına bir amaç olarak zafer elde etme, hâkimiyet kurma ve mutlak iktidara ulaşma yani hükümlanlık elde etme güduları ile özellikle şeref, servet veya zevk elde etme gibi güduları arasında kesin çizgilere sahip olan tam bir ayırım yapmamaktadır. Bu yüzden onun ortaya koyduğu bu despot yönetim kendisi tarafından yapılan tafsilatlı nitelendirmelerden de anlaşıldığı kadarıyla karma bir yönetimdir ve bu haliyle genel bir perspektif bağlamından bakılırsa şeref şehrine ya da bayağılık ve düşüklük şehrine benzer.²⁷⁶

Fârâbî, egemenliğin yanında başka tür menfaatleri amaç edinen üç zorba şehir çeşidinden daha bahseder. “Nasıl ve nerede olursa olsun egemenliği amaçlayan bu şehirler”den ilki kendilerine hiçbir yarar getirmediği halde başkalarına zarar veren zorba kimselerden müteşekkildir. Örneğin bu insanlar sırf egemenlikten zevk duydukları için adam öldürürler ya da bayağı şeyler

²⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 60-61.

²⁷⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 61.

²⁷⁶ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 197, 68.dipnot.

uğruna birbirleriyle çatışma içine girerler. Bunlar egemenlik elde edince boyundurukları altına aldıkları kişilerden ancak alınması zorunlu olan şeyleri alır ve bununla yetinirler. Bazen bir malı elde etme veya kan dökme hususunda çok çaba harcayarak amaçlarına ulaşırlar, fakat hükümleraltıkları altına aldıktan sonra da aldıkları şeyleri geri bırakabilirler. Bu tür kişiler yaptıkları eylemlerden ötürü övölür, şereflendirilir ve saygı görürler. İkinci tür zorba şehirde yaşayan insanlar ise değerli ve yüksek olan ya da bayağı olmayan çıkarlar uğruna egemen olma tutkusu içindedirler. Onlar söz konusu çıkarları eğer zor kullanmadan elde edebiliyorlarsa herhangi bir güç kullanma teşebbüsüne girişmezler. Üçüncü şehrin halkı ise eğer kendilerine yarar sağlayacağını biliyorlarsa şerefli sayılan durumlar uğruna diğer insanlara zarar verirler veya onları öldürürler. Bu insanlar istedikleri çıkarları, egemenlik kurmaksızın ya da başkalarına zarar vermeksizin elde ederlerse onları geri verirler ve hiç kimseye zarar vermezler. Bu tür insanlara büyüklük gösteren ve gururlu gibi isimler verirler. Fârâbî şeref düşkünü insanların, ellerinde bulundurdukları şeylerin çoğunu kendilerine şeref getirmesi için kullandıklarını ileri sürer.²⁷⁷ Kısacası bu tür insanlar şehir halkını zorlamak, onları tahakküm altına almak, küçük düşürmek ve korkutmak gibi zorbaca eylemler yapmak suretiyle şeref kazanmaya çalışırlar.²⁷⁸ Bununla beraber Fârâbî'ye göre “zorba şehirler, çoğu kez, şeref düşkünlerinin şehri olmaktan çok, azgınların şehirleridir.”²⁷⁹

Zorba şehir Fârâbî tarafından, şeref şehrine oranla, daha fazla çeşide ayrılarak incelenmiştir. Aslında zorba yöneticinin arzuları sayısınca zorba şehir çeşidi olduğu görölmektedir. Zira zorba yöneticinin tahakkümü kendi iradesini halka zorla kabul ettirme ve kişisel çıkarları uğrunda yönettiği insanları çalıştırma hususlarında belirginleşir. Bu farklılıklar Fârâbî'nin ortaya koyduğu iki tür zorbalıkta, yani iç ve dış zorbalıkta, ortaya çıkar. İç zorbalık, egemenliği elinde tutan zorba ve onun yardımcılarında müteşekkil olan yönetimin halk üzerindeki

²⁷⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 61-62.

²⁷⁸ Fârâbî, *Fusûl*, s. 40.

²⁷⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 62.

mutlak egemenliğini içerir. Dış zorbalık ise başka bir şehrin ya da halkın köleleştirilmesi anlamına gelir.²⁸⁰

Fârâbî, zorba şehirlerin yöneticisinin başkaları üzerinde egemenlik kurmak amacıyla halkı çalıştırmada büyük bir yönetim gücü gösteren kişi olduğunu söyler. Ayrıca zorba yönetici insanlar arasındaki en kurnaz kişidir. Egemenliğin sürekli olması ve herhangi başka bir unsurun egemenliğine girilmemesi için yapılması gerekenler hakkında en sağlıklı görüşe sahip olan kişi zorba şehrin yöneticisinde bulunması gereken diğer özelliklerdir. Nitelikleri anılan bu kişi zorba insanların yöneticisi ve hükümdarıdır. Zorba şehirlerde yürürlükte olan bütün kural ve yasalar zorba insanların başkaları üzerinde daha iyi egemen olabilmelerini sağlayacak bir biçimde düzenlenmekte ve bu doğrultuda uygulamaya konmaktadır.²⁸¹

Fârâbî, tecrübeye dayanan kuvvetin, sanat türlerinin, şeref, bütün psikolojik yetilerin ve bir çok insani durumun tahakküme yani zorbalığa dayalı yönetimlerde kötü ve en aşağı bir şekilde ele alınıp kullanıldığını belirtir. Hatta en aşağı kişilerin sanatı dahi tahakkümün hizmetinde kullanılan sanattan daha kötü ve daha aşağıdır. Ayrıca zorbalığın hakim olduğu yönetimlerdeki uğraş alanlarının aşağılık durumları ortaya çıkarması, zararlı etkilerinin büyük oranda olması ve kötülüğü çoğaltması gibi sonuçları doğurduğunu ileri Fârâbî. Tahakküm sahibi kişi tarafından kullanılan tecrübeye dayalı kuvvet aşağılık bir durum arz eder. Şeref, eğer zorbalığa dayalı idarede kullanılıyorsa aşağı ve bayağı bir durum halini alır. İnsanın asil olmasına vasıta olan ve iyi insanlardaki bütün iyiliklerin kaynağı olan bütün psikolojik yetiler zorbalıkla idare eden bir yöneticide bulunursa çoğu kez bu yönetici yönettiği insanlarda bir takım kötülüklerin ortaya çıkmasına sebep olur. Hatta iradeye dayalı iyiliklerin en büyüğü olan insani durumlar ve sanatlar zorbalığa dayalı bir yönetimde kötülüklerin ve afetlerin bile sebebi olabilirler.²⁸²

²⁸⁰ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 197.

²⁸¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 59-60.

²⁸² Fârâbî, *Fusûl*, s. 71.

6- Demokratik Şehir

- El-Medînetu'l-Cemâ'iyye –

Demokratik şehir de diğer câhil şehirlerde olduğu gibi öncelikle bu şehirde yaşayan insanların ulaşmayı arzuladıkları amaç ön planda tutularak tasvir edilmiştir. Demokratik şehirde yaşayan halkın amacı “*her biri hiçbir şeyde arzularına gem vurmaksızın kendi istediğini serbestçe yapan insanlar olmaktır.*”²⁸³ Dolayısıyla amaç mutlak bireysel özgürlüğe ulaşmaktır. Zaten demokratik bir şehrin ayırt edici özelliği de insanların istediklerini yapma özgürlüğüne sahip olmasıdır.²⁸⁴

Demokratik bir yönetimin çatısı altında yaşayan insanların her biri özgürdür ve istediklerini yapma konusunda serbestçe hareket edebilir.²⁸⁵ Demokratik bir toplumun temel dayanaklarından birisi olan mutlak özgürlük, aslında herhangi bir görev duygusundan yoksunluğu, tam bir disiplin eksikliğini ve kendine hakim olamama durumunu ifade eder gözükmektedir.²⁸⁶

Demokratik şehirde hiç kimsenin hiçbir konuda diğer insanlara karşı bir üstünlüğü olmadığına inanılması bu şehrin özgürlükten sonra ikinci önemli özelliğinin daha söz konusu olduğu anlamına gelir: Eşitlik. İnsanlar arasında bir eşitlik vardır ve yasalara göre bir insan hiçbir konuda ötekilerden üstün değildir.²⁸⁷ Fârâbî demokratik yönetim biçiminin iki önemli özelliği olan özgürlük ve eşitlik kavramlarına vurgu yaptıktan sonra başka bir sorunu daha gündeme getirir. Önceki iki olgu kadar önemli bir anlam ifade eden bu sorun otorite sorunudur. Eşitlik ve özgürlük ilkeleri otoritenin kaynağını, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkinin boyutlarını ve şehirde yaşayan insanların birbirlerine karşı olan tutumlarını belirler. Otorite ise sadece özgürlük ve eşitliğin

²⁸³ Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

²⁸⁴ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 113; Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 198; Said Zayid, a.g.e., s. 56.

²⁸⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

²⁸⁶ R. Walzer, a.g.e., s.272.

²⁸⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

kurulması ve korunması temeline dayanarak haklılık kazanır.²⁸⁸ Şehir halkı istediğini yapma konusunda özgür olmasının yanında içeriden veya dışarıdan herhangi bir kişinin onlar üzerinde, özgürlüklerini geliştirme yönünde yapılan çalışmalar dışında, her hangi bir şekilde otorite kurmaya da hakkı yoktur. Dolayısıyla demokratik bir yönetimin, özgürlükleri geliştirme adına yapılan faaliyetler dışında herhangi hârici bir otoriter müdahaleyi kabul etmemesi bu şehirde yaşayan insanların ahlaki davranışlarının, yönelişlerinin, arzularının ve zevklerinin çok ve çeşitli olması sonucunu doğurmaktadır.²⁸⁹ Dışarıdan herhangi bir otoriter müdahaleyi bile onaylamayacak dereceye varan bu çerçevesi geniş özgürlük düşüncesi demokratik şehirde bir takım aşırılıkların ortaya çıkmasına yol açabilir ve bu yüzden farklı toplumsal yapıların mevcudiyetinin de etkisiyle değişik ibadet, adet ve gelenek çeşitleri boy gösterebilir, hatta bu durum insanların kötü arzuları sonucu daha başka sonuçlar doğurabilir. Sonuçta demokratik şehirde çeşitli grup ve hizipler ortaya çıkar.²⁹⁰

Burada yaşayan insanlar hem bir birine benzeyen hem de birbirinden çok farklı özellikleri taşıyan bir çok topluluktan oluşur. Fârâbî başka yönetim biçimlerinde ayrı ayrı yaşayan bayağı ve şerefli insanlardan müteşekkil olan toplulukların demokratik bir şehirde bir arada bulunabileceğini ileri sürer. Adı geçen hususlardan herhangi biri aracılığıyla demokratik bir şehirde çeşitli yönetimler ortaya çıkar.²⁹¹ Bu da az önce sözünü ettiğimiz grupların ya da hiziplerin ortaya çıkması anlamına gelir.

Demokratik bir şehrin bir diğer önemli hususiyeti daha vardır: Yöneticilerde bulunan özelliklere sahip olmayan halk çoğunluğunun yönetici olarak kabul ettikleri kişiler üzerinde bir otoritesinin bulunması.²⁹² Dolayısıyla yöneticiler sadece yönetilenlerin açık onayıyla bir yönetim faaliyetinde

²⁸⁸ B. Bayraklı, a.g.e., s. 97.

²⁸⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

²⁹⁰ M. S. H. El-Ma'sumi, a.g.m., s. 345.

²⁹¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

²⁹² Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

bulunmaktadır.²⁹³ “Onları yönetenler yönetilenlerin isteklerine göre yönetim faaliyetinde bulunur ve onların arzularını yerine getirirler. Duruma yakından bakıldığında, gerçekte yönetenle yönetilen arasında bir fark olmadığı görülür.”²⁹⁴

Demokratik şehrin halkına göre övülen ve şerefli olan insanlar, şehir halkını özgürlüğe yönelten ve bunları bu arzularına ulaştıran, özgürlüğü ve onların değişen isteklerini hem birbirlerine hem de dışardan gelmesi muhtemel tehlikelere karşı koruyan ve yalnızca zorunlu ihtiyaçlara ilişkin arzularla yetinen insanlardır. Söz konusu kişiler şehir halkı tarafından şerefendirilmiş, üstün tutulmuş kişilerdir ve onlara diğer insanların da uyması gerekir. Bu nitelikleri taşımayan herhangi bir yönetici ise ya yukarıda özellikleri sıralanan yöneticilere eşit ya da onlardan daha aşağı bir seviyededir. Bu yönetici eğer daha üst seviyedeki yöneticilerin ihtiyaç ve isteklerini karşılarsa onlarla eşit olur ve üst seviyedeki yöneticiler yaptığına karşılık olarak ona şeref ve mülk sağlarlar. Fakat yine de bu alt seviyedeki yöneticiyi kendilerinden üstün tutmazlar. Zira onlar şeref ve mülkü karşılıksız verdikleri için belli bir üstünlük seviyesini korumuş olurlar. Fârâbî her hangi bir yöneticinin ya diğer insanların ona imrenmeleri ya da atalarının iyi yönetici olması sayesinde halkın gözünde büyük bir mevkiye sahip olabileceğini ve bu yüzden ona da yönetme hakkı sağlanabileceğini ileri sürer. Böyle bir durumda çoğunluk bu gibi yöneticiler üzerinde yetki sahibi olur.²⁹⁵

Fârâbî câhil şehirlerde söz konusu olan bütün çaba ve amaçların en yetkin bir biçimde ve en üst düzeyde demokratik bir yönetimde ortaya çıktığını söyler. Bu şehir diğer bütün şehirler arasında kendisine en çok imrenilen ve en mutlu olan şehirdir. Demokratik şehir Fârâbî tarafından renkli figürleri ve nakışları bulunan süslü bir giysiye benzetilir. Bir çok insan demokratik şehri sever ve orada yaşamak ister. Çünkü burada insanın hemen hemen bir çok arzu ve isteği karşılanmaktadır. Diğer ulusların demokratik şehri göç edip yerleşmesi şehrin ölçüsüz bir biçimde genişlemesine yol açar. Her soydan insan bu şehre yerleşir ve

²⁹³ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 198.

²⁹⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

²⁹⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64-65.

sonuç olarak “*farklı yatkinlıkları ve son derece değişik eğitim ve yetiştirme biçimleri olan*” nesiller yetişir. Böylelikle demokratik şehir birbirinden ayrı özellikler gösteren fakat birbirine bağlı ve bölümleri farklı bir çok şehri ihtiva eder. Şehirde bir süre sonra yerliler ve yabancılar ayırt edilemez duruma gelir.²⁹⁶

Demokratik bir şehirde arzuların ve yaşama biçimlerinin her türüne rastlanır. Buradan hareketle Fârâbî demokratik bir şehirde zamanla erdemli insanların yetişmelerinin mümkün olabileceğini ileri sürer.²⁹⁷ Câhil yönetim biçimleri arasında erdemli yönetime en yakın ve ona dönüşmeye en uygun yönetim demokratik yönetimdir.²⁹⁸ Bu şehirde filozoflara, hatiplere ve şairlere rastlamak mümkündür. Yine erdemli bir şehrin bazı toplumsal sınıflarını oluşturabilecek niteliğe sahip kişilerin demokratik bir şehirde görülebileceğini belirten Fârâbî demokratik şehrin en güzel yanının da bu olduğunu dile getirir. “*Bu bakımdan söz konusu şehir, diğer bilgisiz şehirler içinde ileri derecede iyilik ve kötülüğü birlikte bulunduran bir şehirdir.*” Demokratik bir şehrin büyüklüğü, uygarlık düzeyi, nüfus yoğunluğu, üretkenlik durumu ve yetkinliği ne ölçüde büyük olursa sahip olduğu iyilik ve kötülük de o ölçüde çok ve büyük olur.²⁹⁹

Fârâbî, câhil şehirler içinde ilave bir tür olarak barışçı şehirlerin ortaya çıkabileceğini belirttikten sonra demokratik şehirlerde yaşayan insanların, bütün şehirlerin amaçlarını içine alan bir çok amaca sahip olduklarını ileri sürer. Barışçı şehirlerin yapmak zorunda olduğu savaş ve savunma işini ya bütün vatandaşlar veya özel bir grup üstlenir. Bu durumda bu şehrin halkı birisi savaş ve savunma gücüne sahip olan, diğeri olmayan iki gruptan meydana gelir. Böylece halkın elinde bulunan nimetler de korunmuş olur.³⁰⁰

Câhil yönetimler tarafından güdülen amaçların câhil şehir sayısı kadar olduğunu, her câhil yönetimin zorunlu ihtiyaçları karşılamak, zenginlik elde etmek, şerefe ulaşmak suretiyle anılmak ve övülmek, egemenlik kurmak veya

²⁹⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65.

²⁹⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65.

²⁹⁸ B. Bayraklı, a.g.e., s. 96.

²⁹⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65.

³⁰⁰ Fârâbî, *Medîne*, s. 137-138.

özgürlüğe ulaşmak gibi amaçlar doğrultusunda şekillendiğini Fârâbî daha önceki satırlarda ortaya koymuştu. Amaçlarına ulaşmak için bütün bu yönetimlerde ve özellikle de demokratik yönetimde yöneticilik makamları bir mal karşılığında satın alınır. Zira demokratik şehirlerde yönetim açısından insanlar birbirinden üstün değildir. Eğer her hangi bir kimse demokratik bir şehirde otoriteyi elde etmişse bu otoriteyi ona şehir halkının karşılık beklemeksizin ya da ondan bir miktar mal veya benzeri bir karşılık alarak verdiği anlaşılır.³⁰¹

Demokratik insanların gözündeki erdemli yönetici, halkın çeşitli arzu ve isteklerinin yerine getirilmesi konusunda tutarlı bir görüşe ve bu doğrultudaki bir yönetim anlayışına sahip olan kişidir. Demokratik şehrin yöneticisi yönettiği insanları düşmanlara karşı korur, halkın mallarına dokunmaz ve ancak kendi yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan zorunlu ihtiyaçlarla yetinir. Şehir halkı, gerçek anlamda erdemli olan bir kişiyi, yani mutluluğu elde etmek için gerekli fiilleri belirleyen ve insanları mutluluk yoluna ileten birisini yöneticiliğe getirmezler. Fârâbî demokratik şehre herhangi bir şekilde ve herhangi bir yoldan yönetici olan bir insanın sonuçta ya bulunduğu mevkiden atılacağını ya da öldürüleceğini veyahut onun yönetiminin sallantılı ve çekişmeli olacağını ileri sürer. Zira diğer bütün câhil şehirlerde de bu durumun söz konusu olduğunu, câhil yönetimlerin hepsinin yalnızca kendi arzu ve isteklerinin elde edilmesini kolaylaştıran, onları elde etme yolunu açan ve onları koruyan bir yönetici istediğini ileri süren Fârâbî tüm bu sebeplerden ötürü câhil şehirlerin erdemli kişilerin yönetimine karşı çıktığını ve bu yönetimi tanımadıklarını belirtir. Tüm bunlara rağmen *“erdemli şehirlerin ve erdemli kişilerin yönetiminin kurulması, diğer bilgisiz şehirlere oranla, zorunlu ihtiyaçları karşılayan şehirler ile demokratik şehirlerde daha kolay ve mümkündür.”*³⁰² Buradan hareketle Fârâbî’nin demokratik bir yönetimin erdemli bir yönetime dönüşümünü mümkün gördüğü, böyle bir geçişin olabileceğine ihtimal verdiği rahatlıkla söylenebilir.

³⁰¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65-66.

³⁰² Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 66.

2- FÂSİK ŞEHİR³⁰³ (Bozuk Şehir)

-El-Medînetü'l-Fâsika –

Erdemli olmayan yönetim biçimlerinden bir diğeri de fâsık şehirdir. Fârâbî'ye göre fâsık şehirde yaşayan insanların fikirleri erdemli bir şehrin fikirlerinin aynısıdır. Mutluluğu, aziz ve yüce tanrıyı, ikinci dereceden kutsal varlıkları, Faal Akl'ı ve erdemli şehrin halkı tarafından bilinmesi ve inanılması mümkün olan her şeyi bilir fâsık bir şehirde yaşayanlar. Ancak bu şehrin insanlarını yaptığı fiiller, câhil şehirde yaşayan insanların fiillerinin aynısıdır.³⁰⁴

Fâsık şehirde yaşayan insanların bilgileri ile eylemleri arasında ciddi bir kopukluk mevcuttur. Onlar mutluluğa ve erdemli bir şehirde yaşayan halkın bildiği hususlara vâkıftırlar, ancak ortaya koydukları fiiller câhil bir şehirdeki halkın işlediği fiillerden farksızdır. Fâsık şehri câhil şehirden ayıran husus şudur: Câhil şehir halkı gerçek mutluluğu bilmez ve aksine sadece geçici mutluluğa yönelir, fâsık şehir halkı gerçek mutluluğu bilir ancak ona ulaşmayı bilmez.³⁰⁵ 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 fiillerin kötü fiiller olduğunu belirtir.³⁰⁶

Fâsık şehir halkı varlıkların ilkelerine inanır ve onları tasavvur edebilirler. Mutluluğun ne olduğunu hayal eder ve ona da inanırlar. Bunun yanında mutluluğa ulaşmayı sağlayan fiillere de yönelimleri, bilgileri ve tüm bunlara bir inançları mevcuttur. Fakat buna rağmen fâsık halk anılan bu durumlara gereken ilgiyi göstermez. Hatta aksine câhil şehirlerdeki amaçlardan herhangi birine, yani

³⁰³ R. Walzer, a.g.e., s. 273. "Fâsık", "mübeddele" ve "dâlle" yönetimler câhil yönetimden, görüş ve eylemlerinin bilginin ve bilinçli seçimin sonuçları olmaları, akıl dışı arzuların veya kontrol edilemeyen isteklerin ürünleri olmaları bakımından ayrılırlar. Bu yüzden onların yöneticileri ve daha az ölçüde olmak üzere halkları tamamen sorumludurlar ve ölümden sonraki hayatta hak ettikleri cezadan kaçamazlar.

³⁰⁴ Fârâbî, *Medîne*, s. 112.

³⁰⁵ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 114.

³⁰⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 40.

mevki, şeref, egemenlik vb. şeylere özlem duyar ve bunlara ulaşmayı arzular. Ve bütün güçlerini bunları kazanmaya yöneltir.³⁰⁷

Fâsık şehrin çeşitleri, câhil şehirlerin sayısı kadardır. Ayrıca fâsık şehirde yaşayan insanların bütün işleri ve ahlaki davranışları câhil şehirlerin işleri ve ahlaki davranışları gibidir. Fâsık şehirleri câhil şehirlerden ayıran husus onların düşünce ve görüşlerinin farklı olmasıdır. Fârâbî fâsık bir şehirde yaşayan insanlardan hiçbirisinin mutluluğa asla erişemeyeceğini ileri sürer.³⁰⁸

Fârâbî fâsık şehir halkının ruhsal durumu hakkında derinlemesine tahliller yaparak konuyu genişletir. Fâsık bir halk hem erdemli hem de kötü fiiller yaptığından insanların ruhunda bir çatışma oluşur. Kötü fiiller söz konusu erdemli fiilleri bulandırır, kötü istidatlar ile iyi istidatların çatışmasından ötürü ruh büyük bir ıstırap duyar. Câhil şehirdeki fiillerin yapılmasının sonucu olan bu kötü istidatların doğurduğu ıstırapı ruhun akli kısmı tek başına kaldığında daha da yoğun hisseder. Eğer fâsık insan duyuların kendisine getirdiği şeylerle meşgul olmaya devam ederse, kötü istidatların kendisine verdiği ıstırapı duymaz. Ancak bu duyulardan tam olarak kurtulup kendisiyle baş başa kaldığında bu istidatların verdiği ıstırapı duyar ve onun bilincine varır. “*Ebedi olarak da bu ıstırap içinde kalır.*” Kısacası Fârâbî’ye göre, fâsık şehrin halkı mutluluğun zıddı olan bedbahtlığın içinde bulunmaktadır.³⁰⁹

MÜBEDDELE ŞEHİR³¹⁰

(Karakteri Değişmiş Şehir)

- *El-Medînetü'l-Mübeddele* -

Karakteri değişmiş şehir, önceleri erdemli bir şehirde geçerli olan fikir ve fiillerin aynısına sahip olan, ancak artık değişmiş ve farklı fikir ve fiilleri

³⁰⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 68.

³⁰⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 68.

³⁰⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 118.

³¹⁰ Mübeddele Şehir’den sadece *el-Medînetü'l-Fâzıla*’da söz edilir. Mübeddele terimi yerine “mütceddele” terimi de kullanılır.

benimsemiş olan şehirdir.³¹¹ Mübeddele şehir adından da anlaşılacağı üzere bir değişiklik geçirmiştir. Başlangıçta görüş ve eylemleriyle erdemli bir şehir olan şehir daha sonra dışarıdan farklı görüş ve eylemlerin şehre girmesiyle belirli bir değişime uğramış ve doğru görüşlerin dışarıda tutulması sonucu şehir halkının eylemlerinde bir değişiklik ortaya çıkmıştır.³¹²

Fârâbî, önceleri erdemli bir şehir olan mübeddele şehri söz konusu değişime uğratan ve onu saptıran kişinin akıbetine de değinmektedir. Eğer bu kişi fâsık şehir halkından ise yalnız o bedbahtlık duyacak diğer insanlar ise câhil şehir halkı gibi ortadan kalkacak ve çözülecektir. Bilmeyerek ve istemeyerek insanları mutluluk yolundan saptıranların durumu da aynı şekilde olacaktır.³¹³

SAPKIN ŞEHİR

(Doğru Yolu Bulamamış, Yanlış Görüş İçinde Olan Şehir)

- El-Medînetu'd-Dâlle -

Fârâbî'ye göre sapkın ya da sapık şehir, öteki dünyadaki mutluluğu amaçlamasına rağmen aziz ve yüce Tanrı, ikinci dereceden varlıklar ve Faal Akıl hakkında -gerçek mutluluğun sembolleri ve tasavvurları olarak ele alınsalar bile- yanlış ve yararsız görüşlere sahip olan şehirdir. Şehrin baştaki yöneticisi gerçekte öyle olmadığı halde kendisine vahiy indiğini iddia eden bir insandır. Bu yönetici anılan iddia uğrunda aldatma, yalan söyleme ve kandırma yollarını kullanmaktan çekinmez.³¹⁴

Mutluluk hakkında yanlış bir telakkiye sahip olan ve hakikatlere ilişkin bozuk görüşler ve yozlaşmış inançlar taşıyan sapık şehir halkı, görüldüğü gibi yalan söyleyen ve yalanları ile halkı kandırmaktan çekinmeyen bir yönetici tarafından yönetilmektedir. Onlar gerçek mutluluğa ulaşamazlar, çünkü delâlet

³¹¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 112.

³¹² Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 200.

³¹³ Fârâbî, *Medîne*, s. 119.

³¹⁴ Fârâbî, *Medîne*, s. 112.

içinde olan ve halkını saptıran, insanlara yanlış görüşleri ve kötü davranışları emreden bir yönetici tarafından yönetilmektedirler.³¹⁵

Sapık şehir halkına hakikatlerin dışındaki ilkeler ve bu ilkelerin taklitleri sunulmuştur. Onlara sunulan ve onlar için ortaya konan mutluluk gerçek mutluluğun dışındaki başka bir mutluluğun taklididir. Ayrıca sapık şehir halkına sunulan fiil ve görüşlerden hiçbirisi onları gerçek mutluluğa ulaştıramaz.³¹⁶

Fârâbî, sapkın şehir halkının ve yöneticilerinin ruhlarının öte dünyadaki akıbetleri hakkında da fikir beyan eder. Ona göre bu insanları yanlış yola sürüklemiş ve mutluluktan saptırmış olan kişi fâsık şehir halkındandır. Bu kişi mutluluğun ne olduğunu bildiği halde câhil şehir halkının amaçlarından herhangi birinin peşinden koşmaktadır. Ve bu yüzden de sapkın şehir halkını yanıltmış ve saptırmıştır. Bu sebepten ötürü söz konusu kişinin mensup olduğu halk değil de yalnızca kendisi bedbaht olacaktır. Diğerleri ise câhil şehrin halkı gibi ortadan kalkacak ve çözülecektir.³¹⁷

³¹⁵ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 114; Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s.200.

³¹⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 68-69.

³¹⁷ Fârâbî, *Medîne*, s. 119.

III. BÖLÜM: KARŞILAŞTIRMA

A- PLATON'UN FÂRÂBÎ'YE ETKİSİ

**B- ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ
AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMA**

C- DEMOKRASİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMA

1- PLATON'UN FARABI'YE ETKİSİ

Platon, Grek kültürünün temeli sayılan bütün fikri yönelimleri kendisinde toplamış ve bunları dehası sayesinde yeni bir biçime sokmuş olan bir düşünürdür.¹ Kendisinden önceki fikri birikimlere felsefi sisteminde yer vererek kapsamlı bir bütün oluşturan Platon'un düşüncesi bu bağlamda Yunan felsefesinin doruğu sayılmaktadır.² Toplumdaki bozuklukları dikkatle inceleyen ve toplumun doğru bir siyasal düzene ihtiyaç duyduğunu gören Platon, bu ödev uğruna bir siyaset düşünürü olmuş ve kendinden sonra gelen düşünürleri de bu anlamda etkilemiştir.³

Platon uyumlu bir düşünce silsilesi gözeterek bir devlet anlayışı öngören ilk düşünürdür. İdeal bir devlet sistemini ortaya koymak Platon'un en önemli ilgi alanıdır. Hatta Platon, en iyi devlet sorunundan ziyade ideal devlet sorunuyla ilgilenmiştir. Bu anlamda ideal devlet, Platon'un siyaset felsefesinin ve daha da ötesi genel felsefi sisteminin odaklandığı amaçtır.⁴

Platon'un siyasal gelişmeleri tahlil etmesindeki başlıca amaçlardan birisi, bütün tarihsel gelişmelerin itici gücünü belirleme fikrinden kaynaklanır. Toplumsal düzenlerin doğuşunun ve daha sonra değişmesinin, yani Platon'a göre bozulmaya ve soysuzlaşmaya doğru olan dönüşümünün sırrı bu itici gücün belirlenmesi suretiyle çözülebilecektir.⁵

Platon, Yunan Uygarlığı'nın ve kent-devlet toplumunun gerileme ve çökme döneminde, iç savaşların ve yenilgilerin olduğu bir dönemde yaşamıştır. Yaşadığı toplumun ve devletin içinde bulunduğu bu kötü durum, onu bu durumun

¹ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi* (İstanbul 1984), çev. Necla Arat, s. 72. Batılı siyaset bilimcilerin bir kısmı her ne kadar Platon'un özgün öğretilerine karşı olsa da Batı siyaset felsefesi, sosyal olayların çözümünde akla ve eleştirel çözümlemenin imkanına inandığı ölçüde Platon'un mirasçısıdır. William Ebenstein, "Eflatun", *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (İstanbul 1996), çev. İsmet Özel, s. 14 vd.

² H.J. Störig, *İlkçağ Felsefesi - Hint Çin Yunan* (İstanbul 1994), çev. Cemal Güngören, s. 274.

³ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 74.

⁴ Ernst Cassirer, a.g.e., s. 79.

⁵ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* (İstanbul 1994), çev. Mete Tunçay, c.1, s. 56.

nedenlerini araştırmaya ve çözüm yolları üretmeye yöneltmiştir.⁶ Toplumsal ve siyasal düzensizlik ve değişim döneminde yaşayan Platon, değişimin temel nedenini kavramaya çalışmıştır. Polisin yapısının çözülmekte oluşu, toplumsal değer yargılarının değişmesi ve ekonominin siyasal iktidar üzerindeki etkisinin giderek artması Platon dönemindeki Atina'da ortaya çıkan gelişmelerdir. Platon'un yaşadığı dönemdeki toplumsal şartların anlaşılması onun görüşlerinin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.⁷

Platon, kendi çağının derin bir yoksulluk ve düşkünlük çağı olduğuna ve ondan önceki tarihi sürecin içinde varolan bir çürüme yöneliminin kendi çağını da etkilediğine inanmaktadır. Bu "soysuzlaşma yasası" manevi alanı da kaplamıştır. Zira siyasal soysuzlaşma temelde manevi soysuzlaşmaya ve bilgi eksikliğine dayanır. Platon bozulmaya inanır. O ayrıca, bu bozulmanın bütün siyasal değişimi durdurmak suretiyle durdurulabileceğine de inanır. Zaten Platon bu amaç uğrunda çaba göstermiştir. Platon, söz konusu inancını, değişmediği için soysuzlaşmayan, soysuzlaşmadığı için de diğer bütün devletlerin kötülüklerinden arınmış bir devleti kurmak suretiyle gerçekleştirmek ister. Değişim bir kötülüktür ve bu kötülükten arınmış devlet Platon'a göre en iyi, en mükemmel devlettir.⁸

Siyasi, toplumsal, ahlaki ve ekonomik açıdan çözülmeye, bozulmaya ve karışıklığa rast gelen bir toplumsal dönemde yaşamış olma açısından Fârâbî, Platon ile aynı kaderi paylaşmıştır. Fârâbî, aynı Platon gibi, siyasi çözülme, fitne ve desiselerle belirginleşen bir çağda, Abbasiler'in ikinci hilafet döneminde yaşamıştır.⁹

Fârâbî'nin yaşadığı dönem, İslam saltanatında büyük karışıklıkların olduğu ve hilâfetin anlamını yitirdiği bir dönemdir. İslam devleti, Fârâbî'nin yaşadığı dönemde dini, ırki, felsefi ve kültürel bir çok sebebin etkisiyle

⁶ Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Ankara 1995), s. 140 vd.

⁷ Kıvanç Ertop-Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi, I* (İstanbul 1985), s. 154-155; Karl Popper, a.g.e., s. 186.

⁸ Karl Popper, a.g.e., s. 36. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. a.y., s. 34-66.

⁹ Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce* (İstanbul 1995), çev. Vecdî Akyüz, s. 68.

parçalanmış, otorite emirlerin ve sultanların kontrolü altına girmiştir.¹⁰ Ayrıca bu dönem siyasi ve mezhep mücadelelerinin, yeni çıkan mezheplerin olumsuz fikirlerinin, yöneticilerin içine düştüğü kötü durumların, genel düşüncede buhranlar yaratan fikirlerin, taşkınlıkların, engellemelerin ve baskıların ortaya çıktığı bir dönemdir. Kısacası Fârâbî, siyaseten üzücü durumların söz konusu olduğu bir dönemde yaşamıştır.¹¹

Fârâbî'nin siyasetle ilgilenmesinin ve siyasete önem vermesinin en önemli nedeni, yaşadığı dönemdeki siyasetin dağınıklığı ve ahlaki çöküntüdür. Fârâbî, pratik olarak siyasetle ilgilenmemiştir. Onun ilgisi, teoriyle, diğer bir deyişle siyaset felsefesiyle sınırlı kalmıştır. Bu noktada Fârâbî'nin amacı, teoriden yola çıkarak veya teoriyi takip ederek ve siyaset felsefesi aracılığıyla genel felsefi sistemi kemale erdirerek topluluğun bu varolan bozuk durumuna çözümler getirmek ve toplumu kemale erdirmektir.¹²

Platon gibi Fârâbî de, gerek teorik olarak vardığı sonuçlardan gerekse gözlem ve tecrübelerinden yararlanarak bir siyasal sistem ortaya koymuştur. Fârâbî, yine Platon gibi, içinde bulunduğu toplumun siyasi zaaflarını tahlil etmeye çalışmış, erdem, mutluluk, adalet gibi kavramları ön planda tutarak ve bunlar üzerine vurgu yaparak, ideal ile varolan realite arasındaki belirgin karşıtlığı gözler önüne sermeyi amaçlamıştır.¹³

Platon, çağının söz konusu bozuk durumuna rağmen pratik siyasete atılmayı birkaç kez denemiş ama gerek o dönemdeki devletlerin siyasal yapılarının uygunsuz olması gerekse kendi başarısız denemelerinden edindiği tecrübeler sonucunda aktif siyasi hayata yüz çevirmiştir.¹⁴ Fârâbî ise pratik

¹⁰ Harun Han Şirvanî, *İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdâre* (İstanbul 1965), çev. Kemal Kuşcu, s. 47-50.

¹¹ Şemseddin Günaltay, *Fârâbî'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri* (Ankara 1951), A.Ü.D.T.C.F.D., c. VII, s. 428; Bedi N. Şehsuvaroğlu, *Fârâbî* (İstanbul 1950), s. 11.

¹² Abduh Heluv, *El-Vâfi Tarihi'l-Felsefeti'l-Arabiyye* (Beyrut 1995), s. 143.

¹³ Harun H. Şirvanî, a.g.e., s. 58.

¹⁴ Edindiği deneyimler Platon'a halihazırda var olan devletlerin kusurlu olduğunu öğretmiş ve o da pratik hayata sırtını dönmüştür. Ancak görüşlerini teorik düzlemde ve umudunu kaybetmeden geliştirmeye devam etmiştir. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi-Platon* (İstanbul 1995), çev. Aziz Yardımlı, c.1, s. 90.

siyasetle hiç ilgilenmemiş, kendisine teklif edilen siyasi makamları da tereddütsüz geri çevirmiştir. Yaşadığı çağdaki siyasal durumun bozulma ve özellikle çatışma karakterini ve yönelimini taşıması Fârâbî'nin pratik siyasete girmeme konusundaki kararında etkili olmuştur. Fârâbî'nin yaşamı incelendiğinde onun hiçbir siyasi otoriteye bağlı kalmadığı görülecektir. Kısacası Fârâbî'nin siyasetle ilgisi teorik düzeyle sınırlıdır¹⁵

Fârâbî'nin sistemini kurarken Yunan düşüncesinden, siyaset felsefesi açısından ise bir Yunan düşünürü olan Platon'dan etkilendiği açıktır.¹⁶ Bu bağlamda Fârâbî'nin, toplum ve siyaset hakkındaki fikirleri Platon'dan mülhemdir.¹⁷ Şüphesiz Fârâbî, Platon'un kitaplarına yazdığı şerhler dışında, kendi siyasal sistemini işlediği eserlerde, kendi düşüncesinin ürünlerini işlemiştir. Yaşadığı dönemde, felsefi anlamda varolan Platon etkisi yadsınamaz. Ancak, Fârâbî'nin, Platon'da bulunmayan ve kendi mahalli, toplumsal, dini ve kültürel ortamının etkisiyle ileri sürdüğü görüşleri, deneyim ve gözlemlerine dayanan fikirleri olduğu gerçeği de hatırdan tutulmalıdır.¹⁸

Fârâbî'nin ileri sürdüğü görüşler, bir dereceye kadar Platon'un ve kendi dönemindeki Yeni-Platoncu akımın görüşlerinde destek bulur. Ancak eserlerinde ileri sürdüğü fikirlerin çoğu Fârâbî'nin kendi siyasi tecrübesine ve düşünce sistemine dayanır.¹⁹ Bu bağlamda Fârâbî, Platon'a dayanarak gerek şerhlerle gerekse kendisine ait olan tezlerle siyaset ve sosyal felsefe alanında eser veren ve sistem üreten ilk düşünürdür.²⁰ Fârâbî'nin siyaset görüşlerinin ilgi alanı, kaynağını İslam'ın özelliklerinden alır, ama bu kaynak Platon'un görüşlerinden de kendisine

¹⁵ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 69. Fârâbî'nin yaşadığı dönemdeki siyasal durum hakkında geniş bilgi için bk. Nevin Abdulhalık Mustafa, *Ehûl Nasr el-Fârâbî: Dirâse Tahlîliyye li-Fikrihi 's-Siyâsî Dirâse fi 'l-Fikri 's-Siyâsiyyi 'l-İslâmî* (Kahire 1977), s. 16-41; Abdusselâm Bin'abdi'l-Âlî, *el-Felsefetü 's-Siyâsiyye Inde 'l-Fârâbî* (Beyrut 1981), Dâru't-Tâli'a li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2.b., s. 21-52.

¹⁶ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 69.

¹⁷ Abdülhak Kemal Yörük, "Fârâbî'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi", *Fârâbî Tetkikleri, I* (İstanbul 1950), Der. Hilmi Ziya Ülken, s. 87.

¹⁸ Harun H. Şirvanî, a.g.e., s. 52; H. T. Mücahid, a.g.e., s. 84.

¹⁹ Harun H. Şirvanî, a.g.e., s. 64.

²⁰ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* (İstanbul 1996), çev. Ali Çaksu, s. 176; Bedi N. Şchsuvaroğlu, a.g.e., s. 19.

destek bulur.²¹ Bu anlamda Fârâbî'nin Platon düşüncesine dair olan anlayışı, kendi anlayışının anahtarıdır.²²

İslam siyaset felsefecilerinin ve özellikle Fârâbî'nin siyasete dair görüşlerinin, Platon'un siyaset felsefesinin incelenmesine dayanması, bu görüşlerin Platon'un fikirlerinin İslami bir uyarlaması anlamına da gelir.²³ Bu sebeple Fârâbî, "Platon'un mirası"nı kabul edip dönüştüren ve böylece İslam siyaset felsefesinin temellerini atan filozof olarak önem kazanır.²⁴ Her iki filozofun ayrı uygarlıklara mensup olması elbette farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur ama zemin, bir takım ayrıntıların dışında hemen hemen aynıdır. İslam filozoflarının ve Fârâbî'nin yaptığı şey, Yunan siyaset felsefesini ve özellikle Platon'un siyasete dair görüşlerini kendi uygarlıklarına uyarlamaktır.²⁵

Fârâbî için bir "yunan zemini"nin olduğu açıktır. Ancak Fârâbî'nin yaptığı şey, Yunan kavramlarını İslami kavramlara ve İslam toplumunun şartlarına aktarmaktan ve Platon'un, Aristo'nun ve Yeni-Eflatunculuğun fikir ve kriterlerini kendi çerçevesine uygulamaktan ibaret değildir. Fârâbî için ihtiyaç duyulan şey, bir sentezi ortaya koymaktır. Fârâbî, İslam ve Yunan kavramlarını bir örgü içerisinde işleyerek orijinal bir senteze ulaşmıştır. Açıkçası Fârâbî bir siyaset düşünürü olarak bu sentezi ortaya koyma ve kendisinden sonra gelen İslam filozoflarını bu doğrultuda şekillendirme açısından önemli bir rolü üstlenmiştir. Kendisinden sonra gelenleri yönlendirmesi ve onlara önemli kapılar açarak rehberlik etmesi Fârâbî'ye özel bir konum sağlayan hususlardır.²⁶

Fârâbî'nin belirli bir çerçeve içerisinde Yunan ve İslam düşüncesinin sentezini gerçekleştirmiş olması önemli bir noktadır. Fârâbî'nin sentezi Yunanlı ve İslami şartların kaynaştırılmasıyla başarıya ulaşmış olan bir sentezdir. Fârâbî,

²¹ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 177.

²² Fevzi En-Neccar, "Siyaset Biliminde Fârâbî", *İslam'da Siyaset Düşüncesi* (İstanbul 1995), çev. Kazım Güleçyüz, s. 213.

²³ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 164.

²⁴ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 171.

²⁵ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 163-169.

²⁶ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 184.

ayrıca bu sentezi başarıyla gerçekleştirerek İslam siyaset düşüncesine önemli bir katkı yapmıştır.²⁷

Fârâbî'nin Yunan düşüncesinden ve Platon'un siyaset felsefesinden etkilenmiş olması onun özgün olmadığı anlamına gelmez. Fârâbî'nin görüşlerini, harici unsurlardan ayıran en önemli etken onun farklı bir medeniyete, yani İslam Medeniyeti'ne mensup olmasıdır. O, müslüman bir düşünürdür ve görüşlerini bu çerçevede ortaya koymuş, felsefi anlayışına bu görüşleri yansıtmıştır. Fârâbî'nin düşünce sistemini, Platon ve diğer Yunan düşüncesinden ayıran da zaten bu hususiyettir.²⁸

Platon ve Fârâbî'nin, adalet, mutluluk, erdem, ideal devlet ve anayasa, siyaset bilimi, yönetim ve yöneticilik, otorite, erdemli yönetim ve erdemli olmayan yönetimler gibi hususlara yaklaşımları ayrıntılı bir biçimde incelendiğinde her iki filozofun görüşlerinin birbirine ne kadar benzediği, içinde bulundukları medeniyetlerden ne ölçüde etkilendikleri ve ayrıldıkları noktaların neler olduğu apaçık bir biçimde görülür.²⁹

2- ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMA

Platon'un erdemli olmayan yönetim biçimlerini sınıflandırması, Fârâbî için bir model görevi görür.³⁰ Ancak Fârâbî Platon'dan tevarüs ettiği bu modeli zenginleştirerek kendine has bir sınıflandırma anlayışı ortaya koymuştur. Her iki düşünürün erdemli olmayan yönetim biçimlerine bakışı büyük ölçüde benzerlik gösterir. Mutluluk, erdem, iyilik, adalet, yöneticinin durumu ve konumu, ulaşılması düşünülen gayeler her iki düşünürün erdemli toplumu, erdemli olmayanlarından ve birbirlerinden ayıran temel kriterler olarak ön plana çıkar. Fakat sınıflandırma ve erdemli olmayan toplumların özelliklerini ortaya koyma

²⁷ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 190.

²⁸ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 118-119.

²⁹ Bk. Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 163-174.

³⁰ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 180.

açısından aralarındaki farklılıklar da gözden kaçırılmamalıdır. Platon, ideal olmayan devletleri anayasalarına göre sınıflandırmıştır. Fârâbî ise anayasalara siyasi anlamda pek ilgi göstermez. Ayrıca her iki filozofun erdemli olmayan yönetimler için kullandıkları terimler de farklıdır. Fârâbî'nin terimleri daha çok belirli bir İslami anlayışın ürünü olan terimlerdir. Ayrıca, Fârâbî'nin yaptığı sınıflandırma Platon'un yaptığı sınıflandırmaya nazaran daha fazla bir çeşitlilik ve farklılaşma gösterir.³¹

Sınıflandırmada Platon ve Fârâbî arasında çok önemli bir farklılık daha vardır. Platon, erdemli olmayan yönetim biçimlerini birbirlerine dönüşen biçimler olarak ele almıştır. Yani, timokrazi oligarşiye, oligarşi demokrasiye, demokrasi ise tiranlığa dönüşmektedir.³²

Fârâbî ise yönetim biçimlerini bu şekilde ortaya koymamıştır. Her bir yönetim biçimi birbirinden bağımsız olarak ele alınmıştır. Ayrıca Platon yönetim biçimlerini birbirine dönüşebilecek bir biçimde ele aldığı için belli bir sırayı takip etmiştir. Buna karşılık Fârâbî, yönetim biçimlerini birbirinden bağımsız ele aldığından Platon'un sıralamasına bağlı kalmamıştır. Fakat Fârâbî, şeref şehrini ele alırken, bu şehirdeki şeref sevgisinin aşırı bir biçim alması halinde şeref şehrinin zorba şehire dönüşeceğini ileri sürmüştür ki Fârâbî'nin bu düşüncesine Platon'da rastlamak mümkün değildir. Zira Platon, oligarşik yönetimden sonra demokratik yönetimin ortaya çıkacağını düşünmektedir.³³

³¹ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 194.

³² Platon eksiksiz devlet olan aristokrasinin şeref-sever yönetim olan timokraziye; timokrasinin zenginlik sevgisini merkeze alan oligarşiye; oligarşi aşırı özgürlük sevgisinin yönetimde hakim olduğu demokrasiye; demokrasi ise bir tür kölelik olan tiranlığa dönüşür. Karl Popper, a.g.e., 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 timokrazi, 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. Bu konu için ayrıca bk. C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi* (İstanbul 1984), çev. Mehmet Harmancı, s. 13; George Sabine, *A History of Political Theory* (New York 1961), s. 74.

³³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdiu'l-mevcûdât* (İstanbul 1980), çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, s. 58. Fârâbî'nin bu eseri bundan sonraki dipnotlarda "es-Siyâse" şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır. Platon'a göre eski bir kötülüğün sonu gibi görünen bir durum, yeni bir kötülüğün başlangıcı olmaktadır. Bu, Platon'un ideal olmayan yönetimler hakkında yaptığı bir önemli değerlendirmedir. Zincirleme olarak devam eden bu kötülükler önemsenmezse tiranlık ve demokrasi de dahil olmak üzere yönetim biçimleri yok olma

Platon ve Fârâbî, ideal olmayan yönetim biçimlerini, onların özelliklerini, bu yönetim biçimlerinde yaşayan insanları ve bunların başında bulunan yöneticileri ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Platon, ideal olmayan altı devlet, ya da diğer bir deyişle yönetim biçimi ortaya koymuştur: patriarşi, monarşi ve aristokrasi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık.³⁴

Fârâbî ise erdemli ya da mükemmel şehre zıt olarak erdemli olmayan dört yönetim biçimi ortaya koyar: câhil, fâsık, mübeddele ve dâlle yönetim. Fârâbî ayrıca câhil yönetim çeşidi olarak altı yönetim biçimi belirler: zaruret (zorunluluk) şehri, zenginlik şehri (kötü şehir), bayağılık ve düşüklük şehri, şeref şehri, güç ve kuvvet şehri (zorba şehir) ve demokratik şehir.³⁵

Platon'un belirlediği patriarşi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık, Fârâbî'nin ortaya koyduğu câhil devlet çeşitleri olarak belirlediği, sırasıyla, zaruret, şeref, zenginlik, demokrasi ve zorbalık şehirlerine karşılık gelir.³⁶

İnsanların yalın bir biçimde yaşadığı, yazılı bir anayasaya gerek duymadığı ve sadece gerekli olan ihtiyaç miktarıyla yetindiği "patriarşi" adlı yönetim biçimi, Fârâbî'nin "zaruret şehri"ne karşılık gelir. Zaruret şehri, sadece insani varlıklarının devamı, geçimi ve korunması için zaruri ihtiyaçlarla yetinen insanların bir araya gelmesinden oluşan bir yönetim biçimidir.³⁷

Platon'un "timokrasi"si, Fârâbî'nin "şeref devleti"ne karşılık gelir. Timokrasi şerefe dayalı olan bir yönetim biçimidir. Bu yönetim biçiminde şana, şöhrete ağırlık verilir ve şerefi önemseyen askeri bir grup devlet idaresinin elinde tutar. Fârâbî'nin ortaya koyduğu şeref şehri ya da şeref düşkünü şehirde de aynı

tehlikesiyle karşı karşıyadır. Platon, *Mektuplar* (İstanbul 1997), çev. İrfan Şahinbaş, 8.m., 353 d, s. 73.

³⁴ Platon, *Yasalar* (İstanbul 1994), çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, s. 109-145; Platon, *Devlet* (İstanbul 1992), çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, s. 227-280; Platon, *Devlet Adamı*, (İstanbul 1997), çev. Dr. Behice Boran-Mehmet Karasan, s. 83-128.

³⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-fâzıla* (Ankara 1997), çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, s. 110-111. (Fârâbî'nin bu eseri bundan sonraki dipnotlarda "Medîne" şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır); Fârâbî, *es-siyâse*, s. 52-53.

³⁶ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 194 vd.

³⁷ Karş. Platon, *Yasalar*, 676 a-681 b, s. 109-116; Fârâbî, *Medîne*, s. 111; *es-Siyâse*, s. 53-54; Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni* (İzmir 1987), çev. Hanifi Özcan, s. 38. Bu eser bundan sonraki dipnotlarda "Fusûl" şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

şekilde, ün kazanma, saygı ve itibar görme insanlar tarafından ulaşılması arzulanan amaç olarak belirir. Bu şehirde insanlar şeref ve saygınlık kazanmak için birbirleriyle ilişki içine girerler.³⁸

“Oligarşi” ile “zenginlik şehri”(kötü şehir) arasında da benzerlik mevcuttur. Platon, oligarşiyi gelir üstünlüğüne dayanan devlet olarak ortaya koyar. Zenginlerin idare ettiği, fakirlerin ise hiç karışmadığı oligarşik yönetim biçimi zenginliğe ve iktidar nimetlerine ulaşma arzusunun ağır bastığı, para tutkusunun ve hayranlığının üst boyutlara ulaştığı ve bunun sonucunda da zengin-yoksul ayrımının körüklenmesiyle yıkıma uğrayan bir yönetim biçimidir. Fârâbî tarafından sunulan zenginlik şehri ise servet ve zenginlik elde etmek için bir araya gelmiş olan insanların yaşadığı idare şeklidir. Bu şehirde zenginlik, hayatın bizzat amacıdır ve insanlar yalnızca bu amaca ulaşmak için çaba gösterir. Fârâbî ayrıca, zenginlik şehrinin duruma göre farklı boyutlarda ortaya çıkacağını ileri sürer.³⁹

Platon’un üzerinde en çok durduğu bozuk yönetim biçimi olan demokrasi kısaca “halk devleti”dir ve eşitlik ve özgürlük ilkeleri üzerine kurulmuştur. Bir çok düzenin özelliklerini bünyesinde barındıran demokratik yönetim bu anlamda karmaşık bir yapı arz eder. Zorlama ve baskıya tahammül etmeyen demokratik insanlar, bir takım ahlaki prensiplerin yerine başka tür bir ahlaki anlayışını yerleştirmişler, hem kendilerine hem de devlete başıboşluğu ve kural tanımazlığı hakim kılmışlardır. Platon demokratik devleti teorik açıdan eleştirdiği gibi, demokrasinin Atina’daki uygulamalarına da göndermeler yaparak demokrasi hakkındaki düşüncelerini keskin bir biçimde ortaya koymuştur.⁴⁰

Fârâbî’ye göre de demokrasi erdemli olmayan bir yönetim biçimidir. Arzularına gem vurmaksızın diledikleri şeyleri kendi isteklerine göre yapan insanların yönetimi olan demokrasi, Fârâbî’ye göre özgürlük, eşitlik ve özgürlüğün alanını genişletme dışındaki harici otorite sınırlandırmalarını kabul

³⁸ Karş. Platon, *Devlet*, 545 b-549 e, s. 229-233; Fârâbî, *Medîne*, s. 111; *es-Siyâse*, s. 55-58; *Fusûl*, s. 40.

³⁹ Karş. Platon, *Devlet*, 550 c-555 a, s. 234-239; Fârâbî, *Medîne*, s. 111; *es-Siyâse*, s. 54, 62-63; *Fusûl*, s. 40.

⁴⁰ Platon, *Devlet*, 555 b-561 e, s. 239-246.

etmeme prensiplerine dayanır. Bir çok farklı yönetim biçimlerine özgü bir takım unsurları barındıran demokraside yönetilenlerin yönetenler üzerinde belli bir otoritesi bulunmaktadır. Kısacası Fârâbî'nin demokrasisi de özgürlüğü amaç olarak gören ve farklı yatkinlıklara, eğitim ve yetişme derecelerine sahip olan insanların mevcut olduğu bir yönetim biçimidir.⁴¹

“Tiranlık” (zorbalık devleti) ise “Güç ya da kuvvet şehri” (zorba şehir) ile benzerlik göstermektedir. Tiranlık demokrasiden doğan bir yönetim biçimidir ve Platon’a göre özgürlük hastalığından doğmuş olan bir köleliktir. Tiranlık, hiçbir yasaya bağlı kalmayan efendi bir zorba tarafından yönetilir. Tiranlık Platon’a göre erdemli olmayan devletler içerisinde en kötüsü ve en mutsuzu olan devlettir. Fârâbî'nin “zorba şehir” başkalarına hükmetme ve başkaları tarafından hükmedilmeye engel olma amacını taşıyan insanların bulunduğu bir yönetim biçimidir. Başkalarını ya da başka toplulukları ezmek, onlar üzerinde tahakküm kurmak, zafer elde etmek, kısaca kendileri dışındaki unsurlar üzerinde iktidar olmak zorba şehrin amaçları arasındadır. zorba şehir mutluluğu bu amaca ulaşmakta görür. Tıpkı diğer şehirlerdeki insanların mutluluğu yanlış yerlerde aramalarında olduğu gibi. Zorba şehirde hakimiyet tutkusu baskın gelir. Zorba şehir için önemli olan şey, her şeye ve herkese egemen olmaktır. Fârâbî, farklı zorba şehir çeşitlerinin bulunduğunu belirtir ve bunları da ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.⁴²

Platon ideal olmayan devlet şekillerini çeşitli kriterleri göz önünde tutarak belirli bir sınıflandırmaya tabi tutar. Sınıflandırma yapılırken, ideal olmayan devletlerin iyilikten kötülüğe, mutluluktan mutsuzluğa doğru giden sıralaması gözetilmiştir. Bu bağlamda krallık, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık mutluluk bakımından “bir değer sırası”na koyulmuştur.⁴³ Bunun yanı sıra Platon,

⁴¹ Fârâbî, *Medîne*, s. 111; *es-Siyâse*, s. 64-66.

⁴² Karş. Platon, *Devlet*, 562 a-580 a, s. 246-276; Fârâbî, *Medîne*, s. 111; *es-Siyâse*, s. 58-62; *Fusûl*, s. 40, 71.

⁴³ *Platon, Devlet*, 580 b, s. 267. İyilik ve kötülük, mutluluk ve mutsuzluk dereceleri göz önüne alındığında krallık ilk sırada, tiranlık ise en son sırada yer alır. Zira Platon’a göre en iyi ve en doğru insan en mutlu insandır. Böyle bir insan ise içinde en çok krallık olan ve kendisini en iyi dizginleyen kişidir. Buna karşılık en kötü, en haksız ve en mutsuz insan da içinde en fazla zorbalık

hakimiyeti hangi kriterin belirlediği meselesini⁴⁴ ve söz konusu eksik devletlerin hangisinde hayatın daha zor ve katlanılmaz olduğu kriterini de gündeme getirerek erdemli olmayan yönetim biçimlerini değerlendirmeye tabi tutar.⁴⁵

Fârâbî de bu yönetim biçimlerin sınıflandırırken belirli kriterleri ön plana alır. Erdemli olmayan yönetim biçimleri, Fârâbî'ye göre, öncelikle erdemli topluma karşıt olan yönetimlerdir. Dolayısıyla bu yönetim biçimleri erdemli bir yönetim biçiminin haiz olması gereken özelliklerden uzaktırlar. Erdem, gerçek mutluluk, adalet, iyilik ve kötülük anlayışı gibi kriterler bakımından bir değerlendirme yapıldığında erdemli olmayan yönetim biçimlerinin, erdemli yönetimden ne oranda uzak oldukları ve hatta erdemli yönetime karşı oldukları gerçeği ortaya çıkar. Yönetim biçimlerinin gerçek yüce mutluluğa karşı takındıkları tavır, ulaşmayı amaçladıkları gaye, asli uyum, yöneticilerinin durumu,

olan, kendisini ve devleti en koyu zorbalığa düşüren insandır. bk. a.y., 580 b-c-d, s. 266-267. Timokrazi ve oligarşi ise ulaşmayı arzuladıkları amaçlar olan şeref ve zenginlik doğrultusunda sıralamaya dahil olurlar. Platon, şerefin ön planda olduğu timokraziyi oligarşiden daha üst bir dereceye yerleştirir. Oligarşi ise Devlet'te demokrasinin üzerine yerleştirilmiştir. Bk. a.y., 583 a-b, s. 270. Platon erdemli olmayan yönetim biçimlerini başta adalet kriteri olmak üzere çeşitli kriterler bağlamında, aralarındaki farkları delilleriyle mukayese ederek ve ideal olan devletin ilkelerini gözetenek tartışır. M. Judd Harmon, a.g.e., s. 40.

⁴⁴Platon, *Devlet Adamı*, 291 d-292 a, s. 83-84. Bir yönetimde, güç ya da özgürlük, fakirlik ya da zenginlik ve kanun ya da kanunsuzluk hakim olan kriter olabilir. Ancak gerçek hükümetci, "bir, birkaç, bir çok, zenginlik ile fakirlik, zor kullanma ile özgürlük, yazılı kanun veya kanunsuzluk" gibi kriterler sonucu ortaya çıkan devlet şekillerinin dışında ve onlardan daha farklı özellikler gösteren hükümettir. Platon, devlet şekillerini incelerken ilk sırada tek bir kişi tarafından idare edilen devlet şekillerini zikreder. Tek bir kişinin idaresinin söz konusu olduğu tiranlık ve krallık monarşi ana başlığı altında değerlendirilir. Daha sonra küçük bir topluluğun idaresinin mevcut olduğu yönetimler ortaya konur. Bir şehir-devlette idari kuvvet küçük bir zümrenin elindeyse aristokrasi ve oligarşi olmak üzere iki tür devlet şeklinden söz edilebilir. Büyük kalabalığın yönetimi olan demokrasi üçüncü sırada anılır. Demokrasideki halk kitlesi baştaki zenginlere ister gönül rızasıyla isterse zor kullanarak emretsin, ister kanunları dikkate alsın veya isterse almasın, bu devlet şeklinin başka bir çeşidi veya adı yoktur. Sonuç olarak Platon, krallık(monarşi) ve tiranlık,oligarşi ve aristokrasi, demokrasi (yasalı demokrasi-yasasız demokrasi) olmak üzere beş devlet şekli sıralamıştır. Bu konu için ayrıca bk. C. N. Parkinson, a.g.e., s. 12-13.

⁴⁵ Platon, *Devlet Adamı*, 302 b, s. 106. Platon, burada erdemli olmayan yönetim biçimlerini metodolojik olarak yeniden sınıflandırır. Buna göre krallık ve tiranlıkta tek bir kişinin; aristokrasi ve oligarşide birkaç kişinin idaresi mevcuttur. Çoğunluğun ("kalabalığın") idaresi olan demokrasi ise yasalı (kanunlara uyan) ve yasalız (kanunlara uymayan) olmak üzere iki çeşittir. Dolayısıyla Platon bu sınıflandırma sonucunda altı eksik devlet çeşidi ortaya koymuştur. "Doğru, olgun ve eksiksiz devlet" ise bu eksik ve ideal olmayan devletlerden ayrı olarak değerlendirilmelidir. a.y., 302 c-d-e, s. 106-107. Ayrıca bk. Ernst Cassirer, a.g.e., s. 80.

izledikleri siyasetin içeriği, ahlaki tutumları erdemli olmayan yönetimleri erdemli bir yönetimden ayıran temel hususlardır.⁴⁶

Platon ve Fârâbî, ortaya koydukları erdemli olmayan yönetim biçimlerinden bazılarına, diğerlerine nazaran, daha ılımlı yaklaşmışlardır. Sonuçta bütün eksik, kusurlu ve bozuk yönetimler, erdemli bir toplumda bulunan hususları kabul etmemekte veya onlara karşı çıkmaktadır. Ancak yine de her iki düşünür bazı eksik yönetimlere, diğerlerine nazaran öncelik ya da üstünlük tanımışlardır. Bu, onların erdemli toplumun imkansızlığını düşünmelerinden ötürü ortaya çıkan bir durum değildir. Fakat, bazı eksik devletlerin bir takım özellikler itibarıyla erdemli yönetimi andırması, iki düşünürün ılımlı yaklaşımını anlamlı kılmaktadır.

Platon'a göre kanunlara bağlı olan, yani kişisel ve sınıfsal çıkarı değil de toplum yararını ön planda tutan monarşi altı eksik devlet arasında en iyi olanıdır. Kanuna bağlı olmayan bir monarşi ise hayatın en zor ve dayanılmaz olduğu devlettir. Birkaç kişinin yönettiği aristokrasi ve oligarşi ise, bu çerçevede, tek bir kişi tarafından yönetilen devletler ile çoğunluk tarafından yönetilen yasalı ve yasasız demokrasilerin ortasında yer almaktadır.⁴⁷ Çoğunluğun yönetimi olan demokrasiler ise, ayrı ayrı öteki devlet şekilleri arasında en zayıf olanıdır. Kısacası Platon, ideal devletin dışındaki devlet şekilleri arasında monarşinin, hayatın katlanılır olması açısından ilk sırada bulunduğunu ve hepsinden daha iyi olduğunu düşünmektedir.⁴⁸

Fârâbî, erdemli olmayan yönetim biçimleri arasında şeref şehri ile demokratik şehre özel bir ilgi göstermektedir. Fârâbî, şeref düşkünü şehrin, bir takım özellikler itibarıyla erdemli şehre benzediğini ileri sürer. Ayrıca şeref şehri, câhil yönetim çeşitleri içindeki en iyi yönetimdir. Şeref şehrinde mevcut olan şerefler ve bu şerefler doğrultusunda beliren toplumsal mertebeler; zenginliği,

⁴⁶ Fârâbî, *Medîne*, s. 110; *es-Siyâse*, s. 52 Ayrıca bk. Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi* (İstanbul 1983), s. 71-74; Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 194, Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul 1992), çev. Kasım Turhan, s. 117; Richard Walzer, *Al-Fârâbî on Perfect State, A Revised Text With Introduction, Translation and Commentary*, *El-Medînetü'l-Fâzıla* çevirisi içinde (Ankara 1997), çev. Ahmet Arslan, s. 240.

⁴⁷ Platon, *Devlet Adamı*, 302 e-303 a, s. 107-108; Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 155.

⁴⁸ Platon, *Devlet Adamı*, 303 a-b, s. 108.

zevki ya da yararlı olan şeyleri isteyen birisinin arzu ettiği hususlar ve başkalarına yararlı olma durumu ortaya çıktığında erdemli yönetim ile şerefe dayanan yönetim arasındaki benzerlik daha da belirgin bir şekilde görülebilir. Buradan hareketle Fârâbî şeref şehrinin bilgisiz şehirler arasındaki en iyi yönetim olduğunu ileri sürer.⁴⁹

Fârâbî, ayrıca zaruret şehri için de olumlu görüşler ileri sürmektedir. Bu anlamda Platon ile Fârâbî'nin aynı doğrultuda düşündüğünü görmekteyiz. Zira Platon da patriarşiye olumlu bakmaktadır. Platon, patriarşinin saf olması ve içerdiği yüksek ahlaki seviye bakımından ideal devlete en çok benzeyen yönetim biçimi olduğunu düşünür.⁵⁰ Fârâbî de aynı şekilde erdemli kişilerin yönetiminin kurulmasının, diğer bilgisiz yönetimlere oranla, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına dayanan zaruret şehrinde daha kolay ve mümkün olduğunu ileri sürer.⁵¹

Erdemli olmayan yönetim biçimlerinden hangisinin erdemli bir yönetime dönüşebilme ihtimalini taşıdığı meselesi her iki düşünürü de meşgul etmiş olan bir meseledir. Bu hususta Fârâbî demokratik yönetim biçimine, diğer bozuk yönetim biçimlerine nazaran, daha olumlu bakar. Çünkü demokratik yönetim her çeşit insanın yaşamasına müsaittir ve erdemli insanlara da bu yönetim biçiminde rastlanabilir. Dolayısıyla demokratik bir yönetim erdemli bir yönetime dönüşebilme imkanını içinde barındırır.⁵²

Devlet idaresinin tek bir kişinin ya da birkaç kişinin elinde olmasını onaylayan Platon da Fârâbî gibi eksik devlet şekillerinden hangisinin ideal devlete daha kolay ve hızlı bir biçimde dönüştürülebileceği meselesini inceler. Bu anlamda Platon, monarşiye ve monarşiden sonra tek bir kişinin idaresinden müteşekkil olan tiranlığa özel bir ilgi gösterir. Hatta en iyi devletin, mükemmel bir yasa koyucu ve akıllı bir tirana sahip olması koşuluyla tiranlık devletinden

⁴⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 58.

⁵⁰ M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi* (Ankara 1989), s. 161.

⁵¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 66.

⁵² Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65-66.

gelişebileceğini savunur.⁵³ Platon, en iyi devletin tiranlıktan sonra ikinci olarak krallıktan, üçüncü olarak da bir tür demokrasiden doğup gelişebileceğini ileri sürer. Oligarşi ise sahip olduğu düzende daha fazla kişinin güç sahibi olması dolayısıyla böylesi bir oluşumu çok zor kabullenecektir. Kısacası, tiranlıkta olduğu gibi iktidar eğer sayıca en az veya en güçlü kişinin elinde bulunuyorsa ideal devlete doğru olan değişim kolay ve hızlı bir şekilde gerçekleşir.⁵⁴

3- DEMOKRASİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMA

a- Demokrasi

Demokrasi, üzerinde pek çok siyaset bilimcinin durduğu; anlamını, içeriğini, imkanlarını ve tehlikelerini göstermeye çalıştığı; farklı yönleri ve değişik tanımlara sahip olan bir siyasal sistemdir. Vurgu yapılan yönlerinin farklılığı doğrultusunda farklı demokrasi tanımları mevcuttur. Öncelikle bu tanımlardan bir kaçını ortaya koyarak demokrasinin ne olduğunu anlamaya çalışabiliriz. Daha sonra demokrasi üzerinde yapılan tartışmalar, demokrasinin geçirdiği tarihsel süreç, modern demokrasi teorisi ve demokrasinin barındırdığı tehlikeler üzerinde durabiliriz.

Schumpeter'e göre demokrasi, en açık biçimiyle politik bir metottur. Bu anlamda demokrasi, politik yaşama ve idare ile ilgili kararlara varmak için ortaya konmuş bir örgütlenme biçimidir. Burada demokrasi, politik bir yaşama hayatıyet kazandırmak ve yönetimle ilgili kararlarda etkili olmak için kullanılan bir örgütlenme yöntemi olarak ele alınır. Demokrasi, Schumpeter'e göre, bu haliyle

⁵³ Platon, *Yasalar*, 710 a, s. 156; 710 e, s. 157. Platon'a göre, tiranlığın hakim olduğu bir şehir-devlet genç, akıllı, kolay kavrınan, yığıl, cömert ve erdemli bir tırın sayesinde olabildiğince çabuk ve iyi bir biçimde son derece mutlu yaşayacağı bir düzene kavuşabilir.

⁵⁴ Platon, *Yasalar*, 710 e-711 a, s. 157-158. Bu bağlamda Platon'a göre tiranlar, tiranlık ünvanından ve tiranlıktan sakınmalı ve eğer mümkünse tiranlık devletini krallığa dönüştürmelidir. Platon, kendi dönemindeki gelişmeleri örnek vererek bunun gerçekleştirilebileceğini ileri sürer. Tiranlığın peşinden koşanlar, bundan uzaklaşmalı ve doymak bilmeyen ve akıllıca davranmayan tiranların mutluluk zannettikleri şeylerden kaçınmalıdır. Bundan sonra tiranlığı krallığa dönüştürmeli ve krallığın koyduğu kanunlara uymaya çalışmalıdırlar. Önemli mevkilere insanların ve kanunların iradesiyle atama yapılmalıdır. Eğer insanlar kanunların değil de kanunlar insanların hakimi olursa bir çok neslin selameti sağlanmış olur. Platon, *Mektuplar*, 8.m., 354 a-c, s. 74.

ve belli tarihsel koşullar gözetiilmeden ve bu koşulların demokrasiyle ilişkisi kurulmadan kendiliğinden bir amaç olmaya uygun değildir.⁵⁵

Macpherson'ın demokrasi tanımı, demokrasinin bir siyasal sistem olduğu gerçeğı üzerine dayanır. Ona göre demokrasi, farklı toplumsal kesimlerin, kendi siyasal tercihlerini örgütlü bir şekilde ortaya koyarak siyasal iktidarı etkilemek ve ele geçirmek için, halkın önünde “serbestçe” rekabet ettikleri siyasal bir sistemdir.⁵⁶

Demokrasi bir metot veya örgütlü bir siyasal sistem olarak ortaya konduğu gibi kurumlar ve kurumların serbestiyeti vurgusundan hareketle de tanımlanmıştır. Linz, demokrasiyi bu şekilde tanımlar. Ona göre demokrasi, halk tarafından seçilmek isteyen ve yönetime talip olan liderlerin, aralarında serbest yarışmayı ya da rekabeti gerçekleştirmek üzere dernek kurma, haber alma ve haberleşme gibi temel özgürlüklere dayanarak, bireylerin siyasal tercihlerini serbestçe ifade etmelerine imkan tanıdıkları sisteme verilen addır.⁵⁷

Touraine ise demokrasiye farklı bir yaklaşım getirir. Ona göre demokrasi, her tür kültürel mirasın ötesinde, bir siyasal düzeninin özgürce yaratılmasına, halkın egemenliğine, dolayısıyla da temel bir seçme özgürlüğüne dayanan bir sistemdir. Touraine'ye göre demokratikleşme sayesinde, bir “topluluk” yasalarca düzenlenmiş bir “toplum”a, devlet de toplumun temsilcisine ve temel haklarla sınırlanmış bir erke dönüşür.⁵⁸

Demokrasi çoğunluğun idaresi bağlamında da tanımlanmıştır. Buna göre demokrasi, seçmenlerin bütünün ya da çoğunluğunun iradelerini doğrudan doğruya ortaya koyarak iktidar sürmeleridir.⁵⁹

Schneider'e göre demokrasi, bir yönetim biçiminden daha fazla bir şeydir. Bu anlamda ona göre demokrasi, temel olarak ortak bir yaşam ve deneyim

⁵⁵ Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* (İstanbul 1971), çev. R. Tınav-T. Akoğlu, c.2, s. 159.

⁵⁶ Macpherson, C. B. , *The Life and Times of Liberal Democracy* (New York 1977), s. 42 vd.

⁵⁷ Linz, Juan J., *Totaliter ve Otoriter rejimler* (Ankara 1984), çev. Ergun Özbudun, s. 12-13.

⁵⁸ Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?* (İstanbul 1997), çev. Olcay Kunal., s. 102.

⁵⁹ C. Northcote Parkinson, a.g.e., s. 12.

tarzıdır. Demokratik bir düzende yaşayan insanlar kendi fiillerini, diğerlerinin fiilleriyle ilişkilendirerek ve diğerlerinin fiillerini kendilerine yön çizici ve anlam belirleyici bir unsur olarak görerek aralarında ortak bir ilgi alanının oluşmasını sağlamaya çalışırlar. Bu ortak ilgi alanının büyümesi, aynı zamanda, bir takım ayırıcı unsurların (sınıf, ırk, milli sınır vb.) demokratik bireylerin birbirlerinden uzaklaşmasını engelleme işlevi görür. Scheneider bundan başka, paylaşılan ilgi alanlarının büyümesinde ve demokrasiyi karakterize eden kişisel kapasitelerin büyük bir çeşitliliğe kavuşması serbestliğinde daha büyük etkenlerin (üretim, ticaret, göç, uluslararası iletişim vb.) varlığının rol oynadığını ileri sürer.⁶⁰

Demokrasi, kimin hükümet edeceğini ve genel olarak hangi gayelere hizmet edeceğini belirlemeye yarayan bir yöntem olarak da ortaya konmuştur. Buradan hareketle demokrasi, karar verme kudretini elinde tutanların bir çoğunluk olması gerektiğini gösteren, çoğunluğun kararına boyun eğilmesini öngören, zıt fikir ve kanaatlerin serbestçe çarpışmasını sağlayan ve idare edenlerin idare edilenlere karşı anayasaya dayanan mesuliyetlerinin olduğunu savunan bir sistemdir.⁶¹

Demokrasi “herkes için özgürlük ve adalet”in olduğu bir toplum olarak tanımlandığı gibi “toplumun değerlerine özgürce katılabilme fırsatı hususunda bireylerin düşünce özgürlüğüne sahip olduğuna inanılan bir toplumdaki yaşam biçimi” olarak da tanımlanır.⁶²

Batı uygarlığının bugüne dek ortaya koyduğu bir siyasal anıt olan demokrasi görüldüğü gibi çok geniş ve çok yönlü bir kavramdır ve bir teoriye sahiptir. Demokrasi teorisi, Platon ve Aristo’ya kadar uzanan ve tarih içinde çeşitli aşamaları yaşamış temel bir söylemden oluşan bir teoridir.⁶³ Bunun yanında siyasal ve toplumsal örgütlenmenin en yüksek biçimi olarak kabul edilen demokrasi, çağdaş, toplumsal ve siyasal kurumların nihai amaçlarını oluşturan

⁶⁰ Herbert W. Schneider, *A History of American Philosophy* (Newyork 1946), s. 145.

⁶¹ David Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri* (İstanbul 1969), çev. Şiar Yalçın, s. 5-6.

⁶² Dorothy Pickles, *Democracy* (New York 1970), s. 19.

⁶³ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş* (Ankara 1993), çev. Tunçer Karamustafaoğlu-Mehmet Turhan, s. 3.

temel bir anlaşma zeminidir. Bu, bazılarına göre bir hüsnükuruntudan başka bir şey değildir. Zira onlara göre ortada olan şey, demokrasinin tüm dünyada onursal bir sözcük haline gelmiş olmasından ibarettir.⁶⁴ Bu anlamda demokrasinin aldatıcı bir sözcük olduğuna dikkat etmek gerekir. Çünkü demokrasi, üzerinde anlaşılmış bir tanımı olmayan ve tanımlanmaya çalışıldığında da bir çok itirazın yükselmesine neden olan bir kavramdır.⁶⁵

Demokrasi saydam bir kavramdır. Zira demokrasi, ilk planda sözcük anlamına kolaylıkla başvurularak tanımlanabilir. Demokrasinin, sadece “halk iktidarı”, açıkçası halkın iktidarda olması, iktidarın halkın elinde bulunması olarak ortaya konması bir açıklık doğurmaz. Demokrasinin ne anlama geldiğinin bilinmesi onun ne olduğunun bilinmesini sağlamaz. Demokrasi kavramı ile demokrasiye ilişkin gerçeklerin, olguların ve pratiğin arasında güçlü bir uygunluğun olmadığı rahatlıkla görülebilir. Gerçek demokrasinin ne olduğunun anlaşılması, sözcük anlamına bağlı kalmadan daha geniş bir araştırmanın varlığına bağlıdır.⁶⁶ Bu araştırma yapılırken de demokrasinin ideallerle ve değerlerle birlikte varolduğu ve bir anlam kazandığı gerçeği ve demokrasinin tanımlayıcı ya da gösterici değil de normatif ve inandırıcı bir fonksiyona sahip olduğu akılda tutulmalıdır.⁶⁷ Demokrasinin ideali ile bu ideale oranla önemli eksiklikleri olan mevcut demokratik rejimleri ifade eden gerçeklik arasında ciddi bir fark vardır. Gerçekliğin ideale ne oranda tekabül ettiği sorunu da önemli bir sorundur.⁶⁸

Eski Yunan’da “çoğunluğun yararına olan yönetim”, “yoksulların yönetimi” olarak anlaşılan demokrasi⁶⁹ modern zamanlarda daha farklı ve ayrıntılı bazı özellikleri yüklenmiştir. Bu özellikleri ortaya koymak demokrasinin ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini anlamaya yardımcı olur. Demokrasilerde halk önemlidir. Halk bir bütünlük içinde düşünülür fakat hiçbir demokrasi herkesi

⁶⁴ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 4.

⁶⁵ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 4.

⁶⁶ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 8.

⁶⁷ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 8-9.

⁶⁸ Robert A. Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri* (Ankara 1993), çev. Levent Köker, s. 7.

⁶⁹ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 304. İlk tanım Thucydides’e, ikinci tanım Aristo’ya aittir.

halk kavramının içine sokmaz.⁷⁰ Demokrasi bir çoğunluğun sınırsız yönetimi anlamına gelmez. Eğer böyle olursa demokrasinin geleceği tehlike altına girer ve böylesi bir düzen demokratik olma özelliğini kaybeder. Ki böyle bir demokrasi, çoğunluğun despotizmi anlamına gelir.⁷¹

İktidara hak kazanmış olanların iktidarın sınırlandırılması demokrasi için önem arz eder. Bu sınırlandırmanın keyfiyeti demokratik olma ölçütlerinden birisi olarak önem kazanır.⁷² Demokrasi büyük ölçüde iktidarın sınırlanması ve denetimi sistemine dayanır. Yönetenler ile yönetilenlerin, devlet ile vatandaşın ayrı oluşu demokrasilerin belirgin özelliğidir.⁷³ Demokratik bir düzende hedeflere, demokratik usullere bağlı kalınarak, demokratik süreç gözetilerek ve demokratik yollar takip edilerek ulaşılır.⁷⁴ Demokratik süreç ise, popüler müzakere ve karar ile ortak iyiye ulaştıracak en iyi araçlar konusundaki tercihleri belirlemek için tasarlanmış bir süreçten ibarettir.⁷⁵

Ayrıca bir demokrasi, herkese oy hakkı, çok partili hayat, seçilenlerin yasama gücü, hukukun üstünlüğü, temel hak ve özgürlükler (din, vicdan, fikir, teşebbüs, muhalefet, yönetime katılma ve örgütlenme özgürlüğü) ve bağımsız yargı gibi hususiyetlere de sahip olmalıdır.⁷⁶

Vatandaşlık düşüncesi, demokrasinin sıkı sıkıya bağlı olduğu ilkelerden birisidir. Vatandaşlık düşüncesi “sivil toplum” ile “siyasal toplum”un birbirinden ayrılmasına dayanır. Vatandaşlık ilkesi, aynı zamanda, bir ülkedeki tüm vatandaşların toplumsal, dini, hukuki ve siyasi haklarını güvence altına alır. Bu

⁷⁰ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 24-25. Sartori'ye göre demokrasinin etimolojik karşılığı yalındır. “Halkın yönetimi veya iktidarı” oldukça açık ve yalındır ama bizi bir yere götürmez. Halk'ın ne olduğunun belirlenmesi de önemlidir. Ayrıca sözcüğün daha sonraki dönemlerde yüklendiği anlamlar, halihazırda kullanılan demokrasi kavramının içerisine sınımlı durumdadır. a.y., s. 23. Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. a.y., s. 23-29. “Halk” kavramının içeriği ile ilgili olarak ayrıca bk. Robert A. Dahl, a.g.e., s. 3-5.

⁷¹ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 26.

⁷² Giovanni Sartori, a.g.e., s. 26. İktidarın sınırlandırılması ile ilgili geniş bilgi için bk. Alain Touraine, a.g.e., s. 58-79.

⁷³ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 303.

⁷⁴ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 9.

⁷⁵ John H. Hallowell, “Plato and Moral Foundation of Democracy”, *Plato: Totalitarian or Democrat?* (New Jersey 1963), der. Thomas Landon Thorson, s. 141.

⁷⁶ İlhan Kutluç, *Erdemli Toplum ve Düşmanları* (İstanbul 1996), s. 16.

anlamda vatandaşlık düşüncesi, demokrasinin en önemli hususiyetlerinden birisi olarak belirir.⁷⁷

Bunlara ek olarak demokrasi, birbirini tamamlayan ve aralarında karşılıklı bağımlılık ilişkisi bulunan üç boyuta daha sahiptir: Temel haklara veya diğer bir deyişle insan haklarına saygı, yurttaşlık ve yöneticilerin temsilciliği.⁷⁸ Demokrasinin bu üç boyutu, yine demokrasi için çok büyük önem arz eden özgürlük ve eşitlik ilkeleriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Gerçekte bir demokrasi anlayışı özgürlüğü ve eşitliği birleştirmelidir. Özellikle demokrasinin temel haklara, insan haklarına saygı boyutu özgürlük ilkesi bağlamında düşünülmelidir.⁷⁹ Tüm bunlar demokrasi için önem taşıyan ve demokrasinin olmazsa olmaz özellikleri olarak beliren hususlardır.

Demokrasiye olan inancın haklılaştırılması, demokratik değerlere sempatik yaklaşım, demokratik süreçteki karar alma mekanizmaları, demokrasinin arzu edilir olup olmadığı, ekonomik teşebbüsler, demokratik sürecin işleminin sağlayan kurumlar, bu kurumların gelişimi, kurumların oluşumunu sağlayan tarihi dayanaklar, temel hak ve bir demokrasi profilinin ortaya konmasında önemli rol oynayan etkenlerdir.⁸⁰

Demokrasinin daha iyi anlaşılması için onun tarihi sürecine de bakmak gerekir. Çoğunluk tarafından yönetilme düşüncesi ve bunun pratiğe geçirilmesi bir dönüşüm sonucunda gerçekleşmiştir. Bu dönüşümü ortaya koyanlar Eski Yunanlılar, açık bir deyişle Atinalılardır.⁸¹

⁷⁷ Alain Touraine, a.g.e., s. 107.

⁷⁸ Alain Touraine, a.g.e., s. 45. Demokrasinin bu üç boyutu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. a.y., s. 37-57.

⁷⁹ Alain Touraine, a.g.e., s. 56. Demokrasideki özgürlük ve eşitlik ve ayrıca kardeşlik ilkeleriyle ilgili geniş bilgi için bk. a.y., s. 110-112.

⁸⁰ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 8 vd.

⁸¹ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 1. Yunan'daki siyaset anlayışında yurttaş, siyasete doğal bir eylem olarak bakıyor, onu yaşamın diğer alanlarından ayrı tutmuyordu. Siyasal yaşam, kişinin kendi varlığının bir uzantısıydı ve kişi bununla uyum içindeydi. Değerleri parçalanmamıştı ve bir bütünlük arz ediyordu. Mutluluk erdemle, erdem adaletle ve adalet de mutlulukla özdeşleşmişti. a.y., s. 21 vd. Eski Yunan demokrasisi, onun özellikleri, ortaya çıkışı ve yaşadığı tarihi süreç ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. a.y., s. 16-28; Demokrasinin kökeni, Atina'daki uygulaması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. C. Northcote Parkinson, a.g.e., s. 155-166. Atina'daki demokrasi ve vatandaşlık anlayışı, politik kurumlar ve Atina demokrasisinin geçirmiş olduğu tarihsel süreçle ile

Yunanlıların siyasal fikirlerinde ve kurumlarında meydana gelen söz konusu bu dönüşüm M.Ö. 5. Yüzyılın ilk yarısında gerçekleşmiştir. Bu değişim, aristokrasi, oligarşi, monarşi ve tiranlık gibi farklı yönetim biçimlerinin hakim olduğu şehir-devletlerde demokratik yönetimin ortaya çıkmasıdır. Bu dönemden sonra şehir-devletler, önemli sayıda özgür ve yetişkin erkeğin yurttaş olarak yönetime doğrudan katılma hakkına sahip oldukları demokratik yönetimle idare edilmeye başlanmıştır.⁸²

Bu deneyim ve bu deneyimle birlikte ortaya çıkıp gelişen fikirler, egemen olan bir halkın kendi kendini yönetme hakkına sahip olması düşüncesinin yanı sıra, bunu gerçekleştirmek için gerekli olan bütün kaynak ve kurumları da bünyesinde barındıran bir sistem görüşünü doğurmuştur. Bu sistem kurulabilir bir sistem olan demokrasidir.⁸³

Söz konusu gelişmeler ve ortaya çıkan bu görüşler, modern demokratik fikirlerin içerisinde halen varlığını sürdürmekte ve demokratik kurumları ve uygulamaları biçimlendirmeye devam etmektedir. Ancak modern demokrasiye dair ileri sürülen görüşler bu basit demokrasi uygulamasından ve bu uygulamayla ilgili olarak ortaya konan görüşlerden çok daha fazlasını içermektedir. Demokrasinin Eski Yunan uygulaması, modern demokrasinin belli ölçüde kaynağıdır ama demokrasi daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan tarihi tecrübelerin de yer aldığı çok karmaşık etkenler sürecinin bir bileşkesidir. Demokrasi olarak adlandırılan bu bileşkenin nasıl ortaya çıktığının anlaşılması, onun tarih içerisinde geçirdiği evrimin anlaşılmasına bağlıdır.⁸⁴

ilgili geniş bilgi için bk. M. Judd Harmon, a.g.e., s. 16-40. Eski Yunan'da demokratik kurumların ortaya çıkması ve gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Simon Hornblower, "Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece", *Democracy The Unfinished Journey* (New York 1992), der. John Dunn, s.1-16; Cynthia Farrar, "Ancient Greek Political Theory as a Response to Democracy", *Democracy Unfinished Journey* (New York 1992), der. John Dunn, s. 16-37.

⁸² Robert A. Dahl, a.g.e., s. 15.

⁸³ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 15.

⁸⁴ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 15. Dahl'a göre "demokrasi bileşkesi"nin dört önemli kaynağı vardır: Eski Yunan kent devletleri; Roma, Ortaçağ ve Rönesans dönemindeki kent devletlerinden türemiş olan cumhuriyetçi gelenek; temsili hükümet düşüncesi ve kurumları ve son olarak siyasal eşitlik mantığı. Bk. a.y., s. 15-16. Dahl, kent devletin eskimesinden sonra ulus-devletin ortaya çıktığını,

Demokrasi günümüzde hem sınırlı ve kendine özgü bir anlam ifade eden bir kavram olduğu gibi, popüler bir düşüncenin belirsiz bir biçimde onaylanması anlamını da kazanmıştır. Demokrasinin anlamına ilişkin olarak ortaya çıkan bu belirsizliğin bir diğer nedeni de demokrasinin uzun bir tarihe sahip olması ve farklı kaynaklardan beslenmiş olması ile ilgilidir. Günümüzde demokrasiden anlaşılan şeyle Eski Yunan'da anlaşılan şey arasında önemli bir fark mevcuttur. Roma, Ortaçağ ve Rönesans dönemindeki gelişmeler de Eski Yunandaki gelişmelere eklenince teori ve pratiğe yönelik bir karmaşa ortaya çıkmıştır.⁸⁵

Günümüzdeki demokrasi anlayışı ile M.Ö. 5. Yüzyılda ortaya çıkan ve yakın bir döneme kadar çeşitli dönüşümleri geçiren demokrasi anlayışı arasında belirgin bir farklılık mevcuttur.⁸⁶ "Halk tarafından yönetim anlamına gelen *demokratia* sözcüğü yaklaşık yirmi dört asır önce ortaya çıkmış olan uzun ömürlü bir sözcüktür. Bunun böyle oluşu, demokrasinin değişik tarihi durumlara ve ideallere istinaden farklı anlamlar kazanmasına sebep olmuştur. Buradan hareketle günümüzdeki demokrasi anlayışı ile demokrasi sözcüğünün ilk ortaya çıktığı dönemdeki anlaşılışı arasında çok az bir benzerliğin bulunması doğal karşılanmalıdır."⁸⁷

Bir kent toplumu olan Yunan toplumunun pratize ettiği demokrasi polis ile ortak yaşam ve sıkı bir ilişki içerisinde ortaya çıkmıştır. Yunan demokrasisini günümüzdeki demokrasi anlayışı çerçevesinde anlamaya çalışmak yanlışlığı doğuracak bir yaklaşımdır. Onlar toplumu ve devleti günümüzdekinden farklı

bu gelişmenin ikinci demokrasi dönüşümü olduğunu ve demokratik düşüncenin kent devlet kalıbından ulus-devlet kalıbına dökülmesiyle ölçeğinin genişlediğini ileri sürer. Demokrasinin ulus-devlet uygulamaları, bir siyasal kurumlar kümesine yol açmıştır. Dahl'a göre demokrasi olarak ele alınan olgu bu kurumlar bütünüdür. a.y., s. 1-2. Modern demokratik anlayışın yaşadığı tarihsel gelişmelerle ilgili geniş bilgi için bk. Alain Touraine, a.g.e., s. 115-166.

⁸⁵ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 2.

⁸⁶ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 3; Giovanni Sartori, a.g.e., s. 9. Süreç içerisinde bir çok demokrasi çeşidinin ortaya çıktığı gözden kaçırılmamalıdır. Demokrasi ilk ortaya çıktığında siyasal bir görünüm arz ediyordu. Yani demokrasi, o haliyle siyasal demokrasiydi. Siyasal demokrasi daha çok statü ve değer eşitliğini, usul ve gelenekleri ve toplum ahlakına sahip olmayı ifade eder. Günümüzde de demokrasi denilince siyasal demokrasi anlaşılır. Çünkü demokrasi öncelikle siyasal bir kavramdır. Siyasal demokrasinin yanı sıra sanayi demokrasisi ve iktisadi demokrasi gibi demokrasi çeşitleri de mevcuttur. bk. a.y., s. 9-13.

⁸⁷ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 301.

algılamaktaydılar. Yunan sistemine “demokratik devlet” demek bu yüzden pek anlamlı değildir. Kısacası Yunan demokrasisi ve eski demokrasiler ile modern demokrasi arasında mevcut olan farklılıkların ve bu farklılıkların hangi boyutlarda olduğunun anlaşılması sağlıklı bir demokrasi anlayışı için zaruriyet teşkil eder.⁸⁸

Eski Yunan demokrasisi polis çerçevesinde düşünülmüş doğrudan bir demokrasidir. Doğrudan demokrasi bu anlamda iktidarın doğrudan kullanımında halkın sürekli katılımını sağlar. Dolaylı demokrasi, yani günümüzün modern demokrasisi ise büyük ölçüde iktidarın sınırlanması ve denetimi sistemine bağlıdır. Modern demokrasi, yönetenleri ve yönetilenleri belirgin bir biçimde ayırır. Yani bir tarafta devlet, diğer tarafta vatandaşlar yer alır. Eski demokrasilerde ise böylesi ayrımları mevcut değildir.⁸⁹ Ayrıca doğrudan ve dolaylı demokrasiler halk kavramına yükledikleri anlam ve ölçek gibi hususiyetler açısından birbirlerinden ayrılırlar.⁹⁰ Görüldüğü gibi modern demokrasi

⁸⁸ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 301-302; Robert A. Dahl, a.g.e., s. 21. Sartori'ye göre iki demokrasi anlayışı arasında derin farklılıklar vardır. Değişen değerler, değişen toplumsal yapı, insanların hayata bakışları ve hayattan beklentileri, devrimler, hak ve hukuk anlayışının değişmesi, din faktörü, liberal anlayış ve araya giren iki bini aşan bir zaman demokrasi anlayışının değişmesinin ve demokrasinin çok daha farklı bir şekilde anlaşılıp değerlendirilmesinin temel nedenidir. Sartori, Yunan demokrasisine polis demokrasisi veya doğrudan demokrasi adını verir ve bu ilk dönem demokrasi anlayışı ile günümüzdeki modern ve dolaylı demokrasi anlayışı arasında ayrıntılı ve doyurucu bir karşılaştırma yapar. Geniş bilgi için bk. a.y., s. 302-316.

⁸⁹ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 303. Eski Yunan demokrasilerinde vatandaşların kendilerini tümüyle kamu hizmetine adanmaları gerekmektedir. Modern demokrasinin siyasal karar alma süreci ise daha farklı ve çok evrelidir. Ayrıca eski demokrasilerin yıkılmasına neden olan ekonomik dengesizlik, yani zengin-yoksul savaşı modern demokrasilerde kaçınılmaz bir son olarak görülmektedir. Bk. a.y., s. 305 vd. ancak Dahl, Eski Yunan idealinin uyuma vurgu yaptığını, modern demokrasilerin ise ayırıcı özelliğinin uyum değil siyasal çatışma olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Dahl, s. 23. Atina demokrasisi ile modern demokrasiler arasındaki diğer bir önemli fark, radikal bir şekilde farklı siyaset yaklaşımlarını yansıtmalarıdır. Modern demokrasi, siyaset hayatının sadece bir parçası olan bireyden başlar. Demokratik devlette kutsal olan bir şey yoktur. Demokratik hükümetteki mekanizmalar-anayasalar, kanunlar, mahkemeler, polis, siyasal partiler ve seçimler-anlaşmazlığa düşen ve arzu ve amaçlarında hep anlaşmazlığa düşeceği varsayılan bireylerin kendi özel yaşamlarını barışçıl bir şekilde aynı topluluk içinde yaşama hususunda hemfikir olabilecekleri asgari noktaları ortaya çıkartma ve uygulama araçlarıdır. Yunan demokrasisi ise, devletten başlar ve bireylerin iyiliğini kolektif kişiliğin ayrılmaz bir parçası olarak görür. Dorothy Pickles, a.g.e., s. 33.

⁹⁰ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 4-5. Modern demokrasi savunucuları, demokrasinin doğal mekanının ulus-devlet olduğunu belirtirler. Yunan demokrasisi ise bir kent-devlet içinde uygulanıyordu. bk. a.y., s. 5. Yunan sistemi kelimenin modern anlamındaki gibi ulusal bir hükümet değildir, aksine bir şehir hükümetidir. Yunan sisteminin bu karakteri tasvirde yanlış anlaşılmaya açıktır. Yunan şehir devletleri gerçekten ne modern uluslarla ne de modern şehirlerle karşılaştırılabilir. Dorothy Pickles, a.g.e., s. 31.

uygulaması ile demokrasinin Yunan pratiği arasında çok az bir benzerliğin olduğu açıktır. Ama yine de günümüzde demokrasiye dair ileri sürülen fikirlerin Eski Yunan'dan fazlasıyla etkilendiği de göz ardı edilemez bir gerçektir.⁹¹

Halkın çoğunluğuna öncelik veren ve son sözü çoğunluğa bırakan demokrasi⁹², çağlar boyunca istenilen bir düzen olma özelliğini korumuştur. Demokrasiye karşı duyulan bu teveccühün nedenleri, demokrasinin sınırları ve barındırdığı imkanlar anlaşılmadan demokratik dönüşümün içeriği ortaya konamaz. Günümüzde demokrasi düşüncesi evrensel bir yaygınlık kazanmıştır. Hatta demokratik olmayan bir çok rejim demokratik olduğunu ya da demokratik sürecin herhangi bir basamağında bulunduğunu ileri sürmektedir. Demokratik düşüncenin makbul görülmesinin küresel bir yaygınlık kazanması şüphe verici bir durumdur. Daha da önemlisi, bu karmaşa içerisinde demokrasi kavramının içeriği boşaltılmış ve demokrasi her şeyi ifade eden ama aslında hiçbir şey ifade etmeyen bir kavram haline gelmiştir.⁹³

Demokrasi kavramının, bazıları yaşlı ve tecrübeli, diğerleri de görece yeni ve tecrübesiz olan geniş bir siyasal sistemler yelpazesini kapsayacak şekilde kullanıldığı aşikardır. Bu, siyasal, sosyal ve ekonomik hedeflere ulaşmışlık düzeyleri açısından geniş ölçüde farklılık arz eden bir çok demokratik karakterli yönetimin varolması anlamına gelir.⁹⁴

Varolan rejimlerin bir çoğunun demokrasiye uygun oldukları tezini ileri sürmeleri ve demokrasi kavramının giderek kapsamının genişlemesi ve/veya genişletilmesi başlangıçta iyi bir durum olarak değerlendirilebilir. Fakat bu, durumu hem daha karmaşık bir hale getirir, hem de demokrasi kavramının içeriğinin ne olduğunun tespit edilmesinin zorlaştırır.⁹⁵ Herkesin demokrasiyi beğenip onaylaması ile yine herkesin demokrasiyi bilmemesi, onu anlamaması ve

⁹¹ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 16. Eski Yunan demokrasisi ile modern demokrasi arasında yapılmış olan ayrıntılı bir karşılaştırma için bk. Robert A. Dahl, a.g.e., s. 24-28.

⁹² Alain Touraine, a.g.e., s. 272.

⁹³ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 2.

⁹⁴ Dorothy Pickles, a.g.e., s. 12.

⁹⁵ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 4.

demokrasi üzerinde bir anlaşma zemininin ortaya konamaması gibi iki karşıt durumun halihazırda mevcut olması işi daha da zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda ilginç bir “demokrasi karmaşası çağı”nı yaşadığımız aşıkardır.⁹⁶ Demokrasi karmaşası, aynı zamanda, demokrasinin bir “anlam yitimi”ne uğramasına da neden olmaktadır.⁹⁷

Bir çok devletin demokratik sisteme sahip olduğunu ileri sürmesi ve bununla bağlantılı olarak demokrasi kavramı üzerindeki belirsizliğin ve karmaşanın giderek artması önemli sorunlardır. Bu sorunlara başka sorunlar da eklenebilir. Örneğin bozulmuş bir demokratik yönetim, halkı da bozar. Halkın bozulması ise demokrasi için ciddi bir sorundur. Halkı bozulmuş bir demokrasi için geriye dönüşün olması imkansızdır.⁹⁸

Demokratik bir idarenin geçerli olduğu bir devlette, halkın durumu çok önemlidir. Çünkü demokrasi basit anlamda halkın idaresidir. Halkın durumu demokrasinin durumun fazlasıyla etkilemektedir. Halk demokraside seçmendir. Seçmenlerin bilgisiz olması, önyargılı ve tutkulu olmaları ve bazı hususların etkisi nedeniyle kolaylıkla aldatılabilmeleri demokrasinin bir açmazı olarak belirmektedir. Bu durumlara ilave olarak, halkın belli durum ve konularda istikrarsız olması, sorunları onlara anlatma ve kendi çıkarlarını devletin çıkarlarına bağlayabilme güçlüğü doğurur. Bütün bu durumlar, aynı zamanda kamu güvenliği açısından tehlike arz eder. Bu tehlikeler demokrasilerin ve demokratların dikkat etmesi gereken tehlikelerdir.⁹⁹

Demokrasideki yaşadığı en önemli sorunlardan birisi de “siyasal temsilcilik bunalımı”dır. Bu sorun, halkın siyasal katılımının azalmasının sorumlusu olan bir temsil bunalımıdır. Ekonomik bir boyuta sahip olan bu bunalım, siyasal yaşamın toplumsal temellerinin zayıflanması, hatta parçalanması sonucu ortaya çıkar.¹⁰⁰

⁹⁶ Giovanni Sartori, a.g.e., s. 7.

⁹⁷ Alain Touraine, a.g.e., s. 21.

⁹⁸ Herbert W. Schneider, a.g.e., s. 146.

⁹⁹ Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (New York 1984), s. 76.

¹⁰⁰ Alain Touraine, a.g.e., s. 83-88.

Demokrasi, en ayrılmaz ilkelerinin sorgulanmasına izin vermek zorunda kalabilir. Bu sorgulama, demokrasinin ciddi bir zayıflık alametidir ve toplumun nihai çözülmesinin işaret edebilir. Buradan hareketle demokraside, araçların özgürce tartışılmasının kötüye kullanılmasını engelleyecek şekilde ilkelerin belirlenmesi araçların özgürce tartışılmasının temin edilmesi diğer rejimlerde olduğundan daha fazla sorundur. Demokratik uygulamaya uygun olan riskler, ilkelerin belirlenmesinin başka bir yerde olduğundan daha derin veya içten, daha hayati ve hissi olmasını gerektirmektedir. Bu belirleme, demokrasideki topluluk yaşamının yaşayan özüne yerleştirilmedikçe topluluk var olmayacaktır.¹⁰¹

Bir dejenerasyon sonucunda tiranlığa dönüşme tehlikesini taşıması, demokrasi ile ilgili olarak ileri sürülebilecek bir diğer sorundur. Halkın yönetiminin kötü ve en aşağılık bir despotizm biçimine doğru olan söz konusu dönüşümü, özgürlüğün aşırı boyutlara ulaşmasının ve servetin eşit olmayan dağılımının kaçınılmaz bir sonucudur. Günümüzdeki bazı siyaset bilimciler böylesi bir dönüşümün yakın gelecekte olması ihtimalinin bulunduğunu ileri sürerler.¹⁰²

¹⁰¹ John H. Hallowell, a.g.m., s. 141.

¹⁰² Herbert W. Schneider, a.g.e., s. 146; C. N. Parkinson, a.g.e., s. 13 vd. Platon, eksik devlet şekillerini dönüşümlü bir biçimde sıralarken demokrasiden sonra tiranlığı incelemiştir. Platon, Devlet, 562 a-c, s. 246 vd. Demokrasiyi tiranlığa çeviren etken, aşırı özgürlük tutkusudur. Özgür insanların mutlak özgürlüğü önce yasalara, daha sonra da özgürlükten vazgeçip bir tiranın yönetimi altında yaşamaya doğru evrilmektedir. Platon'un, demokrasinin tiranlığa dönüşmesi fikri Platon'dan sonraki demokrasi tartışmalarında da yer almıştır. Örneğin, Popper bu ihtimalin uzak bir ihtimal olmadığını ve göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtir. Ancak Popper, böyle bir tehlike ya da tehdidin bazı demokrasi sempatanlarını düşünsel bir bunalıma sürüklediğini düşünmektedir. Ona göre bu şekilde düşünen siyaset bilimcilerinin ve siyaset felsefecilerinin teorileri tutarsızlık içindedir. Ve bu tutarsızlık eylemlerini de etkilemektedir. Karl Popper, a.g.e., s. 125. Demokrasi tiranlığa dönüşme ihtimali bağlamında ortaya konulunca tamamıyla negatif bir doktrin olarak görünür. Zira demokrasiye bu açıdan bakmak, demokrasinin amacını tiranlıktan kaçışta veya sakınıştaki sona erdirdir. Bu bağlamda bütün ortak eylem ve yönetim kötülük olarak görülür. Bu bakış açısından her tür ortaklaşa eylem demokrasi dışı olarak belirir ve yönetimin işlevi bireyin hareketleri üzerindeki bütün kontrollerin ortadan kaldırılmasına indirgenmiş olur. Bunun ne kadar kaprisli ve hırçın olduğu önemli değildir. Bu şekilde negatifist bir biçimde sunulduğunda demokrasinin anarşiden ayrıştırılması zor olarak gözükür. Çağların tecrübesi bir kenara, modern tecrübe, özgürlüğün en açık gözlü ve girişken olanların hakimiyetine kaçınılmaz olarak yol açtığını göstermiştir. Ancak demokratik gelenekte başka olumlu etkenlerin varlığı göz ardı edilmemelidir. John Wild, "Plato As Enemy of Democracy: A Rejoinder", *Plato: Totalitarian or Democrat?* (New Jersey 1963), s. 110.

Demokrasi'nin en sert eleştirmenlerinden birisi olan Raymond Aron ise, demokrasinin yavan ve en yüce nitelikleri açısından olumsuz olduğunu ileri sürer ve bu bağlamda demokrasinin hayal kırıklığına uğratma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtir. Aron, demokrasiyi yavan bulur, çünkü ona göre demokrasi, insan yaradılışındaki kusurların ekmeğine yağ sürmektedir. Aron, demokratların, iktidarın gruplar ve fikirler arasındaki yarışmadan doğduğunu kabul ettiklerini ama iktidara gelince, insanların iktidarı kötü kullandıkları inancının arkasına sığınarak otoriteyi kısıtlama yoluna gittiklerini ileri sürer. Bundan başka Aron demokrasinin, fikirlerin, grupların, çıkarların ve kişilerin sürekli çekişmesine göz yuman bir sistem olduğunu¹⁰³; demokrasinin, özünü hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceğini; meseleleri kusursuz bir biçimde çözemeyeceğini ve demokrasinin politik kurumlar, kamuoyu zihniyeti ve alt-yapı konularında bir takım bozukluklar içerdiğini düşünmektedir.¹⁰⁴

Demokrasi bu ve buna benzer sorunlarla ve eleştirilerle karşı karşıyadır. Gerek pratik, gerekse teorik sorunlara ek olarak, bazı siyaset bilimciler demokrasinin asıl sorunun, uygulanmaması olduğunu ileri sürmektedir. Kısacası buradan hareketle demokrasi her yönden tehdit altındadır.¹⁰⁵

Demokrasi gerek pratik gerekse kavramsal açıdan bir çok karışıklığa meydan vermiş olan bir düzendir. Demokrasiye karşı çıkanların ve ona sempati duyanların düşünceleri ortaya konduğunda demokrasinin teori ve pratik arasındaki açmazları, sınırları ve olanakları daha iyi anlaşılır.¹⁰⁶

Spitz, demokrasiye karşı çıkanların görüşlerini “antidemokratik düşünce şekilleri” olarak nitelendirmiştir. Bu bağlamda antidemokratik düşünce şekilleri, demokrasiyi imkansız görenler ve demokrasinin arzu edilir bir idare şekli olmadığını savunanlar olmak üzere iki ana başlık altında değerlendirilmiştir. Spitz, bu çerçevede Platon'u ikinci gruba dahil eder. Platon'un aristokratik bir

¹⁰³ Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm* (İstanbul 1976), çev. Vahdi Hatay, s. 158.

¹⁰⁴ Raymond Aron, a.g.e., s. 159. Aron'un anayasaya bağlı çoğulcu rejimleri ve demokrasiyi eleştirisi için bk. a.y., s. 158-166.

¹⁰⁵ Alain Touraine, a.g.e., s. 34.

¹⁰⁶ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 2.

teoriye sahip olması, eşitsizliği savunması, hiyerarşiye önem vermesi bu grupta ele alınmasının belirleyen etkenlerdir.¹⁰⁷ Buradan hareketle Fârâbî de bu grubun içerisine girmektedir.

Dahl ise demokrasiye karşı çıkıp onu eleştirenleri üç sınıfta değerlendirilir: demokrasinin içerik açısından istenilmeyen bir şey olduğunu düşünerek ona karşı çıkanlar; demokrasinin gerçek doğası itibariyle imkansız olduğunu düşünerek ona temelden karşı çıkanlar ve demokrasiye sempati göstermek ve onun devamını istemekle birlikte demokrasiye karşı bazı önemli hususlarda eleştirel tavır gösterenler.¹⁰⁸

Dahl'ın bu sınıflamasında Platon ve Fârâbî'nin ilk sınıfa dahil olduğunu görürüz. Yani Platon ve Fârâbî, demokrasinin mümkün olduğunu kabul eden ve fakat içerdiği hususiyetler açısından onun istenilmeyen bir düzen olduğunu düşünerek demokrasiye karşı çıkan ve onu eleştiren iki düşünürdür.

Demokrasinin ne olduğunu, hangi hususların üzerine dayandığını, geçirdiği tarihsel süreci, eski ve modern demokrasi arasındaki genel farkları ve demokrasinin ne gibi tehlikeleri içerdiğini ortaya koyduktan sonra Platon ve Fârâbî'nin demokrasi hakkındaki düşüncelerinin genel bir karşılaştırmasına geçebiliriz.

b- Karşılaştırma

Demokrasi, ideal olmayan yönetim biçimleri arasında Platon'un üzerinde en çok durduğu ve kötülüklerini tafsilatlı bir biçimde ortaya koyduğu devlet şeklidir. O, Atina demokrasisinin eksiklikleri ve bozuklukları üzerinde ısrarla durmuştur. Zira demokrasi Atina'da ve Yunan polislerinin bir çoğunda uygulanan bir sistemdir ve bir anlamda dönemin "güncel rejimi"dir. Platon'un demokrasiye yönelttiği eleştiriler daha çok teoriktir, ancak bazen bu eleştiriler doğrudan doğruya demokrasinin Atina'daki uygulandığını da hedef alır.¹⁰⁹

¹⁰⁷ David Spitz, a.g.e., s. 6, 16-17.

¹⁰⁸ Robert A. Dahl, a.g.e., s. 3.

¹⁰⁹ M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 163 vd.; Ernst Cassirer, a.g.e., s. 80. Platon'un tarih boyunca nüfuz ve ikna edici etkisinin en önemli sebebi, demokratik yaşam biçimine yönelttiği yıkıcı eleştirilerdir. William Ebenstein, a.g.e., s. 18.

Fârâbî de demokrasi üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuştur. Fakat onun demokrasiye yaklaşımı Platon'unki kadar sert değildir. Hatta Fârâbî, demokrasinin olumlu yönlerine Platon'a nazaran daha fazla vurgu yapmıştır. Demokrasi, Fârâbî'nin pratik olarak gözlemleme ihtimalinin çok az olduğu bir yönetim biçimidir. Çünkü bu yönetim biçimi Fârâbî'nin yaşadığı coğrafyada mevcut değildir. Yani Fârâbî, demokratik bir devleti pratik olarak görememiş, onun uygulanışına canlı olarak şahit olmamıştır. Her ne kadar Fârâbî'nin yaşadığı dönemde demokrasiye benzer sistemlerin uygulandığı ileri sürülse de Platon'a nazaran Fârâbî'nin pratik demokrasi hakkında herhangi bir gözleme sahip olmadığı açık bir biçimde belirgindir. Bu sebepten ötürü Fârâbî'nin demokrasiyi ele alışı ve eleştirmesi daha çok Platon'a dayanmaktadır.¹¹⁰

Platon ideal olmayan devletleri birbirine dönüşen bir şekilde ele almıştır Platon bu çerçevede, demokrasiye oligarşi ile tiranlık arasında yer biçmiştir.¹¹¹ Fârâbî için bu durum geçerli değildir. Fârâbî'nin sınıflandırması büyük ölçüde erdemli olmayan yönetimlerin ulaşmayı arzuladıkları amaç ilkesi temel alınarak ortaya konmuştur. Her yönetim biçimi ulaşmayı düşündüğü amaç doğrultusunda ele alınır ve bu amaca göre isimlendirilir. Bu bağlamda Fârâbî, demokrasi tasvirini, demokratik bir devlette yaşayan insanların amaçları ön planda tutarak ortaya koymuştur.¹¹²

Platon, demokrasi ile ilgili mülahazalarını, demokratik devletin doğuş sürecini, daha doğrusu demokrasinin kaynağını ortaya koyarak başlatır. Bu, öncelikle dönüşüm sürecini, yani oligarşik yönetim şeklinin, uyguladığı politikalar

¹¹⁰ Fârâbî, *Medîne*, s. 111; *es-Siyâse*, s. 64-66.

¹¹¹ Platon, *Devlet*, 555 b-561 e, s. 239-246. Platon'un, aristokrasi için ön gördüğü koruyucu önlemlerin birer birer ortadan kalkmasından sonra yanlış devletlerin iki biçimi kendini göstermekte gecikmemiştir. Timokrasi ve oligarşinin kurulmasıyla birlikte insan ruhunun eğitimi ortadan kalkmış ve bu iki yanlış devletin temel unsurları iyi olana baskın çıkmıştır. Bilgi ile bir ilgisi olmayan ve bu konuda bir iddiası da bulunmayan baskın sınıflar, yani şeref-sever askerler ve zenginler devlet yönetiminde söz sahibi olması gereken uzmanlar sınıfı ile yer değiştirmiştir. Devletin iç-birliği, uyumu ve toplumdaki iş bölümü ortadan kalkmış ve devlet ikiye bölünmüştür. Daha da kötüsü önce demokrasi ve daha sonra onun en uç biçimi olan ve kendisini kaos, anarşi, düzensizlik ve hukuksuzluk olarak gösteren oklokrasi, diğer bir deyişle yasadışı demokrasi ortaya çıkmıştır. T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought* (Cleveland 1967), s. 163.

¹¹² Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

sonucunda demokrasiye nasıl dönüştüğünü anlatan bir süreci içerir.¹¹³ Demokratik devlet söz konusu dönüşümün sonucunda, oligarşinin evrilmesini izleyen dönemde kurulur. Demokrasinin kurulmasını takip eden dönemde ortaya çıkan ilk gelişme, devlet işlerinin eşit şartlarda paylaşılması ve devlet yöneticilerinin genellikle kurayla işbaşına gelmesidir. Platon'un demokrasi ile ilgili olarak dikkat çektiği birinci husus budur.¹¹⁴ Fârâbî ise demokrasiyi öncelikle güttüğü amaç açısından değerlendirir. Fârâbî'ye göre demokrasinin, dolayısıyla demokraside yaşayan insanların amacı arzularına gem vurmada her şeyi serbestçe yapmaktır.¹¹⁵

Platon ve Fârâbî, demokrasinin en önemli ve belirgin özelliğinin özgürlük olduğu konusunda hemfikirdir. Fârâbî, demokrasinin amacının mutlak özgürlüğe ulaşmak olduğunu, demokratik bir yönetimde yaşayan insanların her birinin özgür olduğunu ve dilediklerini serbestçe yapabilme konusunda rahat davrandıklarını belirtir.¹¹⁶ Demokratik bir toplumun temel dayanağı olan özgürlük, Fârâbî'ye göre görev duygusundan yoksunluğu, disiplin eksikliğini ve kendine hakim olamamayı ifade eder.¹¹⁷

Platon'a göre de demokratik düzenin en önemli özelliği özgürlüktür.¹¹⁸ Ona göre demokraside herkes özgürdür ve devlette bir özgürlük havası esmektedir. Platon'un, demokratik yönetimin belirleyici özelliği olarak ortaya

¹¹³ Demokrasi Platon'a göre, bilgisizlik, kötü eğitim ve kötü yönetim sebebiyle ortaya çıkan fakir, hakları elinden alınmış, işsiz, içinde zehir taşıyan, zelil, mutsuz ve öfkeli çoğunluğun, zenginlerin devleti olan oligarşiyi silah gücüyle yıkmaları sonucunda kurulmuş olan bir devlettir. Platon, *Devlet*, 552 c. s. 236; 555 b-d, s. 239. Platon'a göre demokratik hükümet zayıf hükümdardır. Sıradan insanın ihtiyacı olan liderliği vermekten ziyade onun zayıflığından faydalanır ve varlıklılar ile varlıksızlar arasındaki çetin sınıf çatışmasından o sorumludur. Atina'da ve diğer Yunan şehir-devletlerinde görülen birliksizlik, yetersizlik ve şiddet Platon'a göre en büyük tehlikelerdir ve Platon, toplumun bunlardan korunması gerektiğini düşünür. Desmond Lee, a.g.e., s. 30.

¹¹⁴ Platon, *Devlet*, 557 a, s. 241.

¹¹⁵ Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

¹¹⁶ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 113; Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 198.

¹¹⁷ Richard Walzer, a.g.e., s. 272.

¹¹⁸ Demokrasinin en önemli karakteri özgürlüktür. Demokraside insanlar her şeyi yapmakta özgürdürler. Bu demokratik topluma çok çekici olan bir farklılık ve çeşitlilik verir. Fakat özgürlüğün etkileri son derece çözücüdür. Özgürlük, siyasal ya da ahlaki otoriteye karşı gelişen bir hoşnutsuzluğu ortaya çıkarır. Sosyal uyumu bozan özgürlük fikir ayrılığını kaçınılmaz belirginleştirir. Ekonomik dengesizliklere yol açan özgürlük, siyasal olarak zengin ve fakirler arasında bir mücadele formu alır ki bu da sınıf savaşlarına yol açar. Desmond Lee, a.g.e., s. 28.

koyduğu özgürlük, halkın konuşma ve dilediğini yapabilme özgürlüğüne sahip olması ve insanların, yaşayışlarına istedikleri düzeni verme hakkını ellerinde bulundurması hususlarını içerir.¹¹⁹

Platon ve Fârâbî, demokrasinin ikinci önemli özelliğinin eşitlik olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla her iki düşünür, özgürlük ve eşitliği demokratik devletin temeline yerleştirme konusunda ortak görüşe sahiptir. Fârâbî'ye göre demokratik devletteki eşitlik, hiç kimsenin hiçbir konuda diğer insanlara karşı bir üstünlüğünün olmadığına dair duyulan inançtan kaynaklanır. Fârâbî, demokratik devlette yaşayan insanlar arasında bir eşitliğin olduğunu ve insanların hiçbir konuda birbirlerinden üstün olmadığı fikrinin yasalar tarafından garanti altına alındığını belirtir.¹²⁰

Demokrasideki eşitlik düşüncesi Platon tarafından da ortaya konmuş ve şiddetle eleştirilmiştir. Zira alaca bulaca ve karmakarışık olan demokrasi, eşit olsun olmasın herkese bir çeşit eşitlik sağlamaktadır.¹²¹ Özgürlüğün geniş bir şekilde yorumlanması ve her yere egemen olması, tüm ayrımların ortadan

¹¹⁹ Platon, *Devlet*, 557 b, s. 241.

¹²⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 60. Fârâbî, özgürlük ve eşitlik ilkelerinden yola çıkarak önemli bir sorun olan otorite sorunu üzerinde de durur. Ona göre otorite, özgürlük ve eşitliğin kurulması ve korunması temeline dayanmaktadır. bk. H. T. Mücahid, a.g.e., s. 97. Fârâbî'ye göre demokratik bir yönetimin halkı özgürdür. Özgürlük ilkesi, Fârâbî tarafından, harici veya dahili bir otoritenin şehir halkı üzerinde herhangi bir şekilde otorite kurma hakkı olmaması prensibi ile desteklenir. Özgürlükler yönünden kurulacak bir otorite, sadece özgürlükleri geliştiren eylemleri içeriyorsa meşru sayılabilir. Bu amaç gözetilmeksizin yapılan herhangi bir otoriter müdahale demokratik bir yönetim tarafından kabul edilemez bir durumdur. Zaten böylesi bir müdahalenin kabul edilmemesi, demokratik yönetimde yaşayan insanların ahlaki davranışlarının, yönelimlerini, arzu ve zevklerinin çok ve çeşitli olması sonucunu doğurmaktadır. Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64. Demokratik bir toplumun harici bir otorite prensibini yadsıması sorunlar doğurur. Bu yüzden demokratik toplum, gönüllü eğilim ve ilgilerde, harici otorite prensibinin yerine, sadece eğitimle oluşturulabilen başka bir öge bulmak zorundadır. H. W. Scheneider, a.g.e., s. 145.

¹²¹ Platon, *Devlet*, 558 c, s. 242. Popper, Platon'un eşitliğin baş düşmanı olduğunu ve onun eşitliği yıkmaya çalıştığını belirtir. çünkü Popper'e göre Platon, eşitlikçiliğin büyük bir kötülük ve büyük bir tehlike olduğuna yürekten inandığı için bu şekilde davranmaktadır. Platon, eşitlikçilikten yaygınlıkla tutulan demokratça bir inanış olarak söz etmekte ve aşağılayıcı bir tutum takınmaktadır. Platon'un eşitlikçiliğe yaptığı saldırı ve takındığı tavır Popper'e göre dürüst bir saldırı değildir ve haksız bir tutumdur. Ayrıntılı bilgi için bk. Karl Popper, a.g.e., s. 98-99, 101. Platon, demokrasideki özgürlük ve eşitlik prensiplerinin tam olarak genişletilmesi durumunda otoriter normların ve bütün otoriteye -ailevi, sosyal ve yönetsel- duyulan saygının kaybolacağını ileri sürer. Huzursuzluğun temel nedeni, her ne kadar tam olarak açık olmasa da, demokrasi ilkesinin mükemmel bir biçimde gerçekleştirilememesi değil, demokrasi ilkesinin kendisidir. William T. Bluhm, *Theories of The Political System* (London 1971), s. 94.

kalkması ve herkesin birbiriyle eşit olması sonucunu doğurur. Kısacası buna sebep olan unsur, dolup taşan hürriyettir.¹²² Herkese eşit hakların sağlandığı demokraside toplumsal sınıflara mensup olan insanların hepsi birbirine eşittir. Oysa Platon'a göre eşit olmayanlara eşit haklar sağlamak adaletsizliği doğurur.¹²³

Platon'a göre demokrasinin özgürlük merkezli bir karakterinin bulunması ve özgürlüklerin geniş bir çerçeveye sahip olması, bu düzende değişik türden insanların bir arada yaşaması sonucunu doğurur. Özgürlüğün doğurduğu bir başka sonuç, demokrasinin en iyi düzen olarak görünmesine neden olmasıdır. Bu anlamda pek çok insan demokrasinin en güzel devlet şekli olduğunu düşünebilir.¹²⁴

Fârâbî de bu noktada Platon gibi düşünmektedir. Fârâbî'ye göre, demokratik devlet, diğer yönetim biçimlerine oranla en çok imrenilen ve en mutlu olduğuna inanılan yönetim biçimidir. Birçok insan demokratik yönetimi sever ve demokratik bir idare altında yaşamak ister. Çünkü insanların her isteği demokratik bir devlette karşılanmaktadır. Bu durum, diğer bir çok insanın demokratik bir yönetimin olduğu devlete göç etmesine ve demokrasiyi geçerli kılan şehrin ölçüsüz bir biçimde genişlemesine yol açar. Her türden insanın demokratik bir yönetimde mevcut olması, farklı yönelimlere ve değişik eğitim ve yetişme tarzına sahip olan nesillerin bir arada bulunması sonucunu doğurur.¹²⁵

Demokrasinin, dolayısıyla özgürlük ve eşitlik düşüncesinin doğurduğu söz konusu bu heterojen ve karmaşık yapı bir takım aşırılıkların da ortaya çıkmasına neden olur. Farklı toplumsal yapıların etkisiyle değişik ibadet, gelenek ve adet çeşitleri boy gösterir. Bu da demokratik toplumda çeşitli grup ve hiziplerin varolması anlamına gelir.¹²⁶

¹²² Platon, *Devlet*, 563 a-b-c-d, s. 247-248.

¹²³ Alâeddin Şenel, a.g.e., s. 153.

¹²⁴ Platon, *Devlet*, 557 c, s. 241.

¹²⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65.

¹²⁶ Muhammed S. H. el-Ma'sumi, "Fârâbî", çev. Burhan Köroğlu, *İslâm Düşüncesi Tarihi, II* (İstanbul 1996), der. M.M. Şerif, s. 345.

Özgürlüğün geniş bir biçimde yorumlanması, demokrasi ile yönetilen şehrin toplumsal yapısının çeşitlenmesine ya da karmaşık bir duruma dönüşmesine neden olur. Birbirine benzeyen ve birbirinden farklı bir çok insanın, demokratik yönetimin çatısı altında bir araya gelmesi, bir çok grubun ve topluluğun ortaya çıkmasına neden olur. Sonuç olarak demokratik toplum, bu sebeplerin etkisiyle, hem birbirine benzeyen hem de birbirinden çok farklı özellikler taşıyan bir çok topluluğu içerir. Bir çok topluluğun olması, bir çok düzenin veya yönetim çeşidinin olması demektir.¹²⁷

Aslında her iki düşünür de bu durumu dile getirirken aslında demokrasinin belirli bir düzene sahip olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Çünkü Platon, demokrasinin kargaşa, kaos ya da düzensizliği ifade etmesi anlamında bir “*düzen panayırı*” olduğunu ve düzen açısından demokraside bir çeşit bolluğunun söz konusu olduğunu düşünmektedir.¹²⁸ Fârâbî ise, câhil şehirlerde görülen bütün amaçların en yetkin bir biçimde ve en üst düzeyde demokratik bir yönetimde ortaya çıktığını¹²⁹ ve arzuların ve yaşama biçimlerinin her türüne demokratik bir yönetimde rastlanabileceğini¹³⁰ ileri sürmekle, demokrasinin aslında belirli bir düzene sahip olmadığına işaret etmektedir. Kısacası, Platon ve Fârâbî, insanların özgür olmasının ve demokrasinin bu anlamda en iyi ve en mutlu düzen olarak anlaşılmasının, demokratik bir toplumda değişik türden insanların ortaya çıkmasına yol açtığını ve bu durumun düzen bakımından demokrasinin karmaşık ve kaotik bir yapıya bürünmesine sebep olduğunu düşünmektedir.

¹²⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

¹²⁸ Platon, *Devlet*, 557 d. s. 241. Platon'a göre demokrasi görüntüde düzenlerin en güzeli. Platon, bu özelliğinden dolayı demokrasiyi “târlü renklerle boyanmış bir kaftan'a benzettir. bk. ay., 557 c, s. 241. Fârâbî de aynı benzetmeyi yapar. Ona göre demokrasi, “renkli figürleri ve nakışları olan olan süslü bir giysi” gibidir. bk. Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65.

¹²⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

¹³⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65.

Platon ve Fârâbî, demokratik devleti idari yapısına, yöneticilerin tutumlarına ve yönetenler-yönetilenler ilişkisine de eleştiriler yöneltmiştir. Her iki düşünür, demokratik yöneticilerin tavırlarını şiddetle eleştirmiştir.

Platon, demokraside devlet işlerinin çok rahat bir biçimde halledilmesini ve liyakat ilkesinin bulunmayışını gündeme getirir ve yöneticiliği en iyi yapan kişilerin, idari işlerin başına geçmeleri hususunda zorlanmamasını eleştirir. Ayrıca yöneticiler tarafından verilen emirlerin dikkate alınmaması, demokrasinin bir diğer sorunudur.¹³¹ Yöneticilerin yetişmesi meselesi ve yöneticilik bilgisinin önemsenmemesi demokrasinin idari yönden bozuk olduğunun diğer bir göstergesidir. Demokratik devlette önemli olan “*halkın dostu*” sıfatını kazanabilmektir. Ve insanlar tüm şereflere bu sıfatın kazanılması sayesinde ulaşabileceklerini düşünürler.¹³²

Fârâbî, Platon’a nazaran, demokrasinin idari yapısı üzerinde daha fazla durmuştur. Bu anlamda onun eleştirileri daha kapsamlıdır. Fârâbî’nin, demokratik yönetimin idari yapısıyla ilgili olarak dikkat çektiği ilk husus, halk çoğunluğunun yöneticiler üzerinde belirli bir otoritesinin bulunması hususudur.¹³³ Bu, demokratik yöneticilerin, sadece yönetilenlerin açık onayıyla idari faaliyetlerde bulunabilmeleri anlamını gelir.¹³⁴ Yönetenler, yönetilenlerin istekleri doğrultusunda hareket eder ve onların arzularını yerine getirirler. Yani Fârâbî’ye göre demokratik bir devlette yönetenle yönetilen arasında bir fark yoktur.¹³⁵ Demokratlar, gerçek anlamda erdemli olan birisini, yani gerçek mutluluğu elde etmek için gerekli fiilleri belirleyen ve insanları mutluluk yoluna ileten birisini işbaşına getirmezler.¹³⁶ Demokratik insanların övdüğü, erdemli ve şerefli olarak gördüğü ve üstün tuttuğu yöneticiler, insanları özgürlüğe yönelten, onları

¹³¹ Platon, *Devlet*, 557 e, s. 242. Demokrasi kötü liderliği teşvik eden bir sistemdir. Zira insanların liderleri hakkındaki yargıları her zaman iyi değildir ve en iyi tercihi yapmakta onlara güvenilemez. Desmond Lee, a.g.e., s. 27.

¹³² Platon, *Devlet*, 558 b, s. 242.

¹³³ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

¹³⁴ Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 198.

¹³⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

¹³⁶ Fârâbî *es-Siyâse*, s. 66.

arzularına ulaştıran, özgürlüğü dışarıdan gelmesi muhtemel olan tehlikelere karşı koruyan yöneticilerdir. Böyle yapmayan bir yönetici onlara göre aşağı seviyede olan bir yöneticidir.¹³⁷

Fârâbî, demokraside yöneticilik makamlarının bir mal karşılığında satın alındığını belirtir. Bu, yönetim aısından insanların birbirlerine üstün olmaması ilkesinin doğurduğu bir sonuçtur. Demokratik bir yönetimde otoriteye ele geçirmiş olanlar, halka bir mal veya benzeri bir karşılık ödeyerek bu otoriteye ulaşırlar.¹³⁸ Bu anlamda Fârâbî, demokrasideki yöneticilerin yönetimlerinin sallantıda ya da çekişmeli olduğunu ileri sürer.¹³⁹ Platon, devletin başında bulunan yöneticilerin, halkı susturmak ve onların sessiz kalmalarını sağlamak amacıyla zenginlerden topladıkları paranın bir kısmını halka verdiklerini belirtir. Bu anlamda Fârâbî ile Platon'un benzer düşüncelere sahip olduğunu görürüz.¹⁴⁰

Platon ve Fârâbî, demokratik insanın özelliklerini ve ahlaki yapısı üzerinde de özenle durmuşlardır. Platon, demokratik insanın yaşantısını betimleme noktasında, Fârâbî'ye oranla, daha fazla ayrıntıya girmiştir.

Platon'a göre bir çok değişik biçimi ve davranış çeşidini kendisinde toplamış olan demokratik insan, içinde bulunduğu devlete de uygunluk göstermektedir. Demokratik insan "*hoş görünüşlü alaca bulaca bir insandır.*"¹⁴¹ Platon, demokratik insanların cömertlik ve hoşgörü aısından geniş sınırlara sahip olduklarını ve ahlakî değerlere aldırış bile etmediklerini ileri sürer. Platon'a göre demokratik insanlar namuslu ve dürüst olmayı budalalık, ölçülü olmayı korkaklık, kendini tutmayı bayağılık olarak telakki ederler. Sadece boş isteklerin akışı söz konusudur onlar için.¹⁴² Saygısızlık, düzensizlik ve serserilik önemli bir hale gelir ve demokratlar düşkün huylarına parlak isimler verirler. Saygısızlık nezaket, kargaşa özgürlük, israf cömertlik, yüz­süz­lük ise yiğitlik olarak isimlendirilir.

¹³⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64-65, 66.

¹³⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, 65-66.

¹³⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 66.

¹⁴⁰ Platon, *Devlet*, 565 a, s. 249 vd.

¹⁴¹ Platon, *Devlet*, 561 e, s. 246.

¹⁴² Platon, *Devlet*, 558 b, s. 242 ve 560 b-c-d, s. 244-245.

Platon'a göre bunlar yumuşama ifade etmektedir. Demokratlar bunların yanında zorunlu ve yaralı istekleri boş istekler olarak görmektedirler.¹⁴³ Parasını, vaktini ve gücünü boşa harcayan demokrat insan istekleri arasında bir farklılık görmez ve her türlü isteğin peşine düşer. İyi ya da kötü diye bir ayırım onun için söz konusu değildir.¹⁴⁴ Platon, bu insanın aklı, gerçeği ve doğruyu içinden atıp dışladığını; iyi-kötü, güzel-çirkin gibi ayrımları önemsemediğini vurgular. Dizginlenmemiş ve geliştirilmemiş istekler onu başı boş davranışlar sergilemeye yöneltmektedir.¹⁴⁵ Ayrıca ortaya koydukları davranışlar düzensizdir. Gelişigüzel, bağımsız ve kaygısız bir hayat sürmek demokratların işine gelir ve zaten başka tür bir yaşayış şeklini de kabul etmezler.¹⁴⁶

Platon, demokrasideki kural tanımazlığı ve başı bozukluğu da şiddetle eleştirir. Bu iki durum, herkesin her şeyi bildiğini sanması sonucu doğmaktadır. Küstah, arsız, saygısız ve başı boş insanlar bu özelliklerinden ötürü yöneticilerinin emirlerine de boyun eğmezler. Platon'a göre demokratlar yasalara, yeminlerine, sözlerine ve dine aldırmandan yaşayan insanlardır. Platon bu yüzden onların başlarından felaket eksik olmadan acı bir yaşam süreceklərini iddia eder.¹⁴⁷

Fârâbî ise, öncelikle, demokratik insanların amacını ortaya koyar. Ona göre demokratlar, hiçbir konuda arzularına gem vurmaksızın yaşamak isteyen insanlardır. Onların amacı, her şeyi kendi istekleri doğrultusunda serbestçe yapabilmektir.¹⁴⁸ Yani demokratik insanlar mutlak bireysel özgürlüğe ulaşmak isterler.¹⁴⁹ Bu anlamda demokratlar görev duygusundan yoksun olan insanlardır. Ayrıca mutlak özgürlüğün amaç olarak görülmesi demokratik insanlarda disiplin eksikliği, kendi arzu ve isteklerine hakim olamama, nefsinin istekleri peşinde sürüklenme gibi durumları da ortaya çıkarır.¹⁵⁰

¹⁴³ Platon, *Devlet*, 560 e, s. 245.

¹⁴⁴ Platon, *Devlet*, 561 a-b, s. 245.

¹⁴⁵ Platon, *Devlet*, 561 b-c, s. 245 vd.

¹⁴⁶ Platon, *Devlet*, 561 c-d, s. 246.

¹⁴⁷ Platon, *Yasalar*, 701 a-b-c, s. 143.

¹⁴⁸ Fârâbî, *Medîne*, s. 111.

¹⁴⁹ H. T. Mücahid, a.g.e., s. 113; Erwin I.J. Rosenthal, a.g.e., s. 198.

¹⁵⁰ R. Walzer, a.g.e., s. 272.

Platon ve Fârâbî, demokratik yönetimi, özgürlük, eşitlik, otorite, yönetimin yapısı, insanların ahlaki durumu ve siyaset biliminin geçerli olup olmaması gibi hususları ön planda tutarak incelemişlerdir. Onların demokrasi anlayışları karşılaştırıldığında aralarında büyük bir benzerliğin olduğu göze çarpar. Her iki düşünür de demokrasinin özgürlük ve eşitlik temelleri üzerine dayandığını savunur. Her ikisi de demokrasideki idarecilerin tutumlarını eleştirir. Ve her ikisi de demokrat insanların yanlış bir ahlak telakkisine sahip olduğunu belirtir.¹⁵¹

İki düşünürün demokrasiye bakışı karşılaştırıldığında, bazı konulara farklı yaklaşımlar sergiledikleri gerçeği de gözden kaçmaz. Bu farklılıklar, diğer erdemli olmayan yönetim biçimleri arasında demokrasiye biçilen yer konusu ve erdemli olmayan hangi yönetim biçiminin erdemli yönetime dönüşme ihtimalini barındırdığı meselesi gündeme geldiğinde daha çok göze çarpar.

Platon, erdemli olmayan yönetim biçimlerini Devlet'te ele alırken oligarşiyi demokrasinin üzerine yerleştirir. Ancak bu fikrini Devlet Adamı'nda değiştirir. Çünkü Platon'a göre çoğunluğun yönetimi, hem tek kişinin hem de azınlığın yönetiminden daha güçsüz ve etkisizdir. Bu yüzden demokrasi oligarşiyi

¹⁵¹ Platon, söz konusu yönetim biçimlerini, yöneticilerinin siyaset bilimine sahip olup olmaması açısından değerlendirirken bir devlette "kalabalığın", yani bir çok insanın siyaset bilimine elde edemeyeceğini ileri sürer. Platon, *Devlet Adamı*, 292 c, s. 85; 292 e, s. 86. Platon'a göre büyük bir insan kitlesi devleti akılla idare edebilmek için gerekli olan siyaset bilimine hiçbir zaman tam anlamıyla sahip olamaz. Yegane doğru yönetimi küçük bir zümre, birkaç kişi ve hatta tek bir kişi gerçekleştirebilir. a.y., 297 b-c, s. 95-96. Kısacası halk kalabalığı hiçbir zaman yöneticilik, diğer bir deyişle devlet sanatına sahip olmaz. a.y., 300 e, s. 103. Platon zamanının demokratik toplumlarını suçlanmaya değer görmüştür. Bu demokratik toplumlar, ilkelerinde radikal bir şekilde eşitlikçi olarak gücü tamamıyla çoğunluğa bırakmışlardır ve çoğunluğun fikrini doğrunun tek standardı haline getirmişlerdir. İyiye sadece birkaç kişinin ulaşabileceğine ve çokluğun bu bir kaçın rehberliği olmaksızın ahlaki olarak kör olduğuna inanan Platon Atina'da yaşadığına benzer çoğunlukçu demokrasiyi yönetimin en kötü şekillerinden biri olarak düşünür. William T. Bluhm, a.g.e., s.90-91. Platon devlet yönetimi konusunda, insanların siyasal konuların çoğunda kötü karar verdiklerini düşünür. Sıradan insanın dış politika ya da ekonomi konularında uzmanlığı yoktur ve ondan bu konular üzerinde doğru bir karar vermesini beklemek imkansız ummak gibidir. İnsanlar arzuları, hisleri ya da ön yargıları ile karar verecektir. Desmond Lee, a.g.e., s. 27. Platon toplumsal insandan nefret etmez ama bireyin kendi kendisinin yönetebileceğine de kesinlikle inanmaz. M. Judd Harmon, a.g.e., s. 41.

oranla daha büyük kötülükler yapmayan bir yönetim biçimidir. Dolayısıyla Platon, her iki demokrasi biçimini de oligarşiye yeğ tutmuştur.¹⁵²

Hayatın hangi yönetim biçiminde daha zor ve katlanılmaz olduğunu sorgulayan¹⁵³ Platon, bu çerçevede çoğunluğun yönetimi olan demokrasilerin diğer eksik ve kusurlu devlet şekillerine oranla en zayıf devlet şekli olduğunu savunur. Demokrasiler iyilik ve kötülük bakımından zayıf karaktere sahip olan yönetim biçimleridir. Çünkü kuvvetler bir çok kişi arasında paylaştırılmıştır. Ancak bütün devlet biçimlerinin kanunlara bağlı olması durumunda demokrasi, en kötü ve katlanılmaz olan yönetimdir. Eğer kanunlara bağlılık söz konusu değilse bu durumda demokrasi en iyi ve hayatın en katlanılır olduğu yönetim olur.¹⁵⁴

Fârâbî, özgürlüğün doğurduğu bir sonuç olarak, demokratik devlette farklı özelliklere, yatkınlıklara ve değişik eğitim ve kültür seviyesine sahip olan insanların yetişeceğini düşünür.¹⁵⁵ Ayrıca demokratik bir yönetim, her türlü yaşam biçimini içinde barındırır ve insanların yaşam biçimlerine baskıcı müdahalelerde bulunmaz. Bu, demokrasinin ilkeleri gereği ortaya çıkan bir durumdur. Fârâbî, bu durumun olumlu bir takım sonuçları doğuracağını düşünür. Demokratik bir yönetimde her türlü insana rastlanabilir. Hatta Fârâbî, erdemli bir toplumun bazı toplumsal sınıflarını oluşturabilecek niteliklere sahip olan insanların dahi demokratik toplumun içerisinde görülebildiğini ileri sürer. Fârâbî'ye göre demokratik şehrin en güzel yanı da budur. İnsanların özgür bırakılması, yaşam biçimi seçme hakkına kavuşmalarını kolaylaştıran bir sonucu doğurmakta, bu durum ise erdemli olan insanların, demokratik bir toplumda yaşayabilmesine zemin teşkil etmektedir.¹⁵⁶

Demokratik şehirlerde erdem egemen değildir. çoğunluk, erdemi ön planda tutmaksızın yaşar. Ve erdemli yöneticilerin işbaşına gelmesinin arzu

¹⁵² M. Ali Ağaoğulları, a.g.e., s. 163.

¹⁵³ Platon, *Devlet Adamı*, 302 b, s. 106. Ayrıca bk. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period, IV*, (Cambridge 1975), s. 187.

¹⁵⁴ Platon, *Devlet Adamı*, 303 a-b, s. 108.

¹⁵⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65.

¹⁵⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65.

etmez. Bu anlamda özgürlük erdemsizliğin mazereti ve teminatıdır. Özgürlüğün genişlemesi, erdemsizliğin genişlemesi yönündedir. Ancak özgürlük, erdemli olmayı ve erdemli kalmayı anlamlı bulan insanların mevcudiyetine ve kendilerini ifade etmelerine imkan tanır. Bu bağlamda farklı dünya görüşlerinin, farklı eğilimlerin ve kültürel yapıların, toplumsal tezahürlerini özgürce yansıtabilmesine imkan veren demokrasi, bünyesinde erdemli insanların yetişmesine imkan tanımaktadır.¹⁵⁷

Fârâbî, demokrasiyi bu anlamda olumlar. Fârâbî'ye göre, diğer câhil şehirler arasında demokrasi, içinde ileri derecede iyilik ve kötülüğü birlikte barındıran bir rejimdir. İyilik ve kötülüğün ölçüsü, demokratik rejimin taşıdığı özelliklere göre değişir.¹⁵⁸ Buna ilaveten, Fârâbî, câhil şehirler içinde ilave bir tür olarak barışçı şehirlerin ortaya çıkabileceğini ve demokratik şehirde yaşayan insanların, diğer bütün yönetim biçimlerinde görülen amaçları da içine alan bir çok amaca sahip olduklarını ileri sürer.¹⁵⁹

Platon ve Fârâbî, eksik toplumlardan hangisinin erdemli yönetime dönüşebilme ihtimali olduğu meselesini gündeme getirirken demokrasiye özel bir ilgi gösterirler. Fârâbî, demokrasinin içerdiği bir takım özellikleri göz önünde bulundurarak, onunu erdemli bir yönetime dönüşme ihtimalinin taşıdığını ileri sürer. Platon ise Devlet'te demokrasiye karşı takınmış olduğu sert tavrı olgunluk dönemlerinde kaleme aldığı Devlet Adamı ve Yasalar'da yumuşatır. Ancak demokrasi yine de her ikisine göre erdemli olmayan bir yönetim biçimi olarak kalır.

Demokrasinin, özgürlükleri teşvik etmesi bağlamında, erdemli olan insanların yaşamasına imkan veren bir rejim olması, diğer câhil şehirlere oranla iyilik ve kötülükleri birlikte bünyesinde barındırması gibi sebeplerden ötürü Fârâbî, demokrasinin erdemli bir yönetime dönüşebileceğini ileri sürer. Erdemli şehirlerin ve erdemli insanların yönetiminin kurulması, diğer câhil şehirlere

¹⁵⁷ İlhan Kutluer, a.g.e., s. 16.

¹⁵⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65.

¹⁵⁹ Fârâbî, *Medîne*, s. 137-138

oranla, demokratik şehirlerde daha kolay ve daha mümkündür. Kısacası Fârâbî demokratik bir yönetimin, erdemli bir yönetime dönüşümünü mümkün görmektedir.¹⁶⁰

Platon'un demokrasiye bakışının, devlet düzenlerinin monarşi ve demokrasi olmak üzere iki ana biçimi olduğunu ve diğer bütün biçimlerin bu iki ana devlet biçiminden doğduğunu ya da bunların çeşitlemeleri olduğunu ileri sürmesinden dolayı yumuşama gösterdiği ileri sürülür. Monarşi ve demokrasinin birleşmesini, özgürlük ve uyumun sağduyu ile birleşmesi anlamında kullanan Platon, her iki yönetim biçiminden bazı özelliklerin alınarak karma bir yönetimin kurulmasının mümkün olduğunu ileri sürer. Zira Platon, bunlardan yoksun olan bir devletin doğru düzgün yönetilemeyeceğini düşünmektedir.¹⁶¹

Monarşi ve demokrasi gibi, birisi en baskıcı diğeri ise en özgürlükçü iki yönetim biçimini ele alan ve karma bir yönetimin imkanını öngören Platon, birinde baskı yönetimine, diğesinde ise özgür bırakmaya ilişkin olarak belli bir ölçünün olması durumunda her iki yönetim biçiminde de gelişme olabileceğini; ancak köleliğin ve karşıtı olan özgürlüğün aşırıya kaçması durumunda ise, her iki yönetim biçiminin de bundan olumsuz etkilendiğini ileri sürmektedir.¹⁶²

Görüldüğü üzere tarihsel bağlamda Platon, ideanın radikal elitizminden demokratik ilkeye doğru hareket etmiş¹⁶³ ve dolayısıyla onun demokrasiye bakışı aşamalı olarak yumuşamıştır. Devlet'te demokrasiye karşı gösterilen sert tutum, Devlet Adamı'da yumuşamış, Yasalar'da ise bu yumuşak yaklaşım daha da

¹⁶⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 66.

¹⁶¹ Platon, *Yasalar*, 693 d-e, s. 133 vd. Bütün idare şekilleri ikiye indirgenebilir: monarşi ve demokrasi. Monarşide iktidar yukarıdan aşağıya, demokraside ise aşağıdan yukarıya doğrudur. Platon, bu iki sistemin karıştırılarak iyi bir sistemin ortaya konabileceğini savunur. Bu bağlamda onun, karma bir hükümete onay verdiği sonucu ortaya çıkar. bk. Gaetano Mosca, *Siyasal Doktrinler Tarihi* (İstanbul 1963), çev. Samih Tiryakioğlu, s. 41.

¹⁶² Platon, *Yasalar*, 701 e, s. 144. Platon, kölelik ile özgürlük arasındaki dengeye önem verir. Eğer bu denge korunursa devletler özgür olabilir ve bir çok ulusun efendisi durumuna gelebilirler. a.y., 694 a, s. 134. Netice olarak Platon'a göre ölçüyü aşmış olan kölelik veya özgürlük çok kötü sonuçlar doğurur. Ancak ölçülü olunursa iyi sonuçlara ulaşılabilir. "Tanrıya boyun eğmek ölçülü davranmaktır; insana boyun eğmek ölçsüzlüktür. Akli başında kimselerin kanunu Tanrı, akılsız kimselerin kanunu zevk ve sefadır." Platon, *Mektuplar*, 8.m., 354 e, s. 75.

¹⁶³ William T. Bluhm, a.g.e., s. 99.

belirgin hale gelmiştir. Platon'da görülün bu yumuşama erdemli olmayan yönetim biçimlerinin hepsi için geçerlidir. Erdemli olmayan yönetim biçimlerini önceleri daha keskin ayrımlarla birbirinden ayıran Platon, daha sonraki dönemlerde erdemli olmayan yönetim biçimleri arasındaki farklılıkları yumuşatarak ortaya koymuştur.¹⁶⁴



¹⁶⁴ George Sabine a.g.e., s. 74.

SONUÇ

Platon ve Fârâbî'nin ortaya koyduğu “ideal, mükemmel ya da erdemli” olan yönetim biçiminden sapmalar gösteren, ideal yönetim biçiminin içerdiği hususiyetlere karşıt özellikler sergileyen yönetim biçimleri aklı, bilimi, ölçüyü ve erdemi ön planda tutmayan yönetim biçimleridir. Bunlar ideal mutluluğa değil, bu dünyadaki geçici mutluluğa yönelmişlerdir. Bu bazı ortak özellikler taşıyan bu yönetim biçimleri her iki düşünür tarafından da ulaşmayı amaçladıkları gayelere göre isimlendirilmiştir.

Demokrasi erdemli olmayan bir yönetim biçimidir ve Platon ve Fârâbî birer demokrasi karşıtıdır. Demokrasi her ikisine göre de erdemli bir yaşayışa ve mutluluğa ulaşmayı amaç edinen bir düzen değildir ve bir çok bozuk ve aksak yönü içerir.

Platon, özgürlük ve eşitlik temalarına ağırlık vererek ve demokrasiyi, kaotik ve anarşik bir düzen olarak sunmuş ve demokrasiyi ahlaki düsturları, yönetim bilimini kavramamış halk yığınlarının yönetimde söz sahibi olması, özgürlüğe aşırı bir istek duyması sonucu her an despotluğa dönüşebilme tehlikesini içinde barındırması gibi yönlerden eleştirmiştir.

Siyaset Felsefesi açısından büyük oranda Platon'un takipçisi olan Fârâbî de demokrasiyi erdemli olmayan bir yönetim biçimi olarak değerlendirip eleştirmiştir. Fârâbî, demokrasi eleştirilerinde büyük ölçüde Platon'a dayanır. Ancak Fârâbî, her ne kadar yaptığı sınıflandırmada ve sınıflandırmaya dahil olan yönetim biçimlerinin özelliklerini ortaya koymada Platon'dan faydalanmışsa da, onun tamamen Platon'un bir tekrarcısı ya da yorumcusu olduğu kesinlikle söylenemez. Platon'dan aldıklarını kendi sistemine ve şartlarına uyarlayarak, belirli yerlerde onun ortaya koymadığı hususlara işaret ederek, hatta onun sınıflandırmasını genişletmek suretiyle daha özgün bir sınıflandırma yaparak orijinal bir sistem ve siyaset felsefesi anlayışı ortaya koymuştur.

Demokrasi Fârâbî'nin zamanında geçerli olan bir düzen değildi. Yine de demokrasiye benzer özellikler gösteren yönetim biçimlerine Fârâbî'nin yaşadığı

coğrafyada rastlamak mümkündür. O da demokrasinin aşırı özgürlükçü ve eşitlikçi yanını eleştirmiş, otorite sorununa değinmiş ve demokrasinin ahlaki olmayan özelliklerini ortaya koymuştur.

Platon, yaşlılık dönemlerinde demokrasiye göstermiş olduğu sert tutumu biçimsel olarak değil de içerik olarak biraz yumuşatmıştır ama demokrasi yine de ideal olmayan bir devlet şeklidir. Fârâbî ise, demokratik düzenin, özgürlükçü özelliğinin bir sonucu olarak erdemli insanların da yetişmesini mümkün kılmasını olumlamış ve demokratik düzenin erdemli bir yönetime dönüşebilme ihtimalini taşımasına vurgu yapmıştır.

Demokrasi, çağlar boyunca ve günümüzde geçerliliğini ve ulaşılacak istenen bir düzen olma özelliğini muhafaza etmiştir. Teorik olarak hep tartışılmış ve gündemde kalmıştır. Onun iyi bir düzen olduğunu savunanlar olduğu gibi, bozuk ve tehlikelere açık bir düzen olduğunu da savunanlar olmuştur. Platon ve Fârâbî başta olmak üzere demokrasiye karşı olan düşünürlerin ona yönelttikleri eleştiriler dikkate alınmalı ve tartışılmalıdır. Modern zamanlarda demokrasinin içinde bulunduğu durum bu eleştirileri daha da önemli kılmıştır. Çünkü her iki düşünürün işaret ettiği tehlikeler günümüzde de varlığını korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Ağaoğulları, M. Ali, *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, Ankara, 1989.
- Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri, I, Mutluluk Ahlakı*, İstanbul, 1965.
- Arblaster, Anthony, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Basil Blackwell, New York, 1984.
- Aron, Raymond, *Demokrasi ve Totalitarizm* (çev. Vahdi Hatay), İstanbul, 1976.
- Bayraklı, Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul, 1983.
- Bluhm, William T., *Theories of The Political System*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, London, 1971.
- Butterworth, Charles E., *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 1999.
- Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, (çev. Necla Arat), İstanbul 1984.
- Catlin, George, *The Story of The Political Philosophers*, McGraw-Hill Book Company Inc., Newyork, 1939.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, I, Yunan ve Roma Felsefesi, Platon*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1995.
- Dahl, Robert A., *Demokrasi ve Eleştirileri*, (çev. Levent Köker), Ankara, 1993.
- Ebenstein, William, "Eflatun", *Siyasi Felsefenin Büyük Düşümleri*, (çev. İsmet Özel), İstanbul, 1996.
- Ebu Reyyan, Muhammed Ali, *Tarihu 'l-Fikri 'l-Felsefi fi 'l-İslam*, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, tarihsiz.
- El-Ma'sumi, Muhammed S.H., "Fârâbî", (çev. Burhan Köroğlu), *İslam Düşüncesi Tarihi, II*, (der. M.M. Şerif), İstanbul, 1996.
- En-Neccar, Fevzi, "Siyaset Biliminde Fârâbî", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (çev. Kazım Güleçyüz), İstanbul 1995.
- Ertop, Kıvanç-Yetkin, Çetin, *Siyasal Düşünceler Tarihi, I*, İstanbul, 1985.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1992.

- Fârâbî, *El-Medînetü 'l-fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara, 1997.
-, *es-Siyâsetü 'l-medeniyye veya Mebâdi 'ul-mevcûdât*, (çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas), İstanbul, 1980.
-, *Eflatun Felsefesi, Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1974.
-, *Fusûlü 'l-medeni*, (çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1987.
-, *İhsâu 'l-ulûm*, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul, 1990.
-, *Tahsilü's-saâde, Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1974.
-, *Tenbih 'alâ sebîli's-sa'âde* (çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1993.
- Farrar, Cynthia, "Ancient Greek Political Theory as a Response to Democracy", *Democracy The Unfinished Journey*, (ed. John Dunn), Oxford University Press, New York, 1992.
- Flew, Antony, "Plato", (çev. Nejat Muallimoğlu), *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, (ed. Maurice Cranston), İstanbul, 1995.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1996.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period, IV*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
-, *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and The Academy, V*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Günaltay, Şemseddin, *Fârâbî'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri*, A.Ü.D.T.C.F.D., c. VII, Ankara 1951.
- Hallowell, John H., "Plato and Moral Foundation of Democracy", *Plato: Totalitarian or Democrat?*, ed. Thomas Landon Thorson), Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1963.
- Harmon, M. Judd, *Political Thought: From Plato to The Present*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1964.
- Heluv, Abduh, *El-Vafi fî Tarihi 'l-Felsefeti 'l-Arabiyye, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî*, Beyrut, 1995.

- Hornblower, Simon, "Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece", *Democracy The Unfinished Journey*, (ed. John Dunn), Oxford University Press, New York, 1992.
- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, XII, İstanbul, 1995.
- Kutluer, İlhan, *Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İstanbul, 1996.
- Lee, Desmond, *Plato/The Republic, Translated With An Introduction*, Penguin Classics, England, 1974.
- Linz, Juan J., *Totaliter ve Otoriter Rejimler*, (çev. Ergun Özbudun), Ankara, 1984.
- Macpherson, C.B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press, New York, 1977.
- Mosca, Gaetano, *Siyasi Doktrinler Tarihi*, (çev. Samih Tiryakioğlu), İstanbul, 1963.
- Mücahid, Huriye T., *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1995.
- Neccar, Fevzi M., "İslam Politika Felsefesinde Siyaset", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (çev. Kazım Güleçyüz), İstanbul, 1995.
- Parkinson, C.Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, (çev. Mehmet Harmancı), İstanbul, 1984.
- Pickles, Dorothy, *Democracy*, Basic Books Inc., Publishers, New York, 1970.
- Platon, *Birinci Alkibiades*, (çev. İrfan Şahinbaş), İstanbul, 1997.
-, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul, 1992.
-, *Devlet Adamı*, (çev. Behice Boran-Mehmet Karasan), İstanbul, 1997.
-, *Euthydemus*, (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1997.
-, *Gorgias*, (çev. M. Cevdet Anday), *Eflatun, Diyaloglar, I*, İstanbul, 1996.
-, *Hipparkhos*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), *Eflatun, Diyaloglar, I*, İstanbul, 1996.
-, *İkinci Alkibiades*, (çev. Suat Baydur), İstanbul, 1997.
-, *Kharmides*, (çev. Tanju Gökçöl), *Eflatun, Diyaloglar, II*, İstanbul, 1996.
-, *Kleitphon*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), *Eflatun, Diyaloglar, I*, İstanbul, 1996.

-, *Kriton*, (çev. Tanju Gökçöl), *Eflatun, Diyaloglar, II*, İstanbul, 1996.
-, *Lakhes*, (çev. Tanju Gökçöl), *Eflatun, Diyaloglar, II*, İstanbul, 1996.
-, *Mektuplar*, (çev. İrfan Şahinbaş), İstanbul, 1997.
-, *Meneksenos*, (çev. İrfan Şahinbaş), İstanbul, 1997.
-, *Menon*, (çev. Adnan Cemgil), *Eflatun, Diyaloglar, I*, İstanbul, 1996.
-, *Phaidon*, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara, 1995.
-, *Philebos*, (çev. S. Esat Siyavuşgil), İstanbul, 1997.
-, *Protagoras*, (çev. Tanju Gökçöl), *Eflatun, Diyaloglar, II*, İstanbul, 1996.
-, *Symposion*, (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, 1998.
-, *Theaitetos*, (çev. Macit Gökberk), *Eflatun, Diyaloglar, II*, İstanbul, 1996.
-, *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), İstanbul, 1994.
- Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, (çev. Mete Tunçay), İstanbul, 1994.
- Rosenthal, I.J. Erwin, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, (çev. Ali Çaksu), İstanbul, 1996.
- Sabine, George H., *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1961.
- Sankari, Faruk A., "Eflatun ve Fârâbî: Siyasî Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Mukayesesi", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, (çev. Kazım Güleçyüz), İstanbul, 1995.
- Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (çev. Tunçer Karamustafaoğlu), Ankara, 1993.
- Schneider, Herbert W., *A History of American Philosophy*, Forum Books Inc., Newyork, 1946.
- Schumpeter, Joseph A., *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi, II*, (çev. R. Tınav-T. Akoğlu), İstanbul, 1971.
- Sinclair, T.A., *A History of Greek Political Thought*, The World Publishing, Cleveland, 1967.
- Spitz, David, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, (çev. Şiar Yalçın), İstanbul, 1969.

- Störig, H.J., *İlkçağ Felsefesi, Hint Çin Yunan*, (çev. Cemal Güngören), İstanbul, 1994.
- Strauss, Leo, "Plato", *History of Political Philosophy*, (ed. Leo Strauss-Joseph Cropsey), The University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, 1995.
- Şehsuvaroğlu, Bedi N., *Fârâbî*, İstanbul, 1950.
- Şirvanî, Harun Han, *İslâm 'da Siyasi Düşünce ve İdâre*, (çev. Kemal Kuşcu), İstanbul, 1965.
- Thompson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, (çev. Heyet), İstanbul, 1997.
- Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?*, (çev. Olcay Kunal), İstanbul, 1997.
- Walzer, Richard, *Al-Fârâbî on Perfect State, A Revised Text With Introduction, Translation and Commentary*, El-Medînetü'l-Fâzıla çevirisi iç., (çev. Ahmet Arslan), Ankara, 1997.
- Wild, John, "Plato As Enemy of Democracy: A Rejoinder", *Plato: Totalitarian or Democrat?*, (ed. Thomas Landon Thorson), Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1963.
- Yörük, Abdülhak Kemal, "Fârâbî'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi", *Fârâbî Tetkikleri, I*, (Der., Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, 1950.
- Zayid, Said, *El-Fârâbî*, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1980.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ