

TÜRKİYE CUMHURİYERİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI

POPPER'CI YAKLAŞIM BAĞLAMINDA KAPALI TOPLUM-BİLİM İLİŞKİSİ
(OSMANLI ÖRNEĞİ)

Doktora Tezi

Lütfiye KOÇ

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYERİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI

POPPER'CI YAKLAŞIM BAĞLAMINDA KAPALI TOPLUM-BİLİM İLİŞKİSİ
(OSMANLI ÖRNEĞİ)

Doktora Tezi

Lütfiye KOÇ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Remzi DEMİR

Ankara, 2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI

Popper'cı Yaklaşım Bağlamında Kapalı Toplum-Bilim İlişkisi (Osmanlı Örneği)

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Remzi DEMİR

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1.Prof.Dr. Remzi DEMİR
- 2.Prof.Dr. Melek DOSAY GÖKDOĞAN
- 3.Prof.Dr. Ayten KOÇ AYDIN
- 4.Prof.Dr. İnan KALAYCIOĞULLARI
- 5.Doç.Dr. Tarık Tuna GÖZÜTOK

Tez Savunması Tarihi

12/01/2024

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Remzi Demir danışmanlığında hazırladığım “Popper’cı Yaklaşım Bağlamında Kapalı Toplum Bilim İlişkisi (Osmanlı Örneği) (Ankara-2024)” doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 07.02.2024

Lütfiye Koç

ÖNSÖZ

Sosyal bilimler alanına yenilikçi bir bakış açıcı kazandıran Popper'ın tarihsicilik eleştirisi üzerinden Osmanlı'nın toplum modelinin belirlenmesi yalnızca söz konusu toplumun değil Cumhuriyet Dönemi ve günümüze kadar uzanan belli başlı bazı problemlerin tesbit edilmesi ve bunlara çözümler üretebilmesi açısından faydalı olacaktır. Toplumsal yapının (Popper'cı yaklaşım açısından) açık toplum veya kapalı toplum olup olmadığının belirlenmesi siyasî, idarî ilmî ve iktisadî alanlara olan etkilerinin değerlendirilmesi açısından da fikir verebilecektir.

Tezin başından sonuna kadar bütün bilgi birikimi ve tecrübesiyle bana yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Remzi Demir'e, jüri üyeleri Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan'a, Prof. Dr. Ayten Koç Aydın'a, Doç. Dr. Tarık Tuna Gözütok'a çalışmamı geliştirmem adına verdikleri destekleri için arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Serpil Timur'a, uzaktan da olsa psikolojik desteğini esirgemeyen arkadaşım Doç. Dr. Ayşe Karabey Tekin'e bütün içtenliğimle teşekkür ederim. Hayatım boyunca hep yanımda olan aileme; Osman Koç, Elmas Koç, Şule Fidan ve Turgut Koç'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Tezi bitirebilmem için her anlamda yaptığı fedakârlıklardan dolayı, annem Elmas Koç'a ayrıca minnettarım.

Bu çalışmayı kızlarım Zeynep ve Ayşe'ye ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: POPPER'IN TARİHSİCİ TOPLUM ELEŞTİRİLERİ	4
1.1.Popper Hakkında Genel Bilgiler	4
1.2.Siyaset Felsefesi	5
1.2.1.Açık-Kapalı Toplum	5
1.2.2 Ütopyacılık-Tarihsicilik	6
1.2.3. Tabiatçılık Aleyhtarı Tarihsicilik	8
1.2.4. Tabiatçılık Taraftarı Tarihsicilik	17
1.3. Platon'un Tarihsiciliği ve Eleştirisi	21
1.3.1. Tarihsici Formlar ve İdealar	22
1.3.2. Yönetim Şekilleri	23
1.3.3 Doğa Yasası-Toplum Yasası.....	27
1.3.4. Totaliter Adalet	29
1.3.5. Kim Yönetmeli?	34
1.3.6. Ütopyacı Yapıcılık-Toplumsal Yapıcılık.....	37
1.4. Hegel Tarihsiciliği ve Eleştirisi	43
1.4.1. Mutlak İdea.....	45
1.4.2. Siyasi Hedef.....	47
1.4.3. Diyalektik Yöntem-Özdeşlik	49
1.4.4. Tarihsel Gelişim Yasası	52
1.5. Marx'ın Tarihsiciliği ve Eleştirisi.....	59
1.5.1. Ekonomik Tarihsicilik	63
1.5.2. Sınıf Mücadelesi.....	66
1.5.3. Hukuk Düzeni-Toplum Düzeni	68
1.5.4. Üretim Araçları	69
1.5.5. Toplumsal Devrim.....	73
İKİNCİ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ VE TARİHSİCİLİĞİ BAĞLAMDA PLATON'LA KARŞILAŞTIRILMASI.....	79
2.1. Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi.....	81
2.2. Fârâbî ve Platon'da Tolum Yapısı	84
2.3. Fârâbî ve Platon'un Yönetici Tasavvurları.....	93
2.5. Fârâbî ve Platon'da Yönetim Biçimleri	101
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂRÂBÎ'NİN HALEFLERİNE OLAN ETKİSİ.....	112
3.1. Nasîruddin Tûsî.....	112

3.2. Celâleddin Devvânî	125
3.3. Kınalızâde Ali Çelebi	134
3.4. Muhyî-i Gülşenî.....	141
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA YÖNETİM	
YAPISI.....	147
4.1. Osmanlı'da Padişah	148
4.2.Yönetenler Sınıfı-Askerî Sınıf.....	150
4.3.Yönetilenler Sınıfı-Reaya Sınıfı	153
4.4.Yönetim Anlayışı.....	154
4.5. Millet Sistemi.....	157
4.6. Tımar Sistemi	159
4.7 Kul Sistemi.....	162
4.8. Asya Tipi Üretim Tarzı	164
4.9. Mutlak Güç.....	169
SONUÇ	172
KAYNAKLAR.....	180
ÖZET	187
ABSTRACT	188

GİRİŞ

Karl Popper'ın açık-kapalı toplum anlayışı temelinde, Osmanlı'nın toplum yapısının bilim iktidar ilişkisi bağlamında tespit edilmesi ve bu söz konusu yapının bilimsel ve siyasal etkileri/ sonuçlarının belirlenmesi bu çalışmanın temel amacıdır.

Popper'ın tarihsiciliğe getirmiş olduğu eleştiriler üzerinden Osmanlı'nın toplum ve bilim ilişkisinin açığa çıkarılması hedeflenen çalışmamızda öncelikle söz konusu eleştirilerin tanıtılması ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu bağlamda bilim ve iktidar ilişkisi açısından bilimin toplum içerisindeki varlığı ve niteliği bilimin her toplumda farklı bir şekilde tanımlanması gerektiği gerçeğini ortaya çıkaracağını tahmin etmekteyiz. İktidarla olan bağı nedeniyle bilim; bazı toplumlarda, asıl görevi olan dünyayı anlama ve anlamlandırma çabasından uzaklaşarak askeri, siyasi ve hatta iktisadi nedenlerden dolayı yönlendirilmiş ve bazen desteklenirken bazen de kısıtlanmıştır. Böyle bir durum ise kaçınılmaz olarak farklı toplumsal sonuçların doğmasına neden olmuş ve bilimsel bilgi ile teknolojinin çoğu zaman pragmatik amaçlara hizmet ettiğini gözler önüne sermiştir.

Osmanlı'daki ilmi faaliyetlerin Popper'cı kapalı toplum anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlanmasındaki amaç, sadece belirlenen dönemin bilim-iktidar veya bilim-toplum arasındaki bağı açık bir biçimde ortaya konmasını değil, aynı zamanda nasıl bir tarihsel bakış açısına sahip olduğunun da belirlenmesidir. Böylelikle bilimsel ilerleme anlamında Batı ve Doğu arasındaki farkın nedenleri daha iyi bir şekilde anlaşılmış olacaktır. Ayrıca sınırlı bir şekilde de olsa bilim ve iktidar ilişkisinin, Doğu'da bilimsel devrimin gerçekleşmemesine nasıl ve hangi açılardan engel olduğu sorunu da aydınlanacaktır. Belirlenmiş olan toplum modelinin Platoncu, Hegelci ve Marxist kapalı toplumlardan hangisine benzediği ya da hepsinden farklı kendine has bir kapalı toplum modelinin varlığı devletin laikliği ve toplumsal yapının sekülerliği noktasında sonuç

değerlendirmemizi değiştirmeyecektir. Çünkü o dönemin hatta günümüzün belirgin problemlerinden biri bilimsel zihniyetin yoksunluğu ile doğrudan bağlantılı olduğunu düşündüğümüz dogmatik meselelerdir. Adı her ne olursa olsun rasyonalizm karşıtı hatta düşmanı bu meseleler eleştirel aklın ve bilimsel zihniyetin yokluğunda varlardı ve bundan sonra da hep var olacaklardır.

Bilim ve iktidar arasındaki ilişkinin kaçınılmaz etkileri ve sonuçları toplumsal yapıda kendisini açık bir biçimde göstermektedir. Bilimsel manada geri kalmışlığın nedenleri araştırılırken, Osmanlı toplumunun yapısal özelliklerinin ele alınması ve Popper'ın açık ve kapalı toplum modelleri tanımına göre belirlenmesi gerekmektedir. Bu tespit için öncelikle Popper'ın tarihsicilik adını verdiği öğreti ele alınacak, daha sonra *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eseri temel alınarak tezimizin ilk bölümünü oluşturacak olan Platon, Hegel ve Marksist kapalı toplum modelleri tanıtılacaktır. İkinci bölümde Fârâbî'nin siyaset felsefesi konu edilecek ve Platon'un sistemiyle karşılaştırılması yapılacaktır. Üçüncü bölümde ise Fârâbî'nin halefleri olan Tûsî, Devvânî, Kınalızade Ali Çelebi ve Gülşenî'nin belirlenen eserleri üzerinden yönetim anlayışları ele alınarak Fârâbî'nin bu isimler üzerindeki etkisi belirlenecektir. Dördüncü ve son bölümde, klasik dönem Osmanlı yönetim anlayışını belirleyen temel prensipler ele alınarak toplum modelinin ve yönetim idealinin niteliği belirlenmiş olacaktır. Popper'ın kitabının *Tarihselciliğin Sefaleti* ve *Tarihsiciliğin Sefaleti* olarak iki farklı şekilde dilimize çevrilmiş olması, öncelikle bu kavramların tanımlarını vererek aralarındaki benzerliği ya da kullanım farkını göstermemizi gerekli kılmaktadır. Tarihselcilik tüm tarihi olguların ve olayların tekrar edilemezliğini, her durumun o döneme ait fikirlerle yorumlanması gerektiğini yani geçmişin bugünkü prensiplerle açıklanamayacağı tezine dayanır. Bu açıdan tarihselcilik, tarihin önemini vurgulayan, bir yandan şeylerin her zaman tarihsel gelişmenin seyri içinde görülmelerinin gerekliliğini savunan görüşleri ifade ederken diğer yandan bir şeyin doğasının ancak

tarihsel gelişme bağlamındaki rolü ile açıklanabileceğini iddia eder (Cevizci, 2013: 1492). Tarihselcilik ve tarihsicilik ayrımı yapan Erich Rothacker, tarihsiciliği, örneklerini Hegel ve Marx'ta gördüğü evreni olduğu kadar insanlık tarihini de, filozoflara dünya tarihini açıklayabilecekleri konusunda ilkel bir cesaret veren, ilkel mekanik analogilerle kavramaya çalışan çocukça bir natüralizm olarak tanımlamıştır (Özlem, 2010: 224). Popper ise tarihsiciliğe olumsuz bir anlam yükleyerek, Rothacker'in tanımına benzer bir açıklama getirmiştir. Richard Kroner *Tarih ve Tarihsicilik* adlı kitabında bilime gereğinden çok fazla değer vermenin de tarihsiciliğin ön koşulu olduğunu söyler ve bilimin tek ölçüt oluşu, bütün gerçekliklerin bilimsel anlamda desteklenmesi gerektiği şeklindeki pozitivist söylemler de tarihsiciliğin tuzaklarından der (Kroner, 2010: 638). En yalın haliyle, tarihsicilik, geçmişte yaşanan deneyimler aracılığı ile elde edilen bilgilerin geleceğe dair tahminler yürütmemizi olanaklı kılan bir yöntem olduğudur. Tarihsiciliği bu anlamda kullanan ve eleştirilerinin odak noktası haline getiren Popper, özellikle Platon, Hegel ve Marx'ın yöntemlerini tarihsici olarak nitelendirmiş ve filozofların kullandıkları bu akıl yürütmenin yanlış ve oldukça tehlikeli bir durum olduğunu iddia etmiştir. Yanlıştır çünkü, doğa bilimlerinde geçerli kabul edilen bu tümevarımsal yöntem toplumbilimlerinde ya da siyaset biliminde kullanıldığında bir takım genellemelerin doğruluğunu ispat edemez; tehlikelidir çünkü yine söz konusu bilimler alanında yürütülen tahminler değişken toplum yapısını göz ardı ederek bütün sistemi etkilemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM: POPPER'IN TARİHSİCİ TOPLUM ELEŞTİRİLERİ

1.1.Popper Hakkında Genel Bilgiler

Avusturya kökenli Karl Reimund Popper (1902-1994), bilim ve siyaset felsefesi alanındaki çalışmaları ile bilinmesine rağmen, özellikle bilim felsefesinde ön plana çıkmıştır. Birçok kişi tarafından eleştirilen, bilimlerde yöntem olarak kabul gören doğrulanabilirlik ilkesi yerine Popper yanlışlamanın kullanıldığı alternatif bir yöntem geliştirmiştir. Bilimsel yöntem hakkındaki görüşlerini özellikle *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* adlı eserinde görmekteyiz. Çalışmamızın sınırları dışında olduğundan detaylarına yer vermeyeceğimiz Popper'ın bu yöntemi, doğrulanabilirlik ilkesinin problematik doğasından dolayı bilimsel yöntem açısından yetersiz görülmeye başlandığı bir dönemde, özellikle Viyana Çevresi'nin birçok görüşünü tartışmaya açmıştır (Cevizci, 2009: 1084). Popper için geleneksel yöntemin en büyük sorunu bilim ile sözde bilim ayrımı yapamamasıydı ve filozof bu yöntemin yerine “yanlışlanabilirlik” ilkesinden hareket eden ve özünde tümdengelimsel olan bir yöntem geliştirmiştir. Tümdengelimsel yöntemin kullanıldığı bu sistemli yanlışlamacılık bilginin gelişimi düşüncesinden beslenmektedir. Hipotezin yanlışlanması halinde ilkinin eksikliğini açıklayabilen daha iyi bir kuram geliştirilebilir ve bilgiyi artırarak daha iyi bir kuram arayışını yeniden başlatabilir (Magee, 1993: 147). Popper, yanlışlanabilirlik ilkesini ve yanlışlama ve yanlışlanabilirlik sözcüklerinin kesin olarak ayrımının yapılması gerektiğini şu sözlerle açıklar:

“Yanlışlanabilirliği, salt önerme dizgelerinin görgül özelliklerinin ölçütü olarak ele alıyoruz; dizgenin ne zaman yanlışlanabilir olarak kabul edilebileceği, konulan kurallarla belirlenmelidir. Yalnızca kabul ettiğimiz temel önermelerle çelişen bir kuramı yanlışlanmış olarak nitelendiriyoruz. Bu koşul gereklidir, ancak yeterli

değildir; çünkü daha önce de sık sık vurgulandığı gibi, bir kez daha oluşturulamayan olaylar, bilim için hiçbir önem taşımaz. Bu nedenle yalnızca birkaç temel önerme kuramla çeliştiğinde, kuramı yanlışlanmış olarak göremeyiz. Ancak kuramı çürüten bir etki bulunduğunda; başka bir deyişle, kuramla çelişme halinde olan, evrensellik düzeyi düşük görgül bir varsayım öne sürüldüğünde ve sağlandığında kuramın yanlışlandığını söyleyebiliriz. Böyle bir varsayımı, yanlışlayan varsayım olarak adlandırıyoruz. Bu varsayımın görgül –yani yanlışlanabilir- olmasını beklediğimizde, onun yalnızca olası temel önermelerle mantıksal ilişkisini kastetmiş oluruz; başka bir deyişle, böyle bir koşul, varsayımın mantıksal yapısıyla ilişkilidir. Öte yandan varsayımın sağlanmış olup olmadığı, onun kabul edilmiş temel önermelerle sınanmasıyla ortaya çıkar” (Popper, 2017:109-110).

Popper’ın bilim felsefesindeki ciddi etkisinin yanı sıra siyaset felsefesindeki çalışmaları da oldukça önemlidir. Filozofun toplum ve siyaset felsefesindeki çalışmalarında yaşadığı dönemin izleri görülmektedir ki Popper *Bir Entelletüelin Yaşam Öyküsü Bitmeyen Arayış*, *Hayat Problem Çözmektir* ve *Açık Toplum ve Düşmanları* isimli kitaplarında, görüşlerinin nasıl şekillendiğini içinde bulunduğu toplum yapısını aktararak açık bir şekilde ifade etmektedir. Çalışmamızın da temel kaynağı olan *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserinde, Popper, her dönemde birçok düşünürü etkisi altına almış ve kuramlarını oluşturmalarına zemin hazırlamış olan Platon, Hegel ve Marx’ın toplum ve siyaset görüşlerini tarihsici doğalarından dolayı eleştirmiştir.

1.2.Siyaset Felsefesi

1.2.1.Açık-Kapalı Toplum

Karl Popper’ın tarihsicilik eleştirilerine geçmeden önce siyaset felsefesinin temel kavramlarından olan açık ve kapalı toplum tanımlamalarına bakacak olursak, kapalı toplumu, üyelerinin hısımlık, bir arada yaşayış, ortak çabaları, ortak sevinç ve kaderleri paylaşmak gibi yarı biyolojik bağlarla birbirlerine bağlanmış sürüye benzeyen

bir topluluk olarak ifade ettiğini görürüz (Popper, 2014: 64). Kapalı toplumda soyut toplumsal ilişkilerin yani işbölümü, mal değiş tokuşu gibi etkinliklerin bulunmadığını; görme, koklama, dokunma gibi somut ilişkilerin var olduğu ve somut bireylerin somut bir grubu oluşturduğunu dile getirmiştir. Popper, bu özellikleri taşıyan toplumdaki bireylerin evcilleştirilmiş hayvanlara benzeyen köleler olduğunu söylemektedir. Kapalı toplumun veya totaliter toplumun bir diğer özelliği ise bireylerin, toplumsal düzeni oluşturduğu düşünülen ve hatta doğaüstü güçlerce yürütüldüğüne inanılan gelenek ve göreneklere olan bağlılıklarıdır. Jean Baudouin *Karl Popper* isimli kitabında, Popper'ın totaliterci toplumun ortaya çıkışında ideolojinin “özerk” konumunun önemini ve bu ideolojinin toplumu birçok yönden temellendirdiğini yazar. Farklı birçok toplumsal belirleyicilerin dışında ideolojinin totaliter toplumlarda özel bir yeri olduğunu ve bundan dolayı farklı yer ve zamanlarda benzer toplumsal örgütlenmelere yol açtığını düşünmektedir. Bu açıdan yani ideolojinin totaliter toplumlar üzerindeki etkisi nedeniyle Popper, Geçmişteki Totalitercilik ve Modern Totalitercilik ayrımı yapmıştır. Popper'a göre ikisi arasındaki tek fark, modern olarak isimlendirdiği totaliter rejimdeki yöneticilerin, halkı kehanetlerle çevrelerinde toplayıp harekete geçirme imkânının olmasıdır. (Popper, 2014: 65). Geçmiş veya modern totaliter toplumlar Popper'a göre ütopyacılık ve tarihsicilik adlı düşünce biçimlerinden beslenmektedirler.

1.2.2 Ütopyacılık-Tarihsicilik

Ütopyacılık: toplumu kökten ve tamamen değiştirmeyi dönüştürmeyi ve bütünüyle yeni bir sistem kurmayı hedefleyen bir anlayış biçimi iken, tarihsicilik: insanlık tarihinin önceden belirlenebilecek hamlelerle, katı bir süreklilik içinde değiştiğini savunan tüm öğretilere verilen addır (Popper, 2014: 61). Karl Popper kapalı toplum anlayışını işte bu iki temel üzerine inşa etmiş ve özellikle tarihsici tavır takınan

düşünörlere ve onların öğretilerine karşı çıkarak söz konusu öğretilerini çürötmeye çalışmıştır. İleride de göröleceğı gibi Popper bu eleştirilerini yalnızca siyaset ve toplum felsefesi çerçevesinde değıl, bilim felsefesi anlayışı ile de temellendirmiştir. Ancak burada vurgulanması gereken bir husus vardır ki, o da Popper'ın tarihsicilikle alakalı eleştirilerinin hedefinde sadece Platon, Hegel ve Marx'ın olmadığıdır. Tarihsici olduklarını ifade ettiğı birçok filozofu, *Tarihsiciliğın Sefaleti* adlı kitabında anmıştır. Çalışmamızda yeri geldikçe, söz konusu edilen filozoflara başvurulsa dahi *Açık Toplum ve Düşmanlar'ı* kitabı temel kaynak olarak kullanılacağından, Osmanlı Toplum yapısının Platon, Hegel ve Marx'ın tarihsici toplum örneklerinden hangisine benzediğini ortaya çıkarmak amacıyla hareket edilecektir. Bu amaç doğrultusunda sosyal yapıyı, yaşantıyı doğrudan etkilediğı düşünöldüğünde, toplum içerisindeki bilimsel çalışmaların nasıl şekillendiğı ve ilerleme kaydedip etmediğı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Karl Popper, tarihsiciliğı yalnızca Platon, Hegel ve Marx'a yönelttiğı eleştirilerle açıklamakla kalmamış, "toplumsal yapıcılık" adını verdiğı tutum ile de kıyaslayarak farklı bir açıdan eleştirme olanağı sağlamıştır. Toplumsal yapıcılık ve tarihsicilik arasındaki farklara değinen Popper, en büyük farkın toplumsal kurumlara olan bakış açılarında olduğunu ifade etmektedir. Tarihsici, kurumlara; tarihleri, kaynakları, gelişmeleri, geçmiş ve gelecek ilişkileri açısından bakıp değerlendirirken, toplumsal yapıcı ise toplumun temelini oluşturan kurumların, amaca uygun hizmet edip etmediğıyle ilgilenmektedir. Toplumsal yapıcı ve tarihsici öğretilere dair verdiğı örneklerle Popper aslında, tarihsiciliğı eleştirmeye çoktan başlamıştır. Toplumsal yapıcı için gereken bilgi, geçmişte değıl, insanların istekleri ve amaçları doğrultusunda kurulması ve gerektiğinde değıştirilmesi için gerekli olan olgusal bilgidir. (Popper, 2004: 52). Yani toplumsal düzen için gerekli olan güncel bilgidir. Tarihsici için gerekli olan ve geleceğı yönlendirmek için gereksinim duyduğı bilgi ise geçmişte dolayısıyla

tecrübe edilmiş olanda saklıdır. Popper'ın bu ayrımı ilk bakışta Osmanlı toplumundaki bilgi edinme yöntemleri olan “aklî ve naklî ilimleri” hatırlatmaktadır. Zira mevcut bilginin öğretilmesi ve kullanılmasını –özellikle hukuk alanında- sağlayan “naklî ilimler”, yeni bilginin üretilmesine fırsat tanımaması bakımından tarihsici bir tutum sergilemekte ve kapalı bir toplum yapısının oluşmasına hizmet ediyor gibi görünmektedir.

Toplumsal yapıcılık dediği kavram aslında Popper'ın açık toplum tanımının içinde olan kavramdır. Çünkü Popper açık toplumda uygulanacak politik kararların gerektiğinde değiştirilebilir olmasının yanı sıra ilk aşamasında dahi söz konusu kararların özgür bir tartışma ortamında alınması gerektiğini ve yöneltilecek eleştiriler neticesinde gereken düzenlemelerin yapılarak uygulamaya konulmasının doğru olacağını dile getirir (Qunton, 1984: 158). Popper açık toplum yapısının nasıl kurulacağını anlatırken ve bunun bir ütopya olmadığını söylerken aslında liberal demokrasiye işaret etmektedir ve zaten Popper'a göre Çağdaş Batı demokrasisi var olanlar içerisinde en iyisidir.

1.2.3. Tabiatçılık Aleyhtarı Tarihsicilik

Doğa bilimlerinde kullanılan yöntemi sosyal bilimlerde kullanmayı öneren ve hatta öğretileri ile bunun mümkün olabileceğini iddia eden tarihsiciler veya düşünürlerin hata yaptıklarını Popper, tarihsicilik öğretilerini sınıflandırarak göstermeye çalışmıştır. Düşünür, fizik metodlarının sosyal bilimlere uygulanmasının mümkün olduğunu iddia eden düşünceye tabiatçılık taraftarı derken, bu metodların uygulanmasına karşı çıkan düşünceyi ise tabiatçılık aleyhtarı olarak adlandırmıştır. Negatif olarak nitelediği bu yöntem, ilk bakışta eleştirdiği tarihsici yöntemle çok benzediği için

“tabiatçılık aleyhtarı” olarak isimlendirmesi tuhaf görünebilir ancak filozof bu görüşü tarihsici olarak belirtmesinin nedenini şu ifadelerle açıklamıştır:

“Tarihsicilik temelde tabiatçılık aleyhtarı olsa da, fiziksel ve sosyal bilimlerin metodları arasında ortak bir ögenin bulunduğu fikrine hiçbir zaman karşı değildir. Bu, tarihsicilerin kural olarak, sosyolojinin de fizik gibi aynı zamanda hem teorik hem de ampirik olmayı amaçlayan bir bilgi dalı olduğu görüşünü benimsiyor olmaları gerçeğinden ileri gelebilir.” (Popper, 2013, 55).

Kökeninin Platon’a kadar uzandığını söylediği tarihsici öğretisi anlayışı esasında filozofun bilim anlayışı ile yakından ilgilidir. Nedeni ise, Popper’ın bilimlerdeki “yöntem” anlayışından kaynaklanmaktadır. Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti* adlı kitabında doğa bilimlerinde kullanılan yöntemin sosyal bilimlerde de kullanılabileceği iddiasının ne derece doğru olduğunu incelemekle işe başlamıştır. Sosyal bilimlerde kullanılan yöntemi daha çok, tarih alanında, geleceğe dair kehanette bulunmayı olanaklı kılan ve böylelikle tarihsel yasaları keşfetmekle övünen tarihsiciliği eleştirerek açıklamaya çalışmıştır. *Tarihsiciliğin Sefaleti* kitabında Popper:

“Tarihsel öndeyinin sosyal bilimlerin esas hedefi olduğunu ve bu hedefe, tarihin evriminin temelinde yatan “ritimler” ve “örüntüler”, “kanunlar” ve “yönelimlerin açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden bir yaklaşım tarzını kastettiğimi söylemem yeterli olacaktır.” (Popper, 2013: 19).

sözleriyle tarihsiciliğin kısa bir tanımını yaparak işe başlamaktadır. Bu tanımlamayı kısa olarak nitelendirmemizin nedeni yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, tarihsiciliği sınıflandırırken yapmış olduğu ince ve belki de kafa karıştırıcı ayırmadan

kaynaklanmaktadır. Tabiatçılık aleyhtarı tarihsicilikte, sosyoloji ile fizik arasındaki derin farklılıklar nedeniyle doğa bilimlerindeki bazı karakteristik metotlarının sosyal bilimlere uygulanamayacağını iddia eder (Popper, 2013: 21). Popper tarihsicilik öğretisinin sadece yöntem açısından sorunlu olduğunu ifade etmiş gibi görünse de, farklı birçok nedenden dolayı bunun mümkün olmadığını ekler. Çünkü Popper’a göre asıl mesele tercih edilen yöntemde değil, bu yöntemin belirli bazı özelliklerindedir. Bu noktada durumu netleştirecek olan şey Popper’ın tabiatçılık aleyhtarı ve tabiatçılık taraftarı tarihsicilik öğretilerinin ve bunlara yapmış olduğu eleştirilerin değerlendirilmesidir.

Tabiatçılık aleyhtarı tarihsicilik, doğa kanunlarının her zaman ve her yerde geçerli olduğunu söyler ve bunun nedenini de fiziksel dünyanın fiziksel tek biçimlilikler tarafından yönetilmesi olarak açıklar. Bu da demek oluyor ki fiziksel dünyanın değişmez düzenlilikleri bulunmaktadır. Oysa tarihsici, sosyal alanda düzenli olarak tekrarlanan birçok durum olduğunu kabul etmesine rağmen, sosyal hayatın düzenlilikleri ile doğal dünyanın düzenliliklerinin farklı olduğunu ifade eder (Popper, 2013: 22). Bu niteliklerin de tarih ve kültürdeki farklılıklardan kaynaklandığını savunmuşlardır. Tarih ve kültürdeki farklılıklar, yaşanan herhangi bir sosyal durumun hangi toplumda ve hangi çağda gerçekleştiğinin önemine vurgu yapmaktadır. Bilinen birçok devrim veya savaş ya da daha özel bir durumu düşünecek olursak konuyu daha netleştirmiş oluruz. Örneğin farklı ülkelerde farklı zamanlarda gerçekleşen siyasi veya askeri darbeler, toplumsal yapıların farklılığından dolayı aynı nedenlerden yaşanmamış ve aynı sonuçları doğurmamıştır. Böylesi bir konuda tarihsici bir tavır takınarak nedenleri benzetmek veya sonuçları yalnızca küçük farklılıklar olarak değerlendirmek bile geleceğe dair herhangi bir bakış açısı kazanmak veya siyasi ya da hukuki bir düzen oluşturmak bakımından pek mümkün görünmemektedir.

Fizik kanunlarının, genel olarak doğa kanunlarının her zaman ve her yerde aynı ve geçerli olduğunu, nedeninin ise fiziksel dünyada yer ve zaman içinde değişmeyen tek biçimliliklerin mevcut bulunduğu bilim dünyasında kabul görmüş bir gerçektir. Sosyolojik meselelere gelindiğinde ise, sosyal yaşamın kanunları yer ve zamana göre değişmektedirler. Popper'ın tabiatçılık aleyhtarı olarak isimlendirdiği tarihsicilik de, tekrarlandığı tespit edilmiş birçok sosyal olayın gerçekleşmiş olmasına rağmen, bu düzenliliklerin kültürel ve tarihi farklılıklardan dolayı fiziki dünyada var olan düzenliliklerden farklı olduğunu iddia eder (Popper, 2013: 21). Burada Popper'ın tarihsicilik tanımına yani, sosyal bilimlerin esas amacının tarihsel öndeyi olduğunu ve bu amaca belli kanunlar ve yönelimler ile varılabileceğini kabul eden (Popper, 2013: 19) bir yaklaşım tarzı olması nedeniyle, tabiatçılık aleyhtarı tarihsiciliğin tam anlamıyla bir tarihsici tutum olmadığını görüyoruz. Ancak genelleme, deney, sosyal fenomenin karmaşıklığı, kesin varsayımın güçlükleri ve metodolojik özcülük -ki bu tavrı Platon'da da görmüştür- tezlerine bakarak durumun netleşmesi mümkün görünmektedir.

Doğa bilimlerindeki genelleme imkânı yukarıda da ifade edildiği gibi tek biçimlilik ilkesine dayanmakta yani benzer durumlarda benzer olayların meydana gelmesinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki, doğa bilimlerinde dahi artık böyle bir kesinlik bulunmamakta ve yaşanan değişikliklerle beraber beklenen ve gerçekleşen sonuçlar arasındaki farklılıklardan dolayı hipotezler değiştirilmekte ve yenilenerek ilerlemektedir. Sosyal yaşantıda ise genellemelerin yapılabileceği bir tek biçimlilik söz konusu değildir ve sosyal gelişmelerin yaşandığı, toplumsal yapının değiştiği gerçeği bu durumu desteklemektedir (Popper, 2013: 24). Koşulların değişkenliği elbette doğa bilimlerinde de vardır fakat Popper bu değişkenliklerin deneme yanılma yöntemleri ile mükemmel bir uyum içinde olduklarını söyler (Baert, 2013: 105). Popper, sosyal tek biçimliliklerin tarihi dönemlere göre değişmesinin nedenini ise insan faaliyetleri olduğunu ve insan tabiatının bu tek biçimlilikleri değiştirme ve kontrol altında tutma

gücünden kaynaklandığını ifade etmektedir. Sosyal bilimler söz konusu olduğunda aynen genelleme metodunda olduğu gibi deneyin de elle tutulur bir yararı olmadığını savunan tarihsici görüş, deneyin sosyolojide uygulama kabiliyetinin olmadığını, olsa dâhi bu yöntemle herhangi bir fayda sağlanamayacağını iddia eder. Sosyolojide deneyin kullanımının işe yaramazlığı ise şu sözlerle ifade etmiştir:

“Sosyolojide büyük ölçekli deneyler, asla fizikteki anlamıyla bir deney değildir. Bu deneyler bilgiyi ilerletmek için değil siyasi başarı sağlamak için yapılır. Dış dünyayla bağlantısız bir laboratuarda icra edilemez ve üstelik onların icra edilmesi, kendi hesabına toplum şartlarını değiştirir. İlk icra edilişleri sebebiyle şartlar değişmiş olacağından tıpatıp aynı şartlar altında tekrarlanmaları da asla mümkün olamaz.” (Popper, 2013: 25).

Bu pasajdan çıkarılması gereken sonuç yalnızca Popper’a göre tabiat karşıtı tarihsiciler için deney yönteminin mümkün olmadığı sonucu olmamalıdır. Zira “deneyler bilgiyi ilerletmek için değil siyasi başarı sağlamak için yapılır” cümlesi dikkate değer bir ifadedir. Çünkü bu iddia da doğrudan eleştirdiği tarihsiciliğe işaret eder. Toplumların - ki bizim çalışmamızın konusu Osmanlı toplumudur- hangi tarihsel bakış açısına sahip oldukları sorusu, işaret ettiğimiz meseleyi açığa çıkarmak açısından faydalı olacaktır. Fakat bu tartışmanın daha sağlıklı bir şekilde ilerlemesi ve gerçek anlamda sonuç alabilmemiz için Popper’ın toplum ve siyaset felsefesine dair bütün eserlerinin incelenmesi gerektiğinden bu konuya çalışmamızın sonlarında devam etmeyi uygun görüyoruz.

Yenilik meselesine bakacak olursak, fiziksel dünyadaki yenilikler yalnızca düzenlemeler ve bileşimlerin yeniliklerinden ibaretken, tarihsici, sosyal alanda yaşanan yeniliğin tıpkı biyolojik yenilik gibi kökten bir yenilik olduğunu savunur. Sosyal yenilik, yeniden düzenlemelere indirgenemeyen gerçek yeniliktir (Popper, 2013: 27).

Buradaki temel düşünce, toplumsal alanda gerçekleşen olayların benzer görünse dahi farklı tarihi dönemlerde ve farklı toplumsal şartlar altında yaşanmış olduğu için yeniliğin tekrarlanmayan gerçek bir yenilik olduğu düşüncesidir. Sosyal yaşantıda kabul edilen bu yenilik ise, bir bakıma karmaşıklık özelliğini karşımıza çıkarmaktadır. Zira sosyolojideki bu karmaşıklığın nedenini tarihsici, fizikte çok sık başvurulmuş deneysel soyutlama yönteminin sosyal bilimlerde kullanılamaması olarak belirtmektedir. Deneysel soyutlamanın sosyolojide neden kullanılmayacağına dair olan iddialarını da sosyal hayatla ilgili faktörlerin karmaşıklığına bağlamaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, eğitim bilimlerinde bilinen “Karşılıklı Belirleyicilik” ilkesi gibi tarihsici için de deneysel soyutlama ve karmaşıklık olumsuz anlamda birbirlerinin belirleyici nedenleridir. Bahsi geçen bu karmaşıklık tarihsiciye göre aynı zamanda sosyal alanda öndeyide bulunmanın zorluğuna da neden olmaktadır. Fakat tarihsici için öndeyide bulunmanın asıl zorluğu, kesin ve ayrıntılı bir sosyal olaylar takvimi düşüncesinin kendi içinde çelişkili olmasıdır ve böyle bir çelişki de kesin ve ayrıntılı bilimsel öndeyilerin imkânsız olduğunu gösterir (Popper, 2013: 31). Karmaşıklık, öndeyinin belirsizliği, deney, genelleme, yenilik ve aşağıda açıklanacak olan objektiflik, bütüncülük, sezgisel anlayış, nicel metotlar, adcılığa karşı özcülük gibi özellikler gösteriyor ki, tabiatçılık aleyhtarı tarihsici yalnızca bilimsel yöntemin sosyal bilimler alanında kullanılmasının mümkün olmadığıyla ilgilenmektedir. Peki bu tavır bir öğretiyi tarihsici olarak adlandırmak için yeterli bir tavır mıdır? Ya da Popper “tarihsici” adını verdiği öğretinin belirleyici özelliğinin yalnızca yöntemsel bir sorun olmadığını hangi gerekçelerle iddia etmektedir? Bu sorulara verilecek yanıtlar için öncelikle Popper’ın tarihsici dediği öğretinin bütün yönleriyle ele alınması gerekmektedir.

Sosyal bilimlerde nesne ile özne arasındaki tam ve karşılıklı bir ilişkinin varlığını kabul eden Popper bu ilişkinin objektiflik kuralına olan zararını şu sözlerle ifade etmiştir:

“Gelecekteki bir olayı meydana getirebilecek olan eğilimlerin varlığının ve dahası öndeyinin bizzat kendisinin, öndeyiye konu olan olayları etkileyebileceğinin farkında olmak, muhtemelen öndeyinin içeriği üzerinde bazı yansımalarla sahip olacaktır. Ve bu yansımalar, sosyal bilimlerdeki öndeyilerin ve diğer araştırma sonuçlarının objektifliğini ciddi biçimde zedeleyebilir.” (Popper, 2013: 32).

Bu paragrafa, sosyal hayatın en önemli meselelerinden biri olan siyasi seçimler örnek olarak verilebilir. Parlamento seçimleri öncesinde siyasetçiler, akademisyenler veya farklı alanlardan uzman kişiler seçim sonuçlarına dair birçok öndeyide bulunmaktadır. Bu tahminler yukarıdaki paragrafa göre sonucu etkileyebilecek eğilimlere sahip olabilir ve objektiflikten uzaklaşabilir. Burada bahsi geçen öndeyilerin sonucu etkileyebileceği ve değiştirebileceği söylemi oldukça iddialı bir tavır olarak algılanabilir. Ancak geçmişe dönüp baktığımızda uzman kişiler veya siyasetçiler tarafından dile getirilen tahminler nedeniyle, halkın çoğu zaman güçlü olandan veya kazanması kuvvetle muhtemel görünen taraftan yana olma eğilimi içinde bulunduklarına şahit olmuşuzdur. Psikolojik ve sosyolojik manada değerlendirilmesi gereken bu durum öndeyinin etkisini göstermesinin yanı sıra, bizi farklı bir probleme; sosyal ve sınırlı siyasal yaşantımızdaki özgürlük problemine götürmektedir. Bu özgürlük ise ilk bakışta konumuzdan uzak gibi görünse de bilim ve toplum-iktidar ilişkisinin tam da merkezinde bulunmaktadır. Öyle ki ilerleyen bölümlerde bilimin, bilim insanlarının özgür bir ortamda çalışmalarını engelleyen veya duraksatan hâricî ve dâhilî nedenler belirlendikçe, toplum yapısının bilim üzerindeki olumlu veya olumsuz etkileri ortaya çıkmış olacaktır. Böylece Popper’cı bakış bize şunu göstermektedir ki: doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimler alanında öndeyide bulunmak özellikle objektiflikten uzaklaşma durumu nedeniyle pek de işe yarar bir şey gibi görünmemektedir.

Tabiat aleyhtarı tarihsiciye göre; sosyal bilimler için objektif olma özelliğinin mümkün olmamasının yanı sıra, bütüncülük özelliği de söz konusu değildir. Zira toplulukların, sosyal grupların kendilerine has gelenekleri, görenekleri, alışkanlıkları ve daha birçok farklı nitelikleri mevcuttur. Bu nedenle bütüncü bir bakış açısıyla olaylara yaklaşmak mümkün değildir. Kitapta doğa bilimlerinin bazı yöntemlerinin sosyal bilimlere uygulanmasının mümkün olmadığını dile getiren bir başka tarihsici iddia ise “sezgisel anlayış” olarak karşımıza çıkmaktadır. Popper, sezgisel anlayışı üç farklı şekilde anlatmış ve bunlardan ilkinin; herhangi bir sosyal olayın meydana gelişinde katkısı olan bireylerin veya grupların hedeflerinin ve çıkarlarının bilindiği takdirde ve bunların tahmin edilenlerle sonuçları arasındaki uyumluluklarında ortaya çıkacağını ifade etmiştir. Kısacası sosyal hayatta tahmin edilen durumların, gerçekleşen sonuçlarla olan tutarlılığı sezgisel olarak mümkün görünmemektedir. Sezgisel anlayışın ikinci şeklini ise Popper, herhangi bir sosyal olayın anlamını öğrenmek için, onun niçin ve nasıl gerçekleştiğini anlamamanın yeterli olamayacağını, tam olarak anlam ve öneminin kavranması gerektiğini dile getirmiştir. Bir olayın anlam ve öneminin belirlenmesinin yeterli olmayacağını; onun kaynağının, etkilerinin ve değerinin analizinden daha önemli olan şeyin tarihsel sürece olan katkısı olduğu (Popper, 2013: 40) söylemi ise sezgisel anlayışın üçüncü farklı şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Popper bu etkinin, tarihsel bir dönemden diğer tarihsel döneme analogi yoluyla çıkarsama yapılmasını her ne kadar farklı dönemlerde farklı durumlar söz konusu olsa da benzer eğilimlerin varlığını göstereceğine işaret etmektedir. Yani sadece güncel durumun değil zaman içerisinde birbirini izleyen aşamaların sezgisel anlayış bağlamında önemine vurgu yapmaktadır.

Tabiat karşıtı tarihsicilik öğretisinin bir diğer iddiası nicel metotlar meselesidir. Nicel metotlara karşı olan tarihsici, sosyal bilimlerin nedensel kanunlarının nicel ve matematiksel olamayacağını, yaşanan olayların veya mevcut durumları açıklamanın

veya yorumlamanın nicel metot yerine niteliksel söylemler üzerinden mümkün olacağını savunmaktadır. Devletler, kurumlar, ekonomik sistemler ve benzeri sosyal oluşumların nicel olarak ifade edilemeyeceğini savunan tarihsiciler, niteliksel açıklama söz konusu olacağından, bu meseleyi tümeller problemine kadar götürmüşlerdir.

Tümel terimler tikel terimlerden farklı olarak her bilim dalı tarafından kullanılan terimlerdir. Büyük İskender, Birinci Dünya Savaşı gibi terimler tikel terimler iken, enerji, evrim, devlet, adalet, insanlık gibi terimler tümel terimlerdir (Popper, 2013: 46). Popper, tikel terimlere gelenek tarafından yapıştırılan birer etiket olduklarını söyleyerek, bunların yalnızca özel isimler olduğunu ifade etmektedir. Tümel ve tikel tartışmasında Popper, metodolojik özcüler ve metodolojik nominalistler ayrımını ve tanımlamalarını yaparak tabiatçılık taraftarı ve aleyhtarı tarihsicilerin görüşlerinin hangisine yakın olduğunu belirlemeye çalışmıştır.

Metodolojik özcüler, “Madde Nedir?”, “Enerji Nedir?”, “Adalet Nedir?” gibi sorularla bu terimlerin gerçek doğalarını yani özlerini bulmaya çalışmışlar ve bilimsel araştırmanın esas görevinin bu olduğunu savunmuşlardır. Metodolojik nominalistler ise, şeylerin özlerinden çok “Bu madde parçası nasıl davranır?” sorusunda olduğu gibi şeylerin nasıl davrandıklarını betimlemenin bilimin görevi olduğunu ifade etmişlerdir (Popper, 2013: 48). Popper, sosyal bilimlerde, tabiatçılık taraftarının nominalizme, tabiatçılık karşıtı tarihsiciliğin de özcülüğe karşılık geldiğini belirterek, doğa bilimlerin yöntemlerinin esas itibarıyla nominalist olmasına karşın, sosyal bilimlerin metodunun metodolojik özcülükten yana olduğunu ve tarihsici olduğunu iddia ettiği düşünürlerin büyük bir çoğunluğunun adcılığa karşı özcülüğü benimsediklerini söylemektedir.

Popper, kitabında sosyal araştırmaların kanser araştırmalarını bile geride bırakan pratik bir aciliyeti olduğunu ifade etmiştir. Böyle bir önceliği özellikle vurgulamasına rağmen beşeri bilimler için uygun bulmadığı doğa bilimleri yöntemlerinin kendi alanında çok değerli olduğunu, deneyin ve pratik uygulamaların önemini Kant’a göre

her merak dürtüsüne kapılmak ve araştırmaya olan ihtirasımızın, yeteneğimizin sınırlarından başka bir şeyle sınırlanmasına izin vermemek, zihnin bilginliğe yakışmayan bir oburluğunu gösterir. Ancak bilgeliktir ki, boy gösteren sayısız problem arasında çözümleri insanoğlu için önemli olanları seçip alma meziyetine sahiptir (Popper, 2013: 80).

1.2.4. Tabiatçılık Taraftarı Tarihsicilik

Adcılığa Karşı Özcülük başlığı altında Tabiatçılık karşıtı tarihsici doktrini açıklamalarına son veren Popper, tabiatçılık taraftarı tarihsicilik öğretisinde uzun vadeli ve büyük ölçekli tahminler konusunu ön plana çıkarmıştır. Popper, tabiatçılık taraftarı olarak nitelediği tarihsicilerin, astronomi biliminden büyük ölçüde etkilendiklerini, Ay ve Güneş tutulması gibi birçok doğa olayının çok önceden ve neredeyse kesin tahminlerle biliniyor olması nedeniyle, sosyal bilimlerde de uzun vadeli ve gerçekçi tahminler yapmanın mümkün olacağını düşünmelerine neden olduğunu söyler. Bu iddiaya Popper, sosyal olayların kesinlikten yoksun olmalarının bu duruma en büyük engel olduğunu ve bu nedenle büyük ve uzun vadeli tahminler yerine daha küçük ayrıntılarla ilgilenilmesi gerektiğini ki bunun bile faydasız olacağını söyleyerek eleştirir. Özellikle doğa bilimlerinin yöntemi gözlem ve deneyden hareketle istatistiki veriler aracılığıyla tümevarımı kullanarak yapılan genellemeler sonucu oluşturulan teorilerdir ve bilimlerde nesnellik bu şekilde sağlanır. Fakat Popper için toplum bilimlerinde değer yargılarından bağımsız bir şekilde bilimsel nesnellığe ulaşmak oldukça zordur (Popper, 1983: 115).

Tabiatçılık taraftarı tarihsicilikte, sosyal hayatın gözlemsel temeli, sosyal ve siyasal olayların zamansal dizimi şeklinde verilebilir önermesi karşımıza çıkmaktadır. Bu zamansal dizim ise tarihtir ve tarih, sosyolojinin gözlemsel temeli demektir (Popper,

2013: 59). Tarihsiciye göre, temeli tarih olan sosyolojinin görevi, mevcut tarihsel öngörüler sosyolojinin öngörülleri olduğu için, tarihsel kanunlara dayalı sosyal kanunlar oluşturmaktır. Bu sosyal kanunlarda, tek biçimliliklerin olmaması nedeniyle genelleme yönteminin sosyal bilimlere uygulanamayacağını bildiklerinden, tarihsel kanunlar olduğunu şu şekilde savunmuşlardır:

“Evrensel olarak geçerli sosyal kanunlar, ancak birbirini izleyen dönemleri yekdiğerine bağlayan kanunlar olabilir. Bu tür sosyal kanunlar bir dönemden başka bir döneme geçişi belirleyen tarihsel gelişmenin kanunlarıdır.” (Popper, 2013: 63).

Popper’ın tabiatçılık taraftarı olarak isimlendirdiği tarihsici öğreti esasında, doğa bilimlerinde kullanılan bütün yöntemlerin sosyal bilimlerde de kullanılabileceğini iddia eden bir öğretiler ve bu durum Popper’ın tarihsiciliğe getirmiş olduğu eleştirilerin tam olarak merkezinde bulunmaktadır. Tabiatçılık taraftarı tarihsicilik öğretisinin temelinde yatan düşünce astronomi biliminin ay ve güneş tutulmalarını çok önceden tahmin etmesinden dolayı sosyolojinin de aynı tahmini devrimler için yapmasıdır (Popper, 2013: 57). Tarihsiciler bu türden tahminlerin kesin olamayacağını ve sosyal bilimlerin bu konuda yetersiz kalacaklarını bildikleri halde, bu tarz öndeyilerin önemi onlara göre yetersizliklerinin görmezden gelmelerine neden olmaktadır. Buradaki tartışma daha çok nicel ve nitel ayrımından kaynaklanmaktadır çünkü sosyal bilimlerde nitel terimler söz konusudur ve bu da öngörüllerin gerçekleşme olasılığını ya da kesinliğini etkilemektedir. Kesinlikten yoksun oluşları Popper’a göre sosyal hayatın daha küçük ayrıntılarıyla uğraşmalıdırlar ki bu da tam anlamıyla faydasızdır. Yani sosyal hayatın kısa süreli basit, gereksiz olayların öngörülmesi ve bunların gerçekleşmesinin ne kişiye ne de topluma herhangi bir faydası yoktur.

Gözlemsel temel meselesine gelince, deneysel olmayan bir gözlemsel temel her zaman tarihsel bir karakterdedir. Astronominin gözlemsel temeli tarihsel karakterdeki rasathane kayıtları iken, sosyolojinin gözlemsel temeli siyasi ve sosyal olayların zamansal dizilimidir. Yani sosyolojinin temeli siyasi-sosyal tarihtir (Popper, 2013: 59). Buraya kadar tarihin bu anlamda sosyolojinin temeli olduğunu kabul eden Popper, tarihsicilerin hatasının tarihi ampirik kaynağı olarak görmeleridir der. Aynı hatayı tarihsiciler sosyal dinamikler benzetmesi açısından da yapmaktadırlar şöyle ki: Gök mekaniği; dinamik üzerine yani kuvvetler tarafından belirlenmiş hareketlerin teorisi üzerine kuruludur. Tarihsici yazarlar sık sık sosyolojinin de benzer yoldan bir sosyal dinamik üzerine, yani sosyal veya tarihsel güçler tarafından belirlenmiş sosyal hareketlerin teorisi üzerine kurulması gerektiğinde ısrar ederler.” (Popper, 2013: 60).

Evrensel olarak geçerli olan sosyal kanunlar, bir dönemden başka bir döneme geçişi sağlayan yani dönemleri birbirine bağlayan kanunlardır ve bunlar tarihsel gelişmenin kanunlarıdır. Bu tarihsel kanunlar tarihsiciye göre geleceğe dair tahminlerin yapılmasını kolaylaştırır. Aynen tarihsel kanunlar gibi bilimde tarihsel kehanetlerin de varlığından söz eden Popper bunun değerini asla küçümsemez. Ancak tarihsel kehanete karşı toplum mühendisliğinin teknolojik manadaki tahminlerinin artısını kasırga örneğiyle anlatır. Olası bir kasırgayı önceden tahmin etmenin birçok insanın hayatını kurtaracağını fakat kasırgaya dayanıklı binaların nasıl inşa edilmeleri gerektiğini öngörmek Popper için çok daha hayatidir. Çok daha önemli olduğunu ifade ettiği ikinci öngörünün yani herhangi bir doğal afete karşı inşa edilecek yapıların nasıl daha dayanıklı olabileceğini tahmin etmek teknolojik bir öngörüdür ve mühendislik temelinde oluşturulmalıdırlar (Popper, 2013: 65). Yakın zamanda ülkemizde yaşadığımız depremde yaşanan kayıplar aslında tam olarak Popper’ın teknolojik toplum mühendisliği adını verdiği bilimsel tedbirlerin eksikliğinden kaynaklanmıştır. Nicel yöntemlerle yerin incelenmesi anlamına gelen Jeofizik dahi uzun ya da kısa vadeli

tahminlerde bulunamadığı için depremin sonuçları oldukça ağır olmuştur. Bu yalnızca işin bilimsel yanıdır. Daha önemli olanı daha doğrusu çok daha tehlikeli olanı bu tür teknolojik tedbirlerin alınmasını veya bilimsel çalışmaların yapılmasını engelleyen zihinlerin varlığıdır. Öyle ki eleştirel akıldan yoksun, bilimsel zihniyetin varlığından habersiz ve teknolojik gelişmelerin değerini kavrayamamış bu zihinlerin istediği de insanlara akıl tutulması yaşatmaktır. Bu insanların oluşturduğu topluluk ise Popper’cı anlamda bir kapalı toplumdur ve kapalı toplumlar hiçbir zaman çağdaş medeniyetler seviyesine gelemeyebilir, özgürleşemez, bilimsel devrimler gerçekleştiremez ve ekonomik refaha ulaşamazlar.

Tarihsel gelişme teorisinin tezine göre, sosyal bilim tarihten başka bir şey değildir. Fakat Popper burada tarihsicinin kastettiği tarihin geleneksel anlamdaki tarihsel olguların zamansal dizilimi olmadığını, yani sadece geçmiş değil geleceği de kapsadığını söyler ki zaten tarihsicinin esas derdi de gelecekle ilgilidir. Tarihsici buna teorik tarih adını verir. Nedeni ise:

“Çünkü evrensel olarak geçerli olan sosyal kanunlar, sadece tarihsel kanunlarla özdeşleştirilmiştir.” (Popper, 2013: 67).

Bireylerin bu kanunlardan geleceğe dair tahminlerde bulunarak kendilerini gelecekte karşılaşılabilecekleri her türlü olaya veya duruma hazırlamaları için sosyologların yapmaları gereken şey sosyal gelişmenin ve değişimin temelinde yatan unsurlara ilişkin hipotezler kurmalarıdır (Popper, 2013: 67). Buradan hareketle sosyologların sosyal değişimi planlamak adına hipotezler oluşturacakları yanılgısına düşülmemelidir zira tarihsici için doğru olan geçmiş yorumlamaktır ve tarihsel kehanette bulunabilmek için bu şarttır.

Popper'ın tarihsicilik öğretileri tanımlamaları göz önüne alınacak olursa ister tabiat aleyhtarı ister tabiat taraftarı olsun, açıkça görülecektir ki;

- Bu öğretilerin her ikisi de, doğal bilimler ve sosyal bilimlerin metotları arasında ortak bir öge bulunduğu fikrini benimsemişlerdir.
- Sosyal bilimlerin görevi, geleceği önceden haber vermek maksadıyla, toplumun evrim kanunu ortaya çıkarmaktır.

1.3. Platon'un Tarihsiciliği ve Eleştirisi

Tarihsici anlayışın ilk izlerini Platon'da bulan Popper, tarihin belli evrimsel ya da tarihsel yasalar tarafından belirlenmesi aracılığı ile insanın ve toplumun geleceği hakkında öngöründe bulunmak olarak tanımlanan bu öğretinin Platon'da toplumsal değişme anlayışında ortaya çıktığını dile getirmiştir. En başta şunu belirtmemiz gerekir ki Popper'a kadar Platon'a yöneltilen eleştiriler birçok farklı sebepten yapılmıştır. Popper filozofu tarihsicilik kavramı üzerinden eleştiren ilk kişidir. Bunu Meyerhoff Popper'ın Platon'u bilinenlerden farklı bir şekilde yani historisizm eleştirisi üzerinden gerçekleştirdiğini söyler (Meyerhoff: 1967: 472). Popper'ın bu eleştirisinin esas nedeni ise Platonun adalet teorisiyle modern totaliterliğin birbirlerine olan benzerlikleridir.

Platon'un toplumsal değişimi; bozulma, çürüme veya soysuzlaşma olarak ifade etmesi, bütün toplumsal düzeni değişim yasalarına bağladığını göstermektedir. Toplumsal yapının, soysuzlaşmaya doğru genel bir tarihsel yönelimi olduğunu ifade eden Platon'un amacı Altın Çağ dediği değişmeyen dolayısıyla soysuzlaşmayan en yetkin devleti kurmaktır. Platon Altın Çağ'a ulaşmanın akıl aracılığıyla tarihin kontrol altına alınarak mümkün olduğunu iddia etmektedir (Popper, 2010: 23). Platon'un Altın Çağ'daki yetkin devlet inancı, Onun Formlar ya da İdealar Teorisi'nden kaynaklanmaktadır. Zaman ve mekânda bulunmayan idealar değişen şeylerin ilk

örnekleri olması bakımından zaman ve mekânla bağlantılıdır. Platon felsefesinin temeli sayılan bu teori Popper’a göre tarihsici öğretiyi doğurmuştur.

1.3.1. Tarihsici Formlar ve İdealar

Popper, Platon’un felsefesinde Formlar ya da İdealar teorisinin tarihsici olduğunu açık bir şekilde gösteren belirleyicileri yani İdeal Devlet’in işlevlerini; Salt bilimsel bilgiyi ve hatta doğrudan doğruya hakkında bilgi sahibi olamayacağımız yalnızca kanı sahibi olabileceğimiz, değişen şeyler dünyasına uygulanabilecek bilgiyi olanaklı kılacağını ve değişen bir toplumun sorunlarını araştırmanın böylece bir siyaset bilimi kurmanın mümkün olacağını söyler. Ayrıca toplumsal alanda, bir çeşit toplumsal yapıcılık için yolu açmakta ve toplumsal değişimi durdurma araçları yapmayı mümkün hale getirmektedir çünkü bir devletin Form ya da İdeasına çürümeyecek kadar yakından benzeyen bir “yetkin devlet” kurmayı düşündürmektedir (Popper, 2010: 57).

Duyular dünyası ile idealar dünyası arasındaki mesafenin değişim ve bozulma yoluyla artması, toplumsal değişim kuramını yaratmış ve Platon’un tarihsici tavrının en belirgin göstergesi olmuştur. Popper’ın Platon’u metodolojik özcü olarak tanımlamasına neden olan şey, Formlar ya da İdealar teorisidir. Bu teori ile Popper, Platon’un kozmolojisinde de tarihsici niteliğe sahip olduğunu göstermiştir. Platon’un bu özcü tarihsiciliği Jean Baudouin’in *Karl Popper* kitabında şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: Platon’a göre temelde olan ve değişmeyen idealar dünyası, ideaların eksikli birer kopyasından başka bir şey olmayan değişken ve geçici şeyler dünyasının kökeninde bulunmaktadır. Dolayısıyla duyulur dünyada var olan her şey, ancak saf kavrayış yoluyla ulaşılabilecek yetkinliğe, durağanlığa ve yok olmazlığa sahip bir idea veya forma karşılık gelmektedir. Oysa hemen kendini ele vermeyen bu hünerli metafizik kurgunun altında, Platoncu tarihsiciliğin temelleri bulunmaktadır Popper’a göre. Çünkü

ona göre şeylerle formlar arasındaki ayrım yalnızca dünyayı yorumlamadaki “özcü” kavrayışa neden olmuyor, ayrıca kehanetçi tarihsiciliğe giden bir gerekirci toplumsal gelecek kuramına da yol açıyor (Baudouin, 2003: 66).

Platon’un kozmolojisi Popper için tarihsici niteliktedir ve filozof bu kanıya fantastik felsefe doktrini diye adlandırdığı, Platon’un duyular dünyasının değişmeyen idealar dünyasının çürümekte olan bir kopyası olduğu yönündeki görüşleri aracılığıyla varmaktadır. Platon’un tarihsiciliğini “Özcü Tarihsicilik” olarak isimlendirmesi de bundan kaynaklanmaktadır. Ancak Marx’ın tarihsicilik öğretisini ele alacağımız bölümde Popper’in bu adlandırmalarının yani Platon’un öğretisine “Özcü Tarihsicilik, Marx’ın tarihsiciliğine de “Kaderci Tarihsicilik” olarak adlandırmasının nedeni daha açık bir şekilde anlaşılabacaktır.

Böylelikle, Popper’in ifadesi ile metodolojik özcü olan Platon, toplumsal değişim kuramını kozmoloji anlayışı ile örtüşecek biçimde katı bir tarihsel gelişim yasasına bağlamaktadır. Bu yasaya bağlı totaliter bir yönetim biçimi tasavvur etmiştir. Buna neden olan şey ise Sofistlerle ters düşen bilgi anlayışından kaynaklanmaktadır. Yani Platon’un bilgiyi değişmeyen hakikat olarak ifade etmesi ve dönemin siyasi sorunlarına da bu açıdan yaklaşmasıdır (Leiberson, 1982: 101). Tarihsici nitelikte olan bu sorunlar İdeal Devlet’in kurulmasıyla çözüme ulaşacaktır. Bunun için gereken siyasi düzen ve İdeal yönetici tasavvurundan önce toplumsal bozulma-çürüme adını verdiği sürece bakmamızda yarar vardır. Bunu da ideale en yakın devlet dediği timokrasiden, en kötü devlet olarak ifade ettiği tiranlığa geçiş aşamalarında görürüz.

1.3.2. Yönetim Şekilleri

Siyasi alandaki bozulmaya doğru giden yolda iyiden kötüye doğru olan yönetim şekillerinin sıralaması şu şekildedir: Timokrasi, Oligarşi, Demokrasi, Tiranlık.

Timokrasinin kendi içinde istikrarsızlık taşıması, bu devletle en yetkin devlet arasındaki tek farktır. Bu istikrarsızlık ise bir zamanlar birlik olan Patriyarkal yani yönetici sınıfın soysuzlaşarak birliğini yitirmesi demektir. Timokratlar arasındaki rekabet neticesinde, yasalarda yapılan değişiklikler aracılığıyla, belirli bir gelirin altında olanların kamusal alandan uzaklaştırılması ile timokrasi son bulur. Böylece oligarşiye geçilmiş olacaktır. Oligarşik düzene geçildikten sonra tehdit ve şantajın yanı sıra silah gücü de devreye girer ve iç karışıklık doğar. Bu iç karışıklık ise demokrasiyi doğuracaktır. Platon'a göre demokrasinin işe yaramazlığının esas sebebi şudur: Kararların tek bir kişi veya sınırlı sayıdaki insanların değil, çoğunluğun aldığı bir demokraside veya halkın doğrudan yönetimiyle belirlenmiş bir sistemde bu kararları alan kitleler toplumdaki değerlerin biricik kaynağı haline gelir ve Platon'a göre demokrasi bu açıdan bakıldığında yararsızdır (Schofield, 2006: 64). Kamu görevinden uzaklaştırılan halk kamu görevlerini eşitlik uyarınca paylaştığında demokrasi kurulmuş olacaktır. Platon'a göre en kolay geçiş demokrasiden tiranlığa geçiştir. Demokrat zenginlerle yoksullar arasındaki gerginlikten faydalanmasını bilen ve kendisi için özel bir ordu kurmayı başaran kişidir aslında. Önceleri özgürlük kahramanı olarak gördükleri demokrat için halk köle olmaya başlamış ve Platon'un en berbat devlet olarak tanımladığı tiranlığa geçilmiş olur (Popper, 2010: 67). Bu yönetim şekilleri arasındaki geçiş esasen Platon'un toplum düzeninin nasıl oluştuğunu ve hangi şartlarla değiştiğini filozofun ifadesiyle soysuzlaştığını göstermektedir. İdeada öz değişmeden kalırken, Formlar dünyasında değişim söz konusudur ve bu değişim hep daha kötüye olacak şekilde gerçekleşmektedir.

Siyasal devrimlerin nedenini, ekonomik sınıf çıkarlarında dolayısıyla sınıf savaşında görmüş ve hem *Devlet* hem de *Kanunlar* adlı eserinde bu sorunu çözmek ve yetkin devlete ulaşmak için gerekli toplumsal ve siyasal düzeni kurmak istemiştir. Platon, bu düzen için yeni bir devlet yerine geçmişte var olduğunu söylediği devleti

kurmak için çabalamıştır. Platon için en yetkin devlet, en katı sınıf ayrımlarına dayanan bir kast devletidir. Ciddi bir sınıf ayrımının yaşandığı bu devlette Platon'un amacı hiçbir zaman sınıfları ortadan kaldırmak sınıfsız bir toplum yaratmak olmamıştır, bilakis soruna sınıf ayrımının daha da belirginleşmesine sebep olacak olan yönetici sınıfa karşı çıkılamayacak hakların verilmesi ile çözüm aramıştır. Platon'a göre yalnızca yönetici sınıfının sahip olması gereken haklar şunlardır:

- Siyasal ya da toplumsal hakların tamamı.
- Silah taşıma izni.
- Eğitim hakkı.

Yönetici sınıfa ait olan bu haklar aracılığı ile Platon sınıf savaşını engelleyeceğini düşünmüş ve bu ayrıcalıklı durumu yetkin devleti kurmanın esası olarak belirlemiştir (Popper, 2010: 72). Platon'un en iyi devletindeki yöneticilerin yetiştirilmeleri ve eğitilmeleri bir sınıf ayrıcalığıdır ve istikrarın sağlanması bakımından zorunludur. Yöneticilere verilmesi gerektiğini söylediği ayrıcalıkların yanı sıra Platon, bu sınıfın birçok açıdan diğer sınıflardan üstün olduğunu dile getirmiştir. Bu üstünlük Platon'un İdeal Devlet'i oluşturmanın gerekliliklerinden biridir. Popper, Platon'un bu üstünlük ilkesini, kişisel üstünlüklerin varlığının ispatlanması halinde bile bu kişilere siyasi ayrıcalıklar sağlayamayacağını şu sözlerle dile getirir:

“Uygar ülkelerdeki çoğu insanlar bugün ırk üstünlüğünün bir efsane olduğunu kabul etmektedirler; ama bu kanıtlanmış bir olgu olsaydı bile, özel siyasal haklar yaratmazdı, olsa olsa bütün insanlar için, özel ahlâki sorumluluklar yaratabilirdi. Düşünce, ahlâk, eğitim bakımlarından üstün olanlar hakkında da buna benzer istemler öne sürülmelidir. Ancak ben birtakım düşünce ve ahlâk adamlarının karşıt savlarına bakıp ta, bunların görmüş oldukları öğrenimin ne kadar az başarı sağlayabildiğini düşünmekten kendimi alıkoyamıyorum; öğrenimleri gerçekten başarılı olsaydı, bu insanlar kendi sınırlılıklarının ve ikiyüzlülüklerinin farkında olmazlar mıydı?” (Popper, 2010: 75)

Platon'da karşımıza çıkan bu durum yani yöneticilerin ayrıcalıklı haklara sahip olması ve üstünlük durumu ilk bakışta sadece bir siyasi program oluşturmak için gereken birer özellik gibi görünebilir. Fakat tarihsicilik öğretisi ile bu nitelikler düşünülecek olursa Popper'ın Platon'u neden metodolojik özcü olarak yorumladığı ve neden filozofu tarihsici olarak eleştirdiğı açıklığı kavuşmuş olacaktır. Popper'a göre Platon'un değişen toplum yapısını anlama ve yorumlama çabası düşünürü tarihsicilik temelinde bir sosyal düzen kurmaya yönlendirmiştir. Filozof var olan devletleri, ideal devletin rmş kopyaları olarak görmüş ve yetkin devlete olabildiğince benzer bir toplumsal yapı kurmak için ütopik bir çaba göstermiştir. Söz konusu yapının devlet düzeninin en belirgin niteliği Popper'ın eleştirdiği kavramlardan biri olan totaliter adalettir. Devlet kitabının ilk bölümünde adaletin ne olduğuna dair yapılan tartışmaların sonucunda konuşmacıların görüşlerinin geleneksel, radikal ve faydacı olacak şekilde gruplandırılabilir (Barker, 1918:177-184). Geleneksel, radikal ya da faydacı adaletten hangisi olursa olsun Popper için hepsi totaliter bir yapıya sahiptir. Peki Popper'ın totaliter olarak adlandırdığı bu adalet çeşitlerini neden tarihsici olarak kabul etmeliyiz? Çünkü eleştiriye kapalı mutlak bir bilgi anlayışı hâkimdir ve bunu sağlayan şey de tözsel aklın varlığının kabul edilmiş olmasıdır. Sonraki paragraflarda göstereceğimiz gibi ideal yönetici de bu tözsel iradeye tanrıya en yakın olan yönetici olmalıdır ki Altın ağ'a dönebilmek ve İdeal Devlet düzenini kurmak mümkün olsun.

Platon'un toplum düzeninin anlaşılabilmesi için Popper *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı kitabında toplum ve doğa temelinde bir tartışamaya yer verir. Doğa ve toplumdan yola çıkarak kapalı toplumun özelliklerini değerlendirdiği bölümde Popper, çoğu insanın, toplumsal alanda var olan bazı özelliklerin, doğalmışçasına kabul etme yolunda güçlü bir eğilimi olduğu söylemiş ve toplumun doğadan farkını şu sözlerle dile getirmiştir: İlkel bir kabile topluluğunun yahut kapalı bir toplumun sihre dayanan tavrının karakteristiklerinden biri, güneşin doğması ya da mevsimlerin değişmesi yahut

doğadaki bu gibi başka düzenlilikler kadar kaçınılmaz olduğu hissedilen yasa ve görenekler, değişmeyen tabular ile örülmüş büyüklü bir çember içinde yaşanmasıdır. Ve ancak bu sihirli kapalı toplum gerçekten yıkıldıktan sonradır ki, doğa ile toplum arasındaki farkın teorik olarak anlaşılması gelişebilir (Popper, 2010: 81).

1.3.3 Doğa Yasası-Toplum Yasası

Toplumsal alanda doğal bir yasa gibi kabul görmüş olan durumlar Popper’a göre kapalı toplumun belirleyici özelliklerinden biridir. Ancak kapalı toplumdan kurtulmak için bu ayrımı yapmak nasıl mümkün olacaktır ve hangi belirleyenlere ihtiyaç vardır? Bu sorunun cevabını bulabilmemiz için doğa yasası ve toplum yasası tanımlamalarına bakmamız gerekmektedir. Popper, doğa yasası ve toplum yasası tanımı yaparak her iki alanın sınırlarını şu şekilde belirlemeye çalışmıştır:

“Bu gibi sorunların tartışılmasında çoğucası, sözünü ettiğimiz ayrımı bulandırma yönünde bir eğilim işe karıştığı için, aynı konuda birkaç söz daha söylemekte yarar vardır: a-bir doğa yasası anlamında bir yasa, değişmez, kesin bir düzenliliği ya doğa ile tutarlı olarak betimlemektedir (bu takdirde yasa doğru bir önermedir) ya da doğayla tutarlı olmayarak (bu takdirde yanlıştır). Bir doğa yasasının doğru ya da yanlış olup olmadığını bilmiyorsak ve güvensizliğimize dikkati çekmek istiyorsak, genellikle ona bir “hipotez” deriz. Bir doğa yasası değiştirilemez ve istisnası olamaz. Çünkü onunla çelişen bir şey olduğuna kanaat getirirsek, istisnası vardır ya da yasa değişmiştir, demeyiz, hipotezimizin çürütüldüğünü söyleriz; zira, varsayılan kesin düzenlilik tutmamıştır, başka bir şekilde söylemek gerekirse, varsayılan doğa yasasının doğru bir doğa yasası değil, yanlış bir önerme olduğu anlaşılmıştır. Doğa yasaları değiştirilemedikleri için, ne çığnenebilirler ne de zorla yürürlüğe konabilirler. Teknik amaçlarla onları kullanabiliriz ve onları bilmezsek ya da savsaklarsak başımız belaya girebilir, ama yine de doğa yasaları insan denetiminin ötesindedirler. Normatif yani toplum yasalarına gelince, bunlar ötekilerden çok farklıdır. Normatif bir yasa, ister hukuksal bir karar, ister ahlaksal bir emir olsun insan tarafından zorla yürürlüğe

konabilir. Değişebilir de. Belki, iyi ya da kötü, haklı ya da haksız, kabule şayan ya da değil diye betimlenebilir; fakat ancak mecazi bir anlamda ona doğru ya da yanlış diyebiliriz, çünkü bir olguyu anlatmakta, davranışımız için yönler koymaktadır. Herhangi bir anlamı ve önemi varsa, çiğnenebilir de; çiğnenemiyorsa zaten anlamsız ve önemsiz demektir. “Senin olandan çok para harcama” anlamlı bir normatif yasadır; ahlaksal ya da hukuksal bir kural olarak önemli ve böylesine sık çiğnendiğine bakılırsa, pek gerekli olabilir. “Çantandan, orada olandan çok para çıkarma” da, söylenişine bakılırsa, bir normatif yasa sayılabilir, ama bu gibi bir kurala hiç kimse ahlaksal ya da hukuksal bir sistemin önemli bir parçası diye ciddi olarak bakmayı düşünmez, çünkü çiğnenemez. Önemli bir normatif yasaya uyuluyorsa, bu her zaman insan denetiminden, insanın hareket ve kararlarından ileri gelmektedir. Çoğucası, bu durum, yaptırımlar koymak- yasayı çiğneyenleri cezalandırmak ya da çiğnemekten alıkoymak yolunda alınmış karardan ileri gelmektedir” (Popper, 2010: 82).

Popper, Platon’un sosyolojisini anlamak için doğal ve normatif yasalar ayrımının nasıl gelişmiş olabileceğine bakmak gerektiğini söylüyor. Bu gelişmenin Popper’a göre çıkış noktası, kapalı toplumun niteliği olduğunu söylediği ilk basamak olan “saf bir tekçilik”tir. Doğal ve normatif yasalar arasında henüz bir ayrımın yapılmadığı ilk aşamayı saf tekçilik olarak tanımlayan düşünür, doğal alanda yaşanan aksi bir durumla, normatif bir yasanın çiğnendiği anlardaki başka insanların uyguladığı yaptırımlar arasında bir fark olmadığını söylemektedir. Popper, normları, kendilerinden ötürü ne doğayı, ne tanrıyı, hiçbir şeyi değil yalnızca insanın kendisini suçlayabileceği insan yapıları olarak tanımlarken, sakıncalı bulunduğu durumlarda ise düzeltmenin mümkün ve insanın iradesi dâhilinde olduğunu ifade etmektedir (Popper, 2010: 83).

Popper, Platon’un siyaset anlayışının tarihsici bir sosyolojiye dayandığını ve totaliter olduğunu şu tesbitlerde bulunarak göstermeye çalışmıştır:

- Sınıfların ayrımı, özellikle yönetici sınıfın kesinlikle insan sığırlarından ayrılması.
- Devletin kaderinin, egemen sınıfın kaderiyle özdeşleştirilerek, bu sınıfı eğitmenin katı kuralları olması ve üyelerinin çıkarlarının gözetilmesi.

- Eğitim görmek ve silah taşımak konusunda özgür, ekonomik etkinliklere katılmak ve para kazanmaktan menedilmeleri.
- Eğitimde, dinde ve yasmada her türlü yenilik yasaklanmalı ve yönetici sınıfın düşünsel etkinliklerinde bir sınırlama olmalıdır.
- Devlet kendi kendine yeterli olmalıdır, aksi halde özellikle ekonomik anlamda tüccarlara bağlı olmaları iktidarını sarsabilir (Popper, 2010: 107).

1.3.4. Totaliter Adalet

Platon'un siyasi programının özelliklerini bu şekilde belirterek hem totaliter hem de tarihsici olduğunu iddia eden Popper'a göre filozofun adalet, iyilik, güzellik, doğruluk gibi ideaların eleştirisi tarihsiciliğinin eleştirilmesi için gereklidir. Bu eleştirinin ise söz konusu ideaların Platon'un siyaset anlayışındaki yerlerinin belirlenmesi açısından gerekli olduğunu söyler. Zira özellikle adalet ideası devletin nitelikleri içerisindeki en belirleyici ideadır. Platon'un adalet anlayışı günümüz veya yaygın adalet anlayışından oldukça uzaktır. Esasında gerçek doğasına zıt bir anlam ifade etmesine rağmen Platon'un adalet tanımı kendi siyasal programı içerisinde işlevsel gibi görünmektedir. Kabaca yasalar önünde bireylere eşit hakların verilmesi ve ayırım gözetilmemesi olarak bilinen adalet ilkesinin en önemli ilkesi eşitliktir. Popper'ın da belirttiği gibi Platon'un adalet anlayışı eşitlik ilkesinden oldukça uzakta ve hatta yönetici sınıfına keskin ayrıcalıklar tanımaktadır.

Siyaset felsefesinin temel kavramlarından biri olan adalet, Platon'un *Devlet* adlı kitabında derinlemesine ele alınmıştır. En iyi yönetim biçimi, kimin yöneteceği ve yöneticinin sahip olması gereken nitelikler, devletin kaynağı ve ahlaki meselelerin de tartışıldığı kitapta adaletin neliği daha çok bu konular üzerinden tartışılmıştır. *Devlet'te* tartışılan bu meseleler yalnızca siyaset alanında değil ahlaki alan içerisinde ele

alınmıştır. Siyasal düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan bu eser birçok kez totaliter devlet anlayışını benimsemiş olması bakımından eleştirilmiştir ve Popper’da eleştirisini daha çok bu eserden yola çıkarak yapmıştır. Popper, Platon’da “en iyi devletin çıkarına uygun” olanın adil olduğunu ve bunun da katı bir sınıf bölünmesi ile değişimin durdurulması olarak belirtmiştir. Sınıf farklılığı Platon’a göre sosyal ve siyasal düzenin temelidir ve ancak bu farklılık ile devlet yetkinleşerek ideale yaklaşacaktır. Yöneticiler, koruyucalar ve işçiler olarak üç sınıf belirleyen Platon bu ayrımı insanlar arasındaki farklılıklardan kaynaklandığını her insanın her işi yapmaya yetkin olmadığını “metaller mitosunu” ile açıklamaktadır. Platon’a göre bu üç sınıf arasındaki karışıklık adaletsizliğe yol açacak ve devletin yapısına zarar verecektir. Kesin hatlarla belirlenmiş sınıf ayrıcalığının adil olarak tanımlandığı Platon’un sisteminde, eşitlik söz konusu olduğunda filozofun “aritmetik eşitlik” ve “oranlı eşitlik” adını verdiği iki farklı durumla karşılaşmaktayız. Esas olan adaletin sağlandığı “oranlı eşitlik” çünkü bu eşitlik anlayışında herkese hak ettiğinin verilmesi gerekmektedir (Popper, 2010: 112). Yani tam anlamıyla bir eşitlikten bahsedilmemektedir. Yönetici, koruyucu ve işçi sınıfı farklı haklara sahiptir ve tam bir eşitlik söz konusu olamaz. Yukarıda da belirtildiği üzere “metaller mitosunu” nedeniyle insanların yaradılışındaki farklılıklardan dolayı herkese eşit hakların verilmesi Platon için düzensizliğin ve adaletsizliğin sebebi olacaktır ki böyle bir durum devleti yetkin olma durumundan uzaklaştıracaktır. Adaletin sağlanması için sınıflar yalnızca kendi işlerini yapmalı diğer sınıfların işlerine karışmamalıdır. Böylece sınıflar arasında birlik ve uyum da sağlanmış olacaktır. Hiçbir ayrım gözetilmeksizin herkese eşit değerlerin dağıtılması olarak tanımlanan “aritmetik eşitlik” Popper’a göre Platon’un görmemezlikten geldiği ve önemsemediği bir konu olarak kalmıştır. Karşıtı olan ve doğal ayrıcalık ilkesi temelinde izah ettiği eşitlik için üç farklı kanıt göstermektedir: İlk kanıtı; adaletin kendi işine bakmak olduğu, ikincisi; kendine ait olanı korumak ve kullanmak ve sonuncusu ise bir

sınıfın kendi yerini korumasıdır (Popper, 2010: 116). Bu üç söylem bize gösteriyor ki Platon eşitlik ve adalet konusunda bireyi arka plana atmış ve devletin dolayısıyla yöneticilerin çıkarları ve refahı için evrensel olarak nitelendirebileceğimiz eşitlik ilkesini yok saymıştır. Popper'ın "bireycilik" (individualism) ve "ortaklaşacılık" (collectivism) terimlerini kullanarak yaptığı açıklamada, Platon'un *Devlet*'te "kadın, çocuk ve mal mülk ortaklığı", *Yasalar*'da ise "hem savaşta hem de barışta kimsenin öndersiz kalmaması, en basit işlerde bile önderin izlenmesi gerektiği" fikri ile bireysel eşitlikten oldukça uzak açıklamalar yaptığını göstermeye çalışmıştır.

Platon'un bireyden ve bireyin özgürlüğünden nefret ettiğini iddia eden Popper, bu durumu insaniyetçilik düşmanı ve Hristiyanlık aleyhtarı tutum olarak nitelendirir ve bunun toplum yapısı için çok tehlikeli olduğunu söyler. Bireyciliği bencillikle özdeşleştiren Platon'un bu anlayışının neye sebebiyet vereceğini Popper aşağıdaki gibi açıklamıştır: "...bu özdeşleştirmeye ve yüce görünümlü sözlere kanarak Platon'un bir ahlak öğreticisi diye ününü yayan ve onun ahlâk sistemini, İsa'dan önce Hristiyanlığa en çok yaklaşan bir tutum olarak dünyaya ilan edenler, totaliterliğin, özellikle Hristiyanlığa karşı ve totaliter bir Hristiyanlık yorumunun yolunu hazırlamışlardır. Bu tehlikeli bir şeydir, çünkü totaliter düşüncelerin Hristiyanlığa egemen olduğu zamanlar gelmiştir. Engizisyon diye bir şey vardı; başka bir biçimde yine gelebilir." (Popper, 2010: 122).

Görüldüğü gibi bireyin isteklerine, haklarına ve genel olarak bireysel adalete önem vermeyen Platon, devlet için en iyi olanı tasarladığı gerekçesiyle ortaklaşacılığı savunmuş ve adaletin; devletin istikrarı ve refahı için herkesin kendi işi olanı yapmak olarak tanımlamıştır. Popper, ortaklaşacılık ilkesini eleştirerek, insaniyetçi ahlâkın, eşitlikçi ve bireylikçi bir adalet yorumu gerektirdiğini göstererek, insaniyetçi devlet görüşünü açıklamaya geçmiştir.

Popper insanîyetçi devlet anlayışını incelerken *Tarihsiciliğin Sefaleti* kitabında yapmış olduğu tarihsici ve teknolog ayrımından yola çıkmıştır. “Devlet nedir, devletin gerçek doğası asıl anlamı nedir? Siyasal Bağlanışın kaynağı nedir?” gibi tarihsici sorular yerine “Biz devletten ne bekliyoruz? Devlet etkinliklerinin yasal amacı olarak nelerin sayılmasını istiyoruz? İyi düzenlenmiş bir devlette yaşamayı, devletsiz yani anarşi içinde yaşamaya neden yeğliyoruz?” (Popper, 2010: 126). tarzındaki sorular ile cevaplamayı uygun görmüştür. İkinci türden sorulara verilecek cevap ise Popper’a göre: koruma, özgürlük, savunma ve yasalara bağlı hak talebidir. Koruma ve özgürlük meselelerinin oldukça karmaşık olduğunu belirten Popper, özgürlük konusunda mutlaka bir kısıtlama olması gerektiğini dile getirir. Özgürlüğe konulacak sınırların zorluğunu ve korumacılığın esaslarını ayrıca vurgulayarak, Platon’un da yinelediği Aristoteles’in “Erdemi kollamak, gerçekten adına layık bir devletin işidir.” cümlesi üzerinden korumacılık karşıtlarının iki farklı şey istediklerini söyler. İlki devleti bir tapınma konusu yapmak istemeleri, ikincisi ise siyasal bir istem dediği devlet yetkililerinin yurttaşların ahlakıyla ilgilenmeleri gerektiği, ellerindeki gücü yurttaşların özgürlüklerini korumaktan çok onların manevi yaşayışlarını denetlemek için kullanmalarıdır (Popper, 2010: 129). Burada bireye ve bireysel yaşantıya ve özgürlüğe verilen önem oldukça geri planda kalmış ve esas olan devletin ve dolayısıyla yöneticilerin istikrarı ve düzeni olduğu açık bir şekilde görünmektedir. Böyle bir düzen içerisinde Platon için adalet eşitlikten uzak, bireylerden bağımsız totaliter bir adalettir. Popper, Platon’un adalet anlayışının totaliter olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: Platon, bu sınıf ayrıcalıklarının devleti istikrarlı tutmak için zorunlu olduklarını savunmuştur. Onun içindir ki, bunlar, adaletin özüdür. Temelinde, bu sav, adalet devletin gücü, sağlığı ve istikrarı için faydalı olandır, kanıtına dayanır; bu kanıt ise, modern totaliter tanımını çok andırmaktadır: Ulusumun yahut sınıfımın veya partimin gücü için yararlı olan her şey haktır (Popper, 2010: 134).

Platon'un totaliter adalet temelli yönetim biçimi Taylor'a göre de totaliterdir. Ona göre bir devleti totaliter olarak tanımlayabilmek için otoriter rejim ve ideolojinin bu iki özelliğın birbiriyle örtüşmesi gerekmektedir. Otoriter rejimde sıradan insan siyasi kararlara doğrudan ya da dolaylı olarak hiçbir şekilde karışmamaktadır. Bu tek başına totaliter bir yönetim biçimi için yeterli değildir çünkü otoriter yönetimle örtüşmesi gereken ideolojik anlayış yoktur. Taylor otoriter yönetim ve ideolojinin örtüşmediğini dolayısıyla totaliter olmadıklarını iki farklı örnek üzerinden göstermiştir: İlki tiranlıktır. Bu yönetimin amacı yöneticinin kendi ailesinin ve kendisine bağlı olanların gücünü ve statüsünü korumaktır. Tiranlık otoriter bir yönetim biçimi olmasına rağmen ideoloji eksikliğinden dolayı totaliter bir yönetim değildir. Yazar için ideoloji ise; yaygın bir değerler şeması ve bu değerlerle belirlenen amaçların hem özel hem de toplumsal anlamda gerçekleştirilmesi demektir (Taylor, 1999: 180) Bir diğer örnek bu sefer ideolojisi olan fakat otoriter olmayan Sparta'dır. Sparta belli bir ideolojisi olan ve halkı bu ideolojik temelde yetiştirmeye çalışan bir devlettir. Seçim sisteminin ve yönetiminin iki kralda olması başka güçler tarafından denetlenmesine sebep olmaktadır. Her iki yönetim biçimi veya devlet düzeni ideolojisinin ve otoriter yönetiminin örtüşmemesinden dolayı totaliter olamaz. Platonun kurmaya çalıştığı düzen ise Taylor için tam anlamıyla totaliter bir yönetim biçimidir çünkü:

- Bütün kararlar mutlak güç sahibi olan filozoflar tarafından alınır ve alacakları her türlü karar kurulu düzen sınırları içerisinde ahlaki ve politik amaçlarını aşmadan verilmelidir.
- Eğitim sisteminde bir değişikliğe gidilmemeli ve belirlenen ideolojiden sapmamalıdır.
- Yönetme işi belli bir bilgi anlayışı temelinde kurulu sosyal düzene uygun bir biçimde yapılmalıdır. Bu belirlemeler birlikte Taylor Platonun ideal devlet düzeninin totaliter bir sistem olduğuna kanaat getirir (Taylor, 1999: 281).

İşaret edilen noktalardan da anlaşılacağı gibi adalet anlayışı oldukça totaliter olan Platon'un siyaset anlayışının merkezinde, sınıf ayrıcalığını belirleyen şey devletin kimin yönetmesi gerektiği meselesinde karşımıza çıkmaktadır. Devleti kim yönetmeli sorusuna Platon, en iyiler, en bilgeler ve doğuştan yönetici olanlar cevabını vermektedir. Zaten filozofun sisteminde her insanın doğuştan sahip oldukları yetenekler mevcuttur ve bu doğuştan gelen ve insanın tabiri caizse hamurunda bulunan özellikler nedeniyle insanlar ait oldukları sınıfın işlerini yerine getirmekle görevlidirler. Böyle bir sistem içerisinde Popper, yöneticilerin en bilge ya da en iyi olanlarını belirlemenin kolay bir iş olmayacağını ve belirlense dahi tam bir güvenin sağlanamayacağını söyleyerek, kötü yönetim ihtimalini de hesaba katmamız gerektiğini ifade eder. Burada Popper'ın yine toplumsal yapıcılık adını verdiği ve daha çok kurumsal yapıların işleyişi ile ilgili olan konu üzerinden hareket ettiğini görüyoruz. Ona göre “kim yönetmeli” sorusu yerine “Siyasal kurumları nasıl örgütleyelim ki, kötü ya da yeteneksiz yöneticilerin çok fazla zarar vermeleri önlenesin?” (Popper, 2010: 136) sorusu daha uygundur.

1.3.5. Kim Yönetmeli?

“Kim yönetmeli” sorusu Popper'a göre yalnızca kişilere dayanan bir soru değil, kurumsal tarafı olan bir sorudur. Soruyu kişisel sorumluluğa dayanan ahlaki ve manevi bir sorun (Popper, 2010: 140) olarak görmek Popper'a göre oldukça yüzeysel kalacaktır. Platon için yöneticilerin seçimi kadar onların eğitimi ve yetiştirilmesinin de oldukça önemli olduğunu biliyoruz. Popper konunun kurumsal olduğunu işte tam bu noktadan açıklamaya çalışmıştır. Popper'a göre uzun vadeli her çeşit siyaset kurumsaldır. Bundan Platon için bile kurtuluş yoktur. Önderlik ilkesi, kurumsal sorunların yerine kişilik sorunlarını geçirmez, yalnızca yeni kurumsal sorunlar yaratır. Göreceğimiz üzere, hatta

bu kurumlara yalın bir kurumdan mâkul olarak beklenebileceğın ötesine giden bir görevi, yani geleceğın önderlerini seçip ayırma görevini de yükler (Popper, 2010: 140). Platon'un önderlik ilkesinin kurumların işleyişinden bağımsız olmadığı için kişilikçilikten uzak olduğunu belirtmiştir. Popper için yöneticinin belirlenmesi ve eğitimi söz konusu olduğunda salt bir kişilikçilik veya salt bir kurumsallık da söz konusu değildir bu nedenle kurumların hem iyi bir şekilde düzenlenmiş olmaları hem de yetenekli insanlarla, yöneticilerle donatılmış olmaları gerekmektedir.

Günün ve geleceğın sorunlarında, kişiler ve kurumlar arasında bir ayrım olduğunu belirten Popper, geleceğı belirlemenin zorunlu olarak kurumsal olduğunu, günlük sorunların ise daha çok kişisel çözümler gerektirdiğini söyler. Platon'un "Kim yönetmeli?" sorusuna siyasi açıdan en iyiler yönetmeli cevabı verildiğinde, gelecek liderleri seçip belirlemek açısından kurumlar düzenlemenin şart olduğunu ve doğal olarak kurumsallıktan bağımsız olamayacağını (Popper, 2010: 141) iddia eder. Geleceğın önderleri ve dolayısıyla sorunları ile ilgilenecek kurum Platon'un sisteminde eğitim kurumudur. Eğitim aracılığı ile yöneticilerin kurumsal olarak denetlenmelerindeki amaç Platon için en önemli saydığı değişimi durdurmak fikridir. Zira Platon'un filozofun yöneticilerin eğitime bir sınıf ayrıcalığı olarak baktığını ve bu eğitime verdiği önemi hatırlayacak olursak Popper'ın iddiasının, kurumsal olma açısından doğruluğı ispatlanmış olacaktır. Genel hatlarıyla düşündüğümüzde Platon'un siyaset anlayışını tarihsici olmakla eleştiren Popper, yöneticilerin eğitimleri konusunda kurumsal yapının varlığını işaret ederken eleştirisinden uzaklaşıyor gibi görünebilir. Bu yanılgıya düşmemek için, Popper'ın konuyu yalnızca özcü ve pragmatik açıdan eleştirmediğini, Platon'un siyasal sistemini ve toplumsal yapısını bir süreç olarak değerlendirdiğini ve eleştirisini daha çok bu açıdan yaptığını hatırlamamız gerekmektedir.

Platon'un siyasal sistemi içerisinde devleti yönetmesi gereken kişiler Filozof Krallardır ve bu Kralların iki önemli görevi bulunmaktadır: Şehrin kurucusu ve yasa koyucusu olmak. Kurucu olma niteliği aslında Platon'un İdealar Teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü devletin istikrarı için Filozof Kralın Tanrılık form ya da ideasından pay alması hatta gerçek bir kopyası olması gerekmektedir. İdeal devleti kuracak olan filozof kralın bilgisi öncelikle mutlak gerçeklikler ve ahlaki değerler açısından ideaların bilgisidir. Kral duyuşsal ve maddi dünyayı vücuda getirir. Kendisine ideaları örnek alan Demiurgos gibi siyasi alanı şekillendirir ve devleti kurarken ideaları kendisine örnek alan Tanrısal bir figür olarak ortaya çıkar (Schofield, 2006: 167). Ancak böyle bir özelliğe sahip olan yönetici ideal bir şehir kuracak ve yasa koyucu sıfatıyla da devletin düzenini sağlayacak ve istikrarını sürdürecektir. Böylelikle hem kurucu hem yasa koyucu niteliği ile Filozof Kral değişimi engellemek ve hatta durdurmak için gerekeni yapmış olacak ve İdeal Devlet'e en yakın devlet yapısını oluşturarak Altın Çağ'daki yönetime benzer şartları sağlamış olacaktır.

Devleti yönetecek kişinin filozof kral olması gerektiğini belirten Platon:

“Şehrin yararına olmak üzere, yalan söyleyip hem düşmanlarını hem de kendi yurttaşlarını aldatmak, olsa olsa şehir yöneticilerinin işidir; başkası bu ayrıcalığa karışmamalıdır.” (Popper, 2010: 151)

sözleriyle yönetici yani filozof kralın yalan söylemeye hakkı olduğunu ve bunun adaleti sağlamak adına gerekli olduğunu ifade etmiştir. Oysa ahlak ölçütü olarak ele aldığı yalan söyleme bahsinde yurttaşların yalan söylemeleri halinde, devletin düzenine bozacağı ve şehrin zararına olacağı için yönetici tarafından cezalandırılmaları gerektiğini yazar. Popper'a göre bu konuda da yine otoriter bir ahlak anlayışı mevcuttur.

1.3.6. Ütopyacı Yapıcılık-Toplumsal Yapıcılık

Toplumsal ve siyasi açıdan Platon'un programını tarihsici olmakla eleştiren Popper, tehlikeli bulduğu Platon'un yaklaşım tarzının çözümlenmesinin toplumsal yapıcılık açısından büyük önem taşıdığını ifade ederek Ütopyacılığı şu sözlerle tanımlamış ve söz konusu sistemin uygulanmasında olması gerekenleri şu sözlerle ifade etmiştir: "Akla uygun her eylemin belli bir amacı olmalıdır. Ve bu eylem, o amacını bilinçli ve tutarlı olarak izlediği araçlarını da ereğine göre belirlediği ölçüde akla uygundur. Onun içindir ki, akla uygun eylemde bulunmak istiyorsak, yapmamız gereken ilk iş, ereği seçmektir; aslında sonul ereğe götüren araçlar ya da bu yoldaki adımlar olan ara veya parça ereklere kesinlikle ayırmamız gereken gerçek ya da son ereklimizi belirlemekte dikkatli olmalıyız. Bu ayrımı savsaklarsak, parça ereklere bizi son ereğe yakınlıktırıp yakınlıktırmayacağını sormayı da savsaklamış ve dolayısıyla akla uygun eylemde bulunmamış oluruz. Bu ilkeler siyasal etkenlik alanına uygulanınca, bizim herhangi bir pratik eyleme kalkışmadan önce son siyasal ereğimizi, yani aklımızdaki ideal devleti, belirlememizi gerektirir. Ancak bu son erek hiç değilse ana çizgileriyle belirlenmiş olunca, ancak erek edindiğimiz toplumun projesi gibi bir şeyi elimizde tutunca, işte ancak o zaman bunu gerçekleştirmenin en iyi yollarını ve araçlarını düşünmeye ve pratik eylem için bir plan çizmeye başlayabiliriz. Bunlar, akla uygun denebilecek herhangi bir pratik siyasal hareketin ve özellikle toplumsal yapıcılığın ön işlemleridir" (Popper, 2010: 168).

Bu metodolojik yaklaşıma Ütopyacı Yapıcılık adını veren Popper, tarihsici önyargılardan etkilenmemiş kimselere dahi bu yaklaşımın çekici gelebileceğini ve böyle bir durumun da daha tehlikeli bir hal alarak eleştirilmesini daha da gerekli kılacağını belirtmiştir. Metodoloji açısından sağlamlığına inandığını belirttiği toplumsal yapıcılığı ise Popper'a göre bu metodu benimseyen siyasetçi, kafasında bir toplum projesi

bulundurabilir veya bulundurmazabilir, insanlığın günün birinde ideal bir devleti gerçekleştireceğine ve yeryüzünde yetkinlik ve mutluluğa erişeceğini umabilir veya ummayabilir. Fakat yetkinliğin, ona ulaşılabilirse bile, çok uzak olduğunu ve her insan kuşağının –dolayısıyla, şimdi yaşayan kuşağın da- bir istem hakkı bulunduğunu aklından çıkarmayacaktır: Belki o kadar mutlu kılınmayı istemek hakkı değil, çünkü bir insanı mutlandıranın kurumsal bir yolu yoktur; ama kaçınabildiği ölçüde, mutsuz edilmeyi istemek hakkı. Her kuşağın, acı çekiyorsa, mümkün olan yardımı görme hakkı vardır. Onun içindir ki, bölük pörçük yapıcı, toplumun en büyük son iyiliğini aramak ve bunun uğruna savaşmak yerine, en büyük ve en acil kötülüklerini arayıp bulmak ve bunlara karşı savaşmak yöntemini benimseyecektir (Popper, 2010: 168).

Ütopyacı yapıcılık ile toplumsal yapıcılık tanımlarını bu şekilde yapan Popper için toplumsal ve siyasal açıdan en iyi olanın belirlenerek gelecek hakkında öngörülerde bulunmak ve bu doğrultuda hareket etmek toplumsal yaşamın karmaşıklığından dolayı akla uygun değildir. Daha akılcı olan ve yapılması gereken şey, Platon'un sistemi içerisinde kurumsal yapılar üzerinden belirttiği gibi; geleceğin iyi yöneticilerini belirlemek veya iyi bir gelecek için uğraşmak yerine mevcut düzendeki sorunların giderilmesi toplumsal düzenin temel gereksinimidir. Ütopyacı yaklaşımın Platon sisteminde açık bir şekilde görüleceği gibi, merkezileşmiş bir yönetime dayandığını ve bütün ayrıcalıkları ve hakları –ki gerçeği seven, isteyen ve arayan olarak tanımladığı Filozof Kralın yalan söyleme hakkı da dâhil- elinde bulunduran, bir devletin diktatör bir yönetime yol açtığı açıktır. Diktatör bir yönetim şekli ise doğal olarak kapalı bir toplum yapısını doğuracak ve her alanda özgürlüğü kısıtlayarak, bütün toplumu tek bir gücün güdümünde yaşamaya mahkûm bırakacaktır. Doğaldır ki böyle bir toplumda bilim, sanat, eğitim ve benzeri toplumu geliştirecek ve değiştirecek unsurlar yalnızca yöneticiler –diktatörler- tarafından belirlendikleri ölçüde ve sınırları çizilmiş bir şekilde varlığını sürdüreceklerdir.

Popper'ın ütopyacı yaklaşıma yapmış olduğu bir diğer eleştiri, belirlenen amacın, belli bir zaman gerektireceğinden, geçen süre içerisinde düşüncelerin ve genel olarak şartların değişmesinden kaynaklı gerçekleşecek değişikliklerdir. Gerçekleşmesi öngörülen amacı, değişen toplum koşulları nedeniyle son erek olarak görmek akla uygun görünmemektedir. Filozof zamanla, bu ereğin gerçekleştirilmesi için atılan adımların doğru adımlar olmadığı gerçeğiyle karşılaşabileceğimizi belirtse de eleştirisinin yanlış anlaşılması için şu açıklamayı yapmıştır:

“Ben ideali, bir ideal hiçbir zaman gerçekleştirilemez, hep bir ütopya olarak kalmak zorundadır diye eleştirmiyorum. Bu, yerinde bir eleştiri olmazdı, çünkü gerçekleştirilemezliğine bir zamanlar dogmatikçe inanılan birçok şey, örneğin iç barışı sağlamak, yani devletin içinde suçu önlemek için kurumlar yaratma işi gerçekleştirmesidir.” (Popper: 2010: 171).

Popper bir anlamda daha küçük çapta denilebilecek ideallerin gerçekleşmesinin mümkün olduğunu, toplumu kökten değiştirecek olan bir planlamanın, hem yeterli pratik tecrübe sahibi olamayacağımızdan hem de bu tecrübelerden elde edilecek olgusal bilgi eksikliğinden dolayı mümkün olmadığını iddia etmektedir. Tecrübeye dayanan bu olgusal bilgiye Popper, sosyolojik bilgi adını vermiştir. Elbette ki Popper'ın sosyolojik bilgi dediği bilgiye sahibiz ancak düşünür bu bilginin kısıtlı olması ve uzun vadeli bir ideal için zaman gerektirmesi açısından eleştirmiştir. Aşırı köktenci olarak ifade ettiği Platon sistemini Popper, ideal devleti kurma amacının gerektireceği bu olgusal bilgi eksikliği konusunda eleştirmiştir.

Açık Toplum ve Düşmanları adlı kitapta, Platon'un tarihsiciliğini eleştirdiği dördüncü ve son kısımda Popper, Platon'un siyasal programının temelinde olan “her yurttaşın gerçekten mutlu olacağı yetkin bir devleti kurma” idealinden hareketle bu mutluluğun Platon'un adalet anlayışıyla olan benzerliğini göstermeye çalışmış ve her iki

kavramın da sonuç olarak totaliterliğe neden olacağını iddia etmiştir. Platon için gerçek mutluluk, ancak kişinin kendi yerini bilmesi dediği adaletle sağlanabilecek yani, yönetici mutluluğu yönetmede, savaşçı savaşmada, köle ise kölelik etmede bulacaktır (Popper, 2010: 179). Burada her insanın sadece kendi işini yapmasının gerekliliği Platon'un değişimi engelleme isteğinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal değişimin durdurulması gerekmektedir ve bahsi geçen durum da bunu sağlayacak etkenlerden biridir. Böylelikle toplumsal düzen sağlanmış olacak, var olan istikrar ile mutlu bir yaşam sürdürülecektir.

Platon'un adaletin mutluluğu sağlayacağına dair görüşünü dile getirdikten sonra Popper bu bölümde kapalı toplumu aşağıdaki gibi tanımlayarak, Yunan toplumunun kabilecilikten insaniyetçiliğe doğru gerçekleşen değişimi üzerinde durmuştur: Kapalı bir toplum üyelerinin hısımlık, bir arada yaşayış, ortak çabaları, ortak tehlikeleri, ortak sevinçleri ve ortak kaderleri paylaşma gibi yarı biyolojik bağlarla birbirine tutunmuş yarı organik bir birim olduğu içindir ki, bir sürüyü ya da bir kabileyi andırır. Kapalı toplum, hala birbirleriyle bağı iş bölümü ve mal değiş tokuşu gibi soyut toplumsal ilişkilerden ibaret olmayıp da, dokunma, tatma, koklama ve görme gibi somut fizik ilişkilerden meydana gelen somut bireylerin somut bir grubudur. Ve, bu gibi bir toplum, köleliğe dayanabilmekle birlikte, kölelerin varlığının temelinde, evcilleştirilmiş hayvanlardan farklı bir sorun yaratması gerekmez (Popper, 2010: 182).

Kapalıdan açık topluma geçişi Popper, insanlığın geçirdiği en mühim değişimlerden biri olarak betimlerken, Batı uygarlıklarının kökeni saydığı Yunan toplumundaki bu değişimi bilinçli bir eylem olarak görmez. Organik kabileciliğin sonu, düşünöre göre, nüfus artışının, toprak sahibi sınıfa kendisini duyurmaya başlamasıyla olmuştur (Popper, 2010: 185). Bu ilk etken dışında kapalı toplumun çöküşünün en güçlü nedeni ise, ticaretin gelişmesi ve deniz ulaştırmacılığıdır ki bu iki neden Atina'daki ayrıcalıklı sınıfın üyeleri için oldukça tehlikeli şeylerdir. Bu konuyu Popper iki Yunan

şehri arasındaki Peloponnesos Savaşı'ı ile anlatmıştır. Bu savaşta bir yanda eski düzenin devam etmesini isteyen, demokrasiye doğru giden yeniliğe karşı duran bir grup varken diğer yanda ticaretin gelişmesiyle Oligarkh'lara karşı savaşan bir grup mevcuttu. Savaşın galibinin kapalı toplumu benimseyen ve aynı düzenin devam etmesini isteyen taraf olmasına rağmen Popper'ın Peloponnesos Savaşı'nın hem öncesinde hem de sonrasında yaşamış olan ve "Büyük Kuşak" adını verdiği ve açık topluma giden yolu açtığını söylediği şu filozoflar vardır: Yasa önünde eşitlikçilik ve siyasal bireycilik ilkelerini formüleştiren Perikles, bu ilkeleri kutlayan bir eser yazan Herodotos, Atina'da oldukça etkili olan Protogoras ve Demokritos (Popper, 2010: 192). Popper'a göre bu Büyük Kuşak açık topluma geçiş için gereken inancı sağlamıştır:

"Yeni bir akla, özgürlüğe ve bütün insanların kardeşliğine inanç doğdu- açık toplumun yeni inancı, benim sanımcı da olabilecek tek inancı." (Popper, 2010: 192).

Popper, Perikles ve Demokritos'un açık toplum zihniyetine sahip olduklarını şu alıntılarla göstermeye çalışmıştır:

"Bir demokrasinin yoksulluğu, güya aristokrasi ya da krallıkla birlikte olan zenginlikten daha iyidir- tıpkı özgürlüğün kölelikten daha iyi olması gibi... Pers kralı olmaktansa, tek bir nedensellik yasası bulmayı yeğlerim." (Popper, 2010: 193).

"Bir Atina yurttaşı, kendi özel işlerine bakarken kamu sorunlarını savsaklamaz. Devletle ilgilenmeyen bir kimseyi zararsız değil yararsız buluruz ve; bir politikayı ancak birkaç kişi ortaya koyabilir, ama hepimiz onu yargılayacak nitelikteyiz. Biz tartışmaya, siyasal eylemin önüne dikilen bir engel diye değil, bilgece davranmanın vazgeçilmez bir ön hazırlığı diye bakarız." (Popper, 2010: 193).

Popper, Platon'un tarihsici tavrını kozmolojisinde de göstermiş olmasına rağmen esas eleştirisini sosyal ve siyasal düzen anlayışı üzerinden gerçekleştirmiştir. Platon'un siyasal sisteminin açık bir şekilde kapalı toplumu benimsediğini ve oldukça totaliter bir yapıya sahip olduğunu farklı açılardan gözler önüne sermiştir. Özellikle siyasal düşünceler tarihi açısından değerlendirecek olursak, Popper'ın bu eleştirisi yalnızca demokrasi yanlısı bir eleştiri olarak görülmemelidir. Zira Popper birçok yerde demokrasi için de eleştirilerde bulunmuş, bu yönetim şeklini körü körüne savunmamıştır. Popper'ın düşünce sistemi içerisinde açık toplumun doğrudan demokrasi veya demokratik yönetim olduğu yanlısına düşmemeliyiz. Demokrasinin ilkeleri ve Popper'ın açık toplumun nitelikleri birlikte düşünüldüğünde daha çok liberal bir demokrasi olarak tanımlanabilecek bir görüş ortaya çıkmaktadır. Bilhassa yöneticilere tanınan haklar ve bireyin geri plana atılmış olması Popper'ın eleştirisini liberal düşünce temelinde yaptığına işaret etmektedir. Yine de böyle bir tahminde bulunmak için Popper'ın Marx ve Hegel'e yönelttiği eleştirileri de ele almamız gerekmektedir. Fakat buraya kadar olan eleştirilerine ve değerlendirmelerine baktığımızda Popper, Kant'a benzer bir şekilde aklın kılavuzluğuna güvenerek, açık toplum fikrini benimsemiş özgür bireyler olmanın en iyi yol olacağına işaret etmektedir. Sosyal bilimlerde tarihsiciliğe karşı eleştirel rasyonalizmden yana olmuş ve açık topluma ancak bu yoldan varılabileceğini iddia etmiştir.

Popper'ın kitabının adında olduğu gibi aslında Açık Toplum düşmanları çok fazladır. Teknolojik gelişmeler eşliğinde salt bilimsel bilgiye dayalı yönetim anlayışı, uzmanlığa dayalı bir yöntemi, toplum ve dünyanın karmaşıklığından dolayı zorunlu hale getirmiştir. Popper'ın düşman olarak isimlendirdiği kişiler dünyanın maddi zorluklarına uygun olacak şekilde insanların dünyevi ihtiyaçlarına cevap verebileceklerini ancak manevi açıdan eksik kalacağını dile getirirler (Schofield, 2006: 137). Bu eksiklik

herhalde dini bir boşluktan kaynaklanmakta ve istenilen tam olarak manevi hayatı tatmin için toplumu ülkeyi ve hatta dünyayı her anlamda daraltacak ve karartacak şekilde yönetmektir. Ve ne yazık ki yegâne amaç dini muhafazakarlığı siyasal bir gelenek haline getirmek olacaktır. Böylece yalnızca politik alanda değil, bilimsel çalışmalarda ve hatta kullanım amaçları doğrultusunda teknolojik gelişmelerde dahi böylesi bir gelenek söz sahibi olacaktır. Toplumsal hayatı da derinden etkileyen bu müdehale devam ettiği sürece yıllarca sorulan “Neden geri kaldık?”, “Bilimsel devrimleri neden gerçekleştiremedik?” gibi soruları öyle görünüyor ki uzun bir süre daha sormaya devam edeceğiz.

1.4. Hegel Tarihsiciliği ve Eleştirisi

Bu bölümde Hegel’in tarihsici olduğunu gösteren görüşlerine yer veren Popper, işe Aristoteles felsefesinin Hegel felsefesine olan bazı benzerliklerini dile getirerek başlar. Aristoteles’in yalnızca siyasal tutumu açısından değil birçok bakımdan hocası Platon’un izinden gittiğini söyler. Bilindiği gibi Aristoteles özellikle, Platon’un insanların doğuştan sahip olduklarını söyledikleri kimliğe, yani bazı insanların doğuştan yetenekli olması veya bazılarının da doğuştan köle olması fikrini sistemli bir hale getirmiştir. Popper Aristoteles’in En İyi Devlet olarak adlandırdığı devlet kuramının şu üç ögenin uzlaştırılmasıyla meydana geldiğini söyler:

- Romantik bir Platoncu aristokrasi
- “Sağlam ve dengeli” bir feodalite
- Demokratik fikirler (Popper, 2010: 322).

Bu üç öge içerisinde feodalitenin ağır bastığını söyleyen Popper, Aristoteles’in sisteminde demokratlarla birlikte bütün vatandaşların devlet yönetimine katılabileceklerini fakat sadece köleleri değil tüm üretici sınıfı vatandaşlığın dışında

tuttuğunu belirtmiştir (Popper, 2010: 323). İlk bakışta Platon'un siyaset anlayışından daha ılımlı ve demokratik unsurlar içeren bir program gibi görünse de Popper'in da belirttiği gibi Aristoteles'in sistemi esasında feodal yöneticilere ayrıcalık tanıyan bir anlayışa sahiptir. Özellikle toplum ve siyaset alanında Hegel felsefesi Popper'a göre Aristoteles'ten etkilenmiş ve sisteminin kökenini Aristoteles'in şu üç çeşit tarihsici öğretisinden almıştır:

- Bir devletin ya da bireyin “gizli ve gelişmemiş” özü hakkında bir şeyler bilmemiz, ancak onun gelişmesi halinde ve ancak onun tarihine bakmakla mümkün olabilir.

- Değişme, gelişmemiş olan özde örtük olarak bulunanları açığa çıkararak ancak başından beri değişmekte olan nesnenin içinde bulunan tohumları, ön eğilimleri, özü ortaya koyabilir.

- Gerçekleşmek ya da ortaya çıkmak için özün değişme ile kendini açığa çıkarması gerekir (Popper, 2010: 326).

İlk öğretisi Popper'a göre toplumsal varlıklar ya da özü hakkında bilgi edinebilmenin ancak tarihsel yöntemi uygulayarak gerçekleşebileceğinin ifadesidir. Böyle bir yöntem ise toplumsal değişmeyi incelemeyi gerekli kılar ki bu Popper için, Hegel'in ahlakçı pozitivizmi ile ele alındığında tarihe tapınmaya ve onun büyük gerçeklik sahnesi olmasının yanı sıra evrensel adalet mahkemesi katına çıkarmak anlamına gelmektedir. Tarihsel yöntemle toplumsal değişmeyi ve gelişmeyi incelemek zaten Popper'ın tarihsicilik adını verdiği yöntemin ilk basamağıdır. Hegel için bu değişme, gerçekliği “tarihsel” akılla ortaya çıkaracak bir değişmedir. Hatırlayacak olursak gözlemlenen bu değişikliklerin ardından sonraki aşama, geleceğe dair öndeyilerde bulunmak ve toplumsal yaşayışı siyaset alanında düzenlemek olacaktır. Bu aşamanın Hegel'in tarih felsefesi anlayışında nasıl ortaya çıktığını ve Aristoteles'in etkisinin ne denli olduğunu bu bölümün sonunda değerlendirmeye bırakıyoruz.

İkinci öğreti, Popper’a göre tarihsel bir kader ya da kaçınılmaz bir özsel yazgı düşüncesine yol açmaktadır. Zira Hegel için kader denilen şey, gizli gelişmemiş özden başka bir şey değildir. Bu anlayış, bir devletin ya da insanın başına gelebilecek her şeyin, onun özünde bulunan gerçekliğin ortaya çıkması demektir. (Popper, 2010: 326). Hegel’de karışımıza çıkan bu fikir Popper’a göre Aristoteles’in “bütün cisimlerin kendi doğal yerlerine dönme istekleri” ile doğrudan ilişkilidir.

1.4.1. Mutlak İdea

Son tarihsici öğretinin Hegel’de şu şekilde karşımıza çıktığını Popper aşağıdaki gibi ifade etmiştir:

“Yalnızca kendi için var olan şey, yalnızca bir ön eğilimlidir: O, daha varlığa çıkmamıştı. İdea ancak etkenlik sonucunda ortaya çıkar.” (Popper, 2010: 327).

Bu alıntıda Popper Hegel felsefesindeki Mutlak İdeanın kendini açıklaması meselesinden bahsetmektedir. İdeanın kendinde taşıdığı bütün olanakların kendini açığa çıkarması demektir yani kendini tanıması ve gerçekleştirmesi anlamına gelir (Hegel, 2004: 488). Buradan hareketle tin, bilinç, özbilinç, diyalektik ve köle-efendi ilişkisini Hegel felsefesinin ana başlıkları olarak düşünebiliriz. Her bir meseleyi detaylı bir şekilde ele almayı tezimizin konusu itibarıyla gerekli görmüyor, yalnızca Popper’ın tarihsicilik eleştirisine bağlı kalacak şekilde devam etmeyi uygun buluyoruz. Popper bu kuramın yani kaynak, erek ve neden (Hegel, 2004: 488) anlamına gelen Mutlak İdeanın ortaya çıkma süreci kuramının hala geçerliliğini koruduğunu ve kölelik düzenini haklı çıkarmaya çalışan bir kuram olduğunu söyler. Çünkü buradaki temel düşünce, insanın başkalarıyla olan ilişkilerindeki amacın, kendini ortaya koymak için başkalarına egemen olma düşüncesidir. Bilindiği gibi Alman İdealizmi’nin temsilcilerinden olan Hegel, bu

türden kişiler arası ilişkilerin, köle ile efendi arasındaki temel ilişkiye yani egemen olma ve boyun eğme ilişkisi olduğu düşüncesini felsefe tarihine kazandırmıştır.

Konunun devamında Popper Aristoteles'in bilgi ideali ile bilimsel bilgi anlayışına geçiş yaparak filozofun özcü felsefesini aktarmıştır. Buradaki amaç, Aristoteles felsefesinin kökeninin aktarılmasıyla Hegel'in bu felsefeden etkilendiği noktaları ortaya çıkarmaktır. Aristoteles'e göre yetkin bilgi, her türlü araştırmanın amacını, özlerin sezgisel tanımlamalarını içine alan bir birikim sonucu elde edilir. Yavaş yavaş biriken, mevcut eksiklikleri zamanla tamamlanan ve bu yolla bütün gerçek bilgilerin elde edildiği (Popper, 2010: 330) bir süreçtir. Popper modern bilimin tanımına göre, bilimsel kuramlarımızın birer varsayım olarak kalmaya mahkûm olduklarını, deney yoluyla denetlenebilecek yeni öndeyilerin mümkün görüldüğünü ve eski kuramın yerini yenisinin alabileceğini belirtmektedir. Bu açıklama ile Popper, Aristoteles'in özlere ait bilginin birikim yoluyla değil devrimci bir yolla elde edileceğini eski kuramların tamamen çürütülebilirliğinin söz konusu olduğunu söyler. Bu konuda Popper, iddiasını sağlamlaştırmak istemiş ve eleştiriye açık kapı bırakmamak için kesin bilginin elde edildiği mantık ve matematik bilgisinin, içinde yaşadığımız evren hakkında bilgi vermediğini sadece onu betimlemeye yarayan yöntemler geliştirdiğini dile getirir (Popper, 2010: 331). Platon sistemini ilk bölümde eleştiren Popper, Aristoteles felsefesini de Hegel'i eleştirmeden hemen önce ele almıştır. Bunun nedeni, her iki filozofun da modern tarihsiciliğin kaynağı olan Hegel'in tarihsici tavrının oluşmasındaki büyük payını göstermektir.

Hegel felsefesine yönelik yapılan ciddi eleştirilere kitabında yer veren Popper, filozofun felsefi yönteminin anlaşılmasında bir dile sahip olması ve Prusya devletinin otoritesi sayesinde elde ettiği ün nedeniyle kayda değer bir yanının olmadığını düşünmektedir. Zaten Popper'a göre Hegel felsefesi çoktan önemini yitirmiştir. Ancak tarih, eğitim, siyaset ve toplum bilimlerinde hala güçlü bir etkisinin olduğunu kabul

etmektedir. Üstelik Popper, bu etkinin bilindiği gibi yalnızca Marksçı sol kesimin düşüncelerini değil, faşist sağ kanadın görüşlerini ve siyasi anlayışını da etkilediğini düşünmektedir. Sol kanat Hegel'in devletler savaşı yerine sınıflar savaşını, sağ kesim ise farkında olmadan etkilendiği sistemde ırklar savaşını koymuştur (Popper, 2010: 345). Özellikle siyaset alanındaki etkisi bu denli büyük olan Hegel'in düşüncelerinin ve siyaset felsefesinin anlaşılması için yaşadığı döneme ve bulunduğu konuma bakmakta fayda vardır.

1.4.2. Siyasi Hedef

Rönesansla birlikte kapalı toplum anlayışından uzaklaşmaya başlayan görüşlerin ortaya çıkması, özellikle feodal yapıyı ve monarşi taraftarlarını korkutmaya başlamış ve bu nedenle Ortaçağ'ın hâkim görüşü olan Platon ve özellikle Aristoteles geleneğinin canlandırılması istenmiştir. Bu istek doğrultusunda 1815'te Prusya'da tekrar güç kazanmaya başlayan reaksiyoner parti, bunu gerçekleştirmek için Hegel'i görevlendirmiştir. Hegel'in bu görevdeki amacı Prusya Kralına hizmet etmek ve açık topluma karşı savaşmak olmuştur. Popper'a göre Platon, Hegel ve Prusya Kralı Friedrich Wilhelm'ın savundukları şey, devletin her şey olduğu, bireyin ise hiçbir şey olmadığı düşüncesidir ki zaten birey hem fiziksel varlığını hem de manevi varlığını devlete borçludur (Popper, 2010: 346). Platon ve Aristoteles'in etkisinde olan ve totaliter toplumu destekleyen görüşleri nedeniyle Hegel'in bu görev için oldukça uygun bir seçim olduğunu, aşağıdaki kendi sözleri kanıtlar niteliktedir: Devlet ilahi fikrin yeryüzündeki şeklidir. Bundan dolayı devlete kutsallığın yeryüzündeki tezahürü olarak tapmalıyız ve düşünmeliyiz ki, doğayı anlamak zor ise devletin özünü kavramak sonsuzca daha zordur. Devlet tanrının dünyadan geçmesidir. Devlet bir organizma olarak düşünülmelidir. Esasında bilinç ve düşünce, bütünlüğe varmış devlete özgü

şeylerdir. Devlet ne istediğini bilir. Devlet gerçektir ve gerçek gerçeklik zorunludur. Devlet kendisi için vardır. Devlet gerçekten var olan, gerçekleşmiş ahlaksal hayattır (Popper, 2010: 347).

Yukarıdaki ideolojik söylemlerle devleti yücelterek oldukça totaliter bir düzen anlayışının resmi kurucusu sayılan Hegel, Schopenhauer'ın eleştirisine maruz kalmıştır. Schopenhauer, Hegel'in felsefesinin devlet çıkarlarına ve kişisel çıkarlara alet edildiğini, devlet tarafından bir araç olarak, yazarlar (Hegel) tarafından da çıkar sağlama yolu olarak kötüye kullanıldığını şu sözlerle ifade etmiştir:

“Hükümetler felsefeyi devlet çıkarlarına hizmet etme aracı, okumuşlar ise bir ticaret haline getirmektedirler.” (Popper, 2010: 348).

Bu eleştirinin ardından Popper, Hegel'in tarihsiciliğinin Platon'la olan benzerliğini idealar ve özler açısından değerlendirmiştir. İlk bölümde yer verilen Platon'un tarihsici tavrının temelindeki konuyu hatırlayacak olursak, bütün evren idealardan uzaklaşarak olumsuz bir anlamda değişime uğramaktaydı. Hegel, Platon'dan farklı olarak bu değişimin idealardan uzaklaşma, bozulma anlamına gelmediğini, özlerin bile geliştiğini söylemektedir. Özlerin gelişimi demek, Hegel'in düşüncesinde varlığa çıkmak, kendi kendini gerçekleştirmek demektir. Değişim sürecinde ise, her aşama bir önceki aşamayı kapsar ve her bir devre öncekilere kıyasla yetkinliğe daha yakındır. Platon'a kıyasla daha iyimser görünen bu sistemde pozitif manada bir ilerleme söz konusudur ve adı “diyalektik” tir. Diyalektiğin doğası, kavramın kendi kendini belirlemesi, sonra ortadan kaldırması ve bu belirlemenin olumlu ve gittikçe daha zengin ve somut belirlenimler kazanmasıdır (Hegel, 2004: 173).

Özlerin bu şekilde varlığa çıktığını ifade eden Hegel, devletler için varlığa çıkmanın diğer devletlerle savaşarak tarih sahnesinde yer almalarıyla gerçekleşeceğini

iddia eder. Tarihsici tavrı net bir şekilde ifade eden bu tutum bize gösteriyor ki, siyaset alanında devletin varlığı kendi başına mümkün değildir ve devletin özünün bilinebilmesi için belirli dönemlerden geçmesi gerekmektedir. Böyle bir anlayış bireyin varlığının değerini veya önemini tam olarak anlamamızı sağlamasa da, bireyin devlete kıyasla geri planda kaldığını gösterir ve Hegel’in şu ifadelerinde görülebilir:

“İnsanın tarihi devletin tarihiyle başlar. Devlet kurmak, insan olmanın getirdiği bir zorunluluktur. Devlet kurmak insanlık tarihinin en temel ilerlemesi hatta bu ilerlemenin başlangıç noktasıdır.” (Hegel, 2014: 163).

Görüldüğü gibi tarihin başlangıcı Hegel için insanlığın tarihi değil devletlerin tarihidir. Böyle bir düşünceye sahip olmak demek bireyin anlamını yalnızca devletin varlığı ile kazanabileceği anlamına gelmektedir ki zaten Hegel için birey devletten bağımsız düşünülemez.

1.4.3. Diyalektik Yöntem-Özdeşlik

Hegel felsefesindeki ilerlemenin diyalektik bir ilerleme olduğunu söylemiştik. Bu süreçte kendisine eleştiriler yöneltilebilecek “tez”, bu eleştirilere “antitez” ve bu iki görüşün çatışmasında doğacak bir “sentez” vardır ve sonuçta karşıtların birliğine, daha yüksek düzeyden bir bağdaşmaya varılmaktadır (Popper, 2010: 353). Diyalektik öğretilerdeki amaç Popper’a göre Hegel’in kendi düşüncelerini eleştiriden uzak tutmak istemesidir. Bütün şeylerin kendi içinde çelişkili olduklarını söyleyerek Hegel, her tür ussal tartışmaya ve bilimsel ilerleyeme son vermek amacını gütmektedir. Popper’a göre Hegel’in tarihsiciliğinin dayandığı iki temel vardır: ilki yukarıda bahsi geçen diyalektik yöntem, ikincisi ise özdeşlik ilkesidir. Özdeşlik içsel hiçbir çelişki yokmuşçasına belirlenmiştir ve bu kategoriyle her varlık kendiyle özdeş olmasıyla diğer varlıklardan

ayrılır (Kojève, 2001: 206). Hegel'in özdeşlik felsefesindeki amaç, mevcut düzeni haklı çıkarmak adına Prusya'daki mutlak monarşinin çıkarları için hizmet etmesidir. Mevcut standartlardan başka standartların söz konusu olamayacağını ve mevcut olanın iyi olduğunu öne süren bir öğreti olması bakımından özdeşlik ilkesi tam da Popper'in iddia ettiği gibi Friedrich Wilhelm'in yönetiminin meşrulaştırılması anlamına gelmektedir. Güçlülüğün haklılık olduğu anlamına gelen bu öğretiye nasıl varıldığını Popper, Hegel'in hem Platon hem de Kant'ın "idea" tanımlarından yola çıkarak şu şekilde gerçekleştirdiğini yazar. Platon'da gerçek olan tek şey idealdır ve onun dışındaki her şey gelip geçici idi. Hegel bu düşünceden İdeal=Gerçeklik önermesini; Kant diyalektiğindeki akıldaki fikirler anlamına gelen ideayı ise İdea=Ussallık önermesini alarak bu ikisinden Gerçek=Ussallık sonucunu çıkarmıştır (Popper, 2010: 355). Popper bu çıkarsama ile Hegel'in yine Prusya devletinin çıkarlarının lehinde hareket ettiğini ifade etmiştir. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adlı kitabın önsözündeki şu ifadeler bakacak olursak, özdeşlik ilkesi ile mevcut düzeni koruma isteği açıkça görülecektir: Aklî olan gerçektir ve gerçek olan aklîdir. Önyargılardan uzak her bilincin inancı budur ve felsefe sipsiritüel evreni olduğu kadar, tabîi evreni de incelerken buradan hareket eder. Düşünce, duygu ve genellikle sübjektif bilinç, herhangi bir şekilde halihazırda boş sayar, onu aşar ve daha iyisini bildiğini iddia ederse, boşlukta bulunuyor demektir ve ancak halihazırda gerçekliğe sahip olduğuna göre, bizzat kendisi de boştur (Hegel, 1991: 29).

Popper, Hegel'in diyalektik yöntemini, bir fikri tersine çevirmek için kullandığını söyler ve düşünce özgürlüğü, bilimin bağımsızlığı ve nesnel doğruluk ölçütü sorunlarını örnek olarak gösterir. Bu örneklemede, devletin temel görevlerinden birinin düşünce ve bilim özgürlüğü olduğunu ve bunun ancak devlet aracılığıyla mümkün olduğunu belirtmiştir. Devamında, her tür bilginin her zaman bilimin standartlarına uymayacağını ve sanı haline gelebileceğini ifade eder. Sonrasında ise bu

sanıların yıkıcı olma ihtimalinden dolayı, devletin nesnel doğruluğu korumakla görevli olması bakımından, neyin nesnel doğruluk olup neyin olmadığına karar vermesinin gerektiğini söyler (Popper, 2010: 356). Bizi asıl ilgilendiren siyaset alanındaki bu diyalektik yöntemi kullanımıdır ki bu da eşitlik ve özgürlük meselesindeki düşüncelerinde karşımıza çıkmaktadır. Eşitlik Hegel için yasalar karşısında eşit haklara sahip olmaktır ancak yasalar oluşturulurken vatandaşların yasalar dışındaki eşitlikleri baz alınmalıdır. (Popper, 2010: 357). Böylece arka planında eşitsizliğin olduğu yalnızca sözde ya da biçimsel diyebileceğimiz bir eşitlikten söz edilebilir. Hegel felsefesinde özgürlük ise içinde ussal bir ilke taşımaları bakımından yasalarla tanımlanmış özel ve kamusal bir haktır (Popper, 2010: 357). Böyle bir söylemi Popper paradoks olarak nitelendirmektedir. Çünkü yasaların koruyuculuğu ve sınırlayıcılığı altında olmadıkları takdirde özgürlükler güçlülerin zayıflar üzerinde baskı kurmalarına dönüşecektir. Hem eşitlik hem de özgürlük yasalarla belirlendiğine göre ve bu yasalar tamamen Prusya devletinin yönetimine göre şekillendiğine göre gerçek manada bir özgürlük ve eşitlik söz konusu olamaz. Popper'ın da hemen bütün konular için belirttiği gibi Hegel'in diyalektik yönteminin özelliği ile siyaset alanında eleştiriye açık olmayan bir sistem geliştirilmiş ve temelde devletin ve yönetimin verdiği kararlar ve attığı adımlar tek gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Böyle bir siyasal alan doğaldır ki monarşiden beslenecek ve kapalı bir toplum yapısı oluşmasına neden olarak açık toplumun yolunu tıkayacaktır. Yönetimin çıkarları için gereken bütün adımlar yasalar aracılığı ile atılacak ve görünürde demokratikmiş gibi görünen bu monark yapı varlığını resmi olarak sürdürmeyi başaracaktır. Fakat burada göz ardı edilmemesi gereken bir konu vardır ki o da bu köktenci totaliter yapının yalnızca siyaset alanında var olmadığıdır. Kanunlar aracılığı ile toplumun her alanındaki özgürlükler kısıtlanacak, eşitlik göz ardı edilecek ve Popper'ın kapalı toplum adını verdiği toplum modeli ortaya çıkacaktır. Yukarıda bahsi geçen yönetimin çıkarlarının yasalarla korunması, Hegel'in kuvvetler ayrılığı

düşüncesine değinmemizi gerektirmektedir. Filozofa göre devletin güçlerinin birbirinden bağımsız olması, birbirlerini sınırlandırmaları ve sonucunda genel bir denge yaratılmasını amaçlayan kuvvetler ayrılığı bir devleti sadece ve sadece yıkıma götürebilir. Siyasi anlamda devletin tüm güçleri, bizzat ana yapının bütünlüğünü temsil etmelidir ve bu güçler özdeşlik ilkesinde olduğu gibi ideal olanın içerisindeki varlıklarını sürdüren tek bir bütünü inşa etmelidirler (Hegel, 1991: 272).

1.4.4. Tarihsel Gelişim Yasası

Hegel'in tarihsiciliğinin belki de en net kanıtı, tarih anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Evet, yukarıda bahsi geçen konularda da özellikle diyalektik yönteminin kullandığı her alanda Popper'ın işaret ettiği gibi tarihsici nitelikler vardır. Fakat Hegel için tarihin-evrensel tarihin, aslî ve gerçek bir amaç üzerine kurulmuş olduğu, tarihin ussal olduğu yalnızca felsefî temellere dayandırılarak ortaya çıkarılmalı ve böylece özsel ve zorunlu bir şey olduğu gösterilmelidir. Hegel için üç aşamalı diyalektik tarihsel gelişim söz konusudur. Değişim bahsinde de belirttiğimiz gibi, Platon'unkinden farklı olarak bu değişimi Hegel görüldüğü gibi "gelişim" olarak niteleyerek ilerleme manasında olumlu bir anlam yüklemektedir. Bundaki amaç Popper'ın da belirttiği gibi adına çalıştığı ülke yönetimini yüceltmek ve bu yönetimin en iyi, gerçek ve doğru olduğunu kendi felsefî sistemi ile ispatlamaya çalışmaktır. Bunu şu üçlü diyalektik anlayışı ile desteklemektedir: Tarihsel alandaki diyalektik aşamalardan ilki, doğu despotluğu, ikincisi Yunan ve Roma demokrasileri, üçüncü ve tabiki son aşama ise Alman Monarşisi'dir (Popper, 2010: 360). Popper, Hegel'in diyalektiğinin, başta kendisini oldukça ilerici ve devrimci gibi göstermesine rağmen son aşamada tutucu olduğunu açıkça gözler önüne seren bir sistem olduğunu düşünmektedir ki verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere haklıdır.

Popper, açık topluma karşı bir direniş olarak gördüğü Alman Ulusçuluğu'nun nasıl ortaya çıktığını da yine bu bölümde ele almaktadır. Ulusçuluk kavramının ortaya çıkmasında Wilson, Rousseau ve J. G. Herder'in etkilerinde söz eden Popper'a göre bu kavram:

“Ulusun ortak bir kaynaktan gelmiş olma, ortak bir dil konuşma, ortak bir tarihi olma gibi niteliklere dayandığını öne süren kuramlardan hiç biri ne kabul edilebilir, ne de uygulanabilir. Ulusal devlet ilkesi uygulanamaz olmakla kalmaz, hiçbir zaman açık seçik düşünülmemiştir dâhi. O bir mitostur. Usdışı, romantik ve ütopyacı bir düşür, bir doğaya dönüş düşü, bir kabileci kolektivizm düşüdür.” (Popper, 2010: 363).

Ulusçuluk fikrine tamamen karşı daha doğru bir ifadeyle uydurma bir kavram olduğuna inanan birisi olarak Popper, Alman ulusçuluğunun ilk kuramını, ulusun ortak dil temeline dayandığı fikriyle Fichte'nin oluşturduğunu söyler. Ancak Popper'a göre Fichte de Hegel gibi yalnızca kişisel çıkarlarını düşünen ve bu doğrultuda hareket eden birisiydi. Hatta Popper kitabında Fichte'nin Alman ulusçuluğu adına çalışırken, isteklerinin kabul edilmesi halinde Ruslar'ın yanında olacağını söylediğini aktarır. Aynı dönemde Almanya'da Napoleon istilasına karşılık, halk arasında Fichte'ninki gibi sahte olmayan bir ulusçuluğun ortaya çıktığını ifade eder. Popper, halkın mevcut yönetime karşı çıkarak, Rousseau ve Fransız Devrimi'ne benzer demokratik devrim istediğini yazar. Krala ve mutlakiyetçi yönetime karşı güvenin yitirilmesiyle birlikte, ezilen topluluğun, benzer şartlarda olan diğerleriyle bir araya gelerek demokratik şartların oluşturulması için harekete geçmek anlamında ulusçuluk, elbette Prusya Kral'ı için büyük bir tehlike oluşturmaktaydı. Bu tehlikeyi önlemek tabiki dönemin resmi felsefe otoritesi olan Hegel'in işiydi. Hegel, ulusçulukla birlikte hükümdarın egemenliğine karşı çıkılarak halkın egemenliğinin ön plana çıkarıldığını ve bunun delice bir fikir olduğunu *Hukuk Felsefesi* kitabında kaleme almıştır. Prusya hükümetini korumak adına,

hükümdarı olmayan bir halkın biçimden yoksun bir yığın olduğunu ve hatta böyle bir topluluğun kanunsuzluk, ahlâk bozukluğu ve hayvanlar gibi yaşamak zorunda kalacağını (Popper, 2010: 367) söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Hegel ulusçuluğu İngiltere örneği üzerinden:

“Özel kişilerin kamu olaylarında ağır basan bir rol oynamalarından dolayı en özgür anayasaya sahip olduğu kabul edilen İngiltere deneyimle gösteriyor ki, Avrupa’nın öbür uygar ülkelerine oranla medenî ve cezaî hukuk açısından, mülkiyet hukuku ve özgürlük açısından, ve bilim sanatlar için yaratılan ortamlar açısından en geri olanıdır. Orada nesnel özgürlük veya ussal hak, biçimsel özgürlüğe ve bireysel özel çıkarlara kurban edilmektedir” (Popper, 2010: 367).

şeklindeki ifadeleriyle demokratik unsurlar içeren liberal ulusçuluğun yaratacağı tehlikeli ortamı, her zamanki üslubuyla ele almış, böyle bir sistemin kimsenin yararına olmayacağını iddia etmiştir. Ulusa ait kendi tanımını ise Hegel tarihsici bakış açısıyla dile getirmektedir. Şöyle ki, tarih Hegel için çeşitli ulusal ruhların dünya egemenlikleri için yaptıkları savaştan başka bir şey değildir (Popper, 2010: 368). Popper’a göre Hegel yalnızca ulusçuluğun içindeki liberal öğelerin yerine Platoncu-Prusyacı bir devlete tapma düşüncesini değil tarihsel başarıya tapma fikrini de aşılama çalışmıştır. Popper, Hegel’in tarihsiciliğini ortaya koymak için giriştiği bu çalışmasında ulusçuluk fikrini hem genel hatlarıyla ifade etmiş hem de bir anlamda devletin resmi ideolojisi olarak kabul edilen Hegel’in ulusçuluk düşüncesini aktarmıştır. Böyle bir kıyaslama bize açıkça gösteriyor ki, Hegel, yalnızca felsefi açıdan değil hem toplumsal hem de siyasi açıdan modern totaliterliğe yol açan tarihsici bir tutum sergilemiş ve bunu bütün genel ve özel meselelerde bir yöntem olarak kullanmıştır.

Modern totalitercilik Popper’a göre özgürlük ve akla karşı verilen savaşın yalnızca bir evresidir. Faşizmi ve Marxizmi modern totaliter birer rejim olarak

tanımlayan Popper, Marks'ın Hegel'in ruhu yerine maddeyi, maddesel ve ekonomik çıkarları, Faşizm ise yarı biyolojik bir kavram olan Kan ya da Irk'ı koyduklarını söylemiştir. İdeolojilerin çıkış noktaları sayılabilecek bu farkın, pek de önemsenmeye değer bir şey olmadığını söyleyen Popper, ana siyasal eğilimleri açısından önemli bir değişikliğe neden olmayacağını belirtir (Popper, 2010: 371). Popper'ın eleştirdiği açıdan düşünecek olursak, tarihsici nitelikler taşıyan ideolojik görüşler, çıkış noktaları ne olursa olsun yönetimde ve toplumsal hayatta ciddi farklar yaratmadığı sürece benzerdirler ve bu benzerlik küçük farklılıkların varlığını görmezden gelmemize neden olacaktır.

Özgürlüğe, eşitliğe, demokrasiye ve dolayısıyla açık topluma karşı yürütülen savaşta kullanılan ideolojik fikirleri -ki bunlar Hegele'in fikirleridir- Popper şu şekilde sıralamıştır:

- Ulusçuluk: Devletin, Ruhun -ya da şimdi Kanın-, devlet yaratan ulusun -ya da ırkın- yeniden vücut bulmasından ibaret olduğu yolundaki tarihsici düşünce biçiminde; bir tek seçkin ulusun -şimdi, ırkın- dünyaya egemen olması mukadderdir.

- Devlet, bütün öbür devletlerin düşmanı olarak, varlığını savaşta ortaya koymalıdır.

- Devlet, her türlü ahlâksal yükümlülükten arınmıştır; tek yargıç tarih, yani tarihi başarıdır; bireysel davranışların tek ilkesi kolektif yararlılıktır; propaganda amaçları ile yalan söylemek ve doğrulukları eğip bükme mübahtır.

- Ahâkî olan savaş fikri -topyekün ve kolektivist-, özellikle genç devletlerin daha eski devletlere karşı yapacakları savaşlar; savaş, ün ve kaderin en iyi şeyler oldukları.

- Büyük Adam'ın, dünya çapındaki kişiliğin, derin bilgiler ve büyük tutkular adamının yaratıcı rolü. (liderlik fikri)

- Kahramanca hayat ve küçük burjuvanın ve tutkusuz hayatın aksine, “kahraman adam” ideali (Popper, 2010: 372).

Hegeli tarihsiciliğin özellikleri olan bu maddeler Popper'a göre yalnızca Hegel'e has değildir. Daha öncesinde de belirttiği gibi ufak tefek türden değişikliklere rağmen birçok modern totaliter ideolojilerin, rejimlerin temelinde bulunan özelliklerdir. Bu özelliklerden ilkinde göre bir ulusun veya ırkın yegane amacı, kendini korumaya yarayacak güçlü bir araç olmak üzere Hegel'in aşağıdaki söyleminde görüleceği üzere yüce bir devlet kurmaktır:

“Ulusun var olmasında en yüksek amaç devlet olmak ve varlığını bu biçimde sürdürmektir. Kendini bir devlet haline getirememiş bir ulus, kesin söylenirse bir tarihten yoksundur.” (Popper, 2010: 372).

Bu sözlerle, sisteminin açık bir biçimde totaliter olduğunu ve kapalı bir toplum modelini oluşturmaya çalıştığını Hegel'in; devletin, toplumsal hayatın bütün öğelerin: sanatın, hukukun, ahlakın, dinin ve bilimin merkezi olması gerektiği düşüncesinde buluruz (Popper, 2010: 372) Söz konusu alanların devlete olan bağlılıkları yalnızca formalite bir bağlılık olarak düşünülmemelidir. Hegel'in defalarca ifade ettiği gibi devlet bir karar verme mercidir ve halkın, toplumun ve adı geçen bu kurumların varlığı ve geleceği için en doğru kararı verecek olan yegane güçtür. Siyasi ana yapı olarak devlet Hegel'e göre tikel alanının gelişmiş ve gerçekleşmiş rasyonelliğini meydana getirir (Hegel, 1991: 265).

Tarihteki totaliter rejimle yönetilen toplumları düşündüğümüzde, Hegel'in yegane güç dediği, ulusun varlığı için elzem olan bu gücün nesnel kararlar verdiğini veya gelecekte vereceğini düşünmek hayli iyimser bir tutum ve hatta tabiri caizse saflık olacaktır. Günümüzde dâhi, sözde demokratik olan toplumlarda bile kanunlar ve yasalar aracılığı ile adı geçen kurumların devlete olan bağlılıklarından dolayı bağımsız birer kuruluş olamamakta ve belirlenen sınırlar içerisinde hiç de özgür olmayan şartlarda

varlıklarını sürdürmektedirler. Yönetim şeklinin adının demokrasi olması bu açıdan bakıldığında yalnızca bir kılıftır ve gerçek özgürlüğe sahip olmak böyle bir demokrasi ile mümkün değildir.

Devletin diğer devletlerle olan savaşı neticesinde varlığını ortaya çıkarması öğretisi, bir önceki öğretide devletin yegâne güç olmasıyla paraleldir. Çünkü kendi sınırları içerisinde tek gerçek güç olması devletin varlığının tamamlaması için gerekli olsa da yeterli değildir. Hegel, bir devletin dünyadaki diğer devletlerle olan savaşındaki amacın dünyaya egemen olmak olduğunu söyler. Bu öğreti aslında üçüncü tarihsici öğretisi ile içiçe geçmiş durumdadır, şöyle ki, devlet hem hukuğun hem de ahlaksal yasaların kendisi olduğuna göre, hiçbir ahlâk ölçütüne bağlı değildir. Tarihsel yükümlülükleri daha önemlidir ki bu da Dünya Tarihi'ndeki yeri yani diğer devletlerle olan savaşında ortaya çıkacaktır. Özetleyecek olursak devletler ya da uluslarla ilgili konulardaki tek yargıç dünya tarihindeki tarihsel başarısıdır (Popper, 2010: 375). Devletin hiçbir ahlâk ölçütüne bağlı olmaması, devletin başarısı için halkı yok saymanın ve hatta aldatmanın meşru olduğu düşüncesi, Platon'un hükümdarın yalan söyleme hakkı olduğunu düşüncesini hatırlatacaktır. Hegel'in bu konuda Platon'un izinden gittiğini şu ifadelerinde görüyoruz: Bundan dolayı, kamuoyu sayılmaya hak kazandığı kadar da, hor görülmeye hak kazanmaktadır. Buna göre büyük işler başarmanın ilk koşulu kamuoyunun görüşlerinden bağımsız kalabilmektir. Ve büyük başarılar ilerde kamuoyu tarafından mutlaka kabul edilirler (Popper, 2010: 376).

Dördüncü tarihsici öğretiye gelecek olursak, Popper, bu öğretide Hegel'in savaşın ahlâksal bir yönünün olduğunu savunduğunu söyler. Savaşın anlamı Hegel için bir ulusun ahlâk sağlığının korunmasıdır ve ebedî bir barışın neden olacağı bozulma ancak savaş aracılığıyla engellenebilir. Savaşın sonucu yalnızca, ülke sınırları dışındaki durumu etkilemez aynı zamanda ülke içerisindeki karışıklığı ve iç çekişmeleri engeller (Popper, 2010: 377). Popper Hegel'in özellikle toplum ve siyaset felsefesi alanındaki

düşüncelerinin hem döneminde hem de sonrasında ciddi etki yarattığını söylemişti. E. Kaufmann, E. Banse, General Ludendorf, Max Scheler ve Freyer gibi siyasetçi ve düşünürlerin, Hegel'in savaşıla ilgili bu öğretisinden etkilendiklerini ve fikirlerinde Hegelciliğin izlerinin açık bir biçimde görüldüğünü bu kişilerden yapmış oldukları alıntılarla göstermiştir. Popper'a göre Hegel Herakleitosçu kader ve ün anlayışını da yeniden gündeme getirmiştir. Bir ulus özünü ancak tarihi içinde ortaya koyabileceği düşüncesinden doğduğunu ve bunun özcü bir kader öğretisi olduğunu söyleyen Popper, ün kavramının kaderci öğretiyi tamamladığını ekler. Nasıl tamamladığı ise oldukça açıktır. Savaş neticesinde elde edilen zaferle birlikte ün kazanılır.

Son öğretilerde Platon'un Filozof Kral'ına benzer Büyük Adamlar vardır. Önceki konularda da belirtildiği gibi, toplumun yararına olacak şeylerin doğru olup olmadığına karar verecek olan kişidir Büyük Adam. Öyle ki, vermiş olduğu kararlar hiç kimse tarafından eleştirilemez veya bu kararlara şüpheyile yaklaşamaz. Hegel'in sözleriyle Büyük Adam:

“Zamanının Büyük Adamı, zamanının iradesini dile getiren; zamanına ne istediğini söyleyen ve onu gerçekleştiren adamdır.” (Popper, 2010: 380).

Popper, özdeşlik, ulusçuluk, kuvvetler ayrılığının reddi, devletin varlığını savaşta gerçekleştirmesi, devletlerin ahlaksal yükümlülüklerinin olmadığı ve Büyük Adam inancı gibi konularla Hegel'in tarihsiciliği ile modern totaliterliğin özdeş olduğunu göstermeye çalışmıştır. Popper Hegel'in kapalı toplum modelinin, tarihsiciliğinin ve toplum ve siyaset felsefesi alanındaki görüşlerinin, ardılları tarafından yüceltilerek yaygınlaştırılmasının insanlığı büyük bir tehlikeye sürüklediklerini ifade eder. Ve tartışmaya kendisi gibi tehlikeyi fark eden Schopenhauer'in şu sözleriyle nokta koyar:

“O, yalnız Alman felsefesi üzerinde değil, her türlü Alman edebiyatı üzerinde yıkıcı, daha kesin söylenirse, aptal edici, hatta denebilir ki, vebaya benzer bir etki yaptı. Bu etki ile her fırsatta ve kuvvetle mücadele etmek, bağımsız hüküm verebilen herkesin görevidir. Çünkü biz susarsak kim konuşacak?” (Popper, 2010: 386).

1.5. Marx’ın Tarihsiciliği ve Eleştirisi

Marxçılığın, Hegel tarihsiciliğinin şimdiye kadar ortaya çıkmış en saf, en gelişmiş ve en tehlikeli biçimi olarak oldukça olumsuz bir şekilde tanımlamayan Popper, Marx’ın kuramının başarısız olmasına rağmen, özellikle Hegelci sağ kanat ile kıyaslandığında oldukça insaniyetçi bir tarafının olduğunu ve toplumun acil sorunlarına ussal yöntemler uygulamak için dürüst bir çaba içinde hareket ettiğini söyler (Popper, 2010: 390). Marx’ın ana öğretilerinde yanlış olmuş olmasını olağan kabul etmesi bakımından Popper, şimdilik Platon ve Hegel’e yönelttiği eleştirilerle kıyasladığımızda filozofa karşı daha ılımlı bir tavır takınmıştır. Hegel diyalektiğinden etkilenmiş olmasına rağmen Marx’ın gerçeği aramasındaki özgünlük ve düşünsel dürüstlüğü onu diğerlerinden ayıran en büyük özelliktir diye sözlerine devam eden Popper, bu özelliklerine rağmen neden Marx’ı eleştirdiğini şu sözlerle açıklamaktadır:

“İyi taraflarına rağmen ben, Marx’ın bir sahte peygamber olduğuna inanıyorum. O, Tabii bir tarih kâhiniydi ve kehanetleri gerçekleşmedi; ama benim asıl suçlamam bu değil. Pek çok akıllı insanı yanıltıp toplum sorunlarına yaklaşmanın bilimsel yolunun tarihi kehanet olduğunu düşünmelerine yol açmış olması çok daha önemlidir. Açık toplumun davasını gütmek isteyenler arasında, tarihsici düşünme yönteminin mahvedici etkisinin yayılmasından Marx sorumludur.” (Popper, 2010: 390).

Popper'ın Marx'a olan eleştirilerinin detaylarına geçmeden önce Marx'ın materyalist tarih kuramıyla ilgili genel bir bilgilendirmenin konunun anlaşılması açısından yararlı olacağına inanıyoruz. Marx'a göre tarih yasalara bağlı ilerleyen bir süreçtir ve bu sürecin hiçbir şekilde rastlantısallıkla ilgisi yoktur. Maddi üretim koşulları belli toplumsal ilişkileri doğurmakta ve bu ilişkiler de tarihi dönemler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Popper'ın ekonomik tarihsicilik dediği bu yöntemde; ekonomik yapı, üretim tarzı, mülkiyet biçimi, toplumsal tabakalaşma ve sınıf çatışmaları gibi olgular üzerinden tarihsel anlamda bir zorunlu ilerleme söz konusudur. Bu zorunluluğun anlamını; kapitalist üretimin doğal yasalarını, kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorunluluğun olduğu yasalar ifadesinde buluruz (Marx, 2004: 17)

“Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir.” (Marx, 2004: 22).

Marx'ın bu meşhur söylemi üzerinden devam edecek olursak o, sınıf mücadeleleri neticesinde ortaya çıkan toplumsal yapılar üzerinden tarihi belli dönemlere ayırmıştır. Ekonomik temelli bu toplumsal şekillenmede Asya türü, ilkel, feodal ve burjuva üretim biçimlerinin birbirini izleyen tarihi dönemler olarak belirlenir ve burjuva üretim biçimi içinde çatışma taşıyan son üretim biçimidir (Marx, 1968: 80). Marx'ta üretimden kastedilen şey toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasındaki üretimdir ve bu anlamda bir üretimden söz edebilmek için üretimin farklı aşamalarındaki gelişmesinin tarihsel sürecine bakılmalıdır (Marx, 1973: 85).

Marx'ı sahte peygamber ilan eden Popper'ın eleştirilerine dönecek olursak Marx'ın tarihsiciliğinde bazı toplumsal teknoloji öğelerinin bulunup bulunmadığını tartışmaya geçer. Rusya'nın toplumsal mühendislik alanındaki çoğu zaman başarılı olan deneyimlerinin –Marxçılığın Rus deneyimlerindeki mezhep ya da bilim olarak görülmesi nedeniyle- bu konuda olumlu cevap verilmesine neden olabileceğini ifade

etmiştir. Ancak Popper, bunun böyle olmadığını, Rus Komünist Parti'nin siyasal iktidara geldikten sonraki düşüncelerinin temelinde, ekonomik ve siyasal güç gelişimlerinin, özellikle de devrimlerin geleceğini önceden haber vermek amacını güden salt tarihsel bir kuram olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Marx ütopyacı olarak nitelendirdiği, toplumsal teknolojinin her türlü uygulanmasını yasaklamıştı ve Rus ardılları kendilerini toplumsal teknoloji alanındaki sorunlar karşısında hazırlıksız bulmuşlardı (Popper, 2010: 391). Popper bu yorumunu, Lenin'in iktidara geldikten sonra açıkça söylediği:

“Ben bu sorunları ele almış bir sosyalist tanımıyorum... Marx'ın eserlerinde sosyalizmin ekonomisi üzerine bir tek söz yoktur.” (Popper, 2010: 391).

sözleriyle doğrulamıştır. Böyle bir değerlendirme doğal olarak Marx'ın yönteminin uygulamada işe yarar olup olmadığını düşünmemize neden olacaktır. Popper'a göre Marx'ı eleştirmek isteyen kimse, onu yöntembilim standartlarına göre yani bilimin ilerlemesine yardım edip etmeyeceği açısından değerlendirmeli ve eleştirmelidir. Popper'ın işaret ettiği bu nokta aslında Marx'a yönelttiği eleştirilere zemin hazırlamak içindir. Çünkü Marx'ın yönteminde, bilimin esas görevi geçmişi değerlendirmek değil, gelecek hakkında öndeyilerde bulunmaktır. Eleştirilmesi gereken yanın bu olduğunu söyleyen Popper, bu yöntem bilimsel iddianın Marx'ı başarısızlığa götürdüğünü söyler. Marx için bilim ise: Biz tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. İnsan tarihe iki açıdan bakabilir ve tarihi doğa tarihi ve insanlık tarihi olarak ikiye bölebilir. Ancak bu iki yan birbirinden ayrılmaz. İnsanlar var olduğu sürece doğa tarihi ve insanlık tarihi karşılıklı olarak birbirini koşullayacaktır. Doğa bilimi denilen doğa tarihi burada bizi ilgilendirmiyor, fakat insanlık tarihini incelemek durumundayız. Çünkü ideoloji neredeyse tamamen, ya bu tarihin çarpıtılmış bir yorumuna ya da ondan yapılan tam bir

soyutlamaya karşılık gelir. İdeolojinin kendisi, tarihin yönlerinden yalnızca biridir (Marx, 2013: 28).

Marx'ın yöntemin uygulamada işe yarar olup olmadığına dönecek olursak, toplum ya da siyaset alanındaki bilgilerin veya öğretilerin kuramsal nitelikleri tek başına yeterli görünmemektedir. Fakat burada bizi yanıltabilecek olan şey, Marx'ın kuramını genel olarak uygulamada işe yarar olup olmadığını değerlendirmektir. Çünkü Marx, siyaset adamının bilimsel bir temele gereksinim duyduğunu ve bilimin eylemsel sonuçlar vermesi gerektiğini düşünmektedir. Bu da bize gösteriyor ki Marx'ın öğretisinin pragmacı bir yanı vardır. Marx'a göre uygulamada sonuç vermeyen bir bilim ya da felsefe dünyayı yalnızca yorumlamakla kalır oysa bu uğraşların dünyayı değiştirmeleri gerekmektedir (Popper, 2010: 392). Bu değişiklik için de tabidir ki gelecek hakkında tahminlerde bulunulmalıdır. Pragmacı tavrının göstergesi olan dünyayı değiştirmek fikrinde de Marx'ın yönteminin tarihsici niteliklerini görüyoruz.

Popper Marx'ın yönteminin özerk bir toplum bilim düşüncesine yol açtığını J. S. Mill ile yaptığı karşılaştırma ile göstermiştir. Benzerliklerine de değinen Popper, özellikle ruhbilimsicilik açısından ayırdıklarını ve Marx'ın bu açıdan akılcıca bir tercih yaptığını ifade etmiştir. Özgürlüğü uygulamada gerçekleştirmek fikri ve “bırakınız yapsınlar” liberalizmine karşı olan tutumlarının benzerlik taşıdığına işaret eden Popper, toplum bilim yöntemindeki görüşleri nedeniyle tamamen farklı olduklarını dile getirir. Popper'a göre J. S. Mill, tarihsel gelişme yasalarının insan doğasına ya da aklın yasalarına başvurularak açıklanabileceğini düşünürken, Marx, hukuk ilişkilerinin ve türlü siyasal kurumların insan doğası ve aklın yasaları ile belirlenemeyeceği savunur (Popper, 2010: 395). Çünkü Marx'a göre:

“İnsanın varlığını belirleyen şey bilinci değildir, tersine bilincini belirleyen toplumsal varlığıdır.” (Popper, 2010: 397).

Bu alıntı ile Popper, insanların yani, insanların ihtiyaçları, korkuları, umutları, beklentileri, dürtüleri ve isteklerinin toplum hayatının yaratıcıları olmadığı, olsa olsa ürünleri olduğunu dile getirdiği için Marx'ı J. S. Mill'in temeli ruhbilimsicilik olan öğretisinden ayrı tutmaktadır. Popper, Marx'ın bu konuda Hegel'den etkilendiğini, Hegelciliğin öğelerinden biri olan devlet ve ulusun, her şeyini ona borçlu olan bireyden daha gerçek olduğu düşüncesiyle açıklamıştır (Popper, 2010: 405).

1.5.1. Ekonomik Tarihsicilik

Ekonomik Tarihsicilik başlıklı bölümde Popper, Marx'ın ekonomik dürtülerin insan hayatında her şeye egemen olduğunu, yalnızca bireylerin davranışları açısından değil, toplumsal gruplar açısından da kâr etme isteği ve sınıf çıkarı dürtüsünün tarihi açıklamak için temel bir özellik olarak kabul edilmesinin Marx'ı yanlış yorumlamak (Popper, 2010: 407) olacağını söyleyerek konuya giriş yapar. Popper'a göre Marx, kâr etme dürtüsü gibi ruhbilimsel olguları daha çok toplumsal sistem içerisinde tarihin itici güçleri olarak ve bozulma nedenleri olarak değil beklenmeyen sonuçları olarak ifade etmiştir. Marx, toplum hayatının, üretim ve tüketime bağlı olan maddesel yönünü, doğa ile yapılan madde alışverişinin bir uzantısı olarak tanımlayarak insan özgürlüğünün her zaman bu maddesel gereksinmelerle sınırlanmış olduğunu söyler. Bu durumdan ancak, mümkün olduğunca ussal bir şekilde ve insan doğasına en uygun ve en onurlu koşullar altında yönetmek ile kurtarılacağını savunur (Popper, 2010: 410). Yaşadığı dönem açısından bakıldığında, Marx'ın insanların üretim araçlarına olan bağılıklarından tamamen kurtulamayacaklarını ve tam anlamıyla bir özgürlüğün sağlanamayacağını söylemesi bir bakıma haklıdır. Ağır çalışma şartları zamanının en büyük problemlerinden birisidir ve insan onuruna yakışmayan bu iş koşullarını düzeltmek ve insana yaraşır hale getirmek gerekir ki Marx'a göre ancak bu yolla insanlar hayatının bir

bölümlerinde özgür olabilsinler. Marx'ın özgür olma ideali, Hegel'in özgürlük arayışını hatırlatmaktadır. Fakat özgürlük konusu dışında Marx, Hegel'e özellikle diyalektik yöntemi tercih etmesi açısından benzetmektedir. Özellikle insanlık tarihinin ve ekonomik gelişmenin yasalarını, diyalektik bir süreç olarak ifade etmesi bu benzerliği kanıtlar niteliktedir. Tarihsel materyalizm adıyla anılan bu diyalektik süreçler, Hegel ve Marx'ta farklı bir şekilde ilerleseler de yöntem olarak aynıdırlar. Bu materyalist tarih anlayışı, yaşamın basit maddi üretiminden başlayan gerçek üretim sürecinin açıklanmasına ve üretim biçimiyle bağlantılı olan ve bu doğrultuda kurulan ilişkilerin bütün tarihin temeli olarak çeşitli aşmalarında ve aynı zamanda devlet olarak eyleminde sivil toplum biçiminin anlaşılmasına dayalı bir anlayıştır (Marx, 1971: 7).

Marx'ın öğretisi insanların, toplum hayatının maddesel olana bağılılıkları açısından ekonomik tarihsiciliğe Popper'in deyimiyle ekonomisiciliğe dayanmaktadır. Ekonomisiciliğin temelinde de insanın doğa ile yaptığı madde alışverişinin hangi yasalara göre gerçekleştiğini araştırmak vardır. Toplum ilişkilerinin, üretim süreçlerinden bağımsız düşünölemeyeceğini Marx şu sözlerle ifade etmiştir: Uygar adam da tıpkı vahşiler gibi gereksinmelerini doymak, hayatta kalabilmek ve çoğalmak için doğa ile çekişmek zorundadır; ve her türlü toplum içinde ve mümkün olan bütün üretim sistemleri içinde böyle yapmaya devam etmesi gerekir. Bu gereklilik cenneti geliştikçe genişler, insan gereksinmelerinin alanı da genişler. Ama aynı zamanda bu gereksinmeleri karşılayan üretim güçleri de genişler (Popper, 2010: 411).

Üretim güçlerine dayanan Marx'ın bu "tarihsel maddeciliğini" Popper iki farklı açıdan eleştirmiştir. Bunlardan ilki, toplum bilimlerinin alanının tarihsel ya da gelişimsel yöntem olan özellikle de tarihsel kehanet ile çakışan tarihsicilik; ikincisi ise, ekonominin, doğa ile yapılan madde alışverişinin bütün kurumlar özellikle de onların tarihsel gelişmeleri için belirleyici etken olduğu ekonomisiciliktir (Popper, 2010: 412). Genel olarak ekonomik tarihsicilik adını verdiği bütün toplumsal gelişmelerin,

ekonomik yani üretim araçlarının gelişimine bağlı olması Popper açısından hatalıdır. Şöyle ki, ekonomik koşullar ile fikirler arasında Marx'ın ifade ettiği gibi yalnızca ekonomik şartların düşünceleri belirlediği anlamda bir bağlantı yoktur. Karşılıklı bir dayanışma bağlantısı ve hatta bilgimizi meydana getiren fikirlerin, üretim araçlarımızdan daha temel oldukları bir bağ bulunmaktadır. Buradaki fikir veya akıl veya Hegelci anlamda tin, varlığı belirleyen anlamında bir bilinç asla değildir. Maddi ilişkiler neticesinde belirlenendir. Özetle bilinç varlığı, toplumu belirlemez aksine bilinç toplum tarafından şekillendirilir. Popper bu konudaki düşüncelerini aşağıdaki örnekle doğrulamak isterken bir yandan da Marx'ın iddiasını eleştirmiştir: Bir gün bütün ekonomik sistemimizin, bu arada bütün makinelerin ve toplumsal örgütün yok olduğunu, ama teknik ve bilimsel bilgilerimizin bâki kaldıklarını düşünün. Bu durumda ekonomik örgütün kısa zamanda tekrar kurulacağı düşünülebilir. Ama bir de maddi şeylerin bâki kalmasına rağmen, bu konulardaki bütün bilgilerin ortadan kalkması halini düşünün. Bu durum vahşi bir kabilenin endüstrileşmiş, fakat boş bir şehre yerleşmesi halinde ortaya çıkacak durum olurdu. Uygarlığın bütün maddi kalıntılarının kısa zamanda ortadan kalkmasına yol açardı (Popper, 2010: 413).

Görüldüğü gibi Popper Marx'ı, öğretisinin temeli olarak kabul edilen maddi belirlenimcilik açısından eleştirmektedir. Toplumsal hayatı, insan doğasını, yaşam şartlarını belirleyen şeyin maddi koşullar olduğunu savunan Marx ve Marxçıların materyalist düşüncelerini yukarıdaki açıklama ile eleştirse de Popper, karşılıklı bir ilişkinin varlığını da inkâr etmez.

Ekonomik Tarihsicilik bölümünde Marx'ı yukarıda görüldüğü şekliyle eleştiren Popper, bölümün sonunda Hegelci idealizmi Marxçı maddeciliğe tercih ettiği sonucunun çıkarılmaması için uyarıda bulunmaktadır. Eleştirilerine rağmen Marx'ın tarafını tuttuğunu açıkça belirten Popper, Marx'ın maddecî tarih yorumunun olayların

ekonomik arka planlarını aydınlatmak açısından önemsedğini (Popper, 2010: 415) de sözlerine eklemiştir.

1.5.2. Sınıf Mücadelesi

Marx'a yönelttiği eleştirilere sınıflar arasındaki mücadeleler üzerinden devam etmiştir. Tarihi sınıflar arasındaki savaş olarak gören Marx için toplumsal sınıfların yapısı da ekonomik koşullar tarafından belirlendiğine göre sınıf mücadeleleri dolayısıyla tarih de maddi üretim koşulları tarafından belirlenir. Çünkü sanayi ve ticaret, zorunlu ihtiyaçların üretimi ve değişimi farklı toplumsal sınıfların yapısını belirler (Marx, 2004: 139). Hegel'i hatırlayacak olursak, tarihsel süreç içerisinde devletler arasındaki savaşlar devletlerin ya da ulusların varlığını ortaya çıkarmakta ve diyalektik sürecin bir parçası olarak kendini gerçekleştirmekte idi. Marx'ta devletin yerini sınıf çıkarları dolayısıyla ortaya çıkan sınıf mücadelesi almıştır. Eleştirisini oldukça temkinli bir şekilde yürüten Popper, burada söz konusu olan sınıf çıkarının bir tür dürtü olarak algılanıp, J. S. Mill'in öğretisindeki gibi ruhbilimsici bir kavram olarak görülmesinin hatalı olacağını açıklar. Çünkü, Popper'a göre Marx "sınıf çıkarı" kavramıyla ruhbilimsel bir kategoriye değil, özerk toplum-bilim alanı içinde kalan bir şeyi kastetmektedir (Popper, 2010: 418). Yani, Marx "Sınıf Çıkarı" derken bir düşüncüyü değil bir durumu ifade etmek niyetindedir. Gerçekten de Marx'ın sistemini bütün yönleriyle düşündüğümüzde kavramın bir dürtü olarak nitelenmesi oldukça tuhaf görünecek, bir durum ya da kurumsal bir bütün olarak algılamak daha yerinde olacaktır.

Daha önce belirttiğimiz, Marx'ın öğretisindeki, insan bilincinin toplumu değil, toplum yapısının insan bilincini belirlediği fikri tam olarak burada karşımıza çıkmakta ve sistem içerisindeki gerçek anlamını bulmaktadır. Yani Marxçı deyişle insanın bilincini belirleyen şey, toplumdaki yeri, sınıf durumudur. Sınıfların ortaya çıkışı, esasında

Marxçı özgürlüğün elde edilmesi sürecinde görülür. Çünkü Marx insanların ancak üretim süreçlerinden bağımsız olabildikleri anlarda özgürlüğe kavuşacaklarını iddia etmiştir. Üretim sürecinden uzak durmak demek ise, başkalarını kendi amaçlarımıza hizmet edecek araçlar olarak görmek demektir. Marx'a göre özgürlüğe kavuşmanın bedeli, kendilerine hizmet etmeleri için başkalarını köleleştirmek ve insanlığı sınıflara ayırmaktır (Popper, 2010: 418). Böylelikle yönetici sınıf, yönetilen sınıfa kıyasla daha özgür bir hale gelecektir. Fakat yöneticinin özgürlüğü de Marx'a göre sınırlı bir özgürlüktür. Çünkü yöneticinin varlığı yönetilenin varlığı ile anlam kazanmaktadır. Toplumsal durumlarını ve özgürlüklerini korumak için yönetilen sınıfla mücadele etmek zorunda olan yöneticiler, toplumsal ilişkiler açısından yönetilenlere bağlı bir hale gelmişlerdir. Bu bağlılık ve bu belirlenmişlik Marx'a göre, toplum tarihini sınıflar arası kavganın tarihi olarak, bilimsel yöntemin ve bilimsel tarihi kehanetin aşamalarından biri haline getirmiştir. Yönetici sınıfın yönetilenlerle savaşı ancak ekonomik sistemin üretim koşullarına bağlı gerçekleşmektedir. Her ekonomik devreye de, belli bir toplum sistemi karşılık geleceğinden, tarihsel süreci belirleyen şey toplum düzenini meydana getiren sınıf yapılarıdır (Popper, 2010: 419). Popper bu konudaki eleştirisini, sınıfların kendi içlerindeki çatışmaları hatırlatarak, bütün tarihi sınıflar arası bir çatışmanın tarihi olarak görmenin hatalı olacağı düşüncesiyle yapar. Popper eleştirisini Ortaçağ tarihinin en ciddi meselelerinden biriyle örneklendirmiş: Papalar ve İmparatorlar arasındaki kavgaların, yöneten ve yönetilen arasındaki bir çatışma olmadığını ve yönetici sınıfı içerisindeki bir çatışmadan kaynaklandığını (Popper, 2010: 421) söyleyerek, tarihsel gelişimi ve değişimi yalnızca sınıflar arası bir çatışmaya indirgeyemeyeceğimizi savunmaktadır. Popper'ın gösterdiği örnek yalnızca Ortaçağda karşılaştığımız bir durum değildir. Yönetilen sınıflar arasında belki de, güç ve iktidar sahibi olunmadığı için kolay kolay karşılaşılmayan bu durum daha çok yönetici sınıflar arasında, her toplumda ve her dönemde görülebilmektedir.

1.5.3. Hukuk Düzeni-Toplum Düzeni

Marx'a göre hukuk düzeni ve toplum düzeni aynı şeyler değildir. Hukuk düzeni siyasal düzen anlamına gelirken, toplum düzeni, devlet tarafından yürütülmeyip, yönetici sınıf tarafından yaratılan ve kontrol altında tutulan bir ideoloji anlamına gelmektedir. İlkinde siyasal güç, ahlak düzeninde ise yöneticilerin yönetilenleri baskı altında tutmaları için uyguladıkları baskı söz konusudur. Hukuk düzeni ya da siyasal düzen ekonomik sistemin gerçek üretici güçleri üzerine kurulmuş olan üstyapılardan biridir (Popper, 2010: 423). Farklı anlamlara sahip hukuk ve toplum düzeni Popper'a göre Marx'ın devlet kuramını meydana getirmektedir ve bu kuram hem kurumsal hem de özcü bir kuramdır. Kurumsaldır çünkü, siyasal kurumların toplum hayatındaki görevlerinin araştırılması gerekir. Özcüdür, çünkü Marx'ın kuramının temelinde "Devlet nedir?" sorusu bulunmaktadır. Devletin tanımı Marx ve Engels'in *Devlet ve Hukuk* adlı kitabında şu şekilde karşımız çıkmaktadır:

"İnsana egemen olan ilk ideolojik güç olarak karşımıza çıkan devlet, toplumun kendi ortak çıkarlarını iç ve dış saldırılara karşı savunmak üzere yarattığı bir örgüttür. Bu iktidar örgütü, doğar doğmaz toplumdan bağımsızlaşır ve bu bağımsızlık, belli bir sınıfın örgütü olduğu, bu sınıfın egemenliğini ezilen sınıfa doğrudan doğruya dayattığı ölçüde daha da artar. Ezilen sınıfın egemen sınıfa karşı mücadelesi, zorunlu olarak siyasal bir mücadele, her şeyden önce, bu sınıfın siyasal egemenliğine karşı yürütülen bir mücadele haline gelir." (Marx, 58).

Marxçılığın tarihi bir kehanet ileri sürmekten daha da ileri gittiğini ve eylemsel siyasal etkenliğe temel olmak iddiasını taşıdığını öne süren Popper, alıntıdaki tanıma göre pek de haksız sayılmamaktadır. Zira devletin tanımından yola çıkarak toplum düzenini oluşturan sınıflar arasındaki mücadele eylemsel bir etkinliğe dönüşmektedir. Üstelik bu eylemsel durum Marx'ın sisteminde yalnızca bir tepki olarak kalmamakta,

siyasal gücü ele geçirmek için devrimsel bir nitelik taşıyan, belirli süreçlerden geçeceği öngörüsüyle tarihsici bir nitelik taşımaktadır.

Marx'ın güçler hiyerarşisinde siyaset son sırada yer almaktadır çünkü ona göre siyaset doğum sancılarını kısaltıp azaltmaktan başka bir işe yaramaz. Asıl güç makineleşme, sonraki ise ekonomik sınıf ilişkileridir (Popper, 2010: 429). Oysa Popper, bunun tam tersinin olması gerektiğini dile getirir. Siyasal gücü temel alan bu görüş açısına göre siyasal güç ekonomik gücü kontrol altına alabilir ve ekonomik açıdan zayıf olanları koruyabilir. Popper'a göre bunu gerçekleştirmek için yapılması gereken şey şudur:

“Yasayla, çalışmaya razı olan herkese hayatını kazanabilme garantisi verebilirsek, ki bunu başaramamamız için hiçbir neden yoktur, o zaman vatandaşın özgürlüğünün ekonomik korku ve ekonomik sindirmeden korunması yetkinliğine erişmiş olur. Bu görüş açısına göre, ekonomik korunmanın anahtarı siyasal güçtür. Siyasal güç ve onun denetimi her şeydir. Ekonomik gücün siyasal güce üstün çıkmasına izin verilmemelidir; gerekirse onunla savaşılmalı ve siyasal gücün denetimi altına alınmalıdır.” (Popper, 2010: 430).

Görüldüğü gibi Marx'ın öğretisini eleştirdiği bir başka konu devletin yapısı ve siyasetin etkenliği meselesidir. Özellikle siyasetin yapısı hakkındaki görüşüne karşı çıkmış ve gerekli düzenlemeler yapıldığı takdirde eşitsizliklerin engellenebileceği ve özgürlüklerin sağlanabileceği bir toplum düzeni oluşturmanın mümkün olduğunu iddia etmiştir.

1.5.4. Üretim Araçları

Popper'ın tarihsicilik olarak adlandırdığı Marx'ın öğretisi görüyoruz ki temeli üretim araçlarına ve dolayısıyla sınıf mücadelelerine dayanan ekonomik tarihsiciliktir. Bu türden tarihsiciliğin sonu bilindiği gibi belirli evrelerden geçerek sosyalizmin gelişile sonlanacaktır. Marx'a göre evrelerden her biri yani belli toplum sistemleri kendini ortadan kaldırmak zorundadır çünkü bir sonraki tarih devrini yaratacak güçleri meydana getirirler (Popper, 2010: 439). Örneğin feodal sistemde, feodalizmi yıkmak üzere olan güçlerin ortaya çıkması ve gelecek devrenin yani kapitalizmin en önemli niteliklerinin öngörülmesi söz konusudur. Popper, Marx'ın bu kehanetini üç adımlı bir usavurma olarak ifade etmiştir. İlk adımda kapitalist üretim yöntemi incelenmektedir. Marx bu üretim yönteminde, kapitalist rekabetin doğmasına ve kapitalistin malını biriktirmeye zorlayacağını düşünmektedir. Kapitalin birikmesi ise şu iki sonucu doğuracaktır:

- Üretimin artması, servetin çoğalması ve birkaç elde birikmesi.
- Fukaralığın ve sefaletin artması.

İlk madde, Marx'ın öğretisinde kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, kapitalist varlığını koruyabilmek için daha çok mal biriktirmek zorundadır. Bu zorunluluk kapitalistler arasındaki rekabetten kaynaklanmaktadır. Söz konusu rekabette tabiri caizse galibiyeti belirleyen şey Marx'a göre kapitalist üretim araçlarının ve şartlarının niteliğidir. Çünkü daha büyük ve gelişmiş üretim yerleri, daha fazla ve daha gelişmiş makinelerin kullanımını sağlayabilir ve böylelikle işçilerin üretkenliklerinin artacak ve kapitaliste daha ucuza üretim yapmak ve mallarını daha ucuza satmak imkanı verecektir (Popper, 2010: 466). Doğal olarak bu şartlar büyük ölçekli kapitalistin daha başarılı olmasına ve varlığını servetini artırarak devam etmesini sağlayacaktır. Sonuç olarak kapitalistler arasındaki rekabette daha küçük ölçekli olanlar yok olacak ve servetin daha az ellerde birikecektir. Yani servet artarken kapitalistlerin sayısı azalacaktır.

Popper, sefaletin artmasını Marx'ın terminolojisinde iki farklı anlama gelebileceğini belirtmiştir. İlki sefaleti çekenlerin sayısındaki artış, diğeri ise sefaletin yoğunluğunun yani sefalete maruz kalanların sefaletinin gittikçe artmasıdır. Sefaletin artması aslında servetin artışının bir sonucudur. Çünkü servetini artırma isteğinde olan kapitalist işçilere daha fazla baskı uygulayacak ve işçilerin talepleri göz ardı edilecektir. Zaten bu şartlar nedeniyle kapitalist sistem Marx'a göre iyileştirilemez veya düzeltilemez, mecburen ortadan kaldırılması gerekmektedir. Popper, Marx'ın artan sefalet hakkındaki kehanetçi yasasını; Değer Kuramı, Artık Nüfusun Ücretler Üzerindeki Etkisi, Konjonktür ve Düşen Kar Oranının Etkileri kuramları ile değerlendirmiştir.

Değer Kuramı Popper'a göre Marx'ın selefleri olan A. Smith ve David Ricardo'nun "emeğe bağlı değer kuramı" düşüncelerinin etkisi altındadır. Bu kuramı Popper :

"Genel olarak yapılan işe, aldığınız bir eşya karşılığında ona giden emeğe, yani onu üretmek için gerekli iş saatlerine orantılı olarak para verdiğiniz kuramını akla getirmektedir." (Popper, 2010: 468).

şeklinde en basit haliyle tanımlamış ve Artık Değer'i kapitalistin nasıl kâr ettiğinin cevabını aşağıdaki gibi yanıtlanmasının, kuramı anlamak için yeterli olacağını söylemiştir: Fabrikasında üretilen malların piyasada gerçek fiyatları üzerinden, yani üretilmeleri için gerekli iş saatleri ile orantılı olarak satıldığını kabul edersek, ancak işçilerine ürettikleri malın tam değerini vermemesiyle mümkündür. Böylece işçinin aldığı ücret, çalıştığı saatlerin değerine eşit değildir. Buna göre iş gününü ikiye ayırabiliriz; yarattığı değer uygun ücret aldığı saatler ve kapitalist için değer yarattığı saatler. Buna koşut olarak işçiler tarafından üretilen değerın tümünü de ikiye

ayırabiliriz: Ücretlerine uygun olarak yarattıkları değer ve artık değer denen geri kalanı. Bu artık değer kapitalist sahip çıkar ve kârının tek dayanağı budur (Popper, 2010: 469).

Marx, kapitalist sömürünün özellikle makineleşme aracılığıyla insanın ihtiyacından fazlasını üretmesi sonucu gerçekleştiğini ifade etmektedir. Popper'a göre, Marx'ın bu konudaki en büyük başarısı, kapitalist üretim biçimin niçin liberal bir hukuk düzenini benimsemek eğiliminde olduğunu açıklayabilmesiydi. Bu açıklamaya göre, kaba güç yerine serbest piyasayı kullanarak, yasa karşısında eşit ve özgür olunan biçimsel bir adaleti sağlayan, kapitalizmin bir çeşidi olan liberalist sistem mevcuttu. Liberal sistem demek Marx'a göre yalnızca serbest rekabet sistemi değil, başkalarının biçimsel anlamda özgür kabul edilen emeklerinin karşılığını alamadıkları ve sömürüldükleri bir sistem demektir (Popper, 2010: 471). Böylece Marx'ın daha önce de farklı meselelerde dile getirdiği liberal sisteme olan düşmanlığının nedeni ortaya çıkmaktadır. Marxçı değer kuramını Popper şu üç noktada eleştirmektedir:

- Marx'ın değer kuramının sömürüyü açıklamaya yetmediği.
- Bu türlü bir açıklamaya varmak için gerekli ek varsayımların kendi başlarına yeterli oldukları anlaşıldığı için değer kuramının gereksizliğinin ortaya çıkışı.
- Marxçı değer kuramının özcü ya da metafizik bir kuram olduğu savları.

Marx'ın değer kuramının sömürüyü açıklamaya yetmemesi ve ek varsayımlar dediği etkenlerin açıklamada yeterli olmasından dolayı değer kuramının gereksizliğinin esas sebebi, herhangi bir metanın değerinin nasıl belirleneceği sorunudur. Popper'a göre oldukça karmaşık olan bu konu aynı zamanda kesinlik taşıyamayacak kadar da değişken bir yapıya sahiptir. Marx'ın kuramında iş saatleri ile orantılı olarak fiyat biçilen bu değer kuramı Popper'a göre şu açıdan sorunludur: Bir malın ne alıcısı ne de satıcısı o malın üretilmesi için gereken zamanı bir bakışta kestiremezler ve kestirebilseler dahi bu değer yasasını açıklamaya yetmez (Popper, 2010: 471). Çünkü bir malı alıcı en alt fiyattan almak isterken satıcı da aksine kâr etme amacıyla en üst fiyata satmak

isteyecektir. Bu da malın piyasadaki değerinin değişkenliğinin, yani arz-talep ilişkisi bağlamında değeri belirlenmiş bir malın bazen değerinin artmasıyla kâr edilebilirken bazen de beklentinin altında satılmak suretiyle değerinin düşmesine sebep olacaktır. Böyle bir durum ise Popper’a göre sömürüyü açıklamakta yetersiz görünmektedir. Bazı Marxçıların da kabul ettiği gibi bahsi geçen değişkenlik olmayıp sabit değerlere sahip olunsaydı Popper bu eleştirisinde haklı olmayabilirdi. Ancak biraz önce belirttiğimiz gibi bu durum Marxçılar tarafından da sorunlu olarak ifade edilmiştir.

Artan sefalet kuramını temellendirmeye çalışırken Marx’ın öne sürdüğü bir diğer iddia, artık nüfusun işçi ücretleri üzerinde yaptığı olumsuz etkisidir. Marx’ın özellikle işsizlik meselesini tartışırken kullandığını gördüğümüz artık nüfus olarak isimlendirdiği bu etki özellikle işçi sınıfının sömürölmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu sömürünün önüne geçmek Marx’ın sisteminde işçilerin bir araya gelerek kapitale karşı çıkmaları ve kapitalistin yedek endüstri ordusuna başvurmasının önüne geçebilir ve sonuç olarak kapitalistin daha az kâr etmesi sağlanabilir (Popper, 2010: 475). Burada karşımıza çıkan bir diğer kavram “araya girmecilik” kavramıdır. Popper, devletin ekonomik alandaki bu tutumunun sorunlu olacağını ifade etmektedir. Çünkü, devletin işçilerin birleşmesi özgürlüğünü mü yoksa emek piyasasının özgürlüğünü mü koruyacağı belirsizdir. Devletin bu anlamdaki ekonomik yükümlölüğünün artması demek, Popper’a göre Marx’ın kuramını dayandırdığı varsayımları kabul edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Popper, Marx’ın tarihsel kehanet olarak yorumladığı bu süreci geçersiz bir varsayım olarak kabul etmektedir.

1.5.5. Toplumsal Devrim

Yukarıda özetlemeye ve Popper’ın eleştirdiği noktalarını göstermeye çalıştığımız Marx’ın öğretisindeki kapitalist sistemin iki sonucu olan servetin çoğalması

ve işçilerin sefaletinin artması iki sınıf arasındaki çatışmanın esas sebebi olacaktır. İşte bu iki sınıf arasındaki artan gerginlik Marx'ın kaçınılmaz olarak nitelediği ve “Toplumsal Devrim” dediği kehanetini getirecektir.

Marx'ın kehanetçi usavurmasının ikinci aşamasında gerçekleşmesi beklenen iki sonuç vardır. İlki kapitalist sistem içerisinde sınıf yapısının şu şekilde gelişeceği:

“İşçiler ile burjuvalar dışında, özellikle de orta sınıflar denen sınıfların, ortadan kalkmaya mahkûm olduklarını ve burjuvalarla işçiler arasındaki gerginliğin artması sonucunda işçilerin gittikçe daha çok sınıf bilincine erişeceklerini ve birleşeceklerini öne sürmektedir.” (Popper, 2010: 449).

Bu sürece dayanan ikinci sonuç ise sınıflar arasındaki gerginliğin hiç bir şekilde önlenemeyeceği ve bir toplum devriminin yaşanacağı öngörüsüdür. İlk sonuç zaten bir önceki adımda bahsettiğimiz servet ve sefaletin artması sürecinde de yavaş yavaş kendini hissettiren bir durumdu. Özellikle küçük ölçekli kapitallerin piyasada varlıklarını sürdürememelerini hatırlayacak olursak Marx'ın orta sınıfların yok olacağı kehanetini anlayabiliriz. İşçilerin zamanla daha çok sınıf bilincine sahip olacaklarını iddia eden görüş ise Popper açısından doğru bir öngörü değildir. Popper, Marx'ın öğretisinin bir endüstri hareketi olduğunu ve doğal olarak burjuvanın ve proleterin de endüstri alanındaki kişilerden oluşması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, birçok endüstri işçilerinin kökenlerinin çifçi olmalarına rağmen bütün çiftçilerin ve köylülerin zamanla endüstri işçisi bilincine sahip oldukları anlamına gelmez. Endüstri işçileriyle tarım işçilerinin ortak bir sınıf bilinci oluşturmadıklarını aslında Marx'ın da bildiğini söyleyen Popper, çiftçi ya da köylülerin işçileri değil, burjuvayı desteklemeyi tercih edebileceklerini ve Marx'ın iki sınıf oluşacağı kehanetinin yerine şu yedi farklı sınıfın meydana gelme ihtimalini sözlerine ekler: Burjuvazi, Büyük Toprak Sahipleri, Öteki

Toprak Sahipleri, Köylü İşçileri, Yeni Orta Sınıf, Endüstri İşçileri ve Ayak Takımı Proleterleri (Popper, 2010: 451). Popper'ın yaptığı bu sınıflandırmalar da Marxçı tarihsel kehanetin farklı bir türü olarak görülebilir. Ancak Popper yapmış olduğu bu yorumla farklı sınıfların ortaya çıkma ihtimalinin de olabileceğini göstermek istemiştir ki bu da Marx'ın toplumsal devrimin yaşanması için gereken güçlü bir proleter sınıfın oluşamayacağı anlamına gelmektedir.

Marx'ın öğretisindeki toplumsal devrim doğal olarak proleterlerin toplumsal devrimi demektir. Esas amacı sosyalizmi gerçekleştirmek olan toplumsal devrim, işçiler ve kapitalistler arasındaki savaş sonucunda proleterlerin zaferiyle sonuçlanacaktır. Marx'a göre bu komünist devrim, o güne kadar var olan faaliyet tarzını hedef alır ve her türlü sınıf egemenliğine son verir (Marx, 2013: 71) ve:

“Bireylerin evrensel tarihsel el birliğinin ilk doğa biçimi olan her bakımdan bağımlılığı, bu komünist devrim yoluyla, insanların birbirlerinden etkileşiminden doğan, bugüne kadar kendilerine tamamen yabancı görüp korktukları ve boyun eğdikleri güçler üzerindeki denetime ve bilinçli egemenliğe dönüşecektir.” (Marx, 2013: 44).

Popper toplumsal devrimi yalnızca sosyalizme geçiş devresi olarak nitelemenin hatalı olacağını söylemiş ve kehanetçi usavurmanın hiçbir adımında ancak daha sonraki adımlarda kanıtlanan bir iddiayı kullanamayacağımızı dile getirmiştir. (Popper, 2010: 452). Bu nedenle toplumsal devrimi sosyalizmden söz etmeyecek şekilde tanımlamanın daha doğru olacağını ifade ederek aşağıdaki nitelendirmeyi yapmıştır:

“Toplumsal devrim geniş çapta birleşmiş bir proleterliğin bütün siyasal gücü ele geçirmek amacıyla ve düşmanlarının iktidarı tekrar ellerine geçirmek için gösterecekleri her türlü gayrete karşı koymak kararıyla giriştikleri bir etkenliktir.” (Popper, 2010: 452).

Bu tanımlamanın ardından Popper, Marxçıları toplumsal devrimi nasıl yorumladıklarına bağlı olarak “Köktenci Kanat” ve “İlımlı Kanat” olarak iki gruba ayırarak ilkinde komünistleri ikinci grupta da sosyal demokratları kasettiğini söyler. Bu ayrıma göre Marx’ı her iki tarafa da dahil eden Popper, Marx’ın görüşünün köktenci bir tarzda başlayıp zamanla ılımlı bir hal alarak değiştiğini iddia etmiştir. Köktenci kanat, her sınıf egemenliğinin diktatörlük yani tiranlık olduğunu düşünür. Bu nedenle gerçek bir demokrasi, gerektiğinde şiddete başvurarak, egemen gücün devrilmesi ve sınıfsız bir toplumun kurulmasıyla mümkündür. İlımlı kanat ise toplumsal devrimin daha barışçıl ve kademeli olarak gerçekleştirilebileceğini savunur. Çünkü demokrasinin bir ölçüde kapitalist bir yönetimde bile mümkün olabileceğini iddia eder (Popper, 2010: 455). Popper’ın bu ayrımı, doğrudan işaret ettiği ideoloji taraftarlarını yani komünistleri ve sosyal demokratları düşündüğümüzde hak verilebilir bir ayrımdır. Ancak Popper’ın işaret ettiği Marx’ın *Kapital* adlı eserindeki toplumsal devrimin nasıl gerçekleşeceğini anlattığı şu satırlara baktığımızda ideolojik kökeni Marxçı olan ve Popper’ın İlımlı Kanat olarak nitelendirdiği tarafın düşüncelerine uygun olmadığını gösterir niteliktedir. Gerek üretim araçlarının birkaç elde toplanması, gerekse işgücünün toplumsal açıdan örgütlenmesi kapitalist giysinin bir deli gömleği haline geldiği bir raddeye varır. Bu düzen dağılır. Kapitalist özel mülkiyetin vakti saati gelmiştir. Yağmacıların malları yağma edilecektir (Popper, 2010: 455).

Görüldüğü gibi Marx’ın kapitalist sistemin önünde sonunda yıkılacağını dile getirdiği bu kehanet Popper’ın ayrımındaki ılımlı kanadın görüşünden ziyade köktenci kanadın düşüncelerine uymaktadır. Zaten toplumsal değişimdeki kökten değişiklik ancak bir devrimle mümkün olacak ve bu da sosyalizme geçişi sağlayacaktır. Üçüncü adımda yani sosyalizmle birlikte güçlü bir sınıf bilinciyle bir araya gelen işçi sınıfı toplumsal devrimi gerçekleştirmiş ve sömürünün olmadığı sınıfsız bir toplumun

oluşmasını sağlamışlardır. Bu nitelikler sosyalist bir düzene sahip olan toplumun özellikleridir. Popper bu aşamada, maddi varlığı için sömürücüye bağlı olmayan işçilerin, kendilerini tehlikeye atmaksızın kapitalist sınıfın ortadan kaldırılacağı düşüncesine hak verse de sınıfsız bir toplumun oluşacağı iddiasına katılmamaktadır. Ona göre mevcut iki sınıftan birinin ortadan kalması sınıfsız bir toplumun oluşacağı anlamına gelmez. Çünkü Popper sınıfların bireylere benzemediklerini ve iki sınıf arasındaki savaşın sona ermesiyle işçi sınıfının sınıf bilincini devam ettirmeleri için hiçbir neden kalmayacağını düşünmektedir. Artık proleterleri bir arada tutan hiçbir neden kalmamıştır. Hatta toplum bünyesinde gizli kalmış çıkar çatışmaları devrimin ardından ortaya çıkacak ve proleterleri yeni sınıflara ayırarak yeni sınıf çatışmalarına neden olacaktır (Popper, 2010: 441). Böyle bir iddia elbette Marx'ın vardığı sonucun hatalı olduğunu ve sınıfsız bir toplumun oluşamayacağını savunur. Daha önceki eleştirilerinde de tekrar tekrar belirttiği gibi Popper, yine bu konuda da kendisinin bir tarihsici kehanette bulunmak çabasında olmadığını ve yalnızca Marx'ın kehanetinin gerçekleşemeyeceğini göstermek istediğini belirtmiştir. Marx'ın tarihsel kehanetinin gerçekleşmediğini daha doğru ifade edecek olursak tam anlamıyla ve bütün şartları yerine getirilmiş bir biçimde gerçekleşemeyeceğini Popper proleter çoğunluğun bulunduğu Rus, Çin ve Küba ihtilalleri örneklerini vererek göstermeye çalışmıştır.

Popper sosyalizmin ya da komünizmin gelişi ile sınıfsız toplumun oluştuğuna karşı eleştirisini, gününün ekonomik ve siyasal düzenlerini örnek olarak göstermiş ve Marxçı anlamda bir sosyalist toplum yapısının oluşmadığını şu satırlarda ifade etmiştir: Dünyanın ancak Rus etkisi altında olan altıda birinde Marx'ın kehanetine uygun olarak üretim araçlarına devletin sahip olduğu bir düzen görüyoruz, ama orada devletin gücü hiç de Marx'ın kehanetine uygun olarak “kuruyup gitmek” eğilimi göstermemektedir. Fakat dünyanın her yerinde örgütlenmiş siyasal güçler geniş kapsamlı ekonomik görevler yapmaya başlamışlardır. Dizginlenmemiş kapitalizm yerini yeni bir tarih

çağına, kendi çağımız olan siyasal araya girme çağına, devletin ekonomik sorunlarda işe karışması devrine bırakmıştır (Popper, 2010: 443).

Popper sözünü ettiği bu araya girmeciliğin şu türden çeşitleri olduğunu söyler: Totaliterliğin faşist türü dediği Rus biçimi, demokratik araya girmeciliğinin en yüksek raddesine ulaştığı İsveç türü ve İngiltere ve Amerika'daki araya girmecilik türü (Popper, 2010: 443). Popper bu örnekleri özellikle demokratik yönetimlerde Marx'ın siyaset programındaki bazı özelliklerinin mümkün olduğunu ve yalnızca tek şartın son aşama olan sosyalizm olmadığını göstermek için kullanmıştır. Popper, Marx'ın üç adımlı kehanetini farklı açılardan eleştirmesine rağmen, bu öğretinin Avrupa tarihi üzerindeki siyasal etkilerini de inkâr etmemektedir. Ona göre komünistlerin ve sosyal demokratların Orta ve Doğu Avrupa'da yarattıkları etki oldukça önemlidir. Popper'ın Marx'a yönelttiği eleştiriler Platon ve Hegel'e kıyasla daha iyimser görünmektedir. Ancak yöntem açısından tarihsiciliğin farklı bir şekli olarak nitelendirdiği Marx'ın ekonomi temelli kehaneti, bir zamanlar Marx taraftarı olmasına rağmen Popper için oldukça hatalı bir öğretimdir.

İKİNCİ BÖLÜM: FÂRÂBÎ’NİN SİYASET FELSEFESİ VE TARİHSİCİLİĞİ BAĞLAMDA PLATON’LA KARŞILAŞTIRILMASI

Birinci bölümde Popper’ın tarihsiciliğe yaptığı eleştirileri değerlendirirken Platon’un siyaset anlayışı içerisinde sisteminin hangi özelliklerinin tarihsici nitelikler taşıdığına değinmiştik. İslam filozofları içerisinde etkisi oldukça büyük olan ve hatta bazı kitaplarda ilk Müslüman siyaset filozofu olarak gösterilen Fârâbî’nin sisteminin Platon’a oldukça benzediği bilinen bir gerçektir. İlk siyaset filozofu olarak anılmasındaki sebep ilk defa siyaset felsefesi yani “el-felsefetü’s siyase” tabirini kullanmasından kaynaklanmaktadır. Siyasetle ilgili olarak “es-siyasetü’l medeniyye” ve “ilmi medeni” gibi terimlere eserlerinde sıklıkla rastlıyoruz. Bu eserlerde sadece Platon değil Aristoteles’in de görüşlerinin izlerini görmekteyiz. Mantık ve metafizik alanında Aristoteles’ten etkilenen Fârâbî, siyasete dair düşüncelerini Platon’un görüşlerinden faydalanarak inşa etmiştir. Popper sistemi içerisinde değerlendirmeyi amaçladığımız için Fârâbî’nin siyaset alanındaki görüşlerini özellikle “İdeal Devlet” tanımının Platon’la olan benzerliği ve farklılıkları üzerinden göstermeye gayret edeceğiz. Zira bu benzerlik veya farklılıklar bizi Fârâbî sisteminin Popper eleştirisine dahil edip edemeyeceğimizi gösterecek ve buradan da Osmanlı toplum yapısının mahiyetini açığa çıkarmamıza yardımcı olacaktır. Elbette yalnızca Fârâbî üzerinden yapılan bir çalışma Osmanlı toplum yapısının dinamiklerini ve yapısını anlamamızda yeterli olmayacaktır. Fârâbî ile tarihsiciliğin siyasi-idari yanı konu edilecektir.

Popper tarihsiciliğinin Osmanlı’nın toplumsal yapılanma şekli itibariyle hangi alanlarda yoğunlaşıp yoğunlaşmadığını belirleyerek, tarihsici yöntemin söz konusu toplumun gerileme ve çöküş sürecine olan etkisini ortaya çıkarmak gerekmektedir. Böylesi bir gereklilik, Osmanlı toplumuyla ilgili bugüne kadar yapılmış çalışmalar ve

araştırmalara kıyasla oldukça farklı bir açıdan o dönemi ve toplumu değerlendirme imkânı verecektir. Böylelikle hem Osmanlı hem de İslam Felsefesi Tarihi açısından siyaset biliminin tarihsicilik eleştirisi üzerinden değerlendirilmesi demek; iktidar, bilim ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerin mahiyetini açığa çıkarmak demektir.

İslam düşünce tarihi açısından bakıldığında siyasal yapı, kelam ve özellikle fıkıh ilminin ön planda olduğu bir idari teşkilatlanma olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir sistem içerisinde iktidarın toplumla olan ilişkisi, mevcut düzeni koruması veya yeniliğe açık olup olmaması gibi meselelerde, özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde ve hatta Cumhuriyet Dönemi'nde dahi izlerini gördüğümüz bir düzenin varlığı, durumun ciddiyetini gözler önüne sermektedir. Bu durumda Fârâbî'nin siyaset felsefesinin nasıl ve hangi kaynaklar aracılığı ile şekillendiğine dair bilginin önemi açık bir şekilde kendini belli etmektedir. Filozofun eserleri incelendiğinde Aristoteles ve Platon'un görüşlerinin oldukça yoğun bir şekilde kullanıldığını görüyoruz. Bu nedenle bu bölümde her iki filozofun siyasetle ilgili kitaplarından yararlanılacaktır. İslam Felsefesi geleneğinde Antik Yunan düşünürlerinin görüşleri veya öğretileri oldukça yoğun bir şekilde kullanılmış olmasına rağmen, Fârâbî'de vurgulanması gereken taraf İslam inancı ile Yunan felsefesini uzlaştırma çabasıdır. Bu açıdan bakıldığında din ile felsefenin uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı veya böyle bir çabanın ne denli gerçekçi ve işe yarar olabileceği meselesi ile karşı karşıya kalırız. Oldukça sorunlu bir mesele olması bakımından, muhalif iddialara ve söylemlere pek yer yoktur çünkü böyle bir uzlaştırma doğal olarak toplumun her alanında rasyonaliteden uzaklaşarak bilim ve düşünceyi sınırlamaya ve hatta yok saymaya başlayacaktır. Din ve felsefeyi uzlaştırma çabası gibi ortaçağ siyasetinin dini kendi çıkarları için kullanması, günümüzde ise Kuran'ı bilimsel temellendirmelerle açıklamaya çalışmak da aynı zihniyetin ürünleridir ve hem kamusal algıyı hem de toplum yapısını doğrudan etkiledikleri için oldukça tehlikelidir. Esasında böylesi bir uzlaştırma çabasının altında yatan psikolojik ve sosyolojik nedenler

araştırılmalıdır ki sorun gerçek anlamda ortaya çıksın ve ortadan kaldırılması için gereken adımlar atılsın. Bu anlamda çalışmamızın amacı da söz konusu problemin kaynağına, kökenine dair naçizane bir katkıda bulunmaktır.

Filozofların yaşadıkları dönem ve sosyal ortam, düşüncelerinin şekillenmesinde veya öğretilerini oluşturmalarında oldukça büyük bir paya sahiptir ki özellikle siyaset felsefesi söz konusu olduğunda bu durum daha da net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Platon ve Aristoteles gibi Fârâbî de elbette aynı şekilde yaşadığı dönemin şartlarına bağlı bir düzen oluşturmak istemiştir. Bunu filozofun siyasal sistemini oluştururken devletin bazı sorunlarına çözüm yolları önermesinde ve Platon'un sistemindeki sınıflandırmaya benzer şekilde yaptığı hiyerarşik sıralamada görebiliriz. Filozofun bu konuyla alakalı yani siyaset felsefesi alanında yazmış olduğu “*El-Medinet'ül-Fazıla*” ve “*es-Siyaset'ül Medeniyye*” toplum yapısı ve devletin düzeni ile ilgili olan temel kitaplarıdır ve Platon'la yapılacak olan kıyaslamalar bu iki eser üzerinden yürütülecektir. Kıyaslamaya geçmeden önce Fârâbî'nin siyaset felsefesini anlamaya ve düşünce yapısını keşfetmeye ihtiyaç vardır.

2.1. Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi

Fârâbî insanın gerçek mutluluğa ancak erdemli bir toplumla ulaşabileceğini söyler. Toplumun temeli sayılan devlet amacı, görevleri ve bireylerle olan ilişkileri bakımından toplumsal yapının nasıl olacağını belirleyen güçtür. Bu gücün nitelikleri erdemli veya erdemsiz toplum yapılarını meydana getirir. Fârâbî Platon gibi insanların kendi kendilerine yetebilen bir canlı olmadığını, diğer insanlarla yardımlaşmaya muhtaç toplumsal bir varlık olduğunu söyler. Toplumsal varlık aynı zamanda siyasal bir varlıktır ve siyasi güç olarak devlet Fârâbî'nin toplum felsefesinde başrolde dir.

İnsanın mizacından dolayı sosyal bir varlık oluşu Fârâbî'nin *Tahsîlü's-sa'âde* kitabında konu edilmiştir. İnsan diğerlerinin yardımı olmadan yetkinliğe ve mutluluğa ulaşamaz. Esas amaç da insanın mutluluğu ve yetkinliğe erişmesi ise o halde toplumsal yapı içerisinde birey kendi türünden olanlarla bir arada bulunma ve karşılıklı ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Burada Fârâbî evcil hayvan anlamına gelen “el-hayvanu'l-insî” ve toplumsal hayvan demek olan “el-hayvanu'l-medenî” kavramlarını kullanmıştır (Arslan, 1997: 64). İnsan “el-hayvanu'l-medenî” dir. Her ne kadar siyasi görüşlerini Platon'un izinden giderek oluşturmuşsa da Fârâbî'nin bu adlandırması Aristoteles'in “zoon politikon” deyimini hatırlatmaktadır. Bireyin toplumsal bir varlık olduğunu ifade eden bu kavram Aristoteles'in siyaset felsefesinin temel kavramlarından biridir. İnsan doğası gereği “zoon politikon” yani siyasi bir varlıktır (Strauss, 1956: 173). İnsanın doğası gereği “zoon politikon” oluşu onu belli bir toplumsal düzen içerisinde yaşamasını gerekli kılar:

“Şehir devleti doğal bir topluluk biçimidir. Bu birlik ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz” (Aristoteles, 2005: 9).

Fârâbî de Aristoteles gibi insanın sosyal-siyasal varlık oluşunu *el-Medînet'ül-fâzıla* ve *es-Siyaset'ül-medenî* eserlerinin yanı sıra *Tahsîlü's-sa'âde* ve *Kitabü'l Mille* adlı kitaplarında da konu edinmiştir. Bu eserlere göre toplum, bireylerin birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma içinde oldukları, erdemli davranışların sergilendiği ve hayır olan işlerin yapıldığı bir toplumdur. İnsanlar kurmak zorunlu oldukları bu karşılıklı ilişkilerini ayrıca belirli bir düzende sürdürmek devamlılığını sağlamak adına şartlara bağlı değiştirmek ve geliştirmek durumundadırlar. Günümüzde toplumsal yaşamın

zorunlu ilkesi diyebileceğimiz bu ilişki Fârâbî'ye göre insanı mutluluğa ve yetkinliğe ulaştıracak olan şeydir.

“El-hayvanu'l-insî” ve “el-hayvanu'l-medenî” kavramlarının detaylı açıklamasına *Tahsîlü's-saâde* kitabında rastlıyoruz. El-hayvanu'l-insîde insanı yetkinliğe ulaştıracak olan erdemler, yararlar ve iyiliklerle ve bu yetkinliğe ulaşmasına engelleyecek olan zararlar, noksanlıklar ve kötülükleri kendine araştırma alanı olarak belirlemiştir (Fârâbî, 1992: 141). “El-hayvanu'l medenî” de ise bu olumlu ve olumsuz nedenler toplumsal alanda kendilerini gösterirler. Yani ilkinde bireysellik söz konusu iken medenî ilimde toplumsallık ön plandadır. İster bireysellik ister toplumsallık olsun söz konusu yetkinliğe erişmek ve mutlu olmak ise bunun nasıl gerçekleşeceğinin cevabı Fârâbî'ye göre Faal Akıl'dadır. Bireysel mutluluk ve yöneticinin toplumsal mutluluğu sağlaması Faal Akılla bağlantı kurulmasına bağlıdır. Faal akılda mutlak iyilik vardır ve bu iyilik:

“Âlemdeki iyiliğe gelince o İlk Sebeptir ve her şey O'na bağlıdır. Bir başkasının varlığı da O'na bağlı olana bağlıdır ve her ne olursa olsun bu bağlılıklar (el-levazım) zinciri sonuna kadar böylece devam eder gider. Çünkü bunların hepsi liyakette, bir nizam ve adalete göredir. Liyakat ve adaletten dolayı meydana gelenin ise hepsi iyidir.” (Fârâbî, 1986: 80).

Bir insanın Fârâbî'ye göre yetkinliğe ulaşması ancak Faal akılla kurabileceği ilişki sayesinde mümkündür. Filozofa göre böyle bir insanî akıl metafizik alana açılmakla teorik olarak edinebileceği en üst mutluluğu kazanır, ayrıca pratik ve siyasi alanla ilgili en üst bilgi ve yetkinliğe de bu ilişki sayesinde ulaşır (Aydınlı, 2002: 16). Fârâbî'ye göre insanın nazarî aklı önce bilkuvv halden bilfiil hale çıkar ve daha sonra müstefâd akıl seviyesine ulaşır ve nihayetinde de Faal Akıl'la ittisal edebilir ve bu mertebeye

herkes değil sadece filozof ve peygamberler yükselebilir (Fârâbî, 1938: 27). Bilindiği üzere toplumsal yapıda avam ve havas olarak yapılan bir ayırım söz konusudur. Fârâbî için ilk başkan-yönetici ‘‘ahass  ’l havas’’ yani ‘‘seçkinlerin en se  kini’’ konumundadır. İlk başkan hem bir filozof, hem bir peygamber, hem de bir kanun koyucudur. Faal akıl düzeyine çıkan yönetici ruhunu maddenin bütün bağlarından kopardığı için en yüksek mertebeye de ulaşmış demektir (Fârâbî, 1986: 64). Peygamber Faal Akıl’la kurulan ittisal vasıtasıyla, varlıkların hakikatine dair her türlü nazar   bilgiyi ve bunlara uygun olarak her türlü amelî erdemlere dair kuralları koyma imkan ve gücüne sahip kişidir. Zaten ancak bu niteliklere sahip şehrin yöneticisi erdemli toplumu oluşturabilir. Platonla olan karşılaştırma sırasında da ayrıntılı bir şekilde aktarılabak olan bu mesele uygarlık yaratmak açısından oldukça önemlidir.

2.2. Fârâbî ve Platon’da Tolum Yapısı

Günün ve geleceğin sorunlarında, kişiler ve kurumlar arasında bir ayırım olduğunu belirten Popper, geleceği belirlemenin zorunlu olarak kurumsal olduğunu, günlük sorunların ise daha çok kişisel çözümler gerektirdiğini söyler. Platon’un ‘‘Kim yönetmeli?’’ sorusuna siyasi açıdan en iyiler yönetmeli cevabı verildiğinde, gelecek liderleri seçip belirlemek açısından kurumlar düzenlemenin şart olduğunu ve doğal olarak kurumsallıktan bağımsız olamayacağını iddia eder (Popper, 2010: 141). Geleceğin önderleri ve dolayısıyla sorunları ile ilgilenecek kurum Platon’un sisteminde eğitim kurumudur. Eğitim aracılığı ile yöneticilerin kurumsal olarak denetlenmelerindeki amaç Platon’a göre değişimi durdurmak için şarttır. Zira filozofun yöneticilerin eğitimine bir sınıf ayrıcalığı olarak baktığını ve bu eğitime verdiği önemi hatırlayacak olursak Popper’in iddiasının, kurumsal olma açısından doğruluğu

ispatlanmış olacaktır. Genel hatlarıyla düşündüğümüzde Platon'un siyaset anlayışını tarihsici olmakla eleştiren Popper, yöneticilerin eğitimleri konusunda kurumsal yapının varlığını işaret ederken eleştirisinden uzaklaşıyor gibi görünebilir. Bu yanılgıya düşmemek için, Popper'ın konuyu yalnızca özcü ve pragmatik açıdan eleştirmediğini, Platon'un siyasal sistemini ve toplumsal yapısını bir süreç olarak değerlendirdiğini ve eleştirisini daha çok bu açıdan yaptığını hatırlamamız gerekmektedir.

Platon'un siyasal sistemi içerisinde devleti yönetmesi gereken kişiler Filozof Krallardır ve bu Kralların iki önemli görevi bulunmaktadır: Şehrin kurucusu ve yasa koyucusu olmak. Kurucu olma niteliği aslında Platon'un İdealar Teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü devletin istikrarı için Filozof Kralın Tanrılık form ya da ideasından pay alması hatta gerçek bir kopyası olması gerekmektedir. Ancak böyle bir özelliğe sahip olan yönetici ideal bir şehir kuracak ve yasa koyucu sıfatıyla da devletin düzenini sağlayacak ve istikrarını sürdürecektir. Böylelikle hem kurucu hem yasa koyucu niteliği ile Filozof Kral değişimi engellemek ve hatta durdurmak için gerekeni yapmış olacak ve İdeal Devlet'e en yakın devlet yapısını oluşturarak Altın Çağ'daki yönetime benzer şartlar sağlamış olacaktır.

Devleti yönetecek kişinin filozof kral olması gerektiğini belirten Platon:

“Şehrin yararına olmak üzere, yalan söyleyip hem düşmanlarını hem de kendi yurttaşlarını aldatmak, olsa olsa şehir yöneticilerinin işidir; başkası bu ayrıcalığa karışmamalıdır.” (Popper, 2010: 151).

Sözleriyle yönetici yani filozof kralın yalan söylemeye hakkı olduğunu ve bunun adaleti sağlamak adına gerekli olduğunu ifade etmiştir. Oysa ahlak ölçütü olarak ele aldığı yalan söyleme bahsinde yurttaşların yalan söylemeleri halinde, devletin düzenine bozacağı ve şehrin zararına olacağı için yönetici tarafından cezalandırılmaları

gerektiğini yazar. Popper'a göre bu konuda da yine totaliter bir ahlak anlayışı mevcuttur.

Popper, Platon'un tarihsici tavrını kozmolojisinde de göstermiş olmasına rağmen esas eleştirisini sosyal ve siyasal düzen anlayışı üzerinden gerçekleştirmiştir. Platon'un siyasal sisteminin açık bir şekilde kapalı toplumu benimsediğini ve oldukça totaliter bir yapıya sahip olduğunu farklı açılardan gözler önüne sermiştir. Özellikle siyasal düşünceler tarihi açısından düşünülecek olursa, Popper'ın bu eleştirisi yalnızca demokrasi yanlısı bir eleştiri olarak görülmemelidir. Zira Popper birçok yerde demokrasi için de eleştirilerde bulunmuş, bu ideolojiyi körü körüne savunmamıştır. Popper'ın düşünce sistemi içerisinde açık toplumun doğrudan demokrasi veya demokratik yönetim olduğu yanılgısına düşmemeliyiz. Buradaki belirleyiciler, demokrasinin ilkeleri ve Popper'ın açık toplumun nitelikleri birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkacaktır. Fakat bunu yaparken Popper'ın eleştirdiği Platon, Hegel ve Marx'ın dönemindeki demokrasi anlayışını mı yoksa evrensel olarak kabul edilebilir olan bir tanımı mı baz almalıyız? Bu sorunun yanıtını verirken aklımızın bir köşesinde tutmamız gereken şey Popper'ın liberal düşünce yanlısı olduğudur. Düşünüre göre tarihsici anlayıştan uzaklaşmak için yapılması gereken şey, açık toplum fikrini benimseyerek aklın kılavuzluğunda özgürce hareket etmektir.

Platon ve Fârâbî'nin erdemli toplumlarının yapısına baktığımızda karşımıza çıkan ilk şey toplumu sınıflara ayırmalarıdır. Yönetim biçimlerinde, ahlak anlayışlarının büyük etkisi vardır. Platon'da devlet, her biri farklı bir görevi yerine getiren ve birbiriyle uyum içinde çalışan bir beden gibidir. Benzer şekilde Fârâbî de beden içerisindeki hiyerarşik sınıflamanın, toplum için de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Beden içinde fonksiyonları doğrultusunda sıralanan organlar gibi insanlar da yetenekleri ve yerine getirdikleri görevler doğrultusunda toplum içinde sıralanmaktadır (Fârâbî, 2001: 91). Toplumu çeşitli sınıflardan oluşan bir bütün olarak gören her iki filozof,

bunun nedenini kişinin toplumda yaşamını sürdürmesinin tek başına mümkün olmaması, başka insanlara da ihtiyaç duymaları şeklinde ifade etmişlerdir. Bu noktada insanları birbirleriyle yardımlaşmalarına neden olan şey herkesin farklı bir yetiye sahip olması ve herkesin her işi yapma kabiliyetinin mümkün olmamasıdır. Platon ve Fârâbî insanların yaradılışlarının birbirinden farklı olması nedeniyle toplum içinde herkesin farklı bir işle meşgul olduklarını ifade eder. Böyle bir durumun doğal sonucu da toplum içerisinde sınıfların oluşmasıdır (Platon, 1992: 56,57).

Platon'a göre toplumdaki sınıflar filozofun varlığa ilişkin düşüncesinde bulunan üç parçalı ruh anlayışına paralel olarak meydana çıkar. Ruhun 'akıl', 'tin' ve 'iştiha' olmak üzere üç parçadan oluştuğunu belirtmiştir. İштиha ruhun sürekli arzulayan parçası, tin ruhun öfkeli parçası, akıl ise ruhun bilgelik peşinden koşan en üstün parçasıdır. Filozofun sisteminde insanın sahip olacağı dördüncü değer ise 'doğruluk' ya da 'adalet' olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu erdem ise ruhun bir parçasına karşılık gelmez, ruhun parçalarının birbiriyle uyum içinde olması anlamına gelmektedir. Yani bu üç erdem ruhta gerçekleştiğinde insan adil ve doğru olacaktır. Aynı durum toplumda da mevcuttur. Ruhun parçalarına karşılık gelen bu üç sınıf birbiriyle uyum içinde çalıştığında ise toplum adil ve doğru bir toplum olacaktır. Kişi Platon'a göre ruhunda bu üç öğeden hangisi baskın ise ona göre toplum içerisindeki sınıflarda yerini almaktadır. Mevcut sınıflama sistemi içerisinde üç parçalı ruh anlayışına farklı erdemler denk gelmektedir. *Devlet* adlı eserinde öncelikle devlette bulunan dört değeri ortaya koyar. Bunlar, erdem sınıflamasında karşımıza çıkan bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalettir. Toplum içerisinde bu dört erdem şu şekilde sınıflara karşılık gelmektedir. Bilgelik yöneticilerde, cesaret askerlerde, ölçülülük ise üreticilerde bulunmaktadır. İnsanın ruhunda bu üç parçadan biri baskındır ve kişi kendinde baskın olan parçanın erdemine sahiptir ve sahip olduğu erdem nedeniyle de belli bir sınıfa ait olacaktır. Akıl öğesi baskın ise yönetici, tin öğesi baskın yani cesur ise asker, iştiha öğesi yani istek ve

arzulama duygusu baskın ise üretici sınıfında yer alacaktır. Platon'un bu benzetmesi "Metaller Mitosu" olarak adlandırdığı sistem içerisinde karşılık bulmaktadır. İnsanların ruhlarının altın, gümüş ve demir olmak üzere üç farklı madenden yapıldığını ve Tanrı insanın ruhuna bu üç madenden hangisini kattıysa kişinin ona göre toplumdaki sınıflar içinde yerini alacağını yazar. Ruhu altından olanlar yönetici, ruhu gümüşten olan koruyucu, ruhu demirden olan ise üretici sınıfı içinde yer alır (Platon, 1992: 96). Böyle bir sınıflamada Platon doğal olarak yönetici sınıfın üstünlüğüne vurgu yapmaktadır. Özellikle ilk bölümde söz ettiğimiz, adaletle ilgili düşüncelerinde yönetici sınıfına tanımış olduğu ayrıcalıkları da hatırlayacak olursak; Platon için yönetici sınıf en üst mertebededir ve böyle olması hem devletin düzeni hem ideal devlet tasarımı hem de halkın mutluluğu ve refahı için şarttır.

Platon'un toplum yapısı sınıflaması içerisinde en altta yer alan üretici sınıfıdır. Din adamı, tüccar, çiftçi, aşçı, berber ve bunlar gibi birçok farklı sanat sahibi insanlar toplum içerisinde üretici sınıfı oluşturmaktadırlar. Filozofa göre toplum büyüdükçe işler çoğalacak ve karmaşık bir hal alacak ve bu nedenle bir anlamda uzmanlık gerektiren işler açısından sınıf yapısının gerekliliği ortaya çıkacaktır. Adı geçen üretici sınıfın üyeleri Platon'un üç parçalı ruh anlayışına göre ruhlarında istek, arzu ögesi baskın olan kişilerdir ve bu sınıfın erdemi karşımıza ölçülülük olarak çıkmaktadır. Devletin bu sınıftan beklentisi isteklerinde ölçülü olmaları ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde üretim yapmalarıdır. Üretici sınıfın aile kurması ve çocuk sahibi olması gibi konularda Platon herhangi bir sınırlama getirmemiştir. Ciddi bir eğitim sistemi ortaya koyan Platon'da üreticiler bu eğitimden tam olarak yararlanamazlar. Toplumun ihtiyaç duyduğu şeyleri üretmekle yükümlü olan bu sınıfın siyasal hakları yoktur ve yönetime katılmazlar. Üretici sınıftan sonra Platon, "koruyucular", "askerler" ya da "bekçiler" olarak adlandırdığı sınıfı toplum sınıflamasının ikinci sırasına koymaktadır. Nüfusu arttıkça ve büyüdükçe ihtiyaçların karşılanmasında güçlük çekecek olan toplum,

devamında başka topraklara ihtiyaç duyacaktır ki bu diğer toplumlara savaş anlamına gelmektedir. Savaşın temeline ekonomik nedenleri koyan Platon için bu gerçek, devlet içinde zorunlu olarak böyle bir sınıfın doğmasına yol açmaktadır. Platon bu sınıf üzerinde önemle durur. *Devlet* adlı eserinde hem bu sınıfta yer alacak insanların özelliklerinden hem de onlara nasıl bir eğitim verilmesi gerektiğinden bahseder. Toplumun korunmasını üstelenen ve daha da önemlisi devletin koruyuculuğunu yapan bu sınıfın üyelerinde olması gereken erdem cesarettir. Bu insanlar cesur, güçlü ve gözü pek olmalıdırlar. Zevke, eğlenceye, paraya, içkiye düşkün olmamalı ve ölümden korkmamalıdırlar. Üretici sınıfın aksine Platon bekçiler ya da koruyucular sınıfının eğitimine oldukça önem vermektedir ve bu eğitimde felsefenin, beden ve müzik eğitiminin önemli bir yeri vardır. Bekçiler sınıfı için filozof aile kurmayı yasaklamıştır. Koruyucuların kadınları ve çocukları ortak olacak ve çocukları devlet tarafından eğitilecektir (Platon, 1992: 133). Platon onların görevlerini son derece önemli bulur ve bu nedenle bu işten başka bir işle uğraşmalarını yasaklamıştır. Aile kurma yasağında olduğu gibi burada da tek amaç koruyucuların yalnızca devleti korumakla meşgul olmalarını sağlamaktır.

Devletin düzeni ve korunması açısından oldukça önemli olan bu sınıfın arkasından yönetici sınıfı gelmektedir. Bu sınıfın üyeleri koruyucular arasından seçilerek oluşturulmaktadır. Yöneticilerin bu sınıftan çıkması, aranan nitelikler ve verilen eğitim söz konusu olduğunda bu iki sınıfı, birbirinden ayırt etmek güçleşmektedir. Bazı durumlarda koruyucuların ve yöneticilerin birbirine karıştığı söylenmektedir (Veysel, 2005: 149). Devletin en üstün mertebesinde, yöneticilerde bulunması gereken erdem bilgeliktir. Bu kişiler ruhlarında akıl ögesi baskın olan kişilerdir. Yöneticilerde aranan nitelikler ve onlara verilecek olan eğitim koruyucularla kıyaslanacak olursa daha üst düzeydedir. Yönetici sınıfı ile beraber Platon'un toplumsal sınıflaması son bulur.

Toplumsal alandaki sınıfları oluşturan bireylerin eğilimleri ve aldıkları eğitim açısından, *Fârâbî'nin* sistemine bakacak olursak Platon'cu tavır açık bir şekilde kendini belli etmektedir. Fârâbî insan vücudundaki organların işlevlerinden, sıralanışından bahseder ve bedendeki bu hiyerarşik sınıflamanın aynen toplumda da olduğunu söyler. Bedende hâkim organ kalptir ve diğer organlar onun emirleri doğrultusunda uyum içinde çalışmaktadırlar. Fârâbî aynı şekilde toplum içerisinde kalbe karşılık olarak gösterdiği yöneticinin, emirleri doğrultusunda, şehrin tüm birimlerinin birbiriyle uyum içinde çalışacağını belirtmiştir (Fârâbî, 2002: 92). Toplum içerisinde insanların birbirlerine olan ihtiyaçlarını ve yardımlaşmalarının gerekliliğini Fârâbî'ye göre, her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaradılışta varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Her insan bir başka insanla ilgili olarak aynı durumdadır. Bundan dolayı insan sahip olduğu tabii yaradılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine, ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşılabilir (Fârâbî, 2001: 97).

Fârâbî yaptığı beden ve toplum karşılaştırmasında; organların görevlerini tabii olarak yerine getirdiğini, toplum içindeki sınıfların görevlerini yerine getirişlerinde ise onların iradelerinin etkin oluşunu ifade etmektedir. Organlar yaratılışları gereği görevlerini yerine getirirken, bu sınıflar görevlerini yatkınlık ve istekleri doğrultusunda yerine getirirler. Fârâbî için en üst sırada Platon'da olduğu gibi yönetici sınıfı yer alır ve toplumdaki diğer sınıflar yöneticiye yakınlıklarına göre sıralanmaktadırlar. Filozof toplum içerisinde yerine getirdikleri görevin değeri bakımından şu beş sınıftan bahseder:

1-En Faziletli olanlar

2-Din Temsilcileri, Mütercimler.

3-Ölçüm işleriyle uğraşanlar

4- Mücahitler.

5-Zenginler. (Fârâbî, 1987: 49).

Fârâbî'nin en faziletli olanlar diye adlandırdığı sınıf gerçek bilgiye, hikmete sahip olan kişilerdir ve yönetici sınıfına karşılık gelmektedir. Platon'da koruyucular olarak karşımıza çıkan ikinci sırada, Din Temsilcileri ve Mütercimler yani hatipler, yazarlar, şairler, müzisyenler ve kâtipler bulunur. Platon'un sınıflamasında bildiğimiz gibi ikinci sırada koruyucular yer alır. Üçüncü sıraya Ölçüm işleriyle uğraşanlar adı altında, muhasebecileri, mühendisleri doktorları ve münecimleri koyar. Platon'un koruyucular sınıfı onda dördüncü sırada yer alır. Tüccarlardan, çiftçilerden oluşan mal sahipleri ise Platon'da olduğu gibi son sırada yer almaktadır. Platon askerlerin ve yöneticilerin dışında kalan tüm sanat sahiplerini üreticiler adı altında tek bir sınıfta ifade ederken, Fârâbî Platon'un üreticiler arasında gösterdiği birçok sanat sahibini ayrı sınıflarda ele almıştır. Mal sahipleri ise hem Platon'da hem de Fârâbî'de toplumun en alt sınıfında bulunmaktadır ve yine her ikisinde de sınıflar arası geçiş mümkündür. Platon üretici sınıfının çocuklarının başarılı olmaları halinde koruyucular sınıfına yükselebileceğini, yine beklentileri karşılamayan koruyucu çocuklarının üretici sınıfına yerleştirileceğinin mümkün olduğunu ifade etmiştir (Platon, 1992: 97). Bireylerin yetenekleri ve iradeleri doğrultusunda toplumdaki mertebelerde yerini alacağını belirten Fârâbî de sınıflardaki yer alışı soya bağlı görmemekte ve sınıflar arası geçişi mümkün kılmaktadır. Her iki filozof toplum sınıflamasında kölelik kurumuna önemli bir yer ayırmışlardır. Platon bu sınıfı toplumun özgür vatandaşlarının dışında tutar ve en alt

mertebeğe yerleştirir. Özellikle “*Yasalar*” adlı eserinde kölelikle ilgili kaidelerden, onlara toplumun nasıl bakması gerektiğinden bahseder. Fârâbî Platon kadar ayrıntılı olmasa da köleleri; başkalarından hizmet görmeyip yalnızca başkalarına hizmet eden, toplumda en alt sırada yer alan en değersiz kişiler olarak göstermektedir (Fârâbî, 2001: 91).

Toplumsal düzende insanların yeteneklerine, sahip oldukları erdemlere göre sınıflanışı aynı derecede Fârâbî içinde önemlidir. Onun felsefesinde önemli bir yer tutan varlık sınıflaması toplumsal düzene de yansımaktadır. İlk sebepten başlayıp, en altta yer alan maddeye kadar inen hiyerarşik düzen toplumda da olduğu zaman adeta göklerdeki düzen yeryüzüne yansımış olacaktır (Olguner, 2019: 120). O erdemli toplum için düzen ve hiyerarşinin gereğini vurgulamış ve erdemli olmayan toplumların bu şekilde hiyerarşik bir düzene muhtaç olduklarını belirtmiştir. Bu hiyerarşik düzenin gereğine inanan Platon ve Fârâbî devlet için en yıkıcı olan şey, bu sınıfların birbirine karışması yani düzenin bozulmasıdır. Her ikisi de herkesin yalnızca kendi işini yapması gerektiğini vurgulamışlardır. Fârâbî, her insanın her iş ve sanat için uygun olmayacağını bundan dolayı erdemli şehirde her insanın tek bir iş ve sanatla uğraşması gerektiğini vurgulamıştır (Fârâbî, 1987: 55) Platon da toplumun birliği adına aynı şeyi savunmaktadır. Toplumdaki sınıfların birbirine karışması Platon için o toplumda adaletin, doğruluğun yokluğu anlamına gelmektedir. Bu sınıfların görevlerini yerine getirmesi, yöneticinin emirleri doğrultusunda uyum içinde çalışması o toplumu erdeme, mutluluğa götürecek en önemli unsurdur. Devlet her iki düşünürde de halkın mutluluğundan birinci derecede sorumludur. Fârâbî, felsefesinde bireyciliği asla savunmamakta bireyin davranışlarında toplumu hesaba katması gerektiğini vurgulamaktadır. Platon devletinde insan kendi çıkarları doğrultusunda değil, toplum içindeki konumu doğrultusunda toplumsal düzene hizmet için davranır. Bu da gösteriyor ki her iki filozof için de esas mesele birey değil devletin bizatihi kendisidir.

Amaç her ikisinde de tek tek bireylerin mutluluğu değil, genel anlamda toplumun mutluluğudur ve devletin düzenidir ki ancak bu şartlarda ideal devlet tasarımları gerçekleşecektir.

2.3. Fârâbî ve Platon'un Yönetici Tasavvurları

Toplum sınıflamalarında en üstte yerleştirdikleri yönetici sınıfı onlar için devletin varlığının, birliğinin ve düzeninin temelidir. İdeal devletin varlığı onların derinlemesine ele aldıkları yönetici sınıfı sayesinde olacaktır. Platon üreticiler sınıfına çok az değinmiş ve yine yöneticileri koruyuculardan daha yoğun şekilde ele almıştır. Fârâbî de diğer sınıflara ilişkin açıklamalara yer vermezken eserlerinde daha çok yöneticiyi sınıfını ele almış ve ideal devletin yöneticisinin özelliklerini aşağıdaki gibi sıralamıştır:

1. Bu özelliklerden biri, onun organları bakımından tam ve eksiksiz olması, bu organların kendisini, kendilerine ait fiillerini gerçekleştirmeye kabiliyetli kılmalarıdır. O, bu organlardan herhangi biri ile yapılacak bir fiili gerçekleştirmek istediğinde bunu kolayca yapmalıdır.
2. O, kendisine söylenilen her şeyi iyi anlama ve idrak etme yeteneğine tabiatı gereği sahip olmalı, konudan kişinin maksadına veya bizzat o şeyin kendi mantığına uygun olan neyse onu anlamalıdır.
3. Anladığı, gördüğü duyduğu, idrak ettiği şeyi zihninde saklama yeteneğine sahip olmalı, hemen hemen hiçbir şeyi unutmamalıdır.
4. Uyanık ve çok zeki olmalı, bir şeyle ilgili en ufak bir delil gördüğünde bu delilin işaret ettiği yönde o şeyi kavramalıdır.

5. Zihninde bulunan bir şeyi tam bir açıklıkla ifade edebilmesini sağlayabilecek güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır.
6. Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi sevmeli, ona kendini vermeli, öğrenmenin zahmetlerini yenmeli, içerdği mihnetlere katlanmalı, bunları yorucu eziyet verici bulmamalıdır.
7. Tabiatı gereği doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.
8. Tabiatı gereği yemek, içmek ve cinsel zevklerin peşinde koşmayan, onları arzulamayan biri olmalı, kumardan kaçınmalı, bu tür şeylerden doğan zevklerden nefret etmelidir.
9. Yüksek ruhlu olmalı, şerefi, ululuğu sevmeli, ruhu tabii olarak çirkin ve aşağı şeylerin üstünde olmalı, şeyler içinde en yüce olanlarına doğru yükselmelidir.
10. Gümüş, altın ve benzeri cinsten dünyevi amaçlı şeyler onun nazarında değersiz olmalıdır.
11. Tabiatı gereği adaleti ve adil kişileri sevmeli, baskı ve zulümle, bunları yapanlardan nefret etmeli, kendi yönettikleri ve başkaları ile ilgili olarak insafli olmalı, insanları böyle olmaya yönleltmeli, baskıya maruz kalan insanlara acımalı, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemeli, adil olmaya, adaleti uygulamaya davet edildiğinde onu yapmada, gerçekleştirmede isteksiz, inatçı olmamalı, tersine, haksızlık ve kötülük yapması istendiğinde bunu yapmama konusunda dirençli, kararlı ve istekli olmalıdır.
12. Sonra, yapılmasını gerekli gördüğü şey konusunda azimli, kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesurca onu gerçekleştirmelidir (Fârâbî, 2019: 107,108).

Fârâbî'nin ideal devlet tasvirinde yöneticinin kimliği yukarıda sıraladığı özelliklerden de görüldüğü üzere oldukça önemlidir. Sıradan bir yönetici değil; toplumun düzeni, devletin varlığını sürdürmesi için temel taşlarından birisidir. Öyle ki varlık anlayışı içerisindeki benzetmesini hatırlayacak olursak, bütün bir sistemin düzeni için başat roldedir. Bu nedenle yöneticinin niteliklerinin yukarıda sıralandığı gibi olmaması durumunda ideal olan düzene ulaşamayacaktır. Yönetici de olması gereken özelliklerin ardından Fârâbî, yöneticiden sonra gelen kişide olması gereken nitelikleri de aşağıdaki gibi belirlemiştir:

1. Filozof olmalı.
2. İlk yöneticinin koyduğu kanunları bilmeli ve korumalı.
3. Eskilerin kanunlarının bulunmadığı bir konuda yeni kanun çıkarma yeteneğine sahip olmalı.
4. Akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla sahip olmalı.
5. Yeni kanunlar konusunda halka kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalı.
6. Savaş fiillerini gerçekleştirebilmek için bedenlen sağlam olmalı (Fârâbî, 2001: 98).

Fârâbî *El-Mednet'ul Fazıla*'da sıraladığı on iki niteliğin tek bir kişide bulunmasının zorluğuna işaret etmiş ve böyle bir kişiye her çağda ancak bir defa rastlanılacağını belirtmiştir. Bu kişiye rastlanmadığı durumda şartları biraz hafifletir ve niteliklerden altısının bulunmasını veya muhayyile kuvveti ile insanları uyarma kabiliyeti dışındaki beş niteliği taşıması durumunda kişinin yöneticiliğe getirilebileceğini ifade etmiştir. Böyle bir kişiye de rastlanılmazsa daha önce var olmuş bu nitelikleri taşıyan yöneticilerin koymuş oldukları kanunların muhafaza edilmesi gerektiğini belirtir. Daha sonra ilk yöneticiden sonra gelen ikinci yöneticide bulunması

gereken nitelikleri sıralar. Fârâbî sonrasında *Fusul'ul-Medeni*'de bu durumu, dört farklı koşulda neler yapılması gerektiğini belirterek biraz daha netleştirir. Burada dikkati çeken üç önemli nokta bulunmaktadır. Birincisi Fârâbî sıraladığı nitelikleri taşıyan kişi bulunmadığında şartları biraz daha hafifletmektedir. İkinci olarak daha önceki erdemli yöneticilerin koymuş oldukları kanunların muhafazasını öngörmektedir. Üçüncü olarak da erdemli tek bir kişinin yerine bu nitelikleri ayrı ayrı taşıyan erdemli kişilerin yönetimini tavsiye etmektedir. Bu şekilde erdemli kişi ya da kişilerin yönetimini güvence altına almayı hedeflemektedir. Görülmektedir ki hiçbir şekilde halkı yönetime çağırmamıştır, tek bir kişinin ya da küçük bir azınlığın yönetimini tercih etmiştir.

Platon bir kişinin yönetimini savunmakla beraber, *Yasalar*'da, ciddi bir elemenden geçirilmiş yönetici kadrosundan ve yöneticileri denetleyen olağanüstü erdemlerle donatılmış kişilerden bahsetmektedir. O da Fârâbî gibi erdem sahibi yöneticilerin yönetimini savunmaktadır. Platon'da erdemlilerin yönetimi kanunlarla güvence altına alınmaktadır. O *Devlet Adamı* adlı eserinde öncelikle gücün kanunlara değil yöneticiye verilmesi gerektiğini belirtir. Gerekçe olarak kanunların uygulandığı şartların sürekli değişmesini gösterir ve mutlak kalanın mutlak olamayana uymasının imkânsızlığını belirtmektedir. Bu durumda iş kanunların uygulayıcısına yani yöneticiye düşecektir bu yüzden yetki kanundan önce kralda olmalı, kral değişen şartlar doğrultusunda, uygun gördüğü takdirde kanunları değiştirebilme yetkisine sahip olmalı yani kanunların üstünde olmalıdır (Platon, 2022: 72). Fakat bu durum muhakkak Platon'un saymış olduğu nitelikleri taşıyan erdemli kişinin yönetiminde geçerli olacaktır. O doğuştan üstün bir ruha ve bedene sahip bir kralın yetişmesinin zorluğunu dikkate alarak böyle bir kişinin olmadığı durumda en doğru devletin izlerinden gidilerek, kanunlar yazmak için bir arada toplanılması gerektiğini belirtir. *Yasalar*'da bu fikrini biraz daha güçlendirir ve devlette yasaların yöneticiden üstün olması gerektiğini ifade eder. Ancak sonra yine de düğümün yöneticide çözüleceği fikrine varır ve

yasaların ne kadar iyi olurlarsa olsunlar beceriksiz bir yöneticinin elinde bir işe yaramayacağını vurgular (Platon, 2021: 155). Platon bu durumda yasaların gerekliliğini ve önemini belirtse de yine istediği yöneticiyi bulduğunda yasaları ikinci plana koymakta ve bu kişiye rastlanmadığında yetkiyi, krala değil yasalara verse de çok iyi olan yasaların bile yönetici kötü olduğunda işe yaramayacağını ortaya koymaktadır. Böyle bir durumda ideal devletin varlığı ve toplum düzeni eksiksiz hazırlanmış yasalardan ziyade mükemmel yönetici sayesinde korunmuş olacaktır.

Fârâbî'nin yöneticisinin niteliklerine benzer şekilde Platon için de devlet yöneticisinin kabiliyet oldukça önemlidir. Bu doğrultuda üç parçalı ruh anlayışında, en üstün parçayı akıl olarak gösteren Platon, ruhlarında bu öge baskın olan kişileri yönetici sınıfına yerleştirmiştir. Fârâbî ise yöneticiye verdiği büyük değeri onu bedendeki amir organ konumunda olan kalbe karşılık göstermesiyle ortaya koymuştur. Fârâbî'ye göre kalp nasıl ki organların en mükemmeli ise yönetici de nitelikleri bakımından toplumda en mükemmel olması gereken kişisidir (Fârâbî, 2001: 92).

Platon devletinin hiyerarşik yapısında en üst kademede bulunan üstün ruhlu kişiler, mükemmel denilecek niteliklere sahip olmalıdır. Platon'da bu kişiler koruyucular arasından seçilmektedir. Platon yer yer yöneticilerin nasıl olması gerektiğinden ve onlara verilecek olan eğitimden bahseder. Devletin başına geçecek olan yöneticinin varlığı tesadüfe bırakılamaz. Yönetici, koruyuculara verilen sıkı eğitim sonrasında diğerlerinden sıyrılıp devletin başına geçecektir. Platon *Devlet* adlı eserinde önce devletin koruyucularına, verilmesi gereken eğitimden bahseder. Temelde beden ve müzik eğitimi yer alırken bunları, matematik, geometri, astronomi ve harmoni izler. Eğitim bu noktada koruyucular için son bulur ve yöneticileri onlardan ayıran eğitime geçilir. Platon otuz yaşına gelmiş koruyucular arasından hem bedeni hem de zihni melekeleri kuvvetli olan kişilerin seçilerek bunlara diyalektik eğitimi verileceğini

anlatır. Diyalektik ya da felsefe eğitimi herkese değil bu eğitimi gerçekten almaya eğilimli olan, yeterli olgunluğa ulaşmış kişilere verilmektedir. Devletin yönetimi de diyalektik eğitimini tamamlamış elli yaşına gelmiş bu seçkin kişiler tarafından gerçekleştirilecektir. (Platon, 1992: 206). Öyle anlaşılmaktadır ki, devletin yöneticilerin sahip olmaları gereken nitelikler yalnızca doğuştan sahip oldukları yetenekler değil, aldıkları eğitim neticesinde sahip olacakları özellikleridir de. Fârâbî yöneticilerin kimler arasından seçileceği veya onlara verilmesi gereken eğitimden Platon kadar detaylı bir şekilde bahsetmemiştir. Fakat onda da bilgi anlayışına bakacak olursak insanı Ayaltı Alem’den Ayüstü Alem’e yükselten biliş süreci, yöneticiler için ayırt edici bir durumdur ve maddeden bağımsızlığını kazanıp ilk sebebe, Bir olana yaklaşacak olan kişi devletin yöneticisi olacaktır. Bu yükseliş içerisinde Fârâbî matematik ve geometriyi ilk sıraya koymaktadır ve devamında astronomi ve musiki gelmektedir (Fârâbî, 1987: 72). Tıpkı Platon’da olduğu gibi Fârâbî de bu aşamada felsefenin bilgisini en sona koyar ve felsefe eğitimi yönetici için zorunlu ve ayırt edici eğitim sayılmaktadır. Bununla birlikte filozof felsefe eğitiminin öncesinde mantık eğitimini şart koşar. Kişi daha sonra yavaş yavaş, maddeden tamamen bağımsız olan varlıkların bilgisine doğru Faal Aklın yardımı ile ilerler. Bu süreç ayrıca bilkuvve akıl halinde bulunan insanın, bilfiil akıl haline devamında da kazanılmış akıl haline yükseliş sürecidir. Devleti yönetecek seçkin kişinin bu süreci aşması beklenmektedir. Yöneticilere verilecek eğitimin yanında, devletin başına geçecek olan kişinin taşıması gereken nitelikler de son derece önemlidir. Platon için yönetici olacak kişi; yaşça büyük ve akıllı olmalı, topluma hizmet etmeyi sevmelidir. Bireysel düşünmemeli, kendi işine geleni değil, yönetilenin işine geleni yapmalıdır. Onlar en zor işlerde, acılarda ve savaşlarda denenmeli, her açıdan sınanmalıdırlar. Bunun yanı sıra filozof olacak olan yönetici bilginin peşinden koşmalı, dünya nimetlerine yüz çevirmeli, varlığı bütünüyle sevmeli, beden değil ruhun zevklerini aramalı, ölçsüz ve açgözlü olmamalıdır. Sağlam bir belleğe sahip olmalıdır

(Platon, 2022: 158-159). Yöneticide sadece akıl üstünlüğü değil beden üstünlüğü de aranmalıdır. Devletin yöneticilerinin mal mülk edinmeleri yasak olmalıdır. Dünya nimetlerinde, bedeni zevklerde gözü olmayan bu üstün kişiler mal mülk edinme isteği zaten duymayacaklarıdır. Sonrasında da onların yoldan çıkmaları bu şekilde engellenmiş olacaktır. İlimlerin en gücü, en büyüğü olan insanları idare etme sanatına sahip olan yönetici asla yanılmamalıdır. Kesinlikle iyyinin bilgisine sahip olmalıdır (Platon, 2022: 176). İyyiyi kötüyü ayırt edemeyen, kötüünün peşinden koşan kişi ne kadar zeki, bilgi sahibi olsa da o devletin yönetenleri arasında yer almamalı, yönetme yetkisi, iyyiyi bilip iyyinin peşinden giden akıllı başında insanlara verilmelidir (Platon, 2021: 84).

Fârâbî'ye göre de şehrin yöneticisi asla sıradan bir insan olmamalı, yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe yatkın olmalıdır. Platon'da olduğu gibi Fârâbî de yöneticiliği sanatların en üstünü olarak görmektedir. Erdemli şehrin yöneticisi hiçbir işte kendisine kılavuzluk edilmesine, yönetilmeye ihtiyaç duymayan kişidir ve onun başka birinin hükmü altına girmesi mümkün değildir (Fârâbî, 1990: 94). Erdemli şehrin yöneticisi, mükemmelliğe ulaşmış bilfiil akıl durumuna gelmiş, sonrasında ise müstefâd akla ulaşmış kişidir. Bu noktada Fârâbî'nin erdemli şehrin yöneticisini peygambere benzettiğini görüyoruz. Bu düzende kazanılmış akıl seviyesine ulaşan kişi Tanrı tarafından kendisine Faal akıl aracılığı ile vahiy indirilen kişidir. Bu kişi mutluluğun en yüksek mertebesine ulaşmıştır ve yönetici erdemli şehrin halkını gerçek mutluluğa ulaştırmakla sorumlu tutulacaktır. Halkın mutluluğu ona bağlı olacaktır. Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisini ruhları sağlığa kavuşturan bir hekime benzetmektedir ve yönetici insanları, mutluluğa, kendisiyle mutluluğa ulaşılabilir davranışlara yöneltme gücüne sahiptir. Görüldüğü gibi Platon'da olduğu gibi Fârâbî'de de mutluluk kavramı ön plandadır.

Genel olarak baktığımızda görüyoruz ki Fârâbî'nin ideal devletin yöneticisi hakkında Platon'un görüşlerini büyük ölçüde takip etmiştir. İki filozof da yönetici olarak erdem bakımından toplum içerisindeki en üstün kişiyi aramaktadırlar. Özellikle savaş sanatı için akıl gücünün yanında beden gücü de onlar için çok önemlidir. Platon'da yönetici 'mağara benzetmesinde' nesneler dünyasındaki zincirlerini kırıp ideallara yükselen ve geri dönüp orada gördüklerini insanlara anlatıp onları da gerçek mutluluğa ulaştıracak kişidir. Fârâbî'de de yönetici, Faal aklın yardımı ile Bir'e, İlk Sebeb'e en çok yaklaşan kişi olacaktır. Yönetici her ikisinde de adeta bu dünyaya aşkın durumdadır. Bu dünyanın eksikliklerinden uzaklaşıp Platon'un idealleri ya da Fârâbî'nin Zorunlu Varlıkları gibi yetkinliğe en çok yaklaşan kişidir.

Hem Platon hem de Fârâbî için eğitimde özellikle felsefe, yöneticinin nitelikleri arasındaki en ayırt edici unsur durumundadır. Felsefeye ciddi bir önem veren düşünürler yöneticiler için bu ilmi şart koşturmuştur. Platon filozofların kral, kralların gerçekten filozof olmadıkça, ideal devletin kurulamayacağını belirterek felsefeye verdiği önemi ortaya koyar. Bu ilke onun siyaset anlayışında en önemli ilke durumundadır. O aklın gücünü felsefeyle birleştirmekte ve devletin başında bu gücün bulunması gerektiğini belirtmektedir. Platon koruyucular arasından seçtiği kişileri felsefe ile yöneticiliğe hazırlar. Devletin bu sınıfını ayıran eğitim, felsefe eğitimi olmaktadır. O bu eğitimi oldukça da zahmetli bulur ve gerçekten bu eğitimin özel kişilere verilmesi gerektiğini belirtir (Platon, 2019: 199). Fârâbî de Platon'un izinden ayrılmaz ve felsefe onda da yöneticilerin ayırıcı özelliği olarak karşımıza çıkar. O kişinin sayılan diğer nitelikleri taşısa bile filozof olmadığı takdirde erdemli şehrin yöneticisi olamayacağını iddia eder.

Platon yöneticilerin yönettiği kişileri tanımalarını ve hatta ruhsal durumlarını anlamaları gerektiğini belirtir. Yönetici halkından kopuk olmamalı onları tanımalıdır. Onları gerçek mutluluğa ulaştırabilmesi için onları tanıması zorunludur (Platon, 2021:

35).Fârâbî de aynı şekilde, yöneticinin ruhta ve onun parçalarında meydana gelen eksiklikleri, bunların nerden geldiğini, şehir halkının bu aşağılıklardan nasıl kurtarılması gerektiğini, şehir halkına erdemi yerleştirecek ustalığı ve onların korunmasını sağlayacak ustalıkları bilmesi gerektiğini belirtmiştir. Devletin yani yöneticinin en önemli amacı gerçekleştirebilmek adına yöneticilerin halkı tanımaları gerekmektedir. Görüldüğü üzere yöneticinin taşıması gereken nitelikler, onlara verilen eğitim ve onlardan beklenen görevler her iki düşünürde de oldukça benzerdir. Toplumun en erdemlisi, toplumun tümünü erdemli hale getirme görevi ile devletin başına getirilmesi istenmiş ve her yönden üstün olan bu kişi arkasında, toplum gerçek mutluluğa ulaşmak amacını taşıması tasarlanmıştır.

2.5. Fârâbî ve Platon'da Yönetim Biçimleri

Platon'un yönetim biçimlerine bakacak olursak *Yasalar* adlı kitabında ilk yönetim biçimi olarak Patriarşi karşımıza çıkmaktadır. Tufandan kurtulan küçük bir topluluğun oluşturduğu bu yönetim biçiminde halk birçok sanattan habersizdir. Tanrı onlara yalnızca çömlekçilik ve dokumacılık sanatını vermiştir. Halk arasında zengin ya da yoksul kimseler bulunmamaktadır. Gelir düzeyleri birbirine yakın olduğu için, aralarında anlaşmazlıklar çok fazla yoktur. Savaş ve siyasete dair neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. Topluluğun yasa koyucuya ve yasalara gereksinimi yoktur ve töreye göre yönetilmektedirler. Patriarşide ataerkil bir yapı vardır ve en yaşlı kişi topluluğu yönetmektedir (Platon, 2021: 70-71). Özellikle bu toplumun birçok şeyden haberdar olmamaları ve ayrıca sayılarının az olmaları ki Platon'un ideal devleti için nüfusun azlığı çok önemlidir, bu toplumu birçok sorundan uzak tutmaktadır. Platon bu topluluğun kendi aralarında bir kral seçmelerinden sonra var olan başkanlık düzeninden

Aristokrasi'ye ya da krallığa geçtiklerini belirtmektedir (Platon, 2021: 73). Platon bu yönetim biçimini, hem nüfus hem de içerdiği yüksek ahlaksal düzey açısından ideal devlete yakın bulur. Filozofa göre Patriarşi, insanlığın gelişmesi, nüfusun artarak ailelerin ya da klanların birleşmesi neticesinde zorunlu olarak ortadan kalkar.

İdeal devlete en yakın olarak gösterdiği Patriarşik sistemde topluluk büyüdüğünde, farklı gelenek ve göreneklere sahip aileler ortaya çıkar ve bunlar çoğaldığında düzeni sağlayacak yasalara ihtiyaç duyulur. Bir anlamda yenilenen yasalar ile yeni bir yönetim şekline geçilmiş olur. Bu yönetim tek bir aile şefinin elinde olursa Monarşi kurulmuş olur. Aile şefleri bir araya gelerek yönetime sahip olurlarsa ortaya Aristokrasi çıkacaktır (Ağaoğulları, 1989: 161). Monarşi yönetimin tek bir kişinin elinde toplandığı bir yönetim şekli iken, Aristokrasi'de seçkin bir grubun egemenliği söz konusudur. Platon bu iki yönetimi birbirine yakın bulur. O insanları idare etme, yönetme sanatına kalabalığın yani çoğunluğun sahip olamayacağını düşünür. Ona göre, ideal yönetim tek bir kişinin ya da seçkin bir grubun başta olduğu yönetimdir. Zaten tam da bu sebeple yöneticinin neredeyse ütöpik olarak adlandırabileceğimiz nitelikleri olması gerektiğini ifade etmiştir. Platon, kanuna uygun olan ve olmayan yönetim biçimlerini belirlerken kanuna uygun olarak işleyen Monarşiyi diğer yönetimlerin en üstünü olarak görür (Platon, 2022:87). Kaç çeşit insan yaradılışı varsa, o kadar da yönetim şeklinin olacağını söyleyen Platon iyi ve doğru insanın karşısına Aristokrasiyi koyar ve yasaya uygun işleyen Monarşinin yanında onu da iyi bir yönetim şekli olarak gösterir. Aristokrasi, Monarşiye göre iyilik açısından ikinci durumdadır. Platon'a göre tekin hakimiyeti tercih edilmelidir. Bu iki yönetim şekli de gerçek yönetme sanatından oldukça uzak olmalarına rağmen az da olsa bir tür bilgeliğe sahiptirler.

Platon Timokrasiyi şeref devleti olarak nitelemiştir. Bu yönetim şekli ideal devletin bozulmasıyla, yani ruhun ya da devletin içinde aklın geri plana atılmasıyla

ortaya çıkmaktadır. Platon bu devleti Aristokrasi ile Oligarşi arasında bir yere koyar. Devleti yönetenler artık bilge kişiler değildir. Yönetim, barıştan çok savaşta işe yarayan, beden gücü baskın, kaba, aşırı bir şekilde şan şeref düşkünü insanlara aittir (Platon, 2019: 213). Yalnızca savaşı düşünen askerlik değerlerine önem veren bu insanlar, halkı boyunduruk altına alıp kendilerinin uşağı yaparlar. Kendileri dışındaki sınıfları hor görürler ve egemenliklerini güç kullanarak sağlarlar. Platon'a göre kişiyi erdemli kılan aklın yerine cesaretin geçmesi, devleti kötülüğe sürükleyecektir. Platon bu yönetim şeklini tasvir ederken aklın ruhun parçalarından en değerlisi olduğunu yeniden ortaya koymaktadır. Olumsuz özelliklerinin yanında bu yönetim şekli içinde, Platon çok tehlikeli olarak gördüğü zenginlik tutkusunu taşıdığını ifade eder. Bu zenginlik tutkusu beraberinde cimriliği getirerek devletin sonunu hazırlamaktadır. Timokrasi'nin sonunu getiren zenginlik tutkusu Oligarşinin belirleyici unsuru olarak karşımıza çıkar. Platon bu devleti gelir üstünlüğüne dayanan devlet olarak niteler. Başta bulunan zenginler fakirleri hor görür ve toplumda birbirine karşı iki kutup meydana çıkar. Oluşturulan yasalar zenginlerden yanadır. Devlet düzenini korumaktan ziyade, zenginliklerini ve mal varlıklarını korumanın peşinde olan zengin yöneticiler kolay kolay savaşa girişmezler. Bu yönetimde göze çarpan bir diğer durum da aynı insanların farklı farklı işler yapmasıdır ki böyle bir durum Platon'un tasarladığı ideal devlet için aykırı ve tehlikeli bir durumdur zira Platon herkesin her işi yapamayacağını ve bu nedenle toplumsal sınıfların gerekliliğini vurgulamıştır. Hatırlayacak olursak herkes her işi yapma yeteneğine sahip değildi ve ihtiyaçlarının karşılanması ve hayatlarını devam ettirebilmek için başka insanlara gereksinim duymaktaydı.

Yönetici ve halk arasında baş gösteren ekonomik uçurum bir süre sonra toplumda gerginlik ve huzursuzluğa neden olacak ve devletin çöküşü hızlı bir şekilde başlayacaktır. Ekonomik eşitsizliklerle parçalanan toplumun yanında, yönetici grubun birliği de zenginlik hırsı nedeniyle bozulacaktır. Kafalarını, bedenlerini çalıştırmayan,

eğlenceye dalmış bu bozuk grubun karşısında sonunda büyük ve kararlı muhalefet oluşur. Platon ideal devlette yönetimin tek bir kişide, mümkün değilse birkaç kişide toplanması gerektiğini vurgulamış ve hiçbir zaman çoğunluğun yönetiminden yana olmamıştır. Oligarşi bir grubun yönetimi olarak karşımıza çıksa da Platon için bu yönetim de ideal devletin uzağındadır. Çünkü o devleti idare sanatına hiçbir zaman zenginlerin sahip olamayacağını belirtir (Platon, 2022: 83). Zenginlik hırsı ve ekonomik eşitsizlikten kaynaklı varlığı sona eren bu yönetim biçiminin devamında halkın egemenliğine dayanan yönetim şekli olan Demokrasi ortaya çıkacaktır.

Fakir halkın zenginlere üstünlüğü sonucunda demokrasi kurulur. Yöneticiler seçimle belirlenir, halkın yönetime eşit katılımı sağlanır. Artık bir ya da birkaç kişinin değil çoğunluğun yönetimi çıkar. Genel olarak her çağda ve her dönemde en iyi yönetim biçimi olarak görülen demokrasi Platon için ideal bir yönetim şekli değildir ve açıkça anlaşıyor ki bunda en büyük etken çoğunluğun yönetime dahil olmasıdır. Demokrasinin belirleyici unsuru ise özgürlüktür. Zenginlerin esaretindeki halk, özgürlükleri için mücadele etmişlerdir, dolayısıyla koruyup yüceltecekleri şey de özgürlük olacaktır (Platon, 2019: 222). Özgür olan toplum doğal olarak yönetime de hâkimdir ve yönetici olmak için kişilerde devleti idare bilgisi aranmaz. Herhangi sıradan bir insan yönetimde yer alabilir. Her işin ustası tarafından yapılmasını ısrarla savunan Platon için sanatların en üstünü olarak gördüğü siyasetin bu sanattan anlamayanların elinde olması büyük bir tehlikedir. Üstün sanatın, üstün kişilerce icra edilmesi gerekmektedir. Oysa demokrasi, yönetimi bu işin ustaları denilecek az sayıda kişiye değil halka, çoğunluğa bırakmaktadır. Demokrasi, her kafadan, bir ses çıkacağı, doğrunun sesinin belki de hiç duyulamayacağı, kendisini çoğunluğun görüşüne emanet eden bir yönetim şeklidir ve Platon büyük bir insan kitlesinin yönetimi asla doğru bir yönetim şekli olamayacağını ısrarla iddia etmektedir (Platon, 2022: 77).

Demokratik yönetim şekli, sağladığı sınırsız özgürlüğün yanında eşitliği de içerir ve Platon toplumda herkesin farklı niteliklerle donatılmış olacağından, kişileri birbirine eşit görmediği için bu konu üzerinden de eleştirir. Platon'a göre eşit olmayanlara eşit davranmak adaletsizlik demektir. Doğru olan, yapılması gereken şey, yapılara uygun eşitliktir. Yani hak edene hak ettiği kadarını vermek gerekir. Ancak böyle bir eşitlik adaleti sağlayacaktır.

Platon'a göre özgür yurttaşlar hep daha fazlasını ister. İnsanlardaki bu doymak bilmeyen özgürlük arzusu zamanla kendi sonunu hazırlar. Platon her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepkinin geleceğini, özgürlüğün karşılığının da esaret olacağını belirtmektedir. Demokrasinin sonunda halk kendi zindanının duvarlarını örmüş olur. Platon diğer yönetimlerle karşılaştırdığında eğer diğer yönetimler yasaya uygun iseler aralarında Demokrasinin en kötü yönetim şekli olduğunu, diğer yönetimler yasaya uygun olmadığında yasaya uygun demokrasinin aralarında en iyi yönetim şekli olacağını ifade eder. Platon özgürlüğün de baskının da aşırısının zararlı olacağını belirtir. Demokrasinin tanıdığı sınırsız özgürlük gibi bir sonraki yönetim biçimi olan Tiranlıktaki aşırı baskının devlet için yıkıcı olacağını belirtir. Demokrasideki özgürlüğün halkın arzularını körüklemesi, Tiranlığın ortaya çıkışına neden olacaktır. Platon Demokrasi'de üç sınıftan bahseder, Oligarşideki yönetici sınıfta çok daha kalabalık olan yöneticiler, zenginler ve küçük gelirliler. Yöneticiler bu zenginlerle diğer sınıf arasında denge kurmaya çalışır ama aradaki kutuplaşma engellenemez. Yöneticiler her iki sınıf tarafından suçlanır. Daha sonra halk bir koruyucu getirir. Bu koruyucu iktidarını sürdürebilmek için kimini sürer, kimini öldürür, halkı köleleştirir kısacası bir tirana dönüşür. Tiran halkı boyunduruk altında tutmak, dik kafalıları savaşa yollamak için sürekli savaşlar yapar. Kendini korumak için ordu kurar. Halkı, başkaldıramaması için vergilerle ezerek yoksullaştırır. Tam anlamıyla şiddet üzerine kurulu olan iktidar, halkın hep korku içinde yaşamasına neden olur. Böylelikle halk kendi elleriyle kendi

zalimini yaratmıştır artık. Tiran devlette kötüyü hâkim kılar. Platon’a göre aklın denetimindeki felsefeci nasıl ki insanların en mutlusu ise, Aristokratik devlet de devletlerin en iyisi ve en mutlusudur. Hırs ve tutkunun kölesi olan tiransal despot insanların ve en mutsuzu iken tiranın yönettiği devlette devletlerin en kötüsü ve en mutsuzudur (Copleston, 1998: 109).

Fârâbî’nin yönetim biçimlerine bakacak olursak, erdemli olmayan yönetim biçimleri sınıflamasına; *El-Medinetü’l-Fazıla* ve *Es-Siyaet’ül Medeniyye* adlı kitaplarında yer vermiştir. Fârâbî *Es-Siyaset’ül Medeniyye*’de Erdemli Toplumun karşısında yer alan; Bilgisiz (Cahil)Şehir, Fasık Şehir ve Sapık Şehir olmak üzere üç şehirden bahseder. Devamında da Erdemli şehirlerdeki türedileri yani erdemsiz şehirleri ele alır (Fârâbî, 2017: 52). *El Medinet’ül-Fazıla*’da ise erdemli olmayan yönetim biçimleri olarak dört farklı şehirden bahseder. Bunlar; “Cahil Şehir”, “Bozuk (Fasık) Şehir”, “Karakteri Değişmiş (Mubaddala) Şehir”, “Doğru Yolu Bulamamış”, “Yanlışlık içinde Olan (Dalla) Şehir”dir. Burada *Es-Siyaset’ül Medeniyye*’de yapılan sınıflamaya ek olarak “Karakteri Değişmiş (Mubaddala) Şehir” ele alınmıştır. Fârâbî erdemli şehrinin karşısına koyduğu bu şehirlerin halkının da erdemli şehrin halkının karakterine zıt özellikler taşıdığını belirtmiştir (Fârâbî, 2001: 98).

Cahil Şehir mutluluğu bilmeyip, ondan habersiz olduğu gibi; bu konuda aydınlatılsalar bile yine gerçek mutluluğa yönelmeyecek olan şehirdir. Çünkü bu şehrin halkı; görünüşte iyi olduğu sanılan şeylerin peşinden koşarlar. Onlar gerçek mutluluğu; beden sağlığında, zenginlikte, dünyevi zevklerde ararlar. Bunların yokluğunu mutsuzluk olarak görürler (Fârâbî, 2001: 99). Cahil şehrin halkı varlıklarını devam ettirmek için maddeye muhtaçtırlar. Onlarda ilk akılsalların dışında hiçbir hakikat oluşmamıştır. Fârâbî bu niteliklere sahip cahil şehri aşağıdaki gibi altı farklı özellikte anlatır:

1. “El-Medinetu’ d-Daruriyye” (Zorunluluk Şehri): Bu şehir, insanların fiziksel varlıklarını devam ettirmek, zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yardımlaşmak üzere bir araya gelen topluluktur. Zorunlu ihtiyaçlar, çiftçilik, hayvancılık, avcılık, soygun ve benzer yollarla sağlanır (Fârâbî, 2017: 53).
2. “El-Medinetu’ l-Beddale” (Kötü Şehir/Zenginlik Şehri): Bu şehirdeki halk sırf zenginlik tutkusundan ve cimrilikten dolayı ihtiyaçlarının ötesinde bir birikim sağlamak için iş birliği yaparlar. Onlara göre en üstün kişi servet elde etmede en başarılı olan kişidir ve yöneticileri de halkın zenginliğini koruyan kişidir. Bu şehrin halkı zenginliği başka bir şeyi elde etmek için istemezler, zenginliğin kendisine düşkündürler (Fârâbî, 2001: 99).
3. “Medinetu’ l-Hasse ve’ s-Şakve” (Bayağı ve Düşük Şehir): Bedeni zevkler veya oyun eğlence gibi zevkleri elde etmek amacıyla iş birliği yapan topluluktur. Bilgisiz şehirler içerisinde imrenilen şehirdir (Fârâbî, 2017: 54).
4. “Medinetu’ l-Kerame” (Şeref Düşkün Şehir): Bu şehirde insanlar şeref derecelerine göre sıralanırlar. En çok şereflendirilen, az şerefe layık olanların başkanı olur. Onların gözünde başkanların en üstünü halka hizmet edip, karşılığında şereften başka bir şey beklemeyen kişidir. Şeref düşkün Şehir erdemli şehre en yakın şehirdir. Eğer bu halkın şeref sevgisi çok aşırı bir hal alırsa bu şehir zorba şehre dönüşür (Fârâbî, 2017: 58).
5. “Medinetu’ l-Tagallub” (Zorba Şehir): Zorba şehir halkının esas amacı başkalarına hükmetmek, başkalarının kendisine hükmetmesine engel olmaktır. Onların tek amacı bu hâkimiyetten alacakları zevke ulaşmaktır. Bu şehrin halkı dıştan gelecek tehlikelere karşı koymada birbirine muhtaç oldukları için birbirlerinin can ve malına zarar vermezler. Onların başkanı, egemenlik kurmak için halkı çalıştırmada en büyük gücü gösteren, en kurnazı, egemenliğin

korunması için en sağlıklı görüşe sahip olandır. Fârâbî zorba şehri de kendi içinde üçe ayırmıştır: 1. Halkının bütünü zorba olan şehir. 2. Halkının yarısı zorba olan şehir. 3. Halkında yalnızca bir kişi zorba olan şehir. (Fârâbî, 2017: 61).

6. “El-Medinetu’l-Cemaiyye” (Demokratik/Özgür Şehir): Eşitliğin hâkim olduğu bu şehirde halk istediğini yapmakta özgürdür. Kimse kimsenin üzerinde otorite kuramaz. Bu şehirde hâkimiyet yöneticiye değil halka aittir. Yönetici onlara özgürlük vermekle, isteklerini yerine getirmekle yükümlüdür. Başka şehirler arasında en çok imrenilen ve mutlu olan şehirdir. Bu yüzden göç alır ve orantısız bir şekilde büyür. Çok farklı insanların var olduğu bu şehirde, erdemli kişilerin yetişmesi de mümkün olabilmektedir (Fârâbî, 2017: 65-66).

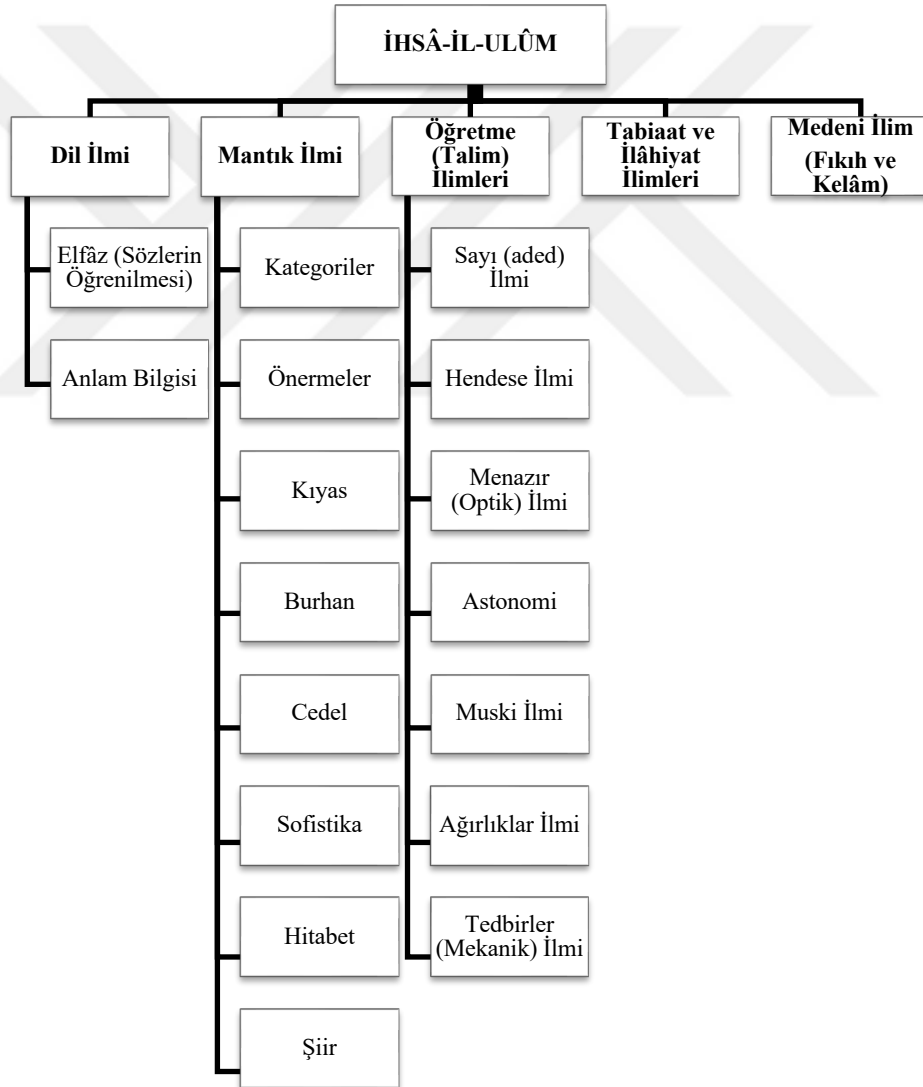
“Fasık”, bozuk şehirde insanlar gerçek mutluluğu, İlk sebebi, İkinci Dereceden Sebepleri, Faal Akıllı ve erdemli şehrin insanları tarafından bilinmesi gereken her şeyi bilir. Fakat yine de halk buna rağmen bilgisiz şehirlerin özellikleri olan, yani ün, şeref, egemenlik ve benzeri şeyleri özler ve isterler. Fikir olarak erdemli şehrin halkı ile aynı niteliğe sahip iken, davranış bakımından bilgisiz şehrin insanlarıyla aynı davranışları gösterirler (Fârâbî, 2017: 68). Dolayısıyla onların ruhlarında çatışma vardır. Ruhlarındaki maddeye bulanmış yan ile maddeden bağımsızlık kazanmış yan arasındaki bu çatışmadan ruhun büyük bir acı duyması beklenir. Ancak ruh maddeye bulanmışlığından dolayı bu acıyı pek hissetmez. Ancak ne zamanki ruhu bedeninden ayrı, kendi kendine kalır işte o zaman ıstırapı tüm şiddetiyle duymaya başlar (Fârâbî, 2001: 106).

“Mubaddala”, Karakteri Değişmiş Şehirde fikirleri ve eylemleri eskiden erdemli şehrin fikirleri ve fiillerinin aynı olan, ancak zamanla değişerek yerini farklı fikir ve eylemlere bırakmış olan şehirdir (Fârâbî, 2001: 100). Geçmişte hakikati bilip ona göre yaşarlarken zamanla ondan ayrılmış şehirdir.

“Dalle”, Sapkın şehrin halkı bu dünyadaki hayattan sonraki mutluluğu amaçlamaktadırlar. Fakat bu halkın insanlarına varlık ilkelerinden başka şeylerin taklidi sunulmuştur. Onlar gerçek mutluluk diye bu taklide inanıp peşinden gitmişlerdir (Fârâbî, 2017, 68). Bu şehrin yöneticisi gerçekte öyle olmadığı halde kendisine vahiy indiğini iddia etmiş ve bu uğurda da halkı hilelerle kandırmaktan çekinmemiştir. Fârâbî bu dört şehrin bilmediği için ya da bilmesine rağmen gerçek mutluluğun çok uzağında olduğunu ifade eder. Bu dört şehir halkı ve yöneticisi ile erdemli şehrin tam karşısında yer alır. Fârâbî bu dört erdemli olmayan şehrin yanında erdemli şehir içerisinde yaşayan erdemsizlerden bahseder ve onları da sınıflandırır.

Fârâbî ve Platon’un erdemli olmayan şehirlerine bakacak olursak, Platon altı farklı şehirden bahsederken, Fârâbî dört şehri ve bu şehirlerden cahil şehir içerisinde yer alan altı farklı şehri sıralamışlardır. Aralarındaki benzerlik, erdemli olmayan şehir tiplerinin karşısına bu şehri temsil eden insan tiplerini koymalarıdır. Her iki düşünürde de zenginlik hırsını devlet için yıkıcı bir unsur olarak göstermektedirler. Aynı şekilde zevklerin peşinden koşmak da erdemli olmayan şehirlerin ortak bir özelliği durumundadır. Timokrasi Fârâbî’de cahil şehir içerisinde yer alan Şeref Düşkün Şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Şeref Düşkün Şehir Platon’da sonralarında Oligarşiye dönüşürken, Fârâbî’de zorba şehre dönüşmektedir. Bu şehirler içerisinde üzerinde dikkatle durulan şehir demokrasi ile yönetilen şehirdir. Düşünürlerimizin demokrasiye ilişkin tespitleri oldukça benzerdir. Demokratik yönetim şeklinin sağladığı özgürlük, beraberinde doğan eşitlik fikri, her iki filozof için de olumlu değere sahip değildir. Sınırsız özgürlük onlarda devletin sonunu hazırlayıcı bir unsur olarak kabul edilmektedir. Genel olarak bakıldığında her iki filozof da ideal bir devlet düzeni kurmak istemiş ve toplumsal yapıyı bu ülkü doğrultusunda inşa etmeye çabalamışlardır. Siyasal düzen veya yönetim biçimleri ve ideal devleti yönetecek olan kişinin özellikleri bakımından karşılaştırdığımız ve birçok açıdan benzerliklerini göstermeye çalıştığımız

Platon ve Fârâbî'nin Popperci bakış açısıyla tarihsici yöntemleri; kurmak istedikleri siyasal düzen içerisinde ancak gelecekte var olabileceğine inandıkları bir kehanet şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İdeal devlet tasavvurlarının gerçekleşmemesi, Popper'ın eleştirisinin haklılığına veya doğruluğuna işaret ediyor gibi görünmektedir. Fakat sahip olduğumuz tarihsel bakış açısı, yaşadığımız sosyal ve kültürel çevre ve ideolojik arka plan bu tesbiti ne kadar doğru yaptığımızdan sorumludur ve bu gerçek de hem tarihi okurken hem günümüzü değerlendirirken hem de geleceğe yön vermeye çalışırken veya Poppercı deyişle kehanette bulunurken her zaman var olacaktır.



Şekil 1: Fârâbî'nin İlimleri Tasnifi¹

¹ İhsânül-Ulûm'dan alınmıştır (Fârâbî, 1989).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂRÂBÎ’NİN HALEFLERİNE OLAN ETKİSİ

Konumuz gereği Osmanlı toplum yapısının siyasî ve idarî temelden hareketle hangi unsurlardan etkilendiğinin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu sebepten ötürü bilhassa ulemanın ilgisini çekmiş ve düşünce biçimlerini şekillendirmiş olan bazı kaynaklar bulunmaktadır. Dolayısıyla kurulan sistem içerisindeki hakim yönetim anlayışını kimlerin etkisinde kalarak aksettirmiş oldukları önem arz etmektedir. Aşağıda adı geçen düşünürlerin -Tûsî, Devvânî, Kınalızâde ve Gülşenî- öğretilerinin Fârâbî’nin etkisinde oldukları ve hem kurumsal yapılanma hem de yönetim anlayışına bu doğrultuda yön verdikleri tespit edilmiştir.

3.1. Nasîruddin Tûsî

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde devlet yönetimi bölümünde genel hatlarıyla Fârâbî’den etkilenmiştir. Fârâbî, devlet felsefesini insanı kozmik açıdan ve diğer varlıklarla ilişkisi bağlamında ele almış ve “insanın sosyalliği fikri” üzerinden devlete olan ihtiyacı üzerinden temellendirmiştir. Tûsî bu anlamda Fârâbîci bir siyâset felsefesi tasarlamıştır. Tûsî, devlet yönetimini işlerken devletin temel unsuru olan toplumun oluşumundan ve toplanmanın gerekliliğinden başlamıştır. Bundan sonra toplanma amaçlarına göre toplumları sınıflar ve doğru bir yönetim ve yöneticinin nasıl olması gerektiğini açıklamıştır.

Tûsî, Fârâbî ile paralel olarak varlıklar yetkinliklerine göre derecelendirmiştir. Buna göre var olanın yetkinliğinin mevcut ve kazanılmış (iktibas) iki şekilde olduğunu belirtmiştir. Buna göre var olmalarıyla birlikte yetkinliği fitrat itibarıyla var olanlar ve var olduktan sonra yetkinleşebilen varlıklar vardır (Tûsî, 2021: 235). Yetkinliği varlığıyla birlikte olan birinci sınıfa göksel cisimler, yetkinliği var olduktan sonra

kazanabilen ikinci sınıfa ise yersel bileşikler örnek verilebilir (Tûsî, 2021: 235). Yetkinliği sonradan gelenler için Tûsî, onların noksanlıktan yetkinliğe doğru hareket ettiğini belirtmiştir. Bu hareket ise bazıları için yetkinleştiriciler ve bazıları için ise hazırlayıcılar gibi sebeplerin yardımıyla gerçekleşmektedir. Tûsî, bu yardımı Fârâbî’de olduğu gibi üç şekilde sınıflandırmıştır; tikel yardımcıları yani *maddeler*, ikincisi vasıta yardımcıları yani *araçlar*, üçüncüsü ise *hizmettir* (Tûsî, 2021: 235). Tûsî, bu üç tür yardımı varlıkların birbiriyle ilişkilerinde kullanmıştır. Madde yardımının örneği, bitkinin hayvana gıda olmasıyla sağladığı yardım gibidir. Araç, yardımı ise besini organlara ulaştıran besleyici kuvvenin suyunun yardımındır. Zat olarak hizmet örneği, kölenin sahibine yardımı; araz olarak hizmetin yardımı ise çobanın sürüye yardımı gibidir (Tûsî, 2021: 236).

Tûsî varlıkların birbirine ya da başka türlere yardımlarının birbirinden farklı olduğu ileri sürmüştür. Buna göre dört unsur, madenler, bitkiler ve hayvanlar hem madde hem de araç yoluyla insanlığa yardım ederlerken insan onlara yardım etmez. Zira insan diğer varlıklardan daha üstündür ve diğerleri ise insana göre daha aşağıdadır. Hizmet ise üstün olana edileceğine göre insan sadece kendi türüne madde ve araç yollarıyla değil, hizmet yoluyla yardım eder. İnsanoğlu her üç türle kendilerine yardım edilmesi için unsurlara ve bileşiklere muhtaç oldukları gibi hizmet yoluyla da kendi türlerine yani birbirlerine muhtaçtırlar. Hayvanlar ise bitkilere muhtaçtır ama kendi türüne olan ihtiyaçları insanlardan farklıdır (Tûsî, 2021: 237). Onların çoğalma, korunma gibi ihtiyaçları vardır ama yetkinlik, hizmet gibi ihtiyaçları yoktur. Bitkilerin ise her üç tür yardımı, unsurlara ve madenlere ihtiyacı vardır. Bitkiler türün korunmasında birbirlerine ihtiyaç duyarlar, onun dışında birbirlerine muhtaç duymazlar. Mevcutlar âleminin en üstünü olan insan türü hem bireyin bekasını sağlamada hem de türün bekasını sağlamada altındaki varlıklarla birlikte kendi türüne muhtaçtır (Tûsî, 2021: 237-238).

İnsanlar ancak birbirlerine yardım ettiklerinde, her biri önemli işlerin biriyle, kendisine yetecek miktardan fazla meşgul olduğunda ve fazla miktarı vermek ve başkalarının çalışmasından bedel almakla ilgili ilişkilerde adalet kanununu gözetlediklerinde, o zaman geçim araçları hazır olmuş olur; bireylerin birbirlerinin ardından gelmesi ve türün bekası olduğu gibi sağlanmış ve düzenlenmiş olur. Karşılıklı yardım ise birbirinin önemli işleriyle meşgul olduğunda gerçekleşir. Dolayısıyla her birinin farklı bir sanat dalıyla uğraşması düzenin gereğidir. Zira herkes aynı sanatı eyleseydi, düzen bozulurdu. Bu sebeple “ilahi hikmet” her birinin başka bir işe rağbet göstermesi, kimisinin üstün, kimisinin aşağı bir meşguliyetle çalışması ve o işle uğraşmaktan memnun ve mutlu olmaları için onların amaç ve görüşlerinin farklılığını gerektirdi. Ayrıca insanların her birinin zenginlik, fakirlik, akıllılık ve budalalık gibi konularda farklı olması da ilahi hikmet tarafında takdir edilmişti; diyelim ki herkes zengin olsaydı birbirlerine hizmet etmezlerdi. Dolayısıyla türün karşılığı yardım olmaksızın mümkün görünmüyor ve yine karşılıklı yardım olmadan da toplanma olmaksızın imkansız olmaktadır. Bu durumda insan türü doğası gereği toplanmaya muhtaçtır. Toplanmanın bu türüne toplumsallaşma (temeddün) denilmektedir ve temeddün, medîne sözünden türemiştir. Medine çeşitli meslek ve sanatlarla geçinmenin sebebi olan yardımlaşmayı sürdüren bireylerin bir araya gelme yerleridir (Tûsî, 2021: 238-239). Bu nedenle Tûsî’ye göre “insan doğası itibariyle sosyaldır” yani doğası itibariyle toplumsallaşma diye adlandırılan toplanmaya muhtaçtır (Tûsî, 2021: 240).

İnsanların fiillerinin etkenleri farklı farklı olduğundan ve onların her biri farklı gayelere yöneldiğinden, örneğin birinin gayesi lezzet elde etmek, bir başkasının ki üstünlük kazanmak olduğundan, insanlar kendi doğalarıyla bırakılırsa, yardımlaşma mümkün olmaz. Çünkü zorba olan herkesi kendi kölesi yapar ve hırslı olan da elde edilen şeylerin tümünü kendisi için ister, dolayısıyla aralarında kavga çıkar ve birbirlerini yok etmek için uğraşırlar. Bu yüzden bir idare türünün, her birini hak ettiği

bir konuma razı gelmesi, kendi hakkına ulaştırması, başkalarının haklarından tasarruf etmesini engellemesi gerekmektedir. İşte bu idareye siyaset denilmektedir (Tûsî, 2021: 240).

İnsanların bir araya gelmesi yani toplanması da genelde ve özelde çeşitli çeşitlidir. Birinci toplanma şekli ailenin toplanmasıdır. İkinci toplanma mahallenin toplanmasıdır, ondan sonra şehirlerin toplanması ve nihayet âlem ehlinin toplanması gelmektedir. Nasıl ki her bir birey ailenin bir parçası ise, her bir ev mahallenin, her bir mahalle şehrin, her bir şehir milletin ve her bir millet ise âlem ehlinin bir parçasıdır (Tûsî, 2021:244). Her bir toplanmanın bir de başkanı olmalıdır. Aile başkanı, mahalle başkanı; mahalle başkanı, şehir başkanı; şehir başkanı, ülke başkanı ve ülke başkanı da nihayet “başkanların başkanı” olan âlemin başkanına tâbîdir. Fârâbî’nin başkan-tabip, beden-tebaâ benzetmeleriyle paralel olarak Tûsî de “reis-i rüesa” da denilen âlemin başkanını tabibe benzetir. Başkan, tabibin organları incelemesi gibi altındaki her yapıyı incelemeli ve onlara düzen vermelidir (Tûsî, 2021: 243).

Tûsî “sevgi”yi “adalet”e yeğlediğini belirtmiştir. Zira ona göre sevgi doğal bir birleşimken, adalet ise yapay bir birleşimdir. Yapay olan ise doğal olana nispetle zorlamalı gibidir. Dolayısıyla türün düzenini koruma hususunda insanın erdemlerinin en yetkini olan adalete ihtiyaç, sevgi yoksunluğu yüzündendir; çünkü eğer bireyler arasında sevgi hasıl olsaydı, hakkını verme ve hakkını almaya ihtiyaç olmazdı (Tûsî, 2021: 247).

Tûsî, hükümdarın halkına karşı babanın evladına olan sevgisiyle; halkın hükümdara karşı bir evladın babasına olan sevgisiyle; halkın ise birbirine karşı kardeş sevgisiyle davranması gerektiğini ifade etmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere Tûsî devlet unsurlarının aileyi örnek alması gerektiğini düşünmektedir. Tûsî’ye göre devletteki bu sevgi bozulursa adalet de ortadan kalkmış olur. Düzeni kurmak isteyen devlet başkanı

ise zorbaya (riyaset-i tagallubî) dönüşür. Padişah ile tebaa, zengin ile fakir ve efendi ile köle arasında çoğu zaman olamayacak şeyleri istemek yüzünden şikâyet ve sitem dolu bir sevgi vardır. Beklentiler gerçekleşmedikçe yoksunluk duyulur, niyet bozukluğu oluşur. Bu ilişki ancak adalet şartıyla düzenli olabilir (Tûsî, 2021: 257-258).

Devletler insanların iradi-insani fiillerine göre çeşitlenmektedir. Buna göre sebebi iyilikler ve kötülükler kabilinden olan toplanmalara göre devletler de erdemli ve erdemli olmayan devletler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Erdemli devlet tek tür olup, çokluktan münezzehtir, çünkü iyiliklerin yolu birden fazla olamaz. Erdemli bir yönetimde adaleti sağlamak kaçınılmaz bir zorunluluktur. İşte herkese bu adaleti sağlamak için yönetimde kanuna, yöneticiye ve paraya ihtiyaç bulunmaktadır. Bu idare zorunluluğa ve hikmet kaidesine uygun olup, türde ve bireylerde kuvvede olan bir yetkinliğe yol açarsa ona ilahî yönetim denilmektedir (Tûsî, 2021: 240). Adalet ilkesinden şaşılırsa ilahî yönetimden de uzaklaşmış olur.

Aristoteles'in esasen Platon'dan alarak belirlediği yalın yönetimlere Tûsî de eserinde değinmiştir. Bunlardan birincisi; Hükümdarlık Yönetimidir. Tûsî'ye göre hükümdarlık yönetimi (monarşi, siyâset-i mülk), bir topluluğu kendileri için erdemlere ulaşacak şekilde yöneten sistemdir. Bu yönetime erdemliler yönetimi (siyâset-i fuzalâ) denir. İkincisi zorbalık yönetimidir (tiranlık, siyâset-i galebe). Bu yönetim, kötü gidişatlıların idaresidir. Buna aşağılık yönetim (siyâset-i hasâset) de denir. Üçüncüsü asalet yönetimidir (aristokrasi, siyâset-i kerâmet). Bu yönetim, asaletler edinmekle tanınmış olan bir topluluğun idaresidir. Dördüncüsü; çoğunluk yönetimidir (demokrasi, siyâset-i cemaat). Bu yönetim, çeşitli fırkaların şehri ilahî kanuna göre yönettiği sistemdir (Tûsî, 2021:240-241).

Tûsî, bu yönetim biçimlerinden sadece hükümdarlık yönetimini esas alır ve iyiliklerin ve gerçek mutluluğun ancak bu yönetimle sağlanacağını belirtmiştir. Ona

göre hükümdarlık yönetimi haricindeki diğer yönetim biçimleri, erdemsiz-cahil devletlerden bazılarını da oluşturan yönetimlerdir (Tûsî. 2021: 241-242).

Erdemli olmayan devletleri üçe ayıran Tûsî, batılın ve kötünün bir sonu olmadığını, erdemli devletlerde de bu türde devletlerin ortaya çıkabileceğini ve bunlara ayrık otları (nevâbit) denildiğini belirtmiştir. Erdemli olmayan devletlerden birincisi cahil devlettir. Bu devlette, şehrin parçaları, yani insan bireyleri düşünme (nutuk) kuvvesini kullanmaktan yoksundur ve onların toplumsallığı gerektiren diğer kuvvelerin baskınlığında toplanmışlardır. İkincisi “fasık devlet”tir. Burada insan bireyleri düşünme kuvvesini kullanmaktan yoksun değildir ama diğer kuvveler, düşünme kuvvesini kullanır ve toplumsallaşmayı gerektirirler. Üçüncüsü “sapkın şehir” (medîne-i dâlle)’dir. Bu şehirde insan bireyleri fikri kuvvenin eksikliğinden dolayı kendi kendine bir kanun tahayyül etmişler, onu erdem diye adlandırıp, buna binaen toplumsallaşmayı kurmuşlardır (Tûsî, 2021: 268).

Erdemli devlet, gayeleri iyilikleri edinme ve kötülükleri giderme üzerine bir halkın toplanmasıdır. Bu devlette yaşayan bireylerin görüşlerinde ve fiillerinde ortaklık bulunmaktadır. Onların görüş birliği şu şekildedir: onların başlangıç ve sona, başlangıç ve son arasında olan fiillere inancı gerçeğe mutabık ve birbirine uygundur. Onların fiillerindeki uzlaşımı ise şöyledir: yetkinliğin kazanılmasını, hepsi aynı yön üzerine bilirler, onlarda ortaya çıkan fiiller, bireylerin farklılığına ve hallerin ayrılığına rağmen bütün topluluğun fiillerinin gayesinin bir, yollarının ve gidişatlarının birbiriyle uygun olması için hikmet kalıbına dökülmüş, akli düzeltme ve doğrultmayla düzenlenmiş, adalet yasaları ve yönetim şartlarıyla belirlenmiştir (Tûsî, 2021: 269).

Tûsî, insanların aynı amaç için toplanmış olduğunu söylese de onların nutuk ve temyiz kuvvelerinin farklılığına değinmiş ve bu farklılıkların devlette doğal mertebeleri de oluşturduğunu söylemiştir. Tûsî, erdemli devletin vatandaşlarını aklî kuvvelerine ve

temyiz güçlerine göre beş grupta sınıflandırmıştır. Bunlardan birincisi hâkimlerdir. Bu kişiler yetkin akıllar, selim fitratlar ve doğru adetler ile özel kılınan ve hidayetlerinin kefilî ilâhî teyit ve rabbani irşat olanlardır ki onlar sayıca çok azdır. Bunlar başlangıç ve sonun insanların İlk İlke'den sudûr edişini ve tümünün O'nda sona erişinin keyfiyetinin bilgisine doğru bir şekilde ulaşabilirler. Bilgelerin en erdemlileri olup, yaratılıştan mükemmel sezgi gücüne sahiptirler (Tûsî, 2021: 269-270).

Onlardan rütbece daha aşağı olan bir topluluk ise “iman ehli”dir. Böyle kişiler aklî bilgidен aciz olup, idraklerini vehim kuvvesi ile gerçekleştirirler. Dolayısıyla bu topluluk için bilginin hakikatine bir yol bulunamadığından onlar, başlangıç ve sona göre bu suretin hükümlerini yerine getirmek için ruhsat bulurlar; ancak hayallerinde temessül etmiş, mertebeye vehmi suret mertbesinden daha aşağı ve cismanilere daha yakın olan bir suretin onu münezzeh kılmakla yükümlüdürler. Ayrıca hâkimlerin bilgisinden kendi bilgilerinden daha yetkin olduğunu itiraf ve ikrar ederler (Tûsî, 2021: 270-271).

İman ehlinden mertebeye daha aşağı olanlar ise, vehmi tasavvurlara kadir olmayan bir topluluk olup, hayali suretlerle yetinirler. Başlangıç ve son'u cismani misallerle tahayyül eder, cismani konumları ve eklentileri ondan kaldırmayı da zorunlu bilir ve ilk iki tabakanın bilgisini itiraf ederler. Bu taifeye ise “kabul ehli” denilmektedir. Kabul ehlinden mertebeye daha aşağı olan dar görüşlüler ise daha uzak misallerle yetinir, cismanilerin bazı hükümlerine tutunurlar. Onlar “zayıf” (sayılan insan)lardır. Zayıflardan daha aşağı olan mertebeye ise “surete tapanlar” denilmektedir (Tûsî, 2021: 271). Bu hususta Tûsî'den etkilenen Devvânî bu sınıfları “büyük veliler ve hakîmler, iman ehli, teslim ehli ve zayıflar” şeklinde dört grupta belirtmiştir.

Toplumda oluşan bu farklılıklar istidatlara göre düzenlenmiştir. Örneğin bir şahsın bir şeyin hakikatine, bir başkasının onun suretine, bir üçüncüsünün o suretin

aynaya veya suya düşen yansımasına ve bir dördüncüsünün de ressamın aynı surette yaptığı bir resme vakıf olması gibidir (Tûsî, 2021: 271).

Tûsî'ye göre aklî kuvvesini en üst derecede kullanabilenler, yönetici sınıfını oluşturmaktadır; zira o, yetkinliğe doğru yönelmiş ve yüzü marifet âleminde Celali Yüce olan Allah'ın kıblesidir. Ayrıca bütün topluluğun yetkinleştirilmesini belirleyen “kanun sahibi” (sâhib-i namus), “İnsanlarla onların ölçüsünde konuş!” ikazınca her bir kişiyi gücü ölçüsünde yetkinleştirebilir. Fakat kişinin gücü fıtratında verilmiş olandan daha fazlasına müsaade etmez. Aklî kuvveyi kullanabilme gücünün zayıflamasına paralel olarak o kişilerin toplumdaki statüsü de düşmektedir (Tûsî, 2021: 271).

“En büyük hükümdar” ve “başkanların başkanı” olan devlet başkanı, her bir taifeyi kendi yerine ve konumuna yerleştirir, onlar rasında başkanlık ve hizmeti düzenler. Böylece hiçbir başkanlığa yeteneği bulunmayan ve “mutlak hizmetçiler” olan bir topluluğa varıncaya kadar her bir topluluk diğer bir topluluğa nispetle başkandır (Tûsî, 2021: 272).

Tûsî'ye göre erdemli devlet ehli dünyanın her tarafında farklı farklı olsa da gerçekte müttefiklerdir; çünkü onların kalpleri birbirine doğrudur ve onlar birbirlerinin sevgisiyle donanmıştır. Onların, dünyanın idarecileri olan hükümdarları kanun vaz etme ve geçim zaruretleri vaz etmede tasarruflardır, kanunlarda tikel tasarruf, zaruretleri vaz etmede ise tümel tasarruflardır. Din ile devletin birbirleriyle ilişkisinin bu sebeple olduğunu belirten Tûsî, dinin temel, devletin ise sütun olduğunu belirterek; temelin sütunsuz zayı, sütunun da temelsiz harap olduğunu belirtmiştir. Ona göre din, devletsiz yararsız devlet de dinsiz dayanaksız olur. Bununla birlikte erdemli şehrin hükümdarları ve idarecilerinin tek bir gayesi vardır; o da en yüce mutluluktur ve onlar tek bir istenilene (matlûb) yönelmiştir, o da gerçek sondur (Tûsî, 2021: 273).

Tûsî, Fârâbî'yi takiben erdemli bir devletin halkını istidat ve mesleklerine göre sınıflayarak bir şehrin rûkunlarını beş sınıf olarak belirlemiştir. Birincisi, akletme gücü ve isabetli görüşlerle büyük işlerde hemcinslerinden ayırt edilen “erdemler ehli” ve “yetkin bilgiler”dir. Var olanların hakikatlerini bilme onların sanatıdır ve onlara “en erdemliler” (efâdıl) adı verilmiştir. İkincisi, insanları ve daha aşağı olanları göreceli yetkinlik mertebelerine ulaştıran topluluktur, devlet ehlinin genelini ilk taifenin inancına davet ederler; sonunda kim istidatlıysa onların öğüt ve nasihatlarıyla kendi derecesinden yükselirler. Kelam, fıkıh, hitabet, belagat, şiir ve kitabet ilimleri onların sanatıdır ve onlara “dil sahipleri” adı verilmiştir. Üçüncüsü, adalet kanunlarını devlet halkı arasında koruyan, alışverişte zorunlu ölçüyü gözeten ve denklige sevk eden topluluk olan “ölçen”lerdir. Aritmetik, muhasebe, geometri, tıp ve yıldız bilimi onların sanatıdır. Dördüncüsü devlet ehlinin özelini korumak ve bütünlüğünü savunmakla nitelenen, erdemli olmayan devletlerin halkını onlardan uzak tutan, savşta ve savunmada yiğitlik ve hamiyet şartlarını gözetten bir topluluktur ve onlara “Savaşçılar” (mücahidân) adı verilmiştir. Beşincisi insan ilişkileri ve sanatlar açısından olsun, vergi toplamalar açısından olsun bu sınıfların azıklarını ve erzakını düzenleyen bir topluluktur ve onlara maliyeciler adı verilmiştir (Tûsî, 2021: 274-275). Tûsî'nin erdemli halkı meslek ve istidatlara göre bu şekilde sınıflandırması, Devvânî'yi etkilemiş ve o da erdemli devletin bu beş rûknünü aynı sırayla belirtmiştir.

Erdemli bir devlette erdemli olmayan kişiler de vardır. Tûsî, Fârâbî etkisiyle bunlara “nevâbit” (ayrık otları) de demiştir. Bunlar beş çeşittir. Birincisi ikiyüzlülerdir. Onlar erdemlilerin fiillerinin kendilerinden sadır olduğu bir topluluktur. İkincisi tahrifçilerdir. Onlar cahil devletlerin gayelerine eğilimli olan bir topluluktur, fakat erdemli devlet ehlinin yasaları buna engel olduğu için isteklerine ulaşmak üzere yasaları bir tür yorumla kendi arzularına uygun hale getirirler. Üçüncüsü asilerdir. Onlar, erdemlilerin hükümdarlığına razı olmayan ve zorba hükümdarlığa eğilim gösteren bir

topluluktur. Dördüncüsü doğru yoldan “çıkan”lardır. Onlar yasaları tahrif etmeyi amaçlayan ama yanlış anlama yüzünden erdemlilerin amaçlarına vakıf olamayan, onları başka anlamlara çeken ve haktan sapan bir topluluktur. Beşincisi “yanıltıcılar”dır. Onlar tasavvurları tam olmayan, gerçeklere vakıf olmadıkları ve asalet arama nedeniyle bilgisizliği itiraf edemedikleri için yalandan gerçeğe benzer sözler söyleyen ve bunları deliller şeklinde sıradan insanlara sunan bir toplumdur (Tûsî, 2021: 288-289). Devvânî, Tûsî’nin nevabitlerle ilgili görüşünden etkilenmiştir.

Tûsî, Fârâbî’den aldığı devlet sınıflamasına göre erdemli devletin zıttı olan erdemsiz devletleri üç kısma ayırmıştır. Bunlar cahil, fâsık ve sapkın devletlerdir. Tûsî’nin bu sınıflaması Devvânî’nin erdemsiz devleti tanımlamalarında etkili olmuştur (Tûsî, 2021: 277-287).

Tûsî başkanlıklar başkanlığı olan hükümdarın yönetiminin iki kısmından bahsetmektedir. Bunlardan ilki “imamet” denilen erdemli yönetimdir; onun amacı halkı yetkinleştirmek, gereği ise mutluluğa ulaşmaktır. İkincisi “zorbalık” denilen eksik yönetimdir, onun amacı insanları köle yapmak, gereği ise mutsuzluğa ve yerilmeye uğramaktır. Birinci yönetici adalete sımsıkı yapışır, tebaayı arkadaşları yerine koyar, devleti kamusal iyiliklerle doldurur ve kendisini şehvetine malik olarak addeder. İkinci yönetici ise zulme yapışır, tebaayı cariyeleri ve köleleri yerine koyar, devleti kamusal kötülüklerle doldurur ve kendisini şehvetin kulu addeder. Güvenlik, huzur, karşılıklı sevecenlik, adalet, iffet, lütuf vefa kamusal iyiliklerken; korku, ızdırap, çekişme, zulüm, hırs, şiddet, vefasızlık, ihanet, maskaralık, gıybet ve benzerleri de kamusal kötülüklerdir. Her iki durumda da insanlar hükümdarlara bakar ve hükümdarların davranışlarını örnek alırlar. Dolayısıyla hükümdarın kendisinin zürriyet (soyluluk, haseb, ubuvvet), yüce gayelilik (ulüvv-i himmet), görüş sağlamlılığı (metân-et-i re’y), azim (erkeklerin azmi, azmü’l-mülûk, azîmet-i tamâm), sabırlı olmak, zenginlik ve

uygun yardımcılar hasletlerini taşıması gerekmektedir (Tûsî, 2021: 290-292). Tûsî'ye göre erdemli hükümdara has özelliklere birinci tür yönetici sahiptir. İkinci tür yöneticinin ise erdemsiz hükümdarlara has özellikleri olduğunu söyleyebiliriz. Tûsî, imameti en doğru yönetim şekli olarak görür. İmamet dışındaki yönetimleri ise eksik yönetim addeder. İmamette adalet ve iyilikler hâkimken, diğer yönetimlerde zulüm ve kötülükler hakîmdir. Hükümdarda bulunması gereken bu yedi özellik ve öncesinde belirtilen “hikmet, tam akletme, iyi ikna ve hayal ettirme gücü ve savaşma gücü” özellikleri Fârâbî'nin hükümdarın özelliklerine ilişkin görüşlerinin sentezi gibidir.

Tûsî'ye göre hükümdar, tebaasının durumunu gözetmeli ve adaleti tesis ederek kanunları korumayı kendine ilke edinmelidir. Tûsî'ye hükümdarın görevleri şunlardır: Adaletteki birinci şart halkın sınıflarını birbirlerine denk tutmaktır; çünkü dengeli mizaçların dört unsurun denklığında ortaya çıktığı gibi, dengeli toplanmalar a dört sınıfın denklığında oluşur. Bu dört sınıftan birincisi ilim ve maarif erbabı, fakihler, kadılar, katipler, muhasebeciler, mühendisler, müneccimler, doktorlar ve şairler gibi “kalem ehli”dir. Din ve dünyanın düzeni onların varlığındadır; doğal unsurlar arasında onlar su mesabesinde dirler. İkincisi, savaşçılar, mücahitler, gönüllüler, gaziler, sınır muhafızları, cesaret ve yiğitlik ehli, vatan koruyucuları ve devlet bekçileri gibi kılıç ehli'dir. Âlemin düzeni onların aracılığıyla olur; doğal unsurlar arasında onlar ateş konumundadırlar. Üçüncüsü bir bölgeden bir başka bölgeye mallar götüren tüccarlar gibi, sanat ve meslek erbabı, zanaatkarlar ve vergi toplayanlar gibi muamele ehli2dir. Türün geçimi onların yardımlaşması olmadan imkansız olur; doğal unsurlar arasında onlar “hava” yerindedirler. Dördüncüsü, bütün topluluğun azıklarını düzenleyen rençberler, çiftçiler, tarla sürenler ve ekinciker gibi “ziraat ehli”dir, bireylerin kalıcılığı onların yardımı olmadan imkansız olur; doğal unsurlar arasında onlar toprak yerindedirler (Tûsî, 2021: 295).

Nasıl ki bir unsurun diğer unsurlara baskınlığında mizaç dengeden sapıyor ve bileşimler çözülüyorsa aynı şekilde bu sınıflardan birinin diğer üç sınıfa baskınlığından da toplanma işlerinin dengeden sapması ve türün bozulması meydana gelir. Dolayısıyla Tûsî her bir grubun birbiriyle ve kendi içerisinde dengede tutulması gerektiğini belirtir ve hükümdarın da en temel görevlerinden birinin bu dört sınıfı dengede tutmak olduğunu belirtmiştir.

Hükümdarın adaleti sağlayabilmesi için yapması gereken ikinci şart padişahın devlet halkının hallerine ve fiillerine bakması ve her birinin mertebesini, hak etmeye ve istidada göre belirlemesidir. Buna göre insanlar beş sınıfa ayrılmaktadır. Birincisi doğa itibariyle iyiliksever olan ve iyilikleri başkasına dokunan kimselerdir. İkinci sınıf, doğa itibariyle iyiliksever olan fakat başkasına dokunmayan kimselerdir. Üçüncü sınıf, doğa itibariyle ne iyiliksever ne de kötülük sever olan kimselerdir. Dördüncü sınıf kötülük sever olan fakat kötülükleri başkasına dokunmayan kimselerdir. Beşinci sınıf doğa itibariyle kötülük sever olan ve kötülükleri başkasına dokunan kimselerdir.

Adaletteki üçüncü şart padişahın sınıfları denkleştirmeye ve mertebeleri dengelemeye yönelik bakışı bitirdiğinde, ortak yararları taksim hususunda onlar arasındaki eşitliği gözetmesi ve o konuda hak etme ve istidadı dikkate almasıdır (Tûsî, 2021: 297-298). Devvânî, Tûsî'nin adalete ilişkin görüşlerinden etkilenmiş ve özellikle hükümdarın adaleti sağlamak için gayret göstermesini tavsiye etmiştir.

Sonuç olarak, Tûsî siyaset görüşünde Farabi'den etkilenmiş bir devlet ve hükümdar tipi oluşturmuştur. Eflatun'un "âlemin idarecisi", Aristoteles'in "devlet adamı" Fârâbî'nin "ilk başkan" dediği üstün yöneticiye Tûsî, "mutlak hükümdar" (melik ale'l-ıtlak, imam) onun hükmetmesine ise 'sınaat-ı mülk' (imamet) demiştir. Nasıl ki Farabi'de devletin temel yapısını oluşturan ilk başkan; özel güçlere sahip, vahye muhatap ve tam yetkin bir şahıstır. Yaradılışça büyük ve yüksek yatkınlıklara"

sahip olan ilk başkan, Faal Akıl aracılığıyla almış olduğu vahiy sayesinde hem filozof hem de peygamber olur. Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*'da ilk başkanın Faal Akılla ittisal kurması ve bir bakıma peygamber olmasını şart koşturmuştur. Tûsî'nin başkanda bulunması gereken özellikler arasında zikrettiği “iyi ikna ve hayal ettirme gücü” özellikle ilk başkanın nebevî yönüyle uyumludur. İlahi onaylama ile seçilen başkan, aldığı vahiy ya da ilhamla oluşturacağı şariat sayesinde toplumda adaleti tesis edebilir. Tûsî'nin başkanla ilgili “başkanın diğer insanlardan ilahî bir onaylamayla ayırt edildiğini ve diğer insanları yetkinleştirebilecek kişi” olduğunu söylemesi Fârâbî'nin mütehayyirle kuvvetiyle ilahî bilgiye mazhar olan üstün kişiye (nebi) ilişkin görüşlerinden etkilendiğini göstermektedir. Her üç filozofta da ilahî yönü güçlü, doğuştan ve sonradan yüksek erdemlere kavuşmuş olan kutsal kişilik, dikkat çekicidir.

Tûsî, Eflatun ve Fârâbî ile uyumlu olarak hükümdarlık yönetimini fazıl siyaset şekli olarak belirlemiştir. Tûsî'ye göre insanların gayesi gerçek mutluluğa ulaşmak olmalıdır ve buna ancak erdemli bir devlette ve erdemli bir hükümdarın kılavuzluğunda kavuşulabilir. Devleti insan bedeniyle ilişkilendiren Tûsî, devlet başkanını bedeninin amir organı olarak kabul edilen kalbe benzetmiştir. Buna göre bedeninin selameti kalbin kontrolünde olmasıyla, devletin selameti de erdemli bir başkanın yönetiminde olmasıyla olur. Tûsî, bir devletin en önemli unsuru olarak belirlediği başkanın vasıflarına ilişkin belirlemelerde bulunmuştur. Bu vasıflar, zihinsel ve bedenî üstünlüklerin yanında tabîî faziletleri de kapsamaktadır. Erdemli hükümdar, her açıdan halkının en faziletlisi olmalıdır. Tûsî'nin erdemli yönetici için belirlediği özellikler, Fârâbî'nin belirlediği özelliklerle uyumludur. Fârâbî'nin en temel şart olarak belirlediği Faal Akılla ittisal ve filozof olmak gibi özellikler, Tûsî'de *hikmet sahibi olmak, ilahi onayla desteklenmek* gibi özelliklerle karşılanmaktadır. Tûsî'nin hükümdara ait saydığı bu özellikler, imamın vasıflarıyla da örtüşmektedir. Tûsî, erdemli hükümdarın vasıflarını belirledikten sonra hükümdarın görevlerini bildirmektedir. Bunlar: Hükümdarın halkı istidatlarına göre

sınıflandırması, onlara kılavuzluk etmesi ve devleti korumak için alınacak tedbirlerdir. Platon ve Fârâbî'ye benzer kurduğu sistem içerisinde Tûsî'nin tarihsici tutumu yine benzer şekilde ütöpik bir düzen oluşturma amacından kaynaklanmaktadır.

3.2. Celâleddin Devvânî

Kelâm, felsefe ve tasavvuf âlimi Celâleddin ed-Devvânî'nin, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın isteği üzerine oğlu Sultan Halil için (ö. 882/1477) kaleme aldığı ve *Levâmi 'u'l-işrâk fî mekârimi'l-ahlâk* adını verdiği eser, sonraları *Ahlâk-ı Celâlî* diye tanınmıştır. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâşiri*'sinden sonra Farsça ahlâk kitaplarının en meşhuru olup Devvânî'nin en beğenilen eseridir. *Ahlâk-ı Celâlî*, başlıkların değişik olması, yapılan bazı ekleme ve çıkarmalar, kendine has ifade tarzı istisna edilirse, şekil ve muhteva yönünden *Ahlâk-ı Nâşiri*'nin bir kopyasıdır. Bu sebeple ahlâk psikolojisi bakımından büyük ölçüde Tûsî vasıtasıyla İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ına, tasavvufî düşünceler açısından Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'ine, devlet ve siyaset ahlâkı konularında Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'sine dayanır.

Eser, bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelmiştir. “Tehzîbü'l-ahlâk” başlığı altında ahlâkın düzeltilmesi ve güzelleştirilmesi konusuna ayrılan ilk bölüm, on “lem'a”dan oluşur. “Tedbîrü'l-menzil” başlıklı aile ahlâkı ve idaresinin işlendiği ikinci bölüm altı lem'a, “Siyâsetü'l-müdün” adlı siyasî ve sosyal ahlâk konularının işlendiği üçüncü bölüm ise yedi lem'adır. *Ahlâk-ı Celâlî*'nin sonunda Eflâtun, Aristo ve diğer bazı filozofların hakîmane öğütlerini ihtiva eden ifadeler bulunur.

Selefleri İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi, Devvânî de dünya hayatının düzeni için üç şeyin gerekli olduğunu belirtir: Kanun, siyasî yönetici ve servet. Ona göre kanun şeriattır; siyasî yönetici (imam) ise insanları her bakımdan mükemmel olmaya

sevkedebilecek kabiliyette seçkin kişidir. O, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve Peygamber'in vekilidir. Fârâbî'nin faziletli olan ve olmayan ülke (medîne) ayırımı *Ahlâk-ı Celâlî*'de de yer alır. Adaletin hüküm sürdüğü faziletli ülkede rütbe ve mevkiler ehliyet ve liyakat esasına göre dağıtılmalıdır. Âdil bir yönetimde her insan kabiliyetine göre ulaşabileceği en yüksek mertebeye çıkabilir. Âdil olmayan iktidar ise baskıya dayanır. Devvânî'ye göre toplum âlimler, askerler, tüccar-sanatkâr-işçiler ve çiftçilerden oluşan dört zümreye ayrılır. Eserde insanlar, daha önce Gazzâlî'de görüldüğü üzere, ahlâkî tabiatları ve eğitime yatkınlıkları bakımından beş zümreye ayrılmıştır: Tabiatları tamamıyla iyi olup iyiliği yaşatma kudretinde olanlar, iyi tabiatlı olmakla birlikte tesir gücü olmayanlar, iyilik ve kötülüğü eşit derecede müsait tabiatlılar, kötü olmakla birlikte başkalarına kötü tesiri olmayanlar, kötü ve tesirli olanlar (www.islamansiklopedisi.org.tr/ahlak-i-celali).

Farabî'nin görüşlerinin bir devamı niteliğinde olan Tûsî'nin *Ahlâk-i Nâsirî*'de yer verdiği Devvânî'nin de benimsediği bölümlemeye göre *Ahlâkî Celâlî*'de de yazar toplumu erdemli ve erdemsiz toplum² olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sebebi iyilikler cinsinden olan topluma erdemli toplum; sebebi kötülükler cinsinden olan topluma ise erdemsiz toplum demektedir. İyiliklerin yolu çoklu olmadığından erdemli toplum tek olup, erdemli olmayan toplumsa üç çeşittir. Erdemli olmayan toplumlardan birincisi insanların bir araya gelip toplanma sebebinin düşünme gücünden başka olduğu; öfke gücü veya şehvet ya da aşırı arzu gücü olduğu toplumlara cahil toplum denmektedir. İkincisi fâsık toplum olup, bu toplumda bulunanlar düşünme gücünü kullansalar da bu gücü diğer güçlerin hizmetine vermişlerdir. Üçüncüsü ise sapık toplum olup, bu toplumda bulunanların bir araya gelme sebepleri batıl inançlarda uyum içinde olmalarından kaynaklanmaktadır (Devvânî, 2019: 199-200).

² Eserin orijinalinde erdemli toplum “medîne-i fâzıla” olarak geçmektedir.

Erdemli toplumun bir araya gelmelerinin temelinde mutluluk kazanma ve kötülükleri ortadan kaldırma isteği bulunmaktadır. Toplumda bulunanlar ve onların halleri muhtelif olmasına rağmen hepsi bir gayeye yani doğru inançlara sahip olma ve salih amellerde bulunma hususunda müşterektiler. İnsanların düşünce ve temyiz güçleri farklı olduğundan dolayı, toplumda yaşayanların hikmetin ve şeriatın en önemli konularından olan mebde' ve meadı anlama düzeyleri eşit değildir. Bu bağlamda yazar toplumda yaşayanları inançlarının keyfiyeti ve inanç derecelerini esas alarak tabakalandırmıştır. Bunlardan ilki büyük veliller ve bilgelerle filozofların yer aldığı tabaktır. Bu tabakada bulunanlar Tanrı tarafından desteklenmektedir. Bunlar tabiat kirlerinden soyutlanarak Tanrı'yı celâl ve semâl sıfatlarıyla bildikleri gibi varlık silsilesinin Tanrı'dan nasıl sudur ettiğine de muttalidirler. Nefsin meadını gerçekte nasılsa o şekilde tasavvur edebilirler. Devvânî bu tabakaya mensup olan insanlara “yüksek tabaka” olarak nitelendirmiştir (Devvânî, 2019: 200-201).

İkinci tabaka iman ehlidir. Bu tabakanın mensupları akletmede acizdirler ve onların seyrinin gayesi vehmî anlamlara varıp dayanmaktadır. Fakat bilirler ki o hakikatler, kendi nefsinde o kayıt ve sınırlamalardan uzaktırlar ve kendi acizliklerini ve ilk tabakanın marifet üstünlüğünü bilirler. Üçüncü tabaka teslim ehli vehmî tasavvurlar üzerine de kâdir değillerdir. Mebde ve meâd marifetinde onların seyri, hayalî suretlerden vazgeçmez. Fakat ilk tabakanın üstünlüğü ve kendi acizliklerini itiraf ederler. Bu tabakadan da aşağı bir tabaka, kısa ve dar görüşlülerin sınıfıdır. Bu sınıf mensupları, asla duyulurlar mertebesinin ötesinde başka bir mertebe olduğunu tasavvur edemezler. Uzak misâl ve suretlerle yetinirler. Onlara mustazaflar denir. Onlar bütün güçleriyle çalışıp istidatlarının sonuna vardıkları için hatalı veya suçlu görülmezler. Bilakis hepsi de hakikat kıblesine yönelmişlerdir (Devvânî, 2019: 202).

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Devvânî, her ne kadar bu toplumsal tabakalaşmayı Tûsî'den almış olsa da, ondan farklı olarak Devvânî toplumsal tabakalaşmayı dini ve tasavvufî açıdan ele almıştır. Zira kendisi toplumsal tabakalaşmadan tasavvufî seyri anlamıştır.

Toplumsal tabakalaşmayı kişilerin inançlarına göre yapan Devvânî erdemli toplumun asıl tabakalarını kişilerin mesleklerine göre farklı bir tabakalaşma oluşturmuştur. Bunlardan ilki erdemlilerden oluşmaktadır. Şehir ve toplumun yönetimi bu kimselere; yani idrak kuvvetleriyle kendi tür çocuklarından mümtaz olan ve sanatları mevcudatın hakikatlerinin marifeti olan “ulemâ-yı âmil” ve “hukemâ-yı kâmile”ye aittir. İkincisi dâimîlerdir. Onlar, avamı insanî yetkinliğe davet eder, vaaz-u nasihatlerle erdemsizlik ve rezilliklerden maneder cedelî, hitabî ve şiirsel kıyaslarla avam inançlarını sağlamaya karşı korurlar. Onların sanatı, kelam, fıkıh, hitabet, şiir vb. ildir. Üçüncü grup takdir edip kıymey biçenlerdir. Onlar şehir ahalisi arasında ve toplumda adalet kanunlarının ölçülerini koruyan topluluğun mensuplarıdır. Eşyanın ölçüleri, onların görüşüne havale edilir. Onların sanatı, aritmetik, alacağını tahsil, geometri, tıp, yıldızlar ve astronomidir. Dördüncü gruptakiler mücahidlerdir. Mücahidler, şehri ve toplumu düşman ve zorbaların saldırısından koruyan grubu teşkil ederler. Köylerin muhafazası kalelerin kontrolü ve yolların himayesi onların kîfâyet ve liyâkatına aittir. Onların sanatı, yiğitlik ve büyüklüktür. Beşinci gruba gelince bu grup mal sahiplerinden teşekkül eder. Bunlar, ister alışverişler ve sanatlarla meslekler, isterse vergi boyutları itibariyle olsun, yeme ve giyinmenin kendileriyle düzenlendiği topluluktur. Onların sanatı, farklı sanat ve çeşitli kazanç yollarıdır (Devvânî, 2019: 203-204).

Devvânî bu gruptaki herkesin adalet sahibi olması gerektiğine inanır. Bir kişinin birden çok sanatla uğraşmaması gerektiğini, zira böyle bir şeyin tabiata uygun olmadığını ve o sanatta yetkinliğe ulaşamayacağını belirtmiştir. Her sanatı elde etmek

için uygun zaman, dikkat ve çabaya ihtiyaç olacağından birden çok sanatla uğraşan kişinin kusur ve eksiklik metrebesinde kalabileceğini öne sürmüştür (Devvânî, 2019: 204).

Erdemli toplumlarda bu zikredilenlerden başka alt tabakalar da bulunmakla birlikte, bunlar erdemli toplumun esas tabakasının dışında kalmaktadırlar. Bunlardan bir kısmı erdemli toplumdaki esas tabakanın yardımcılarıdır. Bunlar fazileti kabul etmeleri takdirde erdemli kişilerin terbiye etmesiyle yetkinliğe ulaşmaları ihtimal dahilindedir. Aksi takdirde bunları, toplumun faydasına olan işlerde istihdam etmek gerekir. Erdemli tabakaya girmeyen başka bir grup ise tarla ve bahçelerde istenmeyen otlar gibi olup onlara nevâbit denilmektedir. Erdemli toplumda istenmeyen nevâbit grubu ise beş sınıfa ayrılmaktadır. Birinci sınıfı teşkil eden mürâiler, telbis ve telebbüsle, hile ve desise ile aşağılık maksatlarının ve batıl dünyevi amaçlarının peşinden koşmak için fazılların fiillerine ve şiarlarına bürünüp onar gibi görünür ve onların elbiselerini giyinirler. İkinci sınıfı teşkil eden muharriflere, yani tahrifçilere gelince, onlarda galip olan erdemsizlik ve rezilliklere meyiletme, kötülükleri arzu etmektedirler. Dolayısıyla bunlar, hile ve teville dinin kaidelerini kendi tamahkârlık iştahlarına uygun hale getirmek isterler. Üçüncü sınıftakiler, bâgîler, yani isyan eden ve haddi tecavüz edenlerdir. Bunlar erdemli devletin itaat ve boyun eğme farz olan adil padişahın hüküm ve kararlarına boyun eğmez ve başka bir padişaha meylederler. Bu grubu defetmek, herkese şeran ve aklen vaciptir. Nevâbitin dördüncü sınıfı, mârikler denilen sapmış insanlardan meydana gelir. Mârikler eksik ve kusurlu anlayışları sebebiyle milletin, dinin, bilgelik ve hikmet konularının maksatlarına vakıf olmayan, o maksatları başka anlamlara hamleden ve dolayısıyla sapan ve yoldan çıkan kişilerdir. Bunların inhıraf ve dalaleti, derinlikli olmazsa, inat ve inatlaşmadan hali olursa, onların düzelmelerinden ümit var olabilir. Beşinci sınıfa gelince, bu sınıfa muğalitler denir. Muğalitler, hak ve hakikatlere erişmemiş, mal ve makam peşine düşme cihetiyle yalancı davalar gütmeye teşebbüs

eden, batıl hak gösterme gibi suçlarıyla gösteriş dükkanının hayasızlık pazarına yerleşmiş kişilerdir. Bunlar avama kendilerini bilenler ve bilgili kişiler olarak gösterirler. Halbuki onlar, kendi kendilerine şaşırmış, şaşkınlığa düşmüş kişilerdir (Devvânî, 2019: 205).

Devvânî'nin nevâbitler arasında yer alan isyancılarla ilgili bazı görüşleri hem Farabi'den hem de Tûsî'nin eserinde yazarlardan farklılaşmıştır. İsyancıların adil hükümdarın hükümlerine itaat etmeyenler şeklinde tarif edilerek bunların hem şariat açısından hem de akla göre defedilmeleri görüşleri ne Tûsî'de ne de Farabi'de yer almaktadır. Bu görüş gösteriyor ki Devvânî siyaset düşüncesini kendi din anlayışına uygun ortaya koymuştur.

Devvânî'nin Fârâbi ve Tûsî'den ayrıldığı diğer önemli nokta devlette başkanlığın kimin ele alacağı ve tek kişi bulunmadığı taktirde başkanlığı kimin üzerine alması gerektiği konularla ilgili hiç ilgilenmemesidir.

Devvânî'ye göre nasıl ki medine fâzıl ve fâzıl olmayan olarak ikiye ayrılıyorsa devlet başkanının siyaseti de aynı şekilde ikiye ayrılmaktadır. İmâmet de denilen erdemli siyaset insanların her birinin layık olduğu yetkinliğe ulaşabilmesi için onların dünya ve ahiretle ilgili işlerini düzene koyar. Hakiki saadet bu siyasetle elde edilir. Gerçek anlamda Tanrı'nın halifesi ve gölgesi olan, bu siyaseti uygulayan kişi, idarede bulunurken şeriatı getiren Hz. Peygamber'i takip ettiği gibi, adaleti uygulamakta da titizdir. Yönettiği kişileri, kendi çocukları ve arkadaşları gibi görür. Mal edinme arzusunu dizginler. Devvânî'ye göre böyle güzel bir siyasetin örneği tasavvuf büyüklerinin ortaya çıkacağına inandıkları ve müjdeledikleri Uzun Hasan'ın devletidir (Devvânî, 2019: 206-207). Eksik siyaseti uygulayanların amacı ise, Tanrı'nın kullarına hizmet ettirmek ve O'nun beldelerini tahrip etmektir. Eksik siyaseti tatbik edenler, birincilerin aksine zulümde bulunurlar. Yönetilenleri ise, kendilerinin köleleri ve hatta

binek hayvanları gibi görürler. Buna karşılık kendileri hırs ve arzularının kölesi olmuşlardır. Devv;ânî'ye göre zalim padişah kar üzerine yapılmış bir bina olduğundan, bu binanın temeli ilahi adalet güneşinin ışığıyla erir ve bina yıkılır; bu yüzden de bu siyaset türü uzun sürmez (Devvânî, 2019: 207).

Devvânî'nin erdemli siyasetini uygulayan kişiyle ilgili olarak ifade ettiği, Tanrı'nın halifesi ve gölgesi sıfatları ile İslam peygamberine uymasına dair görüşler, siyaset düşüncesine dinî bir muhteva ve ruh vermek istediğinin örnekleri olmasının yanısıra bu görüşlerle Tûsî'nin eserinden ayrılmaktadır.

Devvânî'de hukuk düzeni şeriatla bağlıdır. Şeriat devlet idaresinde kendisine baş vurulması ve devamlı ölçü alınması gereken bir mihenk taşıdır. Sultanın ilk vazifesi ise şeriatın hükümlerini korumaya çalışmasıdır (Devvânî, 2019: 217-218).

Davvânî'de toplum dört sınıf temelinde ele alınmaktadır. Dört sınıftan birincisi ilim ehlinin oluşturduğu sınıftır. Âlimler, fakihler, hakimler, katipler, muhasebeciler, mühendisler, müneccimler, doktorlar ve şairler bu sınıfın mensuplarıdır. Din ve dünyanın kıvamı, sağlıklı bir şekilde kurulması ve idamesi, bunların güzel çalışmalarına bağlıdır. Bunlar unsurlar arasındaki bağ mesabesindedirler. İlimle su arasındaki ilişki, eleştirel düşünen, doğru ile yanlış sorgulayarak bulan basiret ehli katında sudan daha açık ve aydın, hatta güneşten daha parlaktır. İkincisi, kılıç ehlidir. Bu sınıfı yiğit kahramanlar, cesur komutanlar, mücahidler, kale ve sınır muhafızları oluşturur. Bunlar kılıç sallamak suretiyle din ve devleti, millet ve memleketi düşmanlardan koruyan ve memleketin uçlarını insafsız saldırganlara karşı kontrol edip savunan kılıç sahipleridir. Bu topluluğun sert kılıçlarının parlak ateşi olmasa, zalimler, isyancılar, eşkıyalar at koşturur, dünya sapıklık karanlığında kalır. Memleket bahçesi eğer kılıçlarının suyuna doymazsa, hiç kimse emniyet ve huzur ağacından nasiplenemez. Bu topluluk “ateş” konumundadır. Ateşle münasebet yönü, delile ihtiyaç bırakmayacak kadar açıktır.

Çünkü ateşin alev almasını talep etmek basiret sahiplerinin işi değildir. Üçüncüsü muamele ehlidir. Tacirler, sermaye sahipleri, meslek erbabı ve sanatkarlardan oluşan bu sınıf olmadan toplumun ihtiyacı olan mesleki ve endüstriyel araç gereçler, alışveriş imkanı, yiyecek ve içecekler, para girdisi ve çıktısı, ithalat ve ihracat vs. karşılanamaz. Bu sınıf mensupları geçim düzeni için uzak mesafelerden çetin yolculuklar yaparak çeşitli mallar getirirler, mal satarlar, birbirleriyle alışveriş yapar, değiş tokuş yoluna giderler. Mesela meslek sahipleri, gece gündüz demeden sınai araç gereçleri üretirler. Böylece toplumun ihtiyaçları karşılanır ve herkes normal hayatını yaşar. Bu sınıfın, bitkilerin yetişmesini sağlayan ve hayvanların ruhlarını ferahlatan, dalgası ve hareketiyle her türlü nefis şey ve hediyeleri insana ulaştıran havayla münasebeti gayet açıktır. Dördüncüsü, ziraat ehlidir. Bu sınıfı oluşturan bitkilerin müdebberi, yiyeceklerin mürettibi olup tarlaları sürüp ekerek bahçe ve üzüm bağları kurarak topraktan çeşitli tahıllar, ağaçlar, canların çektiği türlü meyveler yetiştirip insanların yiyeceklerini üreten ve halka çeşitli meyveleri ulaştıran çiftçilerdir. Hakiki üreticiler, vakit harcamayıp kara topraktan yiyecek elde eden bu insanlardır. Her topluluk diğer toplulukların kazancını satın alır, onların ürettiği şeyleri aralarında döndürür ve değiş tokuş ederler. Bu sınıfın çalışmaları olmadan insanların yaşaması mümkün değildir. Diğer sınıflar varlık noktasında fazla bir şey yapmazlar; tersine varlığı bir kimseden başka bir kimseye, bir yerden başka bir yere, bir şekilden başka bir şekile naklederler. Bu topluluk toprak gibidir. Herkes bundan faydalandığı gibi yine herkes onların üzerine basarak ayakta kalır. Bu sınıf mensuplarının, felekleri seyredenlerin kıblegâhı, temiz alemin nurlarının ışıklarının çıkış noktası, sanatkârane yapılanların alışılmışın dışındaki özelliklerinin mazharı, olanların acaipliklerinin ortaya çıkış noktası olan toprakla yakınlığı gayet vazihdir (Devvânî, 2019: 212-214).

Bileşiklerde element veya unsurların birinin zorunlu olan adaletten sapması, nasıl ki itidal ve dengenin tarumar olmasına, çöküş ve fedasa yol açıyorsa, aynı şekilde

medeni toplumda da bu sınıflardan birinin diğer üç sınıfa galebe çalması, toplumda düzenin yok olmasına ve yıkılmaya sebep olur (Devvânî, 2019: 214).

Devvânî'ye göre insan yaratılış itibarıyla sosyal bir varlık olması sebebiyle kendi ihtiyaçlarını temin edebilmek için başkalarıyla yardımlaşmaya, onlardan yardım almaya muhtaçtır. Bundan ötürü insanlar farklı mesleklerle uğraşmaktadırlar. İşte burada bu kişisel ve mesleki ilişkileri düzenlemek için bir aracıya ihtiyaç vardır ki paranın bunu gerçekleştireceği düşünülmektedir. Parayı sessizce adaleti sağlayacağı için ona “sessiz adil”; insani ilişkilerde aracı olarak adaleti gerçekleştirdiği için de “aracı adil” denilmektedir. Diğer taraftan insanlar arasındaki fiili olarak adaleti gerçekleştirmek, paranın adaletine razı olmayanları ve kendi hakkında daha fazlasını isteyenleri zorla hakkına razı edecek olan sultana yani yöneticiye (hâkim) ihtiyaç bulunmaktadır ki, ona bu özelliğinden dolayı “konuşan adil” denilmektedir. Para ve sultana olan ihtiyacı bu şekilde cemiyette adaleti gerçekleştirme zorunluluğuna dayandıran Devvânî, bu düşünceleri daha derli toplu ifade ederek, adaletin korunabilmesi için kutsal ilahi şeriat, adil padişah ve dinar olmak üzere üç şeye ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda siyaset anlamına gelen namusun üç çeşidi bulunmaktadır. En büyük namus şeriat; ikinci namus şeriata tabi olan sultan, üçüncüsü ise paradır. Dolayısıyla sultan şeriata, para ise sultana tabi olup, şeriat en yüksek mertebedeki namustur (Devvânî, 2019: 179-180).

Cemiyet ve devletin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için, insanlar arasındaki ilişkiyi düzenlemek üzere zaruri görülen şeriat, sultan ve paraya olan ihtiyacın temelinde insanlar arasındaki adaleti gerçekleştirme ihtiyacı yattığından, bunların her üçü de temelde adaleti gerçekleştirmek için aracı durumundadırlar.

Devvânî'ye göre cemiyetteki adaleti gerçekleştirmek için Tanrı padişahı seçmiş ve onu kılıçla desteklemiştir. Aynı görüş başka bir yerde insanları yetkinliğe ulaştırması

ve onların maslahatlarını düzenleyebilmeleri için hâkimin ilahi bir destekle başkalarından üstün olduğu şeklinde yer almaktadır. Bu durumda Devvânî devlet başkanının Tanrı'nın seçkin kullarından birine verilmiş büyük bir ilahi nimet olduğunu ve insanlar arasında adaleti gerçekleştirmek ve onların çeşitli konulardaki ihtiyaçlarını karşılamak için görevlendirildiğini savunmaktadır (Devvânî, 2019: 175-180).

3.3. Kınalızâde Ali Çelebi

Kınalızâde Ali Çelebi, XVI. yüzyılın başlarında Isparta'da hayata gözlerini açmış, gençlik yıllarını ise İstanbul ve Edirne'de yoğun bir eğitimle geçirmiş ve sonrasında ise Osmanlı'da müderrislik ve kadılık gibi önemli vazifeleri de üstlenmiş olan değerli bir alim ve devlet adamıdır.³ Arapça ve Türkçe yazılmış birçok eseri bulunmaktadır ve *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin de içinde olduğu bazı Türkçe eserleri şunlardır: *Münşeat-ı Kınalızâde*, *Tarihi Kınalızâde*, *Muammme-yat*, *Nüzhetnâme*, *İnşaa-i Atik*, *Risale-i Vücut*, *Siyer-i Nebi*, *Tarih-i Hulefa* (Kınalızâde, 2012: 13). Tefsir, fıkıh, hadis, felsefe ve riya ziyye alanlarında eğitim almış olan Kınalızâde, Şam'daki kadılık görevini yerine getirirken *Ahlâk-ı Alâ'î* adlı meşhur yapıtını kaleme almıştır (Uzunçarşılı, 2014: 243). Suriye Beylerbeyi Ali Paşa'ya ithaf ettiği bu eseri bir mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Mukaddimede ahlak felsefesinin konuları, ahlak ilminin faydaları, amelî ve nazarî ahlâk, ruh ve terbiye meseleleri üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde ferdî ahlâk konuları ele alınmış, huy çeşitleri, faziletler, faziletlerin elde edilmesine engel olan ruh hastalıkları (reziletler), bunların tedavi usulleri, lisan terbiyesi ve konuşma

³ 1510-11 yılında Isparta'da doğan Kınalızâde Ali Çelebi, döneminin önde gelen bilginlerinden eğitim aldıktan sonra gençlik yıllarını önce İstanbul, ardından da Edirne'de öğrenimle geçirmiştir. Otuzlu yaşlarında müderrislik görevine başlamış ve yirmi iki yıl boyunca çeşitli medreselerde bu görevi sürdürmüştür. Elli dört yaşında Şam Kadısı olarak atanmıştır ve ardından sırasıyla Kahire, Mısır, Bursa, Edirne ve İstanbul şehirlerinin kadılığını yapmıştır. 1571'de Anadolu Kazaskeri olarak atanmış ve 1572 yılında, altmış üç yaşında Edirne'de vefat etmiştir. Hayatı için kapsamlı bilgi için bakınız: (Oktay, 2011,37-48)

âdâbı gibi konular mevcuttur. İkinci bölüm ilm-i tedbîr-i menzil yani aile ahlâkına ayrılmış, üçüncü bölüm ise devlet idaresi ve siyasi ahlâk (ilm-i tedbir-i medine) ile ilgilidir. Son bölümde bilhassa adalet üzerinde durulmuştur. Bölümün sonuna eklenen adalet dairesi şeması ile devlet-ordu halk (reaya) bütünleşmesine işaret edilmekte mülkün ancak adaletle ayakta durup devam edebileceği anlatılmak istenmektedir. Eserinin sonunda Platon ve Aristoteles'e ait olduğu söylenen bazı öğütlere yer verilmektedir.

İnsanın mutlu olmasının ilk şartı olarak ahlak ilmini öğrenmeyi öğütleyen bir düşünceden yola çıkarak hazırlanmış olan eserin çeşitli kaynakları bulunmaktadır. Kendisinin doğrudan bahsettiği eserler, Nâsîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsîrî*, Celâleddîn Dev'ânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*, Hüseyin Vâiz-i Kâşîfi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* ve İmam Gazâlî'nin *İhyâyü Ulûmi'd-dîn*'i gösterilebilir (Kınalızâde, 2012: 8). Bunların yanı sıra, Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Antik Yunan filozofları, İbn Miskevyh, Kindî ve Fârâbî gibi isimlerin çeşitli görüşlerine de rastlanabilir (Oktay, 2011: 77). Söz konusu bu kitaplardan özellikle Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsîrî*'si Kınalızâdenin en çok faydalandığı kitaptır. Kınalızâde'nin kendine has bir sınıflandırması elbette vardır ancak Tûsî ve Devvânî'nin eserleriyle karşılaştığımızda her iki yazarın eserlerinden yoğun bir şekilde faydalandığını tesbit etmek zor değildir.

Fârâbî ve Kınalızâde arasındaki benzerlikleri özellikle siyaset felsefesi açısından değerlendirmeden önce *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin içeriğinden kısaca bahsedebiliriz. Eserin başlangıcında Aristoteles'ten beri başvuru alan ilimlerin tasnifi yer almaktadır. İslam düşünce dünyasında bu konudaki öncü isimlerden birisi olan Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı eserinde ilimleri, dil ilmi, mantık ilmi, ta'lim ilimleri (matematik v.s.), tabiat ilimleri ve ilahiyat ilmi (fizik ve metafizik) ve medeni ilim (siyaset içinde

kelam ve fıkıh ilimleri) olmak üzere beş ana başlık altında sınıflandırmıştır (Fârâbî, 1989: 54).

Kınalızâde ise ilimleri, hikmet ya da felsefe başlığı altında sınıflandırılmıştır. Hikmeti, dış varlıkların çeşitlerine göre ayırmış ve hikmet-i nazariyyeyi (teorik felsefe) insanın kudretini ve iradesini aşan –müdahil olmadığı- varlıklardan bahseden ilim, hikmet-i ameliyyeyi (pratik felsefe) ise insanın iradesinin ve kudretinin müdahalesi altında olan varlıkları ele alan ilim olarak tanımlamıştır (Kınalızâde Ali Çelebi, 2020: 39). Özellikle konumuzun sınırları içine giren *ilm-i tedbîrî'l-medine* (devlet yönetimi ilmi) ise Fârâbî'den farklı olarak ana başlıkta yer almamış, hikmet-i ameliyyenin (pratik felsefe) üçüncü alt başlığında değerlendirilmiştir. Ancak bu noktada şunu özellikle ifade etmemiz gerekir ki bu durum her iki düşünür de siyaseti, amelî yani pratik yönünü ağır basan bir alan olarak değerlendirmişlerdir.⁴

Ahlâk-ı Alâ'î'nin ilk bölümünde ilkin *hikmet* ya da felsefe kavramı, “... *mevcûdât-ı hâriciyye nefsü'l-emrde ne hâlde ise ol hâl üzerine bilmektir, velâkin tâkat-ı beşeriye vefâ ettikçe ve kudret-i insânide mümkün olduğu miktar*” ifadesiyle açıklanmıştır (Kınalızâde, 2012: 41). Daha açık bir ifadeyle, insan gücü yettiği kadar dış varlıkları (mevcûdât-ı hâriciyye) oldukları durumlarda -ne haldeler ise o şekilde- bilebilir, şeklinde ifade edilebilir. Ancak Kınalızâde bu tanımda hikmetin, ameliyye yani iş ve davranış yönü dışarıda bırakıldığı için “*hikmet nefs-i insâniyyede ilm ü amelin husûlû ve nefs-i insâniyye bu iki cihetten kemâl-i mu'teddün bih olan mertebeye vusûldür*” diyerek şerh düşmüştür (Kınalızâde, 2012: 42).

⁴ Ayrıca genel anlamda fikir vermesi bakımından Kınalızâde'nin ilimleri genel olarak nasıl sınıflandırdığını Şekil-1'deki şema yardımı ile göstermek de faydalı olacaktır.

HİKMET / FELSEFE					
Hikmet-i Nazariyye / Teorik Felsefe			Hikmet-i Ameliyye / Pratik Felsefe		
İlm-i İlahî (Metafizik)	İlm-i Riyâzî (Matematik)	İlm-i Tabîî (Fizik)	İlm-i Ahlâk (Ahlak İlmî)	İlm-i Tedbîrî'l-Menzil (Ev İdaresi İlmî)	İlm-i Tedbîrî'l-Medine (Devlet Yönetimi İlmî)
	1. Heyet (Astronomi)		1. Hikmet		
	2. Hendese (Geometri)		2. İffet		
	3. Hesap (Cebir)		3. Cesaret		
	4. Musiki				

Şekil 1: *Ahlâk-ı Alâ'î*'de İlimlerin Sınıflandırılması⁵

İnsanlar hayatlarını devam ettirebilmek için gerekli olan yeme, içme, barınma gibi temel ihtiyaçlarını tek başlarına karşılayabilecek güçte ve yetenekte değildirler. Her bir iş için farklı kabiliyet ve uzmanlık gerekir ve tabiidir ki bunun için çok sayıda kişiye ihtiyaç vardır. Bu da insanların toplumsallığa ne kadar çok ihtiyaç duyduklarını gösterir. Her bir insanın bir işi seçip o işi yapması ve kendine lazım olandan fazlasını ve ürettiklerini başkalarına ulaştırmaları gerekir. Bütün bu karşılıklı ilişkiler zorunluluğu insanın neden toplum içerisinde yaşaması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır (Kınalızâde, 2012: 197). İslam dini de insanların bir arada yaşamalarını teşvik eden bazı uygulamalar ve ibadetlerin yerine getirilmesini emretmektedir. Bu nedenle Kınalızâde de Tûsî ve Devvanî gibi dinin emrettiği ibadetlerin insanların toplu halde yaşamaları bakımından oldukça etkili olduğu kanaatindedir (Oktay, 2011: 437).

Kınalızâde'nin devlet felsefesinin temel esaslarından birisi *Erkân-ı Erbaa* yani *ulemâ* (ehl-i kâlem), *asker* (ehl-i şemşîr), *esnaf* (tâife-i tüccâr) ve *reâyânın* (tâife-i zirâ'at) arasındaki ilişkidir. Bu dört sınıf arasındaki ilişkiyle siyasete yaklaşımını izah etmiştir. Bu bağlamda devlet idaresinin selameti, bahsi geçen dört sınıf arasındaki uyum ile belirlenmiştir. Bu uyum ise *Dâire-i Adliyye* (Adalet Dairesi) sayesinde kurgulanan teorik ve pratik yönleri haiz bir sistem içinde şekillenmiştir. Felsefi kökenleri Antik

⁵ *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin ilk bölümündeki sınıflandırma gözetilmiştir. (Kınalızâde Ali Çelebi, 2020: 37-41)

Yunan’a kadar dayandırılabilir olan bu kadîm düşünce, *Kutadgu Bilig*’den Osmanlı’nın son yıllarına kadar farklı ifade biçimleriyle de olsa devlet idaresini konu edinmiş olan çeşitli eserlerde yer almıştır. Örneğin Adalet Dairesi düşüncesi Yusuf Has Hacıp’in (ö.1077) meşhur eserinde şu şekilde ifade edilmiştir:

“*Dünya hâkimi hakîm bey için hazîne toplar; asker nerede ise, oradan hazır hazîne alır.*

Memleket tutmak için çok asker ve ordu lâzımdır; askeri beslemek içinde çok mal ve servete ihtiyaç vardır.

Bu malı elde etmek için, halkın zengin olması gerektir; halkın zengin olması için de doğru kanunlar konulmalıdır.

Bunlardan biri ihmâl edilirse, dördü de kalır; dördü birden ihmâl edilirse, beylik çökmeye yüz tutar.”(Yusuf Has Hacıp, 1959: 55).

Fârâbî’nin *Fusûsü’l – Medenî* adlı eserinde erdemli devletin (faziletli şehrin) bölümlerini *Erkân-ı Erbaa* geleneğinden farklı olarak beş bölümden oluştuğunu ifade etmiştir. Metinde bu beş sınıf, *en faziletli olanlar* (hukemâ, amelî hikmete sahip olanlar), *mütercimler ve din sahipleri* (hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, katipler), *ölçüm işleriyle uğraşanlar* (muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, müneccimler v.b.), *mücahitler* (ordu ve bekçiler), *zenginler* (çiftçiler, tüccarlar ve servet sahibi olanlar) olarak gösterilmiştir (Fârâbî, 1987: 49-50). Bu beş sınıfın kendi aralarındaki ilişkileri sevgi bağı ile açıklamış ve her şeyden önce gelen adaletinde sevgiye tabi olduğunu ifade etmiştir (Fârâbî, 1987: 52). Adaletin bozulmaması ve karmaşanın çıkmaması için her sınıfın kendisine, sadece bizzat kedisinin meşgul olduğu bir tek sanat ve uğraştığı bir tek iş tahsis edilmiş olmalı ve bunun ötesine geçilmelidir (Fârâbî, 1987: 55).

Kınalızâde’nin söz konusu kitabının son bölümünde devletin toplumu oluşturan insanların karşılıklı yardım ve aralarındaki sevgi ile kurulacağını dile getirir. İnsanların

birbirleriyle yardımlaşmaları ve birbirlerini destek olmaları Fârâbî’de olduğu gibi bedeninin organlarının birbirleriyle olan ilişkileri ve yardımlaşmaları gibidir. Her bireyde farklı kuvvet veya yetenek bulunmaktadır. Bu kuvvetler toplum çatısı altında birleştiklerinde bütün insanlarda var olan güçlerin üstünde bir kuvvet tezahür edecektir (Kınalızâde, 2016: 415). Bu güç devlettir. Kınalızâde eserinde, medîne-i fâzıla (erdemli devlet) ve medîne-i gayrı fâzıla (erdemli olmayan devlet) adıyla iki tür devletten bahseder. Erdemli devlette bireyler hayır ve iyilik için bir araya gelmişlerdir ve bu nedenle bu devlet tek çeşittir. Erdemsiz devlet ise; cahil devlet, fâsık devlet ve sapkın devlet olarak üçe ayrılmıştır. Cahil devlette insanlar düşünme gücünden acizdirler. Nefsin etkisi altındadırlar ve nefsin öfke gücüyle hareket ediyorsa vahşi cahil devlet, arzu gücüyle hareket ediyorsa da hayvânî cahil devlet adını almaktadır. Fâsık devlette insanlar düşünce gücünü kullanırlar fakat, nefsin gücü düşünce gücünden baskındır. Kınalızâde sapkın devleti şu şekilde ikiye ayırır: Frenk, rus ve diğer kâfir devletler gibi kâfir sapkın devletler ve bozuk mezheplerden oluşan kâfir olmayan sapkın devlet (Kınalızâde, 2020: 410) Devlet başkanında bulunması gereken nitelikler, yöneticinin halka, halkın da yöneticiye karşı görevleri ve devlete hizmet edenlerin uymaları gereken kural ve kaideler de yine bu bölümün konularındandır. Devlet başkanının öncelikli görevi toplumsal düzeni sağlamaktır. Bu düzen bozulduğunda da nasıl müdahale etmesi gerektiğini bilmek zorundadır. Kınalızâde devlet başkanını, devlet reisini ifade etmek için eserinde daha çok sultan ya da padişah kelimelerini ve hâkim-i mâni, hâkim-i insânî, hâkim-i kâhir ve âdil-i nâtık sıfatlarını kullanmıştır:

“Saltanat, hükümet ve padişahlık, Cenâb-ı Hakk’ın bazı kullarının yüksek saadet başını taçlandığı rabbanî bir hediye süslü saltanat tacını şereflendirdiği ilâhî bir armağandır. Bundan daha yüksek merteye ne olabilir? Feyzedici, yaratıcı ve mutlak lütufkâr olan Allah soylu kullarından inayet nazarıyla baktığı bir kulunun varlık boynuna başarı kolyesi takar, başkalarını ondan mahrum eder ve

‘Seni yeryüzünde halife kıldık’ ayetiyle onu tasdik eder, muhaliflerini hükümsüz kılar” (Kınalızâde, 2012: 246).

Görüldüğü gibi padişah yani devlet yöneticisi Kınalızâde için yeryüzünde Allah’ın halifesidir ve onun adına devleti yönetmekle sorumludur. Meşruiyetini dinden alan bir yöneticinin varlığı söz konusudur. Fârâbî’yi hatırlayacak olursak yönetici, müstefâd akla ulaşmış kişiydi. Tanrı tarafından kendisine Faal Akıl aracılığıyla vahiy indirilmiş bir yönetici olması bakımından Kınalızâde’nin yönetici tasavvuru ile oldukça benzerlik göstermektedir.

Osmanlıların düşünce geleneğinde derin izler bırakmış olan Kınalızâde Ali Efendi’nin (ö. 1571) *Ahlâk-ı Alâi* adlı eserinde ise Adalet Dairesi klasik anlayışa uygun şekilde tanımlanmıştır:

“Adldir mûcib-i salâh-ı cihân

Cihân bir bağıdır dîvârı devlet

Devletin nâzımı şerî’attir

Şerî’ate olamaz hiç hâris illâ melik

Melik zabt eyleyemez illâ leşker

Leşkeri cem’ edemez illâ mâl

Mâlî kesb eyleyen ra’iyyettir

Ra’iyyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl” (Kınalızâde, 2012: 532).⁶

Adalet dairesine göre dünyadaki uyumu, düzeni ve birliği mümkün kılan şey adalettir. Dünya ile devlet arasındaki ilişki bahçe ile bahçe duvarı arasındaki ilişkiye

⁶ Adalet, dünya düzeni için gereklidir. / Dünya bağının duvarı devlettir. / Devletin düzeni kanundur. / Kanunun koruyucusu hükümdardır. / Hükümdar, ordusu (askeri) olmadan koruyamaz. / Ordu, mal olmadan bir araya gelemmez. / Malı halk tedarik eder. / Halkı padişahın yönetimi altına alan, adalettir.

benzetilir. Bu daire içerisinde şeriat devletin düzenini sağlayan dini ve hukukî bir unsur iken şeriate tâbi olan ve onu hâkim kılan ise padişah yani devletin yöneticisidir. Devletin muhafazası için yöneticinin askerî güce bu gücün sağlanabilmesi için de ekonomik refahlık gerekir. Üretici sınıfın yani halkın varlığı olmadan bu mümkün değildir. Halk ve yönetici ilişkisinde adalet esastır ve adalet bu dairenin başında da sonunda da temel ilke adalet ilkesidir.

Asırlar boyunca nesilden nesile aktarılmış olan bu düşüncede devletin dört temel sınıfı arasındaki ilişkiyi düzenleyen temel kavramın *adalet* olduğu açıktır. Adalet ise ancak aşırılıktan kaçınarak dengenin seçilmesi ile sağlanabilecek bir çerçevede konumlandırılmıştır. Bu bakımdan Fârâbî ile uyumlu olarak sınıflardaki değişimlerin, örneğin askerlerin ticaretle iştigal etmeleri, *fesâd*ın yani düzenin bozulmasının nedeni olarak kabul edilmiştir (Kınalızâde, 2012: 480). Ancak bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki Kınalızâde'nin düşünsel art alanının Fârâbî'den daha çok Yusuf Has Hacıp'e yakın olduğu söylenebilir. Çünkü bu farkın en açık göstergesi *Erkân-ı Erbaa*'da görülebilir. Fârâbî'de dörtlü olarak değil de beşli olarak devleti oluşturan sınıflar gösterilmiştir. Ancak adaletin sınıflar arasındaki ilişkileri biçimlendirmesi konusunda Yusuf Has Hacıp'in Fârâbî'den etkilenmiş olduğu düşünülebilir ki daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu siyasi düşünce Antik Yunan'a kadar götürülebilir. Ayrıca Kınalızâde'de adaletin sağlanmasında ve toplumsal sınıflar arasındaki "sevgi"ye yüklenen anlamlar temelde Platon'dan gelen izleri taşıdığı için Fârâbî'yle örtüşmesi olağan bir durum olarak düşünülebilir.

3.4. Muhyî-i Gülşenî

Muhyî-i Gülşenî 1529 yılında Edirne’de doğmuş ve yirmili yaşlarına kadar bu şehirde yaşamış, çeşitli dönemlerde İstanbul’daki ilim meclislerine katılmış, 1552 yılında Kahire’ye gitmiş ve yaklaşık yirmi beş yıl Mısır’da kaldıktan sonra Edirne’ye dönmüştür (Tümsek, 2004: 43-44). Tarikat ehli olduğu anlaşılan ve asıl adı Muhammed olan Muhyî-i Gülşenî ardında çok sayıda eser bıraktıktan sonra 1600’lü yılların başında vefat etmiştir (Yazıcı, 2020: 79).⁷

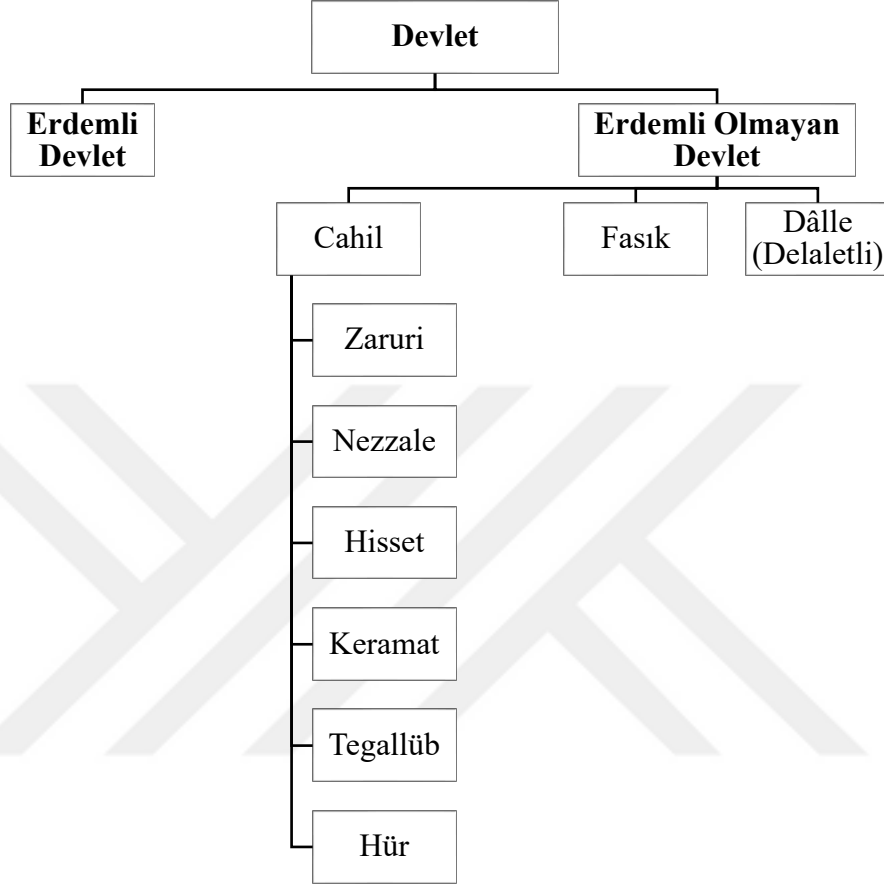
Muhyî-i Gülşenî’nin devlet idaresine, başka ifadeyle siyasete ilişkin görüşlerini *Ahlâk-ı Kirâm* adlı eserinde toplamıştır. Şunu hemen belirtmemiz gerekir ki tasavvufi ve edebi kimliği ile öne çıkan Muhyî-i Gülşenî’nin siyasete dair düşünceleri oldukça sınırlıdır. Özellikle çalışmamız bakımından Fârâbî’nin görüşleriyle büyük oranda benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.⁸ Fârâbî ve Muhyî-i Gülşenî’nin siyasete bakış açılarına olan farklılıklara ilişkin yeni bir iddia ortaya atmak pek mümkün gözükme de konumuz bakımından kısaca bunlardan bahsetmemiz gerekmektedir.

Daha önce görüşlerine kısaca müracaat etmiş olduğumuz, Nasîrüddin Tûsi, Celâleddin ed-Devvânî ve Kınalızâde Ali Efendi’nin eserlerinin *Ahlâk-ı Kirâm*’a kaynaklık etmiş olma ihtimalini de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Bu olasılığın yüksek olduğuna ilişkin en önemli delil olarak, *Ahlâk-ı Nasırî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*’de yer alan ve Fârâbî’den gelen siyaset felsefesine ilişkin temel argümanların *Ahlâk-ı Kirâm*’da bulunması gösterilebilir. Muhyî-i Gülşenî’nin erdemli devlet tanımı ve erdemli olmayan devletlerdeki taksimatı büyük ölçüde Fârâbî ile örtüşmektedir. Fârâbî’de erdemli olmayan şehirleri cahil, fasık, değişmiş (mübeddele), şaşkın olarak ayrılmışken Muhyî-i Gülşenî’de ise cahil, fasık ve delaletli (dâlle) olmak üzere üçe ayırmıştır (Farabi, 1990: 90; Muhyî-i Gülşenî, 2004: 336). Bu ayrımların içerikleri de benzer mahiyettedir. Her ikisi de cahil şehrin altında altı farklı şehir türü

⁷ Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: (Koç, 2005, ss. 1-53; Tümsek, 2004, ss. 44-69).

⁸ *Ahlâk-ı Kirâm*’ı üzerine lisansüstü tez hazırlamış olan A. Tümsek, Muhyî-yi Gülşenî’nin Fârâbî’den etkinlenmiş olabileceği konuların bir kısmını tezinde tespit etmiştir (Tümsek, 1995).

tanımlamışlardır. Fakat bu şehirlerin isimlerinde ve içeriklerinde farklılaşan bazı hususlar bulunmaktadır.



Şekil 2: Muhyî-i Gülşenî’de Devlet Tasnifi

Muhyî-i Gülşenî hem kedisinden önceki isimlerde hem de Fârâbî’de olduğu gibi toplumsal ilişkileri ve devlet idaresini temelde adalet ve sevgi üzerine inşa etmiştir. Ancak Muhyî-i Gülşenî’nin şu ifadesi dikkate değerdir: “Pes ma’lûm oldu ki şol yerdeki mahabbet mevcud ola, ‘adâlet ve sâyır ahlâka ihtiyâc olmaz. Belki adâlet misâli ahlâka mahabbet mefkûd oldukda muhtâc olunur” (Muhyî-i Gülşenî, 2004: 327). Çünkü bu ifadeden anlaşılacağı üzere eğer sevgi (muhabbet) bir toplumda/devlette baskın ise zaten adalet aramaya ve ahlaka ihtiyaç duymaya gerek kalmayacağı vurgulanmıştır. Elbette burada abartılı bir söylemle sevginin ne kadar önemli olduğunun vurgulanmak istediği açık olsa da sevginin adaletten üstün bir konumda tutulduğu düşünülebilir. Fârâbî’de bu

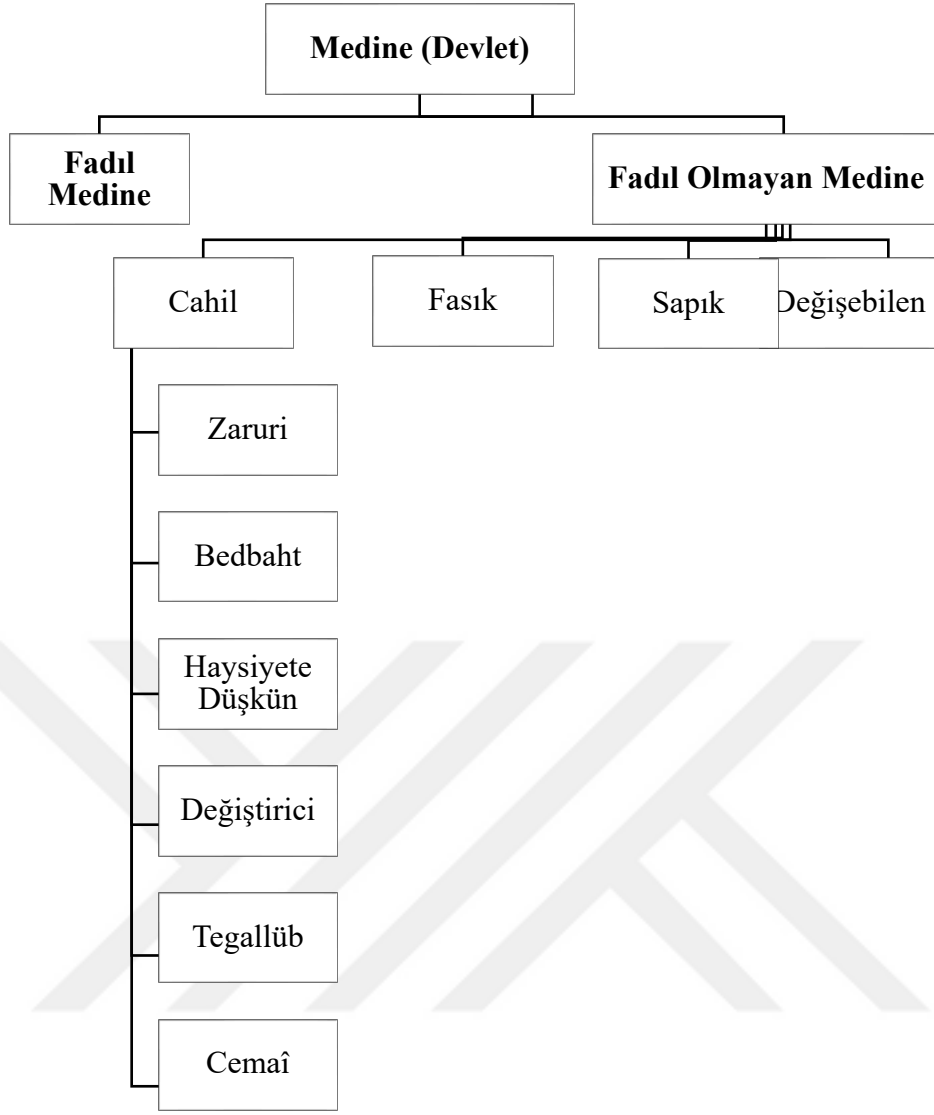
düşünce şu şekilde dile getirilmiştir: “Şehrin kısımları ve dereceleri (merâtib) sevgi bağıyla birleşir ve bağlanırken adalet ile korunur ve yönetilir.... ...adalet sevgiye tabidir.” (Fârâbî, 1987: 52). O halde Muhyî-i Gülşenî’nin bu konuda da Fârâbî ile aynı çizgide kalarak sevginin tesisinin adaleti sağlayacağı düşüncesine sahip olduğunu söylebiliriz.

Son ve belki de en önemli benzerlik ikisinin de devleti oluşturan sınıfları beşe ayırmaları olarak gösterilebilir. Çünkü devletin sınıfları çoğunlukla Erkân-ı Erbaa olarak bilinen dört gruba ayrılmıştır ancak Gülşenî de tıpkı Fârâbî gibi bu geleneğin dışına çıkarak beş grup altında betimlemiştir. Medîne-i fâzılanın erkânı dediği bu sınıflar ise efâzıl (devlet idarecileri ve eğitimciler), mukaddirler (ilim adamları, fakihler, kadılar, mühendisler, doktorlar vs.), mucahidler (askerler), mâliyân (maliyeciler, sanatkârlar), zevi’l-ins (toprakla uğraşanlar, çiftçiler, ziraatçılar) olarak gruplandırılmıştır (Muhyî-i Gülşenî, 2004: 334-335). Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu grupların isimleri biraz farklı olsa da içerikleri ve işlevleri Fârâbî ile büyük ölçüde örtüşmektedir (Fârâbî, 1987: 49-50). Hatta bahsi geçen beş farklı sınıfın kendi içlerindeki ilişkileri de benzer şekilde bir liderin (melik) adaleti yönetimine ve gruplar arasındaki nizama bağlı kurgulanmıştır. Muhyî-i Gülşenî, “pes bu evsâfdan biri galebe etse, umûr ictimâ’-ı i’tidâlden düşer ve nev’in fesâdı lâzım gelir” (Gülşenî, 2004: 338). Adaletin tahsisi ve fesadın ortaya çıkmaması için hem Erkân-ı Erbaa’da hem de beşli ayırmada ortak olan durum Fârâbî’de de olduğu gibi grupların kendi sınırları içinde kalmaları (askerlerin çiftçilik yapmaması vb.) esasına dayandırılmıştır (Fârâbî, 1987: 55). Ayrıca Devletin selametinin altında yatan sevginin bozulması da bir fesad nedeni olarak gösterilmiş ve sevgi iradî ve tabii (doğal) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bunlardan ilki olan eğitimle yani sonradan kazanılan iradî sevgi ile devletin ayakta kalması sağlanır ve dörde ayrılmıştır. Bunlardan ilki, birleşmesi ve bozulması süratli olan sevgi (seriü'l-akd ve'l-inhilal), ikincisi birleşmesi ve bozulması yavaş olan sevgi

(batıyyü'l-akd ve'l-inhilal), üçüncüsü birleşmesi hızlı, bozulması yavaş olan sevgi (seriü'l-akd batıyyü'l-inhilal), sonuncusu ise birleşmesi yavaş, bozulması süratli olan sevgidir (batıyyü'l-akd seriü'l- inhilal) (Gülşenî, 2004: 327).

Gülşenî'nin devlet tanımına baktığımızda yine kökleri Platon'a uzanan ve yazarın selefleri olan Tûsî, Devvanî, ve Kınalızâde'ye benzer bir taksimat yaptığını görüyoruz. Gülşenî'nin bu devlet tasnifinde bilhassa Fârâbî'den etkilendiğini şemaları karşılaştırarak daha net bir şekilde görebiliriz. Gülşenî ve Fârâbî arasındaki tek fark erdemli olmayan cahil devletin içerisindeki cemaî devletin yerine hür devlet adını vermesidir. İçerik anlamında aynı olan bu devletlerin tek farkı isimlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Yaptığımız araştırmada Tûsî, Devvânî, Kınalızâde ve Gülşenî'nin söz konusu eserlerinin Osmanlı medreselerinde okutulduğuna rastlamadık. Müfredat anlamında bir resmiyeti olmayan yani eğitim sistemi içerisinde karşılığını tesbit edemediğimiz bu durum siyasi hayata, yönetim anlayışına ve dolayısıyla toplum yapısına yöneticiler vasıtasıyla dâhil olmuştur. Yöneticilerin haberdar oldukları bu ve benzeri eserler idarî teşkilatlanma içerisindeki yapılanmada her dönemde etkili olmuştur.



Şekil 3: Fârâbî’de Devlet Tasnifi (Farabi, 1990).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA YÖNETİM YAPISI

Bu bölümde Popper'ın tarihsicilik eleştirisi bağlamında değerlendirilmesi için 13 yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar varlığını sürdürmüş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet yönetim anlayışı ve idari yapılanması ele alınmıştır. Klasik dönem olarak adlandırılan 13-16 yüzyıl ile sınırlandırılan bölümde; dönemin siyasi, hukuki, mali özelliklerinin yani idârî teşkilatlanma ve merkeziyetçi yönetim anlayışının detayları söz konusu eleştirinin Platon, Hegel, veya Marx'tan hangisine karşılık geleceğini gösterecek ve toplum modelini belirlememize imkân verecektir.

Osmanlı Devleti⁹ bir uç beyliği olarak Osman Gazi tarafından kurulmuştur. Devletin kurucusunun özellikleri bilhassa ideal devlet yöneticisinin kim olması gerektiği meselesi Popper'ın eleştirdiği sistemler ile karşılaştırma yapılabilmesi için şarttır. Tanrının mukaddes bir şahsiyet vasıtasıyla Osman'a ve soyuna padişahlık verdiği ve bunun bir şeyh tarafından bazı sembollerle Osman'ın şahsında takarrür ettiği rivayeti vardır. Orta Asya Türklerinde ve Moğollarda han soyunun gökten, Tanrı'dan inen bir ışıktan çıktığı, örneğin Cengiz Han'ın seçilişinde Tanrı'dan haber alan bir şamanın rol oynadığı anlatılır. Dede Korkut efsanesinde ise gaipden haber veren Dede Korkut Tanrı'nın hanlığı Kayı boyundan Osman'a ve soyuna verdiğini müjdelemiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın seçtiği kişide hâkimiyetin ilahî teyidi ve bunun Tanrı ile doğrudan doğruya teması olduğu düşünülen bir şahsiyet vasıtasıyla tezahür ettiği inancı Türklerde çok eskiden beri mevcuttur (İnalcık, 2023: 69). Bir uç beyliği iken imparatorluğa doğru gelişen devletin kurucusunun bu ilahî vasfı, Osman'ın soyundan geldikleri için kendinden sonraki tüm padişahlarda da mevcuttur. Hükümdar olmanın ilk koşulu

⁹ Gibbons'a göre Gazâ ve fatih hareketi yeni ihtidâdın bir neticesidir. Wittek'e göre ise gazi teşkilatının eseridir. Köprülü ve Barkan nüfus âmilinin ehemmiyetini belirtirler. Osmanlı devletinin teşkilatlandırılması noktasında Hammer, Köprülü ve Wittek İslâm-İran ananesinin ehemmiyeti üzerinde dururlar. Köprülü Osmanlıların Kayı aşiretine mensubiyetini ve uçlarda Türk Oğuz geleneklerinin kuvvetini iddia eder. Osmanlılarda eski Türk devlet mefhumunun ve müesseselerinin devamını belirtir. (İnalcık, 2023, 63)

Osmanlı Hanedanı'na mensup olmaktır. Hâkimiyetin Tanrı tarafından seçilmiş kişiye verilmesi anlayışı Tûsî ve Devvânî gibi düşünürlerde de görülür (İnalcık, 2023: 70). Ve Tanrı tarafından verilmiş bu imtiyaz sayesinde yönetici, sultan veya padişah adı ne olursa olsun kutsal addedilmiştir. Kutsal olana karşı çıkmak ise dolayısıyla Tanrı'ya bir başkaldırı olacaktır.

İnalcık'a göre Orta Asya Türk devlet anlayışı, Osmanlılara, Selçuklular ve Moğollar vasıtasıyla olduğu kadar uçlarda hâkim olan Türkmenler aracılığıyla da geçmiş olabilir. II Murad zamanında Yazıcızâde, Osman Gazi'nin eski Türk töresine göre Türk kabileleri tarafından seçilmiş olduğunu iddia etmiş ve Osmanlı hanedanını Oğuz Han'a bağlamıştı. Dolayısıyla bu hanedanın bütün Türk kavimleri üzerinde yasal egemenliğe aday tek hanedan olduğunu söylüyordu. Yazıcızâde'nin bu iddiası İnalcık'a göre yalnızca romantik bir Türkçülük hareketinden değil siyasi maksatlardan doğmuştu. Osmanlılar bu suretle Doğu'daki Timur oğullarına karşı bağımsızlık, hatta üstünlük iddialarını meşrulaştırmış oluyorlardı (İnalcık, 2019: 79). Padişahın otoritesini meşru kılmak için hükümdarın soyunu Oğuz Han'a dayandırmak fikri Osmanlı'da da hâkim olmuş ve şecerelerle Osmanlının soyunun Oğuz Han'dan geldiği iddia edilmiştir (Ortaylı, 1979: 173).

4.1. Osmanlı'da Padişah

Osmanlı padişahı bütün yetkinin sahibi ve düzenin hâkimidir. Yönetimde, her şeyde mutlak surette hâkim olan bölünmez bir otorite fikri ve bunu tam manasıyla gerçekleştirmek amacı vardır. Fatih Sultan Mehmet dönemi Osmanlı saltanat anlayışında bir dönüm noktası olmuştur. Osmanlı padişahı gerçek anlamda Fatih Sultan Mehmet'in şahsında ortaya çıkmıştır. Bir yandan kendi adıyla anılan

kanunnamesine koyduğu hükümler, diğer yandan kendi zamanındaki uygulama ile devlet içindeki bütün gruplar üzerinde otorite sağlayarak mutlak hükümdar tipini meydana getirmiştir (İhsanoğlu, 1994: 141). Osmanlı padişahının düzenleyici ve teşkilatlandırıcı otoritesi, toplumun bütün sınıf ve zümrelerine belli bir statü vermiş ve köylerden vakıflara, saraydan medreseye kadar her şey onun sıkı kontrolü altına girmiştir. Padişahın bu mutlak otoritesi ve halk üzerindeki mutlak hakları, fethedilen topraklarda yaşayan sınıfların düzenini ve ayrıcalıklarını istediği gibi kaldırmasına veya değiştirmesine olanak sağlamıştır (İnalcık, 2019: 90). Fakat mutlak otorite olan padişahın bazı konularda fetva alması gerekmektedir ki bu da mutlak otoritesinin şer'i kanunlar, ulemanın onayı, kurulu düzen ve gelenekler tarafından sınırlandırılması demektir (Ortaylı, 1979: 140). Merkeziyetçi bir yönetim anlayışını benimsemiş olan Osmanlıda hukukî yapı şer'i ve örf'i hukuk kurallarına göre şekillenmişti. Padişahın ordusuna başkumandanlık etmek, topraklarını genişletmek ve yeni kanunlarla yönetimi güçlendirmenin yanı sıra yürütme ve yargının da başı sayılırdı (Uzunçarşılı, 1988: 40) Osmanlının kuruluşunun ilk yıllarından itibaren yasama, yürütme ve yargı işlerinin görüldüğü yer Divân-ı Hümayun olmuştur. Devletin siyasi, idari, hukuki ve mali her türlü işlerinin görüldüğü Divân'ın ilk olarak Orhan Bey ile birlikte toplanmaya başladığı kabul edilmektedir (Uzunçarşılı, 1988: 1).

Klasik İslam Halifeliğinde olduğu gibi Osmanlılarda da hükümetin teşkilatlanması, belli başlı organları ve işlevleri; egemenlik ve icranın meşruluğu hâkim devlet felsefesince belirlenmiştir. Buna göre egemenlik ve icrayı meşru kılan temel prensip adâlettir. Bu temel prensip ve bunu gerçekleştirmek adına yöneticiye tanınan haklar ve otoriter yönetim anlayışı şimdiden Osmanlının Platon'un sistemine benzerliğini ortaya koymaktadır. Her alanda adâletin sağlanması Mezopotamya uygarlıklarından beri Ortadoğu devletlerinde hükümetin en önemli işi olarak görülmekteydi. Hükümdarın kendi otoritesini temsil edenlere karşı halkın şikayetlerini

dinlemek ve haksızlıkları engellemek için belli zamanlarda kendi huzurunda kurulan bu yüce Divân bütün Ortadoğu devletlerinde en önemli hükümet organı olarak görülmüştür. Divân-ı Hümayun hem yüce bir mahkeme işlevi görmüş hem de hükümet işlerinin yürütüldüğü yer olmuştur (İnalcık, 2019: 117). Devlete ait önemli konuların görüşülüp karara bağlandığı Divân'da padişahın yürütme yetkisini üstlenmiş kişilere *ehl-i örf* veya *ehl-i seyf* denirdi. Padişahın vekili olan ve yönetimde padişahтан sonra gelen vezire vezir-i azam veya sadrazam adı verilmişti. Her türlü devlet işlerinde padişahın mutlak vekili kabul edilmiş ve geniş yetkiler verilmiştir. Kuruluş döneminde yönetimde padişaha yardımcı olan bir vezir olmasına karşın, özellikle fethedilen yerler ile büyüyen imparatorlukta devlet işlerinin yoğunlaşması sonucunda vezirlerin sayısı artmıştır. *Ehl-i ilim* yargıdan sorumlu olan kazaskerlerce temsil edilmekteydi. Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar Divan-ı Hümayun'da bir kazasker vardı fakat vezirlerde olduğu gibi artan ve karmaşıklaşan meseleler için Rumeli ve Anadolu kazaskeri adıyla ikiye çıkarılmıştır. Kadı ve din görevlilerini atama ve azletme yetkisini elinde bulunduran Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, İslâmî hukuğun uygulanmasından sorumlu olan devlet görevlileriydiler. Şeriat alanına giren davalarda son hükmü onlar verirdi. Yargı, öğretim ve fetva görevlerini yerine getiren ilmiye sınıfının mensupları arasında şeyhülislâmda bulunmaktaydı. Şeyhülislâm ulemanın başıydı fakat hükümet üyesi sayılmazdı. Medrese hocalarının ve müftülerin başı olan şeyhülislâmın idarî, icraî yetkisi olmamasına rağmen devlet işlerinde büyük etkisi olmuştur (İnalcık, 2019: 128). Devletin bürokrasi ve maliye işleri ise *ehl-i kelâm* denilen nişancı ve defterdarların sorumluluğunda idi (İnalcık, 2004: 94).

4.2.Yönetenler Sınıfı-Askerî Sınıf

Askerî adıyla yönetenler sınıfı seyfiye, ilmiye ve kalemiye olarak üçe ayrılmıştır. Osmanlıda kurumsal teşkilatlanmada Sadrazam, vezirler, yeniçeri ağası ve

kaptan-ı derya seyfiye; kazasker, şeyhülislam, müderris ve kadı ilmiye; nişancı, defterdar ve reisülküttap da kalemiye sınıfında görev yapmaktadır. Vezirlerin başı olan vezir-i azam yani sadrazam padişahın mührünü taşıdığı ve kullanma yetkisine sahip olduğu için padişahın mutlak vekilidir. Vezirler askerî ve idari alanda geniş yetkilere sahip en üst derecedeki memurlardır. Kaptan-ı derya bahriye teşkilatının âmiri ve donanmanın başkumandanıdır. Askerî kurum olarak Osmanlı tarihinde önemli bir yere sahip olan yeniçeri ocağı I Murat döneminde kurulmuştur. Devşirme yöntemi ile ocağa alınan gençler burada eğitilmiş ve daimi ücretli askerle olarak görev yapmışlardır. Kapıkulu askerleri içerisinde bir grup olan yeniçeriler sadece seferlere gitmekle görevli değillerdi. Aynı zamanda Divân-ı Hümayuna'ya da muhafızlık ettikleri de bilinmektedir (Uzunçarşılı, 1984: 14). İlmiye teşkilatının başında din konusunda en yüksek bilgi ve yetkiye sahip olan şeyhülislam vardır. Medrese eğitimini veren müderrisler ve bu sınıfın yönetiminde söz sahibi olan kadılar ve kazaskerlerin de divanda oy kullanabilmektedirler (Ortaylı, 2007: 232). Devlet dairelerinde idarî görev yapan memurlar olan kalemiye sınıfında defterdar maliyeden, nişancı padişah fermanlarından, reisülküttap ise dış yazışmalardan sorumlu olan kâtiplerin başıdır. Bu dört sınıftan oluşan yönetenler sınıfı padişahın mutlak iktidarına bağlı merkezi yönetim anlayışı içerisinde görev yapmış ve devletin otoriter yapısını her alanda ve imparatorluğun en ücra köşesinden merkeze kadar her yerde yaşatmıştır.

Yönetenler içerisinde ulemâ yani ilmiye sınıfı eğitim, yargı, fetva işlerinin yürütüldüğü ve çoğunluğunun Müslüman ve Türk'lerden oluştuğu bir sınıftır. Ulema bir yandan kendilerini şeriatin temsilcileri, diğer yandan hükümdarın hukuk müşaviri sayarlardı. Padişaha şeriatî öğretirken, reâyâyâ ise padişaha itaatin bir borç olduğunu telkin ederlerdi. Kullar arasında olmayan bu sınıf eğitimini kulların eğitim aldığı yer olan Enderun'da değil medreselerde almışlardır. Berkes Osmanlı'da kul ve ulemanın eğitim anlamındaki farkını şöyle dile getirir:

“Birincisi halktan aldığı adamları Müslüman yapar, yani Türklüğünden, Arnavutluğundan, kürtlüğünden çıkarır, İslâm ümmetinin bir üyesi yapar. İkincisi ise bunlardan aldıklarını Osmanlı yapar” (Berkes, 2022: 83).

Esasen naklî ilimlerin tedrisi için kurulan ulemanın yetiştirildiği bu medreselerin eğitim programında aklî ve naklî ilimler bulunmakla beraber, aklî ilimler büyük oranda sınırlandırılmış, kadı ya da bir fakihin gereksinim duyduğu kadarına yer verilmiştir (Demir: 2015: 90). Naklî ilimler ise Batı üniversitelerinin eğitim programlarında bulunun *Trivium*: gramer, mantık, diyalettik ile *Quadrivium*: aritmetik, geometri, astronomi ve musikiden oluşan yedi temel dersi içermekteydi (Ülken, 1970:2). Öyle anlaşıyor ki Trivium ve Quadrivium ile benzerlik gösteren müfredattan bilgi aktarımının sınırlandırılması, medreseye, bilhassa yargı işlerini yürüten organ olması açısından alınan eğitim ve bu eğitimin sonrasında verdikleri hizmet rasyonellikten uzak dini bir nitelik kazandırmıştır. Ulema Hristiyanlıkta olduğu gibi devletten tamamen bağımsız bir din otoritesi değildir ve devletten bağımsız bir ruhban tabakası konumunda olmamıştır. Yönetim şekli teokrasi olan Şîî devletlerinde müçtehitler yani ulema, devletten bağımsız ve hatta devleti korkutan ve kafa tutabilen bir sınıf olduğu halde Osmanlı’da ulema halktan uzak devlete daha yakındır (Berkes, 2022: 84). Din ile devlet arasındaki ilişkide din müessesesinin konumu devletin yönetim şeklini doğrudan etkileyen bir faktördür ve geçmişten günümüze ikili arasındaki münasebet farklı ideolojik öğretiler ve teorilerin doğmasına neden olmuştur.

Osmanlıda yukarıda adı geçen sınıfların dışında kalanlar yani yönetilenler reâyâ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün İslâm hükümdarları gibi Osmanlıda da halkı, Müslüman olsun ya da olmasın “reaya” yani “sürü” sayar ve onları Tanrı’nın emaneti olarak görürlerdi. Reâyâyı şariat yolunda gütmek, İslâm ümmetinin başı olarak padişahın görevidir. İnalçık Müslüman hukukçuların geliştirdiği biçimiyle hilafet

kuramının birçok açıdan Eski Ortadoğu devlet kuramıyla aynı olduğunu söyler. Fakat şeriatın uygulanmasının padişahın temel görevi olarak kabul edilmesinin de temel bir değişikliğe neden olduğunu ifade eder. Buna göre artık devlet hükümdarının görevi İslâm'ın ideallerini gerçekleştirmektir ve iktidar kendi başına bir iktidar olmaktan çıkmıştır (İnalcık, 2019: 92). Görüldüğü gibi Osmanlı'da İslamiyet ve onun ideallerini gerçekleştirmek ön planda olmasına rağmen reâyâ içinde yaşayan gayr-i müslimler ve yaşam tarzlarına olan saygı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Fakat bu durum devletin varlığını tehlikeye atmaz. Vergiler aracılığıyla devlet gayr-ı müslimlere siyasi ve idari alanlarda hâkimiyet sahibi olduğunu ve Müslümanlara olduğu gibi mutlak otoriteye itaatin mecburiyetini hissettirmiş ve yaşatmışlardır. Örnek olarak; Müslüman halk askerlik görevini yapmaya zorunlu iken gayr-ı müslim reâyâ cizye vergisi vererek bunun karşılığını ödemek zorundadır. Yönetimsel manada Gayr-ı Müslimlerle Müslümanlar arasındaki en büyük fark bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Toprak devletin malıdır ve toprağı işlemekle görevli olana reâyâ devlete ve hukukî açıdan yargıya bağlıdır. Bu bağlamda özellikle Ortaçağ Avrupa'sında toplumsal ve ekonomik anlamda güç sahibi olduklarında siyasal gücü de elde etme olanağı bulmuş olan feodal yapının Osmanlı klasik dönemde karşılığı yoktur. Ancak 16. Yüzyıldan sonra âyan denilen yeni bir sınıf ortaya çıkmıştır. Klasik dönem dışında kaldığı için bu toplumsal sınıfın detaylarına girmiyoruz.

4.3.Yönetilenler Sınıfı-Reaya Sınıfı

Yönetilenler yani reâyâ sadece kırsal kesimde yaşayan tarımla uğraşan halktan ibaret değildir. Ticaret yapan ve sanayi ile uğraşan hem şehirde yaşayan hem de konar-göçer olan topluluklar da reâyâya dâhildir. Reâyânın yönetimde doğrudan ya da dolaylı

hiçbir söz hakkı yoktur. Devlete ait olan toprağı işlemek ve askerlik gibi mecburî hizmetini yerine getirmek zorundadır. Devlet ise reâyâyı korumakla yükümlüdür. Yöneten ve yönetilenlerin birincil görevlerine baktığımızda Platon'un devletinde olduğu gibi halkın ve yönetimin görevleri kesin çizgilerle belirlenmiştir. Platon'a göre adalet bizzat devletin kuruluş amacında mevcuttur ve her bireyin kendi işini yapması ve her şeye karışmaması olarak belirlenmiştir. Her iki devlet modelinde de adalet öncelikle devletin bekası için vardır. Osmanlıda adalet ise İslâm hukuk anlayışında var olan adalettir:

“Dinin sıkı yorumu yalnız Kuran ve Sünnet'te ortaya konan İslâm'ın değişmez ve ebedi ilkelerine dayanan bir yorum önermektedir. Bu temel kaynaklardan getirilen delillerle 'hâkimiyetin Allah'a ait olduğu; aslında kâinatın bir olan Allah'ın mülkü olduğu ve bu yüzden hukukun bir tek kaynağı bulunduğu' belirtilmiştir. Buna göre Allah'ın emirleri, insan topluluklarını, devlet de dâhil bütün cihanı yönetir” (İnalcık, 2017: 49).

4.4.Yönetim Anlayışı

Devlet düzeninde padişah koyduğu kanunun İslâm Şerî'atı'ne uygun olup olmadığından emin olmak için çoğu zaman dini otoritenin fikrini almaya zorunlu hissetmiştir. İlk Osmanlı padişahları hukukî kurallar koyarken ve siyasi kararlar alırken fakihlere danışmışlar ve daha sonra aynı nedenden dolayı şeyhülislamlık makamını kurmuşlardır (İnalcık, 2017: 49-50). Yönetimde doğrudan söz hakkı olmadığının söylendiği şeyhülislamlar görüldüğü gibi aslında karar verme ve kanun koyma gibi konularda önemli bir rol oynamışlardır. Fakat burada dönemsel olarak bir fark bulunmaktadır. Özellikle Fatih Sultan Mehmet ve sonrasında kanun koyma faaliyeti bakımından yönetime ait alanlar padişaha özgü sayılmış ve şerî'at ya da dogmatik

yorum kamu kurumlarını açıklamakta yeterli görülmemiştir. Böylelikle İslâm tarihinde belli bir dönemden sonra yalnızca sultanın mutlak yetkisiyle çıkarılan ve uygulanan kanunlar olmuştur. Bu da çıkarılan kanunlarla bağımsız bir hukuktan söz edilebilmesi için bağımsız bir siyasi yetkinin varlığını gerektirmektedir (İnalçık, 2017: 50-51). Padişahın kanunlarıyla oluşturulan kurumsal düzenlemeler söz konusu olduğunda nizam, bireysel davranışları belirleyen ve onlar tarafından şekil verilen düzeni yaratan bir sistem anlamında kullanılmaktadır. Bu tanım, devletin uyguladığı yargı ve vergi mevzuatı gibi bilinçli olarak yaratılmış sosyal düzenleri kapsar ve:

“Ayrıca tarihten kaynaklanan yöntemsel beklentileri, göreneksel sözleşme âdetleri ve örgütsel normlar gibi diğer seçimlerin yan ürünü olarak ortaya çıkan kalıpları da kapsar.” (Kuran, 2018:23).

Popper için kurum yapısı ve kurumsal düzenlemeler açık toplumun nitelikleri açısından dikkatle üzerinde durulması gereken bir konudur. Sadece yönetim anlayışı için değil mevcut sosyal kurumlar içerisinde yaşayan insanların değişim ve gelişimleri düzenin ve kurumsal yapıların etkisi altındadır. Bu nedenle kurumlar Açık Toplum’u var edecek olan ve kapalı topluma izin vermeyecek istikrarlı yapılar olmak zorundadır. Olumsuz anlamdaki herhangi bir durumda, kurumların değişim ve dönüşümleri toplumsal ihtiyaçların göz önüne alınarak gerçekleştirilmelidir. Osmanlı’nın sadece İslâm Hukuku’na bağlı kalmadan padişahın iradesiyle oluşturulan kanunların neticesinde şekillenen kurumlar Popper’cı anlamda bir değişim veya düzenleme değildir. Her şeyden evvel düzen mutlak iktidârın gücü ve devamlılığı için vardır. Dolayısıyla kanunlar her türlü toplumsal ve siyasal değişikliğe karşı köklü bir değişikliğe müsaade etmeyecek biçimde konmuştur. Osmanlı’da şeriatın yanı sıra kanunlarda tutucudur ve modernleşme teorisinin savunucuları gelenekçiliği ve

tutuculuğu reforma izin vermeyen Müslüman özellikleri olarak ifade ederler. Başka yazarlar ise kültürel unsurlar olarak Müslümanların bilim karşıtı ve kadercı tutumları toplumun ekonomik ilerlemesine engel olduğu görüşünde hem fikirdir. Kuran ise kaderciliğin bugünün bilimsel bakımdan gelişmiş ülkelerinde özellikle dindarlar arasında yaygın olduğunu belirtir. Ayrıca hiç kimsenin sabit referans noktalarından yoksun bir şekilde devamlı değişen bir ortamda yaşamak istemeyeceğinden, hızla gelişen ülkelerde bile tutuculuğu olağan karşılamaktadır (Kuran, 2018: 27).

Günlük yaşamın bazı sorunlarını çözmek adına dinden ayrı tutulan “hükümdar hukuku” yani kanun olarak anılan bir yasa kategorisi uygulanırdı (Kuran, 2018: 23). Burada Osmanlı imparatorluğunun siyasî ve idarî anlamda iki temel üzerine yani şer-i hukuk ve örf-i hukuk ayrımıyla yönetildiğini görüyoruz. Özellikle Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethinden sonra mutlak otorite olarak kanunnamelerin çıkarılması şer-i hukuku geri plana atmış ve örf-i hukuku ön plana çıkarmıştır.

Fatih devrindeki hukukî gelişim İstanbul’un fethinden sonra Fatih’in sınırsız bir otorite kazanması ve merkezî ve mutlak imparatorluğu kesin olarak kurmuş olmasıdır. İstanbul Fatih’i mutlak otoritesini devlet teşkilatında ve kanunnamelerle yaptığı yeniliklerle tam anlamıyla gerçekleştirmek istemiş ve böylece örfî hukuku hâkim mevkiye çıkarmıştır. İncalcık’a göre Osmanlı padişahlarının en nüfuzlusu ve serbest fikirlisi olarak o, mutlak hükümlerlik haklarını, devleti belirli bir maksada göre düzenleme ve serbest kanun koyma yönünde kullanmış yasa ve kanun hükümdarı olmuştur (İncalcık, 2016: 65-66). Burada gözden kaçırılmaması gereken husus: her ne kadar örfî hukuk yönetiminde hâkim unsur olsa da yine Platonda olduğu gibi temelde Tanrı ve Tanrı’nın padişaha verdiği lütfettiği mutlak güç bulunmaktadır. Çünkü örfî hukuk hükümdârın iradesine dayanan ve şeriatın kapsamına girmeyen alanlarda kanun

koyma yetkisi demektir. Örfî hukuk ile şerîati aşan bir hukuk düzeni kurmuştur (İnalcık, 2018: 227).

Şeriat kanunlarının eskisi kadar söz sahibi olmaması, mutlak otorite olan padişahın Tanrı ile arasındaki ilâhî bağlantıyla aynı şeyler değildir:

“Tanrı padişaha itaati büyük küçük herkese farz kılmıştır. Padişah yüce kimseleri alçaltır, alçaktakileri yükseltir, *vacibü'l vücudun* yani Tanrı’nın zatına mahsus bu gibi sıfatlar onda tezahür eder (yani padişah mutlak otorite sahibidir). Padişah görünürde sırf kendi ihtiraslarını tatmine çalışarak hazine ve asker ile elindeki kazancını ve kuvvetini artırır. Fakat, asıl maksat, iyi bir siyasetle bu hazineyi dağıtmak ve asker sayesinde düzeni korumak, İslâm dinini müdafaa etmektir” (İnalcık, 2016: 82):

Halk padişaha itaatle mükelleftir çünkü onun kaynağı Tanrıdır ve doğal olarak padişaha itaat etmeyen bir kimse Tanrı’ya karşı gelmiş olur.

4.5. Millet Sistemi

Reâyâ yani yönetilenler mevzu bahis olduğunda Osmanlı toplum yapısında kendine has bir millet sistemi olduğu bilinmektedir. Toplum içerisinde farklı etnik grupların ve inançların varlığı kendine özgü bir yöntem veya usul doğmasına sebebiyet vermiştir. Detaylarına birazdan değineceğimiz bu sistemi özgürlükçü veya yönetimsel karmaşıklık ve zorlukları asgarî düzeye indirmek için kurulmuş zoraki bir düzen yorumları yapılmıştır. Bu farklı belirlemeler değerlendirmeyi yapan kişinin zihninin arka planında hangi ideolojik düşünceler olduğuyla ilgilidir. Tarafsız bir okuma ve değerlendirme veya yorumlama elbette kolay bir iş değildir. Yalnızca meselenin hangi

açından ele alındığı unutulmadığı sürece ki burada Popper’cı eleştiri bağlamında inceleyeceğiz, doğru bir yol izlenmiş olacaktır. Osmanlı; İslâm medeniyeti, Moğol imparatorluğu, İran ve Orta Asya Türk devletlerinin geleneklerinin izlerini taşıyan hatta mirasçısı sayılabilecek bir imparatorluktur. Bu açıdan millet sistemi oldukça olası bir sistemmiş gibi gelebilir fakat İslâm dini ile yani İslâm hukukunun şer’iatın kural ve kaideleriyle yönetilen bir ülkenin bu sistemi uygulaması ilk bakışta ilginç görünebilir.

Millet sistemi bir bölgenin Osmanlı topraklarına katılmasının ardından burada yaşayan Müslüman olmayan halkın varlığının ve haklarının hukukî teminat altına alınması sonucunda ortaya çıkan idarî bir yapılanmadır (Ortaylı 2005: 66). Bu sistem içerisinde Osmanlı’da dört millet vardır: Müslüman milleti, Rum milleti, Ermeni Milleti ve Yahudi milleti. Türkler, Araplar, Arnavutlar, Boşnaklar, Berberiler, Çerkezler, Gürcüler, Abazalar ve Çeçenlerden oluşan Müslüman milletine Millet-i Hâkime denilmektedir. Bu sistem din ve mezhep aidiyetine dayanan bir sistemdir (Ortaylı, 2002: 218). Osmanlıda uzun dönem hâkim olan söz konusu sistem için Ortaylı Millet¹⁰ ve ulus farkına değinerek bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre ulus ön planda dil ve ırk aidiyetine dayanan bir olgu iken Osmanlı’daki millet ise din ve mezhep aidiyetine dayanır. Cemaatin rengi sözlü kültür ve geleneğe, aileye dayanır ve kişi bu yapının içine doğar. Ulusçuluk ise fertlerin beslediği ve örgütlediği modern örgütlenme ise bu imparatorluğun tarihten geçmişinden aldığı bir yapıdır (Ortaylı, 2016: 173). Esasen dini bir grup, topluluk anlamına gelen terim 19. Yüzyıldan itibaren ulus anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Braude, 1992: 12). Bu sistemle Osmanlı devletinin topraklarında yaşayan zimmîler birey olarak değil, ait oldukları dini cemaatlerin birer

¹⁰ Osmanlı’da Millet bugünkü anlamını içermiyordu. Arapçada millet “community-communitas” ama daha çok congregation anlamında dini topluluğu karşılayan bir terim. Etnik grup karşılığı “kavm” olabilir. Millet teriminin içerik boşalmasıyla bir galat olarak nation ı karşılaması da artık mümkün değil, çünkü 1970lerde siyasal hayatımızda yerini alan bir parti ve düşünce, millet ve millî terimlerini (millî görüş, millî selamet gibi) ilk anlamında yani doğru içerikle kullandı. Bu nedenle nation deyiminin karşılığı olarak titizlikle ulus karşılığı kullanılmalıdır. Osmanlı’daki millet de böylece tarih yazıcılığımızda rahatlıkla kullanılacak bir orijinal ve klasik deyim olarak kalacaktır (Ortaylı, 2016: 171).

üyeleri olarak kabul edilmişlerdir. Patrik ya da hamam gibi cemaatin başında olan kişiler ise cemaati için devlete, devlet için de cemaatine karşı sorumludur (Braude, 1992: 67). Her bir milletin başında bulunan dini liderlerin varlığı Osmanlı'nın patrimonyal yönetim anlayışına etki etmemiştir zira onlar da diğer memurlar özellikle vergi aracılığıyla mutlak otoriteye bağlıdırlar.

Gayr-i müslimler dinlerini özgürce yaşama, ibadethanelerini inşa etme ve korumaları bakımından sistem içerisinde serbest bırakılmışlardır. Devletin güvenliğinin korunması ve İslâm'ın önceliğinin sağlanması şartı ile İslâm hukukuna göre değil kendi hukuk düzenlerine göre yaşamışlardır. Dini önderlerinin kontrolünde Osmanlı'da özerk birer cemaat olarak var olmuşlardır (Lewis, 2017: 91).

4.6. Tımar Sistemi

Osmanlı, toplum dinamiklerine uygun yönetsel stratejiler geliştirirken nasıl ki dinî alanda millet sistemini uygulamış, askerî ve iktisadî alanda da tımar ve kul sistemlerini hayata geçirmiştir. Temelinde toprak düzeni olan tımar sistemi devletin ekonomik gücü ve ordu düzeni, taşra idaresi açısından da merkezîyetçi bir yönetim tarzı olan devletin kamu düzenini sağlaması açısından önemlidir. Klasik dönemde toprağa dayalı olarak gelişen bu sistemde köylü üreticilerden toplanan vergiler sayesinde devlet ekonomik gelir elde etmiş ve sipahilerin ücretleri tımar sistemiyle karşılanmıştır. Böylelikle elde edilen gelirler askerî ve malî açıdan devlet finansmanının karşılanmasını sağlamıştır (Pamuk, 2008: 4).

Bu sistem yani tımar sistemi büyük bir imparatorluk ordusunu ortaçağ ekonomisine dayanarak ayakta tutabilme kaygısından doğmuş ve devletin taşra

yönetimiyle malî, toplumsal ve tarımsal politikalarına yön vermiştir. Bu politikaların hemen hemen hepsi, devletin askerî ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla geliştirilmişti (İnalcık, 2019: 138). Devletin tarımdan elde ettiği gelirleri askerlere tımar olarak tahsis etmesi, Ortadoğu Müslüman imparatorluklarının en eski geleneklerinden biri haline gelmiş ve askerlerin maaş yerine doğrudan bu gelirleri köyde toplaması gerekmiştir. Başlıca gelirleri askerlere maaş olarak verilen bu toprak birimleri, Bizans'ta pronioia, İslâm ülkelerinde ise iktâ' veya tımar diye bilinmekteydi. Klasik dönemde Osmanlı ordusunun en büyük bölümünü eyaletlerdeki tımarlı sipahîler oluştururdu. Sipahî geleneksel silah kullanan tipik bir ortaçağ atlısı iken, orduda ateşli silah kullananlar genellikle yeniçerilerdi (İnalcık, 2019: 139).

Tımar sistemi Osmanlı devletinin temel müesseselerinden biridir çünkü devletin ziraî- içtimaî politikası ve özellikle askerî teşkilatı ile vergi sistemi bakımından büyük önem arz etmektedir (İnalcık, 2023: 115). Tımar sistemini kurmak ve sürekli bir merkezi denetim sağlamak için devlet, taşradaki bütün gelir kaynaklarını ayrıntılı bir şekilde belirlemek ve bu kaynakların tımar olarak dağılımını gösteren tahrîr defteri tutmak zorundaydı. Bu defterlerin bir kopyası merkezde nişancıda diğeri ise eyaletin beylerbeyinde saklanırdı. İnalcık yüzeysel olarak ortaçağ Avrupa feodalizmine benzettiği tımar sisteminde bazı farklılıklar olduğunu kaydetmiştir. Tahrîr defterlerinde sadece tarım arazileri değil, kentlerdeki imalathaneler, değirmenler, limanlar, Pazar yerleri ve gümrük kapıları da yazılırdı. Sistem içerisinde en çok gelir getiren dirliklere has, orta ölçekte olanlara zeamet ve küçük olan dirliklere ise tımar denmekteydi. Haslar padişaha, zeametler ise maaşlarına karşılık olacak şekilde devlette yüksek mevkide görev yapan memurlara verilirdi (Pamuk, 1997: 40). Bürokraside söz sahibi olan bu memurlar daha çok devşirilen çocuklardandı ve Pamuk'a göre toprak aristokrasinin oluşmama nedeni devşirme bürokrasinin gücünden kaynaklanmaktadır. Toprak aristokrasisinin ortaya çıkmasını engelleyen bu sistem aynı zamanda adaletsiz gelir

dağılımına sebebiyet vermiştir (Pamuk, 2008: 20). Osmanlı sistemini uygulayabilmek için toprak üzerinde hiçbir özel mülkiyet hakkına müsaade etmeden kendi mutlak denetimini kurmuş ve daha önceki İslâm devletlerinde olduğu gibi bütün tarım topraklarını mirî yani devlete ait olduğunu ilan etmiştir. Mülk ve vakıf toprakları olmasına rağmen buralarda padişahın iradesiyle gözden geçirilerek mülk ve vakıf nitelikleri kaldırılabilirdi. Abbasî Halifeliği ve Bizans İmparatorluğunda olduğu gibi Osmanlı'da da mülk sahipleri ile devlet arasında toprak mülkiyeti savaşı en önemli sorunlardan biri olmuştur. Devletin güç kaybettiği dönemlerde mülk ya da vakıf topraklarında artış olur, güçlü bir merkezi otorite ile yönetimde olan padişahların varlığında ise özel mülkiyet haklarıyla vakıfları kaldırarak devlet denetimine alırdı (İnalcık, 2019: 141). Fatih Sultan Mehmet döneminde 15. yüzyılın ikinci yarısında merkezî bürokrasiyi güçlendirmek için taşradaki özel mülkiyete ait olan topraklara el konmuş ve ekonomik uygulamalar merkezi bürokrasinin kararlarına ve uygulamalarına göre şekillenmiştir. Toprak sahiplerinin ve tüccarların ekonomik alandaki etkileri azalmıştır. Öyle ki Pamuk'a göre 17. ve 18. Yüzyılda merkezî yönetimin zayıflamasına rağmen üreticiler ve tüccarlar bürokraside söz sahibi olabilecek kadar güçlenememişlerdir. Avrupa'da aynı dönemde söz konusu grupların güçleri artmış ve devlet politikaları üzerinde söz sahibi olmuşlardır.

Reâyâ ve tımar sahibi olan sipahi arasındaki ilişki yalnızca siyasî ve idarî yönetim anlamında değil toplumsal sınıflandırma açısından da Osmanlı toplum modelini belirleyen bir ilişki türüdür. Reâyâyâ kiralanan ama sipahiye tahsis edilen araziler için tımar sahiplerinin yani askerî sınıftan sayılan sipahinin hakları kanunlar aracılığı ile korumaya alınmıştır. Bu uygulamada sipahiye verilen tımar yalnızca toprak değil üretimi yapan reâyâyı da kapsamaktadır ki tımarlı sipahinin gücü yalnızca yönetimi altında olan topraklarla değil savaş dönemlerinde temin ettikleri askerlerle de ölçülürdü. Klasik dönemde ordunun en büyük kısmını tımarlı sipahiler oluşturmuşlardır:

1503 yılında orduda 12 bin yeniçeri, 50 bin tımarlı sipahi, 10 bin sekman solak 700 çavul olduğu kaydedilmiştir (İnalçık, 2011:). Fakat burada unutulmaması gereken şey tımar sisteminin sadece orduya asker temin eden bir sistem olmadığıdır. Tarımsal kazancın devlet hazinesine aktarılmasını da sağlamıştır. Ekonomik anlamda merkezi güç demek olan bu durumda ve toprağı işleyen reâyâyâ verilen sınırlı haklar aracılığıyla da toprak aristokrasisinin oluşması engellenmiş ve devlet otoritesine tehdit bir varlığın oluşumunun önü kesilmiştir (Pamuk, 1997: 41). Bu tarz bir siyaset imparatorluğun sonraki yüzyıllarda karşılaştığı ekonomik zorluklara zemin hazırlamaktaydı. Özellikle Marxist açıdan ele alındığında üretimin toplumsal değişme için anlamı büyüktür. Üretim güçleri ve üretim ilişkileri zaman içerisinde değişen ve gelişen bir yapıya sahiptir. Ancak klasik dönem Osmanlı'da üretimin kontrolü ve elde edilen maddi karşılığı devletin tekelinde olduğu için dramatik bir değişiklik yaşanmamıştır. Temelinde üretim güçlerinin ve ilişkilerinin olduğu böylesi bir toplum modelinde doğaldır ki devrimsel nitelikte bir toplumsal dönüşümden bahsedilemez.

4.7 Kul Sistemi

Askerî ve ekonomik gücün temeli niteliğinde olan tımar sisteminin dışında Osmanlı toplum yapısı ve yönetim anlayışının bir diğer önemli belirleyicisi kul sistemidir. Mutlak yönetim anlayışı içerisinde siyasî otoriteyi temsil edenler doğrudan doğruya padişaha bağlı kullar arasından seçilmiştir. Sarayda yetişen, padişahın en yakınında bulunan, devletin en mühim mevkilerinde görev yapan kullar pozisyonlarından çok net bir şekilde anlaşılacağı üzere yönetimde büyük rol oynamışlardır. Esirlerin özel bir eğitime tabi tutarak devlet yönetimi ve orduda görevlendirmek suretiyle işleyen bu sistem Osmanlı'ya Anadolu Selçukluları vasıtasıyla

geçmiştir. Roma, Bizans ve Abbasilerde de uygulanan bu sistem Osmanlı’da devşirilen gençlerin eğitimleri bakımından diğerlerine göre daha sistematiktir. Savaşlarda esir alınan çocukların çoğu Hristiyan çocuklar olurdu fakat Bosna ve Arnavutluk’tan da Müslüman çocuklar devşirilirdi. 8-18 yaş arası sağlıklı ve güçlü olması gereken çocuklardan yılda 3000 çocuk alınırdı. Manastır öğrencileri, zengin aile çocukları, âyan ve eşraf çocukları devşirilemezdi (Ortaylı, 1979: 173).

İnalcık’a göre Osmanlı devlet yönetimi bir taraftan ulemaya diğer taraftan kul sistemine dayanmaktadır. Ulemâ kanun ve şeriatı, kul sistemi ise hükümdârın siyasî otoritesini ve icrâ kuvvetini temsil etmekte idi. Savaş esirleri, para ile alınan esirler hânedanların ve senyörlerin gönderdikleri çocuklar ve özellikle devşirme usûlü ile toplanan çocuklardan harp esirlerinin beşte biri şeriata uygun olarak padişaha verilirdi. Sisteme dâhil edilen bu çocuklar saray mekteplerinde (Edirne Sarayı, Galata Sarayı, İbrahim Paşa Sarayı) eğitim alır, Türkçe’yi Türk âdetlerini öğrenirler ve çoğunluğu İslâmiyeti kabul ederlerdi. Dinî ilimler, Türkçe, Arapça, Farsça, Edebiyat, Tarih ve Matematik derslerinin yanı sıra mutlaka bir el sanatı öğrenmek ve ayrıca beden eğitimi de almak zorundaydılar (İnalcık, 2023: 92-93). Sistemin başlangıcından beri devşirilen çocukların ön plana çıkanları Enderun hizmetlerine diğerleri ise kapıkulu ocaklarına gönderilirlerdi. Enderun’da çalışanların atamaları bizzat padişah tarafından yapılır, maaşları, yiyecek içecek gibi bütün ihtiyaçları saray tarafından karşılanırdı (Uzunçarşılı, 1988: 308).

Devşirilen çocukların eğitimi, istihdam edilmeleri ve hak ve yükümlülükleri için gereken düzenlemelerin Osmanlı hukuk sisteminden hangisine bağlı olduğu meselesi ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. İslâm hukukunun baskın olduğu bir yönetim anlayışında kul sisteminin şer’î hukuk veya örfî hukuk kanunlarından hangisine bağlı olduğu devşirilen çocukların İslâm dinini benimsemiş veya benimsetilmiş olmaları

bakımından ve yönetimde söz sahibi mevkilerde bulunmalarından dolayı şer'i hukuk kurallarının geçerli olduğu izlenimini verse de aslında örfi hukuk kural ve kaideleri geçerlidir. Bu kurallar çerçevesinde kulların padişaha itaat etmek zorunda olmaları, yönetimde söz sahibi olmalarına rağmen Osmanlı'nın mutlak otorite prensibine dayanmaktadır. Askerî-idarî sistemin her kademesinde uygulanan bu sistem, Avrupa'dakine benzer bir şekilde babadan oğula ırsî bir aristokrasiye müsaade etmemiş, merkezî bürokrasi tarafından sürekli kontrol edilmiştir (İnalçık, 2018: 214). Kul sistemi aristokrasiye izin vermemiş, tımar sistemi de özel mülkiyetin yokluğuna yol açmış ve böylelikle Avrupa'dan farklı bir toplumsal işleyiş var olmuştur.

16. yüzyılın ikinci yarısında kul sistemi oldukça gelişmiş ve kapıkulu 80.000 i aşmıştır. Nüfus ve aldıkları görev ve yetkiler nedeniyle padişahların otoritesinin zayıfladığı dönemlerde hem merkezî yönetim hem de eyalet yönetimine hâkim olmuşlar ve devletin ve toplumun gelir kaynaklarını tekellerine geçirmeye çalışmışlardır. Bu tür girişimler klasik kul sisteminin bozulmaya başlamasının ilk nedeni olarak gösterilir. Özellikle 17. Yüzyıldan itibaren sistemin bozulmasındaki diğer sebepler ise; esir kaynaklarının daralması, kapıkulu askerinin disiplinsizliği, devlet maliyesinin zora girmesidir. Böylelikle Hristiyan zimmî tebaadan devşirmenin uygulanması güçleşmiştir (İnalçık, 2018: 216).

4.8. Asya Tipi Üretim Tarzı

Osmanlı devletinin idarî teşkilatlanmasında baskın rolde olan tımar ve kul sistemlerini açıklarken kul sisteminde ırsî aristokrasiye izin verilmemesi, tımar sisteminde ise özel mülkiyetin yokluğu göze çarpmaktadır. Özel mülkiyetin yokluğu ise Marx tarafından Asya Tipi Üretim Tarzı olarak adlandırılan İran, Hindistan ve Osmanlı

gibi doğu toplumlarına has bir üretim tarzının özelliğidir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında özel mülkiyetin olmayışının yanı sıra, toplumsal sınıflandırmada ara sınıfın olmayışı ve meta üretiminin gelişmemesi de Osmanlı devlet ve yönetimi için Asya Tipi Üretim Tarzı içerisinde değerlendirilmesine neden olmuş gibi gözükmemektedir. Türkiye’de ATÜT üzerine ilk çalışma 1965 yılında “*Asya Tipi Üretim Biçimi Üzerine Açıklamalar*” başlığı ile yayımlanmıştır (Naci, 1965: 70). 1970 yılında ise *Asya Tipi Üretim Tarzı* isimli kitabı yayımlanmış, kavramın ve ideolojik iddianın Batı’daki tartışmalar üzerinden tanıtımını yapmıştır.

16. yüzyılın sonlarından itibaren gerileme dönemine giren Osmanlı’nın yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmesinin sebepleri arasında pragmatik düşünce yapısı olduğu son zamanlarda tarihçiler tarafından çok zikredilmektedir. Bu pragmatik yapı, özellikle imparatorluğun topraklarının büyümesi ve toplumda çok farklı etnik ve dine mensup toplulukların yaşamasından dolayı, uygulanan politikalarda ve kurumsal değişikliklerde her zaman sıkı kurallara, dine, âdet ve geleneklere bağlı kalmadan hareket edebilme özelliğidir. Ancak bu pragmatizme rağmen düzenin en önemli unsurları olan, toprakta devlet mülkiyeti, loncalar, özel ellerde sermaye birikimi önündeki engeller 19. Yüzyıla kadar değişmeden varlıklarını sürdürebilmişlerdir (Pamuk, 2020: 4). İşte bu alanlarda değişime kapalı olan bu sistem; kurumsal düzenlemeler üzerinden Asya Tipi Üretim Tarzı’na dâhil edilmiş ve doğu despotizmi kavramsallaştırmasına yol açmıştır.

Osmanlı toplum yapısına dair yapılan çalışmalarda feodal yapı ve ATÜT ile karşılaştırma ve benzerlik kurma girişimleri neticesinde diğer Doğu toplumlarında olduğu gibi Osmanlı üretim tarzını ve yönetim anlayışını ATÜT’e yaklaştırmaktadır. Berkes, Osmanlı rejiminde tarımsal ve endüstriyel bir evrimin olmayışını: feodal ekonomiden kapitalist ekonomiye geçemeyişin sebebi olarak ifade etmiştir. Doğal olarak devletin gücü azalmış ve Batı kapitalist ekonomisinin etkisi artınca, hammadde

üretimini geliştiremeyen yerler, yurdun ve dünyanın dışında kalmış olan durgun ekonomiler haline, ilkel “emtia ekonomisi” durumuna gelmişlerdir. Şehir ile köy arasındaki uçurumun başlangıcıdır bu. Asya ya da Doğu ülkelerinde görülen ve “doğu üretim biçimi” denen üretim tarzı bu koşullar altında varlık kazanmıştır (Berkes, 2022: 35).

Osmanlı’da özel mülkiyete izin verilmemesi ve sınıfların oluşmaması, hükümdarın yetkisini sınırlayacak bir gücün gelişmesini engellemiştir. Buradaki sınıflardan kasıt, yönetenlerin ya da yönetilenlerin kendi aralarında olan sınıflandırılması değildir. Sistemin bir ucunda tepesinde olan Devlet ve diğer ucunda olan reâyâ kastedilmektedir. Bazı tarihçiler ve sosyologlar tarafında tımarlı sipahilerin Aristokrat olarak görülmesine yapılan itiraz onların yalnızca toprak mülkiyetini elinde bulunduran devlet memurları olduğudur (Divitçioğlu, 2015:117). Tımarlı sipahilere dair verdiğimiz bilgilerde Halil İnalcık da tımarlı sipahilerin mutlak otoriteye karşı tehdit olamayacağını ve aristokrasi sayılamayacaklarını ifade etmiştir. Esas mesele ekonomisi toprağa, tarıma dayanan bir ülkede elde edilen artık ürünün devlet tarafından sahiplenilmesinin iktisadî yapıyı nasıl şekillendireceği ve bu iktisadî temel üzerine kurulan toplum yapısının sonuçlarının ne olacağıdır (Divitçioğlu, 2015: 117). Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı toplumu arasındaki benzerlikleri Divitçioğlu şu şekilde sıralamıştır:

- 1- Toprak mülkiyeti mutlak iktidar olan devlete aittir.
- 2- Yöneten ve yönetilen ilişkisinden kaynaklı büyük sermaye sahipleri ortaya çıkmamış ve iktidârı etkileyecek bir sınıf oluşmamıştır.
- 3- Artık ürüne devlet tarafından el konulmuştur. Osmanlı’da toprağı işleyen reâyânın artık ürün üzerinde hiçbir hakkı yoktur. Oluşturulan vergi sistemiyle ürün sipahiye ya da devlete aktarılmaktadır.

4- Devlet kamu işlerini yerine getirmekle yükümlüdür.

5- Köy ve şehir ekonomileri birbirlerinden farklıdır (Divitçioğlu, 120-124).

Bu toplumsal özelliklerinden dolayı Osmanlı, Asya Tipi Üretim Tarzı'na has bir model oluşturmuştur. Özellikle toplumsal yapılanma şekli itibariyle düzen, dinamik unsurlardan oldukça uzaktır. Temelinde ilerleme olan sosyal dinamik zamanla değişen koşullar nedeniyle hem insan düşüncesinde hem de toplumsal işleyiş ve siyasi düzende zorunlu farklılaşmanın yaşanmasını gerektirir. Fakat Osmanlı dinamizden uzak statik bir haldedir. Bu toplumsal yapılanma biçimleri ve egemenlik ilişkileri yani bütün sınıfsal örgütlenme, epistemik cemaatlerin ürettikleri ve aktardıkları bilginin nitelik ve niceliğini belirlemiştir (Demir, 2015:43):

“Osmanlı Epistemik Cemaati, Osmanlı Toplumu’nun, Avrupa Epistemik Cemaati ise Avrupa Toplumu’nun gereksinim duyduğu bilgileri üretmiş ve aktarmış ve savaş meydanlarında karşı karşıya geldiklerinde ilkinin teolojik-teosofik hususiyetleri kısmen, ama ikincisinin seküler-natürel nitelikleri ise, tamamen işe yaradığı için, siyasî, askerî gelişmeler, Osmanlı İmparatorluğu’nun aleyhine tezahür etmiştir” (Demir, 2015: 43).

Bilimsel olanın nesnel olması gerekirken medrese tedrisatında bu durum öznelliğe doğru evrilmiştir. Toplumun yapısı ve yönetim anlayışının epistemik cemaatlere olan etkisi, “olgu”lara bağlı bilim ile “inanç” kaynaklı teoloji karşıtlığından diğer bir deyişle naturelist¹¹ ve dine dayalı dünya görüş zıtlığından kaynaklanmaktadır (Russell, 2016: 33). Bu karşıtlık kişisel tercihlerden dolayı bilimselliği geri plana atmış ve din merkezli bir sistem kurmayı amaçlamıştır. Ancak öyle anlaşılmaktadır ki Osmanlı teolojik

¹¹ Naturalizmin ortaçağa ve daha eskilere dayanan bir geçmişi bulunmaktadır., ancak, 19 yüzyıl İngilteresi’nde “bilimsel natüralizm adı altında yeniden hayat bulmuştur. Bu akım kilisenin bilimsel tartışmalara teolojik değerlendirmelerle dahil olma yoluyla bilimin ilerlemesine karışma hakkını reddetmiştir. Aynı şekilde, açıklanamaz olguları ilahi bir amaç adı altında açıklama uğraşı da büyük bir düşmanlık yaratmıştır (Russell, 2016:33).

aşamadan çok uzaklaşmamıştır. Her alanda bunun izleri farklı nedenlerde görülse de en büyük nedeni aynı zamanda halife sayılan ve mutlak iktidar olan gücün, sultanın yetkisini Tanrı'dan almasıdır. Popper'cı açıdan bakacak olursak, toplumların değişen yapıları dolayısıyla statik olmaları zaten mümkün değildir. Üstelik filozof öğretisini aslında değişen ve gelişen bir tezle ortaya koymaya çalışan Marx'ı bile tarihsicilikle eleştirmiştir. Bunu daha çok fen bilimleri alanında kesin yargılar ve kesin sonuçlar elde edilemeyeceği için tahmini bir toplum inşasının mümkün olmayacağı anlamında dile getirir. Bu halde Osmanlı toplumu yalnızca kurduğu siyasî düzen ve toplum yapısını inşa etme anlamında değil, klasik dönem için söyleyecek olursak, düzen kurulduktan sonra dahi herhangi bir esnekliğe müsaade etmeden mevcut yapıyı korumaya çalışmıştır. Kanımca Popper'ın kapalı toplum modeline neden olduğunu ifade ettiği önceden belirlenmişlik dışında ayrıca Osmanlı özelinde bir de varolanı korumak ve değişime müsaade etmemek de tarihsici bir tutum olmadığı halde toplum yapısını kapalı toplum modeline doğru yönlendiriyor gibi görünmektedir.

Popper'cı tarihsiciliğin reddi, doğa bilimlerinden farklı olarak toplum bilimleri tarihi kehanetlerde bulunmamıza izin vermese de özellikle siyasal yaşamda karşılaştığımız sorunlar karşısında ne yapıp yapmayacağımızın yanı sıra eylemlerimizin gerçekleşme ihtimalinde olası sonuçları anlamamıza ve bunlarla ilgili rasyonel kararlar almamıza olanak sağlayacaktır (Popper, 1982: 144). Filozofa göre sosyal bilimlerin işi, sosyal ve siyasal hayatta geleceğe dair kehanette bulunmak değil, amaçlı insan faaliyetlerinin amaçlanmayan yansımalarını ele almaktır.

Asya Tipi Üretim Tarzı'nda devletin despotik yönetiminden dolayı; hukuk düzeni sosyo-ekonomik anlamda reâyanın gücünü ve sınıfsal anlamda örgütlenmesini engellemiştir. İslam hukukunda kanunlar, değişmeye karşı direnişe uygun olacak şekilde tutucu ve gelenekçidir. İdeal olan düzen ve değişimi engellemektir (Berkes, 2022: 97). Despotizm bağlamında Berkes savaş gücünün önemine değinir:

“Bunların hangisi olursa olsun (siyasal gücü elinde bulunduranlar) kazandıkları serveti ekonomik üretime yatırmazlar. Önemli fark burada. Onu bir fon olarak kullanıp yönetim ve savaş yolu serveti daha da artırmanın yolunu tutarlar. Kendilerine “din uğruna gaza” etme süsünü de verebilirlerse, milyonlarca insana hükmederler; ekonomik üretimin herhangi bir kolunda bulunan bir sınıf olmadan, sınıfların tepesinde bir süper sınıf haline gelirler, devleti bu nitelikte güderler. Despotizm türü devlet bu demektir” (Berkes,2022: 18).

4.9. Mutlak Güç

Şeriat tanrının iradesi, kanun ise hükümdarın iradesi demektir. İslam hukuku bütün insan uğraşlarını kapsamasına rağmen uygulamada günlük hayatın bazı alanları dinden ayrı tutulan kurallara göre düzenlenirdi ve bu padişahın kanunlarıydı. Osmanlı’da despotik kanunların ilk kurucusu Berkes’e göre Fatih Sultan Mehmet’tir. Avrupa’ya karşı olan ilgisi ve gözlemleri sonucunda ne Avrupa’nın feodalizmini, ne hükümdarın üstünde sayılan papalığı ne de İtalyan şehir oligarşilerini örnek almış, sünni Müslümanlık devlet modelini kurmuştur. Despotizmin ikinci padişahı olarak andığı Kanunî Sultan Süleyman ise V. Karl’ın bir imparatora bulunması gereken özelliklerden ve bilhassa güçlerden yoksun olduğunu görmüştü. Orta Avrupa’da hâkim olan feodalizmde imparator feodal lordların kendisini seçmelerine muhtaçtı (Berkes, 2022:41). Feodalizm Dönemi’nde ve devamında Kapitalizm Dönemi’nde imparator ve krallar mutlak iktidar sahibi değillerdi. İktidarlarını yönetimleri altındaki siyasi güçlerle ve sınıflarla paylaşmak zorunda kalmışlardı (Demir, 2015: 22). Böylesi bir sistem Osmanlı’da zaten en baştan kabul edilemezdi çünkü imparator seçilmiş bir kişi olacaksa yalnızca Tanrı tarafından seçilebilirdi ve devletin devamlılığı padişahın soyundan gelenlerle mümkündü. Kuruluşundan itibaren Osmanlı yönetim şekli, devlet düzeni ve

idarî teşkilatlanmasında menşeyini Tanrı'dan alan bir hükümdardan; hem onun koyduğu kanun ve kurallardan hem de şeriatı alır. Şeriat ise toplumsal hayattaki birçok meselede çözüm kaynağı olmuştur. Bunu yorumlama ve uygulama görevi ise medreselerde eğitim alan fakihlere ve kadırlara bırakılmıştır. Fakat toplumsal gelişmeye bağlı olarak değişen durumlarda, geleneksel hukuk literatüründe yer almayan yönetsel sorunlar özellikle şeyhülislam tarafından meşrulaştırılan sultan buyrukları ve yasakları yani kanunları aracılığıyla çözüme kavuşturulmuştur (Demir, 2015: 32). Böyle bir sistem içerisinde mühim olan şey yönetene itaat ve devletin devamlılığı düzeni korumak şarttır. Yönetim anlayışından dolayı kimi tarihçiler Osmanlı'yı teokrat bir hükümet olarak değerlendirirken kimileri bazı açılardan feodalizmden ziyade despotik niteliklere sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat Osmanlı'nın yönetim şekli patrimonyal sistemin izlerini taşımaktadır. Zira patrimonyal otorite; Weber'in üç meşru otorite tipinden biri olan geleneksel yönetim içerisinde şef mutlak otoritesini etkili bir biçimde kullanmak amacıyla, meslek loncaları ve tüccar birlikleri gibi örgütler kurmaktadır. Bu şekilde kurulan düzende sınıflar veya gruplar sorumlu oldukları görevler ve yaptıkları hizmetlerle aşağıdan yukarıya doğru ve en sonunda padişaha yani patrimonyal şefe karşı sorumludurlar (Weber, 2011: 77) Berkes de despotizmi demokrasiyle kıyaslarken Weber'den alıntı yapar:

“Demokratik sistemde toplumsal sınıfların hakları veya güçleri, devletin yeteneklerinden önce gelir ve onların üstündedir. Despotik sistemde ise bu iş tersine! Alman sosyoloğu Max Weber bu tür devletlerin düzeni için “patrimonializm” terimini kullanır. Çünkü bunlarda devlet, hükümdara babadan kalma miras (“patrimoine”) sayılır. Hükümdarın meşruluğu bu inanca dayandırılır” (Berkes, 2022: 46)

Osmanlı teşkilatlanma prensibinde siyasi, hukuki, ekonomik ve kültürel unsurlar yönetimin dolayısıyla toplum modelinin oluşmasını sağlayan unsurlardır. Klasik dönem

için söyleyecek olursak bu öğeler ne yalnızca mirasından kalanlar ne de kendine has orijinal bir yöntemdir.

Karma bir devlet örgütlenmesi modeli olarak belirtebileceğimiz rejim teokratik unsurlar taşısa da tam anlamıyla bir teokrasiden söz edilemez. En genel ifadeyle teokratik rejimler devlet işlerinden dini liderlerin sorumlu olduğu ve devlet işlerinin dini temellere dayandırıldığı bir sistemdir. Fakat Osmanlı’da iktidar, siyasi düzen içerisine dini otoriteyi devletin bekası, sistemin devamlılığı ve toplumun düzeni için bir aracı olarak konumlandırmıştır. Her ne kadar devletin dine tabi olmadığı bir sistem olsa da İslam dini Weber’e göre mistik eğilim taşıyan dinler arasındadır ve iktisadi gelişmeye uygun değildir (Weber, 1993: 241). Dolayısıyla Protestanlıkta olduğu gibi kapitalizme geçişe izin vermemiştir.

Osmanlı idari teşkilatlanması, ve yönetim anlayışı açık bir şekilde devletin ideolojisinin; sosyal onur, statü ve mertebelerin mutlak bir egemen tarafından belirlendiği yönetim biçimi olan patrimonyalizm (İnalcık, 2010:9). olduğunu göstermektedir. Mutlak otoritenin varlığı ve yönetim şekli açısından patrimonyal olarak tanımladığımız bu sistem, aynı zamanda içerisinde daha doğru bir ifadeyle kökeninde baskın İslamî unsurlar taşıdığından dinî fundamentalist¹² karakterlidir.

¹² Dinî fundamentalistler, dini sadece kişisel davranış değil sosyal, ekonomik ve siyasî hayatın düzenlenmesini dikte eden “temel” ve değiştirilmez ilkeler olarak görürler. Din zel alanla sınırlı kalamaz ve kalmamalıdır, aksine en yüksek ve en iyi ifade biçimini popüler geniş seferberlik ve sosyal yeniden yapılanma politikasında bulur (Heywood, 2015: 291).

SONUÇ

Belirli bir zaman ve belirli bir toplum üzerinde yapılan çalışmalar en başta söz konusu toplumun tarihsel anlamda incelenmesi ile işe başlar. Tarihsellik ise geçmişten günümüze kadar olan süreç demek değildir. Özellikle Marx, Weber ve Durkheim gibi modern sosyologların çalışmalarına bakıldığında onlar, toplumsal yapıyı çözümlemeleri ve toplumsal değişimin kaynaklarını veya nedenlerini kendilerine özgü kavramlarla açıklamaya ve bir şemaya oturtmaya çalışmışlardır. Popper’cı açıdan söz konusu bu çalışmaların mevcut düzeni açıklama veya tanımlama çabalarının hiçbir sakıncası yoktur. Fakat geçmişten elde edilen verilerle ve devamında tarihsel olayların ardışıklıkları üzerinden dinamik bir yapıya sahip olan toplumun geleceğine dair tahminler yürüterek toplum modelleri oluşturmak mümkün değildir. Popper tarafından tarihsicilik olarak adlandırılan bu yöntem başarılı olamaz. Zira ne Platon’un İdeal Devlet’i ne de Marx’ın yöntemi başarılı olamamıştır. Tarihsellik veya tarihselcilik ile tarihsicilik arasındaki fark burada ortaya çıkmaktadır.

Avusturya kökenli Karl Reimund Popper (1902-1994) siyaset alanındaki çalışmalarından ziyade bilim felsefesi ile ön plana çıkmıştır. Bunun nedeni tümevarım yöntemini reddederek Viyana Çevresi’nin temel ilkesi olan doğrulanabilirlik yerine yanlışlanabilirlik ilkesini tercih etmesi olmuştur. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* adlı kitabında bilim felsefesine dair düşüncelerine rastladığımız düşünür, siyaset alanındaki görüşlerini *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabında tarihsicilik eleştirisi üzerinden ortaya koymuştur. Yanlışlanabilirlik ilkesi gibi tarihsicilik terimi de Popper’a has bir terimdir ve özellikle içerdiği anlam bakımından toplum ve tarih felsefesine dair düşüncelerinin değerlendirilmesi, bilim ve toplum arasındaki ilişkilerin açığa çıkarılmasının yanı sıra araştırılacak olan toplumun nasıl bir tarihsel bakış açısına sahip olduğunu belirlemek anlamında gerekli ve aynı zamanda değerlidir. Herhangi bir toplumun tarihsel düşünce

biçimini ancak o toplumsal yapı üzerinden anlamak elbette sınırlı bir durum olarak algılanabilir. Fakat toplumsal yapıdan kasıt siyasi, idari, coğrafi, iktisadi alanlar ve kültürel çevre gibi bir toplumun bütünü ele alınmasıdır ve ancak böyle bir bütünsellik içerisinde bir toplumun tarihsel düşünce biçimi ortaya çıkarılabilir. Aydınlanan düşünce biçimi ise geleceğe dair kurgular, tasarımlar ve Popper’cı tabirle kehanetler, özellikle siyasi teşkilatlanma ve kurumsal yapı açısından işe yaramazlığından öte işlevselliklerinin geliştirilip değiştirilmesine de izin vermez. Dolayısıyla açık toplum modelinin yaratılma ihtimalini ortadan kaldırmış olur. Siyasi teşkilatlanmada, sahip olduğu haklar düşünüldüğünde iktidar Popper için Platon, Hegel, Marx ve bizim için de Osmanlı’da farklı şekillerde var olmuşlardır. Sanırım en belirleyici nokta; iktidar, otorite ve güç kavramlarından ve bunlara karşılık gelen toplumsal sınıflardan kaynaklanmaktadır. Normatif bir kavram olan iktidar Osmanlı devlet düzeninde mutlak iktidardır ve başka hiçbir şey tarafından sınırlandırılmayan ve hiçbir güce ya da otoriteye tabi olmayan siyasal iktidardır. Görüldüğü gibi iktidar, otorite ve güç kavramları Osmanlı yönetim anlayışında aynı şey demektir. Mutlak otorite siyasal iktidardır ve askeri, siyasi, ilmî ve ekonomik gücün yegâne sahibidir. Çalışma içerisinde belirttiğimiz gibi farklı toplumsal yapılarda güç ve otoriteler iktidardan bağımsız olabilirler. İktidarın yönetim felsefesinden kaynaklı bu bağımsızlık, toplumsal bir esneklik yaratır ve ekonomik temelden başlattığı bu durum her alanda özellikle bilim alanında kendine yer açabilecek bir boşluk yaratabilir. Aksi halde her alanda ilerlemeye engel olan kapalı toplumun inşası başlar. Toplum modelinin gerçek ya da modern anlamda açık toplum olabilmesi için de ekonomik ve iradi özgürlük şarttır. Ancak böylesi bir özgürlükle siyasi bağımsızlık elde edilebilir ve ilmî faaliyetler desteklenebilir. Popper’cı eleştiri üzerinden değerlendirmeye aldığımız için Osmanlı’daki özgürlüğün gerçek bir özgürlük olmayışı ve padişahın mutlak otorite oluşu filozofun Platon’a yönelttiği eleştirilere denk düşmekte ve tam anlamıyla açık

toplum modelini yansıtmamaktadır. Osmanlı toplum modeli, yönetim anlayışı gibi konularda bugüne kadar yapılmış olan çalışmalara bakıldığında neredeyse hepsinde ortak kanı kendine has bir tarzın olduğudur. Ancak bu belirleme klasik dönem dâhil yönetsel ve kurumsal yapılanmaların Popper’cı şeffaflıktan-açık toplumdan uzak olduğu iddiamızı çürütecek bir özellik taşımamaktadır.

Bir arada yaşayan insanların birbirlerine olan gereksinimleri yani ortak çıkarları ve bu doğrultuda birbirleriyle olan ilişkileri o toplumun özelliklerini yansıtır. Özellikle formel ilişki şekli konumuzun odak noktasıdır. Bu noktadan hareketle her toplumda siyasi iktidar anlamında bir otoritenin ortaya çıkışı kimi zaman Tanrı’nın iradesi kimi zaman çoğunluğun tercihi aracılığı ile olur. Popper’in siyaset sosyolojisinde kendi siyasi duruşunun elbette etkisi vardır fakat liberal demokrat olarak anılmasına rağmen kapalı toplum yapısına neden olabilecek her türlü müdahaleye de toplum mühendisliği kavramıyla karşı çıkmaktadır. Hangi yönetim şekliyle yönetilirse yönetilsin bir toplumda dönüşümün insanların yararına olacak şekilde evrilmesi gerektiğine olan inancı ve açık toplum teorisi, toplumun mevcut sorunlarından yola çıkılarak gerçekleştirilebilir. Peki bu inanç ya da iddia Popper’ın da Platon ya da Marx veya Hegel gibi ideal toplum teorilerinden çok mu farklıdır? İlk bakışta benzer olan bu idealleştirme aslında iki yönden tarihsici olduğunu dile getirdiği düşünürlerden ayrılıyor. İlki, uzun vadeli tahminler yerine kurumlar üzerinden çözümlenmesi gereken güncel problemler, ikincisi ise devletin değil bireyin ön planda olduğu bir sistemin gerekliliğidir. Devlet ya da iktidar toplum içerisinde bireylerin nasıl davranmaları gerektiğinden başlayıp her alandaki kontrolün sürekliliğini sağlamak ister. Kontrol mekanizması sadece düzenin korunmasını değil bireyin hâkim otoriteye karşı geldiği herhangi bireysel davranış ya da örgütsel yapılanmada bir takım yaptırımlar uygulaması anlamına da gelir. Osmanlı’da sistem içerisinde bu yaptırımlar, tabiri caizse

yönetilenlerin ehlileştirilmesi olarak karşımıza çıkıyor. Mutlak egemenliğini kaynağını Tanrı'dan alan iktidar, kendisini bu yolla meşrulaştırır.

Meşrulaştırma denilince akla Max Weber'in otorite ve güç arasında yapmış olduğu ayırım gelir ve bu fark Osmanlı'da tek bir şeyde iktidarda birleşir. Weber gücü, toplumsal bir eylemde, bir ya da birden fazla kişinin sonuçları ne olursa olsun bu eyleme direnenlere rağmen kendi isteklerini yerine getirmek olarak tanımlar (Weber, 1947: 152). Osmanlı devlet anlayışında bu gücün meşrulaştırılması demek mutlak iktidarın varlığının yasal zemine oturtulması demektir. Otorite ise, geleneksel otorite, yasal otorite ve karizmatik otorite olacak şekilde üç farklı tanıma sahiptir. Geleneksel otorite; inanç ve geleneklerin önemsendiği, toplum düzeninin yavaş değiştiği ve gündelik hayatın sorunlarıyla ilgilenen bir otorite tipidir. Toplumun gelenek, görenek ve inançları etrafında şekillenen bu otoriteye itaat etmemek aynı zamanda kutsal olana da karşı çıkmak anlamına gelir. Weber'e göre bu otorite rasyonellikten uzaktır. Karizmatik otorite ise meşruluğunu sahip olduğuna inanılan kutsallığından alır ve her kararına mutlak itaatle uyulması gerekir (Weber, 2006: 376). Yasal otoritenin temel kaynağı ise toplumun ortak bilinçle oluşturduğu kurallar bütünü yani yasalardır ve otorite hem iktidarını hem de yetkilerini bu yasalardan alır (Weber, 2006: 379). Geleneksel ve karizmatik otorite tipleri Osmanlı otoritesini açıklar niteliktedir ve Popper'ın katı ahlaki kuralların olduğu; dini veya mistik unsurların yukardan aşağıya bütün toplumsal düzeni etkilediği kapalı toplum modeline benzemektedir. Nitekim kapalı toplum sosyolojik sorunları çözmeye elverişli bir yapıda değildir ve doğası gereği tabular ve dogmalar aracılığıyla fikir alışverişine ve eleştirel rasyonalizme izin vermez. Popper'ın amaçladığı şey siyasal yapılanmalarına da eleştirel yaklaşımlarda bulunabilmek ve gerekirse değişiklik yapmaktır. Yönetimde, kurumlarda dahası toplumsal yaşamın her alanında sorunları saptamak ve bunların değiştirilmesi Popper'ın bilim felsefesindeki yanlışlanabilirlik teorisinin siyaset felsefesindeki karşılığı gibi görünmektedir.

Tarihsici anlayışın ilk izlerini Platon'da bulan Popper, tarihin belli evrimsel ya da tarihsel yasalar tarafından belirlenmesi aracılığı ile insanın ve toplumun geleceği hakkında öngöründe bulunmak olarak tanımlanan bu öğretinin Platon'da toplumsal değişim anlayışında ortaya çıktığını dile getirmiştir. Bozulma, çürüme ve soysuzlaşma olarak ifade edilen bu toplumsal değişme, Platon'un tarihsici bir tavır takındığını ve bütün toplumsal düzeni değişim yasalarına bağladığını göstermektedir. Toplumsal yapının, soysuzlaşmaya doğru genel bir yönelimi olduğunu ifade eden Platon'un amacı Altın Çağ dediği değişmeyen dolayısıyla soysuzlaşmayan en yetkin devleti kurmaktır. Platon Altın Çağ'a ulaşmanın akıl aracılığıyla tarihin kontrol altına alınarak mümkün olduğunu iddia etmektedir.

Popper, Hegel'in tarihsiciliğini idealar ve özler açısından Platon'un tarihsiciliğe benzetmektedir. Platon'da bütün evren idealardan uzaklaşarak olumsuz anlamda bir değişime uğramaktaydı, Hegel, Platon'dan farklı olarak bu değişimin idealardan uzaklaşma, bozulma anlamına gelmediğini, özlerin bile geliştiğini söylemektedir. Özlerin gelişimi demek ise Hegel'de varlığa çıkmak, kendi kendini gerçekleştirmek demektir. Değişim sürecinde ise, her aşama bir önceki aşamayı kapsar ve her bir devre öncekilere kıyasla yetkinliğe daha yakındır. Platon'a kıyasla daha iyimser görünen bu sistemde pozitif manada bir ilerleme söz konusudur ve bu ilerleme "diyalektik" bir ilerlemedir. Diyalektik süreçle beraber özlerin varlığa çıktığını ifade eden Hegel, devletler için varlığa çıkmanın diğer devletlerle savaşarak tarih sahnesinde yer almalarıyla gerçekleşeceğini söylemiştir. Bu tarihsici tutum bize gösteriyor ki, siyaset alanında devletin varlığı kendi başına mümkün değildir ve devletin özünün bilinebilmesi için bazı belirli süreçlerden geçmesi gerekmektedir.

Filozof, Marxçılığın tarihi bir kehanet ileri sürmekten daha da ileri gittiğini ve eylemsel siyasal etkinliğe temel olmak iddiasını taşıdığını öne sürer. Zira devletin

tanımından yola çıkarak toplum düzenini oluşturan sınıflar arasındaki mücadele eylemsel bir etkinliğe dönüşmektedir. Üstelik bu etkinlik Marx'ın sisteminde bir tepki olarak kalmamakta, siyasal gücü ele geçirmek için devrimsel bir nitelik taşıyan, belirli süreçlerden geçeceği öngörüsüyle tarihsici bir nitelik taşımaktadır. Kabaca ifade edecek olursak, kapitalist sistemin doğurduğu iki sonucu; servetin çoğalması ve işçilerin sefaletinin artması iki sınıf arasındaki çatışmanın esas sebebi olacak ve bu iki sınıf arasındaki artan gerginlik Marx'ın kaçınılmaz son olarak gördüğü "Toplumsal Devrim" dediği kehanetini gerçekleştirecektir.

Platon'da olduğu kadar toplum içerisinde insanların yeteneklerine, sahip oldukları erdemlere göre sınıflandırılması Fârâbî için de toplum düzeni açısından zorunludur. Düşünürün felsefesinde önemli bir yer tutan varlık sınıflaması toplumsal düzen anlayışına da yansımaktadır. İlk sebepten başlayıp en altta yer alan maddeye kadar inen hiyerarşik düzen topluma uygulandığında göklerdeki düzen yeryüzüne yansımış olacaktır. O erdemli toplum için düzen ve hiyerarşinin gereğini vurgulamış ve erdemli olmayan toplumların hiyerarşik bir düzene muhtaç olduklarını belirtmiştir. Sınıflara ayrılmış bir düzenin varlığının gerekliliğine inanan Platon ve Fârâbî'ye göre devlet için en yıkıcı olan şey, sınıfların birbirine karışması dolayısıyla düzenin bozulmasıdır. Fârâbî, her insanın her iş ve sanat için uygun yaradılıştan olamayacağını bundan dolayı erdemli şehirde her insanın tek bir iş ve sanatla uğraşması gerektiğini vurgulamıştır. Platon da toplumun birliği adına aynı şeyi savunmaktadır. Toplumdaki sınıfların birbirine karışması Platon için o toplumda adaletin doğruluğun yokluğu anlamına gelmektedir. Bu sınıfların görevlerini yerine getirmesi, yöneticinin emirleri doğrultusunda uyum içinde çalışması o toplumu erdemli toplum olmaya ve mutluluğa götürecek en önemli unsurdur. Devlet her iki düşünürde de halkın mutluluğundan birinci derecede sorumludur. Fârâbî, bireyselliği asla savunmamakta, bireyin davranışlarında toplumu hesaba katması gerektiğini vurgulamaktadır. Platon devletinde

ise insan kendi çıkarları doğrultusunda değil, toplum içerisindeki konumu gereğince toplumsal hayata hizmet için vardır. Bu da gösteriyor ki her iki filozof için de esas mesele birey değil devlet ve düzendir. Amaç her ikisinde de tek tek bireylerin mutluluğu değil, genel anlamda toplumun mutluluğu ve devletin düzenidir ki ancak bu şartlarda ideal devlet tasarımları gerçekleşecektir. Hiyerarşik yapıda toplumun en üst kademesine yerleştirdikleri yönetici sınıf devletin varlığının birliğinin ve düzeninin temelidir. İdeal devlet tasavvurları da ancak yönetici sınıf sayesinde gerçekliğe kavuşacaktır.

Tûsî, Devvanî, Kınalızâde ve Gülşenî'ye baktığımızda; devletin niteliği, toplumsal sınıflandırma ve yönetici özellikleri gibi çalışmamızı ilgilendiren meselelerin tamamında Platon ve Fârâbî takip edilmiş ve çok küçük farklılıklar kaydedilmiştir. Bu küçük farklılıklar toplum yapılarını ve iktidarların benzerliğini değiştirmemişlerdir. Popperci açıdan kapalı toplum modelinin özelliklerini taşıyan bütün yönetim biçimleri doğası gereği toplumsal yaşamın her alanında ilerlemeye ve gelişmeye engel olacaktır. Gelişme ve ilerleme denildiğinde ekonomik ve teknik gelişmeler dolayısıyla bunların temelinde yatan bilimsel gelişmeler söz konusudur. Bilimsel gelişmelerin ya da ilmi faaliyetlerin ise gerçekleştirildikleri toplumla ve iktidarla olan bağları her zaman ve her toplumda belirleyici faktör olmuştur. Osmanlı için bu durum Remzi Demir'in makro-iktidarlar ve mikro-iktidarlar ayrımında karşılığını bulmaktadır. Siyasî İktidar, İdarî İktidar ve Kültürel İktidar'lerden oluşan makro-iktidarlar içerisinde çalışmamızın içerisinde sıklıkla değindiğimiz mutlak iktidar olan siyasî ve idarî iktidarın varlığı ve niteliği Popper'in tarihsici teorisinden doğan kapalı toplum modelini yaratmıştır. Ayrıca Demir'in belirttiği gibi bilim insanlarının Kültürel İktidar'ın öğeleri olan ilmî iktidar, felsefî iktidar, dinî iktidar ve ideolojik iktidarın etkisinde olmaması mümkün değildir (Demir, 2018:15). Bu açıdan medreselerde verilen eğitime baktığımızda eğitim programı iktidarın ideoloji tarafından belirlenmiş ve ulemanın görevi de bu müfredatın dışına çıkmadan eğitim vermek olmuştur. Hukukî konularda kuran, sünnet, ve icmaya

başvurmuşlar ve aklî ilimlerden çok naklî ilimlere ağırlık vermişlerdir. Naklî ilimlerin yöntemi ise yeni bir bilgi üretmek değil, üretilmiş bilgiye ulaşmak olmuştur ve böylece Skolastik Zihniyetin doğuşuna zemin hazırlamıştır (Demir, 2017: 25).

Osmanlı'nın Asr-ı Saadet'e dönmek amacına hizmet eden Nizâm-ı Âlem ideolojisiyle, siyasî, idarî, hukukî, iktisadî, ilmî ve kültürel yapısının belirleyicisi olarak, toplumsal değişim ve dönüşüme müsaade etmemiş ve Popper'ın kapalı topluma benzer nitelikte bir düzenin oluşmasına neden olmuştur. Türk- İslam sentezinden doğan, patrimonyal devletin özelliklerini taşıyan, kendine has bir üretim tarzına sahip iktisadî faaliyetlerini gerçekleştiren, sınırları çizilmiş bir ilim hayatı olan yani toplumun her alanında almış olduğu tedbirlerden anlıyoruz ki Osmanlı açık toplumdan uzak bir yapılanmaya sahiptir. Popper için açık toplumu kapalı toplumdan ayıran en önemli kriter eleştirel yaklaşımdır. Osmanlı'da ise dogmatik düşünce tarzının yanı sıra ve değişime karşı olan direnç eleştirelilikten uzaklaşıldığının göstergeleridir. Popper'cı kapalı toplum yapısının izlerine Osmanlı'nın en parlak dönemi olarak anılan Klasik Dönem'de dahi rastlanmaktadır. Çünkü araştırmanın konusu, topraklarının yüzölçümüyle paralel büyüyen bir imparatorluğun başarısı değil, tam da bu açıdan yani birçok kültür ve medeniyetle temas halinde iken ve farklı mezhep ve dinden olan toplulukları himayesinde barındırırken kurmuş olduğu sistemdir. Üstelik Popper farklı ülkelerle temasın ve nüfus artışının kapalı toplumun çöküş nedenlerinden saymaktadır. Filozofun kapalı toplum için tehdit olarak gördüğü durumlara rağmen Osmanlı'nın açık toplum modeline uzak olması aslından geçmişten günümüze var olan toplumsal ve düşünsel sorunlara işaret etmektedir. Bu sorunlar ise ancak siyasî baskının olmadığı, bilimsel zihniyete ve çalışmalara değer verildiği, düşünce ve ifade özgürlüğünün rahatça yaşandığı bir toplum içerisinde aşılabılır. Bugüne kadar Osmanlı toplum modeli için Popper'cı eleştiri bağlamında bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmayla literatüre az da olsa bir katkı sunmuş olmak ümidiyle.

KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, M. A. (1989). *Eski Yunanda Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Yayınevi.
- Aristoteles, (2005), *Politika*, (çev. Mete TUNÇAY). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arslan, A. (1997). *Fârâbî İdeal Devlet Açıklama Yorumlar*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2000). *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Baert, P. (2013). *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, (çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Küre Yayınları.
- Barker, E. (1918), *Greek Political Theory Plato and His Predecessor*, UK: Methuen&CO publ.
- Baudouin, J. (2003). *Karl Popper*, (çev. Bülent Gözkan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2013). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi*, (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Demir. R. (2015). *Nerede Hata Yaptık*, 2015 : Lotus Yayınevi.
- Demir. R. (2018). *Bilim ve İktidar*, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Demir. R. (2017). *Bilim ve Toplum*, İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Divitçioğlu S. (2015). *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Fârâbî, (1938). *Risalefi'lakl*, (Neşr. Maurice Bouyges, S. J.), Beyrut.
- Fârâbî, (1986). *Kitâbu 'l-mille*, (Neşr. Muhsin Mehdi), Beyrut.

Fârâbî, (1992). *Tahsilü's-sa'ade*, (el-A'malül-Felsefiyye içinde) (çev. Ali Yasin).
Beyrut.

Fârâbî, (1997). *İdeal devlet*, (çev. A. Arslan). Ankara: Vadi yayınları.

Fârâbî, (2001). *El-Medinetü'l Fazıla*, (çev. Nafiz Danışman). Ankara: Milli Eğitim
Bakanlığı Yayınları.

Farabi, (2017). *Es-siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, (çev. Mehmet
Aydın, Abdülkadir Şener). İstanbul: Büyüyenay Yayınevi.

Fârâbî. (1987). *Fusûsü'l – Medeni*. (çev. H. Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi
Yayınları.

Fârâbî. (1989). *İhsâ'ül-ulûm: İlimlerin Sayımı*. (A. Ateş, Çev.) Millî Eğitim Bakanlığı
Yayınları. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.

Farabi. (1990). *El-Medînetü'l- fâzıla*. (Çev. N. Danışman) ([3. basılış.]). İstanbul: Millî
Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. (Çev. Cenap Karakaya).
İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Hegel, G. W.F. (2004). *Phenomenology of Spirit*, New York. Oxford University Press.

Hegel, G. W.F. (2014). *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

İhsanoğlu E. (1994). *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: Kolektif Yayınevi.

İnalcık, H.(2023). *Türk İdarî Teşkilatı Tarihi*, İstanbul: Kronik Kitap.

İnalcık. H. (2018). *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*,
İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnalcık. H. (2019). *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı*, İstanbul: Timaş
Yayınları.

- İnalcık, H. (2019). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, İstanbul: Kronik Kitap.
- İnalcık, H. (2017). *Osmanlı'da Devlet Hukuk ve Adalet*, İstanbul: Kronik Kitap.
- İnalcık, H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2010). *Şair ve Patron*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kınalızâde Ali Çelebi (2012). *Ahlâk-ı Alâî*. (M. Koç, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kınalızâde Ali Çelebi (2020). *Ahlâk-ı Alâî*. (M. Demirkol, Çev.). Ankara: FECR.
- Kınalızâde Ali Çelebi (2014) *Ahlâk-ı Âlâ'î*, (Haz.: Mustafa Koç), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- Koç, M. (2005). *Muhyî-i Gülşenî ve Eserleri. Bâleybelen içinde*, Dilbilim (1. Basım) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kojeve, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kroner, R. (2010). *Tarih ve Tarihsicilik*, (çev. Mustafa Alican).Tarih İncelemeleri Dergisi, Cilt XXV, Sayı 2.
- Lieberson N, J. (1985). “*Karl Popper*”, *Social Research*, Vol 49, No.1, Modern Masters, The New School Publ.
- Lewis B. (2017). *İslam ve Batı*, (Çev.Çağdaş Sümer). Ankara: Akılçelen Kitaplar.
- Lewis B., Braude B. (1992). *Critians and Jews in the Ottoman Empire*, New York: Holmes&Meier Publishers.
- Löwy, M. (1999) *Dünyayı Değiştirmek Üzerine Karl Marks'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefe Denelemeleri*. (Çev. C. Eroğul), Ankara: Sol Yayınları.
- Magee, B. (1993). *Karl Popper'ın Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, (çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Marx, K. (1971). *Marx'ın Toplum Kuramı: Seçme Metinler*. (Der. ve Çev. Ö. Ozankaya), Ankara: Doğan Yayınları.
- Marx, K. (2004). *Kapital*, (Çev. A. Bilgi), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2013) *"Feuerbach Üzerine Tezler"*, (çev.Tonguç Ok). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Marx, K. Engels, F. (2013) *Alman İdeolojisi*, (çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez) 2.bs. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Marx, K. Engels, F. (2016). *Devlet ve Hukuk*, (ç. Rona Serozan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MARX, Karl. (1973). *Grundrisse: Foundation of the Critique of Political Economy*. (Çev. M. Nicolaus). New York: Vintage Books.
- Meyerhoff, H. *"plato among freinds and enemies"*. R.Bambrough (ed.), Plato, Popper and Politics, Cambridge-Newyork 469-480.
- Muhyî-i Gülşenî. (2004). *Ahlâk-ı Kirâm*. (çev. A. Tümsek). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Naci F. (1965). *Az Gelişmiş Ülkeler ve Sosyalizm*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Oktay, A. S. (2011). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Olguner, F. (2019). *Farabi*, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.
- Ortaylı, İ. (1979). *Türk İdare Tarihi*, Ankara: Todaie Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2007). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Ankara: Cedit Neşriyet Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2016). *Osmanlı'ya Bakmak Osmanlı Çağdaşlaşması*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Ortaylı, İ. (2005). *Millet (Osmanlılarda Millet Sistemi)*,
- Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Notos Yayınevi.

- Pamuk Ş. (1997). *100 Soruda Osmanlı Türiye İktisadi Tarihi*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Pamuk Ş. (2020). *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon, (1992). *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (2006). *Devlet*, (çev. Kerim Çetinoğlu). İstanbul: İskele Yayıncılık.
- Platon, (2019). *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları.
- Platon, (2021). *Yasalar*, (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (1998). *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna, Saffet Babür). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Platon, (2022). *Devlet Adamı*, (çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Popper, K. (2014). *Açık Toplum ve Düşmanları*, (çev. Mete Tunçay, Harun Rızatepe). Ankara: Liberte Yayınları.
- Popper, K. (2015). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (çev. İlknur Ata, İbrahim Turan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Popper, K. (2008). *Tarihsiciliğin Sefalati*, (çev. Sabri Orman). İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Popper, K. (1983). *Toplum Bilimlerinin Mantığı*, (çev. Şahin Alpay). İstanbul: Felsefe Yazıları 7. Kitap.
- Popper, K. (2019). *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, (Çev. İlknur Aka). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Popper, K. (2017). *Hayat Problem Çözmektir*, (çev. Ali Nalbant). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Quinton, A. (1994). “*Karl Popper: Özler Olmadan Siyaset*”, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- râbî, (1986). *Füsûlün Müntezea*, (nşr. Fevzi M. Neccar). Beyrut.
- Schofield, M. (2006). *Founders of Modern Political and Social Thought Plato*, New York. Oxford University Press.
- Strauss, L. (1956), *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart: K.F. Koehler Verlag.
- Taylor C.C.W. (1999) “*Plato’s Totalitarianism*” *Plato 2 Ethics, Politics, Religion and The Soul*, (edt. Gail Fine). Oxford University Press.
- Tümsek, A. (1995). *Muhyi-i Gülşeni ve Ahlak-ı Kiram isimli eseri*. Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tümsek, A. (2004). *Muhyî-i Gülşenî’nin Hayatı ve Şahsiyeti*. *Ahlâk-ı Kirâm* içinde. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2014). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 4.Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1984). *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ülken. H. Z. (1970). *Batı Üniversitelerinin Gelişmesi, Laiklik ve Fikir Hürlüğü İçin Savaşı*, Ankara: Ankara üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi.
- Weber. M. (2011). *Bürokrasi ve Otorite*, (Çev. H. Akın). Ankara: Adres Yayınları.
- Weber. M. (1993). *Sosyoloji Yazıları*, (Çev. Taha Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Weber. M. (1950). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribners.

Yazıcı, T. (2020). *Muhyî-yi Gülşenî*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Ankara. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhyi-yi-gulseni> adresinden erişildi.

Yusuf Has Hacı. (1959). *Kutadgu Bilig*. (çev. R. R. Arat). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.



ÖZET

Bilimsel anlamda geri kalmışlığın nedenleri araştırılırken genellikle bilimsel veya teknolojik çalışmalar baz alınır. Tarihsel anlamda gerçekleştirilen bu araştırmaların neticelerinde az ya da çok hep bir gelişme veya ilerleme vardır. İşte bu az veya çokluğun sebeplerinin belirlenmesi özellikle iktidar ve toplum arasındaki ilişki bakımından farklı bir açıdan ele alınmalıdır. Zira devlet yönetimi, toplumsal yapı ve bilimsel zihniyet birbirlerinden bağımsız olamayan ideolojik ve sosyolojik olgulardır. Tezin amacı bu bağlamda Popper'ın tarihsicilik adını verdiği eleştirisi üzerinden Osmanlının açık-kapalı toplum modellerinden hangisine yakın olduğunu tesbiti etkileri ve sonuçlarının değerlendirilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Karl Popper, Tarihsicilik, Açık-Kapalı Toplum, Fârâbî, Toplum ve Bilim, Osmanlı Toplum Yapısı.

ABSTRACT

The causes underlying the lack of scientific advancement are typically rooted in scientific and technological inquiries. Within the outcomes of such historical investigations, one invariably observes varying degrees of advancement or growth. Nevertheless, the elucidation of the factors contributing to these fluctuations in advancement necessitates a distinct approach, particularly with regard to the interplay between authority and societal Dynamics. This is because governance structures, societal arrangements, and scientific ideologies are inherently intertwined in ideological and sociological phenomena. Within this framework, the present thesis aspires to discern the extent to which the Ottoman Empire adhered to models of either open or closed societies and subsequently assess the implications and repercussions of this circumstance within the framework of Karl Popper's critique of historicism.

Key concepts: Karl Popper, Historicism, open or closed societies, Fârâbî, Society and Science, Ottoman Social Structure.