

---

ARISTOTELES'TE ETİK-POLİTİK  
VARLIK OLARAK İNSAN

---

ABDULLAH DEMİR

**entelekya**

Abdullah Demir  
*Aristoteles'te Etik-Politik Varlık Olarak İnsan*  
Ankara: Enteleky, 2022

ARISTOTELES'TE ETİK-POLİTİK  
VARLIK OLARAK İNSAN

ABDULLAH DEMİR

ANKARA 2022

**entelekya**

ABDULLAH DEMİR  
*ARISTOTELES’TE ETİK-POLİTİK*  
*VARLIK OLARAK İNSAN*

Editör  
İLYAS ALTUNER

© Entelekya Mantık-Metafizik Okulu

Tüm hakları saklıdır. Yayıncının izni olmadan basılması,  
çoğaltılması ve kullanılması yasaktır. Referans gösterilmek  
şartıyla kısmen alıntılanabilir ve atıf yapılabilir.

Kapak & Tasarım  
İLYAS ALTUNER

**Entelekya**  
Mayıs 2022

Entelekya Mantık-Metafizik Okulu  
Baraj Mah. Altınordu Sok. A-6 Bl. No: 10  
Altındağ, 06140, Ankara

[www.entelekya.net](http://www.entelekya.net)  
[entelekyaokulu@gmail.com](mailto:entelekyaokulu@gmail.com)

---

## İÇİNDEKİLER

---

|   |     |
|---|-----|
| ÖNSÖZ.....  | 11  |
| GİRİŞ.....  | 15  |
| 1. SİYASETİN MERKEZİNDE <i>POLİS</i> .....  | 23  |
| 1.1. <i>POLİSİN SİYASAL KÖKENLERİ: ANTİK KENTİN DOĞASI</i> .....                            | 24  |
| 1.1.1. İlk Yerleşim Yerleri: Köylerin Ortaya Çıkışı .....                                   | 25  |
| 1.1.2. Tarım Devrimi.....   | 26  |
| 1.1.3. Kentsel Devrim .....   | 28  |
| 1.1.4. Toplumsal Sınıfların Ortaya Çıkışı ve Mülkiyet Sorunu.....                           | 31  |
| 1.2. <i>POLİSİN ORTAYA ÇIKIŞI VE SİYASAL KÖKENLERİ</i> .....                                | 33  |
| 1.3. YUNAN DÜNYASINDA <i>POLİSİN TARİHSEL GELİŞİMİ</i> .....                                | 36  |
| 1.4. YUNAN FİLOZOFLARININ ' <i>İDEAL POLİSİ</i> ': SPARTA.....                              | 46  |
| 1.4.1. Lykurgos Yasaları.....   | 48  |
| 1.4.2. Sparta'da Eğitim .....   | 51  |
| 1.4.3. Sparta'da Ticaret ve Hiyerarşik Düzen.....   | 54  |
| 1.5. YUNAN DÜNYASININ SİYASAL MERKEZİ: ATİNA POLİSİ VE ATİNA'DA DEMOKRASİ TARTIŞMALARI..... | 56  |
| 2. ARISTOTELES'İN <i>POLİTİK YAKLAŞIMININ TEMELLERİ</i> .....                               | 75  |
| 2.1. BİLİMLER TASNİFİ .....   | 76  |
| 2.2. ARISTOTELES'İN SİYASET YAKLAŞIMI .....   | 82  |
| 2.2.1. Etik ve Politika Ayrımı .....  | 83  |
| 2.2.1.1. <i>Etik-politik Bir Varlık Olarak İnsan</i> .....                                  | 85  |
| 2.2.2. Aristoteles'te İyi Yaşamın İmkânı Olarak Siyaset.....                                | 110 |
| 2.2.2.1. <i>Polisin Doğası ve En Yüksek İyi</i> .....                                       | 113 |
| 2.2.2.2. <i>Yöneten ve Yönetilen Arasındaki İlişki: Efendi-Köle Ayrımı</i>                  |     |

|   |     |
|---|-----|
| .....   | 116 |
| 2.2.2.3. Yönetim Biçimleri veya 'Devlet'ler Sınıflaması.....          | 120 |
| 2.2.2.3.1. Krallık/Monarşi.....                                       | 128 |
| 2.2.2.3.2. Tiranlık.....  | 129 |
| 2.2.2.3.3. Aristokrasi.....   | 130 |
| 2.2.2.3.4. Oligarşi.....  | 131 |
| 2.2.2.3.5. Demokrasi.....   | 132 |
| 2.2.2.3.6. Siyasal Yönetim: Politeia.....                             | 134 |
| 3. POLİS-İNSAN İLİŞKİSİ.....  | 137 |
| 3.1. İNSANIN ÖLÇÜ OLMASI SORUNU.....                                  | 141 |
| 3.2. POLİS'TE YURTTAŞ OLMANIN ŞARTLARI.....                           | 155 |
| 3.2.1. Yurttaş.....   | 158 |
| 3.2.2. İyi Yurttaş.....   | 169 |
| 3.2.3. İyi İnsan.....   | 172 |
| 3.3. POLİSİN TEMEL DAYANAKLARI VE MÜMKÜN EN İYİ POLİS ....            | 174 |
| 3.3.1. Polis Nedir? Polis Kavramı Üzerine Bir Soruşturma.....         | 175 |
| 3.3.2. Aristoteles'in Polis Konusundaki Yaklaşımı.....                | 176 |
| 3.3.2.1. Aristoteles'in Polisi.....                                   | 181 |
| 3.3.2.2. Aristoteles'in İdeal Polisi.....                             | 187 |
| 3.3.2.2.1. İdeal Polisin Yönetim Biçimi, Koşulları ve Yurttaşları ... | 195 |
| 3.3.2.2.2. İdeal Polisin Konumu ve Yerleşim Düzeni.....               | 200 |
| 3.3.2.2.3. İdeal Poliste Güvenlik ve Ticaret.....                     | 202 |
| 3.3.2.2.4. Poliste Din ve Yönetim İlişkisi.....                       | 204 |
| 3.3.2.2.5. Din.....   | 205 |
| 3.3.2.2.6. Mülkiyet.....  | 215 |
| 3.3.2.2.7. Eğitim.....  | 222 |
| SONUÇ.....  | 245 |
| KAYNAKÇA.....   | 249 |

---

## ÖNSÖZ

---

İnsanın siyasal ve toplumsal örgütlenmeler şeklinde bir arada yaşaması siyaset felsefesinin temel araştırma alanlarından biri olarak ele alınmaktadır. Felsefe tarihinin de ilgi alanına giren birlikte yaşama tecrübesinin tarihsel süreci hakkında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlardaki ortak nokta ise devlete giden süreci açıklama çabası olarak görülmektedir. İnsanların güvenlik, temel ihtiyaçlar vb nedenlerden dolayı bir araya gelerek devleti oluşturdukları düşüncesi Sofistlere kadar geri götürülmektedir. Buna karşın insanın *doğası* gereği birlikte yaşama eğilimi olduğu ve bu bağlamda bir araya gelip toplumsal ve siyasal yapıların doğal sürecine katıldıkları şeklinde yaklaşımlar da mevcuttur. Tarih boyunca İnsanların birlikte ve belirli mekanlarda yaşamalarının, farklı coğrafya ve kültürlerde benzer süreçlerden geçtiği varsayımı genel kabul görmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, siyaset felsefesinde devletin *kökenine* yönelik araştırmalar kadim uygarlık ve kültürlerle dayandırılmaktadır. Sümer, Hint, Çin ve Antik Yunan Dünyası bu çalışmalarda konu edinilmektedir. Özellikle Sümer ve Antik Yunan Dünyasına yönelik araştırmalarda gerek devletin ortaya çıkışı gerekse adlandırılma biçiminde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu konuda bir taraftan devletin sözleşmeye dayalı meydana getirilerek “yapay” bir şekilde oluşturulduğu, buna karşı ise devletin doğal bir yapı olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Bugün *devlet* olarak adlandırılan siyasal yapı, Antik Yunan söz konusu olduğunda, *polis*, kent-devleti, şehir-devleti şeklinde kullanılmaktadır. Bunun yanında *polis*in Yunan Dünyasına has bir tecrübe olduğu ve dolayısıyla olduğu şekliyle kullanılması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır.

Aristoteles üzerine yapılacak herhangi bir araştırmanın öncelikle onun birincil kaynaklarına başvurularak yürütülmesi önem arz etmek-

tedir. Ayrıca ona yönelik literatür yoğunluğu ve farklı yaklaşımların mevcudiyeti söz konusudur. Geniş literatür aynı zamanda düşünürün kendi düşünce ve yaklaşımlarından ona dair farklı okumalara yoğunlaşma sorununu da beraberinde getirmektedir. Çalışmada karşılaşılan en önemli zorluk bu şekilde ifade edilebilir. Bundan dolayı çalışmada mümkün mertebe filozofun kendi eserlerine başvurulmaya çalışıldı. Ayrıca Aristoteles araştırmalarında kabul gören araştırmacıların görüş ve önerilerine de çalışmanın sınırları çerçevesinde yer verilmeye çalışıldı. Bunların yanında çalışmanın odak noktası itibariyle onun özellikle siyaset söz konusu olduğunda temel yaklaşımının dışına çıkılmamaya özen gösterildi. Çalışmada onun *polis*-insan ilişkisine dair yaklaşımının seçilmesi insanın bir arada yaşayabilmesinin koşullarını aramaya yönelik kaygının neticesi olarak ifade edilebilir. Başka bir ifade ile insanın insan olmağını kendisi gibi başkalarıyla toplumsal bir düzen içerisinde gerçekleştirmesinin imkanı Aristoteles özelinde ifade edilmeye çalışılmıştır. Çünkü Aristoteles, Sofist geleneğin iddia ettiğinin aksine *polis* sözleşme ile ortaya çıkan siyasal bir yapı olmadığını ve *doğadan* olan şeylerden olduğunu, farklı deyişle, *doğal* bir yapı olduğunu belirtmektedir. Onun bu yaklaşımı aynı zamanda çalışmanın ana odak noktasını da oluşturmaktadır.

Çalışmada kullanılan temel kaynaklar, öncelikle Aristoteles'in ahlak ve siyaset ile ilgili eserleri, ikincil olarak da onun diğer eserleridir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserleri birincil kaynak olarak kullanıldı. Bunların yanından onun diğer eserlerine de çalışmanın gerekli yerlerinde başvurulmaktadır. *Nikomakhos'a Etik*'in H. Rackman tarafından Yunanca aslı ile birlikte yayımlanan İngilizce versiyonu ile Saffet Babür'ün Türkçe çevirisi kullanılmaktadır. Çalışmada kullanılan alıntılarda genelde Saffet Babür'ün çevirisinden istifade edilmiştir. Aristoteles'in ahlaka dair diğer eserleri olan *Eudamos'a Etik* ile *Magna Moralia* da kullanılmakla beraber asıl temel kaynak olarak *Nikomakhos'a Etik* kullanılmıştır. *Politika*'nın H. Rackman tarafından Yunanca aslından İngilizceye çevrilen metin ile Mete Tunçay'ın Türkçe çevirilerinden istifade edilmiştir. Bunların yanısıra Aristoteles'in ahlak ve siyaseti ile ilgili yerli ve yabancı kaynaklardan istifade edilmeye çalışıldı.



Bu çalışmanın gerek seçilme ve gerekse hazırlanması aşamasında rehberlik ederek felsefi değerlendirmelerini açıklıkla paylaşan ve çalışmalarımnda beni teşvik eden Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya hocama teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca Banu Okutan'a ve Mehmet Raif Söylemez'e ve karantina günlerinde benden değerli fikirlerini esirgemeyen Raphael Madero'ya teşekkürlerimi sunarım. Son olarak da bu çalışmanın basılmasında beni ısrarla teşvik eden çalışmanın editörlüğünü üstlenen, sabırla bana katlanan değerli meslektaşım İlyas Altuner'e içten şükranlarımı belirtmek isterim.

Lisanstan beri uzaklığımdan dolayı kendisine ayrıca kaygı ve özlem yüklediğim anneme teşekkürlerimi arz ederim. Zor zamanlarda yanımda duran, bana sabır gösteren güler yüzü ile neşe kaynağım olan sevgili eşim Inna'ya teşekkür ederim.



---

## GİRİŞ

---

Siyaset kavramının tanımını yapmaya çalışmak beraberinde bazı zorlukları da getirmektedir. Bununla birlikte siyaset bilimi söz konusu olduğunda kavrama karşılık farklı tanımların yapıldığı görülmektedir.<sup>1</sup> Yüzyıllardır üzerinde araştırmalar yapılan, eserler verilen bir kavramın tanımı hakkında farklı birçok yaklaşımın olması anlaşılır bir durum olarak görülebilir. Ayrıca farklı perspektiflerden *siyaset olgusunun* araştırılması kolaylık olarak da görülebilir. Sosyal, kültürel ya da ekonomi temelli teoriler çerçevesinde siyaset olgusuna yönelik tanımlamaların nihayetinde söz konusu yaklaşımların argümanlarından bağımsız olmayacağı da aşikârdır. Bunların yanı sıra siyaset kavramının tanımına yönelik çabaların 'modern' dönemin kaygıları ile sınırlandırılmaya çalışıldığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla siyaset kavramının salt bir tanımını vermek görüldüğü kadar kolay olmayan bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Bundan dolayı basit bir sözlük anlamı ile kavramı tanımlamaktan ziyade kavramın *doğası* üzerine odaklanmak aynı zamanda içeriğinin de belirlenmesini daha açık kılabilir. "Çünkü bir şeyin doğası o şeyin özgül niteliklerini de gözler önüne serer ve başka şeylerle olan sınırlarını ve ilişkilerini belirlemede kolaylık sağlar."<sup>2</sup> Böylelikle siyaset kavramını tanımlamaktan ziyade siyasetin doğasına yönelik bir çerçeve çizmek daha isabetli görünmektedir.

Genel hatlarıyla siyaseti insanlar arası ilişkilerin belirleyici ilkeleri, pratikte ifade bulan eylemsel bir tavır ve bir bütünün yönetimi olarak ifade edebiliriz. Fakat bu durum daha çok siyasetin doğasına yönelik bir yaklaşımı açıklamaktadır. Siyasetin eylemde varagelmesi ise siyasal

---

<sup>1</sup> Ersin, Kalaycıoğlu, *Çağdaş Siyasal Bilim*, İstanbul, Beta Yay., 1984, s.3.

<sup>2</sup> Ali Yaşar, Sarıbay-Seyfi, Öğün, *Bir Politik bilim Perspektifi*, Bursa, Asa Kitabevi, 1998, s.36; (naklen) Derda, Küçükkalp, *Siyaset Felsefesi*, Bursa, Dora Yay., 2016, s.6.

olarak açıklanmaktadır.<sup>3</sup> Nitekim siyasal olan, insanın başkaları ile ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Aksi durumda ise siyaset ve siyasal olandan bahsedilememektedir. Siyasal olanın icrası aynı zamanda 'iktidar' kavramını da ortaya çıkarmaktadır. İktidar ise bir kişiye iradesinin aksine herhangi bir şeyi yaptırabilme gücünü ifade etmektedir.<sup>4</sup> Söz konusu kavram insanlar arasındaki ilişkilerin neliğine göre anlamlandırılmaktadır. Onun icra edilme biçim ya da yöntemi aynı zamanda kapsamını da belirlemektedir. İktidarın ortaya çıkması beraberinde 'özgürlük' sorununu da getirmektedir. Özgürlük ise kişinin kendi iradesi ile seçme ve eylemde bulunması olarak ifade edilebilir. Fakat siyasal olanın icrası söz konusu olduğunda özgürlük kişinin başkaları ile olan ilişkisinde farklı bir boyuta taşınmaktadır. Kişinin eylemlerinde özgürlükten bahsetmek için onun herhangi bir kişi ya da kurum tarafından sınırlanmamış olmasını gerektirmektedir. Bu da salt anlamıyla felsefi bir özgürlükten ziyade siyasal bir özgürlüğün söz konusu olduğunu göstermektedir.<sup>5</sup> Nitekim Foucault, iktidarın belirli bir merkez tarafından idare edilen değil toplumsal hayatın her yerinde varolan bir ilişki biçimi olduğuna işaret etmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla siyasal özgürlük kişinin kendi iradesi ile eylemde bulunmasından ziyade 'başkalarına' rağmen eylemde bulunmasını ifade etmektedir.

Siyasetin doğasına yönelik soruşturmada ortaya çıkan bir diğer önemli kavram da egemenliktir. Egemenlik kavramı yöneten-yönetilen sorunu ve yönetim sorunuyla yakından ilgilidir. Böylelikle egemenlik kavramı aynı zamanda yönetim kavramının neliği ile birlikte ele alınmayı gerektirmektedir. Yönetim daha çok modern dönem öncesinde egemenliği ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Buna karşın modern dönemde yönetimi karşılamak için iktidar kavramı kullanılmakta-

<sup>3</sup> Philippe, Raynoud-Stephane, Rials, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Çev. İsmail Yerguz-Necmettin Kâmil Sevil, Emer Ergun-Hüsnü Dilli, İstanbul, İletişim Yay., 2017, siyaset md.

<sup>4</sup> Max, Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, Ankara, Cem Yayınevi, 2014, s.92; (naklen), Küçükkalp, *Siyaset Felsefesi*, s.7.

<sup>5</sup> Giovanni, Sartori *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. T. Karamustafaoğlu-M. Turhan, Ankara, 1996, s.227.

<sup>6</sup> Michel, Foucault, "Özne ve İktidar" Çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar*, der. Ferde Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000, s.74.

dır.<sup>7</sup> Buradan hareketle egemenliğin, yönetimi ya da iktidarı elinde bulduran özel ya da tüzel kişiliğin erki kullanma biçimi ile erkin dayanağı ve uygulama aygıtlarının bütününe ifade ettiğini söyleyebiliriz.<sup>8</sup> Bu durumda egemenlik toplum söz konusu olduğunda anlamını bulan ve siyasetin doğasının ifade edilmesinde kilit kavramlardan biri olarak görülebilir. Egemenlik, meşruiyet zeminini ilahi olana dayandırabileceği gibi ulus devlet modelinde görüldüğü üzere halka da dayandırabilir. Burada önemli olan onun nihayetinde toplumsal olan söz konusu olduğunda bir anlam ifade edebileceğidir.

Siyasetin doğasının anlaşılmasında siyaset-felsefe ilişkisi, bir diğer önemli sorundur. Bu bağlamda siyasetle felsefe arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulması önemli gözükmetedir. Bu ilişkinin neliği siyasetin felsefenin alt uğraşı alanları olan etik, ontoloji ve epistemoloji ile olan ilişkisi üzerinden açıklanabilir.<sup>9</sup> Fakat söz konusu ilişkinin 'siyaset felsefesi'nin neliği üzerinden açıklanması çalışmanın odaklandığı konu itibariyle daha isabetli olacaktır. Çünkü siyaset ile felsefenin ayrı birer disiplin olarak ele alınması modern dönemin bir yaklaşımıdır. Bu dönemde siyaset, siyasal olgu ve olayları ele alan bir *bilim* olarak tarif edilmektedir. Siyaset felsefesi de bu bilime yardımcı bir bilim olarak görülmektedir.<sup>10</sup> Buna karşın Antik Yunan'da siyaset felsefesinin, özellikle Aristoteles'te, pratik felsefe olarak ifade edildiğini söyleyebiliriz.

Aristoteles –diğer antik düşünürler de benzer şekilde– siyaseti *tekhne politike*(politika sanatı) olarak ifade etmektedir. Siyaset, antik düşünürlerin dilinde politika sanatı ya da farklı deyişle politika felsefesi olarak ifade edilmektedir.<sup>11</sup> Ona göre politika bütünüün yönetimi ile ilgilidir. Bütün ise *doğası* gereği ortak yararın meydana gelmesine olanak sağlamaktadır. Onun bütünden kastı tam olarak politik birlik olarak

<sup>7</sup> Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s.12.

<sup>8</sup> Bkz: Yusuf Şevki, Hakyemez, *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı: Doğuşu, Gelişimi, Kavramsal Çerçevesi ve Dönüşümü*, İstanbul, 2004.

<sup>9</sup> Siyaset-felsefe ilişkisi hakkında bkz: Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, s.23-46..

<sup>10</sup> Norman P., Bary, *An Introduction to Modern Political Theory*, London, Macmillan Press, 1995, s.4.

<sup>11</sup> Leo, Strauss, *Politika Felsefesi nedir?*, Çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma yay., 2000, s.16.

*polistir*. Politik bir birlik olarak *polis* diğer bütün birliklerin nihai amacıdır. Ayrıca *doğası* gereği kendi kendisine yeterli olan son birliktir.<sup>12</sup> *Poliste* politik olana aktif katılım insanın *doğası* gereği bir *zorunluluk* olarak görülmektedir. Aristoteles *Metafizik*'te *doğa* (physis) kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir:

1) Büyüyen şeylerin meydana gelişi, 2) Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge, 3) Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi, 4) Doğa, aynı zamanda, herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir...doğal şeylerin öğelerinin de – bu öğeler olarak ister Ateş, ister Toprak, ister Hava, ister Su başka herhangi bir benzeri ilke, ister bu öğelerden birkaçı veya nihayet ister onların tümü kabul edilsin –bu anlamda onların doğaları oldukları söylenir, 5) Doğa, ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir, 6) “Doğa” kelimesi, bu sonuncu anlamdan hareketle bir anlam genişlemesine uğramış ve genel olarak her türlü töz, bir “doğa” olarak adlandırılmıştır. Çünkü bir şeyin doğası, bir tür tözdür.<sup>13</sup>

Ona göre söz konusu kullanımlardan hareketle nihayetinde “ilk ve temel anlamda doğa, kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözüdür.”<sup>14</sup> Ayrıca *Fizik*'te *doğanın* doğal ve doğal olmayan şeylerin ‘yaratma’ (neden) ilkesi olduğunu ifade etmektedir: “Doğa, kendisinde araçsız olarak özü gereği bulunduğu, iliksel olarak bulunmadığı şeyde, bu şeyin hareket ve sükûnetinin bir ilkesi veya nedeni olan şeydir.”<sup>15</sup> Var olanlar kendi içlerinde hareket ve sükûnet ilkesini taşıyıp taşıyamamalarına göre doğal ya da doğal olmayan-

<sup>12</sup> Aristoteles, *Politika* I 1252b 25-30, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, s.9; Aristotle, *Politics*, Trans. By H. Rackman, Cambridge-London, Loeb Classical Library, 1944; Aksi belirtilmediği sürece çalışmada *Politika*'nın Mete Tunçay çevirisi kullanılmıştır. Fakat söz konusu çeviride satır numaraları olmadığından Rackman çevirisindeki numaralandırma kullanılmıştır.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Metafizik* 1014b 15-1015a 15, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yay., 2010; çalışmada aksi belirtilmediği sürece *Metafizik*'in Ahmet Arslan çevirisi kullanılmıştır.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Metafizik* 1015a 15.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Fizik* II 192b 20, Çev. Saffet Babür, İstanbul, YKY, 1997. Aristoteles'te doğal dünya anlayışı için bkz: İlyas Altuner, “Ontological Bases of the Universe in Plato's and Aristotle's Cosmologies”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 2013, s.5.

lar olarak adlandırılmaktadır. Varlık nedeni *doğa* olanlar “hayvanlar, bunların kısımları, bitkiler ve yalın cisimler, yani toprak, ateş, hava ve sudur”.<sup>16</sup> Dolayısıyla bunlar doğal varlıklardır.

Aristoteles, Sofist geleneğin ileri sürdüğü, insanların belli saiklerden dolayı bir araya gelerek *polis*<sup>17</sup> sözleşmeyle meydana getirdikleri tezine karşılık, *polis*in doğal olduğunu ifade etmektedir. Bu durum, onun *doğa* yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde daha anlamlı bir hale gelmektedir. Çünkü ona göre en nihayetinde “*doğa* verilmiş, sabit, belirlenmiş bir şey değil, bir tamamlanma, olanak halinde sahip olunan şeyi (doğayı) gerçekleştirme süreci ve bu süreç sonucunda o şeyin kendine özgü işlevi tam olarak yerine getirme ereğine kavuşmasıdır.”<sup>18</sup> Söz konusu insan olduğunda ise onun *doğasına* göre eylemesi bir süreci ve tamamlanmayı ifade etmektedir. Bu sürecin tamamlanma yeri ve aynı zamanda amacı, *polis*in politik yaşamına aktif katılım olarak ifade edilmektedir.<sup>19</sup>

Siyaset ya da siyasal olana, başka bir deyişle politik olana, dair herhangi bir felsefi soruşturmanın başlangıç noktası ya da zemini, öncelikle toplumun *arkhesi* olarak kabul edilebilecek olan *insan* üzerine bir araştırmayı gerektirmektedir. Bu durum aynı zamanda insana yönelik kapsamlı bir açıklamayı da kaçınılmaz kılmaktadır. Öncelikle insanın neliği daha sonra da onun *toplumsal oluşu* söz konusu durumu daha anlamlı kılacak niteliktedir. Toplumsal olanın neliği sorunu beraberinde insan, topluluk, devlet gibi kavramların felsefi alanda sorgulanıp açıklanmasını da getirmektedir. Keza, toplumun toplum olmağının devamını sağlayacak ‘mekanizma’lar olarak sistem, din, toplumsal sınıflar vb kavramların neliği sorunu da benzer şekilde izah edilmeyi gerektirmektedir.

<sup>16</sup> Aristoteles, *A.e.* II 192b ,

<sup>17</sup> *Polise* karşılık, kent, şehir, kent-devleti, şehir-devleti gibi karşılıklar kullanılmakla beraber, çalışma boyunca Antik Yunan Dünyası ve Aristoteles söz konusu olduğunda *polis* olduğu gibi kullandık. Bu kullanımla ilgili gerekli açıklamalar çalışmanın üçüncü bölümünde verildi.

<sup>18</sup> Muttalip, Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2006, s.93.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Politika* 1253a vd.

Aristoteles, *polis*i doğal varlıklardan saymaktadır. “*Polis*, üreme ve kendini koruma içgüdüğü temelinde kurulmuş ve belirli bir dereceye kadar işbölümüne dayanan önceki topluluklardan –aile ve köy– siyasal oluşu bakımından ayrılmaktadır.”<sup>20</sup> Ayrıca öteki topluluklar nihai olarak *polis*i amaç edinmektedirler. Çünkü *polis doğal* bir varlıktır. Dolayısıyla insan *poliste doğası gereği yaşamak zorundadır*. Aristoteles, insanın *poliste yaşamasının zorunluluğunu*, başka deyişle bunun onun *doğasının bir gereği olduğunu* “insan doğası gereği siyasal bir canlıdır”<sup>21</sup> şeklinde ifade etmektedir. İnsan, kendisi gibi olanlar ile birlikte politik bir yapının içinde yaşamaya *doğası gereği uygun bir canlıdır*. Onun bu uygunluğu aynı zamanda insan olmağının da bir gereği olarak ifade edilmektedir. O, *polis*in politik hayatına aktif bir şekilde katılarak *doğasına uygun bir şekilde insan olmağının tamamlayabilir*. Tam da bu noktada insanın nihai amacına ulaşmasının imkanını araştırarak olan ‘bilim’ siyasettir.<sup>22</sup> Aristoteles, siyaseti pratik bilimlerden saymakta ve etiğin (ahlâkın) de onun bir alt dalı olduğunu ifade etmektedir.<sup>23</sup> Siyase-

<sup>20</sup> Nazile, Kalaycı, “Aristoteles”, Ed. Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon’dan Zizek’e*, İstanbul, DoğuBatı Yay., 2014, s.51.

<sup>21</sup> “Anthropos physei politikon zoon” şeklindeki ifadede geçen ‘zoon’ kelimesi Eski Yunancada “yaratık, canlı; hayvan; figür” anlamlarına gelmektedir. (bkz: Güler, Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2011.); Politika’nın İngilizce çevirini yapan H. Rackman, ‘zoon’ kelimesine karşılık olarak “animal”ı kullanmıştır; “...man is by nature a political animal” (bkz: Aristotle, *Politics*, Trans. By H. Rackman, Cambridge-London, Loeb Classical Library, 1944.); çalışmada kullanılan Politika’nın Türkçe çevirisinde de İngilizcedeki kullanıma uygun olarak ‘zoon’ kelimesine karşılık “hayvan” kelimesi kullanılmıştır: “... insanın doğadan siyasal bir hayvan...” (bkz: Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2011.); çalışmada ‘zoon’ kelimesine karşılık ‘canlı’ kelimesinin kullanılmıştır. Fakat direkt alıntılarda çevirilerdeki kullanıma sadık kalınmıştır. Aksi belirtilmediği sürece çalışmada *Politika*’nın Mete Tunçay çevirisi kullanılmıştır. Fakat söz konusu çeviride satır numaraları olmadığından Rackman çevirisindeki numaralandırma kullanılmıştır.

<sup>22</sup> Aristoteles’in siyasete karşılık kullandığı sözcük *politikadır*. (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1094b 10, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara, 2014.). Çalışmada metnin akışı içerisinde hem siyaset hem de politika kelimeleri Aristoteles’in söz konusu kullanımına karşılık kullanılmıştır.

<sup>23</sup> Ross bunu şu şekilde ifade eder: “...Diğer bütün bilimlerin kendisine tabi ve yardımcı oldukları en yüce pratik bilim, politikadır veya insanın devletten başka toplulukların da üyesi olduğunun Aristoteles’e göre daha fazla bilincinde olan bizim kendisine daha uygun olduğunu düşünmediğimiz adıyla adlandırılmaya



tin amacı *eudaimonia* (mutluluk) konusu ise ruh olarak ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Ona göre, pratik olan söz konusu olduğunda siyaset –pratik önemine binaen– en önemli bilimdir. Çünkü siyaset insanın bir arada yaşama yeri olan *poliste* hangi yasa ve yönetim biçiminin insanı nihai gayesi olan mutlu bir yaşama götüreceğini araştırarak bilimdir. Siyaset<sup>25</sup> araştırmasını öncelikle ahlâk<sup>26</sup> –başka deyişle karakter soruşturması– ile başlatan Aristoteles, ahlâkta insanın gâyesinin nihayetinde mutlu bir yaşam olduğunu belirtmektedir. Mutluluk ise “ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği”<sup>27</sup> olarak tanımlanmaktadır. Böylelikle mutluluk daha çok ruhun bir eylemi olarak ifade edilmektedir. ‘Siyaset bilimi’ bu bağlamda insanları ve *polis* mutlu kılacak *iyinin* ne olduğunu araştırmalıdır.<sup>28</sup> Söz konusu *iyi* ise her sanat, araştırma, eylem ve tercihin kendisini arzuladığı şey olarak ifade edilmektedir.<sup>29</sup>

Aristoteles, *iyinin* yanında yasalar, yönetim biçimleri, *polis*, adalet gibi konuların da siyasetin araştırması gereken konular olduğunu ifade etmektedir.<sup>30</sup> Siyaset araştırması mezkûr konuları ele almak ve bu anlamda *polis* için ‘en iyi yönetim biçimi’nin olanaklarını içermektedir. Böylece *Polis* insanın da nihai amacını gerçekleştirebileceği son birliktir. Çünkü o, insanı *doğası* gereği politik bir canlı olarak belirtirken *polis* de *doğal* bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İnsan öteki canlılardan akla

---

daha yakın olabileceğimiz toplumbilimdir. Etik, bu bilimin yalnızca bir parçasıdır ve bunun sonucu olarak Aristoteles etikten, bağımsız bir bilim olarak değil, yalnızca bir ‘karakter incelemesi’ veya ‘karakter üzerine düşüncelerimiz diye söz eder.” (Aristoteles, *İkinci Analitikler* 89b 9; *Politika*, 1261 a 31 vb. (naklen) David, Ross, *Aristoteles*, s.293.)

<sup>24</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1102a 10-20.

<sup>25</sup> *Politika*, Aristoteles’in siyaset konusundaki temel eserdir. Türkçeye de aynı adla çevrilmiştir. Çalışma boyunca siyaset ve politika metnin bağlamına göre uygun gelecek şekilde kullanıldı.

<sup>26</sup> Aristoteles’in ahlak konusundaki temel eseri *Ethika Nikomakhia*, Türkçeye *Nikomakhos’a Etik* olarak çevrilmiştir. Türkçede ahlak ile ilgili etik ve ahlak kavramları kullanılmakta, bu bağlamda çalışmada metnin bağlamına uyacak şekilde iki kullanıma da yer verildi.

<sup>27</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev: Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara, 2014, s.27.; Aristoteles, *Magna Morali*, s.73.

<sup>28</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1098b 9-15.

<sup>29</sup> Aristoteles, *A.e.* 1094a.

<sup>30</sup> Adı geçen konular, çalışmada, yeri geldiğinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

dayanan konuşma yetisi (logos) ile ayrılmaktadır.<sup>31</sup> Logos insan için iyi ile kötü, adalet ile adaletsizliğin ayracıdır. Adalet ise son birlik olan polis-in temel dayanağıdır.<sup>32</sup>

Siyaset soruşturmasını ahlâk ile başlatan Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in sonunda ahlâkın, siyaset soruşturmasının bir parçası olduğunu belirtmektedir. Ayrıca siyaset soruşturmasında asıl amaç, hangi yasa ve yönetim biçiminin insanı nihai amaçları olan mutluluğa götüreceğidir. Dolayısıyla siyaset araştırması aynı zamanda hangi yönetim biçiminin poliste yaşayanları mutluluğa götüreceğinin bir soruşturması olarak tanımlanmaktadır.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Aristoteles, *Politika* 1253a 35; ayrıca bkz: Kalaycı, "Aristoteles", s.48.vd.

<sup>32</sup> Aristoteles, *A.e.* 1253a 35; bu noktada insan ile polis arasındaki bağları logos üzerinden serimleyen bir çalışma olarak bkz: Adriel M., Trott, *Aristotle on The Nature of Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, s.42-103.

<sup>33</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1181b 23 vd.

## 1. SİYASETİN MERKEZİNDE *POLİS*

Aristoteles'te politik düşünce, politik olanın *polis* içinde uygulanabilir ve ortaya konabilir olmasıdır. Başka bir ifadeyle, *polis*, politik olanın uygulama alanı ve aynı zamanda biricik şartıdır. Bu yaklaşım Aristoteles'in *polisi doğal* olarak ifade etmesinin temel zemini. Buna karşın Sofist gelenek ise *polis*in, insanlar tarafından *sözleşme*<sup>34</sup> ile meydana getirildiğini öne sürmektedir. Aristoteles, sofist yaklaşıma karşıt olarak *polis*in sözleşme ile değil tam tersine *doğal* bir yapı olduğunu iddia eden tarafta yerini almıştır. Dolayısıyla onun *polis* hakkındaki yaklaşımı aynı zamanda Sofist geleneğin bu konudaki yaklaşımına yönelik 'karşı' bir okuma biçimidir.

İnsanın nihâi gâyesini *mutluluk*(*eudaimonia*) olarak belirten Aristoteles, *mutluluğa* da *erdemli* bir yaşam ile ulaşılabileceğini belirtmektedir.<sup>35</sup> Erdemli yaşamın ise ancak aklın ilkelerine uygun eylemler ile mümkün olacağını yaptığı karakter soruşturması<sup>36</sup> sonucunda ulaşmak-

<sup>34</sup> Sofistler hakkında ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Rachel Barney, "The Sophistic Movement", *A Companion to Ancient Philosophy*, Ed. By Mary Lousie Gill, Pierre Pellegrin, Blackbel Publication, 2006. Ayrıca, Siyaset felsefesi tarihinde, sözleşme konusu hakkında detaylı bilgi için bkz: Gough, J. W. **The Social Contract**, Oxford, Clarendon Press, 1936; ayrıca sözleşme sorununa modern bir perspektifte bakan ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: David Boucher- Paul Kelly, **The Social Contract from Hobbes to Rawls**, Taylor&Francis e- Library, London, 2005.

<sup>35</sup> Aristoteles'in mutluluk ve erdem konusundaki görüşleri çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılarıyla ele alınmaktadır.

<sup>36</sup> Ross bunu şu şekilde ifade eder: "...Diğer bütün bilimlerin kendisine tabi ve yardımcı oldukları en yüce pratik bilim, politikadır veya insanın devletten başka toplulukların da üyesi olduğunun Aristoteles'e göre daha fazla bilincinde olan bizim kendisine daha uygun olduğunu düşünebildiğimiz adıyla adlandırmaya daha yakın olabileceğimiz toplumbilimdir. Etik, bu bilimin yalnızca bir parçasıdır ve bunun sonucu olarak Aristoteles etikten, bağımsız bir bilim olarak değil, yalnızca bir 'karakter incelemesi' veya 'karakter üzerine düşüncelerimiz diye söz eder." (Aristoteles, *İkinci Analitikler* 89b 9; *Politika*, 1261 a 31 vb. (naklen) David,

tadır. Ayrıca o, erdemli yaşamın sonunda ulaşılabilecek bir durum olan mutluluğun ancak *poliste* mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Başka bir deyişle Aristoteles'in betimlediği *insan* ancak *polis* içinde varlığını ortaya koyabilir. Ayrıca sadece *polis* yaşamına katılmakla kendini tamamlayabilir. Buradan hareketle, Aristoteles için *politik* olanın varoluş yeri *politik*dir. *Polisin* siyasal yaşamına aktif katılım ile *insan* onun bahsettiği olgunluğa ulaşabilir ve nihayetinde bu katılım aynı zamanda *insanın* tanımının da olmazsa olmazıdır. Aristoteles'in yazılarında insan-politika-polis ilişkisi hakkında açık bir şekilde ifade edilmemişse de onun *yurttaş* tanımından böyle bir çıkarım elde edilebilir.<sup>37</sup>

Aristoteles'in mezkûr konulardaki açıklamalarına ve yaklaşımına geçmeden önce bu çalışmanın ana noktalarından biri olan *polis*in Yunan Dünyasındaki tarihsel karşılığının ortaya konulması yararlı olacaktır. Nihayetinde Aristoteles'in çağının bir tanığı olarak *polisi* ele almaktadır. Dolayısıyla *polis*in Yunan Dünyasındaki tarihsel seyrinin serimlenmesi aynı zamanda onun *polis*le ilgili yaklaşımının açıklığa kavuşturulmasıyla yakından ilgilidir.

### 1.1. POLİSİN SİYASAL KÖKENLERİ: ANTİK KENTİN DOĞASI

*Polisin kökenlerine* doğru yapılacak herhangi bir araştırmanın öncelikle bu alanda ortaya konagelen tarih, arkeolojik ve antropolojik araştırmalara başvurulması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü herhangi bir kültürel coğrafyadaki adlandırma biçimi, öncelikle o coğrafyada bu adlandırmaları ortaya çıkaran nedenleri göstermekten geçmektedir. Bu durum da o coğrafyanın kültürel örüntüsüyle yakından ilişkilidir.

Yunan Dünyasının toplumsal örgütlenmeleri tarihin belirli bir anında ortaya çıkmadığı gibi bu dünyanın dışındaki bölgelerden bağımsız bir gelişim de göstermemiştir. Dolayısıyla Yunan Dünyasının toplumsal tarihini anlamanın yolu öncelikle insanoğlunun *birlikte yaşama* sürecinin kısaca ele alınmasını gerekmektedir. Buradaki öncelikli hedef,

---

Ross, *Aristoteles*, s.293.)

<sup>37</sup>Aristoteles'in bu konudaki yaklaşımını ayrıntılı bir şekilde son bölümde inceleyeceğiz.

Yunan Dünyasına özgü bir sosyal yapı olan *polise* giden tarihsel süreçte insanoğlunun *bilinen* tarihindeki kırılmalara genel bir çerçevede odaklanmaktadır. Bu sayede *polis*in ortaya çıkışına giden tarihsel süreç ortaya konulabilir.

İnsana ve onun yaşam alanına odaklanan tarihsel çalışmalar genellikle insanın yazı<sup>38</sup> ile tanışmasını ya da yazıyı icat etmesini temel bir dönüm noktası görmektedirler. Öncelikle insanın 'hayvani' ihtiyaçlar ve daha başka saiklerle hareket ederek belli bazı ivmeleri harekete geçirdiği görülmektedir.<sup>39</sup> Belirtmek gerekir ki, olanın daha doğrusu "an"ı anlayabilmenin yolunun, çokça tekrarlanan biçimde, tarihin "başlangıç"ında arayagelme geleneğinin üzerinde durulması gerekmektedir. Fakat "tarihin başlangıcı" kullanımı beraberinde çeşitli, dini, bilimsel, ideolojik, vb sorunları getirmektedir. Bu tartışmalar *polise* giden tarihsel süreçte başvurulması gereken çalışmalar olarak görülmüştür. Buradaki temel odak noktası, *polis*in Yunan dünyası özelinde geçtiği safhaları ortaya koymaktır. Ardından, mezkur sorunlardan ziyade, insanoğlunun yaşama alanı olarak "sorunu hem organik hem de kişisel boyutlarıyla ele alan ve sonuçta insanın bütün görev ve işlevlerini kucaklayacak..."<sup>40</sup> bir *düzen* olarak *polis*in tarihsel gelişimini aydınlatmak amaçlanmıştır.

### 1.1.1. İlk Yerleşim Yerleri: Köylerin Ortaya Çıkışı

İnsanoğlunun birlikte toplumsal bir örgütlenme biçiminde yaşamaaya belirli süreçlerden geçerek geldiğini belirtmek gerekir. Doğa durumunda<sup>41</sup> diğer canlı türleri ile birlikte yaşayan insanın örgütlü bir

<sup>38</sup> Frankford, genellikle yazı öncesi dönemi karanlık ya da ilkel gibi sözcüklerle açıklayanlara karşı, "yazı öncesi dönem" ifadesini kullanır. (bkz: Henri, Frankford, *The Birth of Civilization in the Near East*, Bloomington, 1950)

<sup>39</sup> İnsanoğlunun tarihsel gelişiminin nasıl açıklandığı araştırmacının dünya görüşü ile yakından ilişkili olup, araştırmacının kendi kaygı ve inançlarının bu bağlamda yönlendirici olduğunu belirtmemiz gerekir. Biz, insanın gelişiminde baskın olan teorilerin herhangi birinden yana olmaktan ziyade tezimize konu edindiğimiz *polis*in tarihsel gelişimini izah eden çalışmalara başvurmayı temel ilke olarak kabul ediyoruz.

<sup>40</sup> Lewis, Mumford, *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev: Gürol Koca-Tamer Tosun, Ayrıntı Yay., İstanbul 2013, s.15; Jean Louis, Huot, *Kentlerin Doğuşu*, Çev. Ali Bektaş Girgin, Ankara, İmge Kitabevi, 2000.

<sup>41</sup> 'Doğa durumu' genel olarak uygarlık öncesi durumu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu kullanımda ilk akla gelen düşünür Hobbess'tur. (bkz: Thomas, Hob-

toplumsal yaşama diğer canlılardan daha uygun bir fitrata sahip olduğu belirtilmelidir. Doğal yaşam alanında çeşitli saiklerle biraraya gelerek önce küçük topluluklar halinde göçebe olarak yaşayan insanın zamanla belirli alanlarda yerleşik yaşadığı görülmektedir. Yerleşim için seçilen mekanların temel ihtiyaçları karşılamaya uygun olmasının yanı sıra insanların daha önce de çeşitli saiklerle uğrak yerleri olduğu belirtilmektedir<sup>42</sup> İnsanın topluluklar halinde yaşamının ilk belirtileri ile ilgili araştırmalarda diğer canlıların hiçbirinde bulunmayan bir şekilde ölümlerini belirli ritüellerle gömme eylemi görülmektedir. Bu gömme ritüelleri aynı zamanda insanların ölümlerini gömdükleri mekanlar ile organik bağ kurarak bu mekana yakın yerlere yerleşmesi sonucunu da doğurmuştur.<sup>43</sup> Nitekim bu araştırmalar daha da derinleştirildiğinde “ilk insanın bu işlemi bir çeşit dindarca endişe ve korkuyla gerçekleştirdiğine dair kanıtlar...”<sup>44</sup> bulunmaktadır. Bu biraraya gelme biçimi ilk insanların öncelikle ölümlerini gömme eylemi üzerinden bir araya geldiğini ve bunun insanın toplumsallaşmasının özü olduğu ileri sürülebilir.

İnsanların ilk başlarda köyü – *polis*in ilk tohumu olarak da okunabilir – doğal avantajlarının yanında, çeşitli dini saiklerle bir araya gelerek kurduğu belirtilmektedir. Bu durum, sonraları sabit yerleşim yeri olacak coğrafi alanların ilk başlarda aile ya da kabile grupları için hangi nedenlerden dolayı “çekim merkezi” olduğunu açıklaması açısından önemli gözükmektedir.<sup>45</sup>

### 1.1.2. Tarım Devrimi

*Polise* giden tarihsel süreçte bir diğer önemli dönüm noktası, *tarım*

---

bes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul, YapıKredi Yay., 1992.)

<sup>42</sup> Gordon, Childe, *Kendini Yaratan İnsan, İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, Çev. Filiz Ofluoğlu, İstanbul, Varlık Yay., 2001, s.103 vd.; Catherine, Morgan, *Early Greek States Beyond The Polis*, London, Routledge, 2003, s.45 vd.

<sup>43</sup>Alaeddin, Şenel, *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*, İstanbul, İmge Kitabevi, 2006, s.196.

<sup>44</sup>Mumford, *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, s.17; bu noktada özellikle Habil-Kabil kıssasında anlatılan ve bir karga tarafından ölüyü gömmeyi edimi kendisine gösterilen “insan”ın bu olay karşısındaki tavrı ve bununla birlikte karganın buradaki rolü dikkat çekilebilecek bir nokta olarak karşımızda durmaktadır.

<sup>45</sup> Bkz: Frankford, *Kingship and The Gods: A Study of Ancient Near East*; Gordon, Childe, *Man Makes Himself*, Londra, 1936.

*devrimi* olarak uygarlık tarihi el kitaplarında yerini almaktadır. Buradaki genel izah, toplayıcılık ve sonrasında avcılık ile temel ihtiyaçlarını karşılayan insanın, tohum ıslahı<sup>46</sup> tecrübesi ile kendisi ve ailesine yetecek hayati gıdayı sistematik bir şekilde yetiştirmeyi öğrenmesi şeklindedir.<sup>47</sup> Bu dönüm noktası aynı zamanda beraberinde doğaya uyarak yaşayagelen insanın doğaya kendi izini bırakması sonucunu da doğurmuştur. İnsan öncelikli temel ihtiyaçlarını güvene aldıktan sonra kendisini diğer canlılardan ayıran eylemelere yönelmiştir. Doğaya göre yaşayan insan modeli yavaş yavaş yerini doğaya rağmen yaşamaya ya da başka bir deyişle doğa ile yaşamaya başlayan insan modeline bırakmıştır. Bu, insanoğlunun aynı zamanda doğaya 'karşı' yaşamını sürdürmesinin de yolunu açma gibi bir tehlikeyi barındırır. Fakat burada sorulması gereken soru insanoğlunun birlikte yaşamayı ve bu yaşamı kurumsal, hukuksal ve nihayetinde politik bir mecraya nasıl taşıdığıdır. Dolayısıyla insanın doğaya göre yaşamaktan 'doğaya karşı' yaşamaya doğru giden sürece değinmekle yetinilmiştir.

İnsanoğlunun tarım devrimi ile birlikte yaşadığı 'dönüşümden' önce belirtilmesi gereken önemli noktalardan biri de –ki bunun tarım devriminden daha önce gerçekleştiği varsayılmaktadır– 'cinsel' bir devrimin gerçekleştiğidir. Bu, insanın toplumsal yaşamda daha dingin ve *medenî* davranmasının önemli nedenlerinden biri olarak okunabilir.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> İlk toplulukların tohumu keşfetmeleri ve tecrübe ile nasıl kullandıklarının tarihsel seyri ile ilgili geniş bilgi için bkz: Childe, *Kendini Yaratan İnsan, İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, s.46 vd.

<sup>47</sup> Ayrıntılı açıklamalar bkz: Henri, Frankford, *Uygarlığın Yakınoğ'u'da Doğuşu: Mezopotamya ve Mısır*, Ankara, Çev. Alaeddin Şenel, Verso-İmge Kitabevi, 1989, ; Henri Frankford, *Kingship and The Gods: A Study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948, s.33 vd.

<sup>48</sup> "Tarım devrimi denen olaydan önce büyük ihtimalle bir cinsel devrim yaşanmıştır: Üstünlüğü çevik, atak, her an öldürmeye hazır, uğraşı gereği acımasız bir doğaya sahip avcı erkekten alıp, daha pasif, çocuklarına bağlı, onlar nedeniyle fazla hızlı hareket edemeyen, her türlü canlının yavrusunu koruyup besleyen, hatta kimi zaman anaları ölmüş yavru hayvanları bile emziren, tohumların büyüüp çoğalmasıyla yiyecek kaynağını daha da büyütme olasılığı henüz kendini göstermemişken – belki ilk kez bir bereket ayininde – tohum eken ve fidelerle ilgilenen kadına teslim eden bir değişim." (bkz: Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s.23.) Tarımsal devrimin kökenleri ve kent ile ilişkisi hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz: G.P., Wibberley, *Agriculture and Urban Growth: A Study of the compe-*

Bu yeni ilişki biçimi onun sınırlı bir coğrafyaya ‘mahkûm’ olması ya da oraya sistematik bir şekilde yerleşmesinin de önünü açmıştır. Başka bir deyişle, tarımın insan hayatında radikal değişikliğe yol açması ile birlikte, avcı-erkeğin rolünde de yeni bir işlev ortaya çıkmıştır. Bu, avcılıkla hayatietini koruyan erkeğin, yeni yaşam biçiminde, kabile reisliği ile birlikte toplumsal ve politik olarak belirtilebilecek bir statü kazanmasıdır. Nitekim Frankford’un belirttiğine göre “avcı rolündeki erkek yazı öncesi dönemde daha sonra krallığı ya da iktidarı elinde tutmanın işareti olarak görülen giysi ve saç biçimleri ile resmedilmiştir.”<sup>49</sup> Dolayısıyla insanoğlunun topluluklar halinde birlikte hareket etmesi; belli kurallar çerçevesinde bir arada yaşaması ve nihayetinde *polise* giden ilk aşamalardan biri olan köy topluluklarını oluşturması dikkat çekilmesi gereken önemli noktalardan biridir.

Uygarlık tarihi ile ilgili genel yaklaşımlara bakıldığında farklı yaklaşımlar ile insanın birlikte yaşamaya doğru bir gelişim sergilediği görülmektedir. Genel kanı birden fazla nedenin bir araya gelerek nihayetinde insanı bir arada yaşamaya götürdüğü yönündedir. Birlikte yaşamaya doğru bir “evrimsel” ilerleme ve devşirilme durumu ilk zamanlarda “kadın” merkezli bir bakış açısı ile karşımıza çıkmaktadır. Mezopotamya<sup>50</sup> örneğindeki mitlerde görüldüğü gibi eril olanın “kent”<sup>51</sup> merkezli baskın bir figür olarak ortaya çıkması ya da evrilmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır.

### 1.1.3. Kentsel Devrim

Etnik olarak birbirine yakın ya da akrabalarından oluşan küçük gruplardan daha geniş toplulukları barındıran kente geçiş, çeşitli zorunluluklardan ve ihtiyaçlardan kaynaklanmıştır. Sosyal, siyasal ve ekonomik

---

*tition for Rural Land*, London, California Uni. Press, 1959.

<sup>49</sup>Mumford, A.e., s.37; alternatif ve ayrıntılı açıklamaları içeren bir çalışma olarak bkz: Jean Louis, Huot, *Kentlerin Doğuşu*, Çev. Ali Bektaş Girgin, Ankara, İmge Kitabevi, 2000.

<sup>50</sup>Mısır, Mezopotamya çalışmalarının mihenk taşlarından biri olarak kabul edilen ve bu alanda ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: V. Gordon, Childe, *Doğunun Prehistoryası*, Çev. Şevket Aziz Kansu, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2010.

<sup>51</sup>*Kent* kelimesini iki nedenden ötürü kullanmakta bir sakınca görmemekteyiz. birincisi araştırmamızda kullandığımız kaynaklara müdahale etmemek; ikincisi ise Helen dünyası dışındaki araştırmalarda bu kullanımın tercih edilmesidir.



nedenlerden kaynaklanan bu geniş, yeni mekânsal bir araya geliş, farklı coğrafyalarda ortaya çıkmıştır. Fakat buradaki temel vurgu kültürel farklılaşmanın vardığı yapısal durum ve nihayetinde politik yapılanmanın farklı boyutlara ulaşmasıdır:

Artık M.Ö. 3000 yıllarına gelindiğinde, arkeologların Mısır, Mezopotamya ve İndüs vadisi için çizdikleri resim basit çiftçilerden oluşan küçük toplumlar değil, çeşitli meslek ve sınıfları içeren devletlerdir. Bunların ardında da rahipler, prensler, yazıcılar ve memurlar ile sayısız uzman zanaatçılar, profesyonel askerler ve çeşitli işçiler vardır; tümü de artık besin üretiminden uzaklaşmıştır. Bu alanlarda yer altında bulunup çıkarılan en ilginç eşyalar artık tarım ve av aletleriyle diğer ev yapımı mallar değil, tapınak eşyaları, silahlar, çarkla yapılan kaplar, mücevherler ve uzmanlaşmış zanaatçılar tarafından bol miktarda üretilen nesnelerdir. Kalıcı yapılar olarak da, kulübe ve çiftlik evleri yerine, anıtsal mezarlar, tapınaklar, saraylar ve atölyeler ilgi çekmektedir. Bunların içinde ender olarak değil günlük yaşamda kullanılır türden garip eşyalar ve süsler bulunmaktadır.<sup>52</sup>

Bu bağlamda kentteki yaşam, karşılaşılan yeni olay ve olgularla beraber değişime ve nihayetinde radikal dönüşümlere uğramıştır. Başlarda köy yaşamından kalma bir politik alışkanlık olan köyün yaşlılarının karar alıcı merci olması gerçekliği söz konusudur. Fakat hızlı ve etkili karar almayı gerektiren durumlarda bu merci yerini pratikte insanlar üzerinde otorite kurabilen, sözünü geçirebilen ve hızlı karar alarak uygulayabilen bir kişinin otoritesine bırakmış gözükmektedir. Bu *de facto* durum aslında köy hayatı için hayati öneme sahip tarım işlerinde acil önlemler konusunda karar almakta hızlı davranamayan ihtiyar heyetinin işlevini yitirmesiyle ortaya çıkmıştır. Buradaki neden her ne olursa olsun asıl olan *iktidarın* ciddi bir dönüşüm yaşadığı gerçeğidir. Ortaya çıkan yeni durum hakkında sağlıklı bir değerlendirmede bulunma aynı zamanda kent içinde gerçekleşen, dini, siyasi, teknik, sosyal, kültürel ve ekonomik dönüşümleri göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Dönüşümlerin zaman içinde çeşitli süreçlerden geçerek ve nesiller boyu gerçekleştiği akla daha yatkın görünmektedir.

<sup>52</sup>Childe, *Kendini Yaratan İnsan, İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, s.104.

Kentlerin ortaya çıkışıyla ilgili dönüşüm, öncelikle savunma amacıyla köylerin üstüne inşa edilen kaleler ile birlikte “küçük kent”lerin ortaya çıkmasıyla hızlanmıştır. Bu durum aynı zamanda yaşam biçiminin de dönüşüp değişmesini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla ilk kentlerin sadece belli toplulukların ‘sistemli’ bir şekilde birlikte yaşama- larının köyden sonraki bir aşaması değil aynı zamanda içinde bulunduğu fikrî-dînî dünyanın da bir *prototipi* mahiyetini taşıdıkları söylenebilir.<sup>53</sup> Bahsi geçen dönüşüm ile beraber iktidar da değişime uğramış; yönetim erki daha çok tek bir kişinin yani kralın<sup>54</sup> eline geçmiştir. Erki elinde bulunduran kralın iktidarının dayanağının sürekli olarak ilahi olduğu vurgulanmıştır. Kral kimi zaman rahipler tarafından, kimi zamanda ilahi bir işaretle seçilmiştir.<sup>55</sup>

Zaman geçtikçe kralın kendi iktidarının doğrulama kaynağı olarak *tapınak* ile daha farklı bir ilişki ağı kurduğu görülmektedir. Hatta Sümer örneğinde görüleceği gibi kral kendisini başrahip olarak da adlandırmış ve böylece iktidarını daha da sağlamlaştırmış görülmektedir. Çünkü rahipler pratik ihtiyaçlar için hayati öneme sahip ‘bilimsel’ ve teknik bilgilere sahip merciydi. Dolayısıyla rahipler aynı zamanda sahip olduk-

<sup>53</sup> Kentlerin kurulması ve adlandırılmasının tanrılar ile ilişkilendirilmesinin alt yapısı ile ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz: Jean Louis, Huot, *Kentlerin Doğuşu*, 2000, s.11-94.

<sup>54</sup> *Krallık ve onun kökenlerini* ile ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Frankford, *Kingship and The Gods: A Study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society and Nature; Uygarlığın Yakınoğuda Doğuşu: Mezopotamya ve Mısır*; ayrıca bkz.: Marc Van De, Mieroop, *Babil Kralı Hammurabi*, Çev. Bülent O. Doğan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 2012.

<sup>55</sup> “Bu noktada krallık iktidarı doğaüstü bir onay istedi ve elde etti. Kral, bütün hayatı, toprakları ve onun üzerinde yaşayan bütün insanları kişiliğinde birleştiren, cennetle yeryüzü arasında bir aracı konumuna yükseldi. Kimi zaman kralı bir rahipler heyeti seçerdi, fakat kral gayri meşru yollardan tahta geçse de, tanrısal bir hakka dayanarak halkını yönetmek için tanrısal bir işarete sahip olması gerekiyordu. Eski Sümerlere ait Kral Listesi’nde krallığın insana “cennetten inme” olduğu yazıyordu. İlahi varlık tarafından seçilen beş krala “arınmış...yerlerde” beş kent verilmişti: Eridu, Badrbira, Larak, Sippar, Şuruppak; bunların hepsi aynı zamanda kült merkezleriydi.” (bkz: Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s.54); Ayrıca bkz: Ronald, Cohen, “Devletin Kökenleri-Yeniden Değerlendirme”, *Erken Devlet*, Der. Henri J. Claessen-Peter Skalnik, Çev. Alaeddin Şenel, Ankara, İmge Yay., 1993; Alaeddin Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1995.

ları imkânlar sayesinde *iktidar* ile organik bir ilişkiye girmiştir. Ayrıca rahipler nihayetinde 'bilim' söz konusu olduğunda bu alanda yegâne merci olarak görülmüştür. Çünkü tanrılara tapınma dışında yıldızları ve gökyüzünü gözlemleyerek iklimsel hareketleri tahmin etme gibi pratikte faydalı ve etkili olacak olayları da çözümleyebilmişlerdir.<sup>56</sup>

Doğa ile iç içe yaşayan insanın büyük kitleler halinde bir arada yaşamaya başlaması aynı zamanda birlikte yaşamının belli kurallar çerçevesinde belirlenmesi zorunluluğunu da getirmiştir. Önceleri kendi kendisine yetecek kadar temel ihtiyaçları karşılamakla yetinen insan, 'kent' yaşamı ile birlikte ticaret ve onun getirdikleriyle de yüzleşmek durumunda kalmıştır. Nitekim ticaret ile birlikte farklı toplumların birbiriyle etkileşime geçmesi ve aynı zamanda kaynaşmas görülmektedir. Ayrıca savaşlarda olduğu gibi toplumların birbirleriyle *karşılaşması*<sup>57</sup> söz konusu olmuştur. Fakat savaşlar yoluyla etkileşimde bir nevi bir *zorunluluk* söz konusuyken, ticari eylemlerde daha çok *gönüllülük* esasına dayalı bir ilişki gelişmiştir. Ticari ilişkilerin toplumları daha çok dünyevileştirdiğini ve bunun da toplum hayatının dayanacağı ya da onu kapsayacak yeni değerlerin oluşmasıyla sonuçlandığı söylenebilir.

#### 1.1.4. Toplumsal Sınıfların Ortaya Çıkışı ve Mülkiyet Sorunu

Hareket halindeki toplulukların sürekli olarak farklı topluluklarla karşılaşmaları özellikle savaş ve istila yolu ile karışmaları yaşam biçimlerini etkilerken kültürel yeni özelliklerin de ortaya çıkmasına yol açmıştır. Göçebe toplulukların istilalar yoluyla ele geçirdikleri kentlerin kültürleriyle kaynaştıkları ya da onların etkisi altında kaldıkları görülmektedir. Bu durum kentsel sınıflardan, mesleklere, kölelik gerçeğinden askerî ve dinî kurumlara kadar birçok yeni 'kurum' ya da olgunun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır:

<sup>56</sup>Rahiplerin sadece din işleri ile uğraşan olarak değil aynı zamanda *bilimsel* çalışmalarda da bulunan bir zümreyi oluşturduğu belirtilmektedir. Bkz: S.N., Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, Çev. Özcan Buze, İstanbul, Kabalıcı Yay., 2002.

<sup>57</sup>"Karşılaşmalar" ve "meydan okumalar" üzerinden bireyin dolayısıyla insanın gelişimine odaklanan oldukça ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Arnold, Toynbee, *Tarih Bilinci*, çev. M. Belge, İstanbul, E Yay., 1975.

Mesleklerin ve kastların katmanlaşması antik kentte kentsel bir piramidin oluşmasına neden oldu; bu piramidin zirvesinde mutlak hükümdar bulunmaktaydı: Kral, rahip, savaşçı, katip piramidin tepesini oluşturmaktaydı, fakat sadece en yüksekte bulunan kral, güneşin bütün ışınlarını alabiliyordu. Onun altında tabakalar tüccarlara, zanaatçılara, köylülere, denizcilere, hizmetçilere, azat edilmişlere, kölelere doğru genişleyerek indikçe iniyordu; en alt tabaka sürekli koyu bir karanlık içindeydi. Bu bölümler, mülk sahipliğinin veya mülksüzlüğün derecelerine göre belirleniyor ve keskinleşiyordu; tabaka ayrımı giysilerle, hayat alışkanlıklarıyla, yiyeceklerle ve oturan yerlerle de ifade ediliyordu.<sup>58</sup>

Bu durumda antik kent yaşamındaki en önemli yeniliklerden biri olan “mülkiyet” aynı zamanda zengin-yoksul ayrımının da temel kaynağı olarak karşımıza çıkmıştır. Ayrıca mülkiyetin dolaşımı ya da aktarılması ile ilgili yeni yasalara olan ihtiyaç çeşitli düzenlemeleri de beraberinde getirmiştir. Tarihte bu düzenlemelerin ilk örneği M.Ö. 1800 civarlarında Hammurabi tarafından ortaya konan ve ‘Hammurabi Yasaları’ olarak bilinen kurallar ya da yasalardır. Hammurabi’nin mülkiyet temelli hazırladığı bu yasalar ile toplumun yasa temelli yönetilmesinin ilk örneklerini sergilediği belirtilmektedir.<sup>59</sup>

Bu bağlamda genel bir kent tanımı yapmaktan ziyade onun bulunduğu kültüre bağlı olarak tanımlanması daha isabetli olacaktır. Çünkü her kültürün ortak bazı yönleri olması kaçınılmaz olduğu gibi aynı kültürlerin kendilerine özgü dinamiklerinin olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Dolayısıyla her kültürün farklı saiklerle biraradalığı temsil ettiği ve bu kültürlerin varlığını sürdürdüğü yerleşim yerlerinden biri olan kentlerin de kendilerine özgü özelliklere sahip olduğu belirtilmelidir. Tıpkı insanların farklı özelliklerinin kabulü gibi kentlerin de kendilerine has *karakterleri* olduğu ileri sürülebilir. Çünkü tarihin bizzat kendisi bize kentlin ortaya çıkışında fail olan insanın nihayetinde kent tarafından değiştirilip dönüştürülen bir ‘nesne’ haline

<sup>58</sup>Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s.139; Ayrıca bkz: Chris, Harman, *Halkların Dünya Tarihi Taş Devri’nden Yeni Binyıla*, Çev. M. Fatih Gümüş, Ankara, İmge Kitabevi, 2013.

<sup>59</sup> Şenel, *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*, s.625.

geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla bir süreden sonra kentin öznesi konumundaki insan kente göre yaşayan, ona göre hayatını düzenleyen bir 'nesne' haline gelmiştir. Çünkü kent artık göçebe toplulukların kültürünün baskın olduğu bir yaşam alanından ziyade söz konusu kültürün gelişip, değişip yeni bir forma büründüğü bir yapı olarak karşımıza çıkmıştır. Fakat belirtilen kentsel süreçler, dünyanın farklı coğrafyalarında farklı kentsel ritimler şeklinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla uygarlık tarihinin bu bağlamda farklı süreç ve tecrübeleri kentsel kültürün gelişimini de kapsadığı söylenebilmektedir.

Uygarlık tarihinde görülen belli başlı dönüm noktalarının yeryüzünün belli bölgelerinde ya da coğrafyalarında aynı anda ya da yakın zaman dilimlerinde gerçekleşip gerçekleşmediği konusu farklı yaklaşımlara rağmen muğlaklığını korumaktadır. Bazı toplumların mezkûr kırılmaları sırasıyla tecrübe ettiği, bazılarının ise *sıçrayışlar* şeklinde tecrübe ettiği yönün iddialar mevcuttur.<sup>60</sup> Fakat çalışmanın sınırlarını aşmamak adına bunlar sadece anmakla yetinilmektedir.<sup>61</sup> Çalışmanın odak noktası olan Antik Yunan Dünyasında kentin zeminini hazırlayan tarihsel dönemler kısaca anlatılıp Yunanlılara özgü bir kullanım ve işleve sahip olduğunu iddia ettiğimiz *polis*in doğuşuna geçilecektir.

## 1.2. POLİSİN ORTAYA ÇIKIŞI VE SİYASAL KÖKENLERİ

*Polis*<sup>62</sup> Yunan dünyasındaki tarihsel gelişimine geçmeden önce *polis* kullanımı ile ilgili genel bir çerçeve ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü *polis* kullanımının Yunan dünyasına özgü bir kullanım ve aynı zamanda deneyim olduğu<sup>63</sup> ve bu bağlamda kelimenin özgün haliyle

<sup>60</sup> Bkz: Arnold, Toynbee, *Tarih Bilinci*, s.5 vd.

<sup>61</sup> Bu alandaki temel başvuru kaynaklarından biri olarak bkz: Malcolm, Schofield, *Saving The City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Routledge, London, 1999; ayrıca konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: V. Gordon, Childe, *Kendini Yaratan İnsan, İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, 2001.

<sup>62</sup> *Polis* konusunda ayrıntılı ve bu alandaki temel başvuru kitaplarından biri olarak kabul edilen bir çalışma olarak bkz: Mogens Herman, *An Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, New York, Oxford University Press, 2006.

<sup>63</sup> Ağaoğulları bunu şu şekilde ifade eder: "...*polis*, Antik Yunan dünyasının özgül bir deneyimidir." Bkz: Mehmet Ali, Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, ed: Mehmet Ali, Ağaoğulları, İstanbul, İletişim Yay., 2014, s.22;

kullanılması icap etmektedir. Hansen<sup>64</sup> *polis*in kullanımının iki farklı yaklaşım şeklinde ele alınabileceğini belirtmiştir. Bu kullanımın ne olduğunun ise öncelikle *polis* neydi? Sorusuna verilebilecek cevapta aranması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bu kullanımlardan birincisi modern tarihçilerin kendi perspektiflerinden bakarak mevcut soruna cevap aramaları; ikincisi ise bizzat Yunanlıların *polisi* hangi anlam ve bağlamlarda kullandığına bakılması gerektiğidir. Hansen bunlardan ikinci yaklaşımın daha makul olduğunun altını çizmiştir.<sup>65</sup> Çünkü o, nihayetinde bir kavram ya da kelimenin öncelikle kendi bağlamında yani kullanıldığı ya da üretildiği kültürel ortamda kullanılış biçimine bakılması gerektiğine inanmıştır. Bu kapsamda bakıldığında Yunanlıların *polisi* gerek arkaik gerekse klasik dönemde hem yerleşim yeri hem de topluluk anlamında kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>66</sup> Ona göre *polis* yetişkin erkek yurttaşların oluşturduğu kurumsallaşmış politik topluluk anlamında kullanılmıştır.<sup>67</sup> Ayrıca kelime anlamı itibariyle *polis*, “*polise* ait işler, güçler vs. anlamında *politika* sözcüğüne analık eden sözcüktür.”<sup>68</sup> Böylece *polis*in gerek kullanım gerekse içeriği anlamında Antik Yunan Dünyasına özgü bir deneyim olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla *polis*, daha önce kısaca ele almaya çalıştığımız ‘kent’ kullanımının Antik Yunan Dünyasındaki karşılığı olarak da okunabilir. Fakat bu kullanımın tam olarak *polise* karşılık geleceğini söylemek doğru bir ifade olamayacağı gibi aynı zamanda yapısal bir eksikliği de barındırmaktadır. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla *polis* hem kırsal yerleşimleri hem de merkezi otoritelerin içinde yer aldığı mekân da ifade etmek için kullanılmıştır. Buna ilaveten *polise* yurttaş (*polites*) olmanın şartları da göz önüne alındığında –bir sonraki bölümde açıklanacağı gibi– *polis* kullanımının Antik Yunan dünyasına özgü bir kullanım olduğu söylenebilir.<sup>69</sup>

---

ayrıca bkz.: Hansen, *An Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, s.17.

<sup>64</sup> Mogens Herman Hansen, Klasik diller ve tarih alanında çeşitli eserler vermiştir. Onun özellikle Kopenhag Polis Center’da öncülük ettiği *polis* ile ilgili araştırmalar bu alanda saygın bir yere sahiptir.

<sup>65</sup> Hansen, *An Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, s.56.

<sup>66</sup> Hansen, *A.e.*, s.56.

<sup>67</sup> Hansen, *A.e.*, s.56; ayrıntılı açıklama için bkz: Hansen, *A.e.*, s.56-61.

<sup>68</sup> Ağaoğulları, *A.e.*, s.22.

<sup>69</sup> *polis*in Yunan dünyasında ihtiva ettiği anlam çeşitliliği için bkz: Hansen, *An*

İngilizceden Türkçeye şehir olarak çevirdiğimiz 'city' sözcüğü ile 'devlet' olarak çevrilen 'state' sözcüklerinin eski Yunandaki karşılığı olarak *polis* kelimesi karşımıza çıkmaktadır.<sup>70</sup> Bu kullanım bize *polis*in kullanımında anlam karmaşası bulunabileceği gibi onun birden fazla anlamı ihtiva ettiğini de göstermesi açısından önemli görünmektedir. Hatta *politika* sözcüğünün de kökeni olduğu göz önüne alındığında aynı kelimenin Arapçadaki *medine* ve Türkçedeki *şehir* ile ilişkili olduğu söylenebilir.<sup>71</sup> Tarihsel bağları ve gelişimi göz önüne alındığında *medine* ve *şehir* sözcüklerinin doğrudan medeniyetle ilişkili olduğu görülmektedir. Fakat bu okuma köy, kent, şehir ve medeniyet gibi bir gelişim sırası kabul edildiğinde *polis*in doğrudan kent olarak anlaşılması sonucuna götürmektedir. Bu bir yönüyle doğru olmakla birlikte *polis* kentten daha kapsamlı bir *politik birliği* ifade etmektedir. Kent, sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkiler ağının oluşturduğu mekânsal bir birliği temsil etmekte ve tarihi dayanakları insanlık tarihi kadar eskiye götürülmektedir.<sup>72</sup> Bunun yanında "Şehir, siyasal, toplumsal ve ekonomik bir birikim"<sup>73</sup> ifade etmektedir. Dolayısıyla kent söz konusu olduğunda şehirde olduğu gibi, özellikle siyasetten bahsetmeye gerek yoktur. Bu minvalden bakıldığında *polis*in yerine *kent devletini* kullanmak daha makul görülebilir. Fakat burada konu edindiğimiz Antik Yunan dünyası söz konusu olduğundan *kent devleti* kullanımı da *polisi* tam olarak karşılayamamaktadır. Çünkü aynı zaman diliminde Yunan Dünyası dışındaki Mezopotamya ve Fenikelilerin kent devletleri söz konusu olmuştur. Dolayısıyla *polis* Antik Yunan dünyasına özgü bir kullanım ve deneyim olarak alınmalıdır. Bu halde *polis* kullanımına karşılık aramak yerine, *polis*in olduğu gibi kullanılması daha isabetli olacaktır.<sup>74</sup>

---

*Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, s.1, bir numaralı dipnot.

<sup>70</sup>*Polis* kelimesinin bu bağlamdaki kullanımının ve aynı zamanda modern Avrupa dillerindeki, şehir ve devlet sözcüklerinin kaynağı olarak ayrıntılı bir açıklaması olarak bkz: *An Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, s.2; 1, 2 ve 3 numaralı dipnotlar.

<sup>71</sup> Medine ve medeniyet arasındaki bağlantıyı anlatan ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Bayram Ali, Çetinkaya, *Medine'den Medeniyete*, İstanbul, İnsan Yay., 2014.

<sup>72</sup>Ağaoğulları, A.e., s.22.

<sup>73</sup>Ağaoğulları, A.e., s.22.

<sup>74</sup>Ağaoğulları, A.e., s.22; benzer bir şekilde Şenel de *polis*in olduğu gibi kullanılır.

*Polisin* kullanımındaki bu farklılık veya kelimeyi anlamlandırma biçimi onun çeşitli şekillerde kullanılmasının önünü açmaktadır. Fakat çalışmamız açısından asıl önemli olan onun politik olan söz konusu olduğunda içerdiği anlam dünyasıdır. Bu yaklaşım onun öncelikli anlamının siyasal<sup>75</sup> olana dair olmasıyla da paralellik arz etmektedir. Kelimenin siyasal zemindeki kavramsallaştırılması aynı zamanda farklı şekillerde anlaşılmasının ya da okunmasının da önüne geçebilmektedir. Yunan Dünyası özelinde polisin tarihsel gelişimi meselenin açıklığa kavuşturulmasında yardımcı olacaktır.

### 1.3. YUNAN DÜNYASINDA *POLİSİN* TARİHSEL GELİŞİMİ

İnsanların tarihte belli saiklerden dolayı hangi evrelerden geçerek bir araya gelip siyasal bir birliklik kurdukları yukarıdaki bölümün ilk kısımlarında gösterilmeye çalışıldı. Yunan Dünyasında da benzer bir tarihsel gelişimin olduğu söylenebilir. Bu coğrafyada karşımıza öncelikle iki topluluk çıkmaktadır. Bunlar *Dorlar* ve *Akkhalardır*. Eldeki veriler bunlardan *Akhal*ların yerleşik Miken uygarlığının kurucuları; *Dorların* ise bir Hint-Avrupa topluluğu olduğunu göstermektedir.<sup>76</sup> M.Ö. XII-XI.

---

masını tercih etmektedir: “Polis modern dillere site ya da şehir - devleti olarak çevrilir. Site Lince bir sözcüktür. Polis ise bir Yunan kurumudur. Bu yüzden ‘site’ polisi iyi karşılamaz. Şehir-devleti terimi ise, yanıltıcıdır. Çünkü polis şehri aşkın olup şehir çevresindeki komşu polise kadar olan kır topraklarını da kapsar. Üstelik polis klâsik anlamda devletten oldukça farklı, kendine özgü bir siyasal kurumdur. Bu bakımdan polis sözcüğünü olduğu gibi alarak kullanmayı uygun gördük.” (bkz: Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, s.91, 1 numaralı dipnot.)

<sup>75</sup>Tarihten anladığımız kadarıyla insanın birarada yaşama tecrübesinin baskın bir şekilde erk ya da iktidar merkezli bir okuması ve fakat dini olanın dışarda bırakılmaması daha isabetli yorumları beraberinde getirir. Bunun yanında siyasal ya da politik kavramlarını kullanmak aynı zamanda bu kavramları kullanan araştırmacının kendi ideolojisinin neliğine göre farklı anlamlara çekilebilir. Fakat çalışmada her iki kavram da nihayetinde Yunan özelinde *politik olana* karşılık gelecek şekilde kullanılmaya çalışılmıştır. Metin içinde anlamın bağlamına göre siyasal ya da politik kavramları kullanıldı. Bu konuda siyasal olanın neliğine dair özgün bir çalışma olarak bkz: Carl, Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yay., 2006.

<sup>76</sup>Geniş açıklama için bkz: Barış Gür, *Miken Uygarlığı ve Ahhiyawa*, Akeoloji ve Sanat Yayınları, 2014; ayrıca söz konusu iki uygarlık hakkındaki en eski kaynaklar Homeros’un *İlyada* Destanıdır: bkz: Homeros, *İlyada*, Çev. Azra Erhat, A. Ka-



yüzyıllarda Yunan dünyasında Miken uygarlığını kuran ve bu bölgelerde hüküm süregelen Akhaların bir Hint-Avrupa topluluğu olan Dorlar tarafından yenilgiye uğratılıp sürüldükleri belirtilmektedir. Buna göre askeri açıdan Akhalardan üstün olan Dorlar Yunan Dünyasını istila etmişlerdir. Buradan kaçan Akhaların bir kısmının Ege adalarına ve Anadolu'nun kıyı kesimine yerleştikleri belirtilmektedir.<sup>77</sup> Bu durumun ortaya çıkardığı kargaşa Karanlık Çağ olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu dönem M. Ö. IX. yüzyıla kadar olan dönemi kapsamaktadır.<sup>78</sup> Bu adlandırmanın asıl sebebi döneme ilişkin tarihi kayıtların elimizde bulunmamasıdır. Diğer bir önemli neden ise Dorların istila ettikleri yerlerde bulunan önceki uygarlıkların kalıntılarını silmeleri olarak gösterilmektedir.<sup>79</sup> Ardından gelen M.Ö. IX-VIII. yüzyıllar, Homerik Çağ, Kahramanlık Çağı ve Yunan Orta Çağı şeklinde çeşitli isimlerle belirtilmektedir.<sup>80</sup> Bunun nedeni döneme ait sosyo-kültürel ve ekonomik bilgilerin kaynağının Homeros'un<sup>81</sup> eserlerinden elde edilmesidir.

Yunan Dünyasında hâkim otorite olarak belirmeye başlayan Dorlar, sosyo-kültürel yapılarına bağlı bir şekilde yaşamlarını sürdürmeye dikkat etmişlerdir. Bununla beraber istila ettikleri yerlerde yaşayanları 'toprağa bağlı köleler' haline dönüştürdükleri belirtilmektedir.<sup>82</sup> Bu

---

dir, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2016; konuyla ilgili farklı bir felsefe tarihi kitabı olarak bkz: H.J., Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin Yunan*, Çev. Cemal Güngören, İstanbul, Yol Yay., 1994; konuyla ilgili diğer bir çalışma olarak bkz: Chris, Harman, *Halkların Dünya Tarihi Taş Devri'nden Yeni Binyıla*, 2013.

<sup>77</sup>Ağaoğulları, A.e., s.22; Oktay, Uygun, *Devlet Teorisi*, s.71.

<sup>78</sup>Susan, Wise Bauer, *Antik Dünya İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına*, Çev. Mehmet Morali, İstanbul, Alfa Yay., 2015, s.308-311; Ağaoğulları, A.e., s.24; Ayferi, Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s.2; Hansen, *An Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, s.7.

<sup>79</sup>Ağaoğulları, A.e., s.24; Uygun, *Devlet Teorisi*, s.71.

<sup>80</sup>Ağaoğulları, A.e., s.24; ayrıca bkz: Alaeddin, Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, s.25-26.

<sup>81</sup>Homeros'un yunan dünyasındaki yeri ile ilgili ayrıntılı çalışmalar olarak bkz: Mahaffy, J. Pentland, *Social Life in Greece from Homer to Menander*, New York, Macmillan, 1907; Dietrich, Bernard C., *Death, Fate, and The Gods The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London, Athlone Press, 1965.

<sup>82</sup>Ağaoğulları, A.e., s.24; Uygun, *Devlet Teorisi*, s.71; konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz: Rodgers, Nigel, *Antik Yunan*, Çev. Ü.E. Uysal, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2014, s.21-28.

durum aynı zamanda Yunan dünyasında ileride birbirinden bağımsız polislerin ortaya çıkma nedenlerinden biri olarak gösterilmektedir. Çünkü kendi sosyo-kültürel yapılarını koruma noktasında Dorlar ne kadar katı olurlarsa olsunlar nihayetinde kendileri de kabile bağlarıyla hareket eden bir yapı arz etmekteydiler. Bu durum ele geçirdikleri yerleri yönetme biçimlerini ve birbirleri ile olan ilişkilerini de doğrudan etkilemiştir. Ele geçirilen yerde erki elinde bulunduran kabilenin yapısı o yerin yönetim tarzını ve dolayısıyla sosyo-kültürel yapısını da şekillendirmiştir.<sup>83</sup>

Yunan dünyasındaki zorunlu yer değişiklikleri, insanların yaşam şartları, ekonomik kaynaklardan yararlanma, yönetim biçimleri vb. birçok konuda radikal değişimlere neden olmuştur. Daha önce de kısaca ifade ettiğimiz gibi Dor saldırılarıyla Ege kıyılarına gelip yerleşen topluluklar kültürlerini de buraya taşımışlardır:

*Dorların önünden kaçan ve yüksek bir uygarlığa sahip Akhalar, özellikle Ege'nin karşı kıyılarına, Küçük Asya'nın, yani Anadolu'nun batı sahil şeridi-ne yerleştiler. Anadolu'nun batı sahil şeridi yani Ege kıyıları İonia olarak adlandırılır. Akhaların bu bölgeye yerleşmeleri, aynı zamanda bundan sonraki gelişmenin ilk merkezlerinin de buralar olmasına neden olacaktır.*<sup>84</sup>

Tarihin bu diliminden başlayarak görece yıkıcı sonuçlar olarak görülebilecek bu göç hareketleri ve yeni yerleşim yerleri kurma çabaları aynı zamanda Yunanlılar açısından yeni bir başlangıcın da ilk temelleri olmuştur. Bu, Batı Felsefesi tarihi açısından felsefenin başladığı ya da başlatıldığı coğrafya olması açısından önemlidir. Dolayısıyla Dorların istilası ile birlikte sosyo-kültürel yapısı derinden sarsılan Yunan Dünyasında yeni gelişmelerin de kapısı açılmıştır. Zorunlu bir şekilde göç eden ve gelişmiş bir uygarlığa sahip Akhaların Ege kıyılarına yerleşmesi ve birikimlerini buralara taşıması önemli gelişmelere zemin hazırlamıştır. Sadece kültürel anlamda değil, sosyal, siyasal ve ekonomik anlamda da yeni gelişme ve dönüşümler söz konusu olmuştur.

<sup>83</sup>Yunan dünyasının etnik yapısı ile ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Irak Maldin, *Ancient Perception of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, 2001.

<sup>84</sup>Ağaoğulları, A.e., s.24; ayrıca bkz: J. Pentland, Mahaffy, *Social Life in Greece from Homer to Menander*, New York, Macmilian, 1907.

M.Ö. VIII-VII. yüzyıllar, Karanlık Çağın ardından gelen ekonomik yıkımın yavaş yavaş toparlanmaya başladığı dönemdir. Bu zaman dilimi, tarım ekonomisine bağlı ve kabileler şeklinde örgütlenmenin olduğu, ortak mülkiyetin hala canlılığını koruduğu dönemdir. Fakat bu noktadan sonra sosyal, siyasal ve ekonomik dönüşümlerin toplumu derinden sarstığı dönem başlamıştır. Özellikle ekonomik dönüşümlerin etkisiyle kabile merkezli örgütlenmede ayrıcalıklı statüye sahip olanların aristokratik sınıfı oluşturdukları belirtilmektedir. Bu sınıfın, toprakları kendi mülkleri haline getirerek köylülerin ticaret merkezlerine doğru göç etmek zorunda kalmalarına sebep olduğu aktarılmaktadır. Böylece ticaret merkezli olmak üzere 'kentsel' alanların ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>85</sup> Söz konusu kentsel alanlar tarihi süreç içerisinde daha sonra kelimenin tam anlamıyla kentleri oluşturmuşlardır.

Köylerden kente<sup>86</sup> doğru bu geçişin çok çeşitli nedenleri olmakla beraber bunun en önemli nedeninin öncelikle temel ihtiyaçlardan kaynaklandığı söylenebilir. Kentlere doğru ortaya çıkan zorunlu göçler siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik sonuçlar doğurmuştur. Kırsal kültürün kente taşınması ile birlikte kentlerde bir kültür *bunalımı*<sup>87</sup> ortaya çıkmış; özellikle siyasal ve ekonomik yapının derinden etkilenmesine zemin hazırlamıştır.<sup>88</sup>

Köylerden kente doğru bir *taşınmadan* önce de tarıma bağlı bir ekonominin söz konusu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla kentsel alanlar belirmeden önce de belirli alanlarda köylülerin tarıma

<sup>85</sup>Ağaoğulları, A.e., s.25; Ayferi, Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s.5.

<sup>86</sup>Burada kenti özellikle kullanıyoruz, çünkü göstermeye çalışacağımız gibi *polis* bir nevi siyasal birliğin son ve *doğal* halidir. Burada köyden *polise* doğru geçiş kırılma şeklinde değil tarihsel bir seyrin nihayetinde olmuştur diyebiliriz.

<sup>87</sup>Yunan dünyasının kültürü ile ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Sarah B., Pomeroy, *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

<sup>88</sup>Yunan dünyasında "Karanlık Çağ" olarak adlandırılan dönemden sonraki yüzyıl aynı zamanda denizcilikte 'gelişmiş' olan Yunanlıların Karadeniz'den İtalya'ya kadar koloniler kurduğu dönemdir. Bu kolonileşme ile birlikte soylu sınıfın yanında zenginleşen, bu zenginliğine yaşam tarzına yansıtan ve nihayetinde politik olanın pratiğinde söz sahibi olmayı arzulayan yeni bir sosyal sınıfın varlığı söz konusudur. Geniş açıklama için bkz: Susan, Wise Bauer, *Antik Dünya İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına*, s.382-390.

bağlı ürünlerinin ticaretini yaptığı pazar (agora) merkezlerinin mevcut olduğu belirtilmelidir. Pazar merkezine süreç içerisinde daha da fazla bağımlı hale gelen köyler bu merkezi daha da genişletmişlerdir. Tarihsel süreç içerisinde gerek ekonomik olarak gerekse coğrafi olarak pazar merkezini geliştiren köyler nihayetinde *polisi* oluşturmuşlardır.<sup>89</sup> Dolayısıyla Yunan Dünyası özelinde köylerden *polise* doğrudan bir sıçrayıştan ziyade süreç içerisinde geçişin olduğu söylenebilir. Bu bağlamda *polisten* önce çeşitli saiklerle köylerden daha kapsamlı ve fakat henüz *polis* olarak adlandıramayacağımız yapıların olduğu söylenebilir. *Polisin* belirmesiyle beraber önceleri kabilesel bağlarla örgütlenen topluluklarda bazı kesimlerin üstün olarak görüldükleri ya da kendilerini bu şekilde kabul ettirdikleri bilinmektedir. Bu kesimlerin değişen şartlarda da aynı durumlarını devam ettirdikleri belirtilmektedir. Özellikle ekonomiyi ellerine alarak bu anlamda da *üstünlük* kurmuşlardır. Bu durum *poliste* benzer durumdaki insanların kendi çıkarlarını önceleyerek bir araya gelip aristokrasiyi oluşturmalarıyla sonuçlanmıştır.<sup>90</sup>

İlk zamanlarında ticaret merkezli olarak ortaya çıkan kentlerin tarihsel süreçte benzer durumdaki kentler ile birleşerek *polisi* oluşturdukları görülmektedir. Dolayısıyla ortaya çıkan ilk *polislerin* birkaç kent ve bir Pazar merkezinden oluştuğunu söyleyebiliriz.<sup>91</sup> *Polislerin* kendi iç dinamiklerine bağlı olarak öncelikle ekonomik ihtiyaçlar için oluşturulan ticaret merkezleri zaman içerisinde sadece mal alım satımının yapıldığı merkezler olarak kalmamışlardır. Pazar, ticaret ile birlikte kültürel olanın işe koşulduğu bir 'eğitim merkezi' haline dönüşmüştür.<sup>92</sup> Dolayısıyla, başlarda kabile bağlarıyla bir arada olan köylülerin toplanma yeri ve çeşitli kararların alındığı merkez olan *agora*; *polisin* ortaya çıkmasıyla da varlığını sürdürmüştür. Fakat *poliste* *agora* sadece pazar

<sup>89</sup> Ağaoğulları, A.e., s.25; Hansen, *An Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, s.51; ayrıca bkz: Kostas, Vlassopoulos, *Unthinking The Greek Polis, Ancient Greek History beyond Eurocentrism*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2007.

<sup>90</sup> Nick, fisher-Hans, van Wees, **Aristocracy in Antiquity: Redefining Greek and Roman Elites**, Classical Press of Wales, 2015.

<sup>91</sup> Ağaoğulları, A.e., s.26.

<sup>92</sup> Ağaoğulları, A.e., s.26; Hansen, *An Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, s.78; Sarah B., Pomeroy, *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*, s.89.

işlevini yerine getirmekle kalmamış aynı zamanda politik fikirlerin dolaşıma çıktığı, kabul gördüğü ya da reddedildiği, başka deyişle toplumun siyasal nabzının attığı merkez olma işlevini yüklenmiştir.

*Polisin* dayandığı siyasal, sosyal ve ekonomik zeminin öncelikle köyden ve dolayısıyla kabile kültüründen geldiğini belirlemek, daha sonra Aristoteles'in *polis*i *doğal* olarak kabul etmesinin temel zeminini verdiği söylenebilir.<sup>93</sup> Çünkü *polis* tıpkı herhangi bir *canlı* gibi belli merhalelerden geçerek son haline yani *doğasına* ulaşmıştır. Bu durum nihayetinde *polis*i insanın insan olma şeklini ifade edeceği 'mekân' ve o olmadan kendi *doğasını* ortaya koyamayacağı politik alan olması açısından önemli görünmektedir.<sup>94</sup>

Buraya kadar genel olarak *polis*in ortaya çıkması "karanlık çağ"dan sonraki toplumsal gelişmeler ve özellikle de ekonomik kaygılar üzerinden gösterilmeye çalışıldı. Buna karşın *polis*in ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sürecin sosyal, kültürel ve ekonomik temellerinin yanında özellikle dini temellerinin de bu bağlamda ortaya konulması gerekmektedir.

Yunan Dünyasındaki geleneksel din anlayışının ya da farklı bir de-

---

<sup>93</sup>*Polisin* dayandığı zemin olarak köy ve onu oluşturan kabilelerin kültürlerini *polise* de taşıdığını gösteren bir diğer örnek de *Prytaneion*dur: "Kuşkusuz *polis*in kabilesel kökenlerini kavramak bakımından en öğretici örneklerin başında *prytaneion* örneği gelir. *Prytaneion*, ocağında kutsal ateşin sürekli yandığı şehir ya da devlet konağı, daha özel olarak siyasal konaktı. Aristoteles, Solon öncesi dönemde bütün *arkhon*ların [kabile reisleri] burada oturduğunu belirtir. Sözcüğün köküne bakıldığında "başkanın evi" anlamında *prytanis*le ilişkili olduğu anlaşılır. Yeni bir koloni, yani yeni bir *polis* kurulacak olduğunda, göç eden kişiler, yanlarına bu kutsal ateşten alır ve gittikleri yerde öncelikle bu ateşle yeni bir ateş ya da ocak yakarak burayı işaretler ve yeni bir *polis*in inşasına girişirlerdi. O ateş ya da ocak yanmadan önce orası, henüz bir *polis* kurulmadığı için, bir kaos dünyası iken, ateşle birlikte artık orası, kendiliğinden tanrısal ve içkin bir düzenliliğe çevriler bir *kozmos*a, yani düzenlenmiş, kaotik olmaktan çıkmış bir alana dönüşürdü. Ateşin işaretlediği bu alan aynı zamanda yeni *polis*in de merkezi olurdu. Öyle ki *polis* sözcüğü ilk dönemlerde yalnızca "yüksek kent" ya da "tepedeki kent"i ifade eder. Bunun dışındaki yerleşime ise *asty* adı verilmektedir. Bazı *polis*lerde kullanılan *akropolis* sözcüğü, işte bu yüksek kenti anlatmaktadır; *polis*in temel tapınaklarının ya da kült merkezlerinin ve en önemlisi *prytaneion*un bulunduğu alandı." (bkz: Ağaoğulları, *A.e.*, s.26-27.)

<sup>94</sup> Bu tema Aristoteles'in *polis* konusundaki yaklaşımı açıklanırken ayrıntılı ele alınacaktır.

yişle *kültürün*, Hesiodos tarafından *Theogonia*'da<sup>95</sup> sistemleştirildiği belirtilmektedir. Sonraki süreçte ise dini kültür *polis*lerdeki "kehanet merkezleri"nde varlığını devam ettirmiştir.<sup>96</sup> Hatta Hesiodos tarafından ifade edilen Yunanlıların *antropomorfik* (insanbiçimci) Tanrı anlayışı, Yunan dünyasında kurulan hemen hemen her *polise* ya ismiyle ya da koruyuculuğuyla katkıda bulunmuştur. *Kutsalın polisin kurucu öğelerinden biri olduğunu* ve aynı zamanda onun devamının da bir dayanağı olduğu belirtilmektedir:

Yunan *polis*lerini kuşatan Olympos tanrıları dininin de Homerek Çağ'da şekillenmeye başlaması, yani yeni bir kutsallığın tezahür etmeye başlaması gelmektedir. Homeros'un anlattığı düzen kabilesel bir düzendi. Bu düzende en önemli şeylerin başında gelen dîni anlayış ya da kutsallık algısı, atalar kültü ve buna bağlı olarak ocak tapımıydı. Her evin ocağı kutsaldı. Ama belli ki her evin ocağı kutsal kalmakla birlikte, giderek her evin üstünde kutsallığı merkezleştiren bir ocak, [*prytaneion*] belirecektir. Atalar kültü ya da tapımı da, yine etkisini belirli bir ölçüde sürdürmekle birlikte yerini, tıpkı bir kabile gibi örgütlenmiş Olympos tanrılarına tapıma bırakacaktır.<sup>97</sup>

Bu geçiş ile birlikte ortaya çıkan sosyal paradigmanın kendisini tanrı tasavvurunda dışa vurduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, kabilesel kökenlerin beraberinde getirdiği hiyerarşik yapı kendisini Olympos tanrılarının hiyerarşisinde göstermiştir. Kabilesel yapının buna nasıl kaynaklık ettiğini kabilelerin kendi aralarındaki anlaşmazlık ve kavgaların tanrılar arasında da tasavvur edilmesi buna örnek olarak verilebilir. Buna ilaveten, bu geçiş döneminin en belirgin özelliklerin-

<sup>95</sup>Yunan dünyasının din anlayışının kökenlerini ve ortaya çıkışını anlatan kült bir kitap olarak bkz: Hesiodos, *İşler ve Günler- Tanrıların Doğuşu*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2013.

<sup>96</sup>Konuyla ilgili çalışmalar olarak bkz: Jane, Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Meridian Books, New York, 1955; Walter A., Jayne, **The Healing Gods of Ancient Civilizations**, University Books, New York: 1962.

<sup>97</sup>Ağaoğulları, *A.e.*, s.26-27; geniş açıklama için bkz: Charles, Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Çev. Suat Kemal Yangı, Ankara, Dost Kitabevi, 2013; belirtmek gerekir ki Yunan mitolojisinin, *polis*in kabilesel hayatın evrilmesinden nasıl etkilendiği ya da *polis*in zeminini oluşturan sosyal-siyasal ve dini *gerçekliklerin* anlaşılmasında baskın bir rolü olduğunu belirtmekte de yarar var. Konumuzun sınırlarını taşımamak için şimdilik sadece buna dikkat çekmekle yetiniyoruz.

den biri de aristokratik olanın etkin bir şekilde kendini hem dini tasavvurda hem de *polislerin* paylaştırılmasında göstermesidir. Tanrıların dünyayı yönetmede kendi aralarında iş bölümüne gitmeleri gibi, *poliste* aristokratların da benzer bir iktidar bölüşümüne gittiği söylenebilir.

Yunan dünyasındaki bir diğer önemli mesele de yurttaşlıktır. – Nitekim Aristoteles, daha sonra göstermeye çalışacağımız gibi, bu konu üstünde oldukça ayrıntılı bir şekilde durur– Burada yurttaşlığı Yunan dünyası özelinde genel hatlarıyla ele almak gerekmektedir.

Siyasal olanın icrası söz konusu olduğunda onun uygulayıcısı ya da uygulayıcıları kadar söz konusu uygulamalara muhatap olanların neliği de bir o kadar önemlidir. Bundan dolayı *yurttaşlık* meselesi Yunan siyasal hayatı söz konusu olduğunda en önemli meselelerden biridir. Çünkü Yunan Dünyasında *polis*in karar mekanizmasında söz söyleme hakkına sahip olmak için öncelikle bazı şartlar gerekli görülmüştür. Onun yönetimine katkıda bulunmak ve mülk sahibi olmak en temel şartlar olarak görülmüştür. Bunların yanı sıra Yunanlı ve erkek olmak bir diğer temel şart olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle *poliste* yurttaş olmanın bazı temel şartları mevcuttu. Genel olarak Yunan dünyası söz konusu olduğunda *poliste* yurttaşlık merkezli bir sosyal yapılanmanın olduğu görülmektedir:

Yurttaşlık, kendi içinde genel olarak dört ayrı kategoride değerlendirilebilir. Bunlar büyük toprakları ellerinde tutan, kabilesel soy bağlarını *polis* içinde ayrıcalıklı bir kesim olarak örgütlemeyi başaran aristokrasi ya da *eupatridler*; soylu kökenleri olsa bile, Solon gibi, daha çok ticaret ve zanaatlarla zenginleşen kentli orta sınıflar ya da *demiurgoiler*; topraklarının küçüklüğü nedeniyle her an tümüyle mülksüzleşmeye aday yoksul çiftçiler ya da *georgoiler* ve nihayet topraklarını yitirmiş, mülksüzleşmiş, bu nedenle de daha çok Pazar [agora] merkezine yığılmış olan “emekçiler” yani *thetesler*dir.<sup>98</sup>

Çağın paradigması olarak *mülkiyet* merkezli bir yurttaşlık tanımı

<sup>98</sup>Ağaoğulları, A.e., s.43; Yunan dünyasının sosyal yapısına yönelik ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: J. Pentland, Mahaffy, *Social Life in Greece from Homer to Menander*, Newyork, Macmilian, 1907; ayrıca bkz: Alaeddin, Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1970.

Yunan dünyasında kendini göstermektedir. Bu çerçevede genel olarak *polis* söz konusu olduğunda dört farklı yurттаş karşımıza çıkmaktadır. Fakat burada Yunan siyasal hayatı dikkate alındığında bu hakka sahip olmanın en temel şartı kuşkusuz *özgürlüktür*.<sup>99</sup> Özgürlük Yunan siyasal hayatı dikkate alındığında daha çok *efendi* olabilmeyi ifade etmektedir. Çünkü özgür olmak *polis*in siyasal hayatında söz sahibi olmaktan önce *efendi* olmayı, yani başkasının himayesinde çalışmamayı gerektirmektedir. Başka bir ifade ile *efendi* olmak başkasına muhtaç olmamayı içeren bir durumdur. Bu, sadece çalışma noktasında değil aynı zamanda kendi hanesine (*oikos*) sahip olmayı, himayesinde *köle* bulundurmamayı da gerektirmektedir. Bunlara sahip bir Yunanlı siyasal hayatta söz söyleme hakkına sahiptir. Başka deyişle *tam* yurттаştır.<sup>100</sup> Fakat belirtmek gerekir ki, söz konusu edilen *yurттаşlık* doğumla elde edilen ve içinde bulunulan *polis* için geçerlidir. Çünkü her *polis*in yurттаşı sadece o *polis*te yurттаşlık haklarına sahiptir. Kendi *polisi* dışındaki bir yere gittiğinde *yabancı* durumuna düşmektedir.<sup>101</sup>

Özetle söylemek gerekirse, Yunan siyasal hayatında yurттаş birden fazla kategoride karşımıza çıkmış olsa da, asıl olarak yurттаş, siyasal hayata aktif bir şekilde katlandır. Çünkü yurттаşın birinci önceliği *polis*in siyasal hayatına katılım sağlamasıdır. Ticaret ya da benzeri bir faaliyetle muazzam bir servet sahibi olsalar da yabancılar (*meteikoslar*), yönetimde söz sahibi olan *yurттаşlar* tarafından alınacak kararlar ile

<sup>99</sup>*Eleutheria*, özgürlük kelimesine karşılık olarak kullanılan Yunanca sözcüktür. Fakat kelime ‘kendi başına buyrukluğu’ da içerdiğinden başka dillere çevrilme konusunda ciddi zorlukları barındırır.

<sup>100</sup>Geniş açıklama için bkz: *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2004; Sofistler tarafından ortaya atılacak olan *polis*in belli saiklerle sözleşmeye dayalı bir şekilde ortaya çıktığına dair görüşlerinin, bu duruma bir tepki olarak ortaya çıktığı da söylenebilir. Çünkü Sofistlerin *birey* merkezli bir yaklaşım sergilediklerini özellikle siyasal olan söz konusu olduğunda bütün insanların *eşitlik* zemininde bir araya gelmeleri gerektiğini vurguladıklarını hatırlayabiliriz. Sofistlerin bu konudaki ayrıntılı açıklamalara tezimizin ilerleyen bölümlerinde yer verilecektir.

<sup>101</sup>Bu noktada en etkileyici örnek Aristoteles’tir. Nitekim o, Atina’ya yerleşip kendi okulunu kurmak istediğinde “ders vereceği yeri ancak bir Atina yurттаşının vesaletiyle edinebilmişti, (çünkü kendisi bir *metoikostu*) *metoikos*, elbette bu anlamda ‘özgür’ bir sınıf sayılamaz.” Bkz: Ağaoğulları, *A.e.*, s.23.



mülklerini kaybedebilir veya sürgüne gönderilebilirlerdi. Bu gerçeklik Yunan kültüründe – özellikle V. Yüzyıldan sonra – ticaret ve benzeri işlerle uğraşmanın hoş görülmemesini de açıklamaktadır.

Son olarak *polis*in savunma ya da askeri<sup>102</sup> noktada nasıl bir karakteristiğe sahip olduğunu açıklamak gerekmektedir. Çünkü *polis*in askeri ve güvenlik özellikleri, nihayetinde insanın en temel gereksinimi olan *kendini güvende hissetme* gerçekliğini göstermesi açısından önemli bir ayrıntıdır.

Yunan dünyasında *polis*in belirli bir ordusunun olmadığını ve *polis*e yurttaş olma hakkını elinde bulunduran herkesin aynı zamanda *orduda* bir asker olduğu söylenebilir. Bu ilginç gözükmekle beraber *polis*in yapısını anlamak açısından önemli görünmektedir. Burada *polise* yurttaş<sup>103</sup> olmanın şartlarına tekrar işaret etmek konuyu aydınlatmada yardımcı olacaktır. Bir Yunan *polis*inde yurttaş olmanın en temel koşullarından biri Yunanlı ve erkek olmaktır.<sup>104</sup> Daha sonra Aristoteles'in geniş bir şekilde üzerinde duracağı gibi, politik hayata katılma yani yönetme ve yönetilme bu kapsamda bir diğer olmazsa olmaz yurttaşlık şartıdır. Bu çerçevede *polis*lerin sabit bir ordularının olmaması savunma ya da saldırı noktasında hazırlıksız oldukları anlamına gelmemektedir. Çünkü *polise* yurttaş olma hakkına sahip herkes küçüklüğünden itibaren *gymnasium*larda<sup>105</sup> katı bir bedensel eğitimden geçirilmekteydi. Bundan dolayı savaş durumlarında kısa sürede ordu hazır hale gelmekteydi.<sup>106</sup>

Bütün bu açıklamalarla beraber herhangi bir nedenin *polis*in ortaya çıkmasında etkin olduğunu söylemek kapsayıcı bir açıklama olmaya-

<sup>102</sup>Yunan dünyasındaki *polis*lerin askeri yapısını ve bu yapının dayanakları ve bu konudaki geniş bir kaynakça için bkz: Hansen, *An Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, s.116-118.

<sup>103</sup>Bu konuyu üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde ele almayı düşünüyoruz.

<sup>104</sup>Yunan dünyasında yurttaşlık üzerine ayrıntılı çalışmalar olarak bkz: Susan, D. Collins, *Aristotle and The Rediscovery of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Philip, Brook Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton University Press, 2014.

<sup>105</sup> Yunanlılara özgü çok amaçlı eğitim kurumu ve modeli. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Nigel M., Kennel, *The Gymnasium of Virtue: Education & Culture in Ancient Sparta*, London, The University of North Carolina Press, 1995.

<sup>106</sup> Konu hakkında ayrıntılar için bkz: Hansen, *An Introduction to the ANCIENT GREEK CITY-STATE*, s.116-118.

bilir. Çünkü Yunan Dünyası bağlamında *polis*in ortaya çıkmasıyla beraber tarihsel süreç içerisinde aynı şekilde kalmadığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla süreç içerisinde çeşitli değişim ve dönüşümlere uğramakla beraber özünü koruduğunu belirtmek gerekir.

*Polis*in zeminini oluşturan saiklerin, nihayetinde baskınlığını korumakla beraber, tarihsel kökenlerinden bağımsız olarak ele alınmayacağı gerçeği karşımızda durmaktadır. Bu gerçeklik bize *polis*in Yunan dünyasına özgü bir deneyim olmasına rağmen temel noktalarda çağın paradigmasına uygun bir politik yapı olduğunu ve bunun yanında çağını aşan bazı niteliklere de sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Hangi nedenlerden kaynaklanırsa kaynaklansın, Yunan dünyasının öne çıkan *birey* anlayışının nihayetinde politik olana da yansıdığı ve bu durumun kendini yönetim biçimlerinde, yurttaşlık anlayışında ve kendi dışındaki kültür ya da insanlara bakış açısında gösterdiğini belirtmek gerekmektedir. Söz konusu bakış açısının pratik olarak *poliste* tam olarak nasıl belirdiği, başka deyişle nasıl işe koşulduğunu Yunan Dünyası özelinde Sparta ve Atina *polisi* üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır.

#### 1.4. YUNAN FİLOZOFLARININ ‘İDEAL POLİSİ’: SPARTA

Yunan Dünyasında birçok alanda öne çıkan iki *polisten* biri olan Sparta kendine has özellikleri ile tarihsel süreçte birçok düşünürün ilgisini çekmiş görünmektedir. “Sparta, kimi zaman despotizmin, dışa kapalılığın ve disiplinin; kimi zaman da eşitliğin, dayanışmanın ve özverinin bir örneği olarak gösterilir.”<sup>107</sup> Bu bağlamda Sparta gerek Aristoteles gerekse Platon tarafından sık sık atıf yapılan bazı yönleri eleştirilen buna karşın bazı yönleri ise takdir edilen bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı genel hatlarıyla Sparta’ya değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Daha önceki açıklamalarımızda da değindiğimiz gibi Yunan Dünyasının çehresini değiştiren Dorlar, işgal ettikleri yerlerin halklarını köleleştirmişlerdi.<sup>108</sup> Spartalılar, Dor istilası esnasında, bu bölgeyi ele geçir-

<sup>107</sup> Plutarkos, “Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları”, *Spartada’da Mükemmel Toplum Likurgos Yasaları*, Derleyen ve Çev. Sadık Usta, İstanbul, Kaynak Yay., 2005, s.11.

<sup>108</sup> Ağaoğulları, A.e., s.24; Uygun, *Devlet Teorisi*, s.71;

miş ve oranın yerleşik halkını köleleştirmişlerdir. Ayrıca ele geçirdikleri ve halkını köleleştirdikleri yerin de yönetici sınıfı konumuna gelmişlerdir. Yasaları, Spartalıların yoksul olmaması ve aynı zamanda da zengin durumuna gelmemelerini sağlayacak şekilde hazırlamışlardır. Altın ve gümüş edinmeleri yasak olan Sparta yurttaşları sadece demirden yapılan paralar kullanmışlardır. Yabancı kültürlerin Sparta'yı etkilemesini önlemek için yurttaşların Sparta dışına seyahat etmelerine ve ayrıca yabancıların da buraya girmesine izin verilmemiştir. Öteki Yunan polisleri gibi ihtişamlı kamu binalarına Sparta'da rastlanılmaz.<sup>109</sup> Nitekim Platon, Spartalıların gerek karakter özellikleri gerekse yasalarının Yunan Dünyasında özel ve farklı bir yerleri olduğunu belirtmektedir.<sup>110</sup> Buna karşın Aristoteles'in, her ne kadar farklı yönetim biçimlerini zikrederken Spartalılarından bahsetmiş olsa da, hocası kadar onlardan etkilendiğini söyleyebiliriz.<sup>111</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla, Spartalıların kendi yurttaşları için tasarladıkları özgürlük ve eşitlik gibi temel hakları başkaları söz konusu olduğunda ne kadar önemsedikleri ya da uyguladıkları pek açık değildir. Ayrıca Spartalıların diğer Yunan polisleri göz önüne alındığında daha geleneksel ve katı kurallar ile yönetildikleri söylenebilir. Fakat tıpkı diğer Yunan polisleri gibi nihayetinde Sparta'nın belli saiklerden dolayı sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik değişim ve dönüşümler yaşadığı belirtilmektedir.<sup>112</sup> Çünkü Her ne kadar kendine özgü bir siyasal, kültürel, askeri ve ekonomik yapısı olmuşsa da nihayetinde Sparta polisi de Yunan dünyasının bir parçasıdır. Bu dünyanın karşılaştığı dış etkilere karşı, siyasi ve askeri olarak hangi tarafı tutarsa tutsun, bir tavır belirlemek durumunda olmuştur. Dolayısıyla Sparta'nın kendine has bir

<sup>109</sup>Uygun, *Devlet Teorisi*, s.72; konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz: Rodgers, *Antik Yunan*, s.36-37.

<sup>110</sup>Platon, *Devlet* 452d, İstanbul, Çev. S. Eyüboğlu-M.A. Cimcoz, İşbankası Kültür Yay., 2011; Platon, *Devlet Adamı*, İstanbul, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., 2011; Platon: *Diyaloglar II*, İstanbul, Çev. A. Cemgil-T. Gökçöl vd. Remzi Yayınevi, 1996.

<sup>111</sup>Aristoteles, *Politika*, V 1303a-b, s.155; Aristoteles, *Politika*, VII, 1325a-b, s.221.

<sup>112</sup>Bu konuda ayrıntılı açıklama için bkz: Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyaset Düşüncesi*, s.139-146; Sparta ile ilgili spesifik bir çalışma olarak bkz: Cartledge, "Literacy in the Spartan Oligarchy", *Journal of Hellenic Studies*, böl. 98, 1978, s.25-37.

karakter yapısı olmakla birlikte diğer *polis*lerden tamamen izole bir durumdan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

#### 1.4.1. Lykurgos Yasaları

Anlatıldığına göre Spartalıları kendilerine özgü yaşam biçimi ve askeri eğitimleri ile diğer Yunan *polis*leri içinde ‘özgün’ bir yere sahip olmaları belirli bir süreçten ziyade M.Ö. 600 yıllarında Lykurgos adlı bir Spartalı tarafından gerçekleştirilmiştir. Lykurgos’un, Sparta halkının karakterine uyacak şekilde yasalar hazırladığı<sup>113</sup>, Spartalılarından bu yasalara bağlı kalmaları için söz aldığı ve kendisinin de Sparta’dan ayrıldığı anlatılmaktadır.<sup>114</sup> Söz konusu yasa yapıcı Lykurgos hakkındaki bilgilerin tartışmalı olduğu belirtilmelidir. Onun yaşamına, “seyahatlerine, ölümüne ve özellikle yasa yapmaya ve devlet kurmaya ilişkin faaliyetleri üzerinde anlatılanlar birbirinden çok farklıdır.”<sup>115</sup> Burada Lykurgos’un kendisi hakkındaki farklı yaklaşımlardan ziyade onun Sparta için hazırladığı ve uygulamaya koyduğu yasalara değinmek istiyoruz.

Lykurgos’un uygulamaya koyduğu ilk önemli değişikliğin ‘geronlar konseyi’ (yaşlılar heyeti) olduğu belirtilmektedir. Buna göre 30 kişiden oluşan bu heyetin kral ile halk arasında bir denge unsuru olarak işlev gördüğü belirtilmektedir. Nitekim Platon bu uygulamanın kralın yetkilerini dengelediğini belirtmektedir.<sup>116</sup> Buna göre konsey gerektiğinde kralın buyruklarına karşı halktan yana tavır almakta ya da tersi durumlarda halkın kral üstünde baskı kurmasını engellemek için kraldan yana tavır aldığı belirtilmektedir. Böylece devlet yönetiminde istikrarın sağ-

<sup>113</sup> Platon, Lykurgos ile Minos’un adlarını birlikte anmaktadır. (Bkz: Platon, **Yasalar** 630d, vd.)

<sup>114</sup> “Lykurgos, devleti yönetmek ve Spartalıları özgü yaşam biçimini sürdürmek için temel kurallara gereksinim olduğunu gördü. Bu kuralları tek başına yazdı... Sparta’yı terk etmek için hazırlandı ve ayrılmadan hemen önce Spartalıları, geri dönene kadar kuralları değiştirmeyeceklerine dair ant içirdi. Ardından Sparta’dan ayrıldı ve kendisini açlıktan ölmeye mahkum etti.” (bkz: Uygun, *Devlet Teorisi*, s.72-73; Sparta’nın Yunan Dünyasında siyasal ve askeri bir güç olarak belirmesinin tarihsel süreci için bkz: Rodgers, *Antik Yunan*, s.144-149.)

<sup>115</sup> Plutarkos, “Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları”, *Spartada’da Mükemmel Toplum Lykurgos Yasaları*, s.17.

<sup>116</sup> Platon, *Yasalar* 691e. (Fakat Platon söz konusu konseyin 28 kişiden oluştuğunu belirtmektedir.)

landığı ileri sürülmektedir.<sup>117</sup> Bu kurum Lykugos için son derece önemli görünmektedir. Onun, söz konusu kurumu halk nezdinde etkili kılmak için Delphoi Tapınağından bir kehanet getirttiği belirtilmektedir:

Zeus Syllanios ve Athena Syllnaia adına bir mabet inşa et; topluluklar ve kentler kur; sayıları prenslerle birlikte 30'u bulan Yaşlılar Heyeti (Gerusia) oluştur; zaman zaman Babyka ve Knakion arasında kalan bölgede halkı toplantıya çağır. Sonra bunları toplantıya sun ve geri çekil kararı halk versin ve onaylasın...<sup>118</sup>

Yukarıdaki kehanet Yunan dünyasında toplumun oluşturulması, düzenlenmesi ya da radikal değişimlerin eşliğinde değiştirilmesinde ilk dayanağın doğa üstü metafor olmasını göstermesi açısından önemli görünmektedir. Lykurgos da bu duruma uygun bir şekilde öne sürdüğü radikal değişikliğin kaynağını Tanrı ya da tanrılar olarak göstermiştir. Böylelikle söz konusu değişimin halk tarafından kabulü sağlanmıştır. Plutarkos bu durumu Tyrtaios adlı şairin şu şekilde dile getirdiğini ifade etmektedir:

Phaibos'un [Yunan mitolojisinde yarı tanrı yarı insan] sözünü dinlediler ve Pytho'dan getirdiler eve,

Tanrı kelamını ve mükemmel konseyi.

Konseye krallar başkanlık eder, tanrının izniyle;

Onlara emanet edildi Sparta'nın sevgili kenti,

Ve Geronlar, yaşlılar ve halktan erkekler,

İyice Düşünülmüş konseyi güçlendirmek için.<sup>119</sup>

Lykurgos'un diğer bir önemli icraatı Sparta topraklarını eşit bir şekilde dağıtması olarak belirtilmektedir. O, belirli bir zümrede toplanan toprakların halk arasında eşitsizlik ve adaletsizliğe neden olduğunu bundan dolayı eşit bir şekilde halka dağıtılması gerektiğine inanmış ve bu konuda halkı ikna etmiş görünmektedir. Toprakların dağıtılmasında temel kıstas her erkek ve kadına temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar ürün elde etmesini sağlamak şeklinde özetlenebilir. Böylelikle ihtiyaçtan

<sup>117</sup> Plutarkos, "Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları" s.25.

<sup>118</sup> Plutarkos, A.e. s.26.

<sup>119</sup> Plutarkos, "Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları" s.27.

fazla ürün elde edilmesinin de önüne geçilmiş görünmektedir.

Lykurgos, Sparta'daki eşitsizliğin önlemek adına yurttaşların kendi özel ev eşyalarının dahi eşit bir şekilde paylaşılmasını sağlamış. Fakat bu noktadaki tepkilerin önüne geçmek için öncelikle "altın ve gümüş paraları tedavülден kaldırdı ve sadece demir para kullanılmasını emretti. Paraların değerine kıyasla ağırlık ve hacimleri öylesine büyüktü ki, bunlardan on Mina'yı saklamak için evde büyük bir depo ve taşımak için de çift öküzlü kağrı gerekirdi..."<sup>120</sup> Böylelikle halkın bu noktadaki tepkilerinin de önüne geçtiği ifade edilmektedir. Kullanımdaki paralar konusundaki bu katı kuralın toplumdaki çoğu suçun önüne geçtiği belirtilmektedir. Ayrıca insanların temel ihtiyaçlar dışındaki uğraşlar için para biriktirmelerine ve para ile ticaret gibi uğraşların da nerdeyse bitme noktasına geldiği belirtilmektedir. İlaveten toplumda ahlak dışı işlerin ve israfın da önlenildiği görülmektedir.<sup>121</sup> Bu durum aynı zamanda zenginliğin de toplumda bir anlam ifade etmemesi ve amaç edinmemesi sonucunu doğuracaktı. Çünkü herhangi bir şekilde evde yemek yemek ve daha sonra ortak yemek alanlarına gelmek kınanan ve nihayetinde yasaklanan bir eylem durumundaydı.

Lykurgos'un tasarımıdaki toplumsal yaşamda lüks ve israfın önüne geçmek için en önemli hamlesi toplu yemek kuralı olarak belirtilmektedir. Sparta yurttaşları "bir araya toplanıp önceden belirlenmiş yemekleri, ortak bir sofrada yiyecekti."<sup>122</sup> Böylelikle yurttaşların kendi evlerinde ve imkanlarına göre istediklerini yeme gibi bir lüksü olmayacak en temel ihtiyaçlardan olan yeme eylemi eşit şartlarda ve birlikte yerine getirilecekti.

Belirtmek gerekir ki Lykurgos tasarladığı toplum ve devlet düzeni ile ilgili yazılı herhangi bir yasa hazırlamamıştı. O, "devletin mutluluğu ve bekası için önemli ve anlamlı kuralların eğitim yoluyla yurttaş ruhunun derinliklerine işlenirse, orada sarsılmaz bir şekilde etkilerini devam ettireceklerine inanıyordu."<sup>123</sup> Bundan dolayı onun asıl odak nok-

<sup>120</sup> Plutarkos, A.e. s.29.

<sup>121</sup> Bkz: Plutarkos, A.e. s.29-30.

<sup>122</sup> Plutarkos, "Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları" s.31.

<sup>123</sup> Plutarkos, A.e., s.35.

tası yurttaşların eğitilmesi olarak görünmektedir.

#### 1.4.2. Sparta'da Eğitim

Lykurgos, yasa koyucunun en önemli ödevinin tasarladığı düzenin işleyişine bağlı bir toplum düzeni ihdas etmek olduğuna baştan inanmış görünmektedir. “Zira, eğer yasa koyucunun amaçladığı ruh, eğitim yoluyla gençlerin bilincine kazınırsa, bu yasalara olan bağlılık, zorla kabul ettirilen kurallardan çok daha kuvvetli olurmuş.”<sup>124</sup>

Lykurgos eğitim işine en başından başlayarak evlilik ve çocuk yapmaya odaklanmıştır. Ona göre kız çocukları da tıpkı erkekler gibi bedensel eğitimden geçmeli, güçlü bedenlere sahip olmaları için güreş, mızrak atma gibi temel bedensel eğitimleri almalydılar. Bu sayede güçlü bedene sahip kadınlar daha sağlıklı çocuklar doğurabileceklerdi. Ayrıca kızların da tıpkı erkek çocuklar gibi yarışmalara katılmasını ve kendilerini bu bağlamda kanıtlamaları gerektiği belirtilmektedir.<sup>125</sup> Lykurgos'un kadınların eğitimi konusundaki bu yaklaşımı çağın paradigması göz önüne alındığında radikal bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Genel olarak diğer yasa yapıcılar kadınları daha arka plana atarken onun kadınlar ile erkekleri eşit şartlarda gördüğünü göstermesi açısından önemli görünmektedir. Aynı durum onun evlilik ile ilgili yaklaşımında da söz konusudur. Evliliği toplumun devamını sağlayacak sağlam bireylerin ortaya çıkması için bir araç olarak görmekte ve bu bağlamda gerektiğinde evli bir adamın karısına daha sağlıklı çocuk verebilecek başka erkeler ile birlikte olmasına izin vermesine olumlu bakmaktadır. Bu durum ilk bakışta ahlaki bir sorun olarak görünmekle birlikte ona göre tasarladığı toplum için 'normal' bir durum olarak görülmektedir. Çünkü Lykurgos'a göre çocuk bir babanın özel malı değil devlete aitti.<sup>126</sup>

Lykurgos dünyaya gelen çocukların eğitiminden devletin sorumlu olduğu kuralını getirmiştir. Buna göre yeni doğan çocuk öncelikle “Leshi” denilen görüşme salonuna getirilerek buradaki yaşlıların incelenme-

<sup>124</sup> Plutarkos, A.e. s.35.

<sup>125</sup> Ksenofon, “Sparta Anayasası”, *Sparta'da Mükemmel Toplum Likurgos Yasaları*, Derleyen ve Çev. Sadık Usta, İstanbul, Kaynak Yay., 2005, s.64-65.

<sup>126</sup> Plutarkos, “Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları”, s.39.

sine sunulurdu. Şayet bebek sağlıklı ise kaydettirilirdi ve eğitim programına dahil edilirdi. Tersine durumda ise bebek belirli bir noktadaki kayıpların dibinde ölüme terk edilirdi. Yaşamaya ve dolayısıyla eğitim programına katılmasına karar verilen bebek öncelikle bebeklerin büyü-tülmesinden sorumlu olan süt annelere teslim edilirdi.<sup>127</sup> Yedi yaşına basan çocuklar belirli gruplara ayrılır ve gençliklerine kadar bu gruplardaki arkadaşlarıyla yaşamaya devam ederlerdi. Belirlenen gruplara çocukların içlerinden zeki ve cesur olanlar grup başkanı olarak seçilir ve diğer çocuklar onlara itaat etme ve onları izleme ve kendilerine verilen cezaya razı gelmek zorundaydılar. Yaşlılar ise çocukları titizlikle takip eder oyunlarını izler ve onları birbirlerine karşı kışkırtarak karakter özelliklerini belirlemeye çalışırlardı. Okuma ve yazma yalnızca kendilerine yetecek kadar öğretilirdi. Bu dönemdeki “eğitimin esası itirazsız itaat, zorlukları göğüsleme ve kavgadan zaferle çıkma şeklindeydi.”<sup>128</sup>

Çağın Yunan eğitim anlayışında genel olarak çocukların özel öğretmenler tarafından eğitilmeleri ve okuma-yazma ve müzik eğitimine tabi tutulmaları söz konusuydu. Bunun yanında beden eğitimi de söz konusuydu. Çocukların çarık giymeleri ve sık sık elbise değiştirmeleri sağlanırdı. Fakat Lykurgos bu tür uygulamaların hem çocuğun bedenini zayıflattığını hem de onu daha yumuşak huylu yaptığını düşünerek katı bir eğitim programını uygulamaya koymuştur. Buna göre çocuklar yalın ayak gezecek ve yıl boyunca tek bir elbise giyeceklerdi. Ayrıca tıka basa yemek yerine mümkün mertebe az bir yiyecek ile beslenmelerini sağlamıştır. Bunların yanı sıra diğer Yunan polislerindeki aksine çocukları “paidonos” denen *denetçiler* tarafından eğitilmelerine karar vermiştir. Bu denetçiler çocukların eğitiminden sorumluydular. Ödül ve ceza da tamamen söz konusu denetçilerin elindeydi. Dolayısıyla korku ve mutlak itaat ile çocukların büyümesi amaçlanıyordu.<sup>129</sup>

Lykurgos çocukların sadece ortak yemeklerde bulunmalarını aşırı yemekten kaçınmalarını ve bir nebze de aç kalmalarını kurala bağlamıştı. Bu şekilde büyüyen çocuklar aç kalmaya da alışmış olacaklar ve

<sup>127</sup> Plutarkos, “Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları”, s.40-41.

<sup>128</sup> Plutarkos, *A.e.*, s.41-42.

<sup>129</sup> Ksenofon, “Sparta Anayasası”, s.66-67.



gerektiğinde açlıkla mücadele edebileceklerdi. Ayrıca temel ihtiyaçları karşılamak amacıyla çocukların hırsızlık yapmaları teşvik ediliyor ve fakat yakalanmaları durumunda ağır cezaya çarptırılmalarını da kurala bağladı. Onun bu yaklaşımının amacı şu şekilde belirtilmektedir:

Likurgos'un buna izin vermesinin nedeni, herkesin de bildiği gibi, ihtiyaç gidermenin zorluklarından değil, fakat çocukların bu yolla geceleri uykusuzluğa katlanmak, gündüz hileler düşünmek, tuzak kurmak, el altından yardımcıları kullanmak gibi alıştırmalarla zihinlerini geliştirmek istemesinden kaynaklanmaktaydı. Açıktır ki, Likurgos'un uyguladığı eğitimin amacı, bütün bu yiyecek bulma türünden alıştırmalarla, gençlerin sorumluluklarını arttırmak, yeteneklerini geliştirmek ve onları savaşa hazır hale getirmektir.<sup>130</sup>

Çocukluktan yetişkin gençliğe geçenlerin eğitiminde de Lykurgos tıpkı çocukların eğitiminde olduğu gibi geleneksel anlayışın aksine bir program belirlemiştir. Yunanlılarda yetişkinliğe geçen gençler genelde özel eğitmenlerin denetiminden çıkar ve genelde gençliğin verdiği başına buyruklukla hareket ederlerdi. Fakat Lykurgos “zevk ve eğlence ateşinin insanı en çok bu yaşta sardığına tanık olunca, onları en çok bu yaşlarda işle meşgul etmeyi ve onlara mümkün olduğunca az boş zaman bırakmayı kural haline getirdi.”<sup>131</sup> Eğitimlerine bu yaşlarda da devam etmelerini aksi durumda toplumda önemli görevlere getirilmemelerini kural haline getirdi. Ayrıca onların ağır başlı olmaları ve az konuşmalarını salık verdi. Böylelikle gençler nerede konuşmaları gerektiğini ve susmaları gereken zamanları öğrenmiş oluyorlardı.<sup>132</sup>

Yetişkinliğe ulaşan bireyler böylelikle öncelikli amaçlarının polise hizmet olduğu ve asıl var oluş amaçlarının bu olduğunu benimsemiş oluyorlardı. Lykurgos yetişkinlerin birbirleriyle fazilet bakımından yarışmalarının toplumun bekası için en önemli etken olduğu görüşüne sıkı sıkıya bağlanmış görünmektedir. Yetişkin yurttaşların faziletli olmak için kıyasıya bir yarışta olmaları gerektiğini ilke haline getirmiştir. Buna göre denetleyici kurul (ephorlar) yetişkinler arasından en iyi üç

<sup>130</sup> Ksenofon, *A.e.*, s.68.

<sup>131</sup> Ksenofon, *A.e.*, s.70.

<sup>132</sup> Ksenofon, *A.e.*, s.71.

kişiyi seçeceklerdi. Bunlar Muhafız komutanı olacak ve her biri yüz erkek seçeceklerdi. Seçilemeyenler insani doğaları gereği kızgın olacak ve seçilenleri takip ederek onların açığını kovalayacaklardı. Bu şekilde karşılıklı bir denetleyici mekanizma kurulmuş olacaktı. En nihayetinde eğitimden geçen yetişkin erkekler arasından Sparta'nın yüksek yöneticileri seçilecekti. Böylelikle Lykurgos tasarladığı toplumu oluşturmuş görünmektedir.<sup>133</sup>

### 1.4.3. Sparta'da Ticaret ve Hiyerarşik Düzen

Lykurgos bir toplumda öncelikli amacın zenginleşme ve rahat bir yaşam olmasının temel bir sorun olduğuna baştan kanaat getirdiğinden Sparta'da yurttaşların ticaret ile uğraşmalarını yasakladı. Çünkü ona göre her bir yurttaşın öncelikli amacı Sparta'nın özgürlüğü ile ilgili eylemler olmalıydı. Ayrıca bütün yurttaşlar eşit ve ortaklaşa bir düzende yaşadıklarında kendilerini zengin edecek ya da para kazanacak herhangi bir uğraş ihtiyacı duymalarına da gerek yoktu. Hatta lüks yiyecek ve giyeceklerin bir anlamı olmayacaktı. Çünkü yurttaşların en önemli övünç kaynakları sağlıklı ve zinde bedenleri olmalıydı. Keza aynı sofrada bulunduğu arkadaşlarına yardım etmenin yolu maddi zenginlikten değil birlik ve dayanışmadan geçiyordu. Toplumda şeref kazanmanın yolu maddi güç değil birbirine bedensel destekten geçiyordu.<sup>134</sup>

Lykurgos daha önce de ifade edildiği gibi yurttaşların para ile ilgilerini en aza indirmek için fiziki olarak çok büyük demir paralar yaptırdı bu sayede yurttaşların bunu edinmeleri ciddi bir yük olacağından paraya olan alakayı asgari düzeye indirmiş gözükmektedir. Ayrıca altın ve gümüş bulundurmaya da ağır cezalar getirdi.<sup>135</sup>

Sparta'da erk, toprak sahipleri ve askerlerden müteşekkil olan sınıfın elindeydi. Bu sınıfın üstünde ise savaş durumlarında yönetimi eline alan iki kral mevcuttu. Bu durum Sparta'yı diğer Yunan polislerinden ayıran en önemli özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>136</sup> Ayrıca yöne-

<sup>133</sup> Ksenofon, "Sparta Anayasası", s.71-72.

<sup>134</sup> Ksenofon, *A.e.*, s.76.

<sup>135</sup> Ksenofon, *A.e.*, s.77.

<sup>136</sup> Uygun, *Devlet Teorisi*, s.73; ayrıca bkz: Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyaset Düşüncesi*, s.139-146.

tim erki söz konusu olduğunda “yaşları altmış veya daha üzerinde 28 erkekten oluşan bir senatosu, geniş yetkiler olan beş kişilik bir denetleme kurulu, ağır silahlı piyade birliklerindeki savaşçılardan oluşan bir meclisi vardı.”<sup>137</sup> Bunların yanında Sparta'nın sosyal yapısını ve bunun dayandığı zemini şu şekilde özetlenebilir:

Spartalılar için temel mesele, kendi sayıları 25.000 iken fethedip yönettikleri yerlerdeki insanların sayısının bunun belki yirmi katı olmasıydı. Bütün o insanları bir biçimde yönetmeleri gerekiyordu. Spartalılar bazılarını serbest bırakıyorlardı, ama hiçbir siyasal hak vermeden. Geri kalanları ise devlete ait tarım işçisi, başka bir deyişle serf [köle] yapıyorlardı. Düşük toplumsal konumlarının işareti olarak serflere köpek derisinden başlıklar giydireyorlar ve Aristoteles'ten öğrendiğimize göre, her yıl onlara savaş ilan ediyorlardı.<sup>138</sup>

Yunan Dünyasının Dor istilasından beri yüzleştiği en önemli problemlerden biri olan ‘kölelik’ aynı zamanda *polis*ler içinde en önemli toplumsal eşitsizlik problemi olarak belirtilebilir. Buna ilaveten erki elinde bulunduranlara karşı ise sürekli dikkat gerektiren siyasal bir problem olarak da okunabilir. Ayrıca Yunan *polis*lerinin kendi aralarındaki süregelen sorunları dikkate alındığında *polis*lerin bu noktada özellikle askeri açıdan farklı ve sürekli önlemler almaları kaçınılmaz görünmektedir. Tam da bu durumdan olsa gerek Spartalıların hem köleleştirdikleri halk arasından çıkan isyanlara karşı hem diğer *polis*ler ile olan anlaşmazlıklar için sürekli hazır bir orduya ihtiyaç duymuştur. Mezkur sebeplerden dolayı Spartalılar Sparta yurttaşı erkeklerin tamamen *polise* bağlı birer ‘asker’ olmalarını amaçlayan bir toplum düzenini inşa etmişlerdir.<sup>139</sup>

Militarist bir sosyal ve siyasal yapıyı andıran Sparta *polisi* anlaşıldığı kadarıyla kendine has bir karakter ihtiva ettiği söylenebilir.<sup>140</sup> Ayırı-

<sup>137</sup> Uygun, *Devlet Teorisi*, s.73;

<sup>138</sup> Uygun, *A.e.*, s.73; ayrıntılı açıklamalar için bkz.: Cartledge, “Literacy in the Spartan Oligarchy”, *Journal of Hellenic Studies*, böl. 98, 1978, s.25-37.

<sup>139</sup> Uygun, *Devlet Teorisi*, s.73; ayrıca bkz: Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyaset Düşüncesi*, s.139-146.

<sup>140</sup> “Yaşlılardan oluşan bir heyet, yeni doğan erkek bebekleri inceliyor ve yalnızca amaçlarına uygun olanların yaşamasına izin veriyordu. Diğerlerini derin bir

ca askeri noktadaki eğitim sistemi ile de diğer *polis*lere karşı ciddi bir üstünlük kazanmıştır. Kendilerinden olmayanlara karşı tavırları ve dolayısıyla katı bir disiplin ile 'düzenledikleri' yaşam tarzlarından dolayı başkaları tarafından acımasız ve vicdansız olarak görülmüşlerdir. Hatta *polis*leri için, başka bir deyişle savaş makineleri için kendi özgürlüklerinden de vazgeçebilmişlerdir.<sup>141</sup>

Sparta hakkında yukarıdaki açıklamalardan Spartalıların asıl odak noktalarının ve dolayısıyla onları diğer Yunan *polis*lerinden ayıranın askeri yaklaşım ve pratikleri olduğu söylenebilir. Bunun yanında genel olarak Yunan Dünyasının kültürel gelişmişliğine bakıldığında ise Sparta'nın kültürel açıdan geri ve en güçlü olduğu dönemde dahi merkezlerinin köylerden ibaret bir yapı arz ettiği belirtilmektedir.<sup>142</sup> Fakat bütün bu açıklamalardan Yunan Dünyasında Sparta'nın en nihayetinde tamamen dışa kapalı ve kendi kendine yeten bir yapıya sahip olduğu gibi bir sonuca varmak sağlıklı olmayabilir. Çünkü, Sparta'nın Yunan Dünyasının siyasal gereklilikleri içerisinde müttefikler edindiği, çevresiyle, kendi çıkarları gereği, bazen ılımlı bazen de uyumlu politikalar izlediği bilinmektedir.<sup>143</sup> Sparta ile ilgili daha fazla ayrıntıya girmeden çaişmanın odak noktası olan Atina *polis*ine geçmek gerekmektedir. Çünkü Atina konunun başında da söylenildiği gibi, Yunan Dünyası için bir özet niteliğinde olup aynı zamanda bu dünyanın *kalbi* konumundadır.

### 1.5. YUNAN DÜNYASININ SİYASAL MERKEZİ: ATİNA POLİSİ VE ATİNA'DA DEMOKRASİ TARTIŞMALARI

Atina, Yunan Dünyası söz konusu olduğunda, tarihsel bir gerçeklik

---

vadiye atıyorlardı. On iki yaşından sonra bir oğlan çocuğu, diğer oğlan çocuklarıyla birlikte askeri bir kampta yaşıyordu...." (bkz: Uygun, *Devlet Teorisi*, s.73; Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyaset Düşüncesi*, s.139-146; konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz: Rodgers, Nigel, *Antik Yunan*, Çev. Ü.E. Uysal, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2014.)

<sup>141</sup> Cartledge, A.e., s.139-146; konuyla ilgili ayrıntılar için bkz: Rodgers, *Antik Yunan*, 2014.

<sup>142</sup> Uygun, *Devlet Teorisi*, s.73; konuyla ilgili ayrıntılar için bkz: Rodgers, *Antik Yunan*, s.144-149.

<sup>143</sup> Ayrıntılar için bkz: Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma, Antik Akdeniz Uygarlıkları*, s.144-149.

olarak, sosyal, siyasal ve kültürel bakımdan merkezi olma durumunu koruyagelmıştır. Özellikle siyasal olanın kendisini “demokrasi”<sup>144</sup> şeklinde ortaya koymasının ilk örneklerine de –Yunan Dünyası özelinde – yine Atina’da rastlanılmaktadır. Herodotos (M.Ö. 499-499) bu çerçevede öne çıkan ismin Kleisthenes (M.Ö. 570-508) olduğunu ve Atina’nın demokrasiyle beraber toplumun örgütlenme biçimini ona borçlu olduğunu belirtmektedir.<sup>145</sup> Fakat siyaset felsefesi tarihi kitapları genel olarak Solon’u (M.Ö. 640-560) bu alanda öne çıkan isim olarak gösterme eğilimindedirler.<sup>146</sup> Demokrasinin ortaya çıkışı, Antik Yunan dünyası özelinde kime dayandırılırsa dayandırılınsın, *polis*in ortaya çıkmasına zemin hazırlaması açısından önemli görünmektedir. Ayrıca siyasal olanın *poliste* belirmesi ve ona yön vermesinin bir dönüm noktası olduğunu öncelikle belirtmemiz gerekmektedir.

Atina, tarihsel gelişmeleri, değişimleri sosyal, siyasal ve kültürel tarihi ile Antik Yunan dünyasının bir özeti olarak kabul edilmektedir. Bu kapsamda Atina özelinde yapılacak bir siyasal, sosyal ve ekonomik açıklama aynı zamanda söz konusu dünyanın bir özeti olarak da görülebilir. Çünkü Yunan *polis*lerine ilişkin tarihi kayıtların çoğunun Atina kaynaklı olduğu söylenilmektedir.<sup>147</sup> Konuya geçmeden **önce**, **Yunan** dünyasında Atina’yı öne çıkaran ve daha sonraki dönemlerde onu siyasal-kültürel ve ekonomik konularda önemli bir konuma getiren tarihsel süreci özetle sunmak yararlı olacaktır. M.Ö. V. yüzyıl Yunan dünyası özellikle Dor istilasının sonuçlarının belirginleştiği dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca yeni *polis* oluşumlarının oturduğu ve bu *polis*lere bağlı kolonilerin de ortaya çıktığı dönemdir. Özellikle koloniler ile merkezi *polis* arasındaki ilişki çağın koşulları göz önünde alındığında dikkat çekilmesi gereken özellikleri barındırmaktadır:

<sup>144</sup>Demokrasi kelimesinin bizzat kendisinin Yunan merkezli bir ‘icad’ olduğu onun sadece pratikteki uygulanışı ile değil aynı zamanda etimolojisi ile de Yunan özgü olduğu söylenmektedir. Ayrıntılar için bkz: Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.15-33.

<sup>145</sup>Herodotos, *Tarih*, Çev. Müntekin Ökmen, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2014, s.502.

<sup>146</sup>Konu hakkında ayrıntılı tartışmalar için bkz: Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.73-82.

<sup>147</sup>Mumford, *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Değişimler ve Geleceği*, s.164.

Klasik Yunan Dünyası (M. Ö. 5.yüzyıl) 750 civarında kent devletinden (site-den) [polisten] oluşuyordu. Sitelerin çoğunluğu Ege Denizi'nin her iki kıyısında, bugünkü Yunanistan ve Batı Anadolu ile Ege Denizi'ndeki yaklaşık 1.400 adadaydı. Bu sitelerin, Marsilya'dan Trabzon'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış 300'ün üzerinde de kolonisi vardı. Yunan koloniciliğini modern sömürgecilik ile karıştırmamak gerekir. Kurulan koloniler *kardeş site* statüsünde olup, siyasal açıdan tümüyle bağımsızdı. Ana site ile aralarında sömürü değil, güçlü duygusal bağlara dayanan dostluk ilişkisi vardı. Dolayısıyla, sitelerin toplam sayısı 1.000'in üzerindedir. Site halkları arasında dil ve kültür birliği olmasına rağmen, siyasal birlik yoktu. Yunan dünyasının kültürel birliği ile siyasal dağınıklığı arasındaki kesin karşıtlık, siyasal birleşmeyi zorlayan güçlü etkenlere, özellikle bütün Yunan dünyasına yönelen dış askeri tehditlerin varlığına rağmen aşılammıştır.<sup>148</sup>

Dolayısıyla *polis*in Yunan Dünyasında yalnızca siyasal oluşum ya da 'basit' bir kent birliği olmadığı görülmektedir. Bunun yanında *polis*in kültürel ve ekonomik yönleriyle de siyasal bir düzen olarak gerçekliğini kabul ettirdiğini belirtmek gerekir. Fakat bununla birlikte Yunan Dünyasında, *polis* özelinde yeni siyasal deneyimlerin de yaşandığı zaman dilimlerine tanıklık edilmiştir. Bu durum daha önceki dönemlerde özellikle Dor istilaları ile sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapıları kırılmalara uğrayan Yunan Dünyasının kendisini toparlaması anlamına da gelmektedir. Böylelikle, *polis*lerin birer siyasal yapı olarak oluşumlarını tamamlaması ve giderek yönetim anlayışı ve sosyal düzenleri ile ayrışması da bu dönemde yaşandığı ileri sürülebilir.

Birbirleriyle karşılıklı kültürel ve ekonomik ilişkilere sahip *polis* ile buna bağlı kolonileri saymazsak – ki kolonilerin de siyasal açıdan bağımsız oldukları yukarıda belirtildi – her bir Yunan *polis*inin nihayetinde 'bağımsız' bir siyasal yapı olarak varlığını devam ettirmesi söz konusu olmuştur. Hatta olağanüstü durumlarda dahi tam olarak bir birliğin sağlanamadığı ve sınırlı sayıda *polis*in kendi aralarında bir birlik oluşturabildikleri belirtilmektedir. Bu birlikler, kimi zaman bazı *polis*lerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklarda kimi zamanda, Pers istilasında

<sup>148</sup>Rodgers, *Antik Yunan*, s.21-29; (naklen) Oktay, Uygun, *Devlet Teorisi*, s.70.

olduğu gibi, dış saldırılara karşı oluşturulmuştur.<sup>149</sup>

Yönetim biçimi açısından bakıldığında Antik Yunan Dünyasındaki polisler “gelişmiş bir eşitlik ve özgürlük anlayışı çerçevesinde *doğrudan demokrasiyle*; diğer bazıları da, katı bir eşitsizlik anlayışından beslenen monarşi, aristokrasi ve askeri oligarşi gibi biçimler alan *otokrasiyle*...”<sup>150</sup> yönetilmiştir. Dolayısıyla Antik Yunan dünyasında sadece belli bir yönetim tarzı ya da biçiminin olduğu söylenemez. Fakat konu ile ilgili çalışmalar – buradaki kast edilen felsefe tarihi, özelde de siyaset felsefesi çalışmalarıdır – genelde iki polis üzerine odaklanmıştır: Sparta ve Atina. Atina’yı detaylı bir şekilde ele almanın, ele almaya çalışılan sorun açısından daha yararlı olacağı düşünülmektedir. Çünkü Aristoteles herne kadar Stagerialı olsa da yaşamının büyük bir kısmını Atina’da geçirmiş ve anlaşıldığı kadarıyla polis ile ilgili tespitleri daha çok Atina’ya yönelik olmuştur. Ayrıca Atina siyasal, kültürel ve ekonomik olarak Antik Yunan dünyasının ‘merkezi’ olmuştur.

Atina daha önce de ifade edildiği gibi Yunan Dünyasının kalbi konumunda olmasının yanı sıra gerek kültürel gerekse de ekonomik yapı ve edimleri ile bu konumunu yüzyıllar boyunca sağlamlaştırmıştır. Bu bağlamda Atina’nın, Yunan dünyası söz konusu edildiğinde genel olarak çoğu alanda en yetkin örnek olduğu belirtilmektedir.<sup>151</sup> Atina’nın bu bağlamda yetkin bir örnek olarak kabul edilmesinin sosyal, kültürel ve ekonomik boyutu kadar onun gelişmiş *demokrasisi* de önemli bir etken olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Yunan Dünyasının siyasal tarihi de bu bağlamda bize bir fikir vermesi açısından önem taşımaktadır:

Yüzyıllar boyunca monarklar, aristokratlar veya tiranlar tarafından yönetilmiş olan Yunan kentlerinden bazılarında, M. Ö. 5. Yüzyılda çok sayıda yetişkin erkek, *yurttaş* olarak yönetime doğrudan katılma hakkını elde etti. Si-

<sup>149</sup>Geniş açıklama için bkz: Charles, Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, s.178-196; Ayrıca Atina özelinde Yunan dünyasındaki polislerin yönetim biçimlerini dolayısıyla anayasalarını ele alan bir çalışma olarak bkz: Aristoteles, *Atinaların Devleti*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2013.

<sup>150</sup>Uygun, *Devlet Teorisi*, s.71; konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz: Rodgers, Nigel, *Antik Yunan*, Çev. Ü.E. Uysal, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2014, s.21-28.

<sup>151</sup> Rodgers, *Antik Yunan*, s.144-149.

te halkları, kendi kendilerini yönetmelerini olanaklı kılan *doğrudan demokrasiyi* bir siyasal sistem olarak kurumsallaştırdı. Robert A. Dahl'ın deyişiyle, bu, tekerleğin icadıyla karşılaştırılabilecek önemde köklü bir dönüşüm anlamına geliyordu...<sup>152</sup>

Aristoteles, Yunan *polis*lerinin anayasalarını araştırıp –bunu sadece kendisi değil öğrencileri ile birlikte yapmaya çalışmıştır– bütün Yunan Dünyasının bir nevi siyasal yapısının haritasını çıkarmaya çalışmıştır. Fakat bugün elimizde sadece *Atinalıların Anayasası*<sup>153</sup> adlı çalışma mevcuttur. Mezkur eser, anlaşıldığı kadarıyla Atina'nın sadece siyasal yapısına değil aynı zamanda kültürel, ekonomik, askeri vb yönlerini de ele almaya çalışmıştır. Fakat Aristoteles'in bu çalışmasından elimize yalnızca Atina'nın siyasal yapısını ele alan bölüm ulaşmıştır. Dolayısıyla Atina özelinden hareketle Antik Yunan dünyasında demokrasiyi tasvir etmeye çalışacağız.<sup>154</sup> Böylece Atina *polis*inin siyasal yapısına yönelik bir tasvir aynı zamanda çağın siyasal haritası hakkında fikir verme noktasında da önemlilik arz etmektedir. Bu bağlamda Atina'nın siyasal tarihinin genel bir özeti aynı zamanda çağın siyasal yapısının çerçevesini oluşturmada önemini korumaktadır.

Aristoteles'in belirttiğine göre önceleri – takribi M.Ö. 8.yüzyıla kadar – krallık ile yönetilen Atina'da soylular krallıktan oligarşiye dönüşen bir yönetim değişikliği yaparak yönetimi ele geçirmişlerdir. Onun ifade ettiğine göre asıl dönüm noktası Solon ile birlikte olmuş ve o *demokrasiye* giden yolu da açmıştır:

Daha sonra soylular ve halk arasından çok uzun süre devam edecek parti mücadeleleri başladı. O zamanların yönetim biçimi oligarşiydi ve fakirler, çocukları ve eşleri ile birlikte zenginlere adeta kölelik yapıyorlardı... toprakların tamamı az sayıdaki zengin elinde toplanmıştı ve hektemoroslar zenginlerin tarlalarından aldıkları ürünlerin yalnızca altıda birine sahip olmak koşuluyla çalışıyorlardı. Eğer geriye kalan altıda beşi kira ücreti olarak ara-

<sup>152</sup>Robert, A. Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, Çev. L. Köker, Ankara, Yetkin Yay., 1993, s.15; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.74.

<sup>153</sup>Aristoteles, *Atinalıların Anayasası*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2013.

<sup>154</sup>Konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz: Ernest, Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen&Co., 1906, s.446-464.



zi sahiplerine vermezlerse, kendileri ve çocukları köle olarak satılıyordu. Çünkü Solon zamanına kadar borçlular alacaklılara kendi bedenlerini de rehin göstermek zorundaydılar...<sup>155</sup>

Krallık yönetiminden *oligarşiye* geçiş ile birlikte asıl sorun çiftçilerin sürekli olarak köle olma baskısı altında yaşamlarını sürdürmeleri olarak görünmüştür. Bu aynı zamanda toplumsal bir gerilimi de göstermiştir. Soylular Drakon'un hazırlayacağı yazılı yasalar ile durumu düzeltme yoluna gitmiştir. Buna göre Drakon Atinalıların geleneksel yapısını oluşturan temel noktaları dikkate alarak yazılı yasalar hazırlayacak ve böylece düzen sağlanmış olacaktı. 'Drakon Yasaları' olarak adlandırılan bu yeni düzenlemeler Kabilesel kökenlere dayanan katı kuralları içermektedir. Fakat sonuç beklenildiği gibi olmadı ve bu yeni yasalar toplumsal sınıflar arasındaki sorunları daha da derinleştirdi.<sup>156</sup> Atina'da ortaya çıkan bu yeni durum, anlaşıldığı kadarıyla, ciddi gerilimleri beslediği gibi yeni bir siyasal yapıya da kaynaklık etmiştir. Bu yeni yönetim tarzı ya da biçimi *tiranlar çağı* olarak belirtilmektedir. İ.Ö. 600 yıllarında tiranlık aristokrasi ile demokrasi arasında bir geçiş rejimi olarak görülmektedir. Yunan dünyasındaki çoğu *poliste* görülen tiranlık özellikle alt tabakadakilerin desteğini sağlayacak bir yönetim tarzı sergilemiştir. Fakat buna karşın orta sınıf ve soylular arasında ciddi bir kaygı oluşturmuştur. Nihayetinde soylular ile orta sınıf birleşerek tiranlığa son vermişlerdir. Tiranlığın yıkılmasından sonra halk arasında birliği sağlayacak yeni yasalar yapılması için Solon görevlendirilmiştir.<sup>157</sup>

<sup>155</sup>Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.25-26.

<sup>156</sup>Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, Çev. S. Y. Baydur, Ankara, Maarif Vekaleti, 1941, s.3-8; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.76; ayrıca bkz: Server, Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası-1*, İstanbul, Say Yay., 1983, s.269vd.; Yale H., Ferguson, "Şefliklerden Şehir Devletlerine: Grek Deneyimi" Çev. C. Sarı, *Devlete Doğru*, Ed. Timothy Earle, Ankara, Ütopya Yay., 2001. s.141; Aristoteles Drakon öncesi devletin yönetim biçimini şu şekilde serimler: Memurlar soyluluk ve zenginlik esasına göre seçiliyorlardı. Memuriyetler ilk zamanlar ölüncüye dek, daha sonraları ise on yıllığına veriliyordu. En önemli ve en eski memurluklar arasında krallık, polemakhosluk ve arkhonluk gelmekteydi... (bkz: Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, III, s.26.)

<sup>157</sup>Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, s.49-50, 62-63; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.76; Atina'da değişen yönetim biçimi hakkında ayrıntılı açıklamalar için bkz: Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.26-30.

Aristoteles de Atina'da benzer bir tarihsel sürecin gerçekleştiğine işaret etmektedir. O, Atina'daki yönetim durumunun halkın çoğunluğunun yararına olmadığını sadece belli bir zümrenin çıkarına hizmet ettiği tespitinde bulunur. Bundan dolayı çoğunluğun soylulara karşı harekete geçmesinin kaçınılmaz olduğunu ve nihayetinde bunun gerçekleştiğini belirtir.<sup>158</sup> Dolayısıyla özellikle Soylu kesimin tiranlığa karşı tavrından dolayı diğer kesimler ile de anlaşarak tiranlığı yıkmayı ve zenginler ile yoksulların uzlaşmasıyla yeni reformların oluşturulmasının zemininin hazırlandığı görülmektedir. Uzlaşmanın neticesinde yeni yasalar yapmak için Solon görevlendirilmiş ve Solon Atina tarihinde sözü edilmeden geçilemeyecek reformlar yapmıştır. Bu bağlamda Solon'un yaptığı *reformları* şu şekilde özetlenebilir:

*Solon Yasaları* sosyal, ekonomik ve siyasal alanda büyük reformlar gerçekleştirdi: Çiftçilerin durumunun iyileştirilmesi amacıyla, tarlalar üzerindeki ipotekler kaldırıldı. Borçlar silindi, borç yüzünden köle haline getirilen kişiler azat edildi. Genel af çıkarıldı, site dışına köle olarak satılan Atinalılar, kamu kaynakları kullanılarak satın alındı ve özgürlüklerine kavuşturuldu. Köle emeğine dayanan üretim biçimi, yalnızca dışarıdan getirilen kölelerle yürütüldü. Soyluların tekelci iktidarına son verildi. Tüm yurttaşların yasa ma faaliyeti için Halk Meclisi'ne, yargılama faaliyeti için Halk Mahkeme'sine katılımı sağlandı. Yurttaşların siyasal yaşama katılımı kökenlerine göre değil, mali durumuna göre dört kategoriye düzenlendi. Mali durum sermayeye göre değil, her yıl üretilen tarımsal ürün miktarına göre belirlendi.<sup>159</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Solon ile birlikte Atina'nın siyasal ve sosyal hayatı yeni bir safhaya geçmiştir. Ayrıca yoksul Atina yurttaşlarının köleleştirilmesinin de önüne geçilmiştir. Bunun yanı sıra topraklar üze-

<sup>158</sup>Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.26.

<sup>159</sup>Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.10-17; Aristoteles, *Politika, II*, 12, s.65; Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, Blackwell, 1993, s.32, 44; Friedell, *Antik Yunanda Kültür Tarihi*, s.94 vd; Simon Hornblower, "Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece", *Democracy: The Unfinished Journey*, Ed. John Dun, New York, Oxford Universtiy Press, 1995, s.3-6; Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, s.63 vd.; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.76-77.

rinde yapılan düzenlemeler ile çiftçilerin durumları iyileştirilmiş; kurulan Halk Meclisi ve Halk Mahkemesi ile de *demokratik kurumların* yerleşmesi sağlanmıştır. Bunların yanı sıra Solon askeri anlamda da çeşitli reformlar yapmıştır. Solon yasalarına kadar askeri güç soylulardan oluşan süvari birliklerindeyken, onunla birlikte köylülerden müteşekkil deniz ve kara birlikleri oluşturulmuştur.<sup>160</sup>

Solon'dan sonra Atina'nın siyasal tarihindeki önemli simalardan biri de Kleisthenes'tir. Herodotos Atina'da demokrasinin kurumlaşmasını ve toplumun yeniden örgütlenmesinin Kleisthenes tarafından yapıldığını belirtmektedir.<sup>161</sup> Aristoteles ise Solon Yasaları sayesinde demokrasiye geçiş yapıldığını; Kleisthenes ile birlikte bu yeni yönetim biçiminin sağlandığını belirtmektedir.<sup>162</sup> Dolayısıyla Solon ile başlayan *demokratik* süreç anlaşıldığı kadarıyla Kleisthenes ile daha sağlam bir yapıya kavuşmuştur. Kleisthenes'in yaptığı reformları şu şekilde özetlenebilir:

Kleisthenes Atina'yı oluşturan köy ve kasabaları, 139 özerk yerel siyasal birim (deme) olarak yeniden örgütledi. 18 yaşına basan her erkek, yerel listelere kaydolarak 2 yıl süren bir eğitim görüyor ve bu sürenin sonunda *yurttaş* sıfatını kazanıyordu. Kan bağına dayanan eski kabile sistemi iyice çöktürülerek, Atina'nın merkezi siyasal kurumlarında söz sahibi olacak on yeni kabile oluşturuldu. Kleisthenes çok sayıda yabancı ve köleyi bu kabilelere sokarak yurttaş statüsüne geçirdi. Yeni kabileler kan bağına dayanan kümeler olmaktan çok, günümüzün mahalle örgütlenmelerine benziyordu. Kişilerin sülale isimleri bile değil, ön isimleri ve soyadı olarak da bağlı oldukları yerel birimlerin (deme) ismiyle çağrılmaları zorunluluğu getirilerek, zenginlerle yoksulların aynı soyadına sahip olması sağlandı. Yeni düzenlemeler sayesinde kabileler (mahalle örgütleri), sitenin yürütme ve yargı organları

<sup>160</sup>Uygun, *Devlet Teorisi*, s.77; ayrıntılı açıklamalar için bkz: Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, 1970.

<sup>161</sup>Herodotos, *Tarih*, Çev. Müntekin Ökmen, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2014, s.502.

<sup>162</sup>Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.70; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.77'deki 34 numaralı dipnot. (Aristoteles bunu şu şekilde ifade eder: Bu değişiklikler yapıldıktan sonra devlet [polis] yönetimi Solon'un yaptığından çok daha halkçı bir duruma geldi... bkz: Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.51.)

ile bürokrasisinde eşit ölçüde temsil edildi ya da söz sahibi oldu. Demokratik rejimi yıkmak amacıyla hareket eden yurttaşlar için 10 yıllık sürgün (ostrakismos) cezası getirildi. Atina, artık, köleler, kadınlar ve yabancılar dışında, yetişkin herkesin eşit siyasal yetkilere sahip olduğu ilk ve en yetkin doğrudan demokrasi örneği olarak tarih sahnesinde yerini aldı.<sup>163</sup>

Solon'un başlattığı *demokratik* reformlar anlaşıldığı Kleisthenes ile birlikte daha sağlam temellere oturtulmuş ve böylelikle sürdürülebilirliği sağlanmıştır. Kleisthenes köy yaşamından *polise* geçişte önemli bir ölçüt olan Kabilesel kökenleri, getirdiği yenilikler ile değiştirmiştir. Bu sayede *polis* yaşamına katılımı ve bağlılığı arttırmıştır. Böylelikle kabile merkezli siyasal bağlılık yerini *yurttaş* statüsü ile *polise* bağlılığa bırakmıştır. Bu aynı zamanda *poliste* siyasal yaklaşımın halkın katılımını arttırmaya ve dolayısıyla çağın koşullarında kendine özgü bir *demokrasi* anlayışının oturmasıyla sonuçlanmıştır. Ayrıca *ostrakismos* uygulaması ile birlikte yeni siyasal yönetimin sürdürülebilirliği sağlamış ve eski rejimlere dönüşün de önüne geçilmiştir. Onun reformları ile birlikte *yurttaş* olma şartları da belirlenmiş; *polise* yurttaşlık zemininde bağlılık sağlanmıştır.

Atina ile ilgili siyasal kırılmaların kurumsal boyutuna geçmeden önce belirtmemiz gerekir ki, Atina özelinde Yunan Dünyasında gerçekleşen mezkur siyasal kırılmalar aynı zamanda yeni bir siyasal yönetimin *icadı* olarak da okunabilir.<sup>164</sup> Bu yeni siyasal yönetim anlayışını *demokrasi* olarak adlandırmak beraberinde farklı bakış açılarını da getirmektedir. Açıklamaya çalıştığımız *demokrasi* anlayışının gerek teorik gerekse pratiği açısından modern demokrasiler ile ciddi farkları olduğunu belirtelim.<sup>165</sup> Buradaki amacımız Antik Demokrasi ile Modern

<sup>163</sup>Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.35-40, 72-74; Aristoteles, *Politika*, III, 71-72; Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.34-36; Herodot, *Herodot Tarihi*, Çev. P. Kutuman, İstanbul, Hürriyet, 1973, s.225 vd.; Rodgers, *Antik Yunan*, s.40-41; Arif, Müfid, Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara, TTK Yay., 1971, s.201-205; Şenel, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, s.68-69; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.77-78.

<sup>164</sup>Cartledge bu noktada 'siyasi olanın icadı' şeklinde bir belirlenime gider. Ayrıntılar için bkz: Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.15-33.

<sup>165</sup>Antik Yunan Demokrasisini bu bağlamda modern dönem demokrasileri ile karşılaştırmadan ve fakat onun antik ve modern yönlerine vurgu yapan bir ça-

Demokrasi kıyaslamaktan ziyade oluşabilecek anlam karışıklığını kısaca gidermeye çalışmaktır. Bu bağlamda Atina özelinde Antik Demokrasiler ile Modern Demokrasiler arasındaki farklar şu şekilde ifade edilebilir:

(1) Onlarınkı doğrudan bizimki temsildir. (2) Antik demokraside *demos* (kitle, çoğunluk, fakir), gücü (*kratos*) kontrol edebiliyordu. (3) Antik demokraside ne teoride (anayasal ya da felsefi) ne gerçek siyasi pratikte kuvvetler ayrılığı vardı. (4) Antik demokrasilerde ve hangi idari ya da ideolojik görüntüye sahip olursa olsun tüm Yuna *poleis*'inde [polislerinde] vatandaşlık etkin biçimde katılımcı paylaşma bağlamında yorumlanır ve inşa edilirdi. (5) Demokratik Atinalıların da dahil olduğu – ve belki de özellikle – Antik Yunanlılar elbette bir özel kamusal alan ayırımına sahipti ama korudukları ya da destekledikleri “haklar” insan ya da azınlık hakları değil, vatandaş/vatandaşlık haklarıydı. (6) Ve son olarak “bireyi” Devlet'ten... koruma gibi bir kaygı yoktu.<sup>166</sup>

Dolayısıyla özelde Atina genelde ise antik demokrasiler söz konusu olduğunda ilk akla gelen kurumsallaşmış bir yönetim tarzından ziyade siyasal bir kültürden bahsetmek daha makul görünmektedir.<sup>167</sup> Bu durumu açıklamak gerekirse nevi şahsına münhasır bir siyasal sistem ya da yaklaşım olarak tasvir edilebilir. Buradan hareketle Atina *polis*inin siyasal kurumlarına devam etmek gerekmektedir.

Atina'nın siyasal kurumlarına başka bir ifadeyle *demokratik kurumlarına* geçmeden önce Atina'nın sosyal yapısının bilinmesinde fayda vardır. Bu, siyasal kurumların işlevi ve gerekliliklerini göstermek açısından önemlilik arz etmektedir. Öncelikle Atina belirtildiğine göre zamanın Yunan dünyasından nüfus açısından daha yoğun görünmekteydi. Yunan *polis*leri ortalama 10-50 bin nüfusa sahipken Atina'nın dört yüz bin nüfusa sahip olduğu belirtilmektedir.<sup>168</sup> Rakamlar üzerinden kesin sayılar vermek sağlıklı olmamakla beraber nihayetinde Atina'nın

---

ışma olarak bkz.: M. I., finley, *Democracy Ancient & Modern*, London, Chatto&Windus, 1973.

<sup>166</sup>Cartledge, *A.e.* s.75.

<sup>167</sup>Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.75.

<sup>168</sup>Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.86-94; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.78; ayrıca bkz: Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, s.260-261.

Yunan Dünyasındaki en fazla nüfusa sahip *polis* olduğu söylenebilir. Nüfus konusunda kesin sayı verilememesinin en başat nedeni ise Atina'nın *yurttaş* statüsüne sahip olanların dışında kalan köleler ve yerleşik yabancıların hepsinin kaydının tutulmamasıdır. Bunlara ilaveten Atina'da nüfus işleri ile ilgili merkezi bir kurum mevcut değildi; kayıtlar daha çok yerel merciler tarafından tutulmaktaydı.<sup>169</sup> Nüfus konusundaki bu belirlenimlerden sonra Atina'nın sosyal yapısındaki sınıflara değinmek gerekmektedir. Hansen genel olarak Atina halkının üç gruba ayrıldığını belirtir. Bunlar yurttaşlar, yabancılar ve kölelerdir. Ona göre bu ayırım yasalara dayanmakta ve doğum ile birlikte bu gruplara girilmektedir. Mülkiyet ve yönetime katılma hakları noktasında yurttaşların ayrıcalığı söz konusuydu. Yabancılar ticaret, zanaat ve belirli hizmet işlerinde yasal haklara sahip olmakla birlikte yurttaşlık haklarından yoksunlardı. Köleler ise belirli kolaylıklar ve yaşama hakkı konusundaki koruma dışında hiçbir güvenceye sahip değillerdi. Bütün bunlardan dolayı Hansen Atina toplumunda bir kast sisteminin olduğunu belirtmektedir.<sup>170</sup>

Atina'da siyasal haklar zemininde yapılacak bir *yurttaş* tanımında sınırlı sayıda insanın *yurttaş* olarak tanımlanabildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra mezkur tanımın tam olarak yeterli olup olmadığı da tartışılabilir. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi Atina'nın tarihsel süreçte geçirdiği kırılmalar ve yapılan reformlar ile yeni safhalara geçilmiş ve nihayetinde *demokrasi* olarak tanımlanan siyasal yaklaşım ya da yönetim biçimi ortaya çıkmıştır. Bu yeni siyasal yaklaşım aynı zamanda halka bakışı ve halkın nasıllığını da değişikliğe uğratmıştır. Fakat belirtmek gerekir ki, nihayetinde Atina özelinde *yurttaş* olma ve yurttaşlık haklarından yararlanma Atina'da Yunanlı olarak doğmuş olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Atina söz konusu olduğunda sosyal sınıflardan bahsetmek sadece yurttaşlar için geçerli bir durumdur. Bunlar, geniş toprak sahibi soylular, ticaretle uğraşan orta sınıf, köylüler, *poliste* çalışan işçilerden oluşmaktaydı.<sup>171</sup> Bunların yanı sıra yerleşik bir yabancı-

<sup>169</sup>Hansen, *A.e.*, s.86-94; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.78.

<sup>170</sup>Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, 87 vd.

<sup>171</sup> konuyla ilgili geniş açıklama için bkz: Hansen, *A.e.*, s.86-94.

nın hiçbir zaman *yurttaş* statüsü kazanamayacağı ya da *yurttaş* olan birinin bu hakkının elinden alınamayacağı gibi bir yasa söz konusu değildi. Nihayetinde *yurttaş* olan biri mahkeme kararıyla, çeşitli suçlardan dolayı, *yurttaşlıktan* çıkarılabilirdi. Ayrıca *yurttaş* olmayan biri de Halk Meclisi kararıyla *yurttaş* yapılabilirdi.<sup>172</sup>

Genel olarak belirtmek gerekirse Atina *polis*i özelinde tarihsel süreçte *demokrasinin* çeşitli safhalardan geçtiği ve nihayetinde Kleisthenes ile birlikte belli bir forma ulaştığı ifade edilmişti. Buna ilaveten *demokrasinin* Atina'da Perikles döneminde (İ.Ö. 403) kurumlarıyla beraber yetkin haline ulaştığı belirtilmekteydi.<sup>173</sup> Ana hatlarıyla Atina'daki *demokrasi* kurumlarını yasama konusunda Halk Meclisi (ekklesia), yürütme söz konusu olduğunda Beşyüzler Konseyi ve son olarak da yargı söz konusu olduğunda Halk Mahkemesi (dikasterion) mevcuttu.<sup>174</sup> Bu bağlamda söz konusu kurumlara kısaca değinmek Atina özelinde Antik Yunan Dünyasında *demokrasinin* uygulanış kanallarını göstermek açısından yararlı olacaktır.

Halk Meclisi, Atina *polis*inin *yurttaş* olma hakkına sahip erkeklerin doğal üyesi olduğu yasama organıydı.<sup>175</sup> Daha önce belirtildiği üzere Atina *yurttaşlarının* kaydı yerel merciler tarafından tutulup merkezi bir nüfus idaresi olmadığından bu meclise iştirak edenlerin sayısı konusunda tam olarak bir veriye ulaşılamamaktadır. Fakat Halk Meclisi'nin "temsili bir organ"<sup>176</sup> olmadığını; dolayısıyla bütün *yurttaşların* bu mec-

<sup>172</sup>Konuyla ilgili ayrıntı ve örnek için bkz: Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.87.

<sup>173</sup>Konuyla ilgili ayrıntı ve örnek için bkz: Hansen, *A.e.*, s.87.

<sup>174</sup>Mezkur *demokrasi* kurumları hakkında ayrıntılı bilgiler için bkz: Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 2013; David, Held, *Models of Democracy*, California, Stanford University Press, 1987; Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*; Giovanni, Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. T. Karamustafaoğlu-M. Turhan, Ankara, Yetkin Yay., 1993; Simon, Hornblower, "Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece", *Democracy: The Unfinished Journey*, Ed. John Dunn, New York, Oxford University Press, 1995; Robert A., Dahl, "Demokrasi Kuramı ve Demokrasi Deneyimi", Çev. Z. Gürata-C. Gürsel, *Demokrasi ve Farklılık*, Haz. S. Benhabib, İstanbul, WALD Academy Yay., 1999; Robert A., Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, Çev. L. Köker, Ankara, Yetkin Yay., 1993.

<sup>175</sup>Uygun, *Devlet Teorisi*, s.79.

<sup>176</sup>Uygun, *A.e.*, s.79.

lise iştirak ettiğini belirtmek gerekmektedir. Söz konusu meclisin düzenli olarak toplanmasının Kleisthenes'ten sonra gerçekleştiği belirtilmektedir.<sup>177</sup>

Halk Meclis'inin *polis* işleyişi ve sorunların ele alış biçiminin tarihsel süreçte çeşitli değişikliklere uğramakla beraber temel mantığı aynı kaldığı söylenebilir. Nihayetinde bu Meclis *polis* ile ilgili yasama faaliyetlerinin ele alındığı ve *polise* yönelik gerek siyasal gerekse sosyal-ekonomik olana yönelik kararların alındığı bir merkez olmuştur.<sup>178</sup>

Halk Meclisi'nin Atina'nın *yurttaş* hakkını elde etmiş kişilerin iştiraki ile işlemesi aynı zamanda *polis* ile ilgili kararlar konusunda yalnızca *yurttaşların* söz hakkına sahip olduğunu da göstermektedir. Meclis Atina'nın yönetiminde yer alacak kişileri seçmek, açılan politik davaları ele almak, diğer *polisler* ile yapılan antlaşmaları karara bağlamak gibi yetkilere sahipti. Meclis'in zamanla yasa yapma yetkisini oluşturulan alt kurullara devrettiğini ve bu şekilde daha işler hale geldiğini belirtilmektedir.<sup>179</sup>

Atina *demokrasinin* bir diğer önemli kurumu yürütme organı olarak tanımlanabilecek Beşyüzler Konseyi olmuştur. Bu Konsey Atina'daki siyasal rejimin sürdürülebilirliğinin belki de en önemli ayağını oluşturmuştur. Kleisthenes ile beraber 500 kişinin iştiraki ile oluşturulan bu

<sup>177</sup>Hornblower, "Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece" s.1; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.80.

<sup>178</sup>Hansen, söz konusu meclisin işleyişini şu şekilde açıklamaktadır: "Yılda 40 kez olağan olarak toplanan Meclis'in oturumları, yalnızca bir gün sürerdi. Şafak vakti başlayan toplantılar, gündem konuları daha erken tükenmemişse, hava kararana kadar sürerdi. El kaldırılarak yapılan oylamanın hava karardıktan sonra izlenilmesi mümkün olmazdı. Toplantıya katılanlara, yarım günlük yevmiye civarında ücret ödenirdi...özellikle Atina demokrasisinin altın çağı olarak adlandırılan 32 yıllık Perikles döneminde, siyasal yaşama aktif olarak katılan yurttaşlara görevleri karşılığı ücret ödenmesi uygulaması yerleşmişti... toplantı gündemi 4 gün önceden tüm Atina'da duyurulurdu. Toplantı günü yürütme organı [Beşyüzler Konseyi] toplantıya başkanlık edecek kişileri belirlerdi. Tartışma gerektiren gündem maddesi geldiğinde başkan, *kim konuşmak ister?* Diye sorardı. Büyük çoğunluk dinlemekle yetinir, yalnızca küçük bir yurttaş grubu konuşma yapma ya da öneri verme gibi faaliyetlere aktif olarak katılırdı..." (bkz: Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.141; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.81.)

<sup>179</sup> Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.141.



kurum demokratik tarza özgü bir durum olarak belirtilmektedir.<sup>180</sup> Konseyin işleyiş şekli, daha önce de açıklandığı gibi Kleisthenes tarafından düzenlenen Atina'nın sosyal yapısı ile yakından ilişkili olmuştur. Konsey, Atina toplumunu meydana getiren on kabile ve yerel birimlerin katılımını sağlayacak şekilde oluşturulmuştu. Seçilen üyeler konsey üyesi olarak bir yıl süreyle görev yapmaktaydılar. Seçilen bu kişiler en fazla iki kez konsey üyeliği yapabilirlerdi. Dolayısıyla bu sistem sayesinde yurttaş olma hakkına sahip her üç erkekten birinin ömründe bir kez bu göreve geldiği belirtilmektedir.<sup>181</sup> Bunların yanı sıra belki de Atina demokrasisinin en ilginç ve bir o kadar da nadide özelliklerinden biri Konseye katılanlardan birinin kura şeklindeki bir seçimle bir günlüğüne 'devlet başkanı' (epistates) olarak seçilmesidir. Seçilen kişi Atina polislerinin mührü ile beraber hazine ve resmi evrakların bulunduğu mekanların anahtarını taşırdı. Bir günlüğüne seçilen bu kişi aynı zamanda Atina'yı diğer polislerle olan ilişkilerde temsil ederdi. Atina yurttaşı olan biri ömründe sadece bir kez bu göreve gelebiliyordu.<sup>182</sup>

Yukarıda ifade edilenlerin dışında Konsey, aynı zamanda diğer kurumların işleyişine de katkıda bulunmuştur. Görünürde Atina'nın siyasal yaşamında baskın bir kurum ve hatta en etkili kurum olma potansiyelini taşıyan Beşyüzler Konseyi'nin tek otorite olmasının önüne geçmek için Atinalıların Konsey'in yetkilerine etkin sınırlamalar getirmişlerdir.<sup>183</sup> Getirilen sınırlamalar sayesinde Konseyin Atina ile ilgili konu-

<sup>180</sup>Uygun, *Devlet Teorisi*, s.83; ayrıca bkz: Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.74 vd.; Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.141; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.81.

<sup>181</sup> Uygun, *Devlet Teorisi*, s.83.

<sup>182</sup>Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.76-77 vd.;Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.250; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.83.

<sup>183</sup> Söz konusu sınırlamaların şu şekilde olduğu belirtilmektedir: "1) Konsey üyeleri, göreve başlarken vatan hainleri, demokrasi düşmanları ve usulsüzlük yapan vergi memurları dışında, kefalet ödemeye hazır olan hiç kimseye hürriyeti bağlayıcı ceza vermeyecekleri konusunda yemin ederdi.

2) İ. Ö. 400'lü yılların başındaki kodifikasyon sırasında Konsey'in alamayacağı kararların bir listesi yasalaştırıldı. Bu listenin yalnızca bazı parçaları günümüze ulaşabildi. Bugün kesin olarak bildiğimiz sınırlar şunlardır: Konsey savaş ve barışa karar veremez. Ölüm cezası, büyük para cezası, siyasal hakların kaybı, kutsal yerlere ve pazaryerine girmeme cezası veremez.

3) Eskiden Konsey, bir yargı organı gibi, bazı para cezaları, hürriyeti bağlayıcı

larda tek yetkili organ olmasının önüne geçildiğini söyleyebiliriz. Anlaşıldığı kadarıyla Atinalılar temel kurumlarının – buradaki kastımız siyasi kurumlardır – daha işler hale gelmeleri ve de geçmişte bir zümrenin ya da bir kişinin erki elinde bulundurması gibi tek bir kurumun gücü elinde bulundurmasının önüne geçmek için kurumları birbirleriyle dengelemeye çalışmışlar; ayrıca önemli sınırlamalar getirerek bunun önüne ilkesel olarak geçilmesi şeklinde tasarlanmıştır. Gördüğümüz kadarıyla bunda başarılı da oldukları söylenebilir.

Atina *demokrasinin* önemli bir diğer kurumu olan Halk Mahkemesine (Dikasterion) geçmeden önce Atina'daki idari yapı hakkında bazı noktalara değinmek gerekmektedir. Belirtilmesi gereken en önemli noktalardan biri idari görevlerde bir hiyerarşinin olmadığıdır.<sup>184</sup> Çünkü idari görev alan yurttaşların hepsi kura ya da seçimle belirlenmekteydiler.<sup>185</sup> Bu durum, aynı zamanda yurttaşların tamamının yeri geldiğinde *polis*in siyasi işleyişine aktif katılımını sağlamış ya da buna zemin hazırlamıştır. Atina'nın “sivil ve askeri bürokrasisi... 1200 kişiden oluşan bir yöneticiler (magistralar) topluluğuydu. Bunların 1.100'ü kurayla, geri kalanı seçimle belirlenirdi. Bazı istisnalar dışında yöneticilerin görev süresi bir yıldır.”<sup>186</sup> Yöneticilerin sınırlı zaman için seçilmesi aynı zamanda bürokrasinin tekelleşmesinin de önüne geçmiştir. Bunun yanı sıra yönetim ve yöneticilik tecrübe gerektirdiğinden belli bir görevde yeterince zaman geçirilmeden tecrübe kazanılamayacağı; dolayısıyla Atina söz konusu olduğunda seçim ya da kurayla yöneticiliğe getirilenlerin yeterli deneyime sahip olmadıkları şeklinde bir eleştiri getirilebilir. Fakat seçilen yöneticilerin alanında ‘uzman’ sayılan yardımcıları

---

cezalar hatta ölüm cezası verebiliyordu. Kodifikasyon tarihinden itibaren, bu tür yargısal yetkiler ya Halk Mahkemesi'ne devredildi ya da Konsey kararlarının Halk Mahkemesi'nce onaylanması koşulu getirildi.” (bkz: Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.255; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.84.)

<sup>184</sup>Uygun, *Devlet Teorisi*, s.84; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.74 vd.; Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.229; hornblower, “Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece”, s.14.

<sup>185</sup>Uygun, *A.e.*, s.84; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.74 vd.; Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.229; hornblower, *A.y.*, s.14.

<sup>186</sup>Uygun, *A.e.*, s.84; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.74 vd.; Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.229; hornblower, *A.y.*, s.14.

çalıştırdığı; yardımcı olarak çalıştırılan memurların görev süreleri ile ilgili bir kısıtlama olmadığı ve bundan dolayı da kamu hizmetlerinde ciddi aksamaların önüne geçildiği belirtilmektedir.<sup>187</sup> Nihayetinde işleyen ve devamlılığı olan bir siyasal yönetimin var olduğu; eksiklikleri olmakla beraber, çağının yönetim anlayışlarıyla mukayese edildiğinde özel bir yere sahip olduğunu da belirtmekte fayda var. Burada daha fazla ayrıntıya girmeden Atina'da idari yapısında görev alanların hangi şartlarda seçildiği, seçilmek için ne gibi niteliklere sahip olmaları gerektiği noktasına kısaca değinmek gerekmektedir.

Aristoteles'in bildirdiğine göre Kleisthenes'in reformlarıyla beraber soy bağı ile yapılan geleneksel kabile ayrımı yerini yeni bir yapıya bırakmıştır.<sup>188</sup> Buna göre yurttaşların *polise* bağlılıklarını yurttaşlık üzerinden sağlayacak kabilesel (mahalle örgütlenmeleri) şeklindeki bölümlenme ile toplumsal örgütlenme modeli getirilmiştir. Böylece yurttaşların siyasal yönetime katımları artırılmıştır. Buna ilaveten *demokrasi* rejimine uygun bir şekilde her yurttaşın sırası geldiğinde hem yönetici hem de yönetilen olarak *polis*in politik hayatına aktif katılımı amaçlanmıştır.

Böylece Atina yurttaşları gerek yönetici olarak gerekse yönetilen olarak sorumluluklarının bilincinde olacak şekilde *polis*in politik hayatına katılma durumunda kalmıştır. Çünkü yönetici olmak aynı zamanda yaptıklarının hesabını da vermeyi gerektirdiğinden yönetici olarak atanmaların işlerini daha iyi yapmalarını ve yaptıklarının hesabını verecekleri düşüncesiyle hareket etmelerini gerektirmiştir. Bu şekildeki bir

<sup>187</sup>Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.244-245; (naklen) Uygun, *Devlet Teorisi*, s.85.

<sup>188</sup>“Yöneticilerin atanmasında Atina'yı oluşturan 10 kabilenin (mahalle örgütünün) eşit ölçüde temsil edilmesine dikkat edilirdi. Yönetici olarak atanmak için 30 yaşını doldurmuş olmak gerekliydi. Oligarşik yönetimler döneminde getirilen belirli ölçüde mal varlığına sahip olma kuralı kaldırıldığı için, her yurttaş yöneticilik yapabiliyordu. Ordu komutanları haricinde, aynı göreve üst üste iki kez atanmak yasaktı. Her yönetici, görev süresinin sonunda, görevi sırasındaki işlem ve eylemleri ile ilgili olarak bir soruşturma (*euthynai*) geçirirdi. Bu soruşturmadan aklanamayanlar, bir daha kamusal görev üstlenemezdi.” (bkz: Uygun, *Devlet Teorisi*, s.84.; ayrıca bkz: Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.74 vd., 106, 109; Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.229; Hornblower, , “Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece”, s.14.)

yönetim anlayışı en azından teorik olarak çağın şartları göz önüne alındığında nevi şahsına münhasır bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca oligarşik yönetimde yönetici olmanın en temel şartı olan mülkiyet kuralı da kaldırıldığından bütün yurttaşların – zengin, yoksul – politik hayata katılmalarına da yol açmıştır. Bu farklı okumalarla çeşitli açılardan değerlendirilme potansiyelini taşımakla beraber konumuz açısından bakıldığında *doğrudan demokrasinin* sarıh örneklerinden biri olarak okunabilir. Bu noktada Atina Demokrasisinin diğer bir önemli kurumu olan Halk Mahkemesi'ne (Dikasterion) geçmek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Atina'daki Halk Mahkemesi adından anlaşılacağı üzere yurttaşlardan oluşan bir mahkeme olmuştur. Fakat bu kurum belli kurallar ile işleyen ve bütün yurttaşların sırası geldiğinde görev alması daha doğru bir ifade ile kendilerine görev tevdi edilmesi şeklinde işliyordu. Aristoteles bu Mahkeme(ler)in yapısını ve üye seçiminin öncelikle şu şekilde yapıldığını belirtmiştir:

Mahkemeler üyeleri yüzlerce kişiden oluşan halk jürileriydi. Bu jüriler çok sayıda ve birbirinden farklı olmasına rağmen, Atinalılar hepsini sitenin tek bir organı olarak düşünmüşlerdir. Söz konusu olan, üye sayısı ve görev alanı ne olursa olsun, yargılama faaliyetini yürüten Atina halkıydı [yurttaşları]. Jüriler, her yılın başında kurayla saptanan 6000 kişilik yurttaş topluluğu arasından, belirli bir günde görülecek davalar için yine kurayla belirlenirdi. Jüri üyesi olmak için 30 yaşını doldurmuş olma, siteye karşı mali yükümlülüklerini yerine getirmiş olma ve yurttaşlık haklarından kısıtlı olmama koşulları aranırdı.<sup>189</sup>

Mahkemede görev alacakların kura ile seçilmesi gerek sağlıklı ve adil hükümlere varılması gerekse davalara hile karıştırılmasının önüne geçmek için alınmış önlemler olarak görülmektedir. Ayrıca jürinin seçilmesinde ve daha sonra bu jüri üyeleri içinden mahkemeyi yönetecek kişilerin seçiminde izlenen yol bu bağlamda dikkate değerdir. Buna göre herhangi bir davada yer alacak jürilerin kimler olacağı ve bunların hangi davalarda yer alacağı bilinemezdi. Çünkü aşamalı bir şekilde

<sup>189</sup>Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.109 vd.; Uygun, *Devlet Teorisi*, s.85.

çekilen kuralar ile öncelikle kimlerin görev alacağı ve bu kişilerin hangi davalarda görevlendirileceği kura ile belirleniyordu. Öncelikle Atina'nın toplumsal yapısını oluşturan her kabileden eşit şekilde jüri üyeleri kura ile belirleniyor; ardından seçilen üyelerin hangi mahkemelerde görevlendirilecekleri yine kura ile belirleniyordu. Daha sonra seçilen jüri üyelerinden hangilerinin mahkemelerde başkan olacağı ve hangilerinin de gerekli görevleri üstleneceği kura ile seçiliyordu.<sup>190</sup>

Mahkemede görev alacak jürilerin seçiminde izlenen yol, en azından teorik olarak, titizlikle düzenlenmiştir. Bu şekilde işleyen bir kurumun sürdürülebilirliğinin daha sağlıklı olacağı söylenebilir. Bununla beraber değinilen kurumların pratikte ne kadar sağlıklı işlediği ve hangi sorunlarla karşılaştığı da ayrı bir tartışma konusudur. Ayrıca tarihsel süreçte söz konusu kurumların çeşitli değişikliklere uğradığını belirtmek gerekmektedir. Buna karşın özellikle zamanla Halk Mahkemesinde ele alınmaya başlanan siyasi davalarda çeşitli nedenlerden dolayı yanlış kararlar alınabilmekte, jüriyi etki altına alarak kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirilenlerin olduğu belirtilmektedir. Bu yönlendirme özellikle siyasi olarak tanımlanan davalarda olabilmekte ve sadece olumsuz sonuçları itibarıyla değil aynı zamanda haksız siyasi davaların açılmış olması da önemli bir eleştiri olarak görülmektedir.<sup>191</sup>

Nihayetinde Atina yurttaşları olan Sokrates, Platon ve Aristoteles'in yeni çözüm önerileri sunmalarından adı geçen kurumların kuruluş felsefelerinin dışına tarihsel süreçte çıktığına yönelik bir tespit de bulunulabilir. Kitleleri retorik ile yönlendirebilecek demagogların varlığı ve bunların zaman içerisinde mezkur kurumlarda etkili olmaları bu kurumların temel işlevlerinin dışında kişisel amaçlar için yönlendirilebileceklerini göstermiştir. Dolayısıyla yanlış ve haksız hükümlerin de verilmiş olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Fakat yine belirtmemiz gerekir ki, Sokrates üzerinden devam eden geleneğin bu bağlamdaki

<sup>190</sup>Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.198-199; (naklen), Uygun, *Devlet Teorisi*, s.85.

<sup>191</sup>Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, s.218; Bu mahkemelerde açılan siyasi davaların gerek açılışları yönüyle gerekse de verilen hükümün haksızlığına verilebilecek meşhur örnek Sokrates'in yargılanıp ölümle sonuçlanan davasıdır.

yorumları nihayetinde farklı ekoller ya da yazarların rivayetleri ile de tashih edilmedikçe bunun mutlak gerçeklik olarak kabul edilmesi tam olarak sağlıklı bir sonuca ulaştırmayabilir. Bizim burada asıl dikkat çekmek istediğimiz nokta, çağdaşları ile mukayese edildiğinde Atina özelinde Yunan Dünyasındaki siyasal düşünüş ve pratiklerin nihayetinde nev-i şahsına münhasır bir yapı teşkil ettiğidir.

## 2. ARISTOTELES'İN *POLİTİK* YAKLAŞIMININ TEMELLERİ

Sokrates ile başlayan, Platon ve Aristoteles ile devam eden dönem felsefe tarihinde genellikle “sistematik dönem”<sup>192</sup> olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemdeki filozofların felsefe tarihinde ciddi etkileri olduğu bilinmektedir. Platon’un Sokrates’in öğrencisi olduğu; Aristoteles’in de Platon’un Akademiasında uzun bir süre kalarak burada hem öğrenci hem de hoca olarak faaliyetlerde bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>193</sup>

Aristoteles hakkında yapılacak herhangi bir çalışmanın, konu ne olursa olsun, onun genel felsefesini göz önünde bulundurması kaçınılmaz görünmektedir. O, ele aldığı her konuda genel yaklaşımına uygun bir şekilde hareket etmektedir. Onun felsefesinin temel karakteri ‘kavram felsefesi’ olarak ifade edilmektedir.<sup>194</sup> Nitekim Aristoteles’in Sokrates tarafından temelleri atılmış olan kavram felsefesini daha üst seviyeye taşıyarak olgunlaştırdığı belirtilmektedir.<sup>195</sup>

Aristoteles üzerine yapılacak herhangi bir araştırma, filozofun genel yaklaşımını kendi sistematığı içerisinde *okumayı* gerektirmektedir.<sup>196</sup> Bu, aynı zamanda filozofun araştırma objesine yaklaşımında

<sup>192</sup>Bayram Ali, Çetinkaya, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yay., 2011, s.144; Ayrıca bkz: Zeller, *Greک Felsefesi Tarihi* çev. Ahmet Aydoğdu, İz Yayıncılık; İstanbul, 2008, s.241.

<sup>193</sup>Bayram Ali, Çetinkaya, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s.176; Bayram Ali, Çetinkaya, *Felsefe Tarihi Antik Doğu’dan Modern Batı’ya*, Ankara, Nobel Yay., 2017, s.143.

<sup>194</sup>Hamdi Rağıp Atademir, “Önsöz”, *OrganonI*, Çev. H. R. Atademir, Ankara, 1953; (naklen) Süleyman Hayri, Bolay, “Aristo ve Metafizik”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncesinin Serüveni Antik Çağ Yunan Düşüncesi, Ortaçağ Düşüncesi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul, İnsan Yay., s.259.

<sup>195</sup>Süleyman Hayri, Bolay, “Aristo ve Metafizik”, s.259.

<sup>196</sup>Zeller Aristoteles felsefesinin genel çerçevesini şu şekilde belirtmektedir: “Haddi zatında felsefesi tıpkı Sokrates ve Platon’unki gibi kavramsal bir bilim

kullandığı metodun da anlaşılması açısından önemli görünmektedir. Dolayısıyla Aristoteles özelinde yapılacak herhangi bir araştırma öncelikle onun felsefesinin genel karakteristiğinin bütüncül bir şekilde ele alınmasını *zorunlu* kılmaktadır. Aristoteles anlaşıldığı kadarıyla ele aldığı herhangi bir sorunu belli bir sistematik çerçevesinde araştırarak ilerlemektedir. Bu bağlamda öncelikle onun bilimleri nasıl ele aldığını, başka deyişle, bilimler tasnifinin ve bu tasnif bağlamında felsefesinin genel karakteristiğinin ortaya konulması gerekmektedir.

## 2.1. BİLİMLER TASNİFİ

Aristoteles'in genel felsefi yaklaşımı açısından bakıldığında, filozof için ön şart herhangi bir bilim hakkında araştırma yapan kişinin öncelikle sağlam temellere oturtulmuş bir akıl yürütme metodu geliştirmesi gerekmektedir.<sup>197</sup> Bu yaklaşım onun "bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler"<sup>198</sup> ilkesi ile de paralellik arz etmektedir. Filozofun *bilme* edimi ile ilgili yaklaşımı onun *bilme* eylemine yönelik sistematik bir bilim tasnifini de beraberinde getirmektedir. Bu, aynı zamanda filozofun herhangi bir konuyu ele aldığı anda takip ettiği yöntem hakkında haber vermesi açısından önemli görünmektedir.

Yukarıdaki açıklamalar öncelikle Aristoteles'in düşünce yapısının pratik boyutunu yansıtan ve çalışma açısından da önemli olduğu düşünülen vurgulardır. Söz konusu vurgular düşünürün *bilimler* söz konusu olduğunda nasıl bir yaklaşım sergilediği ve bu yaklaşımında *bilimleri* genel hatlarıyla nasıl tasnif ettiğine götürmektedir.

---

olmayı amaçlar; tikel genel kavramlara kadar geri götürülmeli ve bu kavramlardan dedüksiyonla [talil] açıklanmalıdır. Aristoteles bu yöntemi hem diyalektik-indüktif [istikrai, tümevarımsal] yönü, hem de lojik-demostratif tarafıyla en yüksek mükemmeliyetine ulaştırmıştır.... dolayısıyla Aristoteles, düşüncesinin analitik karakterine karşın ve sistem tabiri ona henüz yabancı olmakla birlikte, araştırmalarının evrenselliği dolayısıyla bir "sistematik" olarak görünmektedir. Felsefesinin tam haliyle, bir sistem olarak düşünülmedikçe, bütünlüğü içerisinde ortaya konulması neredeyse imkansızdır." Bkz: Eduard, Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.241-242.

<sup>197</sup>Çiğdem, Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, Alfa Yay., İstanbul, 2014, s.240.

<sup>198</sup>Aristoteles, *Metafizik*, 1025, b20-30.



Felsefe tarihi kitaplarında Aristoteles'in öne çıkarılan en belirgin özelliği onun biyolojiye olan meraklı kişiliği ve gözlemciliğidir. Nitekim Platon ile karşılaştırıldığında matematik Platon için olmazsa olmaz iken; Aristoteles için ise onun *biyolog* kimliği ön plana çıkarılmaktadır. Bu yaklaşımın onun 'sistematik' bir doğa 'gözlemcisi' olmasından kaynakladığı söylenebilir. Sorunlara yaklaşırken verdiği örnekler, konuları ele alış tarzı, gerek doğa olayları gerekse canlılar üzerine hazırlanmış olduğu çalışmalar bu noktada örnek olarak verilebilir. Bu yönü onu Platon'un, mutlak bilginin (episteme) görüngüler dünyasında değil idealar dünyasında olduğu 'inancına' karşın, bilginin (episteme) tek tek bütün tikellerde içkin olduğu iddiasına; başka bir deyişle tikellerden hareketle geliştirdiği madde-form bileşiminde olduğu iddiasına götürür. Bu hem onun özgün yaklaşımının bir sonucu hem de *gözlemci* yönünün bir üretilimi olarak kabul edilebilir. Aristoteles'e göre "bir meşe ağacının, bir atın ne olduğunu, onun doğasını ve bu doğası gereği gerçekleştirdiği oluş veya hareketi anlamak istiyorsak yapabileceğimiz tek şey söz konusu nesnelere ve onların hareketlerini gözlemek ve üzerlerinde düşünmektir."<sup>199</sup> Onun, bu yaklaşımını teorik olan bilim veya bilgi için de sergilediği söylenebilir.

Aristoteles'in felsefe tarihinde 'bağımsız bilimler'i, gerek ayrı ayrı her varlık türünü ele alan ve gerekse bu varlık türlerine yönelik problemler açısından inceleyen ilk düşünür olduğu belirtilmektedir.<sup>200</sup> Ayrıca o, metodolojik olarak da bilimlerin sınıflamasını yapan ilk filozoftur. Nitekim onun bu yaklaşımının aynı zamanda bilimlerin odaklandığı ya da içerdikleri bilgiyi; bu bilgiye yönelen ve onu konu edinen ve üreten aklın da bir sınıflamasını beraberinde getirdiği belirtilmektedir.<sup>201</sup>

Ona göre akıl yetisine sahip insan herhangi bir şeyi gözlemler – başka deyişle temâşa eder–, onun üzerine düşünür ya da bir şeyi üretir veya eylemde bulunur. Buradan hareketle Aristoteles bilimleri teorik,

<sup>199</sup>Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.40; G. Skirbekk&N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.78.

<sup>200</sup>Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2014, s.40; Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*; s.182;

<sup>201</sup>Ahmet, Arslan, *a.g.e.*, s.40

pratik ve poetik olmak üzere üçe ayırmaktadır.<sup>202</sup> Ona göre bilimler konu edindikleri alan ile ilgili ilke ve nedenleri araştırırlar.<sup>203</sup>

Daha yalın bir şekilde belirtmek gerekirse Aristoteles, öncelikle bilimleri, bilim olmaklığı bakımından üçe ayırmıştır: “Kendi kendisi için araştırıldığında *teoriktir*; davranışlarımız için kurallar koymak üzere araştırıldığında *pratik*; yararlı ya da güzel, iyi şeyleri yaratmak için araştırıldığında *poetiktir*.”<sup>204</sup> Bu bağlamda Aristoteles bilimleri üç ana başlık altında toplamıştır. Söz konusu sınıflamanın aklın işleyiş ilkelerine, nesnelere neliğine bunun neticesi olarak meydana çıkan bilginin özelliklerine göre yapıldığı söylenebilir. Aristoteles, *Metafizik*'te<sup>205</sup>, fizik, matematik ve metafiziği<sup>206</sup> teorik bilimlere; politika, ahlak, ekonomi ve retorığı pratik bilimlere; şiir, müzik ve mimariyi ise poetik bilimlere örnek olarak vermektedir.

Aristoteles'in söz konusu bilimler sınıflamasını temelde belli kıstaslara göre yaptığı ve bu kriterlerin aynı zamanda filozofun bilgi nesnesine yaklaşım biçimini de ortaya koyduğu söylenebilir. Bunun en başat nedeni onun görüngüler dünyasından hareket edilmesi gerektiğini belirtmesidir. Başka bir deyişle, bilgi objesi olarak tikeller üzerinden ilerlemenin *zorunluluğunu* kabul etme eğilimi içinde olmasıdır.

Değindiği gibi, Aristoteles, matematik, fizik ve metafiziği – teoloji – teorik bilimler olarak zikreder.<sup>207</sup> Metafiziği teorik bilimler içerisinde en

<sup>202</sup> Aristoteles, *Metafizik*, XI, 1064 a 1-b 15, s.463.

<sup>203</sup> Aristoteles, *A.e.* XI, 1064 a 1-15, s.463.

<sup>204</sup> Bedia, Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s.98; Alasdair, MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut, Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2001;

<sup>205</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1025, b20-30.

<sup>206</sup> Kavram olarak *Metafizik*, çeşitli yaklaşımların etkisi altında farklı şekillerde kullanılarak günümüze ulaşmış olsa da, kavramın dayandırıldığı Aristoteles'in elimize ulaşan hiçbir metninde bu kelimeye rastlanmaz. Aristoteles'in metinleri bir araya getirilip sistematik olarak tasnif edilirken, *Fizikten* sonra gelen anlamında *meta-fizik* kullanılmış ve literatüre bu şekilde girmiş gözükmektedir. Aristoteles “ilk nedenlerin, ilkelerin bilimi olarak...” *ilk felsefe* terimini kullanır. Ki bu *ilk felsefe*, fizik, matematik ve teoloji olarak üç bilimi ihtiva eder. (bkz: *Metafizik I*, 1013b, s.236)

<sup>207</sup> Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1026a 20.

üste yerleştirir.<sup>208</sup> Bu bilimlerden matematik ona göre “hareketsiz, yani bir oluş ve yok oluş içinde olmayan, ancak öte yandan ‘bağımsız bir varlığa’, yani ‘tözsel bir varlığa da sahip olmayan’ nesnelere inceler.”<sup>209</sup> Fizik bilimini “hareketi kabul eden varlıklarla ve çoğunlukla maddeden ayrı bulunmayan formel tözlerle ilgili teorik bilim”<sup>210</sup> olarak açıklamaktadır. Metafiziği (onun kullandığı şekliyle teolojiyi) “Varlığı varlık olmak bakımından ele almak, yani aynı zamanda onun özünü ve varlık bakımından özüne ait olan niteliklerini”<sup>211</sup> inceleyen teorik bilim olarak belirtmektedir.<sup>212</sup>

<sup>208</sup>Aristoteles'in metafiziği teorik bilimlerde paye olarak en üste yerleştirmesi ve diğer teorik bilimleri nihayetinde kendisine tabi olarak belirtmesi hakkında açıklayıcı bir dipnot olarak bkz: “...Metafizik böylece salt, ezeli-ebedi ve bağımsız form olan konusunun gerçekliğinden ötürü teoretik bilimler hiyerarşisinin zirvesini işgal eder. Onun alanı, Varlık'ın sadece belli ve sınırlı bir kısmı değil, her türlü ilişkiden bağımsız olan tam gerçekliğinde varlık, varlık olmak bakımından Varlıktır. O, basit töz ve salt fiil olan Varlığın ilk türünü incelemesi bakımından ilktir ve bu varlık ilke olduğu için, bütün diğer gerçekliklerin temeli olduğu için, ilk olmasının yanında evrenseldir. Öte yandan bir varlığın gerçeklik derecesi, fiil halinde olmasıyla ölçüldüğünden, salt fiil, mutlak olarak gerçek olan tek şeydir; çünkü onda hiçbir kuvve bulunmaz. Bundan sonuç olarak, bağımsız form, ezeli-ebedi ve mükemmel... olan Tanrı'nın, Metafizik'in konusunun kendisi olacağı ortaya çıkar. Metafizik böylece bütün diğer bilimlerin kendisine tabi olacağı Teoloji olarak adlandırılmaya hak eder (çünkü teoretik bilimler, konularının doğasına göre bölünürler ve gerçeklik dereceleri, saf bilgi hiyerarşisinde onların işgal ettikleri mevki ve yeri belirler.” (bkz: Aristoteles, *A.e.*, s.297, 5 numaralı dipnot.)

<sup>209</sup>Aristoteles, *A.e.*, XI 7; (naklen Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles 3*, s.42)

<sup>210</sup>Aristoteles, *A.e.*, VI 1025 b 20.

<sup>211</sup>Aristoteles, *A.e.*, 1026a 30.

<sup>212</sup>Aristoteles teorik bilimleri ve teolojinin teorik bilimler içerisinde neden en yüksek payeye sahip olması gerektiğini şu şekilde açıklamaktadır: “O halde üç teoretik[teorik] bilim olması gerekir: Matematik, Fizik ve bizim teoloji diye adlandıracağımız bilim. Çünkü eğer tanrısal olan, herhangi bir yerde varsa, onun bu hareketsiz ve (maddeden) bağımsız varlıklarda var olacağı açıktır. En yüce bilimin de konu olarak en yüce cinse sahip olması gerekir. Böylece eğer teoretik bilimler en çok aranması gereken bilimlerse, Teoloji de en çok arzu edilmesi gereken teoretik bir bilimdir. Çünkü ilk felsefenin evrensel mi olduğunu, yoksa bir cinsi, yani belli bir varlık türünü mü ele aldığını kendi kendimize sorabiliriz. Gerçekten matematik bilimler bile bu açıdan birbirlerine benzer değildirler: Geometri ve astronomi belli varlık türünü ele alıp incelediği halde, genel olarak nitelikleri inceler. Bu soruya şöyle cevap verebiliriz: Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka bir töz var olmasaydı, Fizik ilk bilim olurdu. Ama eğer hareketsiz bir töz varsa, bu tözün biliminin önce gelmesi ve bu bilimin İlk

Aristoteles, pratik bilimleri genel olarak ‘politik’ ifadesi ile belirtmektedir. Bununla birlikte pratik olarak saydığı bilimleri ahlak ve siyaset başlıkları altında topladığı belirtilmektedir.<sup>213</sup> Aristoteles, bu tasnifte praksis söz konusu olduğunda en yüksek payeyi *politika bilimine*<sup>214</sup> vermektedir. Pratik soruşturması göz önüne alındığında bu bilimin önemi daha da belirgin hale gelmektedir. Pratik olana yönelik soruşturmasında Aristoteles’in temel kaygısı, insanın doğasına uygun değerlerin neler olduğu ve insanın nihai amacı olan mutlu bir yaşama hangi yönetim biçimleri ile ulaşabileceğidir. Politika bilimi ya da farklı bir deyişle siyaset araştırması tam da bu kaygıyla ilgilenen pratik bilimdir.<sup>215</sup>

Pratik bilimlerde diğer bir önemli konu da ahlakıdır. Fakat Aristoteles ahlakı müstakil bir bilim olmaktan ziyade bir *karakter incelemesi* olarak tarif etmekte ve *politika biliminin* bir parçası olarak görmektedir. Ona göre ahlak, siyaset araştırmasının bir devamı ya da başka deyişle bir parçasıdır. Dolayısıyla ahlak bir bilim olmaktan ziyade Politika biliminin bir parçası olarak anlaşılmaktadır.<sup>216</sup> Aristoteles’in pratik bilim olarak tasnif ettiği *siyaset* ve onun parçası olarak ahlak çalışmanın ana odak noktaları olduğundan bunlar üzerinde ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

Aristoteles bilimler tasnifinde poetik bilimlere şiir, müzik ve mimariyi örnek olarak vermekteydi. Onun poetik bilim sınıflamasındaki temel kriteri, poetik olanın nihayetinde bir ürün meydana koyabilmesidir. Mesela poetik bilim olarak ifade ettiği mimaride ortaya çıkan ürün bi-

---

Felsefe olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı, evrensel olması gerekir. Varlığı varlık olmak bakımından ele almak, yani aynı zamanda onun özünü ve varlık olmak bakımından özüne ait olan niteliklerini incelemek bu bilime ait olacaktır.” (bkz: Aristoteles, *Metafizik*, 1026a 20).

<sup>213</sup> Zeller, *Greksel Felsefesi Tarihi*, s.242.

<sup>214</sup> Aristoteles’in *politika bilimine* yönelik ayrıntılı bir araştırma için bkz: Kevin M. Cherry, *Plato, Aristotle and The Purpose of Politics*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2012; ayrıca pratik felsefe söz konusu olduğunda *politika biliminin* bu bağlamda bilimlerin en başında zikredilmesinin nedenleri için bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.237-244.

<sup>215</sup> Arslan, A.e., s.42.

<sup>216</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.98.; Alasdair, MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, s.167.

nadır.<sup>217</sup> Poetik bilimde nihayetinde bir *eser* meydana gelmesinin yanında, yapılan eylemin eylemi yapandan ayrı olmayan ortaya konulan eserin eylemi yapanın içinde kaldığı ve amacı eylemden başka olmayan bir faaliyettir.<sup>218</sup>

Yukarıdaki bilim tasniflerinde de görüleceği gibi Aristoteles *mantık*-tan<sup>219</sup> müstakil bir bilim olarak bahsetmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla o, mantığı özel konusu olan, varlığa dair bu özel alanı ve alanla ilgili problemleri ele alan bir bilim olarak görmemektedir.<sup>220</sup> Ona göre mantık, herhangi bir bilimle uğraşmaya başlamadan önce öğrenilmesi gereken bir kültürdür.<sup>221</sup> Daha açık ifade etmek gerekirse, ona göre mantık söz konusu bilimlere giriş ve hazırlık mahiyetindedir.<sup>222</sup> Dolayısıyla felsefi anlamda bir araştırma nesnesini konu edinmeye başlamadan önce “düşünmenin akıl yürütmenin kendisini konu alacak bir ön hazırlık için gerekli olan *araca*” mantık denilebilir.<sup>223</sup>

<sup>217</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.41.

<sup>218</sup> Arslan, *A.e.*, s.41;

<sup>219</sup> Aristoteles'in mantık sözcüğüne karşılık 'analitik'i kullanmaktadır. Aristoteles'in bu konudaki eserlerinin 'organon' veya 'alet' başlığı altında toplandığı belirtilmektedir. Onun mantık konusundaki kullanımını ve eserlerinin tarihsel süreçteki serüvenleri için bkz: Ross, *Aristoteles*, s.46-48.)

<sup>220</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.52.

<sup>221</sup> Ross *Aristoteles*, s.27; (naklen) Ahmet, Arslan, *A.e.*, s.52.

<sup>222</sup> Arslan, *A.e.*, s.52; Ross da benzer açıklamada bulunmaktadır: “...Mantık onun için kelimelerin değil, kelimelerin işaretleri oldukları düşüncelerin incelenmesidir. Mantık, doğal tarihleri bakımından değil, doğruya ulaşmadaki başarı veya başarısızlıkları bakımından düşüncelerin incelenmesidir. Mantık, şeylerin doğasını meydana getiren değil, kavrayan düşüncelerin incelenmesidir.” (bkz: Ross, *Aristoteles*, s.47-48.); Ayrıca bkz: Ali, Durusoy, *Mantık İlmine Giriş*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 2020; Ali, Durusoy, “Aristoteles'in Madde ve Suret Kuramının Mantığa Uygulanışı”, *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, 125-143. Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi Yayınları, 2017.

<sup>223</sup> Arslan, *a.g.e.*, s.52.; Nitekim felsefe tarihindeki herhangi bir çalışmanın, ilkçağ bağlamında, olmazsa olmaz kaynaklarından biri olan Diogenes Laertios, Aristoteles'in bilimler sınıflamasını verirken bunu açık bir şekilde ifade eder: “Felsefe, kuramsal (teorik) ve uygulamalı (pratik) olmak üzere iki bölümdür; uygulamalı felsefe ahlak ve politika alanlarını kapsar; politika da kabaca topluma ve aileye ilişkin diye tanımlanır; kuramsal felsefenin bölümleri fizik ve mantıktır; mantık kendi başına bir bilim değil, öteki bilim dallarının temel aracıdır. Aristoteles buna da ikna ve doğruluk olmak üzere açıkça iki amaç saptamıştır. Bunların her biri için de iki olanaktan yararlanmıştı: ikna için eytişim (diyalektik) ve hitabet,

Çalışmanın odak noktası Aristoteles'in *politik* düşüncesi olduğundan, filozofun ele aldığı herhangi bir sorunun onun genel felsefesinin temel noktalarıyla yakından ilişkili olduğu gerçeğine ana hatlarıyla değinilmekle yetinildi. Buna ilaveten konu edinilen “politika bilimi” olması hasebiyle de filozofun bilimler tasnifi genel özellikler çerçevesinde ifade edilmeye çalışıldı. Çalışmanın devamında ise öncelikle filozofun politik olan söz konusu olduğunda nasıl bir tavır sergilediği, bununla beraber etik ve politikayı iç içe nasıl işlediği ele alınacaktır.

## 2.2. ARISTOTELES'İN SİYASET YAKLAŞIMI

Antik Yunan dünyasının siyaset pratiğine yönelik çalışmaların tarih, felsefe ve toplum bilimlerinin disiplinlerarası sınırlarında karşılaştırmalı bir şekilde akademik dünyada dikkat çekici bir ilgi görmektedir.<sup>224</sup> Söz konusu ilginin Aristoteles göz önüne alındığında daha anlamlı bir yere oturacağını belirtebiliriz.

Aristoteles'in, Platon'a göre *pratik* olana daha fazla önem verdiğini ve hatta pratik olan söz konusu olduğunda gözlemci kişiliğini araştırmacı yönüyle birleştirdiğini söyleyebiliriz. O, Yunan *polis*inin yapısal sorunlarını belirleyip çağının gerçekliği haline gelmekte olan imparatorluk gerçekliğine rağmen *polis* özelinde bir çıkış bulma çabasında bulunmuştur. Bu tercihle beraber onun Yunan dünyasının siyaset pratiğinin tarihsel süreci ve doğasına odaklandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun siyaset araştırmasını kendi felsefesinin genel yaklaşımına uygun olarak politik olanın doğasına yönelik yaptığını belirtmek gerekir. Bunu yaparken öncelikle sorunun hangi bilimin konusu olması gerektiğini tespit etmektedir.

Aristoteles'in terminolojisi ile belirtmek gerekirse *politika*, *bios politikos*<sup>225</sup> (politik bir canlı) olarak insana dair edimlerin toplum içindeki

---

doğruluk için de çözümlenme ve felsefe; Aristoteles buluş, yargı ve kullanım alanlarında hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır.” Bkz: Diogenes, Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev: C. Şentuna, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2015, s.219.

<sup>224</sup>Paul, Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.11.

<sup>225</sup>Aristoteles, *Politika*, I, 1253a 3-4; Aristoteles'in insanı *bios politikos* zemininde ele alması onun başka hiçbir canlıda olmayan bir şekilde topluluk oluşturmaya

varlığının nihai amacına götüren yolu araştırma ve aynı zamanda belirleme bilimidir. Bilim olmaklığı filozofun tasnif etmiş olduğu bilimler sınıflamasından kaynaklanmaktadır. Filozof, pratik olana dair soruşturmalarında bu bilimi en üst sıraya koymaktadır.(arkhitektonike)

Belirtmek gerekir ki, Aristoteles, *politik* olana dair görüşlerini ayrıntılı bir şekilde araştırmaya koyulduğunda ilk başlangıç yeri etik ya da onun tabiriyle karakter soruşturmasıdır. Bu aynı zamanda onun konuya dair temel yaklaşımını da vermesi açısından önemlidir. Çünkü Aristoteles, hernekadar pratik olan söz konusu olduğunda gerek sonuçları gerekse araştırdığı konular itibariyle *politikayı etikten* üstün tutmuşsa da başlangıç yeri *etik*dir.

### 2.2.1. Etik ve Politika Ayrımı

Aristoteles'in politika-ahlâk ekseninde ele aldığı sorunları, daha doğrusu sorun edindiği, bu iki *bilimi*<sup>226</sup> ele alış tarzı, felsefe yapma biçimiyle de paralellik arz etmektedir. Her ne kadar farklı iki eser olarak önümüzde dursa da nihayetinde filozofun da *Nikomakhos'a Etik*'in sonunda<sup>227</sup> belirttiği gibi birbirini tamamlayan ya da farklı bir deyişle birbirinin devamı niteliğindedir. Çalışma bağlamında etiği siyaset araştırmasının bir parçası olarak okuduğumuzu daha önce de belirttik.

---

yönelik doğasını vurgulamaktadır. Ayrıca politik bir canlı olarak insan dünyevi olana yönelik bir gayeyi önceler görünmektedir. Bu durum aynı zamanda insanın politik bir canlı olmasının temelinde onun akıl merkezli edimlerde bulunmasının önemine işaret etmek elzemdir. Konu hakkında detaylı bir çalışma olarak bkz: Efe, Baştürk, *Biyonoetika'nın Doğuşu, Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi*, Ankara, Phonix Yay., 2019.

<sup>226</sup>Aristoteles'in Etik'i bir bilim olmaktan ziyade, karakter soruşturması olarak tanımladığını daha önce belirtmiştik.

<sup>227</sup>"Madem bizden öncekiler yasama konusunda pek söz etmeden konuyu bize bıraktılar, insanca şeyler konudaki felsefemiz olabildiğince tamamlasın diye, devlet[polis] yönetimlerini incelememiz herhalde çok daha iyi olacaktır. İmdi ilkin bizden öncekiler tarafından parça parça iyi bir şey söylenmiş mi, bunu incelemeye çalışalım. İkindileyin değişik devlet yönetim biçimlerinden hangileri devletleri kurtarıyor, hangileri yok ediyor; ne gibi nedenlerle kimi yönetim biçimleri iyi, kimi de kötü yönetiyor, bunları tek tek görmeye çalışalım. Bunlar üzerine teoria yaparken hangi devlet yönetimi en iyi, her biri nasıl düzenleniyor, hangi yasaları, gelenekleri kullanmışlar, bunları da belki daha iyi bilebiliriz. İmdi baştan alalım." (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1181b, çev: Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara, 2014,

Konunun ayrıntılarına girmeden önce Aristoteles'in etik konusundaki görüşlerini, araştırmalarını ve vardığı sonuçları incelediği eserler hakkında kısaca bilgi vermek gerekmektedir. Etik söz konusu olduğunda Aristoteles'in üç kitabı zikredilmektedir. Bunlar *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*<sup>228</sup>ve *Magna Moralia*'dır.<sup>229</sup> Zikredilen üç kitaptan *Magna Moralia*'nın bizzat filozof tarafından kaleme alınmadığı ve fakat öğrenci ya da takipçilerinden biri tarafından Aristoteles'in ahlak konusundaki görüşlerinin derli toplu bir özeti olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında *Eudemos'a Etik* belli kitapları *Nikomakhos'a Etik*'te yer aldığından müstakil bir kitap olmaktan ziyade *Nikomakhos'a Etik*'in farklı bir versiyonu olarak da görülebilir. Fakat burada Aristoteles'e ait olduğu konusunda üzerinde konsensüs olan eser *Nikomakhos'a Etik*'tir.<sup>230</sup>

Adı geçen eserlerin ayrıntılı incelenmelerinden ziyade kısaca bunlara değinmek yeterli olacaktır. Zira çalışmadaki temel amaç, Aristoteles'in etik konusundaki yaklaşımını *politika* merkezli bir okumadır. Çünkü çalışmanın kapsamı açısından bu okuma biçiminin elzem olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'in siyaset felsefesine yönelik herhangi bir çalışma öncelikle onun ahlak konusundaki görüşlerinin irdelenmesinden daha doğrusu anlaşılıp serimlenmesinden geçmektedir. Çünkü bizzat filozofun kendi ifadeleri *Nikomakhos'a Etik*'in son paragraflarında buna gönderimde bulunmaktadır. Ayrıca o, ahlaka yönelik soruşturmanın ikinci ayağı olarak siyaset konusuna geçilmesi gerektiğini belirtilerek buradan *politika* adlı kitabına geçişe işaret etmektedir.<sup>231</sup>

Belirtmek gerekir ki, Aristoteles'in özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te izlediği metot oldukça dağınık ve uğraştırıcıdır. Kitaplar arasındaki kopukluk filozofun etik konusundaki yaklaşımının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla siyaset-etik soruşturması yapıldığında sadece ilgili metinler üzerinden değil filozofun doğrudan siyaset ile ilgili olma-

<sup>228</sup>Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara, 2015.

<sup>229</sup>Aristoteles, *Magna Moralia*, Çev: Y. Gurur Sev, Pinhan yay., İstanbul, 2016.

<sup>230</sup>Aristoteles'in Etik ile ilgili kitapları hakkında açıklama için bkz: H. N. Beyaz, Erkızan, "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne*, No: 11-12, Güz 2009-Bahar 2010, s.7-53.

<sup>231</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1181b.



yan eserlerine de başvurmayı gerekli kılmaktadır.

Aristoteles'in genel felsefi yaklaşımında olduğu gibi ahlaka yaklaşımı da teleolojiktir; burada beliren asıl soru bu *telos* yani ereğin ne olduğu ve bunu hangi bilimin araştıracağıdır? Beliren bu sorular filozofun politika-ahlak ekseninde insanı nasıl ele aldığı ve bu bağlamda insanı etik-politik bir varlık olarak nasıl tanımladığının da ipuçlarını baştan vermektedir. Özellikle *politika*, *etik* ve *iyi* kavramları, Aristoteles'in insan-*polis* yaklaşımını ve onun kurmaya ya da göstermeye çalıştığı politik anlayışını *doğru* bir şekilde anlamak açısından önemli gözükmektedir.

### 2.2.1.1. Etik-politik Bir Varlık Olarak İnsan

Aristoteles'in *etik*<sup>232</sup> soruşturmasının temel hareket noktası, insanı mutluluğu<sup>233</sup> nihai amaç olarak gören toplumsal bir canlı olarak ele alması üzerine kurulmuştur.<sup>234</sup> Bu nokta filozofun *insana* dair düşüncelerinin genel çerçevesini vermesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim bu temel yaklaşım aynı zamanda Aristoteles siyasetinin de nihai amacı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Daha sonra da gösterilmeye çalışılacağı gibi asıl mesele siyaset bilimcinin –Aristoteles'in diliyle söylenirse politikacının– odak noktası siyasetin nihai amacı olan mutluluğu, ruh konusu üzerinden belirlemeye çalışmaktır. Burada beliren soru, Aristoteles'e göre mutluluğun *doğasının* ne olduğudur:

<sup>232</sup>Aristoteles etiği politikadan ayrı bir dal olarak görmemektedir. Bu bağlamda Aristoteles, *Magna Moralia*'nın hemen başında, etiğin konusu "iyi" (*agathon*) olduğundan ve politika en iyi bilgi türü ya da beceri olduğundan, ayrıca her bilgi türü bir iyiyi hedeflediğinden, etiğin dahil edildiği politikanın da "en iyi iyi" (*to ariston agathon*) hakkında olması gerektiğini ifade eder ve burada "iyi"den kastın bizim için, insan için iyi olan olduğunu hatırlatır. Bkz: Aristoteles, *Magna Moralia*, çev: Y. Gurur Sev, Pinhan yay., İstanbul, 2016, s.9. (1181a23-1183b18).

<sup>233</sup>Aristoteles, *eudaimonia* kelimesini kullanır ki bu kelime, mutluluk, bahtiyarlık, saadet; refah, bolluk, gönenc, zenginlik, varsıllık, varlıklı olma, anlamlarına gelir. (bkz: Güler, Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2011.)

<sup>234</sup> Aristoteles bağlamında insanın nihai amacını etik temelli bir okuma ile ele alan bir çalışma olarak bkz: N. Murad, Omay, *Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış doktora tezi, 2010.

Madem mutluluk, ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği, erdem konusunu araştırmalı; bu şekilde belki mutluluk konusuna daha iyi bakmış oluruz. Ayrıca, gerçekten siyaset adamı olan kişinin, mutluluk konusuyla özellikle uğraştığı düşünülür; çünkü o, yurttaşları iyi kılmak, yasalara uyan kişiler yapmak ister; bunun örneği Giritli ve Lakedaimonialı yasa koyucular ve varsa benzeri başkaları olabilir. Ve eğer bu araştırmayı yapmak siyasete düşüyorsa, açıktır ki, soruşturmamız baştaki tercihimize uygundur. İnsansal erdemi araştırmamız gerektiği açık; gerçekten de insansal iyiyi ve insansal mutluluğu soruşturuyorduk.<sup>235</sup>

İlgili alıntıda da görüldüğü gibi, Aristoteles öncelikle konu edindiği sorunun çerçevesini çizmekle işe başlamaktadır. Burada asıl dikkati çeken onun ahlâk soruşturmasını sürekli olarak siyaset ile ilişkilendirmesi, yaptığı ahlâk soruşturmasının bir nevi siyasete, politikaya dair bir soruşturma olduğudur. Nitekim Aristoteles'in öncelikle siyasetin amacını mutluluk, konusunu da ruh olarak belirlemesi siyaset araştırmasının diğer bir dayanak noktasıdır.<sup>236</sup>

Aristoteles, mutluluğu ruhun bir etkinliği, daha doğru bir ifade ile ruhun erdeme uygun bir etkinliği olarak belirtmektedir. Ayrıca insana dair iyi ve mutluluğun öncelikle *erdem* soruşturmasından geçtiğini ifade etmektedir.<sup>237</sup> Söz konusu vurgu filozof açasından siyaset adamının bilmesi gereken ve aynı zamanda hareket noktasını teşkil eden önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mutluluk meselesinin bu kadar başat bir şekilde işleniyor olması, Aristoteles'in mutluluğu insanın nihai yaşam amacı olarak ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı o, öncelikle mutluluğun mahiyetine yönelik çerçeveyi çizmek istemektedir. Dolayısıyla bu soruşturma ona göre mutluluğun neliğine, nedenine ve nasıl ortaya çıkacağına yönelik olmalıdır.

Mutluluk sadece Aristoteles'in ilk kez üzerinde durduğu ya da felsefi olarak sorun edindiği bir mesele değildir. Keza Aristoteles'ten önceki

<sup>235</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1102a 5-15 s.27.; Aristoteles, *Magna Moralia*, s.73.

<sup>236</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1144b 25, s.129.

<sup>237</sup>Aristoteles, *A.e.*, 1102a10-20., s.17.

Yunan filozofları da mutluluk konusu üzerinde durmuşlardır. Nitekim Aristoteles de kendisinden öncekiler gibi hayatın nihai amacının mutluluk olduğunu kabul etmekte; fakat kendisinden öncekilerden mutluluğun *neliği* konusunda ayrılmaktadır. O da önceki Yunan filozofları gibi insan yaşamının nihai amacının mutluluk olduğunu kabul etmektedir. Fakat kendisinden öncekilerden ayrıldığı nokta, mutluluğa karşılık olarak gelen *eudaimonia* sözcüğünün anlamı ve kullanımı ile ifade edilebilir. *Eudaimonia* Yunanlının günlük dilinde insanın iyi bir daimonu olmasına tekabül etmektedir. Ona göre bu kullanım sadece 'dış mutluluğu' ifade etmekte ve hazdan sürekli bir duygu durumu olmasıyla ayrılmaktadır. Oysa *eudaimonia* eylemdir ve haz ise ona doğal olarak katılmaktadır.<sup>238</sup> Bu nokta Aristoteles'in mutluluk konusunda temel ve aynı zamanda genel yaklaşımı hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir. Aristoteles, öncelikle pratik yaşamı göz ardı etmemekle beraber, asıl önemli olanın ruhun bir eylemi olan *teoria yaşamı* olduğu inancına sıkı sıkıya sarılmıştır. Fakat bu yaklaşım onun özellikle insan ve toplum birlikteliği söz konusu olduğunda, pratik olanın önemini ortaya çıkarmasından dolayı önemlidir. Çünkü ona göre asıl olan, insanın akla uygun edimlerini pratik boyutta ortaya koymasıdır.<sup>239</sup>

Aristoteles, mutluluğu (*eudaimonia*) insanın nihai amacı olarak görmekte ve bu amaca ancak akla uygun eylemlerle ulaşılabileceğini belirtmektedir. Bunu yaparken *arkhe* sorununa getirdiği yaklaşıma benzer bir şekilde, temelde dört ilke etrafında bir açıklama getirdiğini belirtebiliriz. Söz konusu yaklaşımda ilkelerden hareket etmekten ziyade bunlara yükselme veya ulaşma şeklinde bir tavır sergilediği söylenebilir.<sup>240</sup>

Aristoteles'in bahsettiği *ilkeler*, haz, şeref, zenginlik ve teorik yaşamdır. Bu sıralama birey olanın varoluşunu toplum içinde tam olarak gerçekleştirmesinin temel ilkeleridir. Söz konusu ilkelerden birincisini

<sup>238</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.100.; David, Ross *Aristoteles*, s.356; geniş açıklama için bkz: Adriel M., Trott, *Aristotle on The Nature of Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

<sup>239</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1100a 10-35 1100b 5-10, s.23-24.

<sup>240</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.100.; David, Ross *Aristoteles*, s.205; Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.242-245.

Aristoteles, çoğunluğun kendisine yöneldiği ve bunu yaşamının amacı olarak gördüğü hayvani ve kölece olarak tanımlamaktadır.<sup>241</sup> Fakat burada Aristoteles bunun insanın arzulayan yanı ile ilgili olduğunu; kölece ve hayvansal olan haz düşkünlüğü ile karıştırılmaması gerektiği ikazında bulunmaktadır. Bunun çözüm yolu ise şu şekilde belirtilmiştir:

Nasıl çocuk, eğiticinin buyurduklarına göre yaşamalysa, aynı şekilde arzulayan yanımızın da akla uyması gerekir. Bunun için ölçülü kişinin arzulayan yanı akılla uygunluk içinde olmalıdır; nitekim ikisinin de ulaşmak istediği güzel olandır; ölçülü kişi de gerekenleri, gerektiği şekilde, gerektiği zaman arzu eder; akıl da bunu buyurur, işte ölçülülük üzerine dediklerimiz bunlardır.<sup>242</sup>

Aristoteles, haz ile ilgili açıklamalarında acı ile haz arasında şöyle bir ayrım yapmaktadır. Ona göre acı kişinin doğasını değişikliğe uğratarak bozmaktadır. Acının ise böyle bir şey yaptığı söz konusu değildir. Dolayısıyla haz kişinin isteği ve iradesi ile gerçekleşen şeydir.<sup>243</sup> Bu, genel kanının haz ile acı arasında göremediği ayrımın belirgin olması açısından önemlilik arz etmektedir. Burada Aristoteles'in ifadelerinden yola çıkıldığında, kölece ve hayvansal olarak tarif ettiği haz düşkünlüğü ile acıyı olumsuz gösterdiği anlaşılmaktadır.

Aristoteles, ikinci ilke olarak bahsedilen şerefi, tıpkı hazda olduğu gibi büyük çoğunluğun amaç olarak gördüğünü belirtmektedir. Ona göre kendisine özgü bir erdemi sağlamasından dolayı istenen şeref bu bağlamda politika yaşamında yönelilen bir erdem olmakla birlikte nihai bir gâye olarak alınmamalıdır.<sup>244</sup> Dolayısıyla çoğunluğun bu erdeme ilgisi olmakla birlikte asıl istenilmesi ve nihai amaç edinilmesi gereken şeref olmaması gerektiğini belirtmektedir.

Üçüncü ilke olarak belirttiği zenginliği Aristoteles, insanların bir kısmının istediği bir *araç* olarak tanımlamaktadır. Ayrıca ona göre zen-

<sup>241</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1118a 25; ilgili alıntı şu şekilde geçmektedir: "...O halde ölçülülük ve haz düşkünlüğü, öteki hayvanlarla da ortak olan böyle hazlarla ilgilidir ve bundan ötürü bu hazlar kölece ve hayvansal görünüyorlar." (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1118a 25 s.64.); David, Ross *Aristoteles*, s.352.

<sup>242</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1119b 15.

<sup>243</sup>Aristoteles, *a.g.e.*, 1119a 25.

<sup>244</sup>Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.100-101.; David, Ross *Aristoteles*, s.320.

ginliği en iyi şekilde “her konuda ona ilişkin erdeme sahip olan kişi”<sup>245</sup> ancak hakkıyla kullanabilir. O, diğer üç ilkede olduğu gibi zenginliğin de erdem sahibi kişinin yaşamının nihai amacı olamayacağını belirtmektedir.<sup>246</sup>

Dördüncü ve Aristoteles'in en çok önem verdiği ilke *teorik yaşam*<sup>247</sup> ilkesidir. Onun bu noktadaki vurgusu mutluluk söz konusu olduğunda teoria yaşamının daha anlamlı olduğu yönündedir. Ona göre ‘kendine yeterlilik’ durumunu sağlayacak erdemlere sahip kişi, nihayetinde teoria yaşamına katılabilecektir. Bilgece bir yaşamı ölçülü ve adil şekilde yaşayabilecek erdemlere sahip kişi teoria yaşamına katılabilecektir. Ona göre insanın nihai amacı olan mutluluk teoria yaşamı ile mümkündür. Hatta mutluluğu teoria yaşamı ile özdeşleştirdiğini söyleyebiliriz.<sup>248</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi Aristoteles zikredilen ilkeleri, etik söz konusu olduğunda kendisinden hareket edilen değil, kendisine ulaşılan olarak kabul etmekte ve yaklaşımını bu çerçevede açıklamaktadır. Burada vurgulanması gereken önemli noktalardan biri, ilkeleri erdem ile olan ilişkileri bağlamında hiyerarşik bir şekilde göstermeye çalışmak istemesidir. Nitekim teorik yaşam ilkesini özellikle düşünce erdemleri ile olan ilişkisine binaen en yüksek gâye olarak kabul etmektedir.<sup>249</sup>

Mutluluk soruşturmasını erdem<sup>250</sup> üzerinden devam ettiren Aristote-

<sup>245</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1120a 5.

<sup>246</sup>Söz konusu nokta hakkında Aristoteles şunları belirtmektedir: “...zenginlik de kullanılan şeylerdendir; her konuda ona ilişkin erdeme sahip olan kişi onu en iyi şekilde kullanır; o halde zenginliği de en iyi kullanacak kişi mal konusunda erdeme sahip olandır;...çünkü erdemün özelliği iyilik görmekten çok, iyilik yapmak ve çirkin şeyler yapmamaktan çok, güzel şeyler yapmaktır.... Erdemlerinden dolayı en çok sevilenler galiba cömert kişilerdir; çünkü yararlıdırlar, yararlı olan da “verme”dir. Erdeme uygun eylemler güzeldir ve güzel bir şey içindir.” (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1120a 5-15.)

<sup>247</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1178b 20; 1181b 5 vd.

<sup>248</sup>Aristoteles'in teoria yaşamı ya da teorik yaşam ile ilgili görüşleri için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* X kitap, ayrıca geniş bir açıklama için bkz: Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.101; Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, s.79, 295 vd.

<sup>249</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1177b 20.

<sup>250</sup>Erdem kelimesine karşılık olarak Aristoteles *aretayı* kullanır. Bu kelime, sözlükte iyilik, erkeklilik, yiğitlik, mertlik, cesaret, erdem ve fazilet anlamlarına gelmektedir. (bkz: Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*); ayrıca *aretanın* fiili olan “aretao” yetkinleşmek anlamına gelirken, bu bağlamda *arete*, yetkinlik ve

teles, mutluluğun erdeme uygun davranış sonucu olduğunu ifade etmektedir.<sup>251</sup> Özellikle altı çizilmesi gereken nokta, Aristoteles'in mutluluğu ruhun bir etkinliği olarak belirtmesidir. – çünkü erdem de nihayetinde akla uygun bir edimdir – Dolayısıyla erdem tanımı aynı zamanda akla uygun eylemler sonucu ortaya çıkan mutluluk tanımıyla da uygunluk göstermektedir. O, insanî olarak ifade ettiği erdemın ruhun erdemi olduğunu belirtmektedir. Keza mutluluğun da ruhun bir etkinliği olduğunu ifade ederek siyaset bilimi ile uğraşan kişinin ruhun konusunu bilmesi gerektiği belirtmektedir.<sup>252</sup> Böylelikle, siyaset bilimi ile uğraşan kişinin, ki bu bilimle uğraşma aynı zamanda onu pratikte uygulamayı da gerektirir, öncelikle ruh ve ruhun neliği konusunda ciddi bir araştırmaya koyulması gerekmektedir. Nasıl ki bir göz doktorunun öncelikle beden konusunda uzman olması gerekiyorsa siyaset adamının da ruh konusunda 'uzman' olması gerekmektedir.<sup>253</sup> Böylece o, ahlakla başlattığı siyaset soruşturmasını daha derinleştirerek ruha yönlendirmektedir.

Özetlemek gerekirse, Aristoteles, tıpkı *Nikomakhos'a Etik*'in başında olduğu gibi erdem ve mutluluk gibi insanı ve dolayısıyla *polisi* ilgilendiren soruşturmaların siyasetin konusu olması gerektiğini belirtmektedir. Mutluluğun ne olduğu ile ilgili araştırmasında ayrıntılı açıklamalardan sonra nihayetinde mutluluğun kendisi amaç olan şeylerden olduğunu ve öteki şeylerin onun uğruna yapıldığını ifade etmektedir.<sup>254</sup> Aristoteles'in mutluluğu insanın nihai gayesi olarak kabul etmesi, onu insan için

---

mükemmellik anlamlarına gelmektedir; Aristoteles'in etik anlayışı ile ilgili kapsamlı bir çalışma olarak bkz: Claudia, Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2008.

<sup>251</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1102a 5-15.

<sup>252</sup> "nasıl göz doktoru gözleri tedavi etmek için tüm bedeni bilmek zorundaydı, siyaset adamı da ruhun konusunu bilmeli, hele siyasetin tıptan daha değerli ve daha iyi olduğuna bakılırsa, daha çok bilmeli..." (bkz: Aristoteles, *A.e.* 1102a 5-15; ayrıca bkz: Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2006.)

<sup>253</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1102.

<sup>254</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1102a 5-15; David, Ross *Aristoteles*, s.298; söz konusu belirlenimden sonra Aristoteles nihayetinde şu sonuca varmaktadır: "...mutluluğun ilk şey olmasından da görünüyor; çünkü hepimiz bütün öteki şeyleri onun uğruna yapıyoruz; iyi şeylerin başını ve nedenini de değerli ve tanrısal bir şey olarak kabul ediyoruz." (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1102a 5-15.)

en iyi yaşamın nasıl bir yaşam olduğu ve bu yaşamın ne şekilde kurulabileceği sorununa götürmüştür. İlerleyen bölümlerde bunun üzerinde durulacağından şimdilik sadece kısa bir şekilde belirtmekle yetinilmiştir. Burada esas üzerinde durulmak istenen mesele onun mutluluk sorununu erdem ile ilişkilendirmesini serimlemek, sonrasında ise bu ilişkinin politik boyutunu göstermek olacaktır.

### 2.2.1.1.1. İnsan ve İyi

Aristoteles, insanın etik bir varlık olarak soruşturmasını yaparken, onun nihayetinde eylemlerinin dayanağı ve aynı zamanda amaçlarından biri olan *iyi* sorununa vurgu yapmaktadır. Bu vurgu insanın *birey* olarak *kendine yeterliliği* söz konusu olduğunda önemli bir yer işgal etmektedir. Aristoteles için, bir insanın kendine yetmesi onun ancak etik-politik bir varlık olması ile mümkün olabilmektedir. Bu da onun toplum içinde yaşamını sürdürmesi ile gerçekleştirilebilir.<sup>255</sup> Aristoteles tarafından yapılan bu tespite göre insanın toplumsal bir yapıda bir arada yaşaması onun *doğasının* zorunluluğudur. Bunun yanında insanın eylemlerinin nihai gâyesi olarak belirtilen mutluluk da bu bağlamda insanın kendine yeter olma yapısı ile uygunluk arz etmektedir.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlelerinde bütün eylemlerin, sanatların ve edimlerin nihai amacının *iyiyi* arzulamak olduğunu belirtmektedir. O, söz konusu *iyinin* de ancak kendisi için istenen ve arzulanan olabileceğini ifade etmektedir.<sup>256</sup> Bu yaklaşım onun aslında bütün çabasının nihayetinde, insanın ulaşabileceği bu *iyi* sorunu olduğunu göstermektedir. Ona göre *iyiye* ulaşmanın yolu ise mutluluktan, mutlu olma durumundan geçmektedir. Aristoteles, mutluluğa giden bu yolu da öncelikle bir karakter soruşturması, yani etikte bulmaktadır.

<sup>255</sup> “kendine yeter”den kastettiğimiz, kişinin tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi değil, ana-babası, çocukları, karısı, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasıdır, çünkü insan doğal yapısı gereği toplumsaldır... kendine yeter olmayı ise, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz; mutluluğun da böyle bir şey olduğunu, üstelik her şeyden çok tercih edilir olduğunu ve başka şeyler arasında sayılmayacağını düşünüyoruz... demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor.” (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1097b 10-20.)

<sup>256</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1094a 5;

Aristoteles *iyi* kelimesinin kullanımı konusunda daha çok bu kelimenin ahlâkî bağlamdaki yeri üzerinde durmaktadır. Ona göre şayet kelime bu minvalde anlaşılırsa maksadının hâsıl olacağı açıktır. Bu, onun Platoncu gelenekten gelen *iyinin* kullanılagelen tarzı ile de farklılık taşımaktadır. Farklı bir deyişle Platoncu gelenekte terimin her şeye uygulanabilen bir anlamı olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

Bir kişinin herhangi bir meslekte iyi diye nitelendirilmesi ahlakla ilgili olmayan bir kullanımdır. Fakat insanın iyi diye belirtilmesinde ise *iyi* ahlâkî bir mânâda kullanılmaktadır. Ona göre Platon'un kullandığı anlamda görüngüler dünyasından bağımsız bir *iyi* *ideası* yoktur. Dolayısıyla insan için iyi, ahlâkî yaşamdaki en yüksek iyi anlamına gelmelidir. Bu durumda iyinin ancak günlük yaşamdaki pratiklerde yol gösterici ya da yardımcı olması söz konusudur ki bu da en yüksek iyidir. Bahsi geçen *iyi* kendi başına amaç olan, başka bir şey için araç olmayan şeydir. Dolayısıyla insan için olan *iyi* kendi kendisine yetendir.<sup>257</sup>

Aristoteles'in etik ve politikadaki çabası, ulaşıldığı kadarıyla, insana onun insan olmağından dolayı yaşayabileceği en uygun yaşam biçiminin ne olduğu belirlemek ve buna ulaşmak için onun hangi karakter özelliklerine sahip olması gerektiğini tespit etmektir. Bu nokta onun, etiği karakter soruşturması olarak tanımlaması ile de uygunluk göstermektedir. Böylece, onun *iyiyi* araştırırken ruh ve dolayısıyla ruhun bir edimi olan *erdem* araştırmasına yönelmesi daha anlamlı hale gelmektedir: "Madem mutluluk, ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği, erdem konusunu araştırmalı; bu şekilde belki mutluluk konusuna daha iyi bakmış oluruz."<sup>258</sup> Çünkü Aristoteles nihayetinde insanî iyi ve mutluluğu soruşturduğunu belirtmektedir.<sup>259</sup>

Aristoteles, *insanî iyinin* soruşturmasının zeminini erdem-mutluluk

<sup>257</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.101; ayrıca bkz: Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, s.79 vd.; MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.78; *iyi* kavramının Platon-Aristoteles karşılaştırması ve felsefe tarihine katkı olarak görülen beş niteliği için bkz: Hümeýra, Özturan, "Aristoteles'te İyi Kavramının Beş Niteliği", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mahfuz-Söylemez, Recep Duran, Lefkoşa, Yakındoğu Üniversitesi Yay., s.2017, s.269-284.

<sup>258</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1102a 5-15.

<sup>259</sup> Aristoteles, *A.e.*, 1102a 5-15.



ekseninde yapmaktadır. Bunu da kendisi için istenen iyi gâyesi ile açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla o, insan için en yüksek doyumluğu verebilecek olan 'iyi yaşamın' neliği sorusunun cevabı peşindedir. İnsan için en iyi yaşama biçimini araştırmanın yolu ise öncelikle ona has görevinin ne olduğunu açıklamaktan geçmektedir.<sup>260</sup>

Aristoteles 'canlılar' söz konusu olduğunda insanın tür içindeki "biricikliği"ni ön plana çıkarmaktadır. İnsanın hayvanlardan ayrılan yönlerini göstererek araştırma konusunu ortaya koyma çabasıdadır. Onun buradaki temel ayırıcı vurgusu insanın *to logon ekhon* (bir planı olan) özelliğidir. İnsanın bu özelliği aynı zamanda onu diğer canlılardan ayıran en temel özelliğidir. Bu noktada Aristoteles insanın nihai amacı olan mutluluk konusunu erdem ile olan ilişkisine değinmektedir. Ona göre mutluluk hem erdeme hem de birden fazla erdem varsa bunlardan en yetkinine ( ya da en iyisine) uygun olmalıdır.<sup>261</sup>

Aristoteles'in mutluluk konusundaki söz konusu tespiti onu erdemini neliği, kökeni ve doğallığını araştırmaya götürmüştür. Böylece mutluluğun hayatın nihai amacı olduğunu ilke olarak kabul eden Aristoteles, onun erdem ile olan ilişkisine vurgu yapmakta ve doğal olarak bu belirlenim Aristoteles'i erdemi soruşturmaya götürmektedir.

Aristoteles, erdem ile ilgili tespitlerini öncelikle akıl-ruh eksenindeki temellendirmesi ile başlatmaktadır. Ruh ile ilgili genel bir çerçeve çizmekte ve ruhun akıl kısmının önemine vurgu yapmaktadır. Bu noktada özellikle ruhun, akla uygun hareket eden, başka bir deyişle akıldan pay alan ve akla boyun eğen yanlarına işaret etmektedir. Ona göre bitkisel yan akıldan pay almayan, arzulayan yan ise akla boyun eğdiği ya da onu dinlediği zaman ona katılmaktadır. Bir babanın ya da dostlarının bir insanı öğütleri veya yergileriyle ikna etmesi gibi aklın arzulayan yanının akıl tarafından ikna edilmesi söz konusudur. Böylece ruhun akıl

<sup>260</sup>Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.101; geniş açıklama için bkz: Ross, *Aristoteles*, 293-364; Trott, *Aristotle on the Nature of Community*, s.119-122; W.K.C., Guthrie, *A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle An Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s.345-376.

<sup>261</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1102a 5; Bedia, Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.102; ayrıca bkz: Alasdair, MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. Hakkı-Hünler-Solmaz Zelyüt, İstanbul, Paradigma Yay., 2001.

sahibi kısmını da Aristoteles ikiye ayırmaktadır. “Biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen yan anlamında.”<sup>262</sup> Aristoteles erdemini de bu ayrıma göre belirlendiğini ifade etmektedir. Onun buradaki amacı söz konusu ayrımdan hareketle erdemlerin de ikiye ayrıldığını temellendirmektir. Buna göre erdemler düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olmak üzere iki türdür. “Bilgelik, doğru yargılama ve akli başındalık”<sup>263</sup> düşünce erdemlerine; cömertlik ve ölçülülük karakter erdemlerine örnek olarak verilmektedir. Hatta nihayetinde erdemler ‘huy’ olarak ifade edilmektedir.<sup>264</sup>

Aristoteles, ruh-akıl çerçevesinde yaptığı açıklamaya uygun olarak erdemleri de görüldüğü gibi ikili bir ayrıma tabi tutmaktadır. Bu ayrım aslında çalışmada ifade edilen etik-politik belirlenimlere de uygun düşmektedir. O, teorik olanın pratikte ifadesini bulmasını bu şekilde göstermeye çalışmaktadır. Bireyin karakter yapısını en ince ayrıntısına kadar soruşturan Aristoteles, aynı metodu *polis*i soruştururken de takip etmektedir.

Aristoteles insanın eylemlerinin nihai amacı olarak iyiyi ve onun bir edimi olarak mutluluğu araştırırken bunun ne olduğunun *ahlakın* araştırma nesnesi olacağını en başından ilke olarak koymakta ve bu minvalde araştırmasını sürdürmektedir. Ona göre “her varlık basamağının kendine özgü bir en yüksek iyisi vardır. Bunun *insan için* ne olduğunu belirlemek etikindir”<sup>265</sup> ödevidir.”<sup>266</sup> Buradan hareketle insanın mutluluğunun onun kendisine has edimlerinde aranması gerektiğine işaret

<sup>262</sup>Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1102b 30, 1103a 5-10.

<sup>263</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1103.

<sup>264</sup> “Kimi erdemlere düşünce erdemleri, kimine de karakter erdemleri diyoruz, bilgelik, doğru yargılama, akli başındalığa düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri diyoruz. Nitekim birinin karakterinden söz ederken, onun için bilgedir ya da doğru yargılama gücüne sahiptir demiyoruz, sakindir ya da ölçülüdür diyoruz. Ama bilgeyi de sahip olduğu huy bakımından övüyoruz; huylardan övülenlere ise erdemler diyoruz.” (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1102b 30, 1103a 5-10.)

<sup>265</sup>*Ahlak*, kelimesini genel olarak kullanmayı tercih etmekle birlikte, Aristoteles terminolojisine uyarak yeri geldiğinde *etik* kelimesini de kullandık. Fakat kullandığımız kaynaklardaki çevirilerden kaynaklanan, etik gibi farklı yazım kullanımlarını da orijinallerine müdahale etmemek adına metinde yer verdik.

<sup>266</sup>Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.103; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1102b 5.

etmektedir. Ayrıca söz konusu edimler de sadece aklın eylemleri olabilmektedir. Nihayetinde aklın eylemleri şayet doğru olarak gerçekleşirse erdem ortaya çıkmaktadır. Çünkü Aristoteles akli 'tanrısal' olarak ifade ederek insanın asıl özünün o olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla sadece aklın eylemleri insanı olgunluğa ulaştırabilir ve onun doğasına uygun olan aklın eylemleridir.<sup>267</sup>

Aristoteles'in karakter incelemesi yaparken akla vurgusu onun insanın mutluluğunun zeminini akıl-ruh ekseninde açıklama çabası ile açıklanabilir. O, mutluluğun nihayetinde ruhun akıl tarafının bir edimi olduğunu belirtmektedir. Bu minvalden bakıldığında Aristoteles mutluluğun, ilke olarak akla uygun eylemde, başka bir deyişle erdemli eylemde bulunabileceğini ısrarla vurgulamakta ve öteki bütün eylemlerin ölçüsü olarak bunu almaktadır. Diğer bütün eylemlerin değeri de aynı şekilde merkezi yeri işgal eden mutluluk amacına göre değer kazanmakta ya da değer ifade etmemektedir. Dolayısıyla erdem mutluluğun öncelikli ve temel koşulu olunca, *etikin* temel araştırma alanı da erdemi araştırmak ve onun kurucu parçalarını serimlemektir olacaktır.<sup>268</sup>

Erdemleri ikili bir tasnife tabi tutan Aristoteles, bunların yapısını ise şu şekilde açıklamaktadır: "Düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklik [ethos'tan] gelir."<sup>269</sup> Ona göre insanın erdemleri edinebilecek 'doğal' bir yapısı mevcuttur. Söz konusu erdemler alışkanlıkla, daha doğrusu eyleyerek geliştirilebilir.<sup>270</sup>

Dolayısıyla Aristoteles, gerek düşünce gerekse karakter erdemleri olsun insanın öncelikle bunlara uygun bir doğaya sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre doğası erdemlere uygun olan insan bunları ya eğitimle ya da alışkanlıkla geliştirebilir. Tersinden bir okuma da ise doğası söz konusu erdemlere uygun olmayan bireyin ya eğitimle ya da alışkanlıkla bunları edinmesi veya geliştirmesi söz konusu görünme-

<sup>267</sup> Akarsu, A.e., s.104; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1102b 25.

<sup>268</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.106.

<sup>269</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1103a 15-30.

<sup>270</sup> Aristoteles, A.e. 1103a 15-30.

mektedir. Böylelikle erdemlerin yapısına yönelik bu belirlenimleri Aristoteles'i bir nevi bunların ancak eylemde karşılık bulması ile anlam kazanacağı sonucuna götürmektedir. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles'in nihayetinde kişinin bu erdemleri toplum hayatında eyleyerek tam olarak gerçekleştirebileceği sonucuna varmaktadır.<sup>271</sup>

Aristoteles'in düşünce ve karakter erdemlerinin neliğine yönelik açıklamalarından sonra değinilmesi gereken bir diğer nokta da erdemli eylemlerde kişinin iradesinin rolünün olup olmadığıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi Aristoteles "...ruhta akıl ve akıl dışı ayırımı yapmakta ve akli da ikiye ayırmaktadır: Düşünme yetisi ve isteme yetisi. Etik de bundan böyle akılla egemen olunan isteğin, yani istencin [iradenin] işidir."<sup>272</sup> Bu açıklama, aynı zamanda erdemlerin kaynağı ya da yapısal zeminini işaret etmesi açısından da önemli görünmektedir.<sup>273</sup> Nitekim onların nihayetinde ancak pratikte varagelmesiyle tam anlamını bulacağı tezi de böylece anlam bulmaktadır.

Aristoteles aklın egemenliğinde olan irade ile gerçekleşen erdemlerin bir duygu durumu ya da saf bir yetenek olmadığını insanın *doğası*nın bir niteliği olduğunu belirtmektedir. Ayrıca iradenin dışında gerçekleşen 'duygulanımlar'ın ise ahlakî olarak herhangi bir yargının –övgü ya da yergi anlamında– konusu olmadıklarını ifade etmektedir.<sup>274</sup> Onun

<sup>271</sup>Aristoteles, *A.e.*, 1103b 5-10; Aristoteles erdemlerin eyleyerek edinilebileceğini daha doğrusu ortaya çıkarılabileceğini net bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "...tek cümleyle söylersek, benzer etkinliklerden huylar oluşur..." (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1103b 20.)

<sup>272</sup>Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.106; "Acaba bu iki kısmın ikisinden her birine ilişkin en iyi huy ne, buna bakmak gerekiyor... Ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey var: Duyum, us[akıl] iştah... Düşüncede evetleme ile değilleme ne ise bu, iştahta peşinden koşma ile kaçmadır. Dolayısıyla madem karakter erdemi tercih edilen bir huy ve tercih, düşünüp taşınma ile ilgili bir iştah, tercih erdemli ise ve aynı şeyleri akıl uygun bulur iştah izlerse, bunlar aracılığıyla aklın doğru, iştahın sağın olması gerekir. İmdi bu, eylemle ilgili akıl yürütme ve doğruluktur.... akıl yürütmenin kendisi değil bir şey için olan ve eylemle ilgisi olan akıl yürütme bir şeyi değiştirir, çünkü o yaratma etkinliğini de yönetir." (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1139a20-25.)

<sup>273</sup> Aristoteles'te ahlâkın kaynağını Farabî ile karşılaştırmalı bir şekilde ele alan ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Hümeýra, Özturan, *Akl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul, Klasik Yay., 2017.s

<sup>274</sup>Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.106.

açıklamaya çalıştığı, erdem söz konusu olduğunda iradenin etkinliğinin söz konusu olduğudur. Duygulanımlarda ise tamamen doğal yapı gereği bir nevi *kendiliğinden* oldukları şeklindedir.

Erdem, insanın doğal kapasitesinin bilgelik ile sevk ve idare edilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle erdemın kaynağı insanın doğal kapasiteleridir. Fakat söz konusu kapasitelerin bilgelik tarafından işe koşulmasıyla kelimenin tam anlamıyla erdem olmaktadır.<sup>275</sup> Böylelikle Aristoteles ahlâkî erdemın gerçekleşeceği yerin irade olduğuna işaret etmektedir.

Özetlemek gerekirse, insanda doğal olarak var olan içgüdülerin varlığını baştan kabul eden Aristoteles aynı şekilde bu doğal içgüdüünün insandan bağımsız olduğunu; insanın özgür edimleri ile yapa yapa *ethos* haline getirilen erdemlerin ise insana (insan iradesine) bağlı olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu doğal yatkınlık veya olanaklık halinin Aristoteles'in genel felsefesinin bir izdüşümü olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken nokta doğru görüşün (phronesis) bu doğal içgüdüye katılması ve hatta onu yönetmesi sorunudur. Aristoteles'te doğru görüşün doğal içgüdüye katılımı ve ardından yönetmesi düşüncesi muğlak bir şekilde karşımızda durmaktadır.

Erdeme olan doğal yatkınlık insanda doğadan gelse de Aristoteles için erdemli eylemenin daha doğrusu erdemli olmanın temel koşulu eylemde erdemli davranma ile ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar irâdi şekilde ortaya çıkan erdemli eylemler söz konusu ise de yapa yapa *ethos* halini alan bu karakter durumu daha sonra istenirse bile *ethos* halini aldığından değiştirilemez. Söz konusu durum aynı zamanda belli bir epistemik doygunluğu da beraberinde getirmektedir.

#### 2.2.1.1.2. Akli Başındalık Ve Deneyim

Aristoteles'in genel olarak karakter incelemesindeki ayrıntı yoğunluğu onun bu konudaki yaklaşımını derli toplu bir şekilde göstermeyi

<sup>275</sup> Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.265; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, s.251

oldukça zorlaştırmaktadır. Bunun nedeni ahlâk konusunda müstakil bir eserden ziyade, dersleri ile ilgili *notları* ya da derslerinden alınan notların daha sonra kitap haline getirilmiş olmasıdır. Bu zorluklar göz önünde bulundurularak onun, insanın kendi tasarımıındaki *toplum* hayatına katılmasının şartlarından olan *aklı başındalık*<sup>276</sup> ve *deneyim* ile ilgili görüşleri açıklanmaya çalışılacaktır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, onun karakter incelemesinin nihai amacı *poliste* yer alacak insan araştırmasıdır.

Aristoteles erdemle ilgili ahlaksal yetileri edinmek için belli bir olgunluğa gelmiş olmayı şart koşmaktadır. O, gençlerin durumu üzerinden yaklaşımını sergilemektedir. Gençlerin ahlâkî yetiler için hazır olmadığını çünkü henüz istenilen olgunluğa –yani deneyime– sahip olmadıklarını ifade etmektedir. Keza onların daha çok matematik ve geometri ile ilgilenip bu alanlarda da başarılı olduklarını belirtmektedir. Çünkü söz konusu bilimler deneyim gerektirmemektedirler: “Gençlerin geometrici, matematikçi ya da bu tür bir bilge olup akli başında olmamaları da bunu gösteriyor. Bunun nedeni aklıbaşındalığın yalnızca deneyimle bilinebilen tek tek şeylerle ilgili olması[dır].”<sup>277</sup>

Aristoteles aklıbaşındalığı, insanın yaşamı boyunca kendisi için iyi ve yararlı olan şeyleri düşünebilmesi şeklinde ifade etmektedir.<sup>278</sup> Dolayısıyla aklıbaşındalık tıpkı bilgelik, bilgi ve akıl gibi kendileri ile yalnızca düşülmeyen erdemlerdendir. Ayrıca Aristoteles aklıbaşındalığın *polis*in yönetim işlerindeki işlevine dikkat çekmekte ve ‘yasama sanatını’ akli başındalık olarak göstermektedir.<sup>279</sup> Dolayısıyla aklıbaşındalık erdemine

<sup>276</sup>Aristoteles, aklıbaşındalığı kendileri aracılığıyla yalnızca düşmediğimiz erdemlerden saymaktadır: “İmdi başka türlü olamayan şeyler ve başka türlü olabilen şeyler konusunda, onlar aracılığıyla doğruya ulaştığımız ve hiç yalnızca düşmediğimiz erdemler bilgi, akli başındalık, bilgelik ve us ise, bunların da üçünden hiç biri (üçünden, aklıbaşındalık, bilim ve bilgeliği kastediyorum) ilkelerle ilgili değilse, us ilkelerle ilgilidir, geriye kalan bu.” (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1141a 5.)

<sup>277</sup>Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1142a 10.

<sup>278</sup>“Öyle geliyor ki, akli başında kişinin işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmek” Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1140a 25.

<sup>279</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1141b 25.

ve yeterli deneyime de sahip insan *polis*in siyasi yaşamında gerekli donanımına sahip olacaktır. Fakat belirtmek gerekir ki nihayetinde Aristoteles'in ifade ettiği aklıbaşındalık sadece kendi başına değil değinilen erdemler ile birlikte bir anlam ifade etmektedir.

### 2.2.1.1.3. İrâde ve Erdemin Neliği Sorunu

Aristoteles, aklıbaşındalık ve *deneyimin polis*in siyasi hayatına katılımın temel şartlarından olduğunu belirtmektedir. Burada sözü edilen deneyime dayanak oluşturacak eylemlerin yapısının Aristoteles'te nasıl olacağı bir diğer problemdir. Aristoteles, deneyime dayanak oluşturan eylemleri iradenin yeri ile ilgili yaklaşımı ile açıklamaya çalışmaktadır. O öncelikle irâdenin isteyerek yapılan bir şey olarak görüldüğünü fakat isteyerek yapılan şeyin daha kapsamlı olduğuna işaret etmektedir.<sup>280</sup> Ardından öncekilerin irâdeyi, arzu, tutku isteme ya da sanı olarak açıklamalarını ise doğru bulmamaktadır. Aristoteles irâdeyi "elimizde olan şeylerle ilgili"<sup>281</sup> olarak görmektedir. Onun, irâdenin neliği ile ilgili soruşturması ile erdemin neliğini birlikte ele aldığı söylenebilir.

Aristoteles'in irâdenin neliği soruşturmasını erdemin neliği ile birlikte ele aldığı söylenebilir. Bu nedenler burada dikkat çekilmesi gereken nokta onun erdemi irâdenin ahlâkî niteliği olarak tanımlamasına gönderme yapmasıdır. Çünkü o, erdemi aynı zamanda irâdenin ahlâkî niteliği olarak açıklamaktadır. Fakat burada bahsedilenin karakter erdemleri olduğu belirtilmelidir. Dolayısıyla Aristoteles'in karakter soruşturması nihayetinde erdemin neliği ya da kökeni sorununa yönelmektedir.

Aristoteles erdemin ortaya çıkışında *doğa*, karakter ve *logos* temel olarak göstermektedir. O daha önce de mütemadiyen karakter erdemlerinin insanın yapa yapa onun *ethos* halini aldığını vurgulamıştı. Ayrıca doğal yatkınlığın erdemin öncelikli koşulu olduğuna da işaret etmişti. Böylece ahlâkî bilgi (*logos*) doğal olarak erdemin ürünü olarak oluşmak-

<sup>280</sup> Aristoteles, *A.e.* 1111b 5.

<sup>281</sup> Aristoteles, *A.e.*, 1111b 30.

taydı. Fakat burada nihayetinde vurgulanan erdemın insanın özgür irâdesi ile eyleme geçirilen şey ve sürekli olarak yapılması ile ortaya çıkan karakter hali (ethos)dir. Böylece Aristoteles'in erdemın neliğı ile onun tam olarak ne ifade ettiğini ortaya koyduğı söylenebilir.<sup>282</sup> Dolayısıyla Aristoteles'in erdemın ortaya çıkmasında doğa, karakter ve *logosu* temel olarak göstermekte ve nihayetinde etik erdemlerin yapa yapa kazanılacağını belirtmektedir.

Belirtmek gerekir ki buraya kadar genellikle erdemın yapısına, formuna yönelik bir soruşturma söz konusudur. Bu aşamada ise Aristoteles'te erdemın içeriğine yönelik açıklama yapılacaktır. Çünkü irâdenin ahlaksal niteliğı olarak da ifade edilen erdem, söz konusu niteliğın neliğine yönelik soruyu da beraberinde getirmektedir.

Aristoteles, *mesotes*, yani orta olmayı, erdem ile özdeşleştirmekte ve erdem ile ilgili örneklerini nihayetinde orta olmaya bağlamaktadır. Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'in III. Kitabı neredeyse tamamen bu konuya ayrılmıştır. Onun, ölçülülük erdemi üzerinden bu ortayı açıklama girişimi uzun ve karmaşık bir soruşturmayı içermektedir. Buradan hareketle Aristoteles'in orta olma ile neyi kastettiğı genel hatlarıyla verilmeye çalışılacaktır.

Aristoteles'in erdem ile orta olma arasındaki ilişkiyi ele aldığı soruşturması aslında kişilerin eylemlerinin akla uygunlukları ve nihayetinde iyi eylem olup olmadıkları sorusuna yönelik bir soruşturma olarak okunabilir. Dolayısıyla bu aynı zamanda eylemlerdeki dengenin nasıl olması gerektiğinin de cevabını vermektedir:

...Demek her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçır, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil; bize göre orta olandır. Demek ki, eğer her bilim kendi işini ortaya bakarak ve işlerine buna göre yön vererek iyi biçimde gerçekleşiyorsa (bu nedenle, aşırılık ve eksiklik olumluyu bozduğı, 'orta olma'

<sup>282</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.109; nitekim o aynı şekilde erdemlerin ikiye bölümlenmesini de benzer argümanlarla açıklamaktadır. Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1103a 15-30; 1103b 5.



ise onu koruduğu için, kendilerine eklenecek ya da onlardan alınacak bir şey olmayan işlere iyi işler deriz; dediğimiz gibi iyi sanatçılar bunu gözeterek çalışır), erdem de eğer doğa gibi her sanattan daha kesin ve iyi ise, ortayı hedef edinmek olsa gerek. Kastettiğim karakter erdemidir, çünkü o etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili; aşırılık, eksiklik ve orta ise bunlardan olur.<sup>283</sup>

Erdemi bir tür orta olma şeklinde belirleyen Aristoteles böylece ah-laksal olarak ifade edilebilen eylemlerin erdem ile nasıl bir bağı olduğunu belirtmektedir. Erdemli olarak ifade edilebilen ahlâkî eylemlerinde ölçüsünün 'orta olma' olduğunu ifade etmektedir. Keza Aristoteles, erdemın insanın doğasına uygun bir huy (heksis) olduğunu da belirterek onun irade ile ilgili boyutuna dikkat çekmektedir. Bu nokta Aristoteles'in ahlâka dair yaklaşımının bundan sonraki seyri hakkında önemli görünmektedir.

Eylemlerimizin ahlâkî olmasının temel ölçütü olarak doğru ortayı gösteren Aristoteles eylemlerimizin nihai gâyesinin de buna uygun ödevi gerçekleştirmek olduğunu ifade etmektedir. Bu tespit Aristoteles'i erdemi "orta olma" ile özdeşleştirmeye götürmektedir. O, erdemli eylem olarak verdiği örneklerin hepsini orta olma ile ilişkilendirir hatta erdem orta olma olarak tanımlanır: "...Demek erdem bir tür orta olmadır; ortayı amaç edinir...bu nedenler de aşırılık ile eksiklik kötülüğe, orta olma ise erdeme özgüdür."<sup>284</sup> Ona göre erdem tercihlere ilişkin bir huydur. Bu huy da aklı başında insanın aklıyla belirleyeceği ortada olma (doğru orta) huyudur. Başka bir deyişle ifrat ve tefritte düşmeme durumudur. Aklı başında insan alışkanlıkla eylemlerinde ifrat ve tefritte düşmemeyi bir huy haline getirebilmektedir. Böylelikle erdem eylemlerde ortada olma durumu yani eylemlerde ifrat ve tefrite düşmeme huyudur.<sup>285</sup>

<sup>283</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1106b 5-15.

<sup>284</sup>Aristoteles, *A.e.* 1106b 30-35.

<sup>285</sup> "O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksigidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için neliği bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz

Bu noktada sorulması gereken asıl soru, Aristoteles tarafından sözü edilen “doğru orta”yı ve eylemlerimizin buna uyup uymadığını belirleyecek ölçütün ne olduğudur? “Aristoteles buna doğru görüş diye cevap vermektedir. Doğru görüşün ödevi de tek tek durumlardan bu doğru olanı bulmaktır.”<sup>286</sup> Böylelikle erdem irâdenin akla uygun bir şekilde insan doğasına uygun ortayı bulma niteliğidir.<sup>287</sup>

Aristoteles’in ikili erdem bölümlenmesi aynı zamanda onun kendisinden öncekilerden ayrıldığı temel noktalardan biridir. O insanlar arasında kabul ettiği ve hatta savunduğu sınıfsal farklılara paralel olarak belli erdem türlerinin farklı sınıflarda farklı ödev ve saiklerle yapılabileceğini belirtmektedir. Keza iradenin de aynı şekilde farklı sınıflarda farklı amacının olduğunu ifade etmektedir. Nihayetinde onun araştırdığı aslında en tam ve en yetkin insan olarak gördüğü *erkektir*. Dolayısıyla Aristoteles’te köle ve kadınların erdemi ya da onların doğasına uygun en yetkin erdem araştırmasını olmadığını söyleyebiliriz.

Aristoteles, erdemi doğru orta ile özdeşleştirdikten sonra karakter erdemlerini<sup>288</sup> bu mihenge göre belirlemeye çalışmaktadır. Cesaret-korkaklık, cömertlik-cimrilik vb karakter erdemlerinin erdemli eylem olma ölçütü doğru orta ile izah edilmektedir. Fakat söz konusu doğru orta aritmetik bir orta değil eylemlerin erdemli olmalarının akla uygun makul bir düzeyde olmalarıyla ifade edilmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse ifrat ve tefrite düşmeyen eylemler akla uygun ve insanın irâdesi ile yapıldıkları zaman erdemli davranışlar olarak ifade edilebilirler. Örneğin ölçülülük erdemi hazlar söz konusunda olduğunda orta olmayı ifade etmektedir. Keza öfke söz konusu olduğunda sakin kala-

---

bakımından erdem orta değildir...” (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1107a 5-10.)

<sup>286</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.110; Aristoteles, *Magna Moralia*, s.11.;

<sup>287</sup> Akarsu, *A.e.*, s.110.

<sup>288</sup> Aristoteles karakter erdeminin (hê êthikê aretê) doğasını belirlemenin karakter (êthos) sözcüğünün etimolojisinden hareketle kolaylaşacağı düşüncesiyle, söz konusu terimin “alışkanlık” anlamına gelen *ethos* sözcüğünden türetildiğini gösterir ve dolayısıyla bu erdemlerin alışkanlık gibi yapa-yapa edinileceğine işaret eder. Yani bu erdemler alışkanlık kazanarak edinilir (1185b39-1186a9) (bkz: Aristoteles, *Magna Moralia*, s.11.)

bilmek aynı şekilde orta olmayı ifade etmektedir.<sup>289</sup>

Aristoteles'in vurguladığı bir diğer erdem de adalettir. Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'in V. Kitabı adalet erdemine dairdir. Adalet erdemi etik ile politika arasındaki bağlantıyı kurması açısından önemlidir. Adalet, *polis* sakinleri arasındaki ilişkilerde beliren ve “kendi amacını kendinde taşıyan bir erdem”<sup>290</sup> olarak tarif edilmektedir. Bahsedilen bu erdem, Aristoteles için toplum yönetimi ve toplumun sağlıklı işleyişinin zemini oluşturmaktadır. Çünkü temelde bu erdem insanın kendisiyle değil başkalarıyla olan ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Ona göre insan kendisi ile ilgili iş ya da eylemlerde kolayca erdemli davranabilir fakat başkalarıyla olan ilişkilerinde erdemli davranması daha zordur. Dolayısıyla adalet erdeminin kendi amacını kendisinde taşıması aynı zamanda en önemli erdem olarak görülmesini açıklamaktadır. Keza adalet erdeminin başkalarıyla ilişkilerde anlam bulması da onun en önemli erdem olarak görülmesinin bir diğer nedeni olarak belirtilmektedir.<sup>291</sup>

*Adalet* söz konusu olduğunda Aristoteles'in temel vurgusu toplumsal olana yönelik tespitlerdir. Adalet erdemi insanın öncelikle kendisine değil başkalarına yönelik erdemli davranışlarda bulunmasını gerektirmektedir. Bu durumda söz konusu insanı adaletli yapmaktadır. Ters durumda ise dostlarına ya da diğer insanlara karşı erdemli davranmayan insan ise adaletsiz olarak tanımlanmaktadır.<sup>292</sup> Buradan hareketle

<sup>289</sup> “Buna göre, yiğitlik ödlelikle çılgınlığın, ölçülülük taşkınlıkla hazlara karşı ilgisizliğin, yumuşak başlılık kolayca sinirlenmeyle öfkesizliğin, cömertlik savurganlıkla pintiliğin (cimrilik, açgözlülük, küçük hesaplar peşinde koşma ve var-yemezlik de buna dahil), yüce gönüllülük kendini bir şey sanmayla alçakgönüllülüğün, eliaçıklık gösteriş meraklılığı ve eli sıkılığın, isyan hasetle fesadın, saygınlık kendini beğenmişlikle yulışıklığın, ağırbaşlılık utanmazlıkla utangaçlığın, şakadan anlarlık şaklabanlıkla hödüklüğün, dostluk yağcılıkla husumetin, sahibicilik de yapmacıklıkla sahtekarlığın “orta”sidir.” (bkz: Aristoteles, *Magna Moralia*, s.11.)

<sup>290</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1129b 25.

<sup>291</sup> Aristoteles, *A.e.* 1129b 25-30.

<sup>292</sup> “Çünkü yönetici zaten başkalarıyla ilgisinde yöneticidir ve başkalarıyla ilişki içindedir. Bu aynı nedenden ötürü erdemler içinde yalnızca adaletin, başkalarının iyiliği için olduğu düşünülüyor; çünkü bir başkasıyla ilişkide söz konusudur. Çünkü o, başkasına – bu ister yönetici ister ilişkide olan insan olsun, başka birine – yararlı olan şeyler yapar. Böylece hem kendine hem dostlarına karşı kötülükle davranan kişi en kötü insan, ama kendisine değil başkasına erdemle davranan

Aristoteles adaleti erdemin bütünü olarak ifade etmektedir. Bu yaklaşım Aristoteles'e göre, toplum söz konusu olduğunda temel direklerinden birinin *adalet* olacağı inancı ve tespiti ile ilgili bir ilkesellik arz etmektedir. Çünkü o, kişiyi karakter soruşturmasına tabi tutarken nihayetinde kişinin doğasına toplumsal olanda ulaşabileceğini ifade etmekteydi. Bu açıklama bir nevi onun erdemli insan-adaletli insan eşitlemesini göstermektedir.

Aristoteles'in karakter erdemlerinden bahsederken adaleti sona bırakması ve bu erdemden bahsederken sürekli yönetici sınıfa dair örnekler vermesi, adaletin öncelikle politik zeminde okunması gerektiğini göstermektedir. Buradaki temel iddia, onun diğer erdemlerin bir aradığından ortaya çıkan bütünlüyci bir erdem olduğudur. Aristoteles'in olumladığı karakter erdemlerinin 'toplama' nihayetinde onları politik olanın pratiğinde bir arada tutan ve toplumsal olana dair edimlerde ortaya çıkan *adalet* erdemidir.<sup>293</sup>

Özetlemek gerekirse, Aristoteles erdemlerin en önemlisi olarak adaleti vurgular ve bu noktada diğer erdemlerin harmonisinden bu erdemin ortaya çıkacağını daha doğrusu anlamlı olabileceğini ifade etmektedir. Bu noktada Platon'un sadık bir takipçisi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü adalet kendi başına bir işlev görmekten ziyade diğer erdemlerle biraradalıkta anlam bulmakta ve toplumun aktüel olanına katılmaktadır. Yani sosyal olanın faaliyet bulmasında bir nevi anlamını bulmakta; toplumu motive etmekte ve birlikte kalmasını sağlamaktadır.

Toplumun bir arada kalmasını sağlayan temel erdem adalet olduğu kadar bireyin yurttaş olmaklığını ve topluma katılımını sağlayan da

---

insan en iyi insandır; çünkü bu güç iştir. O halde adalet erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür... bu adalet erdemle aynı şeydir, ama adaletin olduğu şey ile erdemin olduğu şey aynı değildir: Başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda erdemdir." (Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1130a 5-10.)

<sup>293</sup>Aristoteles, adaletin toplumsal olan ile ilgisini *Magna Moralia*'da şu şekilde belirtir: O halde adil olan orantılı olan gibi duruyor. Nitekim polisleri bir arada tutan haktır, hak ise orantılı olanla aynıdır....(bkz: *Magna Moralia*, s.112.); ayrıca bkz: İonna Kuçuradi, *Adalet Kavramı*, Ed. Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994, s.187-196.

adalettir. Fakat burada anladığımız kadarıyla bireyin yurttaş olmasının öncelikli şartlarından biri iyi bir insan ve Aristoteles'in diliyle söylenecek olunursa etik bir varlık olması gerekmektedir. Aristoteles'e göre etik bir varlık olmanın yolu da insanın erdemleri karakter haline getirmesidir. Buna ilaveten yurttaş olmanın gereklerini yerine getirmesidir.

Daha öncede ifade edildiği gibi, Aristoteles erdemleri karakter ve düşünce erdemleri diye ikiye ayırmaktadır. Düşünce erdemleri söz konusu olunca Aristoteles öncelikle aklın yapısı ile ilgili belirlenimlerde bulunmakta ve bu konudaki görüşlerini aklın neliği ve işleyişi zemininden hareketle açıklamaya çalışmaktadır.

İnsanın nihai gâyesini mutlu bir yaşam olarak gören Aristoteles, mutluluğun ne olduğunu ve nasıl ortaya çıkabileceğini ya da buna nasıl ulaşılabileceğini etik-politika eksenli siyaset araştırmasında soruşturmaktadır. Karakter erdemlerinden sonra düşünce erdemlerini ele alması söz konusu amaca hizmet etmektedir. Bu amaçla düşünce erdemlerinin (dianoetik erdemler) doğasının incelenmesi ve bunlardan hangisi ya da hangilerinin en yüksek payede olduğu önem arz etmektedir.

Aristoteles öncelikle aklın, teorik ve pratik olmak üzere iki eyleme fonksiyonu olduğunu belirtmektedir. Bunu "biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan"<sup>294</sup> şeklinde açıklamaktadır. Ona göre "pratik olan olumsal olanla ilgilidir, değişen varlıkla ilgilidir. Biri spekülatif düşünmedir, öbürü hesaplayarak, tartarak düşünmedir."<sup>295</sup>

Aristoteles'e göre, duyum, akıl ve iştah, ruhta doğru olanın eylem ve bilgisini sağlayan üç yetidir.<sup>296</sup> Burada o, duyumun eylemin kaynağı olamayacağını çünkü hayvanlarda da olan bu yetinin akla uygun eylemi yaratmadığını belirtmektedir. Akıl ve iştahın ise farklı işlevleri bulunmaktadır. Duyum, akıl ve iştahın farklı işlevlerini Aristoteles şu şekilde açıklamaktadır:

<sup>294</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1139a 5.

<sup>295</sup>Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.112.

<sup>296</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1139a 15.

Ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey var: Duyum, us[akıl] iştah... Düşüncede evetleme ile değilleme ne ise bu, iştahta peşinden koşma ile kaçmadır. Dolayısıyla madem karakter erdemi tercih edilen bir huy ve tercih, düşünüp taşınma ile ilgili bir iştah, tercih erdemli ise ve aynı şeyleri akıl uygun bulur iştah izlerse, bunlar aracılığıyla aklın doğru, iştahın sağın olması gerekir. İmdi bu, eylemle ilgili akıl yürütme ve doğruluktur.... akıl yürütmenin kendisi değil bir şey için olan ve eylemle ilgisi olan akıl yürütme bir şeyi değiştirir, çünkü o yaratma etkinliğini de yönetir.<sup>297</sup>

Aristoteles'in akıl soruşturması aynı zamanda ruh soruşturması olarak ifade edilebilir. Çünkü o, ruhun nous yani akıl kısmının düşünce eylemini gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla aklın ruhun bir kısmı olduğu noktasında Platon ile aynı fikirdedir. Aristoteles, ruhta doğrunun bilgisine bizi götüren şeylerin, sanat, bilgi, phronesis, bilgelik ve akıl olduğunu ifade etmektedir.<sup>298</sup> Tersine yanlışa götürebilecek olanları da kabul ve sanı (doksa) olarak belirlemektedir.<sup>299</sup>

Aristoteles *tekhneyi* (sanatı) yaratma ile ilgili olan şeyler diye tarif etmektedir. Ona göre tekhne herhangi bir şeyi ortaya koyma (yaratma) gücünü ifade etmektedir.<sup>300</sup> “Tekhne eylemeden (praktike) ziyade üretmeye (poietike) yatkın bir melekedir (heksis). Bu meleke tek tek bireysel durumların deneyiminden doğar...”<sup>301</sup> Şayet söz konusu bireysel deneyimler genelleştirilebilirse deneyimden tekhneye geçiş olur. Nitekim Aristoteles *Metafizik*'te deneyimin tekhne ve bilimle aynı görünmesine karşın insanların tekhne ve bilime deneyim sayesinde ulaştıklarına

<sup>297</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1139a 15-25, 1139b 5.

<sup>298</sup>Aristoteles, *A.e.* 1139b 15.

<sup>299</sup>Aristoteles, *A.e.* 1139b 15.

<sup>300</sup>Aristoteles, *A.e.* 1140a 15; Aristoteles, bilme, eyleme ve yaratmanın insanın sahip olduğu temel etkinlik alanı olarak ifade etmektedir. (Bkz: Aristoteles, *Metafizik* 1025b.) (Naklen) Muharrem, “Platon, Aristoteles ve Platinus'ta Mimesis Teorisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 26/1, 2015, s.49.)

<sup>301</sup>Francis E., Peter, *Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma yay., 2004, tekhne mad.

işaret etmektedir. Nihayetinde deneyim sahibi insan bir şeyin nasıl olduğunu bilir fakat bir şeyin nedenini ve niçinini bilmemektedir. Bir şeyin nedeni ve niçinini ise bilgi (episteme) ve tekhné ile bilebilir.<sup>302</sup>Tekhné üretmeye yönelik olduğundan phronesisden farklıdır.<sup>303</sup> Tekhnenin konusu değişmeye elverişleri şeyleri kapsamaktadır. Ruhun doğruya ulaşmada kullandığı bir diğer şey olan *epistemenin*<sup>304</sup> konusunu ise zorunlu olan şeylerin bilgisi olarak ifade etmektedir. Aristoteles epistemeyi nedenlerin bilgisi olarak da açıklamaktadır. Nitekim *Metafizik*'te epistemeyi hem varolanların hem de nihai nedenlerin bilgisi olarak ifade etmektedir ki bu aynı zamanda epistemenin en yüksek tipi olan bilgeliktir.<sup>305</sup>

Pratik bilgelik ya da Aristoteles'in diliyle söylenecek olunursa *Phronesis*<sup>306</sup> "...bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir."<sup>307</sup> Bu tanımlama *phronesisin* bir düşünce erdemi düzleminde kabul edilebilmesinin temel koşulu olarak görünmektedir. Fakat söz konusu tanımlama, *phronesisin* ancak *karakter erdemleri* ile temellendirilmiş olması ve nihayetinde *eudaimania* amacına uygun olarak pratikte yer bulmasına bağlıdır. Böylelikle Aristoteles *phronesisin* ahlâk alanıyla sınırlanmaktadır.<sup>308</sup>

<sup>302</sup> Aristoteles, *Metafizik* 981a 15, 30.

<sup>303</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1140b.

<sup>304</sup> Aristoteles'in bilgi söz konusu olunca temel yaklaşımı "Demek ki bilgi nesnesi zorunlu olan bir şeydir. Öte yandan öyle görünüyor ki, her bilgi öğretilebilir, bilgi nesnesi de öğrenilebilir. *Analytiklerde*'de söylediğimiz gibi, her öğretim önbilgilerden yola çıkar: Bir tümevarım, bir de tasım yoluyla. Tümevarım bir ilkedir ve genele ilişkindir, tasım ise genelden hareket eder." Şeklinde dir. (bkz: *Nikomakhos'a Etik* 1139b 25-30.)

<sup>305</sup> Aristoteles, *Metafizik* 982a 5 vd.; ayrıca bkz: Francis E., Peter, *Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, episteme mad.

<sup>306</sup> *Phronesisin* akhıbaşındalık diye çevirenler de mevcuttur. (bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, s.125.); bunun yanında *Phronesisin* basiret olarak da çevirenler bulunmaktadır, ayrıntılı açıklama için bkz: Tufan Çötök, *Aristoteles'te Ahlakın Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, yayımlanmamış doktora tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, 2011, s.124; (naklen) Hümeýra, Özturan, "Aristoteles ve Ahlak", *Doğudan Batt'ya Düşüncenin Serüveni*, s.326.)

<sup>307</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1140a 25 vd.

<sup>308</sup> Geniş açıklama için bkz: Tufan Çötök, *Aristoteles'te Ahlakın Kurucu Erdemi Olarak Phronesis*, s.326 vd.

Ruhun doğruya ulaştığı şeylerden bir diğeri *nous*<sup>309</sup> (akıl) ya da başka deyişle dolaysız anlayıştır. Bu, doğrudan kavrama yetisi olarak da anlaşılabilir. *Nous* epistemenin “kendilerinden hareket ettiği nihai öncülleri kendisiyle kavradığımız şeydir. O, ilk ilkeleri ‘tümevarım’la kavrar.”<sup>310</sup> Son olarak Aristoteles bahsettiği bilgelik, daha doğrusu felsefi bilgelik, *Sophia* olarak geçmektedir. Bu, bilginin en yüksek ve tam biçimidir. *Sophiaya* sahip kişi (bilge) en yüksek ilkelerden elde edilen şeyleri bildiği gibi bunlar üzerine güvenilir bilgiye de sahiptir. Özetle felsefi bilgelik “en yüce varlık biçimleri üzerindeki bilimsel bilgi [episteme] ve dolaysız anlayıştır.”<sup>311</sup>

İnsanın eylemleri söz konusu olduğunda anlaşıldığı kadarıyla ortaya çıkan daha doğrusu bu eylemlere kaynaklık eden *tekhne* ve *phronesis*dir. *Tekhnede* ortaya bir şey (ürün) koyma söz konusu iken; *phronesis*te bir eylemede bulunma söz konusudur. Fakat eylemlerimizin neliğine karar veren nihayetinde irade olduğundan, Aristoteles’e göre, bu nüans *phronesis*i, *episteme* ve *noustan* ayırmaktadır. Çünkü irade pratik olana dair edimlerde bulunduğundan doğrudan *phronesis* ile bağlantılıdır ve *phronesis*te pratiğe dair düşüncelerde yer aldığından genelden ziyade tek tek olaylarla ilgili edimlerde bulunmaktadır. Bu tespitlerin nihayetinde *Phronesis* “pratik aklın erdemi olarak ortaya çıkmaktadır. Konusu da ya tek tek insanlar ve bu insanların iyiliği ya da toplum ve toplumun iyiliğidir. Birincisi dar anlamında ahlâkî doğru görüştür, ikincisi politikadır.”<sup>312</sup>

Aristoteles insanı özü akıl olan bir varlık olarak ele almakta ve onun en yüksek olgunluğa ancak bilgide erişebileceğini belirtmektedir. Bu da onun düşünce erdemlerini en yüksek erdemler olarak kabul etmesi sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla söz konusu yaklaşım onun teorik aklın ilkeleri ve en yüksek kavramları doğrudan kavraması görü-

<sup>309</sup> *Nous* ile ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Aylin, Çankaya, *Aristoteles'te Nous (akıl) kavramı*, Muğla, basılmamış doktora tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012; *nousu* pratik bilgelik olarak çevirenler de bulunmaktadır. (bkz: Ross, *Aristoteles*, s.338.)

<sup>310</sup> Ross, *Aristoteles*, s.338-339.

<sup>311</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*,115; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1143a 15.

<sup>312</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s.116.;



şü ile de paralellik arz etmektedir. Bu durum insanı en yüksek mutluluğa düşünce erdemlerinin ulaştıracağı sonucunu beraberinde getirmektedir. Nitekim pratik yaşamını aklın edimleri doğrultusunda belirleyen insan Aristoteles'e göre, sophiaya yönelecek ve böylece tam mutluluğa erişecektir.<sup>313</sup>

Aristoteles, insanın neliği ile ilgili soruşturmasını öncelikle bir ruh soruşturması olarak ele almaktadır. Ardından pratik olanın önemine binaen bunu karakter soruşturması olarak devam ettirmektedir. Pratik olan, onun için ilk hareket ve nihayetinde ulaşılmak istenen *eudaimonanın* temel zeminini oluşturur. Bu gerekliliği tam anlamıyla yerine getiren insan, gerekli deneyim ve aklıbaşındalık ile akla uygun edimleri sonucunda, mutluluğa ulaşabilir. Mutluluğa ulaşma ise ancak düşünce erdemleri ile mümkün gözükmektedir. Fakat bu durum yalnızca düşünce erdemlerini edinmiş ve bunlarla eylemde bulunan insanın mutlu yaşama ulaşabileceği anlamına gelmemektedir. Karakter erdemlerinin bu bağlamda temel zemini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Düşünce erdemlerinin de nihai hedefi bireyi sophia yaşamına yöneltecek ve *gerçek* mutluluğu tadacağı bu duruma hazır hale getirmektir.

Aristoteles'in etik ile başladığı siyaset araştırmasının öncelikli amacı insanın hangi şartlar altında nasıl mutlu bir yaşam sürdürebileceğidir. Farklı bir deyişle insan için mutlu bir yaşamın imkanı araştırılmaktadır. Bu soruşturmanın insanın *tam insan* olmağının ancak toplum yaşamında gerçekleşebileceği öncülü ile hareket ettiği söylenebilir. Çünkü Aristoteles'e göre ancak sosyal olan, topluma katılan, onun bir üyesi olabilen, insan ki bu onun *doğasıdır*, *eudaimoniaya* ulaşabilir. Bu insanın toplum hayatında nasıl yaşayacağı, hangi kurallara tabi olacağı, hangi yasa ya da yönetim biçimlerinin onun doğasına uygun olduğu, kimlerin ne gibi yetenek ya da hasletlere sahip olarak sosyal-siyasal hayatta yer edinme hakkına sahip olduğu gibi daha da uzatılabilecek sorulara Aristoteles, *politik* yaşamın soruşturması ile cevap vermektedir. Bu, onun karakter soruşturmasını ve buna bağlı olarak yaptığı ruhakıl soruşturmasını politik olana dair görüşlerine bir zemin hazırlamak

<sup>313</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.126.

için yaptığını göstermektedir. Buna ilaveten politik olana dair soruşturmanın öncelikle etikten geçtiği belirtilmelidir. Fakat pratik olanın söz konusu olduğu noktada Aristoteles'in *politikayı* her zaman öncelediğini, başka deyişle, daha önemli gördüğünü belirtmek gerekmektedir.

### 2.2.2. Aristoteles'te İyi Yaşamın İmkânı Olarak Siyaset

Aristoteles, yöneten-yönetilen söz konusu olduğunda genellikle 'arche', 'politike arche' ve 'politeia' kavramlarını kullanmaktadır.<sup>314</sup> *Politika*'nın Türkçe çevirilerinde 'arche' ve 'politike arche'ye karşılık 'anayasal' veya 'siyasal rejim', 'politeia'ya karşılık ise 'siyasal yönetim' karşılık gelmektedir.<sup>315</sup> Nitekim *Politika*'nın İngilizce çevirisini yapan H. Rackman da söz konusu kavramlara karşılık "political authority" ve "constitutional government"<sup>316</sup> kavramlarını kullanmaktadır. Dolayısıyla Türkçe çevirilerde İngilizcedeki çeviriler dikkate alınarak söz konusu kavramların Türkçe karşılıklarının kullanıldığını söyleyebiliriz.

Aristoteles, siyaseti ya da bu bilimi, sözü edilen diğer pratik bilimler içerisinde "amacı çok daha kapsayıcı ve yüksekte yer alan bir bilim olarak tanımlamaktadır."<sup>317</sup> Çünkü bu bilimin ilgi ve araştırma alanı, insanın neredeyse bütün uğraşlarını içinde barındıran *polistir*. Söz konusu bilimin ilgi alanı, politik olana dairdir, bizzat yaşamın içinde yer alan konulardır.

Aristoteles'in siyaset felsefesine dair herhangi bir çalışmanın öncelikle uğrayacağı birincil kaynak *politika*'dır.<sup>318</sup> Bu, onun politika ve poli-

<sup>314</sup>Aristoteles, *Politika*, 1288a 9, 1293b20, 1293b33, 1294a28, 1295a31.

<sup>315</sup>Aristoteles, *A.e.*

<sup>316</sup>Aristotle, *Politics*, Trans. By H. Rackman, Cambridge-London, Harvard University Press, 1932, s.193, 271.

<sup>317</sup>Ağaoğulları, *A.e.*, s.139; Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.130; Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi, Birinci Cilt*, s.426 vd.; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1094b, 1095b,

<sup>318</sup>Çalışmamızda *Politika*'nın iki çevirisini temel kaynak olarak kullandık. Bkz: H. Rackham'ın Yunanca-İngilizce çevirisi: Aristotle, *Politics*, çev: H. Rackman, Harvard University Press, 1944); Aristoteles, *Politika*, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011; fakat *Politika*'nın Türkçe çevirisinde standart numaralama yöntemi kullanılmadığından sayfa sayısını verdik.

tik olana dair yaklaşımını “derli toplu” bir eser olarak ele almasının yanı sıra onun bu *bilime*<sup>319</sup> dair ayrıntılı bilgi vermesi adına da önemini korumaktadır.

Burada belirtilmeden geçilemeyecek bir diğer önemli konu, onun ahlâk-politika iç içeliğini vurgulaması; genel yaklaşımının – pratik öneme binaen – politikayı ahlâka öncelemesi ve politikanın bir bilim olarak önemini vurgulamasıdır. Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'in son paragrafı *Politika*'ya hem geçiş mahiyetinde olması hem de pratik yaşamın siyasal ilkelerini belirleyen bilim olarak politikayı soruşturmanın elzemini belirtmesi açısından önemlilik arz etmektedir:

Madem bizden öncekiler yasama konusunda pek söz etmeden konuyu bize bıraktılar, insanca şeyler konundaki felsefemiz olabildiğince tamamlasın diye, devlet[polis] yönetimlerini incelememiz herhalde çok daha iyi olacaktır. İmdi ilkin bizden öncekiler tarafından parça parça iyi bir şey söylenmiş mi, bunu incelemeye çalışalım. İkincileyin değişik devlet yönetim biçimlerinden hangileri devletleri kurtarıyor, hangileri yok ediyor; ne gibi nedenlerle kimi yönetim biçimleri iyi, kimi de kötü yönetiyor, bunları tek tek görmeye çalışalım. Bunlar üzerine teoria yaparken hangi devlet yönetimi en iyi, her biri nasıl düzenleniyor, hangi yasaları, gelenekleri kullanmışlar, bunları da belki daha iyi bilebiliriz. İmdi baştan alalım.<sup>320</sup>

Aristoteles'in *politikaya* dair tespitlerinin pratik olan söz konusu olduğunda nasıl belirlediğini ve politikanın neleri kapsadığını gösterilmesi açısından yukarıdaki geçiş *paragrafı* önemlidir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi o, politika ve ahlâkı birbirinin devamı ya da tamamlayıcıları olarak görmekte ve genel felsefesinin karakteristiği icabı tikelden tümele giden bir yol izlemektedir. Burada başlangıç noktası insan ve

<sup>319</sup>Aristoteles'te politika bilimine yönelik ayrıntılar için bkz: Curtis N., Johnson, *Aristotle's Theory of The State*, Palgrave Macmillian, 1990, s.91 vd.

<sup>320</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1181b 25 vd.

onun karakter soruşturması olması da söz konusu tespiti doğrular niteliktedir. Aristoteles'in öncelikle insanı ahlâkî yapısı itibarıyla soruşturmaya tabi tutması, pratik önemine binaen en üste yerleştiği *politik yaşama*<sup>321</sup> bir hazırlık niteliğindedir.

Aristoteles'in siyasete yönelik görüşlerinin en önemli kaynağı – *Nikomakhos'a Etik*'de göz ardı edilmeden– *Politika*'dır. Ross'un da söylediği gibi, Aristoteles'in *Politika*'sının ilgili bölümlerin genel çerçevesi göz önüne alındığında beş ayrı incelemenin bir araya getirilmesinden oluştuğu görülmektedir: “1) ön hazırlık, 2) ideal olarak önerilen devletlerle [polislerle] en fazla değer verilen mevcut devletler üzerine, 3) devlet, yurttaş ve anayasaların<sup>322</sup> sınıflandırılması üzerine, 4) daha aşağı anayasalar üzerine; 5) ideal devlet üzerine...”<sup>323</sup>

Genel olarak *Politika* kitabının içeriği, gerek bölümler arasındaki kopukluklar gerekse Aristoteles'in bu araştırmayı dinleyiciler için mi yoksa müstakil bir kitap olarak mı ele aldığı noktasındaki muğlaklık, göz önüne alındığında, çeşitli yorumlara dayanak sağlayabilecek bir “zenginliğe” sahiptir. Bu yaklaşım kendisinden sonraki siyaset araştırmalarını dar bir alana hapsedmenin önüne geçmesi açısından dikkate değerdir. Çalışmanın sınırlarını aşmamak adına şimdilik sadece bu nüansa dikkat çekmekle yetinilmektedir.

*Politika*nın yanısıra Aristoteles'in bu alandaki bir diğer önemli çalışması ise *Atinalıların Devleti*<sup>324</sup> olarak Türkçeye çevrilen eserdir. Bu eserde onun 158 Yunan şehir devletinin (polisinin) anayasalarını derlediği veya derlettiği belirtilmektedir. Günümüze bu anayasalardan sadece Atinalıların Anayasasını ele alan kısım ulaşmıştır. Bu kısım üzerin-

<sup>321</sup>Aristoteles'te politik yaşamın neliğine dair ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: J.M., Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1986.

<sup>322</sup>Türkçeye *Devlet* olarak çevrilen Platon'un eserinin Yunanca aslı *Politeia*'ydı; bu kelimeyi karşılamak için Türkçede *anayasa* sözcüğü kullanıla gelmektedir. Bu konuda geniş açıklama için bkz: Aristoteles, *Politika*, s.43-44'te Sinclair'in serhi.

<sup>323</sup>Ross, *Aristoteles*, s.366.

<sup>324</sup>Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, Çev: Ari Çokona, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2013; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2013; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, Çev. S. Y. Baydur, Ankara, Maarif Vekaleti, 1941

den de Aristoteles'in politik olana dair yaklaşımının gerek yapısını gerekse metodunu görmek mümkündür. Söz konusu eser Aristoteles'in *polis*in tarihi bilgileri konusuna nasıl hakim olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir.<sup>325</sup> Aristoteles'in bu bağlamda çok sayıda kaynağı topladığı ve bunları göz önünde bulundurarak kendi görüşlerini beyan ettiğini belirtmek gerekmektedir. O, özellikle *Politika*'da "*politike konionia* (siyasal ortaklık) diye nitelendirdiği *polis*'in; ve *polis*'e uygun yönetim (politike arche) ve yöneticinin (Politikos) mahiyeti"<sup>326</sup>ni araştırmaktadır. Dolayısıyla onun, gerek kendi dönemi gerekse kendisinden önceki dönemlerde *polis* söz konusu olduğunda, siyasal sitemlerinin nasıl olduğunu, hangi şartlarda işlediği ve bu noktada geçirdiği tarihsel süreçlere de vakıf olduğunu belirtmek gerekmektedir.

### 2.2.2.1. *Polisin Doğası ve En Yüksek İyi*

Aristoteles, ahlak ile başlattığı siyaset araştırmasını *Politika* ile devam ettirmektedir. *Politika*'da bu araştırmasının metodunu da, herhangi bir konuyu ele alırken yaptığı gibi, kitabın başında belirtmektedir. Öncelikle siyasal yapıyı en ince detaylarına kadar ayırdıktan sonra bunları tek tek ele almaktadır. *Polis* denen fenomenin nasıl ortaya çıktığına yönelik temel görüşleri aktararak başlamaktadır. Buna göre *polis*<sup>327</sup> insanların belli saiklerler bir araya gelerek sözleşmeyle (uylaşım) ortaya koydukları yapay bir siyasal yapıdır. Söz konusu görüş Sofistlerin *polis* hakkında ileri sürdükleri açıklamadır ve Aristoteles bunu baştan reddetmektedir. O *polis*in öncelikle benzer topluluk türlerinden farkla-

<sup>325</sup>Ross, *Aristoteles*, s.367.; ayrıca bkz: Ernest, Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 1906.

<sup>326</sup>"*Polis*, (site/kent/şehir-devleti) sözcüğünün çevirisi Avrupa dillerinde olduğu gibi Türkçede de sorun teşkil eder. Bu, büyük ölçüde "polis" ile kastedilenin nüfus ve yüz ölçümü açısından küçük ölçekli bir siyasal örgütlenme olmasından kaynaklanır. *Polis*'in türevlerinin başlıcaları şunlardır: *politesn*(yurttaş), *politeuma* (yurttaş topluluğu), *Politeia* (rejim), *politika* (siyaset/politika). *Politike* (siyasal olan), *Politikos* (siyasal yönetici). *Politikos* ve *politike* sözcükleri "siyasal" anlamına gelen aynı sıfatın (politik-) eril ve dişil halleridir. Nötr hali ise *politikon* olup; bunun çoğulu *politika* (siyasal şeyler), aynı zamanda Aristoteles'in eserine verilen isimdir." Bkz: Özgüç Orhan, *a.g.e.*, s.622, 31 nolu dipnot.

<sup>327</sup>Aristoteles'in Türkçeye "devlet" olarak çevirdiğimiz kelimeye karşılık olarak *polis*i kullandığını belirtelim; bunu *polis*in kökenleri ile ilgili bölümde işlemeyi düşünüyoruz.

rına işaret ederek onun *doğasına* yönelik bir soruşturma yapılması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca tarihte her *polis*in nihayetinde *iyi* amaçla kurulan bir topluluk olduğuna değinerek, “toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanının da, en yüksek *iyiyi*”<sup>328</sup> amaçlayacağını belirtmektedir. Böylelikle Aristoteles Sofist görüşe karşı felsefesinin genel karakteristiği olan teleolojik yaklaşım gereği söz konusu *polis* olduğunda da onun anlam ve doğasının amacında aranması gerektiğini belirtmektedir.<sup>329</sup>

Konunun ayrıntılarına girmeden önce belirtmek gerekir ki, Aristoteles *Politika*’nın başında, yaşadığı çağın siyasal bir gerçekliği olan imparatorluğa karşı en baştan *polisten* yana tavır koymaktadır. Güncel terminolojide *devlet* olarak karşılanan mefhumun Aristoteles’in siyaset soruşturmasındaki karşılığı *polisten* başka bir şey değildir.<sup>330</sup> Dolayısıyla Aristoteles *polisi* siyasal yönetim söz konusu olduğunda en yüksek form olarak ele almaktadır. En yüksek form olarak *polis* hakkındaki bu belirlemiş Aristoteles’in nihayetinde olmasını arzu ettiği siyasal yaşam biçiminin rengini belli etmesi açısından önemlidir. Çünkü o, çağının *paradigması* olarak karşısında duran imparatorluk gibi kültürel, etnik, siyasal vb çoğulculuğu bünyesinde barındıran bir yönetim biçimini değil “Yunan politik hayatına özgü siyasal yapılanma olan *polisten*”<sup>331</sup> yana tavır koymaktadır. Burada Aristoteles, *polis* sakinlerinin nihayetinde

<sup>328</sup>Aristoteles, *Politika* I 1252a 5, s.7.

<sup>329</sup>Aristoteles’in politik olan söz konusu olduğunda genel yaklaşımını Ross şu şekilde belirtir:

Aristoteles’in diğer kitaplarında bile yöntemi, büyük ölçüde tümevarım yöntemi-  
dir. Bununla birlikte o politik görüşlerinin temeli olarak çoğu zaman metafizik  
veya ahlaki düzenden daha karmaşık ve daha temel kuramlara da başvurur.  
(Belli bir anlamda) bütünün parçaya önceliğini, bir şeyin doğasının kendisine  
doğru yöneldiği erkle özdeşleştiğini, ruhun bedene, aklın arzuya üstünlüğünü,  
sınır ve ılımlılığın önemini, organik kısımlarla yardımcı koşullar arasında fark  
olduğunu kabul eder. Politik görüşleri geniş ve tutarlı bir sistemin bir parçasını  
oluşturur. Ama bazen genel ilkelerin kullanımı biraz keyfidir. Onların Aristoteles’in  
her durumda savunacağı görüşleri desteklemek üzere ileri sürüldüklerini  
hissederiz. Bkz: Ross, *Aristoteles*, s.367-368.

<sup>330</sup>Sözcüğün içerdiği anlam ilerleyen bölümlerde ayrıntısıyla ele alınacaktır.

<sup>331</sup>Ross, *Aristoteles*, s.369; Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 293  
vd.; Janet, Coleman, *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early  
Christianity*, Oxford, Blackwell Publishing, 2000, s.186 vd.

temel gâyeleri olan en iyi yaşama, birbirlerini tanıdıkları ve yöneten-yönetilen ilişkisinin sırayla gerçekleştiği bir yönetime katılma eylemiyle ulaşabilecekleri konusunda ısrarcıdır. Aristoteles'in siyasal yaklaşımında *polis* çoğulcu büyük bir siyasal topluluktan ziyade *benzerlerden* oluşan daha küçük bir toplumsal örgütlenmedir.<sup>332</sup>

Aristoteles'in genel felsefi yaklaşımında, “bir canlı ya da topluluk söz konusu olduğunda erek şeyin kendisine içkindir. Bu durum bitkiler için büyüme ve üreme; hayvanlar için bu ikisine eklenen duyum ve iştah; insan için bunların üzerine eklenen akıl ve ahlâkî eylem hayatıdır.”<sup>333</sup> Bu yaklaşım onun şeylerin açıklamalarının nihai durumlarında aranması gerektiği sonucunu göstermektedir. Ona göre bir şeyin *doğası* o şeyin kökeninde değil son hali ve amacında aranmalıdır.<sup>334</sup>

Köken –daha doğrusu bir şeyin *doğası*– araştırmasını kendi sistematik felsefesi bağlamında araştırmaya koyulan Aristoteles aynı zamanda sıklıkla doğa gereği, en küçük topluluk olan ailenin nihai topluluk olan *polis*in ortaya çıkmasındaki ilk ‘topluluk’ olduğunu vurgulamaktadır. Bu, aynı zamanda onun genel açıklaması olarak da alınabilir. Ve fakat onun için en önemli olan şey, *polis*in nihayetinde hizmet ettiği gayedir ki bu da her iki kitabın –*Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*– ilk paragraflarında belirttiği ‘iyi’ bir yaşamdır.

Aristoteles'in politik olan söz konusu olduğunda ilgisinin tamamen Yunan dünyasına yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Onun Yunan Dünyası dışındaki kültür ya da uygarlıklara ilişkin bir ilgi ya da çalışması olduğu bilinmemektedir. Bu durum aynı zamanda onun siyasal yönetim konusunda kendisine çağın paradigması haline gelmekte olan imparatorluğu bir model olarak almadığını; “yetkin bir siyasal örgütlenme olarak yücelttiği *polisi*”<sup>335</sup> model aldığı göstermesi açısından önemlidir.

*Polis* ile ilgili araştırmasında Aristoteles'in amacı tarihsel olarak *po-*

<sup>332</sup>Ross, *Aristoteles*, s.369; Aristoteles, *Politika*, IV 12, s.129; Curtis, N. Johnson, *Aristotle's Theory of The State*, New York, Palgrave Macmillan, s.47.

<sup>333</sup>Ross, *Aristoteles*, s.368; Ernest, Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.264-265.

<sup>334</sup>Ross, *Aristoteles*, s.368.

<sup>335</sup>Ağaoğulları, *A.e.*, s.139.

lisin ortaya çıkışını araştırmaktan ziyade onun *doğasını* ortaya çıkaracak bir araştırma yapmaktır. Bundan dolayıdır ki o, bu araştırmasına öncelikle *insan* ve onun karakter soruşturması ile başladığı belirtilmektedir. Fakat Aristoteles'in politik yaklaşımındaki amaç *insan* değil, insanı da içine alan *polistir*. Ona göre *polise* katılmak bir insanın kendi *doğasını* geliştirmesinin, iyi yaşama ulaşmasının ve yetkinleşmesinin olmaz koşuludur. “Aristoteles işte bu anlamda insanın ‘siyasal bir hayvan [canlı] (zoon politikon) olduğunu<sup>336</sup>, doğası gereği siyasallaşmak eğilimi taşıdığını ve onu hayvandan –farklı deyişle diğer canlılardan– ayırt eden biricik özelliğinin burada aranması gerektiğini söylemektedir.”<sup>337</sup>

### 2.2.2.2. Yöneten ve Yönetilen Arasındaki İlişki: Efendi-Köle Ayırımı

Aristoteles *polis*in kökenlerine yönelik araştırmasını aileden başlatmaktadır. Dolayısıyla, ailenin, efendi-köle, karı-koca ve baba-çocuklar şeklinde alt bölümlere ayrılacağını belirtmektedir. Yönetme söz konusu olduğunda bunlar arasında sadece niceliksel değil niteliksel farkların olduğunu belirtmektedir. Bu üç alt bölümlemenin kendi aralarındaki ilişkilerinin neliği ve nasıllığı üzerinde duran Aristoteles, efendi için *despotluk*, diğer ikisi için daha kesin ifadeler olmadığından *kocalık* ve *babalık* adlandırmalarını kullanmaktadır. Aristoteles bu ayrımlara bir dördüncüsü olarak *para işlerini* de eklemektedir.<sup>338</sup>

Aristoteles *Politika*'nın birinci kitabının on ikinci bölümünde ev yönetiminin üç parçasını tekrar belirttikten sonra özellikle evlilik ilişkisinden doğan yönetme üzerinde durmaktadır. Kadın ve çocukların hep-

<sup>336</sup>Aristoteles, *Politika* 1253a 3; (Anthropos physei politikon zoon)

<sup>337</sup>Ağaoğulları, A.e., s.139-140. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.295;

<sup>338</sup>Aristoteles, *Politika* I 1252b, s.11; “Aristoteles burada Platon’un *Devlet Adamı*’nda (Politikos) ifade edilen bir görüşü zımnen eleştirmektedir. Bu Platonik teze göre; *Politikos* (siyasal yönetici), *basilikos* (kral), *oikonomikos* (hane resisi) ve *despotikos*’un (köle efendisi) arasında sadece niceliksel fark vardır. Aristoteles ise bunların arasında niceliksel değil önemli bir niteliksel fark olduğunu savunur.” Bkz: Orhan, Özgüç, “Aristoteles’te Siyasal Yönetim Kavramı Ve *Politika*’nın Türkçe Çevirilerinin Bir Eleştirisi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 70, No 3, 2015, s.610.



sinin özgür olduklarını ve fakat bunların üstünde uygulanan yönetimin ayrı ayrı olduğunu vurgulamaktadır. “Bir adamın karısı üstündeki yönetimi bir devlet adamının yönetimidir, siyasal bir yönetimdir, çocukları üstündeki yönetim ise bir kralın yönetimidir, kralca bir yönetimdir.”<sup>339</sup> Bu benzetme meseleyi daha sade bir şekilde anlatma noktasında önemlidir Çünkü o günün Yunan toplumunda özellikle kadınlar, özgür bireyler olarak görülmelerine rağmen, yurttaş olmanın en temel işlevi olan siyasal olana katılma noktasında kabul görmemekteydiler. Bu da Antik Yunan toplumunda kadınların toplumu tasnif ederken nereye konulacakları ya da nasıl bir statü ile karşılanacaklarını muğlak kılmıştır. Nitekim modern yaklaşımların eşitlik, özgürlük, demokrasi vb. kavramlarla Yunan dünyasına yaklaşımlarının özellikle politik olan söz konusu olduğunda genelde negatif olmasının temel etkenlerinden biri bu meseledir.

Aristoteles toplumsal cinsiyet ile eşitsizlik yaklaşımını erkek ve kadının doğasına dayandırmaktadır. “Ona göre erkek yönetme söz konusu olduğunda kadından daha yeteneklidir, tabi koşullar doğaya büsbütün aykırı değilse.”<sup>340</sup> O, yönetmede erkeğin kadından doğaca daha yetenekli ve yatkın olmasının kökenlerini Yunan dünyasının mit örgüsüne de dayandırmaktadır: “Onun için, Homeros’un Zeus’a “tanrıların ve insanların babası” deyişi haklıdır, çünkü Zeus onların hepsinin kralıydı.”<sup>341</sup> Ayrıca kadın-erkek arasındaki üstünlük anlayışının süreklilik arz ettiğini dolayısıyla erkeğin *doğası* gereği kadından üstün olduğunu belirtmektedir. Keza babanın çocukları üstündeki yönetiminin sevgi ve yaş etkenlerinden dolayı kralca bir yönetim olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu yönetimin krallığın ilk örneği olduğunu ve nihayetinde kral ve tebasının aynı soydan gelmesini bu şekilde açıklamaktadır.<sup>342</sup>

Yöneten-yönetilen meselesindeki bir diğer önemli konu ise siyaset felsefesi geleneğinde Aristoteles’in sıklıkla eleştiri oklarına hedef olduğu efendi-köle ayrımı ve bu ayrıma Aristoteles’in getirdiği açıklamalardır.

<sup>339</sup>Aristoteles, *Politika* I 1252b, s.26.

<sup>340</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1252b, s.26.

<sup>341</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1252b30, s.26.

<sup>342</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1252b 25, s.26.

Özellikle Aristoteles'in bu ayrımı *doğaya* dayandırması siyaset felsefesinde çok farklı okumalara zemin hazırlamıştır.

Aristoteles öncelikle efendi ile kölenin ilişkisinin karşılıklı çıkar ile oluştuğunu ifade etmektedir. Kimin efendi kiminse köle olacağını ise kişinin *doğası* belirlemektedir. Buna göre zekasıyla olaylara zihinsel olarak hakim olan efendi; sadece bedenini kullanabilen fakat zekasını kullanamayan ise köle olacaktır.<sup>343</sup> Onun köle söz konusu olduğunda sarf ettiği şu cümle meseleyi bir nevi özetlemektedir: “Dokuma tezgahının mekiği kendiliğinden gidip gelse, lirin mızrabı kendiliğinden çalsaydı, o zaman ne yapımçıların işçiye gereksinimi olurdu, ne de efendinin köleye.”<sup>344</sup>

Yöneten ve yönetilen ayrımı kadar bu ayrımın *kökeninin doğaya* dayandırılması da bir o kadar ilgi çekici görünmektedir. Aristoteles'in bir şeyin doğasından bahsederken bu vurguyu o şeyin nihai varoluş hali olarak anlamak buna karşın o şeyin kökenine dair okumalardan uzak durmak önemlidir. Çünkü bu onu kendisinden öncekilerden ayıran en önemli ayrıntı gibi durmaktadır. Aristoteles'in özellikle erkek-kadın ayrımındaki *negatif* yaklaşımı ile efendi- köle ayrımını *doğaya* dayandırması da farklı okumalara zemin hazırlamaktadır. Fakat onun bu yaklaşımı yaşadığı toplumun kültürel boyutunu göz önüne almayı gerektirmektedir. Çünkü Aristoteles'in yaşadığı Yunan toplumunda gerek kadın gerekse kölenin toplumsal statüleri erkeğinkiyle kıyaslanmazdı. Kadın özgür olmakla beraber siyasal hayatta söz hakkına sahip değildi. Köle ise günlük ihtiyaçlarda kullanılan bir *araç* konumunda görülmekteydi.<sup>345</sup>

<sup>343</sup> Aristoteles, *Politika* I 1252a 25-30, s.8; “...bunların bir araya gelmelerinden amaç, ortak güvenliklerinin korunmasıdır. Çünkü gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir. Bundan ötürü efendiyle köleyi birleştiren ortak bir çıkar vardır.” (bkz: Aristoteles, *Politika* I, s.8.)

<sup>344</sup> Aristoteles, *Politika* I 1253b 30 s.12; kölelik konusunu Yunanlılar ve Barbarlarda mukayeseli olarak ele alan bir çalışma olarak bkz: Patricia, Springbordg, **Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı**, Çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yay., 2020, s.41-61.

<sup>345</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Sarah B., Pomeroy, *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*, Oxford, Oxford University

Aristoteles çağının paradigmasına paralel bir şekilde köle ile kadını toplumsal statüde farklı konumlandırmaktadır. Fakat bunu yaparken ikisi arasında bir ayrıma gitmekte ve doğaları gereği ikisinin de farklı işlevleri olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Yunanlı olmayan toplulukların köle ile kadın arasında bir ayrıma gitmediğini ikisini bir tuttuğunu ima etmektedir. Hatta Yunanlı olmayan toplulukların köle ve kadınlardan oluştuklarını ifade etmektedir. Bunun nedeni ise onların doğalarının yönetmeye müsait olmadığını bundan dolayı da Yunanlıların barbarları (Yunanlı olmayanları) yönetmesinin uygun olduğunu belirtmektedir.<sup>346</sup> Böylelikle Aristoteles çağının bir tanığı olarak yaşadığı dönemin paradigmasına paralel bir şekilde hareket etmektedir. Bir Helen (Yunanlı) olarak kendi toplumu dışındaki toplumların *barbar* olarak nitelendirilmesi fikrini destekler görünmektedir. Bu bakış açısı farklı şekillerde okunabilir. Öncelikle o dönemin bakış açısından bakılırsa her toplumun kendisi dışındakileri *öteki* ve daha *aşağı* olarak görmesi – ekonomik, kültürel, toplumsal vs. – *anlaşılabilir* bir durum olarak okunabilir. Öte yandan evrensel kaideler göz önüne alındığında bunun olumlanması söz konusu değildir. Fakat bir Platoncu olarak da bu yaklaşımı sergilediği söylenebilir. Çünkü genel sofist görüş insanların *doğadan* eşit olduğunu dolayısıyla efendi-köle, yöneten-yönetilen gibi ayrımların söz konusu olmadığını, ayrıca *devlet* (polis) denen organizmanın çeşitli saiklerle, özellikle *sözleşmeyle*, ortaya çıktığını ileri sürmekteydi. Nitekim Aristoteles'in *polisin doğal* bir şekilde ortaya çıktığını ya da *doğal* olduğunu ısrarla vurgulaması ve bunu ısrarla politik felsefesinde işliyor olması bu yaklaşıma bir tepki olarak da okunabilir.

---

Press, 2004; kölelik hakkında ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Hasan, Malay, *Çağlar Boyu Kölelik*, İstanbul, Gündoğan Yay., 2010.

<sup>346</sup>Aristoteles, *Politika*, I 1252b 15, s.8; "...yalnız tek bir işi görmesi için yapılmış olunca, en iyi işler. Kadınla kölenin ayrı ayrı işlevlerinde de durum böyledir. Bazı Yunanlı olmayan (barbar) topluluklar bunu açıklayamazlar, kadınla köleyi birbirinden ayıramazlar. Çünkü topluluklarında doğaca yönetecek ya da buyruk verecek bir bölüm yoktur; onların toplumu erkek ve kadın kölelerden oluşmaktadır. İşte bundan dolayıdır ki, ozanlar barbarla köleyi özdeş sayarak, "Helenlerin barbarları yönetmesi uygundur" demişleridir." (bkz: Aristoteles, *A.e.*, I 1252b 15, s.8.)

### 2.2.2.3. Yönetim Biçimleri veya 'Devlet'ler Sınıflaması

Yönetim biçimleri ya da Aristoteles'in deyimiyle *anayasa* türlerine yönelik yapılan soruşturmalar özellikle vakıyı tespit ilkesinden hareket ederek yapılan araştırmanın felsefi niteliğinden dolayı anayasaların *doğalarına* yönelik bir açıklamadan hareket etmektedir. Onun bu serimlemeyi yaparken objektif kalıp kalmadığını belirlemek zor görünmektedir. Çünkü her iki yöne de çekilebilecek cümleler mevcuttur. Özellikle anayasa türlerinin artı-eksileriyle onların birbirlerine evrilmesi şeklinde tanımlaması; değişimleri ya da *statisi*<sup>347</sup> doğuran nedenleri ayrıntılı bir biçimde açıklama teşebbüsü onun bir siyaset araştırmacısı olarak konuya yaklaştığına delalet edebilir. Buna karşın geleneksel Yunan tavrını devam ettirdiği şekilde de anlaşılabilir. Nitekim onun Tiranlığı tanımlarken bir tiranın egemenliğini devam ettirmesi için yapması gerekenler noktasında bir nevi öğüt şeklinde anlaşılacak cümleler sarf etmesi bu bağlamda onun daha çok siyaset araştırmacısı bir gözlemci olarak konuya yaklaştığını göstermektedir. Fakat onun tamamen siyaset araştırmacısı olarak meseleye yaklaştığını söylemek isabetli olmayabilir. Çünkü o daha çok felsefi argümanlarla olaya odaklanmaya çalışmaktadır.

Aristoteles, siyasi tarihi araştıran bir araştırmacıdan ziyade bir felsefecinin yapması gereken şeyi yapmaktadır. O ele aldığı siyasal varlıkların *doğasına* odaklanmaktadır. Çünkü ona göre bir şeyi tanımlamak o şeyin *doğasını* ve onu diğer şeylerden ayıran farklılıklarını ortaya çıkarmaktan geçmektedir. Dolayısıyla konu anayasa olunca o öncelikle yönetim anayasaların tanımını ve söz konusu tanımın farklılıklarını belirlemeye çalışacaktır.<sup>348</sup>

<sup>347</sup>*Statis*, kelime anlamı itibarıyla, "dikme, ayağa kaldırma, sabitleştirme; durum, konum, hal; doktrin, felsefi okul; ayaklanma, isyan, kavga, kargaşalık; uyuşmazlık, düşünce farklılığı, nifak; fırtına, kasırga" anlamlarına gelmektedir. Bkz: Güler, Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, *statis* mad.

<sup>348</sup> Ağaogulları, *A.e.*, s.144; geniş açıklama için bkz: Simpson, Peter L. Phillips, *A Philosophical Commentary on The Politics of Aristotle*, North Carolina Press, 1998, s.16; Schofield, Malcolm, *Plato's Political Philosophy*, Oxford University Press, 2006, s.112-115; Miller, Fred D., "The Rule of Reason" Deslauriers, Marguerite ve Pierre Destree (Der.), *The Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2013, s. 38-66.

Aristoteles anayasayı<sup>349</sup>“polislerin içinde yaşayanları örgütlemenin bir yolu”<sup>350</sup> olarak ifade etmektedir. Bu belirlenimle beraber Aristoteles anayasaların yasama, yürütme ve yargı üçlüsünü barındırma zorunluluğuna geçmekte ve bu öğeleri ayrıntılı bir şekilde işlemektedir. Bunların uyumlu bir şekilde işlemesinin temel koşulu olarak da *ortak yarar* ilkesini belirlemektedir. Bu ilke aynı zamanda *polis*in birliğinin dayanağı ve sağlıklı işlerliğinin koşulu olarak da karşımıza çıkmaktadır. *Ortak yarar* aynı zamanda yönetim biçimlerinin *doğru* ya da *yanlış* olarak tanımlanmalarının ölçütüdür:

Devlet [polis] yurttaşlar arasında eşitlik ve benzerlik temeline dayandırılmış olunca, bu yurttaşlar kendilerinin sırayla yetkeyi kullanmak, devleti yönetmek (hükmetmek) hakları olduğunu iddia ederler. Öyleyse, ortak iyiliği amaçlayan bu anayasaların, mutlak adalete uygun olmakla *doğru* oldukları açıktır; yalnız yöneticilerin iyiliğini amaçlayanlarsa *yanlıştır*. Onların hepsi *doğru* ölçütten (örnekten) *sapmalar*’dır. Bunlar, efendinin yararının en üstün önemi taşıdığı, efendinin köle üstündeki yönetimine benzerler. Fakat devlet, özgür adamların bir birliğidir.<sup>351</sup>

*Polisi* özgür adamların birliği olarak tanımlayan Aristoteles, onun yönetilme şeklinin *doğru* ya da *yanlış* olarak tanımlanmasının temel ölçütü olarak *ortak yarar* ilkesini koymaktadır. Böylelikle yönetim biçimi ne olursa olsun şayet yurttaşların yararını gözeten bir rejim ise ‘doğru’; yurttaşların değil bir kişi ya da zümrenin yararına hizmet ediyorsa ‘yanlış’ bir rejim olarak tanımlanmaktadır. Aristoteles *doğru* yönetim biçimlerinin tanımlanması ile bunlarda *sapma* olarak tanımladığı *yanlış* yönetim biçimlerinin daha kolay açığa çıkacağını belirtmektedir. Bun-

<sup>349</sup> Aristoteles’in *polis*in yönetim türü ya da biçim için *politike arche*yi kullanmaktadır. Bizim burada anayasa kullanımımız hem *Politikanın* Türkçe çevirilerinde *politike arche*ye karşılık anayasa kullanılması hem de söz konusu kullanımın yönetim türünün nihayetinde pratik boyutunun önem arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Aristoteles ilerleyen bölümlerde de göstermeye çalışacağımız gibi yönetim biçiminin *doğru* ya da *yanlış* olmasını ‘ortak yarar’ ilkesine göre belirlemektedir.

<sup>350</sup> Ağaoğulları, A.e., s.144; Aristoteles, *Politika* I, s.13-29-32; Barker, *The Political Thought of Plato And Aristotle*, s.309; Curtis, Johnson, *Aristotle's Theory of The State*, s.91.

<sup>351</sup> Aristoteles, *Politika* III, 1275a, s.80.

dan dolayı öncelikle *doğru* yönetim biçimlerini ele almaktadır. Buna göre erk bir kişinin, azınlığın ya da çoğunluğun elinde olabilir. Şayet erki elinde bulunduranlar ortak yararı gözeterek yönetirlerse söz konusu anayasa doğrudur; tersi durumda ise sapmadır.<sup>352</sup> Aristoteles doğru anayasa ile yanlış anayasa tanımlamasını yaparken halk topluluğu (politeuma) ile anayasanın aynı şey olduğunu ifade etmektedir. Bu durum onun anayasanın nihayetinde muhatap olduğu toplumun organik ve yapısal bir özdeşliği olduğunu zımnen iddia etmesi açısından dikkate değerdir.<sup>353</sup> Dolayısıyla yurttaşların karakteri aynı zamanda anayasa ve yönetim biçiminin karakteristiğini de ortaya koymaktadır.

Ortak yarar ilkesini ölçüt olarak alan Aristoteles, böylelikle *doğru* anayasaları Krallık, Aristokrasi ve Politeia olarak belirtmektedir. Krallık, erkin tek elde toplandığı ortak yararı önceleyen yönetimdir. Aristokrasi<sup>354</sup> tıpkı krallık gibi çoğunluğun yararını gözetken fakat belirli bir zümrenin yönetimidir. Son olarak çoğunluğun yararını gözetken ve yurttaşların hepsinin yönetimde olduğu Siyasal Yönetim(Politeia)<sup>355</sup> gelmektedir. Krallık, Aristokrasi ve Siyasal Yönetimlerin *sapma* biçimleri olarak ise tiranlık, oligarşi ve demokrasi zikredilmektedir. Buna göre tiranlık “tek kişinin yönetimi için tek’in yönetimidir, oligarşi varlıklı adamların

<sup>352</sup>Aristoteles, *Politika* III, s.80-81; “ ‘Doğru’ dediğimiz, herkesin iyiliğini sağlamayı amaçlayanlarla başlıyoruz, çünkü bir kere bunlar tanımlanınca, bunlardan sapan türleri görmek kolay olacaktır. Yukarıda gördüğümüz gibi, gerçekte anayasa ile *politeuma*[halk topluluğu]aynı şeydir; devletlerde yurttaşlar topluluğu egemen erk olur. Egemenlik ya bir adamın, ya bir azlığın ya da bir çokluğun elinde bulunacaktır. Bir Kişi, Azlık ya da Çokluk, ortak yararı sağlama amacını güderek devleti yönettikleri zaman, bu anayasalar doğru olmak gerekir; fakat yalnız bir kesimin – bu kesim ister Bir Kişi, ister Azlık ya da Kitle olsun – çıkarını gözetirlerse, söz konusu anayasa bir sapmadır.” (bkz: Aristoteles, *Politika* III 1279a 20, s.80-81.)

<sup>353</sup> “...gerçekte anayasa ile *politeuma*[halk topluluğu]aynı şeydir; devletlerde yurttaşlar topluluğu egemen erk olur.” (bkz: Aristoteles, *Politika* III 1279a, s.80-81.)

<sup>354</sup>Ya *en iyi* adamlar yönettiği ya da devlet ve bütün üyeleri için *en iyi* olan amaçladığı için, bu adla anılır.

<sup>355</sup>Bu söz anayasa ile aynıdır (Politeia). Fakat bu deyim kullanmak akla yakın olur, çünkü bir kişinin ya da azlığın olağanüstü yetenekli olabilmesine karşılık, geniş bir sayının bütün üstünlük biçimlerinde yüksek bir ölçüte (düzeye) erişmesi güçtür. Böyle bir “anayasal anayasa”da yurttaş ordusunun egemen topluluk olmasının ve yalnız silah taşıyanların üye sayılmasının nedeni de budur.

çıkarı için, demokrasi yoksulların çıkarı için"<sup>356</sup> olan yanlış yönetim biçimleridir. Aristoteles'e göre söz konusu üç yönetimden hiçbiri bütün yurttaşların ortak yararını amaçlamamaktadır.<sup>357</sup> Bunlar *doğru* yönetim biçimlerinin bir nevi *dönüşüme* uğraması ile ortaya çıkarlar ve çoğunluğun *ortak yararına* hizmet etmediklerinden *yanlış* yönetim biçimleridir.

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles yönetim türlerini ayırmada kullandığı temel ölçüt olan "ortak yarar" ilkesinin yanına bir diğer ölçütü koymaktadır. Bu da "yönetimin kimin elinde olduğuna bağlı olarak geliştirilen bir ölçüttür."<sup>358</sup> Bu ölçüt Aristoteles'in yönetim biçimlerini adlandırmada erki elinde bulunduranların niceliğine göre bir ayrıma gittiğini göstermektedir. O, yönetim biçimlerinin hangi kıstaslara göre adlandırılması gerektiğini serimlemeye çalışırken bir diğer önemli ölçütten, adaletten bahsetmektedir. Burada Aristoteles, genel geçer, evrensel bir *adalet* tanımından ziyade toplumsal hayatta kişiler arasındaki ilişkilerde karşılıklı çıkarları koruyacak bir tanım bulmaya çalışmaktadır. Bu aynı zamanda *polis*in dayandığı zemin üzerine derinlikli bir araştırmayı da beraberinde getirmektedir.

Aristoteles'in yönetim biçimlerini açıklamaya çalışırken *adalet* ölçütünü de ortak yarar ilkesi gibi ön plana çıkarması onun erdemlerin bütünü olarak tanımladığı *adalet* erdemleriyle de uyumluluk göstermektedir. Çünkü ona göre *adalet* kişinin kendisi ile ilgili eylemlerden ziyade başkalarıyla olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır.<sup>359</sup> Dolayısıyla başkalarına karşı adaletli olmak kişinin karakter bütünlüğünü göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu yönetim biçimleri olduğunda o tekrardan *adalet* erdemine gönderimde bulunmaktadır. Ona göre "neyin adalet olduğuna karar verirken, 'kimin için'i"<sup>360</sup> göz önünde tutmak gerekmektedir. Aksi durumda kötü yanlışlar yapılacağını belirtmektedir.<sup>361</sup> O, oligarşi ve demokrasinin tanımı üzerinden her iki yönetim biçiminin *adaleti* nasıl gördüklerine bakılması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü

<sup>356</sup>Aristoteles, *Politika* 1279a-b, s.81.

<sup>357</sup>Aristoteles, *A.e.* 1279a-b, s.81.

<sup>358</sup>Ağaoğulları, *A.e.*, s.145.

<sup>359</sup>Bkz: yukarıda 346 nolu dipnot.

<sup>360</sup>Aristoteles, *Politika* 1280a, s.83.

<sup>361</sup>Aristoteles, *A.e.* 1280a , s.83.

nihayetinde herkes *adaleti*, hangi saikle olursa olsun, amaç edindiğini iddia etmektedir. Fakat ona göre belirli bir noktadan *adaleti* amaç edindiklerinden *adaletin* bütününe kaçırılmaktadırlar.<sup>362</sup>

Aristoteles, öncelikle bir durum tespiti yapmaya çalışmakta ve *adaletin* nasıl anlaşılacağına göstererek hangi noktalarda, kendi açısından, eksiklikler barındırdığını belirtmektedir. Fakat burada dikkat çekilmek istenilen nokta, Aristoteles'in yönetim türlerini ayırmada kullandığı *adalet* ilkesi veya ölçütünün toplumsal düzendeki *doğasına* yönelik bir araştırma yapmasıdır. Nitekim *Politika*'nın devam eden satırlarında *adalet* üzerinden bir *polis* okuması söz konusudur. O, öncelikle mülkiyet merkezli *polis* okumalarına işaret etmektedir. "İnsanlar en başında bir araya gelir de, mülkiyet sahipliğine dayanan bir birlik kurarlarsa, o zaman o birlikte, devletten[polisten] mülkiyet sahiplikleriyle orantılı olarak pay alırlar."<sup>363</sup> Fakat mülkiyet zemininde bir *polis*in *doğası* gereği yeterli olamayacağını belirtmektedir. Çünkü *polis* her şeyden önce ticari bir yatırım değildir ve yurttaşların yaşamlarını anlamlı kılmaya yönelik politik bir yapıdır. Farklı durumda köle ve hayvanlarda *polisi* oluşturabilir ve bu bağlamda politik edimlerde bulunabilirlerdi. Hâlbuki köle ve hayvanlar özgür varlıklar olmadıklarından mutlu bir yaşamı gâye edinmeleri söz konusu değildir.<sup>364</sup>

*Polisin* sadece mülkiyet merkezli kaygılar ile açıklanamayacağını belirten Aristoteles, onun *sözleşme* ile ortaya çıkan bir anlaşma olduğu fikrini de benimsememektedir. Çünkü ona göre politik bir birliklilik olarak *polis* "...bir karşılıklı koruma sözleşmesinden ya da mal ve hizmetleri değiş tokuş etmek için yapılan bir anlaşmadan da fazla bir şeydir..."<sup>365</sup> *Polis* insanların – ki burada kastedilen yunanlı yurttaşlardır – nihai gâyeleri olan mutluluğa erişebilecekleri biricik 'yer'dir. Dolayısıyla Sofistlerin *polis*in sözleşme ile ortaya çıkan bir oluşum olduğu fikri bir kez daha reddedilmektedir.

*Polisin doğasına* yönelik *adalet* zemininde yapılan bu araştırma

<sup>362</sup>Aristoteles, *Politika* 1280a, s.83.

<sup>363</sup>Aristoteles, *A.e.* 1280a s.83.

<sup>364</sup>Aristoteles, *A.e.* 1280a, s.83-84.

<sup>365</sup>Aristoteles, *A.e.* 1280b, s.83-84.



Aristoteles'i çeşitli sorunları ele almaya götürmektedir. Bu sorunlara kendi zaviyesinden açıklamalar getirmeye çalışan Aristoteles'in buradaki temel kaygısı *adalet* ölçütü üzerinden yapacağı yönetim biçimlerinin adlandırılmasıdır. Bu bağlamda Aristoteles'in ulaştığı sonuç kendi cümleleriyle şöyle ifade edilebilir:

Oysa, bütün yasal davranışla ilgilenenlerin, yurttaşların iyiliğini ya da kötülüğünü göz önünde bulundurmaları gereklidir. Dolayısıyla, yalnızca sözde değil, sahiden devlet [polis] adını taşımaya layık olacak bir devletin erdemler ilgilenmesi gerektiği besbelli anlaşılmaktadır. Yoksa devlet ortaklığı düpedüz bir bağlaşma (ittifak) olur; olağan anlamdaki bağlaşmalardan yalnızca yeri ve kapsamıyla ayrılır; bu gibi koşullar altında Yasa basit bir sözleşmeden ya da sofist Lykophon'un deyişiyle, "karşılıklı bir haklar güvencelemesi"nden ibaret kalır, yurttaşları iyi ve adil yapacak gücü olmaz, oysa olmalıdır.<sup>366</sup>

Özetlemek gerekirse, *polis*in öncelikle amacı ve dayandığı zemin yurttaşların adil ve iyi olmaları ve bununla eylemde bulunmalarıdır. Bu, Aristoteles'in *polis* söz konusu olduğunda dayandığı zemindir. Bu yaklaşıma karşıt görüşe göre ise *polis*, belli saikler ile yurttaşların bir araya gelerek ortaya çıkardıkları bir *sözleşme* ve bu sözleşmenin ete kemiğe bürünmüş halidir. Sofistlerin bunu savunduklarını Aristoteles bizzat belirtmektedir. Yukarıdaki paragraf bu bağlamda Aristoteles'in yaklaşımını açık bir şekilde belirtmesi açısından önemlidir. Başka deyişle Aristoteles, güvenlik, ortak çıkarlar ya da belli sınırlar içinde olmanın bir *polis* için yeterli olmadığını asıl olanın toplumların *doğası* olduğunu belirtmektedir.<sup>367</sup>

Aristoteles'in *politik* olan söz konusu olduğunda etik-politik merkezli bir yaklaşımı söz konusu olduğu daha önce de belirtilmişti. Başka bir deyişle Aristoteles siyaset ile ilgili yaklaşımını etik-politik zeminde sergilemektedir. Bu bağlamda onun yönetim biçimlerini ayırmada kullandığı ölçütlerden biri olarak *adaleti* konu edinirken *polis*in *doğası* üzerine bir araştırmaya koyulması ve *adalet* üzerinden bir *polis* okuması yapması bu çalışmanın derinliği açısından önem arz etmektedir. Açık-

<sup>366</sup>Aristoteles, *Politika*1280b III, s.84.

<sup>367</sup>Aristoteles, *A.e.*1280a 30 III, s.84.

landığı üzere Aristoteles *adalet erdemini* “amacını kendi içinde taşıyan, ve başkaları ile ilişkide ortaya çıkan...”<sup>368</sup> bir erdem olarak ifade etmektedir. Bu yaklaşım Aristoteles’in karakter soruşturması olarak tanımlandığı etiği, politik olana dair yaklaşımına bir zemin olarak tasarladığının işareti olarak okunabilir.<sup>369</sup>

Nihayetinde Aristoteles’in *adalet* tanımı “eşitler arasında eşitlik”<sup>370</sup> şeklinde anlaşılabilir. Fakat bu, Aristoteles’in tümel bir adalet tanımından ziyade toplumsal olan söz konusu olduğunda bireyler arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan bir adalet tanımı arayışıdır. “Eşitler arasında eşitlik”<sup>371</sup> ifadesiyle Aristoteles, “eşit olanların eşit haklara sahip olmaları... ve aslında sınıfsal eşitsizliği gündeme getirerek farklı sınıflar açısından adalet meselesinin nasıl yanlış algılandığını göstermeye çalışmaktadır.”<sup>372</sup>

Aristoteles toplumdaki sınıfların *adalet* konusundaki yanlış yaklaşımlarının nihayetinde yönetim erkini kimin elinde bulundurması gerektiği konusunda da farklı yaklaşımları beraberinde getirdiğini belirtmektedir. Aristoteles bütün bunları ele alıp eleştirmekte ve nihayetinde *polis*in varlık sebebini tekrar hatırlatarak yurttaşların doğasına uygun bir şekilde erkin kimin elinde olması gerektiğini sorgulamaktadır. Buna göre egemenlik halk, varlıklı sınıf ya da iyi insanlardan oluşan bir topluluğun elinde mi olmalıdır? Hatta bu iyilerin içinde en iyi olan tek bir kişinin elinde mi olmalıdır? Ya da bir Tiranın mı? Şayet yönetim ege-

<sup>368</sup> *Adalet erdemi* üzerine geniş açıklama için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* V. Kitap.

<sup>369</sup> Nihayetinde Aristoteles *adalet* üzerine genel tanımı şu şekilde anlaşılabilir: “Her çeşit bilgi ve etkenlikte amaçlanan erek, *iyilik*’tir. Bu, özellikle onların en yükseği, devletin ve yurttaşların etkenlikleri için doğrudur. Devlette amaçlanan iyilik adalettir, buysa bütün topluluğun iyiliği için olandır. Şimdi bir toplulukta adaletin herkesin iyiliği demek olduğu besbellidir. *Ahlak* üstüne yapıtımda açıkladığım adalet kuramıyla bunun arasında bir tutarsızlık yoktur, çünkü her ikisi de aynı ilkelere dayanır – adalet kişilere ilişkindir ve eşitlik eşitler için eşit olmak gerekir.” (bkz: Aristoteles, *Politika* 1282b, s.90-91.

<sup>370</sup> Aristoteles, *Politika* 1307b.

<sup>371</sup> Aristoteles, *Politika* 1307b.

<sup>372</sup> Ağaoğulları, A.e., s.145. Peter L. Phillips Simpson, *A philosophical Commentary On The Politics of Aristotle*, London, The University of North Carolina Press, 1998, s.157.

menliği halkın elinde olursa halk çoğunluğu elinde bulundurduğunda varlıklı sınıfın mallarına el koyarsa bu adaletsizlik olmaz mı? Her ne kadar bu karar çoğunluğun kararı olsa da nihayetinde adaletsizlik olmaz mı? Söz konusu kararlar *polis*in yıkılmasıyla sonuçlanabilir. Dolayısıyla kendi sahibini yıkan bir şey adalet olamaz; çünkü adaletin en önemli işlevi yıkmak değil ayakta tutmaktır. Şayet 'iyiler'in egemenliği olursa bu görünüşte gayet makul sayılabilir; fakat geriye kalan herkes yönetme şerefinden uzak duracaktır. Bir diğer seçenek ise iyilerin içinde en üstün tek bir kişinin egemenliğidir. Burada ise yönetme şerefinden çok sayıda kişinin mahrum kalması anlamına gelmektedir. Bütün bu soruşturmaya Aristoteles bir nevi sesli bir şekilde yürütmektedir.<sup>373</sup>

Aristoteles'in *adalet* kavramı üzerinden yaptığı bu ayrıntılı araştırma ve açıklamalar nihayetinde onun, bu kavramın farklı sınıflara göre nasıl görelî bir şekilde anlaşıldığını göstermek şeklinde okunabilir. Bu bağlamda *ortak iyiliği amaçlayan doğru* yönetim biçimleri aynı zamanda adalete uygun yönetim biçimleridir; buna karşın bir kişi ya da belirli bir kesimin iyiliğini amaçlayan yönetim biçimi ya da anayasaları ise *yanlış* yönetim biçimleridir.<sup>374</sup> Daha önce de değinildiği gibi "bir devlet [polis], tek bir kişi, birkaç kişi ya da çoğunluk tarafından yönetilebilir ve bu yöneticiler de ya kendi şahsi çıkarlarından ötürü ya da ortak çıkarı gözetecek bir şekilde yönetebilirler."<sup>375</sup> Bu bağlamda altı yönetim biçiminden bahsedilmektedir. Bunların ayrıntılarına geçmeden önce belirtmek gerekir ki, genel kanı bu sınıflamayı yaparken Aristoteles'in yeterince *nesnel* bir yaklaşım sergilediğidir.<sup>376</sup>

<sup>373</sup>Aristoteles, *Politika* 1281b, s.85-86; *adalet* kavramı ile ilgili -siyaset felsefesi açısından- ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, Ankara, Gündoğan Yay., 1993.

<sup>374</sup>Aristoteles bunu şu şekilde belirtir: ...fakat şurası da açıktır ki, anayasanın türü önce gelir ve yasaların kalıbını saptar; bu böyle olduğuna göre, "doğru" anayasa türlerine uygun olarak çerçevelenen yasalar adaletli olacaktır, "sapmalar"dan birine uygun olarak çerçevelenenlerse adaletsiz. (bkz: Aristoteles, *Politika* 1279a, 1279b, s.90.)

<sup>375</sup>W. T. Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi, Birinci Cilt*, çev: Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yay., 2006, s.428.; Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.309;

<sup>376</sup>Ağaoğulları, *A.e.*, s.146; Simpson, *A philosophical Commentary On The Politics of Aristotle*, s.218; Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.438.

### 2.2.2.3.1. Krallık/Monarşi

Aristoteles'e göre, *krallık*, farklı bir deyişle *monarşi*, *aristokrasi* ve *siyasal yönetimi doğru* yönetim türleri; buna karşın, *tiranlık*, *oligarşi* ve *demokrasiyi* ise *doğru* yönetim biçimlerinden *sapma* olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda onun monarşi söz konusu olduğunda verdiği örnekler genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

Aristoteles, beş farklı monarşiden bahsetmekte ve bunların içinde “mutlak krallık”ı en uygun olarak görmektedir. Çünkü burada kral bir babanın ailesini yönettiği gibi yönetimdekilerin yararını gözeten bir otoriteyle onları yönetmektedir. Buna göre birincisi Yunan Dünyasında kahramanlık çağı olarak sözü edilen dönemdeki monarşidir. Söz konusu dönemde kral hem başrahip, hem yargıç hem de ordu komutanıydı. Ayrıca tebâsı tarafından kabul görmekte; yönetiminin dayanağı ise söz konusu görev ve yetkilere dayanmaktaydı. İkinci monarşi türü ise barbarların monarşisi olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu monarşi ‘yasal’ zeminde kabul görmekte, babadan oğula geçmekteydi. Fakat barbarların monarşisinde kralların despotça yönetimi söz konusuydu. Üçüncüsü ise seçimli diktatörlük olarak adlandırılmaktadır. Dördüncüsü Sparta türü monarşi olarak adlandırılmakta; buna göre babadan oğula geçen ve ömür boyu süren ordu komutanlığı ile sınırlı monarşi türüdür. Aristoteles son olarak beşinci bir monarşi türünden bahsetmektedir. Bu monarşi türünü şu şekilde açıklamaktadır: “Fakat bir beşincisi de vardır ki, bu yollardan hiçbirleriyle sınırlandırılmamıştır; onda kral tek başına her şeye egemendir: Ayrı ayrı her ulus ya da devlet, kendi işlerini denetlemekte nasıl bağımsızsa, bu kral da öylece bağımsızdır.”<sup>377</sup> Aristoteles, söz konusu monarşiyi bir ailenin yönetilmesi ile özdeşleştirmektedir. Ayrıca bunu mutlak krallık olarak belirtmektedir.<sup>378</sup>

Aristoteles monarşiyi tartışırken üzerinde önemle durduğu nokta nihai karar verici otoritenin kral mı yoksa ‘yasa’ mı olduğudur.<sup>379</sup> Ona göre öncelikle kral gerekli erdemlere sahip olmalıdır. Ardından kral mutlak otoriteye sahip olsa bile son söz yasaya ait olmalıdır. Fakat karşı-

<sup>377</sup>Aristoteles, *Politika*1284a, III, s.98-99.

<sup>378</sup>Aristoteles, *A.e.*1284a-b, 1285a-b, III, s.98-99.

<sup>379</sup>Aristoteles, *A.e.* 1281a 34-39, 1282b 1-13, 1286a 7-24, 1287a 18, b-23 vd.

laşılabilir yeni durumlarla ilgili yasanın söyleyecek bir şeyi yoksa o vakit inisiyatif krala geçebilir.

Aristoteles'in mutlak krallığı olumlayıp olumlamadığı muğlak görünmektedir. Fakat onun yaşadığı çağda bahsettiği erdemlere sahip mutlak bir kralın varlığının zor olduğunu da farkında olduğunu söyleyebiliriz.<sup>380</sup>

### 2.2.2.3.2. Tiranlık

Aristoteles, *krallık* kelimesini monarşinin *doğru* biçimlerini belirtmek için kullanmaktadır. Buna karşın monarşinin *yanlış* biçimleri içinse *tiranlık* kelimesini kullanmaktadır. *Tiranlık* Aristoteles'in kötülediği bir yönetim biçimidir.<sup>381</sup> Onun farklı türlerinden bahsetmekle beraber temelde monarşinin sapma biçimi olarak tarif edilmektedir. *Krallık* ile *tiranlık* arasında uzunca mukayeselerde bulunan Aristoteles genel olarak *tiranlığı* yalnızca tek kişinin yararını gözeten yanlış ve keyfi bir yönetim biçimi olarak tarif etmektedir. Tiran tebaasının iradesine karşıt bir şekilde yönetimde bulunmaktadır. Ona göre özgür bir insanın bu tür bir yönetimden imkan dâhilinde kaçması gerekmektedir. Çünkü hiçbir özgür insan tiranlık gibi bir yönetime tahammül edemez.<sup>382</sup>

Aristoteles, *krallık* ile *tiranlığı* karşılaştırırken en başında koyduğu ilkeden dolayı *tiranlık*ın yanlış olduğunu belirtmektedir. Tiran'ın karakteri nasıl olursa olsun, nihayetinde kendi çıkarını halkın çıkarının önüne koyduğundan, bu özellik ona göre değişmeyecektir. Buna ilaveten Aristoteles'e göre *Tiranlık*, kendisini istemeyen uyruklar üstünde bir hükümler kurduğundan dolayı da *yanlıştır*.<sup>383</sup>

Aristoteles, tiranlıkların hangi sebeplerden dolayı varlıklarını sürdürdüklerini açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre Tiran "sivrilmış kişileri (ya da soyluları) yok ederek, halkı korkak, cahil, güçsüz ve yoksul

<sup>380</sup>Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s.292.

<sup>381</sup> Hatta Platon'un *Yasalar*'da önerdiği modelin Demokrasi ve Tiranlık karışımı bir model olduğunu bunun bir yönetim biçimi (anayasa) olarak kabul edilemeyeceğini ya da içlerinde en kötüsü olduğunu açıklıkla belirtmektedir. (Bkz: Aristoteles, *Politika* 1265b; krş. Platon, **Devlet** 344a.)

<sup>382</sup>Aristotle, *Politics*, trans. by B. Jowet, *Works* içinde, 1921, 1252a vd. (naklen) W. T. Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi, Birinci Cilt*, s.429-430.

<sup>383</sup>Aristoteles, *Politika* IV 184a 30, s.123.

bir hale getirerek onları boyun eğmeye mahkum eder... koruyucu, ılımlı bir önder gibi görünür; ileri gelenlerle dostluk kurar, uzlaşmaya çalışır.”<sup>384</sup>

### 2.2.2.3.3. Aristokrasi

Aristokrasi kelime anlamı itibariyle en iyilerin yönetimi olarak belirtilmektedir.<sup>385</sup> Aristoteles kelimenin içerdiği anlama uygun gelecek şekilde söz konusu yönetim biçiminde erki elinde bulunduranların toplumun *en iyileri* olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre söz konusu yönetimin yol gösterici ilkesi erdemdir.<sup>386</sup> Dolayısıyla aristokrasi yönetimi söz konusu olduğunda mutlak erdem sahibi bireyler başta olmalıdır. Çünkü bir kişinin iyi insan ve iyi bir yurttaş olması onun mutlak erdem sahibi olduğunu göstermez. Herhangi bir toplumda yurttaşlık görevlerini yerine getiren iyi bir insan olabilir. Fakat şayet o insan mutlak erdem sahibi değilse aristokratik yönetimde yer alamayacaktır. Dolayısıyla aristokrasi aynı zamanda en iyilerin egemenliği olarak tanımlanmaktadır. En iyilerde mutlak erdem sahibi insanlardır. Dolayısıyla Aristoteles aristokrasi söz konusu olduğunda mutlak erdemi ölçüt olarak almaktadır.<sup>387</sup> Aristoteles, aristokraside başta olanların öncelikle oligarşidekinin aksine servetlerine göre değil *liyakatlerine* göre seçildiklerini belirtmekte; fakat ellerindeki erki servetlerini arttırmak için kullanmaya başlayıp halktan ziyade kendi çıkarlarını gözetmeye başladıklarında aristokrasinin bozulacağını ifade etmektedir.<sup>388</sup> Ona göre bozulan aristokrasi böylece oligarşiye evrilmekte ve belli bir zümrenin yalnızca kendi çıkarını gözettiği bir yapıya dönüşmektedir. Dolayısıyla doğru yönetim biçimlerinden olan aristokrasi bozularak yanlış bir yönetim biçimi olan oligarşiye dönüşebilmektedir.

<sup>384</sup>Ağaoğulları, A.e., s.147.; geniş açıklama için bkz: Aristoteles, *Politika* V, s.163-176.

<sup>385</sup>W. T. Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi, Birinci Cilt*, s.430; Aristoteles'in yönetim biçimlerini sınıflandırmasının dayandığını zemini ayrıntılı açıklamaları için bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.307-320; N. Johnson, *Aristotle's Theory of The State*, s.66-86.

<sup>386</sup>Aristoteles, *Politika* V 1312a-b, 131b vd., s.121.

<sup>387</sup>Aristoteles, A.e. IV 1293b, s.121.

<sup>388</sup>Ağaoğulları, A.e., s.147.

Aristoteles'in – çalışmanın üçüncü bölümünde gösterileceği gibi – *ideal polis*in yönetim biçimini ele alırken yaptığı açıklama ve tasarımlar onun *ideal polis*in yönetim biçimi olarak aristokrasiyi düşündüğünü akla getirmektedir. Ayrıca onun aristokrasi ile krallığı karşılaştırırken “...hepsi iyi olan bu çoğunluğun egemenliğine, en iyilerin egemenliği, gerçek aristokrasi ve tek'in egemenliğine de krallık...diyebilirsek, o zaman devletler için bir yönetim olarak, aristokrasi krallığa yeğdir.”<sup>389</sup> Aristoteles'in söz konusu sözleri, onun *ideal polis*in yönetim biçimi olarak aristokrasiyi işaret ettiği şeklinde anlaşılabilir. Fakat çalışmanın ilgili bölümünde de ifade edileceği gibi onun *ideal polis* için tasarladığı yönetim biçimi demokrasi ve oligarşinin iyi taraflarının alındığı *politeia* tarzı bir yönetim tarzı olarak belirtilmektedir.<sup>390</sup>

#### 2.2.2.3.4. Oligarşi

Aristoteles'in *Politika*'da üzerinde en çok durduğu yönetim biçimlerinden biri de *oligarşi*dir. Burada yol gösterici ilke olarak *serveti* gösteren Aristoteles, *oligarşi*yi “birkaç kişinin yönetiminin saptırılmış biçimi”<sup>391</sup> olarak tanımlamaktadır. Oligarşi aristokrasinin bozulmuş hali, başka bir deyişle doğru yönetim biçimi olan Aristokrasinin bozulmuş yanlış halidir. Çünkü *oligarşide* yönetimdekiler halkın “ortak çıkar”ını değil kendi çıkarlarını gözetmektedirler.<sup>392</sup>

Aristoteles, *oligarşik* yönetim biçimini ele alırken sıklıkla onu *demokrasi* ile karşılaştırmalı bir şekilde işlemektedir.<sup>393</sup> Bu aslında aşağıda değinileceği gibi *Politeia* yönetim biçiminin zeminini hazırlamaya yönelik bir aşama olarak görülebilir. O, öncelikle *oligarşide* yönetilenlerin “servetçe eşitsiz” hissettiklerini ve bu durumun “mutlak olarak” eşitsiz algısını doğurduğunu belirtmektedir.<sup>394</sup>

<sup>389</sup>Aristoteles, *Politika* III 1286b 30, s.101.

<sup>390</sup>Bkz: Aşağıda III. Bölüm.

<sup>391</sup>W. T. Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi, Birinci Cilt*, s.430; Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s. 308; N. Johnson, *Aristotle's Theory of The State*, s.106.

<sup>392</sup>Aristoteles, *Politika* II 1279a-b, s.81.

<sup>393</sup>Aristoteles, *A.e.* II 1273a vd.; 1294a-b vd.; Ryan K. Balot, *Greek Political thought*, Blackwell, 2006, s.260.

<sup>394</sup>Ağaoğulları, *A.e.*, s.147.

*Oligarşik* yönetimin de kendi içerisinde “ılımlıdan aşırıya doğru”<sup>395</sup> farklı türleri olduğunu belirten Aristoteles bunları dörde ayırmaktadır. Birinci tür oligarşide yönetimde yer alabilmenin koşulu mülkiyettir. Mülk sahibi olanların bu yönetimde yer almasının önü açıktır. İkinci tür oligarşide ise yüksek bir mülkiyet şartı aranmaktadır. Hatta genelde bu tür bir oligarşide yönetim görevlerinin çoğu boş kalmakta ve yönetimdekiler kendi aralarında söz konusu konuları doldurmaya çalışırlar. Üçüncü tür oligarşide yönetimin ise babadan oğula geçme söz konusudur. Dolayısıyla yönetimde yer alan kişinin görevine oğlu geçmektedir. Dördüncü türde ise yine görevlerin babadan oğula geçmesi söz konusudur. Fakat burada egemen erk yasa değil tamamen kişilerin kendileridir. Bu son tür oligarşi aşırı demokrasiye benzemektedir. Aristoteles söz konusu oligarşik yönetimi, ailelerin egemenliği olarak adlandırmaktadır.<sup>396</sup>

Aristoteles, *oligarşik* yönetimde, yönetimi elinde bulunduranların tamamen kendi çıkarlarını gözetmesi ve bundan dolayı *oligarklar* ile halk arasında “aşırı eşitsiz” bir durumun ortaya çıkmasından dolayı çatışmanın kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, oligarkların kendi aralarındaki çıkar çatışmaları da bu yönetim biçiminin sonlanmasına neden olacak bir diğer etkidir.<sup>397</sup>

#### 2.2.2.3.5. Demokrasi

Aristoteles, Yunan politik tarihi<sup>398</sup> ile ilgili araştırmalarının nihayetinde halkın çoğunluğunun yönetimine giderek artan bir durumu ve eğilimi ortaya çıkarmıştır.<sup>399</sup> Hatta bunu “başka hiçbir yönetim biçiminin kurulması bile artık görünmez”<sup>400</sup> şeklinde ifade etmektedir. Bundan dolayı Aristoteles *demokrasiyi* ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Aristoteles *demokrasiyi* sapmış yani yanlış bir yönetim biçimi ola-

<sup>395</sup> Aristoteles, *Politika* s.117 (Sinclair’in yorumu)

<sup>396</sup> Aristoteles, *Politika* IV 1292b vd., s.118-119.

<sup>397</sup> Aristoteles, *A.e.* 1292b vd., s.118-119.

<sup>398</sup> *Demokrasinin* Helen dünyasındaki kökleri ve tarihsel arka planı için bkz: Ryan K. Balot, *Greek Political thought*, s.46-84; ayrıca bkz: M. I. Finley, *Democracy Ancient & Modern*, London, C&W, 1973.

<sup>399</sup> W. T. Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi, Birinci Cilt*, s.432.

<sup>400</sup> W. T. Jones, *A.e.*, s.432.



rak değerlendirmektedir.<sup>401</sup> O, *oligarşi* ile *demokrasiyi* karşılaştırmalı bir şekilde açıklarken *demokrasiyi* şu şekilde tanımlamaktadır: “Egemen erk mülkiyet sahiplerinin ellerinde bulununca oligarşi olur; birikmiş bir serveti bulunmayanların, varlıksızların ellerinde olunca da demokrasi.”<sup>402</sup> Bu tanım Aristoteles'in öncelikle mülkiyet temelli bir yönetim okumasının sonucudur. Ayrıca belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta, Aristoteles'in ‘özgürlük’ temelli bir yönetim biçimi olan *demokrasiye* karşı olmasının asıl nedeni onun “erdem” temelli bir toplum anlayışı olabilir. Çünkü demokraside erdemli insanlardan ziyade herkesin – erdemli olsun olmasın – yönetime katılabildiği, söz söyleyebildiği ve nihayetinde erki dolaylı da olsa elinde bulundurabildiği bir siyasal rejim söz konusudur.

Demokrasi her ne kadar görünürde bütün yurttaşların söz hakkına sahip olup doğrudan yönetime katılabildiği yönetim biçimi olarak bilinmektedir. Fakat Aristoteles, *demokrasiyi* mülkiyet ve yasa ölçütlerine göre kendi içinde sınıflandırmaktadır. Buna göre *demokrasinin* birinci türünde yönetime seçilmenin şartı belirli bir mülk sahibi olmaktır. Sahip olunması şart koşulan mülk ölçüsü yüksek olmamakla beraber sürekli istenmektedir. Şayet gerekli mülk yitirilirse seçilme hakkı da yitirilmiş olur. *Demokrasinin* ikinci türünde bütün yurttaşlar doğumdan gelen seçilme haklarına sahiptirler. Bununla birlikte yasalar en yüksek otoritedir. *Demokrasinin* üçüncü türünde yurttaş olma hakkına sahip herkes seçilebilir; fakat yasalar yine en yüksek otoritedir. *Demokrasinin* dördüncü türünde ise yurttaş olan herkes seçilebilir; fakat burada en yüksek otorite yasalar değil halktır. Dolayısıyla halkın iradesi bu son türde ağır bastığında her şeyin üstünde olmaktadır. Bu son duruma halkı yönlendiren demogoglar sebep olmaktadır.<sup>403</sup>

Aristoteles'in *demokrasiye* yönelik sınıflaması onun politik belirlemelerini göstermesi açısından önemlidir. O, aynı zamanda kitlenin ya da toplumun “ortak sağduyusu”na vurgu yapmakla birlikte, temelde *yanlış* olan yönetim biçimlerinde kitlenin despotlaşabileceği tespitiyle

<sup>401</sup>Aristoteles, *Politika*1280a, s.83.

<sup>402</sup>Aristoteles, *A.e.* III 1279b 30, s.81-82.

<sup>403</sup>Aristoteles, *Politika* IV 1291b 30; 1292a vd., s.117.

*demokrasi* faslını kapatmaktadır. Buna göre *polislerin* yönetimi yasa temelli olduğu zaman, yani yasalara bağlı bir şekilde yönetildikleri vakit demogoglar ortada yoktur. İyi yurttaşların yönetimi söz konusudur. Fakat yasaların egemenliği olmadığına ise demogoglar ortaya çıkmakta, halkın kendisi tek bir ‘despot’ gibi yönetimde bulunmaktadır.<sup>404</sup>

### 2.2.2.3.6. Siyasal Yönetim: Politeia

Aristoteles yönetim biçimlerinden son olarak *politeia*dan bahsetmektedir. *Politeia* doğru yönetim biçimlerinden olup halkın ortak yararını gözetmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla *politeia* daha çok *demokrasinin* doğru biçimi olarak görünmektedir. Fakat Aristoteles’e göre *Politeiayı* *demokrasinin* doğru biçimi olarak tanımlamak yeterli olmayacaktır. Ona göre *politeia* *demokrasi* ve *oligarşinin* bir karışımı ya da başka bir deyişle *kaynaşması*<sup>405</sup> şeklindedir. Bu bağlamda Aristoteles için var olanlar içinde *yaşanabilir* yönetim biçimi *politeia*dır. Bunu Aristoteles *polislerin* var oluş amacı ve kendi politik yaklaşımındaki “doğru orta” ilkesi ile açıklamaya çalışmaktadır:

Devletlerin ve insanların çoğunluğu için en iyi anayasa ve en iyi yaşam nedir? (bu sorulara karşılık ararken) erdem ölçütleri sıradan insanlarınkini aşmayan, büyük bir doğal yetenek ya da geniş bir özel servet gerektirecek bir eğitim aramayan, ülküsel düzeyde yetkin bir anayasa ardında koşmayan, fakat bir kere mümkün olduğu kadar çok sayıda kimsenin katılabileceği bir yaşam yolu, sonra da şehirlerin çoğunun ulaşabilecekleri bir anayasa isteyen insanları düşünüyoruz.<sup>406</sup>

Aristoteles’in yukarıdaki yaklaşımı onun çoğulcu bir katılımın sağlandığı yönetim biçimini olumladığını göstermesi açısından önemlidir. Onun *demokrasi* üzerinde bu kadar durması da bunu göstermektedir. Fakat *demokrasiyi* *yanlış* yönetim olarak görmesi onun öncelikle “erdem” ölçütü üzerine bina edilmiş bir çoğulculuğu kastettiğini ve nihayetinde temel amacın *iyi bir yaşam* olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır. Nitekim onun *politeianın* dayandığı ilkelerden bahsederken de *erdem*in bir *orta* ya da *ortalama* olmasına atıf yapması bu anlamda

<sup>404</sup>Aristoteles, *Politika* IV 1292a 30, s.117-118.

<sup>405</sup>Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi, Birinci Cilt*, s.433.

<sup>406</sup>Aristoteles, *Politika* IV 1295a vd., s.126.

önemli gözükmektedir.<sup>407</sup> *Politeianın* Aristoteles açısından şartların elverdiği ölçütte kurulabilir *en iyi yönetim* araştırmasının cevabı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu yönetim biçiminde asıl olan *orta sınıfın* güç dengesini elinde tutmasıdır.<sup>408</sup> Ayrıca ona göre “devlet [polis], alabildiğince, benzer ve eşit insanlardan oluşmayı amaçlar – bu koşul ise, başlıca orta sınıfta bulunmaktadır”.<sup>409</sup> Böylelikle *politeia* aşırı mülkiyetin olmadığı ve yasaların denetiminin yöneticilerin üstünde olduğu bir rejim olacaktır.<sup>410</sup>

*Yasa*<sup>411</sup> temelli bir toplum düzeni ihdas etme yönünde politik düşüncesini temellendirmeye yönelik Aristoteles, özellikle toplumun sağlam bir zeminde inşası ve devamının ancak yasa üzerine sağlam bir şekilde oturtulması ile mümkün olacağını ısrarla belirtmektedir. Burada her ne kadar sofist karşıtlığı üzerinden bir okuma ile konu başka taraflara çekilebilme ihtimalini taşısa da, asıl odaklanılması gereken nokta onun demagogların elinde oyuncak gibi sürüklenen bir toplumdan ziyade yasanın hakim olduğu ve yasa zemininde kararların alınıp uygulandığı bir toplumdur. Bu, onu çağdaşlarından siyaset felsefesi anla-

<sup>407</sup> “Bütün bu noktalar hakkında varılacak yargı, tek bir temel ilkeler dizisine dayanmaktadır. *Ahlak* yapıtımızda Erdem’in bir Ortalama ve mutlu yaşamın özgür ve engelsiz ve erdeme uygun bir yaşam olduğunu söylediğimiz zaman, bunda haklı idiysek, en iyi yaşam da orta yol olmalı – kutuplar arasında, her iki uçtakilerin de erişmelerine açık bir ortalama. Aynı ilke, şehirlerin ve devletlerin iyilik ya da kötülüklerine de uygulanabilir olmak gerekir. Çünkü bir şehrin anayasası, gerçekte yaşama biçimidir.” (bkz: Aristoteles, *Politika* IV 1295a-b., s.126.)

<sup>408</sup> Aristoteles bunu şu şekilde açıklar: “Öyleyse şu iki şey apaçıktır ki, orta sınıf aracılığıyla işleyen siyasal ortaklık en iyisidir ve orta sınıfın geniş olduğu, mümkünse öteki iki sınıfın toplamından, hiç değilse bunların (her) birinden daha güçlü bulunduğu şehirlerin iyi yönetilme olasılığı çok yüksektir.” (bkz: Aristoteles, *Politika* IV 1295b, s.128.)

<sup>409</sup> Aristoteles, *Politika* IV 1295b15, s.126.

<sup>410</sup> Ağaoğulları, *A.e.s.*149.

<sup>411</sup> *Yasanın* kökeni ya da kaynağı konusunda Aristoteles pek açıklayıcı görünmemekle beraber çağının Yunan kültürel paradigmasına bağlı görünmektedir: ...Bu nedenle *Yasa*'nın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı'nın ve Zeka'nın egemen olmasını istiyor demektir; bir insanın egemenliğini isteyense, bir vahşi hayvanı işin içine sokmaktadır; çünkü insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticileri ve insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır. yasada, tutkuları olmayan zekayı bulursunuz. (bkz: Aristoteles, *Politika* III 1287a 30, s.103.)

mında ayıran en önemli noktadır. Yasanın kim veya kimler tarafından uygulandığı birincil anlamda önemli olmamakla birlikte bir kişi tarafından ziyade daha çok erdem merkezli bir topluluk tarafından uygulanması tercih edilmektedir.

### 3. POLİS-İNSAN İLİŞKİSİ

Politik olanın neliği kadar pratikte uygulamasının da Aristoteles için önemli bir mesele olduğunu belirtmek gerekmektedir. Onun genel olarak ele aldığı konularda daha çok *gözlemci* bir tarzda yaklaşım sergilediği ifade edilmektedir. Fakat politik olanın neliği söz konusu olduğunda politik olana dair çözüm önerileri de sunduğu görülmektedir. O, *insanı* öncelikle düşünen ve eyleyen yönleri ile diğer canlılardan ayırmaktadır. Bunu yapmasındaki temel saik, insanın insan olmağına ancak politik yaşama katılımı sayesinde kavuşacağına yönelik tespitidir. Ayrıca o, insanın doğasının ancak *polisteki* politik yaşama katılımıyla özünü bulabileceğini aksi durumda ise farklı *bir* canlıdan bahsedileceğini belirtmektedir.<sup>412</sup>

*Metafizik* “bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler...”<sup>413</sup> cümlesiyle başlamaktadır. Aristoteles'in bu başlangıcı onun *insan* denildiğinde öncelikle insanı hangi kategoriye yerleştirdiğini göstermesi açısından önemli görünmektedir. Ayrıca söz konusu başlangıç aynı zamanda insan nedir?<sup>414</sup> sorusuna Aristoteles'in hangi noktadan başlayarak cevap aradığını göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Aristoteles için *insan* her şeyden önce “doğası gereği toplumsal<sup>415</sup> bir canlıdır.”<sup>416</sup> Nite-

<sup>412</sup>“kendine yeter'den kastettiğimiz, kişinin tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi değil, ana-babası, çocukları, karısı, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasıdır, çünkü insan doğal yapısı gereği toplumsaldır...” bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1097b 10; ayrıca bkz: Aristoteles, *Politika* 1253a.

<sup>413</sup>Aristoteles, *Metafizik* 980a, s.75.

<sup>414</sup>Mezkur soru Aristoteles terminolojisinde “İnsanın doğası nedir?” şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü Aristoteles için bir şeyin neliği, başka bir ifade ile *doğası*, o şeyin son halidir.

<sup>415</sup>Aristoteles, *Politika* 1253a. İnsanın toplumsallığı ya da siyasal canlı – ki bu genelde *hayvan*[canlı] kelimesi ile karşılanagelmektedir – mı olduğu sorununun

kim onun bu yaklaşımı insanın *doğasına* yönelik soruşturmasının temel zemini ve aynı zamanda da vardığı nihai açıklama olarak görünmektedir. Onun söz konusu yaklaşımını, *canlılar* içerisinde *insanı* ele alış tarzı ve hiyerarşik olarak konumlandırması ile temellendirdiğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı öncelikle Aristoteles'in canlılar söz konusu olduğunda insana dair fikirlerini genel hatlarıyla ele almak gerekmektedir.

Aristoteles, *canlı* söz konusu olduğunda *insanı* ruh-akıl(nous)<sup>417</sup> merkezli bir okuma ile tanımlamaktadır. Buna göre insan sahip olduğu ruhun özelliği ile diğer bütün canlılardan ayrılmaktadır. İnsanın sahip olduğu ruh bazı özellikleri ile diğer canlılarda da bulunmaktadır. Beslenme, üreme, duyum ve iştah bu bağlamda insan ruhunun diğer canlılar ile olan ortak özelliklerindedir. Ona göre ruh canlıların ilkesidir (arkhe).<sup>418</sup> İlkeyi ise "...bir şeyin kendisinden başladığı şey..."<sup>419</sup> olarak açıklamaktadır. İlke aynı zamanda neden olarak da ifade edilmektedir.<sup>420</sup> Dolayısıyla ona göre varlık ve bilginin kendisinden çıktığı kaynak, ilke olarak tarif edilmektedir. Böylelikle insan söz konusu olduğunda ruh hem neden hem de ilkedir. Yalnız söz konusu ruh "...kendinde hareket ve dinginliğin bir ilkesi olan doğal bir cismin neliği ve biçimidir [formül]"<sup>421</sup> Böylelikle Aristoteles insanın ayırıcı özelliğinin onda hayvânî ruha ek olarak yer alan akıl olduğunu belirtmektedir. Çünkü hayvânî ruh diğer bütün canlılarda mevcuttur insanda ise buna ek olarak akıl yetisi yer almaktadır. Bu anlamda o, canlılar söz konusu olduğunda *insanı* özel bir yere koymakta ve ona özgü olanın ne olduğunu

---

ayrıntılı ve bir o kadar da ufuk açan bir çalışma olarak bkz: Hannah, Arendt, *İnsanlık Durumu, I*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay., 2016.

<sup>416</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1097b 10; Aristoteles, *Politika* 1253a.

<sup>417</sup>*Nous* kavramının hakkında ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Çankaya, *Aristoteles'te Nous (akıl) kavramı*; ayrıca insanın toplumsallığını nous merkezli bir yaklaşımla ele alan ve onun bios politikos olmağını bionoetik zeminde ele alan ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Baştürk, *Bionoetika'nın Doğuşu*, 2019; Ayrıca kavram hakkında Aristoteles ve Platon'un yaklaşımları gösteren bir çalışma olarak bkz: bkz: Stephen Mann, "Aristotle and Plato on God as Nous and as The Good", *The Review of Metaphysics*, Cilt, 45, No: 3, Mart 1992, s.543-573.

<sup>418</sup>Aristoteles, *Ruh Üzerine* 402a 8.

<sup>419</sup>Aristoteles, *Metafizik* 1013a 15 vd.

<sup>420</sup>Aristoteles, *A.e.* 1013a 15 vd.

<sup>421</sup>Aristoteles, *Ruh Üzerine* 412b 15.

araştırmaktadır. Buna göre “beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme”<sup>422</sup> canlılarda ruhun yetileri olarak ifade edilmektedir. Bazı varlıklar ruhun söz konusu tüm yetilerine diğer bazıları ise tek birine sahiptirler. Nitekim bu yetilerden tek birine sahip olmak canlılık için yeterli görülmektedir.<sup>423</sup> Diğer yetilerin hepsinde üstte olan varlığını her zaman alttakine borçludur. Bu durum aynı zamanda canlılar arasında bir hiyerarşi yapıldığında akıl yetisine sahip varlığın alttaki diğer tüm yetilere de sahip olduğu anlamına gelmektedir.<sup>424</sup> Dolayısıyla canlılar hiyerarşisinde en üstte akıl yetisine sahip olan insan bulunmaktadır. Hiyerarşinin en tepesinde olan akıl yetisi, insana özgü olarak ifade edilmektedir. Böylelikle Aristoteles insanı diğer canlılardan sahip olduğu akıl yetisi nedeniyle ayırmakta ve canlılar hiyerarşisinin en üstüne koymaktadır. Söz konusu akıl yetisi sadece olanak halinde insanda bulunması ile onu diğer canlılardan ayırmamaktadır. İnsanın akli yanına uygun aktif bir yaşam sürmesi onu diğer canlılardan ayıracak yönü olarak görünmektedir.<sup>425</sup> Fakat burada insanın sahip olduğu ruhun yapısı sayesinde etrafındaki şeylerin bilgisine ulaşma imkanına sahiptir. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Aristoteles ruhu bölümlenmeye tabi tutmuş ve onun akıl kısmının kullanımının insanı diğer canlılardan ayırt eden özelliği olduğunu belirtmiştir.

Değnilmesi gereken bir diğer önemli noktada insanın işlevi meselesidir. Çünkü “bir şeyi bilmek o şeyin *ergonunu* (işlevini), o şeyin *telosunu* (amacını, gagesini) ve o şeyin kendisine özgü etkinliğini (*energeia*) bil-

<sup>422</sup>Aristoteles, *A.e.* 413a 31, b 32.

<sup>423</sup>Aristoteles, *A.e.* 414b.

<sup>424</sup> Aristoteles, **Hayvanların Hareketleri Üzerine** 702b vd; Çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2018.

<sup>425</sup>“Yaşam bitkilerin bile paylaştığı ortak bir özellik olarak görünüyor; fakat; biz insana özgü olan şeyin ne olduğunu arıyoruz (to idion). Dolayısıyla, beslenme ve büyümeyi insana özgü olan yaşamın dışında tutalım. Bunların ardından duyuşal yaşam gelecektir, fakat onun da at, öküz ve her hayvanda ortak olduğu görülmektedir. Bu durumda geriye yalnızca insanın akısal yanını teşkil eden aktif yaşam kalmaktadır.” (Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b 25 ve devamı; (naklen) Hatice N., Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, Bursa, Sentez Yay., 2012, s.53); Aristoteles'in ruh konusundaki yaklaşımı etik-politik eksensli bir okuma ile çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde gösterilmeye çalışıldı: bkz. 55-75.sayfalar.

mektir. Yaşama o nedenle etkinliktir.”<sup>426</sup> Buna göre bir marangoz ya da ayakkabıcının işlevi olduğu gibi insanın bir işlevi var mıdır? Yoksa insan işlevsiz midir? İnsanın ona ait insansal bir işlevi mevcut mudur? Göz, el ve ayak gibi her bir uzvun işlevi olduğu gibi *insanın* da bir işlevi var mıdır?<sup>427</sup> Buna Aristoteles’in cevabı, öncelikle insanın canlılar hiyerarşisindeki özel yeri ve ona özgü olan *ergon*<sup>428</sup> yani işlevin neliğidir.<sup>429</sup>

Aristoteles’in *ergon* vurgusu herhangi bir canlıda insan ile ortak olan *işlevi* çağrıştırmakla beraber buradaki vurgu tamamen insana özgü bir işleve yöneliktir. Çünkü insan canlılar içinde *aklıyla* eyleme yeteneğine – ya da olanağına– sahip yegane varlıktır. Bu bağlamda “yaşayan varlıkların *ergon*’u belli bir yaşama formunu ifade etmektedir.”<sup>430</sup> Bunu Aristoteles insanî yaşamı “akla uygun pratik etkinlik olarak tanımlamaktadır.”<sup>431</sup> Dolayısıyla Aristoteles için *insanın* insan olmaklığı öncelikle onun etkinliğinden ötürü gelmektedir. Bu etkinlik ise akla uygun erdemli eylemler ile mümkündür. Bu eylemlerin nihai amacı ise mutlu bir yaşamdır (eudaimonia). Bu yaşam ise daha sonra ayrıntılarıyla göstermeye çalışacağımız gibi ancak *insanın* politik yaşama aktif katılımı sayesinde gerçekleşebilir.

Konunun ayrıntılarına geçmeden önce açıklığa kavuşturulması gereken diğer bir önemli nokta da Aristoteles’in insanı politik bir canlı (bios politikos) mı yoksa politik bir *hayvan* mı (zoon politikon) olarak öncelikle ele aldığı ya da gördüğüdür. Bu sorun aynı zamanda insanın toplumsal bir *hayvan* mı yoksa *politik* bir *hayvan*[canlı] mı olduğu sorunsalı ile de yakından ilgilidir.<sup>432</sup> Fakat biz Aristoteles’in öncelikle yap-

<sup>426</sup>Erkızan, “Aristoteles’te İnsanın Doğası Üzerine”, s.240; konu ile ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: A. Kosman, *The Activity of Being: An Essay On Aristotle’s Ontology*, Harvard University Press, 2013.

<sup>427</sup>Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, I, 1097, b28; (naklen) Hatice Nur, Erkızan, “Aristoteles’te İnsanın Doğası Üzerine” s.239.

<sup>428</sup>Konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Stephen L.R., Clark, *Aristotle’s Man, Speculation upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, Oxford Univesity Press, 1975.

<sup>429</sup>Erkızan, “Aristoteles’te İnsanın Doğası Üzerine”, s.239.

<sup>430</sup>Erkızan, *A.e.*, 240.

<sup>431</sup>Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, I, 1098a vd.

<sup>432</sup>Geniş açıklama ve tartışma için bkz: Hannah, Arendt, *İnsanlık Durumu*, I, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay., 2016; burada toplumsal bir hayvan ve politik bir *canlı* ayrımına gitmemiz nihayetinde insanın aklı sayesinde sürü ha-



tığı *canlılar* hiyerarşisi ve insanı 'akıl sahibi bir varlık' olarak bu hiyerarşide en üste yerleştirmesinden dolayı bu sorunu *açık* bir şekilde izah ettiğini düşünmekteyiz. Ayrıca onun insanın insan olmağının ancak *polis*in politik hayatına aktif katılımı ile ortaya çıkacağını belirtmesi *insanı* 'politik bir canlı' olarak gördüğünü gösteren önemli açıklamalardır.

Belirtmemiz gereken önemli bir nokta da Aristoteles'in bahsettiği *insanın* kendi şartları içerisinde Yunanlı olan, *polise* yurttaş olma hakkına sahip bir *insan* olmasıdır.<sup>433</sup> Dolayısıyla *politik* bir okuma onun 'insanın politik bir canlı' olduğu belirlenimi ile kastettiğinin *tamamen* Yunanlı –Yunan merkezli– olduğu gerçeğini göz ardı etmemelidir. Bu nokta ayrıntılarıyla araştırılmayı hak eden bir sorun olarak görülmüşse de şimdilik mezkur soruna çalışmanın sınırları dâhilinde sadece işaret edilecektir. Öncelikle Aristoteles'in *insan* betimlemesi 'Yunanlı' bir okumadır. Bunun yanında Aristoteles'in eserlerinde *insana* yönelik bir soruşturma ya da araştırmanın –temelde insanın politik bir canlı olduğu ile hareket edildiğinde– Aristoteles'teki karşılığı yurttaş-insan araştırması olarak ifade edilebilir. Çünkü –daha sonra ayrıntılı bir şekilde açıklanmaya çalışılacağı gibi– Aristoteles için insanın politik bir canlı olmağının ancak onun içinde bulunduğu *polis*in politik hayatına aktif katılımı ile mümkündür.<sup>434</sup> Söz konusu politik hayata da ancak yurttaşlık hakkına sahip olanlar katılabilmektedir. Bundan dolayı Yunan Dünyasında yurttaş olmanın tarihsel sürecini ele almak gerekmektedir.

### 3.1. İNSANIN ÖLÇÜ OLMASI SORUNU

Yunan dünyasındaki siyasi düşüncenin kökleri Homeros'a kadar dayandırılabilir. Fakat bu çalışma bağlamından bakıldığında Homeros'ta sözü edilen siyasi düşünsel köklerin uygulama alanı olabilecek bir

---

linde hareket eden hayvanlardan farklı şekilde 'birey' olarak irâdesi ile edimlerde bulunma olanağına sahip olan doğal bir varlık olduğuna gönderimde bulunmaktır.

<sup>433</sup>Tezin ilerleyen kısımlarında yurttaş olmanın şartları konusunda bu konuya ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

<sup>434</sup> Yunan Dünyasında yurttaşlık sorunu aşağıda *Poliste* Yurttaş Olmanın Şartları başlığı altında işlenmektedir. (Bkz: aşağıda s.114 vd.)

*polisten* bahsetmemiz mümkün görünmemektedir. Çünkü Homeros'un dünyası daha çok Tanrılar<sup>435</sup> ve *kahramanların etkin* olduğu bir dünya olarak tasvir edilmektedir. Akabinde Hesiodos'ta ise daha gelişmiş bir siyasi düşünce ve söz konusu düşüncenin uygulama alanı olarak *polisten* bahsedilebilmektedir.<sup>436</sup> Dolayısı ile *polis*in tarihsel süreçte ortaya çıkışının M.Ö. VI. yüzyıldan daha önceye dayanmadığı ifade edilebilir. Bunun yanında *polis*in tarihsel süreçte ortaya çıkışı, değişimi ve nihayetinde bozulmaya başlaması ile ilgili farklı yaklaşımlar da mevcuttur.<sup>437</sup> Çalışmanın odak noktasından dolayı asıl mesele *polis*in geçirdiği değişimlerdir. Bundan dolayı Yunan Dünyasındaki yurttaş anlayışından hareketle söz konusu değişimlere değinmek daha isabetli olacaktır.

Yunan siyasi düşüncesindeki asıl kırılmanın İ.Ö. VI. yüzyılda gerçekleşen "İyonya Aydınlanması"<sup>438</sup> olduğu belirtilmektedir. Söz konusu kırılmanın sadece düşüncenin felsefi-dini boyutu ile kalmayıp sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik alanda da etkilerini gösterdiğini söyleyebiliriz. Genel olarak Thales ile başlatılan bu süreç, düşünürlerin *doğaya* yönelerek onu *araştırma* ve açıklamaya çalıştıkları dönem olarak tarif edilmektedir. Bu dönemi asıl önemli kılan şey düşünürlerin geleneksel paradigmalardan dışına çıkma çabaları olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda Yunan felsefesinin ortaya çıktığı yer, İyonya olarak kabul edilmektedir. İyonya'da felsefenin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan etkenler çalışmanın birinci bölümünde ele alınmıştır. Bunun yanı sıra

<sup>435</sup>Yunanlıların Tanrı-Evren-İnsan tasavvuru hakkındaki inanışının arka planını açıklayan bir çalışma olarak bkz: Jean Pierre, Vernant, *Evren, Tanrılar, İnsanlar*, Çev. M. Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2001.

<sup>436</sup>Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.90; geniş açıklama için bkz: E., Irwin, *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, London, Cambridge University Press, 2005, s.310-345.

<sup>437</sup>*Polis*in tarihsel süreci ile ilgili ayrıntılı açıklamalar çalışmanın birinci bölümünde gösterilmeye çalışıldı. (bkz: Yukarıda s.18 vd.) Bununla birlikte akademik anlamda *polis*in ortaya çıkışı ile ilgili tartışmalara ivme kazandıranın Viktor Ehrenberg'in "When did the polis rise?" adlı makalesine dayandığı belirtilmektedir. (bkz: Viktor, Ehrenberg, *The Greek State*, Oxford, Oxford Uni. Press, 1960.) Ayrıca Kopenhag Polis Center'ın bu konudaki belirleyici rolüne de daha önce işaret edildi. (bkz: yukarıda I. Bölüm.)

<sup>438</sup>Konu hakkında ayrıntılı çalışmalar için bkz: John, Bury, *Düşünce Özgürlüğü'nün Tarihi*, Çeviren: Durul Batu, Erdini Basım ve Yayınevi, 1978; J. Lewis, *Solon The Thinker*, London, Oxford University Press, 2006.

dönemin önemli özelliklerinden olan kolonileşme hareketlerinin de bu duruma zemin hazırladığını eklemek gerekmektedir. Çünkü Yunanlıların öncelikle ekonomik kaygılarla başlattığı kolonileştirme faaliyetleri aynı zamanda kendi kültürlerinin taşınmasını da beraberinde getirmiş, bu taşınma yeni kültürler ile karşılaşma ve etkileşimde bulunma sonucunu da doğurmuştur.<sup>439</sup> Burada dikkat çekmek istenilen nokta değişimlerin politik alandaki etkileridir. Buna göre ana polislerden kolonilere doğru gerçekleşen 'karşılıklı' göç hareketleri farklı kültür ve inanışlar ile etkileşime vesile olmuştur. Söz konusu etkileşimin asıl sonuçları ise ana polisteki politik anlayışın esaslı bir şekilde değişimine neden olması şeklinde belirtilebilir.

Geleneksel anlayışta soyluların hükmetmesi söz konusu iken ticaret ile birlikte zenginleşen orta sınıfın iktidara talip olduğu ve böylelikle toplumsal çatışmaların yaşandığı görülmektedir. Tiranlık, oligarşik ve aristokratik yönetim tecrübelerinden sonra nihayetinde Yunan Dünyasına özgü 'demokrasi' anlayışının ortaya çıktığı belirtilmektedir.<sup>440</sup> Politik alandaki bu değişimlerin nihayetinde insanı ilgilendiren her alanda kendisini hissettirdiği ve belirgin kıldığını belirtmek gerekmektedir. Nitekim Yunan dünyasındaki tarihsel gelişmeler bu durumu gözler önüne sermektedir. Buna geçmeden önce mezkur değişimlerin geleneksel Yunan inanış biçiminde de kendisini gösterdiğini belirtmekte fayda vardır. Geleneksel Yunan dünyasında Tanrılar, insan veya herhangi bir soruna yönelik açıklamaların kaynağı *mitos*lardır.<sup>441</sup> *Mitos*lar, hem Yunanlıların yaşam biçimlerinin kaynağı hem de onların yol göstericileri olarak görülmüştür. Bu *mitos*lar genellikle felsefe tarihi el kitaplarında *efsaneler* şeklinde tasvir edilmiş olsalar da gerçek bize göre tam çok daha farklıdır. Yunanlıların dünyasında *mitos*lar herhangi bir dinin inanç akideleriyle mukayese edilebilecek denli öneme sahiptir. Nitekim

<sup>439</sup>Yunan kolonileri ile ilgili bilgi için bkz: Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, s.83-83; ayrıca konu ile ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Gochar, R. Tsetskhledze, *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonisation and Other Settlements Overseas*, Leiden-Boston, Brill, 2008, s.185-203.

<sup>440</sup>Zeller, *Greksel Felsefe Tarihi*, s.40-41.

<sup>441</sup>Yunanlıların *mitos*ları ile olan ilişkilerini farklı bir boyutta ele alan ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Paul, Weyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, Çev. M. Alkan, Dost Yayınevi, Ankara, 2003.

bir dinin inanç kaideleri o dine inanan için ne kadar önemliyse, Yunanlı için de *mitosların* o kadar önemli olduğu belirtilmelidir.<sup>442</sup> Bu bağlamda Yunan *mitoslarının* hayatın her alanındaki etkileri göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla dini inanış biçimindeki değişimlerin nihayetinde diğer alanlarda değişimlerin de önünü açtığı söylenebilir. Ayrıca Batı felsefesi tarihinde felsefeyi söz konusu coğrafyada başlatma geleneğinin temel zeminin sözü edilen değişme ile başlatıldığını hatırlatmak gerekmektedir.

Yukarıda genel hatlarıyla gösterilmeye çalışılan geleneksel Yunan inanış biçimi olan Tanrı merkezli *inanış* yerini önce *doğa* merkezli bir ilgiye bırakmıştır. Kısaca Theogoni olarak adlandırabileceğimiz geleneksel Yunan inanış biçimine göre her şeyin merkezini Tanrı(lar) işgal etmekle birlikte evren yani kozmos da ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla Yunanlılar Tanrılarını antropomorfik biçimde *tasarlamış* olsalar da bir *insanın* Tanrı olabilmesi söz konusu değildir. Bu bağlamda çokça dillendirilen ‘kendini bil!’ mottosunun ‘haddini bil!’ şeklinde okunması söz konusudur. Yunan dünyasındaki bu anlayış baskınlığını korumakla beraber, nihayetinde karşılaşılan yeni kültürlerin de etkisiyle geleneksel Yunan inanış biçimine yeni motiflerin girdiği söylenebilir. Bunların içinde en etkili olanı Orphik gizem *dini* gösterilmektedir:

Orphik gizem dini, bedenlenmiş insanın gerçek insan, ruhun bir tür güçsüz gölge imajı olarak kabul edildiği gerçek Grek hayat görüşünün tam tersine çevrilmesidir. Buna karşılık Orphik felsefede ölümsüz ve yok edilemez olan ruhtur, beden gelip geçici, kerih ve aşağılıktır. Greklere göre güneşin altında yeryüzündeki hayat gerçek hayattır, öte dünya onun hazin ve solgun bir taklidinden ibarettir; Orphik doktrine göre burada, yeryüzündeki hayat bir tür cehennem, bir hapishane, bir cezadır; bizi bekleyen hakiki tanrısal varoluş ancak ruhun beden hapishanesinden kurtuluşundan sonra, öte dünyadadır.<sup>443</sup>

<sup>442</sup>Nitekim *mitostan logos’a* geçişin kırılma noktalarından biri olarak kabul edilen Thales bile “Her şey Tanrılarla doludur” ifadesi ile nihayetinde bağlı bulunduğu toplumun dinsel kodlarına yönelik önemli bir belirlenimi gözler önüne sermektedir. Bkz: Aristotle, *Metaphysic* 983b 20-27.

<sup>443</sup>Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.45; Yunan dünyasındaki dini inanış biçiminin nasıllığı ile ilgili temel kaynak olarak bkz: Hesiodos, Hesiodos, *Theogonia-İşler*

M.Ö. VI. Yüzyıldaki dinsel-düşünsel değişim ve dönüşümlerin beraberinde siyasi, ekonomik ve kültürel yenilikleri de getirmiştir. Kırılmaların getirdiği değişim ve dönüşümler aynı zamanda bir Yunanlının gündelik hayatı kadar dinsel ve düşünsel dünyasını etkilemiştir. Ayrıca polis özelinde yeni tartışmaları ve nihayetinde *insana* dair farklı ve çatışan yaklaşımları da beraberinde getirmiştir.<sup>444</sup> Bu değişimlerin her alanda olduğu gibi Yunan toplumunun kültürel hayatında da görüldüğünü belirtmek gerekir. Örneğin Yunanlının kültürel hayatında önemli bir yeri olan 'drama' ortaya çıkan yeni dinsel ve politik anlayışın etkisiyle yeni bir tarz ve daha 'devrimci' temalara değinmekteydi.<sup>445</sup> Bu konuya belki de en iyi örnek olarak Aiskhylos'un Oresteia'sı verilebilir. Nitekim söz konusu eserde Aiskhylos'un "...aile içi kan davası sorumluluğunun aileden kendi içinde siyasi cemaate aktaran bir mahkeme şeklinde sergileyerek, tanrıya karşı insanı, ebediye karşı faniyi"<sup>446</sup> sorunsallaştırdığı belirtilmektedir. Bu durum Atina özelinde Yunan Dünyasında söz konusu dönemde özellikle politik alandaki kırılmaların artık bilinçli bir şekilde ele alındığını göstermesi açısından dikkate değerdir.<sup>447</sup> Ayrıca

---

ve *Günler & Tanrıların Doğuşu*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2016.

<sup>444</sup> Cartledge söz konusu durum hakkında şu belirlenimde bulunmaktadır: "500'e gelindiğinde, tanrıların ve – daha da belirgin biçimde – insanların dünyasını açıklayan eski paradigmatlara artık itibar edilmediği rahatlıkla söylenebilir; bir bakıma "normal bilim" artık işlemiyordu. Bu yüzden siyasi bir devrimin öncesinde yer almakla kalmayıp ona öncülük eden entelektüel bir devrim gerçekleşti ve gerçekleşmeliydi de. Bu devrim demokrasi devrimiydi... siyasi devrim ile entelektüel devrimin birbirini nasıl dönüştürdüğünün ilk emaresine Kroton'lu Alkmainon'un siyasi kullanım için türettiği *isonomia* metaforunda rastlanır..." Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.90; konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: P.A., Rahe, "The Primacy of Politics in Classical Greece", *American Historical Review*, sayı 89, 1984, s.265-293; felsefenin mezkur kavram üzerinden farklı bir okumasını yapan bir çalışma olarak bkz: Karatani, Kojin, *İsonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev: Ahmet Nuvit Bingöl, İstanbul, Metis Yay., 2019.

<sup>445</sup>J. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York, New York Press Review, 1988; (naklen) Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.90-91.

<sup>446</sup> Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.91.

<sup>447</sup>M.I., Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; (naklen) Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, s.91; Antik Yunan'da demokrasi hakkında ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Finley, *Democracy Ancient and Modern*, Londra, 1985, s.45-67.

Antik Yunan toplumsal hayatında şairlerin toplum üzerindeki etkileri dikkate alındığında, onların eserlerinde işledikleri konulardan işleyiş şekillerine kadar toplumun geçirdiği değişimleri göstermeleri açısından önemli birer kaynak oldukları belirtilmektedir. Nitekim şairlerin toplumun karşılaştığı sorunlar karşısında duyarsız kalmadıkları; bu bağlamda çeşitli çözüm önerileri de getirdiklerini belirtmek gerekmektedir.

Yunanlıların yaşamında sosyal siyasal ve ekonomik kırılmaların nihayetinde kendisini Yunan toplumunun düşünüş biçiminde de gösterdiği belirtilmektedir. Bunun yanında ‘felsefi düşünüş’ün ilk nüvelerinin doğaya yönelimle beraber ortaya çıktığını; başka bir deyişle *thegoniden kozmogoniye* yönelimle ortaya çıktığı söylenebilir.<sup>448</sup> Hatta Aristoteles’in bu bağlamda ilk düşünür/felsefecilere *teologlar*<sup>449</sup> demesi anlamlı görünmektedir.<sup>450</sup> Çünkü Felsefi düşünüşün ilk ortaya çıktığı dönemlerde dini olanın –kastedilen geleneksel Yunan inanış biçimidir– henüz Yunan düşüncesi üzerindeki etkisini devam ettirdiğini, dolayısıyla bu noktada mezkur düşünürlerin geleneksel inanış biçiminin hala etkisinde olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Dini inanıştaki kırılmaların felsefi düşüncenin doğması ile doğrudan bağlantılı olduğunu ve bu bağlamda Batı Felsefesinin Thales ile başlatılma geleneğinin olduğu daha önce de belirtilmişti. Ayrıca Thales ile beraber düşüncenin ilgi odağının doğa yani kozmosa yöneldiğini ve fakat bu yönelmenin dini motiflerden tamamen bağımsız bir şekilde olmadığı ifade edilmiştir.<sup>451</sup> Bunun yanında ilk felsefecilerin *doğanın* ardında değişmeyen *arkhenin* ne olduğuna yönelik araştırmalarında

<sup>448</sup> Yunan felsefesinde Theogonia-kozmogonia değişim-dönüşümleri ile ilgili geniş açıklama için bkz: Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.65 vd.

<sup>449</sup> Aristoteles, *Metafizik*, IX, 1071 b 26.

<sup>450</sup> Başından belirtmemiz gerekir ki, Felsefenin başlangıç yeri ya da ilk ortaya çıkış yeri olarak İyonya’nın dolayısıyla Yunan dünyasının kabul edilegelmesi, içeriden ciddi eleştiri konusu edilmektedir. Fakat buna rağmen Felsefenin ‘sistemli’ bir şekilde ilk defa Yunan dünyasında başladığı kabulü baskın bir şekilde kabul görmektedir. Farklı yaklaşım ve eleştiriler için ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Bernal Martin, *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal edildi, 1785-1985*, Çev. Özcan Buse, Kaynak Yay., 1998.

<sup>451</sup> G. Skirbekk&N. Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yay., 2013, s.53 vd.

vardıkları cevapların dini öğeleri barındırdığını, özellikle Thales örneği üzerinden açıklanmıştır. Konunun tezimizin sınırlarını aşmaması adına Thales'ten Sokrates'e kadar geçen zaman sürecini ayrıntılı bir şekilde almak yerine bu zaman dilimi genel hatlarıyla ele alınacaktır. Çünkü çalışmanın bu noktadaki ilgi odağı olan *insan* ve onun politik yönüyle Yunan dünyasındaki *polis* ile ilişkisi açıklanmaya çalışılan bir sorun olarak ele alınmıştır.

Yunan felsefesinin ilk ortaya çıkışında genel karakteristiğinin felsefe ile 'bilimin' iç içe olduğu; "doğa bilgisinin bütün dallarının yanı sıra astronomi ve matematik, hatta başlangıçta tıp, bütün bunların"<sup>452</sup> ilk felsefecilerin ilgi alanlarına dâhil olduğunu belirtmek gerekmektedir.<sup>453</sup> İlk felsefecilerin *doğaya* yönelik *arkhe* soruşturmasında temel cevher sorunsalına getirdikleri cevaplar farklı olmakla beraber genellikle tek bir *arkhe* üzerinden açıklama girişiminde buldukları görülmektedir. Bunun yanında onların ardılları metodolojik olarak onları takip etmekle beraber *arkhe* problemine yaklaşım ve cevapları ile farklı ekollere öncülük etmişlerdir. Herakleitos ve Parmenides'in birbirlerine tamamen zıt yaklaşımlarını Empedokles, Anaksagoras ve Atomcuların neredeyse birbirleriyle uyumlu sistemlerinin takip ettiği bilinmektedir. Mezkur düşünür ve 'ekoller'in tamamının oluş ve bozuluşu reddederek *arkheyi* (cevher) genelde sonsuz ve değişmez olarak açıkladıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım da beraberinde bir diğer sorunu getirmiş oldu: Duyumların sağladığı bilginin değeri ve düşünce ile olan irtibatı problemi. Böylelikle bilgi kuramının (teorisinin) temellerinin atılmış olduğu belirtilmektedir.<sup>454</sup> İlk felsefecilerin ilgilerini tamamen *doğaya* yönelt-

<sup>452</sup>Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.52-53.

<sup>453</sup> "İlk temsilcileriyle İonik felsefe, metodolojik bakış açısından mütalaa edilecek olursa, saf dogmatizmdir. Beşeri bilginin mümküniyetine yönelik hiçbir sorgulama olmada bulunmaksızın doğrudan doğruya evrenin kökenine ilişkin nihai problemlere saldırmışlardır. Felsefelerinin, temel araştırma objelerine izafeten "doğa felsefesi" olarak adlandırılması bu bakımdan yerindedir. Öncelikle üç Miletlinin üçünün de farklı cevaplar verdiği her şeyin temelini teşkil eden temel cevher (töz) meselesini ortaya attılar. Bu tek tip temel cevher varsayımından doğal olarak değişim problemi ve bununla birlikte varlık ve yokluk, oluş ve bozuluş, hareket ve sükunet meselesi ortaya çıktı." (bkz: Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.52 vd.)

<sup>454</sup>Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.53; Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.71 vd.;

melerinin temel nedeninin Yunanlıların *doğaya* bakış açılarından kaynaklandığı belirtilmektedir. Çünkü Yunanlılar “doğayı canlı olarak tasavvur etmişlerdir. Mitik düzlemde her şey, toprak ve deniz, dağlar ve ırmaklar, ağaçlar ve çalılıklar onlara göre tanrısal varlıklarla doluydu”<sup>455</sup> dolayısıyla ilk felsefecilerin kendi toplumlarının düşünsel-dinsel kodlarından tamamen kopan bir yaklaşım sergilememiş olmaları bu bağlamda anlaşılabilir bir durumdur.

Yunan felsefesinde insana yönelik sorunları felsefi düzlemde araştırma ve tartışmaya açanların ilk olarak Pythagorasçılar oldukları ifade edilmektedir. Onların bilgi ve evrenin ilk maddesi ile ilgili sorunlardan ziyade daha çok yaşama ve dolayısıyla insana dair soru ve sorunlara yöneldikleri ifade edilmektedir.<sup>456</sup> Bunun altında yatan temel sebep onların Orphik öğretiyi bir nevi felsefi zemine taşımaları ve bu bağlamda tartışmaya açmış olmalarıdır. Pythagorasçıların açtığı bu yolun Sofistler<sup>457</sup> ile beraber doruk noktasına ulaştığı ve Yunan felsefesinin ilgi odağının *doğadan insana* doğru kaydığı belirtilmektedir.

Sofistlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan düşünsel çevrenin genel özellikleri yukarıda verilmeye çalışılmıştır. Sofistler üzerinde durmamızın nedeni sofistlerle beraber insan ve insana dair sorunların felsefenin temel sorunları haline getirilmeleridir. Diğer bir ifadeyle *insanın* etik-politik bir varlık olarak tüm yönleriyle felsefi olana konu edinmesinin Sofistler aracılığıyla olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu döneme kadar filozofların insanın çevresi, yani doğa ve evren üzerine odaklandıkları; fakat buna karşın insanı evrenin bir parçası olarak gördükleri söylenmektedir.

Genel olarak birbirine karşıt yaklaşımların nihayetinde temel iddi-

---

Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, s.36 vd.

<sup>455</sup>Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.53; Macit, Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005, s.77 vd.

<sup>456</sup>Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.96-97.

<sup>457</sup>Sofistler hakkında ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Rachel Barney, “The Sophistic Movement”, *A Companion to Ancient Philosophy*, Ed. By Mary Lousie Gill, Pierre Pellegrin, Blackbel Publication, 2006; Ayrıca isim bazında sofistler hakkında kadim bir kaynak olarak bkz: Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 2010, s.219 vd.



ası gerçeği kendilerinin ifade ettiği yönündeydi. Özellikle duyu algıları ile ilgili belirsizliğin ortaya çeşitli şekillerde konulmasının kuşkuculuğa giden yolu açtığı belirtilmektedir.<sup>458</sup> Ayrıca M.Ö. V. yüzyıl Yunan dünyasının içinde bulunduğu sosyo-kültürel yapı da bu anlamda bir diğer etken olarak gözükmektedir. Bu bağlamda Yunan Dünyasının kalbi konumundaki Atina, felsefi ilginin yöneldiği alan ya da alanları açıklama konusunda fikir verebilir.

Yunan Dünyasının kendisi dışındaki coğrafyalar ile sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik ilişkiler kurması nihayetinde felsefi düşüncenin çeşitlenmesine yol açmıştır. Farklı coğrafyalarla iletişim ve etkileşim Yunanlılarda çevrelerini daha iyi anlamalarının yolunun onlar hakkında daha detaylı malumat edinmeleri ve farklı dallardaki araştırmalardan geçtiğine olan inancı da doğurmuştur. Böylelikle felsefenin çeşitli alt dallarının daha sistematik bir şekilde ele alınmasının yolu açılmıştır. Söz konusu döneme kadar farklı filozof ve düşünce ekollerinin felsefenin ilgi alanına yeni sorunları ekleyerek ilerledikleri görülmektedir. Gerek ortaya atılan sorunların savunucuları gerekse karşı tezler ile ortaya çıkan yeni düşünür ve ekoller felsefenin sorun edindiği alanların çeşitlilik kazanmasına katkıda bulunmuşlardır.<sup>459</sup> Tam da bu noktada farklı saiklerle özellikle tarih araştırmalarının ilgi gördüğü belirtilmelidir:

Ksenophanes araştırmalarının alanına dini, Herakleitos dinin yanı sıra dili de dahil etmişti. Pythagorasçılar ahlak ve siyaset meselelerini ele almışlar, fakat bu alanlara felsefi olmaktan ziyade dini bir bakış açısından yaklaşmışlardır. Bu arada İyonya'da felsefenin hemen yanı başında yeni bir araştırma türü boy attı (historia). Grek ufkunun giderek genişlemesiyle birlikte yabancı halklarla, kimisi, Babil ve Mısır gibi eski ve ileri kültürlerle ve diğer uçta Kafkasya, Trakya ve Libya halkarınıkiyle farklı adetlerin ve yaşama tarzlarının mukayesesi düşünce ve eleştiriyi davet etti. Bu, bütün bunların nasıl meydana geldiği sorusunu, yalnızca kendi kurumlarının hakim ve tüm za-

<sup>458</sup>Zeller, *GreK Felsefesi Tarihi*, s.109.

<sup>459</sup>Cengiz, Çakmak, "İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, Antik Yunan Düşüncesi, Ortaçağ Düşüncesi*, Cilt 2, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Celal Türer, Hakan Olgun, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, s.97.

manlarda geçerli olup olamayacağı ve uygarlığın iyiliksever tanrıların yaratması mı yoksa insanların eserleri mi olduğu şüphesini doğurdu. Miletli Hekaios, Sardesli Ksanthos, Mytileneli Hellanikos gibi isimler ve Thukydides'in bir ifadesine göre Genellikle Herodotos'un öncüleri olarak adlandırılan diğer "Logograflar" [Tarihçi, Nutuk ve dava savunmaları yazarı] etnolojik ve coğrafi gözlemleri ihtiva eden eserlerinde zengin bir malzeme toplamışlar, bununla kalmayıp sırasında bunlara eleştirel bir tavırla yaklaşmışlardır...<sup>460</sup>

Dolayısıyla Yunanlıların kendileri dışındaki halklar ile etkileşime girmesi sadece yeni *bilimlerin* doğmasıyla sonuçlanmamış aynı zamanda kendi toplumları içinde de yeni gelişmelerin meydana gelmesine kaynaklık etmiştir. Bunun yanı sıra mezkur gelişmeler Yunan toplumunda –özellikle Atina merkezli olmak üzere– Sofistlerin ortaya çıkmasına ve Yunan düşüncesinin çehresini değiştirmesine de zemin hazırlamıştır. Çünkü Sofistlerin ortaya attığı fikirler Yunan toplumunun entelektüel değişimine zemin hazırladığı gibi içeriden karşıt fikirlerin ortaya çıkmasına kaynaklık etmişlerdir. Nitekim Sofist geleneğe karşıt bir tavır sergileyen Sokrates-Platon Aristoteles çizgisi bunun en başat örneğidir.

Sofistlerin ve dolayısıyla Sofistliğin Yunan dünyasında bu kadar ses getirmesinin nedenleri neler olabilir? Bu çalışma bağlamında Sofistler üzerinde durmamızın temel saiki nedir? Mezkur sorulardan önce belki de sorulması gereken temel soru Sofistler tam olarak hangi tavırlarıyla Yunan toplumu üzerinde bu kadar etkili olabilmişlerdir? Bir diğer soru da Sofistlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan etkenler sadece farklı kültürlerle olan karşılaşmalar mıydı?

Sofistlerin Yunan Dünyasının düşünsel çehresinde etkili olmalarının belki de önemli nedenlerinden biri neredeyse çoğunluğunun bu dünyanın dışı ya da çevresinden gelmiş olmaları zikredilmektedir. Mesela Sofistler denilince akla gelen ilk isimlerden biri olan Protogoras'ın Trakya'dan geldiği belirtilmektedir. Ayrıca Sofistliğin her şeyden önce bir uygarlık felsefesi olarak ifade edilmesi de bir diğer önemli neden olarak görülmektedir. Nitekim Sofistler ile beraber felsefi ilginin doğa-

<sup>460</sup>Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.109.

dan insan ve insana dair olana yönelmesi de bu bağlamda önemlidir. Sofistlerin öncelikli amacı “birey olarak ve onun meydana getirdiği dil, din, sanat, şiir, ahlak ve siyasetle birlikte toplumsal olarak insandır.”<sup>461</sup> Dolayısıyla Sofistler –daha önce de göstermeye çalıştığımız gibi– düşünce-  
cenin, başka bir deyişle felsefenin odak noktasını *doğadan* insana çevirmek ve insanı bütün yönleriyle felsefi bir tavırla ele almalarıyla Yunan düşüncesi özelinde yeni bir dönüşüme öncülük etmişlerdir. Onlar geleneksel düşünce kalıplarının dışına çıkarak insan ve edimlerini merkeze alan soruşturmalar yapmışlardır. Sofistler *doğadan* bütün insanların eşit olduklarını ve Yunanlılar ile *barbarlar* arasındaki farkın bu bağlamda *doğal* olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca *nomosun* (yasa) geleneksel Yunan anlayışındaki Tanrısal yönünden ziyade insanların belirli saiklerle bir araya gelerek oluşturdukları yapay sözleşmeler olduğunu öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla *nomos* kutsal olmayıp değişime ve eleştiriye açıktır.<sup>462</sup>

Sofistlerin yaklaşım ve eleştirileri geleneksel Yunan anlayışında *yasa* kavramının kökenini tartışmaya açmıştır. Geleneksel anlayışta *yasa*nın kökeni kutsal olan yani Tanrılar iken Sofistler bunu insan merkezli bir okuma ile açıklamaya ve *yasayı* insana dayandırma yönünde bir tavır sergilemiştir. Sofistlerin bu tavrının arkasında yatan neden geleneksel Yunan uygarlık anlayışının dayandığı Hesiodos’a karşı duruşları ile açıklanmaktadır.

Sofistlerin zikredilen çerçevedeki felsefi arka planına baktığımızda, Hesiodos ve onun uygarlık anlayışıyla karşılaşırız. Hesiodos’un uygarlık anlayışına göre insanlar başlangıçta gayet güzel bir dünyada yaşıyorlardı ve buna altın çağ deniyordu. Ama zaman içinde insanlar kötü hale düşmüşler, yani “soysuzlaşmış, yozlaşmışlardır”. Altın çağdan demir çağında doğru insanlar kademe kademe gelmişlerdir. Daha açık bir ifadeyle başlangıçta insanlığın hali gayet düzgün, uygar medeni iken gerileme başlamıştır. Hesiodos, altın çağda insanın bilgeliğinin, ustalığının, marifetlerinin, teknik anlamdaki becerilerinin ve şehir kurma, yasa yapma becerilerinin tanrılar tarafından in-

<sup>461</sup>Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.109-110; Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.122 vd.; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.38 vd.

<sup>462</sup>Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.110; Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.122-123.

sanlara armağan edilmiş olduğunu savunur. Sofistler bu durumu tartışmaya açar. Yasalar gerçekten tanrılar tarafından mı verildi? Yoksa insanlar tarafından, toplumdaki topluma değişen bir şekilde ya da zamandan zamana değişen bir şekilde mi ortaya konuldu? Sofistler bu tartışmayı iyice alevlendirdi ve Hesiodos'un iddia ettiklerinin aksine çoğunluğu karşıt bir görüş ortaya attılar.<sup>463</sup>

Bu tavırlarıyla Sofistlerin Yunan dünyasının geleneksel anlayışlarının sorgulanmasına ve zayıflamasına neden olduklarını söyleyebiliriz. Diğer yandan bu tavırları aynı zamanda Yunan dünyasındaki 'Yunanlılar ve ötekiler' yani barbarlar şeklinde özetlenebilecek *insan* anlayışının yerine, insanı insan olmaktan dolayı diğer canlılardan ayıran, herhangi bir toplumun diğer toplumlara bu bağlamda üstün olamayacağı anlayışının da tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle Sofistlerin Yunan merkezli bir *insan* anlayışına karşı evrensel bir *insan* anlayışıyla hareket ettikleri söylenebilir.

Felsefenin ilgisinin insana yönelmesinde öncü rol oynayan Sofistler bunu yaparken geleneksel inanış biçimleri ve düşünüş kalıplarının yanı sıra kültüre de odaklanmışlardır. Kültürün iki ayağı olan ahlâk ve politika bu bağlamda öne çıkmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse Sofistler "bilgideki teorik ve deneysel doğrulama yönlerini bir kenara bırakarak üç noktayı vurgulamaktadırlar: 1) Pratik yarar, 2) Teknik uygulama, 3) İnsanın hayatını anlamlı kılp kılmaması husus."<sup>464</sup> Dolayısıyla Sofistlerin insana ve insana dair *praksise* yönelmesinin temel saikleri yaşadıkları toplumun genel karakteriyle uyumlu görünmektedir. Çünkü dönemin Yunan Dünyası bu bağlamda Sofistlerin temsil ettikleri düşünce yapısına uygun bir ortamdır.<sup>465</sup>

M.Ö. V. yüzyıl aynı zamanda demokrasinin Yunan dünyasında yönetim biçimi olarak ağırlık kazandığı bir dönemdir. Ticaret yoluyla ciddi bir güç olarak ortaya çıkan "orta sınıf" yönetim erkini elinde bulunduran soylu sınıfa karşı alternatif denilebilecek bir güç olmuştur. Doğuştan bir hak olarak elde edilen *soyluluk* düşüncesi ve ancak *soyluların polisi*

<sup>463</sup>Çakmak, "İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates", s.99.

<sup>464</sup>Çakmak, "İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates", s.101-102.

<sup>465</sup>Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.120 vd.

yönetme hakkına sahip olduğu yönündeki geleneksel görüş bu dönemde Yunan Dünyasında hakim görünmektedir. Bu görüşe karşı Sofistlerin savunduğu *polis*i yönetmek için gerekli erdem bilgisinin öğrenilebileceği düşüncesi bu bağlamda “orta sınıf” arasında talep görmüştür. Tam da bu noktada Sofistler kendilerine hedef olarak gençleri seçmişlerdir. Çünkü geleneksel Yunan eğitim tarzında “gençlerin eğitimi bu zamana kadar jimnastik ve gramercilerden tahsil edilen temel okuma yazma, hesap kitap alışkanlığı ve şairlerle okuma ve müzik eğitiminden ibaret”<sup>466</sup> olmuştur. Ayrıca Sofistlere kadar gelen felsefede “filozof için hakikat araştırması ve bilgi uğraşı ereği kendinde olan bir şeydi ve mutlak bir zorunluluk olmamakla beraber şayet öğrencileri varsa bunları da filozof yapmaya çalışırdı. Dolayısıyla amacı bütünüyle teorikti.”<sup>467</sup> Bu durum özellikle ticaret ile zenginleşen “orta sınıf”ın pratiğe olan ilgisi ve hırsı göz önüne alındığında Sofistlerin mezkur dönemde neden rağbet gördüklerini açıklar niteliktedir. Çünkü Sofist pratikte bireyin işine yarayacak dolayısıyla ona yaşadığı toplumda söz söyleme hakkını getirecek olan *bilgiyi* öğretebileceğini iddia etmekteydi. Dolayısıyla Sofistlerin bu yaklaşımı özellikle dönemin aristokratları (soylular) tarafından benimsenen *politika erdeminin* doğuştan kendilerine verili olduğu yönündeki yaklaşımlarını da yıkıcı niteliktedir: “Sofistler... erdem doğuştan mıdır? Yani, ‘*phisis* midir?’ ya da sonradan mı kazanılır yani ‘*thesis* midir?’ tartışmasını başlatarak politika erdeminin doğuştan sahip olunabileceği yönündeki aristokratik iddiaya başkaldırmışlardır...”<sup>468</sup>

Geleneksel Yunan Dünyasında *soyluluk* düşüncesi aynı zamanda yönetme hakkının da belli bir kesimde yani soylularda olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insanları yönetmek için gerekli olan *erdem*in de doğuştan soylulara verili olduğu düşüncesi mevcuttu. Fakat Sofistler bu erdem in doğuştan verili mi olduğunu, yoksa eğitim ile mi kazanılabileceği? Sorusunu ortaya atarak yeni bir tartışma başlatmışlardır. Sofistler

<sup>466</sup>Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.111; Yunanlıların geleneksel kültürü ve eğitimlerini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alan üç ciltlik çalışma olarak bkz: Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Grek Culture*, Trans. By Girbert Highet, Oxford, Oxford University Press, 1986.

<sup>467</sup>Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.110.

<sup>468</sup>Çakmak, “İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates”, s.103.

*erdem*in öğretilebileceği düşüncesini işleyerek bunu öğretebileceklerini iddia etmişlerdir.<sup>469</sup>

Sofistlerin bu tavrı aynı zamanda Sokrates ve ardıllarının ‘saldırıları’na maruz kalmalarına yol açtığı gibi, Sofistlere yönelik genel bir negatif yaklaşımında düşünce tarihinde oluşmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü Felsefe Tarihinde Sofistlere karşı sürdürülegelen olumsuz yaklaşımın nihayetinde kaynağı Sokrates ve onu takip eden öğrencileridir. Bu bağlamda ise en öne çıkan şahsiyet Platon’dur. Söz konusu geleneğin Sofistleri en çok eleştirdiği nokta onların belli bir ücret karşılığı gençlere ders vermeleri ve felsefenin temel odak noktası olan “hakikat ve onun bilgisi”ni edinme yerine tamamen pratik olana yönelmeleri; ayrıca *bilginin*<sup>470</sup> bilinemeyeceğine yönelik tavırları olarak gösterilmektedir.<sup>471</sup>

Sofistler üzerinde durulmasının nedeni Yunan dünyasında özellikle *politik* alandaki kırılmaların Sofistlerin sahneye çıktığı dönemle örtüşmeleridir. Sofistlerin ortaya çıktığı dönem daha önce de gösterilmeye çalışıldığı gibi geleneksel Yunan Dünyası anlayışının aynı zamanda, çeşitli nedenlerden dolayı, değişmeye ve dönüşmeye başladığı dönemdir. Soyluluk ve dolayısıyla aristokratik anlayışın eleştirildiği görülmektedir. Çünkü bu anlayışa göre yönetim ve yönetim hakkının belli bir kesimde olması gerekmektedir. Sofistler bu anlayışa karşı *poliste* yaşayanların yönetimde söz hakkı sahibi olmaları gerektiğini savunmuşlardır. Sofistler aynı zamanda bu yeni anlayışın düşünsel alt yapısının oluşturulmasında ve yayılmasında etkili olmuşlardır. Onlar Yunan dünyasında gerek periyodik olarak yapılan çeşitli festivaller, ayinler yoluyla, gerekse etraflarına topladıkları gençleri eğitmek suretiyle bu düşün-

<sup>469</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.39 vd.; geniş açıklama için bkz: Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.118 vd.

<sup>470</sup>Sofistlerin *bilgi* konusundaki yaklaşımlarında iki filozofun görüşlerini almışlardır. Bunlar Herakleitos’un *aktış* düşüncesi ile Parmenides’in duyuları dışlayan ve gerçek olanın ancak akılla kavranan olduğu yönündeki düşünceleridir. Bu bağlamda Kratylos ve Gorgias öne çıkmaktadır. Mezkur iki filozofun yaklaşımları ve Herakleitos ile Parmenides’in düşüncelerini nasıl yorumladıkları yönündeki açıklamalar için bkz: Cengiz Çakmak, “İnsan Felsefesi: Sofistler ve Sokrates”, s.99-104.

<sup>471</sup>Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.122.

celerini yaymışlardır.<sup>472</sup> Sofistlerin özellikle *insanı* ve onu ilgilendiren pratik boyuttaki sorunlara yönelmesi ve bunlara yönelik edimlerde bulunması önemlidir. Onların geleneksel Yunan anlayışında hâkim olan belli insanlara *erdem*, *soyluluk* gibi ayrıcalıkların *doğadan* verilmiş olduğu *paradigmasına* karşın, insanların *doğadan* eşit oldukları yönündeki düşünceleri önemli ölçüde etkili olmuştur. Dolayısıyla Sofistlerin bu etkileri sadece felsefenin sorun edindiği konularla sınırla kalmamış, Yunan dünyasının sosyo-kültürel ve politik yapısı üzerinde de etkili olmuştur. Böylelikle onlar yeni tartışmaların yolunu açmıştır. Sofistler *poliste* fikirlerini rahatça yayma imkanına sahip olmuşlar ve bu yolla geniş kitlelere ulaşabilmişlerdir. Fakat Yunan dünyasının temel anlayış ve değerlerine yönelik yaklaşımları kendilerine karşı ciddi muhalefet ve eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Onların özellikle geleneksel din anlayışı ve Tanrılar hakkındaki eleştirel yaklaşımları toplumda tepki görmüş, ayrıca *insan*, ahlak, eğitim ve bilgi konusundaki görüşleri felsefe alanında yeni tartışmaları doğurmuştur. Onların yaklaşımlarına karşı Sokrates ve onu takip eden 'gelenek' bu bağlamda zikredilmelidir.<sup>473</sup>

### 3.2. POLİS'TE YURTTAŞ OLMANIN ŞARTLARI

*Polisin* Yunan Dünyası özelinde ortaya çıkmasının çeşitli saiklerden kaynaklandığını ve bunlardan dolayı mezkur dünyaya özgü bir tecrübe olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu bağlamda, *polis*in toplumsal yapısını oluşturanların da –çeşitli zamanlarda farklı reformlar ile durumları değişiklik göstermiş olsa da– genel olarak dört farklı *sınıfa* ayrıldığı belirtilmektedir:

...Yurttaşlık, kendi içinde genel olarak dört ayrı kategoride değerlendirilebilir. Bunlar büyük toprakları ellerinde tutan, kabilesel soy bağlarını *polis* içinde ayrıcalıklı bir kesim olarak örgütlemeyi başaran aristokrasi ya da eu-

<sup>472</sup>Ayrıntılı açıklamalar için bkz: Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s.110-114.

<sup>473</sup>Sokrates'in Sofistlere ve onların düşüncelerine karşı olan çabası onun öğrencisi Platon üzerinden bugün diyaloglar şeklinde elimizde bulunmaktadır. Ayrıca Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'inde Sofistlere karşı olan tavrı bu bağlamda Sokratesçi geleneği devam ettirmektedir. Bu konudaki ayrıntılar tezimizin sınırlarını aşacağından sadece genel hatlarıyla Sofistlerin Yunan dünyasında ortaya çıkmalarının nedenleri ve genel olarak düşüncelerini vermeye çalıştık.

*patridler*; soylu kökenleri olsa bile, Solon gibi, daha çok ticaret ve zanaatlarla zenginleşen kentli orta sınıflar ya da *demiurgoiler*; topraklarının küçüklüğü nedeniyle her an tümüyle mülksüzleşmeye aday yoksul çiftçiler ya da *georgoiler* ve nihayet topraklarını yitirmiş, mülksüzleşmiş, bu nedenle de daha çok Pazar merkezine yığılmış olan “emekçiler” yani *theteslerdir*.<sup>474</sup>

Bunlara kadın ve köleleri de eklemek gerekmektedir. Çünkü *polis* söz konusu olduğunda kadın ve kölelerin *polis*in demografisinde yer aldığını ve hatta kölesiz bir *polisten* söz edilemeyeceğini de belirtmekte fayda vardır. Köle ve kölelik Antik dünyanın olduğu gibi Yunan dünyasının da bir *gerçekliği* olarak yerini almıştır.

Yukarıdaki belirlenim daha çok *mülkiyet* temelli bir okuma ile ortaya çıkmış toplumsal kategorileştirme olarak görünmektedir. Antik dünyanın paradigmaları göz önüne alındığında, *polis*in ortaya çıkması ve farklı toplumsal ‘sınıflar’ı bünyesinde barındırmasının nedeni olarak mülkiyetin alınmasının daha isabetli bir okuma olduğunu söyleyebiliriz. Bu konudaki ayrıntılara girmeden önce Yunan Dünyasında özellikle M.Ö. V. yüzyılda ve sonrasında politik alanda daha belirgin bir etkinliğe ulaşan *yurttaş* ve *yurttaşlık* tanımını biraz açmak gerekmektedir.

*Polis* ve *polites* (yurttaş) kelimelerinin Yunan dilinde aynı kökten türetilmiş olmaları bu bağlamda *yurttaşlık* ve *polis*in birlikte ve aynı düzlem içinde yer almasını kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla *yurttaş*tan bahsetmek için öncelikle bir *polis*in varlığı söz konusu olmalıdır.<sup>475</sup> Çünkü *yurttaş* her şeyden önce *polis* söz konusu olunca varlığından söz edilebilecek ‘özgür’ insandır. Özgür olmayanların Yunan *polis*inde *yurttaş* olmaları söz konusu değildir. Fakat belirtmek gerekir ki, özgür olmayan birinin *poliste* köle olduğu şeklinde bir belirlenim de düşünülmemelidir. Çünkü kölelik<sup>476</sup> *poliste* ayrı bir *gerçeklik* ve hatta *normal* bir

<sup>474</sup>Ağaoğulları, A.e., s.43.

<sup>475</sup>*Yurttaş polis* ilişkisinin doğası üzerine ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Adriel M., Trott, *Aristotle on The Nature of Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

<sup>476</sup>Köleliğin Yunan Siyaset Düşüncesindeki tarihi için bkz: Stephen, Salkever, *Ancient Greek Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Cartledge, Antik Yunan Siyasi Düşüncesinin arkasındaki arketipin özgürlük-kölelik arasındaki kutuplaşmayla vücut bulduğunu belirtir, bkz: Cartledge, *Pra-*



durum olarak görülmektedir. Aksine Yurttaş olmanın bir diğer önemli şartı da Yunanlı olmaktır.<sup>477</sup> Yunanlı yani Helen olmayan ve söz konusu *poliste* doğmayan birinin o *polise* yurttaş olmasının söz konusu olmadığını söyleyebiliriz.<sup>478</sup>

Yurttaşlığın *polisten* bağımsız bir varlığı olmadığı gibi yurttaştan söz edebilmek içinde öncelikle bir *polis*in varlığının olması gerekmektedir. Bu durum tıpkı Yunan Siyasi düşüncesinin *poliste* varlık bulmasına benzer bir şekilde, yurttaş ve yurttaşlık tanımının da *poliste* oluştuğunu göstermektedir. Dolayısıyla yurttaştan bahsetmenin temel zorunluluğu öncelikle bir *polis*in varlığıdır. Yunan *polisi* ve yurttaşlığından bahsedilirken değinilmesi gereken bir diğer temel konu da *demokrasidir*. Bu konu ilerleyen bölümlerde ayrıntısı ile ele alınacağından şimdilik demokrasi konusu burada noktalanacaktır.

Aristoteles'in yurttaşlık ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce Yunan dünyasında köle ve kadın sorununa kısaca değinmek gerekmektedir. Çünkü daha sonra göstermeye çalışacağımız gibi Aristoteles'in köleliği, köle olanın *doğasına* dayandırması ve kadını hâne içindeki rolünden dolayı köleden ayırması ve fakat geleneksel Yunan düşüncesine paralel olarak, politik olan söz konusu olduğunda kadını yurttaş kabul etmemesi bu bağlamda önemli görünmektedir.

Yalın anlamıyla köle Yunan dünyasında bir efendinin 'malı' olarak

---

tikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi, s.7.

<sup>477</sup>Ayrıntılı açıklama için bkz: Kostas, Vlassopoulos, *Unthinking The Greek Polis, Ancient Greek History beyond Eurocentrism*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2007.

<sup>478</sup> "Gerek Atina'da gerekse Sparta'da yurttaşlığın öncelikli temel koşulu özgür olabilmektir. Ancak burada özgürlük, köle olmamak gibi düşünülmemelidir. Çünkü örneğin *meteikoslar* köle olmadıkları halde, bu anlamda özgür bir sınıf olmalarına karşın, yurttaşlık haklarını kazanamamışlardır. O halde kastedilen özgürlüğün bununla sınırlı olmaması gerekir. Kastedilen özgürlük *meteikosları* da, kadınları da eksikliğiyle işaretleyebilen bir özgürlük olmalıdır. Yunanca'da hem kişileri, hem de *polisleri* nitelemiş bakımından özgürlük sözcüğü ya da *eleutheria*, kolayca başka dillere çevrilemeyen bir sözcüktür. Kavram bir anlamda başına buyrukluğu içermektedir. Burada başına buyrukluk, bir yandan çalışıp çalışmama özgürlüğünü, özellikle bir başkası için çalışmak zorunda olmamayı, yani efendisizliği işaret etmekte ama aynı anda *polisi* de nitelemek için kullanılmaktadır..." (bkz: Ağaoğulları, A.e., , s.43.)

görülmektedir. O, bir efendinin malı ya da zorunlu işler söz konusu olduğunda “canlı bir araç olmaktan ötede sayılmadıklarından, haliyle ‘insan’ kategorisi içinde...”<sup>479</sup> kabul edilmemektedir. Kadın ise özgürlük söz konusu olduğunda ev alanına hapsolmuş gibidir. Her ne kadar ev alanındaki köleleri yönetme noktasında bir ‘efendi’ gibi algılanabilecek olsa da o, yurttaşlık söz konusu olduğunda bir yurttaşın temel haklarından yoksundur. Bu durumda Yunan dünyasında özgür olmanın yurttaş ile özdeş olduğu dikkate alındığında kadının özgür olduğu söylenememektedir.<sup>480</sup> Dolayısıyla çağın paradigmasında, yurttaş öncelikle Yunanlı, erkek ve özgür olan Yunanlının hakkı olarak öne çıkmaktadır. Buna ilaveten söz konusu *poliste* doğmuş olmak da bir diğer önemli ön şarttır.

Yunan dünyasında yurttaşlık konusundaki mezkur yaklaşımdan dolayı daha önce de işaret edildiği gibi Sofistlerin *insan* merkezli yaklaşımları ciddi anlamda ses getirmiş, *poliste* belli şartları taşıyanların söz hakkına sahip olmasına karşı ‘evrensel insan’ tasavvurları ile geleneksel yaklaşımı yıkmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Sofistlerin bu düşüncelerine karşı politik olan söz konusu olduğunda karşı tarafta yer alanlar onların düşüncelerini çürütmeye ve alternatif çözümler üretmeye odaklanmışlardır. Bu noktada çalışmaya konu edinilen Aristoteles’in yurttaşlık, efendi-köle ve *polis* ile ilgili görüşlerine geçilecektir.

### 3.2.1. Yurttaş

Yunan Dünyasındaki *yurttaşlık* sorunu Atina özelinde çalışmanın ilk bölümünde ana hatlarıyla gösterilmeye çalışıldı. Ayrıca Aristoteles’in *yurttaşın* neliği ile ilgili soruşturmasını etik-politik bir varlık olarak insan sorunu ile ilişkilendirdiğini ve dolayısıyla insanın canlılar içerisindeki yeri ile soruna yaklaştığı belirtilmeye çalışıldı. Burada ise onun *yurttaş* üzerine yaklaşımının insanın neliği, siyaset bilimi ile ilişkisi, insanın *doğası* gibi sorunların ifade edilmesinde geçtiği gösterilmeye çalışılacaktır. İlaveten nihayetinde Aristoteles’in *yurttaş* konusundaki

<sup>479</sup>Ağaoğulları, A.e., , s.43.

<sup>480</sup>Konu hakkında ayrıntılı bir çalışmalar olarak bkz: Robert, Schlaifer, “Greek Theory of Slavery from Homer to Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Sayı 47, s.136-205; Smith, N.D., “Aristotle’s Theory of Natural Slavery”, *A Companion To Aristotle’s Politics*, Ed. By D. Keyt and Fred Miller, Oxford, Oxford Uni. Press, 1991, s.142-155.

yaklaşımında yurttaş, iyi yurttaş ve iyi insan üçlemesiyle *yurttaş* tanımladığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Aristoteles, öncelikle insanın insan olmağını *canlılar* arasındaki konumu ile ilişkilendirdikten sonra, insanı aklı sayesinde diğer canlılardan ayırmaktadır. Buna ilaveten politik olan söz konusu olduğunda insanın 'politik bir canlı' (bios Politikos) olduğunu ve *doğası* gereği de diğer canlılardan ayrıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla insanın politik bir canlı olması onun aynı zamanda 'toplumsal bir canlı' olması sonucunu beraberinde getirmektedir. Böylelikle insanın *doğası* ile *polis*in doğası arasındaki ilişki ortaya çıkarılmaktadır:

Bundan, devletin [polisin] doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan [canlı] olduğu sonucu çıkar. Düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği, şehri, devleti olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya da üstünde... fakat önümüzdeki, yalnızca bir işbirliği yapıp yapmama sorunu değildir; çünkü besbelli ki, insan arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda siyasal hayvandır. Çoğu kez dediğimiz gibi, doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla da, bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili, anlamlı konuşma yetisini vermiştir.<sup>481</sup>

İnsan ve *polis* doğaları gereği birbirleriyle kaçınılmaz bir ilişki içerisinde dirler. İnsanın olmadığı bir *polis* düşünülemediği gibi *poliste* yaşamına devam etmeyen bir 'insan'dan da söz edilemeyecektir. Çünkü Aristoteles'e göre insan ve *polis* doğaldırlar ve dolayısıyla nihai amaçları gereği birbirleriyle 'zorunlu' bir ilişkiye sahiptirler.<sup>482</sup> Fakat buradaki insanın neliği sorunu beraberinde *yurttaş*ın neliği sorununu getirmektedir. *Yurttaş*ın neliği sorununun soruşturması ise öncelikle insanın

<sup>481</sup>Aristoteles, *Politika* I 1253a, s.9.

<sup>482</sup> "Aristoteles'e göre, siyasal tecrübe insan doğasının en önemli özelliği, türümüzün en büyük şerefidir. Yalnızca insanlar, özgür ve rasyonel varlıklar olarak, rasyonel bir söylemle, içinde yaşadıkları toplulukların yaşam özellikleri için model geliştirebilecek kapasiteye sahiptir. Bunların arasında en soylu ve farklı olanı, siyasetin ve siyasal terimlerin türediği kent, yani *polis*'tir. ..." (bkz: Gianfranco, Poggi, **Devlet, Gelişimi ve Geleceği**, Çev: Aysun Babacan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 2016, s.15.

etik-politik bir varlık olarak *polisteki* yeri ve işlevi ile başlatılmaktadır.

Belirtmek gerekir ki insan ve insanın politik oluşu, pratik önemine binaen Aristoteles için en önemli mesele olarak görünmektedir. Nitekim Aristoteles, insanın politik olmağını öncelikle karakter soruşturması adını verdiği etik ile başlatmakta ve bunun nedeni olarak da her eylemin nihayetinde bir amaç uğrana yapılması gerektiği ilkesini göstermektedir.<sup>483</sup> Pratik söz konusu olduğunda tıpkı her eylemde olduğu gibi mutlaka yapılanların bir amaç uğruna olması gerekmektedir. Bu eylemlerin zihinsel ya da bedensel olması fark etmeyecektir. Mezkur ilke gereğince özellikle pratik söz konusu olduğunda Aristoteles edimlerimizde kendisi için istenen, başka bir deyişle amacını kendi içinde taşıyan eylemlerimizi konu edinen bilimin en önemli bilim olacağını ifade etmektedir: “...Siyaset böyle bir bilim olarak görünüyor, çünkü kentler [polis] için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur.”<sup>484</sup> Ayrıca askerlik, ekonomi ve retorik ise siyaset biliminin altında yer alan uğraşlar olarak verilmektedir.<sup>485</sup> Böylelikle Aristoteles politika bilimini sınıflamada en üste koymaktadır. Onun buradaki amacı pratik olan söz konusu olduğunda öncelikle insana dair neyin ya da nelerin öncelikli olduğunu belirlemek ve bunların hangi bilim ya da bilimlerin ilgi alanına girdiğini tespit etmektedir: “...Diğer bilimleri kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekilerin amaçlarını da kapsamalı, öyle ki bu amaç ‘insan için iyi’ olan olsa gerek.”<sup>486</sup>

Aristoteles baştan koyduğu ilke çerçevesinde öncelikle insanın politik olmağının zorunluluğunu başka bir deyişle *doğallığını* belirleyerek bunun süreçlerini belli bir bilim ya da bilimler çerçevesinde ele alınması ve soruşturulması gerektiği kanaatindedir. Çünkü o, öncelikle yapılacak olan herhangi bir araştırmanın, belli bir metodunun ve amacının olması gerektiğini belirtmektedir. Bunun da araştırmanın başında

<sup>483</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a, s.10.

<sup>484</sup>Aristoteles, *A.e.*, 1094a, 30, s.9.

<sup>485</sup>Aristoteles, *A.e.*, 1094b, 5, s.10.

<sup>486</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b 5, s.10.

ilke olarak koyulması gerektiğini ifade etmektedir. Mezkur araştırmada ise asıl konu *insan* ve onun için neyin *iyi* olduğunun belirlenmesi ve nihayetinde bu belirlenimi araştırarak, ele alacak bilimin hangisi ya da hangileri olduğunu belirlemektir. Burada da Aristoteles öncelikle insan için pratik söz konusu olduğunda neyin iyi olacağını belirlemek ve bu iyiyi araştırarak bilimin hangisi olacağını ifade etmektedir. Politika biliminin bu anlamda en üstte ve diğer bilimlere kapsayıcı nitelikte olduğunu baştan belirtmektedir. Çünkü Aristoteles öncelikle insan için iyi olana odaklanmaktadır. Keza bu şekilde insan için iyi olan ile *polis* için iyi olanın örtüşmekte olduğu gösterilecektir:

Bu bir kişi için ve bir kent [polis] için aynı şeyse, kent için olanı hem elde etmek hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun gibi görünüyor; çünkü o bir tek kişi için istenen de bir şeydir, ama bir bütün için ve kentler [polisler] için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur. O halde bir siyaset araştırması olan bu araştırma bunlara varmayı arzuluyor...<sup>487</sup>

*Nikomakhos'a Etik*'in ilk paragraflarında yer alan bu cümleler Aristoteles'in *insanın* politik olma şeklini öncelikle hangi bilim içinde soruşturulacağını göstermesi ve bu bilimin amacını ifade etmesi açısından önemlidir. Söz konusu bilim *politika bilimidir*. Çünkü *politika bilimi*, insana dair neyin iyi olduğunu araştırmakta ve *polis* için iyi olanla insan için iyi olanın örtüştüğü görüşü baştan belirtmektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde de belirtildiği gibi Aristoteles'in *politik* olana dair araştırması aynı zamanda *politik* olanın öznesi konumundaki insana dair bir araştırmadır. Onun temel vurgusu da insanın etik-politik bir varlık olması üzerinedir. Nitekim onun *etiki politikanın* bir nevi bir alt dalı, ya da *politikaya* giriş olarak ifade etmesi ve nihayetinde karakter soruşturmasının bir politika araştırması olduğunu belirlemesi bu bağlamda açıklayıcı görünmektedir.<sup>488</sup> İnsanın etik-politik bir varlık olarak ele alınması sorunu çalışmanın İkinci bölümünde ele alındığından burada sadece ilgili vurguyu yapmak yeterli olacaktır. Burada odaklanılmak

<sup>487</sup>Aristoteles, *A.e.* 1094b 10, s.10.

<sup>488</sup>Aristoteles'in mezkur pasajlarda "...O halde bir siyaset araştırması olan bu araştırma bunlara varmayı arzuluyor" şeklindeki vurgusu yukarıdaki belirlenimimize açıklık getirmesi açısından önemli görünmektedir. Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b 10, s.10.

istenilen asıl mesele onun *yurttaş* denilince yaptığı belirlenim ve bu belirlenimin *polis* ile olan *organik* ilişkisini serimlemektir.<sup>489</sup>

Aristoteles insanın etik bir varlık olmağını soruştururken onun nihayetinde mutluluğu (*eudaimonia*) amaç edinen politik bir canlı (*bios politikos*) olduğunu baştan belirtmişti.<sup>490</sup> Mutluluğu nihai gâye edinen insanın bu amacına nasıl ulaşacağı ve karakter olarak hangi *erdemlere* sahip olacağı *Nikomakhos'a Etik'in* temel soruşturma alanıdır. Nitekim o, düşünce ve karakter erdemlerine sahip bireyin *polis* içerisinde yurttaş ve aynı zamanda *insan* olabileceği sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü ona göre *polis* içerisinde bulunmak ve *polisin politik* edimlerinde yeri geldiğinde yöneten, yeri geldiğinde ise yönetilen olabilmenin koşulu öncelikle *insan* olabilmekten geçmektedir. Bu da insanın doğası gereği *poliste* bulunmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Çünkü ifade edildiği gibi Aristoteles için bir şeyin *doğası* onun son halidir.<sup>491</sup> Dolayısıyla Aristoteles için –politik olan söz konusu olduğunda– *insan* olmanın öncelikli koşulu, *polis* içinde kendi türdeşleri ile birlikte politik bir birlikteliğin içinde yer almaktır.<sup>492</sup>

Aristoteles bütün bu açıklamaların ışığında *yurttaş* denilince tam olarak nasıl bir açıklama yapmaktadır? Onun *yurttaş*ı nasıl bir tarihsel süreçten geçerek *doğasına* varmaktadır? Ya da farklı bir deyişle Aristoteles'in *yurttaş-insanı politik* olanın alanı olan *polis* ile tam olarak nasıl bağa sahiptir? Sorular daha da çoğaltılabilir, fakat çalışmanın asıl odak noktası, insanın *doğasının* ancak *poliste* yetkinliğe ulaşabileceğini belirten, başka bir deyişle insanın insan olmağının ancak *poliste* olabileceğini ifade eden Aristoteles'in bu bağlamda *polis* ile *insan* arasındaki bağın tarihsel arka planını nasıl ele aldığıdır. Aristoteles'in bu bağlam-

<sup>489</sup> Etik ile politika arasındaki organik ilişki hakkında bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.237-250; Baştürk, **Biyonoetika'nın Doğuşu, Aristoteles Düşüncesinde Etik, Politika ve Canlı Yaşamın Yönetimi**, s.143-164; kelimenin Aristoteles'in politik yaklaşımındaki karşılığı için bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.276 vd.

<sup>490</sup> Ayrıntılı açıklama için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094b, 1095a; Aristoteles, *Politika* I 1253a vd., s.9; ayrıca çalışmamızın birinci bölümü ilgili başlık.

<sup>491</sup> Aristoteles, *Politika* I 1253a vd., s.9.

<sup>492</sup> Bkz: Poggi, **Devlet, Gelişimi ve Geleceği**, s.15; Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.299.

daki temel eseri *politikadır*. Nitekim onun herhangi bir konuyu ele alırken izlediği metot, bu konuyu ele alışında da görülmektedir.<sup>493</sup> Aristoteles, *yurttaş* tanımını yapmadan önce *polis*in tarihsel kökenlerine doğru bir soruşturma yapmaktadır. Her zaman yaptığı gibi ele aldığı konunun en ince ayrıntılarından başlayarak varmak istediği sonuca doğru gitmeye çalışmaktadır. O, *Politika*'nın daha ilk cümlelerinde ilgili konuyu ele aldığını söylediği politika bilimi söz konusu olduğunda genel yaklaşımını, kendi felsefi sistemine uygun bir şekilde, açıkça belli etmektedir. Öncelikle siyasal topluluğun kendi terminolojisindeki karşılığını ve onun nihai ereğinin ne olduğunu belirtmektedir ki, bu bize onun nasıl bir soruşturma yolu izleyeceğinin de ipuçlarını vermektedir:

...Oysa krallıkla siyasal bir topluluk ya da bir yurttaşlar topluluğu arasında bile bir nitelik farkı vardır; bir kimsenin ötekilerin üstünde yönetme gücü varsa, bu krallıktır da, ilgili bilimin ilkelerine göre yurttaşlar sırayla hem yönetir hem de yönetilirse bu siyasal topluluk olur, demek doğru değildir...<sup>494</sup>

Böylelikle Aristoteles işin başında bir durum tespiti yaparak anlaşılabilir şekliyle 'siyasal topluluk' denildiğinde nasıl bir kavramsallaştırma yapıldığını göstermeye çalışmaktadır. Ona göre siyasal topluluğun yönetme söz konusu olduğunda pratikteki işlevi aynı zamanda onun niteliğini ve adlandırılma biçimini de ortaya koymaktadır. Öncelikle söz konusu soruşturmanın hangi metotla ele alınacağını belirlemektedir: "Sorunu her zamanki ilkemizle, yani çözümlene yöntemi (analitik metot) uyarınca incelersek, bu apaçık ortaya çıkacaktır..."<sup>495</sup> Soruşturmanın metodunu belirleyen Aristoteles sorunu ele alacak bilimi de *politika bilimi* olarak ifade ettikten sonra diğer bilimlerde olduğu gibi sorunun genel olarak nasıl ele alınacağını baştan belirlemektedir:

Öteki bilim dallarında bileşik şeyleri artık bölünemeyecekleri kadar küçük parçalara ayırıyorduk; devleti ve devletin [polis] kurucu öğelerini de aynı

<sup>493</sup> Aristoteles'in *politikasının* genel çerçevesi ve eserde izlediği metot ile ilgili ayrıntılar için bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.251-262; Johnson, *Aristotle's Theory of State*, s.34 vd.

<sup>494</sup> Aristoteles, *Politika* I 1252a vd., s.7.

<sup>495</sup> Aristoteles, *A.e.* I 1252a vd., s.7.

biçimde inceleyelim; bunların birbirinden nasıl ayrıldıklarını ve söz konusu parçalar hakkında geçerli ilkeler çıkarıp çıkaramayacağımızı o zaman daha iyi göreceğiz.<sup>496</sup>

Yukarıdaki satırlarda Aristoteles'in öncelikle *polise* yönelik bir soruşturma yapacağı izlenimi olsa da o, *polis* söz konusu olduğunda onu meydana getiren parçaları bütünü göz önünde bulundurarak ele almaya çalışacağını ifade etmektedir. Ele alacağı söz konusu parçalar polisin kurucu öğeleridir. Dolayısıyla başlangıç noktası yurttaşın neliği ve kimlerin yurttaş olabileceğidir. Söz konusu yaklaşım aynı zamanda onun polis üzerine soruşturması ile örtüşmektedir. Çünkü o *Politika*'nın devam eden bölümlerinde öncelikle efendi-köle<sup>497</sup> soruşturmasını yapmakta, ayrıca bunu aynı zamanda *polis*in kökenleri ile birlikte yürütmektedir. Bu bağlamda, Aristoteles *yurttaş* tanımını yapmazdan önce *poliste* kimlerin yaşadığını ve bunlardan kimlerin *yurttaş* olamayacağını belirlemeye yöneldiğini söyleyebiliriz. Aristoteles'in *polis*in tarihsel kökenlerine yönelik yaptığı araştırması ileriki bölümde ele alındığından burada öncelikle onun *yurttaş* sorunu üzerine söyledikleri serimlenmeye çalışılacaktır.

Aristoteles öncelikle yönetme ve yönetilme noktasında kimlerin yönetmeye ehil olduklarını ve kimlerin de yönetilmeye uygun olduklarını ele almaktadır. Temel hareket noktası efendi-köle ayrımı üzerinedir. Ona göre diğer konularda olduğu gibi söz konusu soruşturmada da 'şeylerin doğal gelişimine' odaklanmak sorunun açık bir şekilde görülmesinin ön koşuludur.<sup>498</sup> Daha sonra "ilkin, öteki eşi olmadan etkinlikten yoksun kalacak şeyler çift çift birleştirilmelidir. Örneğin üreme için erkekle dişinin birliği zorunludur..."<sup>499</sup> Bu ilkedен hareketle efendi-köle ikilisinin açıklanmasına odaklanılmaktadır. Efendi ile kölenin bir araya gelmesindeki temel sâik öncelikle karşılıklı güvenlik çıkarıcıdır. Efendi doğası gereği yöneten, köle ise doğası gereği yönetilendir. Efendi burada

<sup>496</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1252a vd., s.7.

<sup>497</sup> Efendi-Köle ayrımı sorunu çalışmanın önceki bölümünde de genel hatlarıyla ele alındı. Burada ise söz konusu sorun daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

<sup>498</sup>Aristoteles, *Politika* I 1252a 30, s.7.

<sup>499</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1252b 5, s.7.



aklı, köle ise bedeni temsil etmektedir. Fakat Aristoteles'in buradaki vurgusu ortak çıkar olarak görünmektedir.<sup>500</sup>

Aristoteles'in bir şeyin doğasından bahsederken bu vurguyu o şeyin nihai varoluş hali olarak anlamak buna karşın o şeyin kökenine dair okumalardan uzak durmak önemlidir. Çünkü bu onu kendisinden öncekilerden ayıran en önemli temel ayrıntı olarak görülmektedir. Dolayısıyla Efendi-köle ayrımında onun söz konusu ayrımı *doğaya* dayandırması bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Efendi ve köle arasındaki ayrımı *doğaya* dayandıran Aristoteles bu yaklaşımını temellendirmek için erkek-kadın arasındaki ayrımı da aynı şekilde *doğaya* dayandırmaktadır. Onun mezkur serimlemedeki temel kaygısı *doğası* gereği kimin yönetmeye uygun olduğudur. Aristoteles, nitekim bu noktadan hareketle nihayetinde yurttaşın tanımına ulaşmaya çalışmaktadır.<sup>501</sup> Ayrıca söz konusu yaklaşımını sadece *doğaya* dayandırmakla kalmamaktadır. Devamında söz konusu yaklaşımını kendi çağının paradigması şeklinde benimseyerek 'öteki' üzerinden bir okumayla Helenleri diğer topluluklara üstün göstermek için çabalamaktadır. Bu genel okuması eksiklikleriyle beraber onun nihayetinde ele aldığı konuyu salt spekülative bir yaklaşımla değil aynı zamanda, eldeki imkanlar çerçevesinde, çeşitli verilerle de desteklemeye çalıştığını göstermektedir.<sup>502</sup>

Efendi ile köle, erkek ile kadın arasındaki ayrımın *doğadan* gelen bir ayrım olduğunu belirten Aristoteles 'doğadan köle'yi ise şu şekilde açıklamaktadır: "Öyleyse, 'doğadan köle' bir başkasına bağlı olabilen, dolayısıyla da bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar

<sup>500</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1252b vd., s.8; ayrıca bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.360-372.

<sup>501</sup>Aristoteles, *Politika* I 1254b vd., s.13.

<sup>502</sup>Bkz: "...yalnız tek bir işi görmesi için yapılmış olunca, en iyi işler. Kadınla kölenin ayrı ayrı işlevlerinde de durum böyledir. Bazı Yunanlı olmayan (barbar) topluluklar bunu açıklayamazlar, kadınla köleyi birbirinden ayıramazlar. Çünkü topluluklarında doğaca yönetecek ya da buyruk verecek bir bölüm yoktur; onların toplumu erkek ve kadın kölelerden oluşmaktadır. İşte bundan dolayıdır ki, ozanlar barbarla köleyi özdeş sayarak, "Helenlerin barbarları yönetmesi uydundur" demişleridir." (Bkz: Aristoteles, *Politika* I 1252b 15, s.8.)

pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan bir kimsedir.”<sup>503</sup> Buna ilaveten kölenin işlevini ve neden yurttaş olamayacağını ise şu şekilde ifade etmektedir: “...Köleler, zorunlu kol işleri için yeterince güçlü, özgür kişiler ise bu çeşit işlere yarayamayacak biçimde, dimdik ama bir devlet [polis]yurttaşının yaşamı için, savaşla barış arasında bölünen bir yaşam için pek uygun olarak yaratılmıştır...”<sup>504</sup>

Sinclair’ın de ifade ettiği gibi efendi ve köle insan arasındaki ayrımı *doğaya* dayandıran Aristoteles bu noktada zayıf argümanlara dayandığının farkındadır. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki farkları açık bir şekilde görülebilirken, efendi ile köle arasında ise durum tam olarak net değildir. Fakat Aristoteles bunun doğru ve uygun olduğu sonucuna ‘zorunlu’ olarak varmaktadır. Çünkü insanın *doğasına* uygun eylemlerde bulunması doğru ve uygundur. Başka bir ifade ile ona göre özgür insanın *doğasına* uyan eylemlerde bulunması; kölenin ise *doğasına* uygun olarak kölelik etmesi doğru ve uygundur.<sup>505</sup> Ayrıca o, söz konusu yaklaşımını sadece insanın *doğası* üzerinden temellendirmekle yetinmeyerek kölelik ile ilgili tarihsel uygulamalara da yer vermektedir. Buna göre köleliğin sadece *doğadan* gelen bir çeşidi değil farklı türleri de bulunmaktadır. Bunlar yasa ya da toplumsal uygulamalardan gelen köleliktir. Özellikle savaş yoluyla galip gelenlerin mağlupları köleleştirmesinin uygulanagelen bir durum olduğunu belirtmektedir. Hukukçuların çoğunluğunun bu durumun şiddet doğurduğunu ileri sürerek söz konusu uygulamaya karşı çıktıklarını belirten Aristoteles’in onlarla aynı fikirde olduğunu söyleyebiliriz.<sup>506</sup> Ayrıca buna karşıt görüşlerle beraber tarafsız hukukçuların da olduğunu belirtmektedir. O, buradaki görüş farklılıklarının kaynağı olarak “üstün” kelimesinin anlamını göstermektedir. Bir kimsenin ya da kimselerin başkaları üzerinde zafer kazanmalarını kuvveti en iyi biçimde kullanma erdemi ya da yeteneği ile ilişkilendirir ki bu nokta onun hangi tarafta olduğu konusunda kafa karıştırmaktadır:

<sup>503</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1254b 13, s.14.

<sup>504</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1254b 15, s.14.

<sup>505</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1254 15 vd., s.14.

<sup>506</sup>Aristoteles, *Politika* I 1255a 5 vd., s.15.

...zafer kazanan da bir çeşit erdemde üstün olduğu için zafer kazanmıştır. Onun içindir ki, kuvvetin kendisine özgün bir erdemden yoksun bulunmadığı anlaşılıyor; asıl çatışma, hakkın ne demek olduğu konusunda çıkar. Bazıları, hak bu bağlamda insan duygularıdır diyorlar, ötekileriye hakkın “daha kuvvetli olanın egemenliği” anlamına geldiğini söylüyorlar. Burada bir uzlaştırma olanağı yoktur; görüşlerden birine dayanan kanıtların, karşıt yan için hiçbir geçerliği ya da inandırıcılık gücü olmaz ve bizi, “erdemde üstün olan yönetecek ve efendi olacaktır” ilkemizi yadsımaya götürür.<sup>507</sup>

Buna göre göre erdem insanlar arasında üstün olanın bir özelliğidir dolayısıyla erdem her hangi bir türünde üstün olan başkalarına üstün gelmektedir. Fakat asıl sorun adaletin ne olduğu ya da nasıl anlaşılması gerektiği konusunda çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle hangi durumun uygulanmasının adil olduğu konusunda asıl tartışma çıkmaktadır. Kimileri insanların duygularına göre eylemelerini adil olan olarak ifade ederken kimileri de adil olanın erki elinde bulunduranların çıkarına hizmet eden olduğunu ifade etmektedirler. Aristoteles her iki durumda da baştan koyduğu erdeme göre üstün olma ve dolayısıyla yöneten olma ilkesinin geçerliliği olmayacağına işaret etmektedir. Böylelikle her iki durum da makul görünmemektedir. Keza savaş ve buna benzer yollarla insanların başkalarını köle edinmeleri de adil olmayacaktır. Çünkü söz konusu durumda en soylu kişi ve çocuklarının da esir edilip köleleştirilme durumu ortaya çıkabilir ki bu da adil değildir. Bu noktada Aristoteles efendi ve köle olmanın sadece insanın *doğası* ile ilgili bir durum olacağına tekrar vurgu yapmaktadır. Çünkü bu durum kişiden kişiye göre değişen göreceli bir yaklaşımdan ziyade *doğanın* insanlar arasındaki bir belirlenimi olarak görülmelidir.<sup>508</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles'in asıl meselesi *doğadan* köle olan ile olmayan arasındaki ayrımını temellendirmek olarak görünmektedir. O, verdiği diğer bütün örnekleri bu amaca hizmet etmek için işe koşturmaktadır. Onun *doğadan* kölelik dışındaki diğer tüm kölelik türlerini yine aynı nedenden dolayı kabul etmediğini söyleyebiliriz. Böylelikle o, en başında koyduğu belirlenim olan efendi-köle ayrımının *doğaya* da-

<sup>507</sup>Aristoteles, *Politika* I 1255a vd., s.15.

<sup>508</sup>Aristoteles, *Politika* I 1255a 10 vd., s.15.

yandırılmasını ısrarla savunmaktadır. Fakat bunu yaparken tarihten gelen uygulamaları örnek vererek *doğa* dışında olan köleliğe mesafeli durarak asıl olanın *doğadan* gelen kölelik olduğu ve bu bağlamda mezkur sorunu *yönetme* sorunu ile ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Çünkü *doğadan* olan dışındaki her türlü kölelik hem efendinin hem de kölenin çıkarına aykırıdır:

Bir yandan, bazılarının doğadan köle, ötekilerinse özgür olduğunu söyleyemeyiz; öte yandan bazı durumlarda – birinin köle, ötekinin efendi olmasının hem uygun hem de adaletli olduğu durumlarda – bu ayırım gerçekten yapılır ve nasıl yönetme ve yönetilmenin her durumda doğal niteliklere dayanması gerekirse, efendi olmak da öyledir. Çünkü eğer efendilik etme işi kötü yapılırsa, her iki yanın da çıkarına aykırıdır; çünkü parça ile bütünü, ruhla bedeninin çıkarları özdeştir; köle ise bir anlamda efendisinin bir parçasıdır, onun bedeninin canlı, ama ayrı bir parçası gibidir...<sup>509</sup>

Dolayısıyla net bir şekilde görülmektedir ki, Aristoteles, *doğadan* olmayan efendi-köle ilişkisine karşı çıkmakta ve bu durumun eşyanın tabiatına uygun olamayacağını belirtmektedir. Ayrıca *doğadan* olan efendi-köle ilişkisinin pratik yararı göz önüne alındığında daha işlevsel olduğuna işaret ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu işlevsellik hem efendi ve kölenin *doğası* hem de yönetme söz konusu olduğunda geçerli olmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles kölenin *doğası* gereği neden köle olduğunu ve bu durumun ‘adil’ ve doğru olduğunu açıkladıktan sonra kimlerin efendi olması gerektiğine geçmektedir. Burada onun asıl vurgusu *Politika*’nın başında yaptığı ayırma yöneliktir. Buna göre siyasal yönetim söz konusu olduğunda efendinin kölelerini veya ailesini yönetmesini ‘yönetme’ söz konusu olduğunda aynı olarak görenler bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu iki yönetme eyleminin de niteliği özdeş olarak görülmektedir. Fakat Aristoteles siyasal yönetim söz konusu olduğunda bunların nitelik olarak bir birlerinden farklı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle ona göre “...bazılarının sandığı gibi, bütün yönetim biçimleri bir değildir. Özgür kişilerin yönetilmesi, doğadan, kölelerin yönetilmesinden ayrıdır...”<sup>510</sup> Çünkü bir evi yönetmede tek bir

<sup>509</sup>Aristoteles, *Politika* I 1255 vd., s.16.

<sup>510</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1255b 21, s.16.

kişinin yönetimi söz konusudur oysa bir *polis*in yönetiminde ise muhataplar özgür insanlardan oluşan 'efendiler'dir.<sup>511</sup> Ayrıca "...bir kimseye ne bildiğinden ötürü değil, düpedüz ne olduğundan ötürü efendi denir... 'köle köleden, efendi efendiden üstündür' yani her iki topluluğun içinde tüm üyeler birbirine eşit değildir."<sup>512</sup> Dolayısıyla Aristoteles köleyi yönetme bilgisinin efendi olmak için yeterli olmadığını ifade ederek nihayetinde efendi olmanın *doğadan* gelmesi gerektiğini bir kez daha hatırlatmaktadır.

Böylelikle Aristoteles siyasal yönetim söz konusu olduğunda muhatapların özgür yurttaşlar olması gerektiğini açıkça belli etmektedir. Bu onun yurttaşın en temel niteliğinin ne olması gerektiğini göstermesi açısından önemli görünmektedir. Yurttaş her şeyden önce *doğadan* özgür bir *insan* olmalıdır. Ayrıca *yurttaş* mülkiyet sahibi –çünkü köle aynı zamanda bir mülktür–ve zamanını mülkleriyle uğraşmakla geçiren değil *polis*in işlerine ve felsefeye veren *insandır*.<sup>513</sup>

### 3.2.2. İyi Yurttaş

Aristoteles'in *polis* söz konusu olduğunda öncelikle kimlerin *polise* yurttaş olabileceği ya da olması gerektiği araştırmasını temelde insanın *doğası* üzerine bir okuma ile açıklamaya çalıştığı yukarıda gösterilmeye çalışılmıştır. O, öncelikle genel bir yurttaşlık tanımına ulaşmaya çalışırken *insan doğası* üzerinden bir tespite varmaya çalışmaktadır. Siyasal yönetim söz konusu olduğunda ise yurttaştan tam olarak neyi kastettiğini açıklamaya çalışmaktadır.

Aristoteles, efendi-köle ayrımıyla öncelikle kimlerin genel hatlarıyla yurttaş olabileceğinin sınırlarını çizmektedir. Bu, onun aynı zamanda siyasal yönetim söz konusu olduğunda kimlerin yönetme ve yönetilmeye muhatap olacağının da sınırı olarak görünmektedir. Çünkü o öncelikle efendi-köle ayrımı üzerinden yaptığı yurttaş tanımının genel bir çer-

<sup>511</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1255b 21, s.16.

<sup>512</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1255b 21, s.16.

<sup>513</sup> "Dolayısıyla, durumları elverişli olan efendiler, bu görevi üstlenecek bir bakıcı tutarak kendilerini devlet [*polis*] işlerine ya da felsefeye verirler. Köle edinme bilgisi ise bunların her ikisinden de ayrıdır; bunun gerçek ve özgür yolu, yağmacılık ve avcılıktır." (bkz: Aristoteles, *Politika* I 1255b 23, s.17.)

çeve olduğuna işaret etmektedir. Bu noktayı açıklığa kavuşturduktan sonra spesifik bir biçimde siyasal yönetim – ya da anayasa – söz konusu olduğunda kimlerin o yönetime muhatap olacağını belirlemeye çalışılmaktadır. Onun *polis* söz konusu olunca öncelikle yurttaşın neliğine odaklanması genel felsefi yaklaşımıyla uygunluk arz etmektedir. Çünkü, *poliste* yer alacakları öncelikle bir *tür* olarak incelemeye koyulmaktadır:

Anayasa, bir devlet [polis] içinde yaşayanları örgütlemenin bir yoludur. Parçalardan oluşan herhangi bir bütün gibi, devlet de parçalara ayrılarak çözümlenmelidir; biz önce yurttaşı incelemeliyiz, çünkü devlet [polis] yurttaşlarının toplamıdır. Öyleyse yurttaş kimdir? Ve bir kimseye yurttaş demeyi doğru kılan nedir?... burada da genel bir anlaşma yoktur, bir yurttaşı neyin meydana getirdiği üstünde anlaşılammaktadır; çoğu kere, bir demokraside yurttaş olan (bir kimse) bir oligarşide yurttaş değildir.<sup>514</sup>

Burada Aristoteles'in yeni baştan bir *yurttaş* tanımını araştırdığı izlenimi kafa karışıklığına yol açmamalıdır. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi o, öncelikle 'doğası gereği' kimlerin *yurttaş* olmaları gerektiğini soruşturmuştur. Aristoteles burada ise siyasal yönetim söz konusu olduğunda *yurttaşın* neliğine odaklanmaktadır. Nitekim tarihsel bağlamında yurttaşlık tanımı üzerinde bir konsensüs olmadığını belirten Aristoteles öncelikle mekânsal olarak bir yerde oturmanın yurttaşlık için yeterli olmadığını çünkü köleler ve yabancıların yurttaş olmadıkları halde *poliste* sürekli bir şekilde oturabileceklerine işaret etmektedir.<sup>515</sup> Keza, "mahkemeye gidebilen, dava açabilen ya da dava edilebilenler"<sup>516</sup> şeklindeki bir tanımın da yurttaş için kapsayıcı olamayacağını belirtmektedir. Çünkü herhangi bir ticari dava söz konusu olduğunda bir yabancı da bu davaya taraf olabilmektedir. Dolayısıyla bu bağlamda yapılacak bir yurttaş tanım da yeterli olamayacağından bir *tanımın polise* katılımının da eksik olacağı düşüncesindedir.<sup>517</sup> Ona göre *polis*in yasama-yargı ve yürütme işlerine aktif olarak katılma hakkına sahip olup söz konusu görevleri yerine getirenler yurttaş olarak tanımlanma-

<sup>514</sup>Aristoteles, *Politika* III 1275a 2-3, s.69-70.

<sup>515</sup>Aristoteles, *A.e.* III, s.70'teki yorum.

<sup>516</sup>Aristoteles, *A.e.* III 1275a 7, s.70.

<sup>517</sup>Aristoteles, *A.e.* III 1275 10, s.70.

lıdırlar. Bu görevlerin ayrıntılarındaki farklılıklar çok önemli değildir. Önemli olan yurttaşlık hakkına sahip olanların bu görevlere aktif katılımıdır. Başka bir deyişle *polis*in yargı-yasama ve yürütme işlerine aktif katılanlara *iyi yurttaş* denilmektedir.<sup>518</sup> Dolayısı ile *poliste* yaşayanlar içinde yurttaş, diğer insanlardan etkinlikte bulunabilmekle ayrılmaktadır.

*Poliste* yurttaş daha doğrusu *iyi yurttaş* yasama ve yürütmeye katılan; *polis*in adli ve idari görevlerinde yer alan olarak tanımlanmaktadır.<sup>519</sup> *Poliste* yeterli sayıda yurttaşın bulunmasıyla da *polis*in siyasal bir birlik olarak varlığını sürdürebileceği belirtilmektedir. Onun yeterli sayıdan tam olarak neyi kastettiği muğlak görünmektedir. Fakat onun sayısal bir belirlenimden ziyade niteliksel olana odaklandığı göz önüne alındığında kendi kendine temelde yetecek bir *polisi* yürütebilecek sayıda yurttaş kastettiği söylenebilir.<sup>520</sup>

Özetle Aristoteles *poliste* yurttaş olmanın en temel şartını öncelikle *polis*in politik pratiğine katılım olarak belirtmektedir. Bunun da “yurt-

<sup>518</sup>Aristoteles, *Politika* III 1275a 15, s.70.

<sup>519</sup>“Bence, yurttaşlı bütün ötekilerden etkinlikle ayıran Yargı'ya ve Yetke'ye katılması, yani siyasal ve yönetsel görevler almasıdır. Bazı görevler süreleri bakımından ayrılır, bazılarını aynı kimse her ne olursa olsun iki kere yapamaz, başkalarına aradan belli bir süre geçmedikçe üst üste iki kere gelmez. Bir yargıçlar kurulu ya da bir şehir meclisi üyeliği gibi daha başkalarında ise hiç böyle bir sınırlama yoktur. Bu gibi kimselerin gerçekten “yönetmedikleri” ve dolayısıyla yetkeye katılmadıkları ileri sürülebilir. Fakat erkleri vardır ve yetkeye katıldıklarını yadsımak gülünç olur. Zaten bu bir şey farketmez; bütün sorun, jüri yargıcı (dikastes) ile yasama kurulu üyesi (ekklesiastes) için her ikisini de kapsayan ortak bir ad bulunmamasıdır. Tanımlamak amacıyla, “belirlenmemiş yetke” dememizi öneriyorum. Yurttaşları, işte buna katılanlar diye tanımlıyoruz. Böyle bir tanım, gerçekte yurttaş adı verilenlerin hemen tümüne uyar gibi görünüyor.” Aristoteles, *Politika* III 1275a 15 vd.

<sup>520</sup> Belirtmemiz gerekir ki, Aristoteles'in “yönetime katılmışlarsa” şartı sadece yönetim erkini elinde bulundurmaya değil yeri geldiğinde yönetilmeyi de kapsar: “Ama, buyruk vermeyi bilmek kadar söz dinlemesini (itaat etmeyi) bilmek de elbette iyi bir şeydir ve sanırım, yurttaşın iyiliği işte tam budur diyebiliriz – yönetmeyi ve yönetilmeyi iyi bilmek. Eğer yöneticinin iyiliğinin yönetmede iyi olmak, yurttaşın iyiliğinin ise hem yönetmede hem söz dinlemede iyi olmak olduğunu söylersek, bu iki erdem aynı düzeyde olamaz” (bkz: Aristoteles, *Politika* III 1276b vd., s.75)

taşlık için özsel”<sup>521</sup> olduğunu ve nihayetinde yurttaşın *polis*in bir aracı değil parçası olduğunu belirtmektedir.<sup>522</sup> Aristoteles’in bu belirlenimi aynı zamanda onu *iyi yurttaş* ile *iyi insan* arasındaki farkı açıklamaya da götürmektedir. O, *iyi yurttaş* *polisteki* görevlerini layıkıyla yerine getiren olarak tanımlamakta ve nihayetinde “devlet [*polis*] yönetimine katılma yeteneği ve olanağı olan bir kimse...”<sup>523</sup> olarak tanımlayarak *iyi yurttaş* olmanın sınırlarını çizmektedir. Böylelikle Aristoteles *polis*in var olması için, daha doğrusu işlerliğinin yürütülebilmesi için, gereken bütün insanların yurttaş olduğu şeklinde bir düşünceyi kabul etmemektedir.<sup>524</sup> Buna göre işçiler, kadınlar, yerleşik yabancılar ve kırsalda bulunup da *polis*in yönetiminde yer alamayanlar *yurttaş* ve dolayısıyla *iyi yurttaş* kategorisine girmemektedirler.

### 3.2.3. İyi İnsan

Aristoteles’in, *yurttaş* ve *iyi yurttaş* araştırmasında değindiği bir diğer önemli sorun da *iyi yurttaşın iyi insan* olup olmadığıdır. Başka bir deyişle Aristoteles’in *iyi insan* olarak belirttiği biri politik olan ve dolayısıyla *polis*in yönetimine katılma söz konusu olduğunda *iyi yurttaş* mıdır? Aristoteles bu sorunu politik olanın pratiği söz konusu olduğunda bir insanın *iyisi* ile *polis*in *iyisinin* neliği üzerinden ifade etmeye çalışmaktadır. Ona göre *polis*in *iyi* olmasının öncelikli şartının yurttaşların *iyi* olmasıdır. Çünkü *polisi* iyi yapan şey onun anayasasıdır ve bu anayasa bütün yurttaşlar paylaşmaktadır. Asıl soru bir yurttaşın nasıl *iyi* olacağıdır?<sup>525</sup> Aristoteles doğa, eğitim ve aklın insanların *iyi* ve erdemli olmalarındaki nedenler olduğunu belirtmektedir: “İnsanlar üç nedenden ötürü iyi ve erdemli olurlar. Bunlar doğa, alışkanlık ya da eğitim ve akıldır, önce doğa: Bir adam doğmalıdır, başka bir şey olarak değil de, bir adam olarak doğmalıdır; kendisinde bir adam vücudu ve zihni olmalıdır...”<sup>526</sup> Dolayısıyla *iyi* bir insanın söz konusu olması doğa, eğitim ve

<sup>521</sup>Ağaoğulları, A.e., s.143.

<sup>522</sup>Ayrıntılı açıklama için bkz: Ağaoğulları, A.e., s.143.

<sup>523</sup>Aristoteles, *Politika* III 1277b 10, s.77.

<sup>524</sup>Aristoteles, A.e. III 1277b vd., s.77.

<sup>525</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1332a 5, s.220.

<sup>526</sup>Aristoteles, A.e. VII 1332a 5 vd., s.220.



akılın üçünün de uyumlu bir şekilde işlemesine bağlıdır.<sup>527</sup>

Aristoteles'in sorunu ele alış tarzı ve getirdiği açıklamalar meseleyi iki yönden ele almayı gerektirmektedir. Birincisi daha önce de göstermeye çalıştığımız gibi Aristoteles'in politik yaklaşımında *insan* öncelikle etik-politik bir varlık olarak ele alınmaktadır. Etik bir varlık olarak insan mutluluğu (eudaimonia) kendisine nihai amaç edinen ve bu bağlamda etik erdemlere sahip olup onları pratikte de uygulayandır. Nitekim Aristoteles özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te insanın mutluluğu nihai amaç edinmesini, mutluluğun neliğini ve mutluluğa götüren erdemlerin neler olduğunu ayrıntılarıyla göstermeye çalışmıştı. Hatırlanacağı üzere buradaki temel vurgu insanın kendi *doğasına* uygun bir yönetim biçiminde gerek doğa, gerek eğitim ve gerekse sahip olduğu akıl sayesinde edineceği erdemler ile eylemesiydi. Eyleme yönü onun politik yönüyle doğrudan ilgilidir. Etik yönünü politik yönüyle birleştirebilen insan aynı zamanda *doğasına* ulaşmış ve nihayetinde etik-politik bir varlık olarak yetkinliğini kazanmıştır.

İkinci olarak ise Aristoteles etik-politik bir varlık olarak insanın *politika* edimlerinin onun *iyi yurttaş* ve *iyi insan* olmaklığıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Nitekim ona göre *Nikomakhos'a Etik*'te adalet konusunu tartışırken *iyi insanın* her zaman *iyi bir yurttaş* olamayabileceğini ifade etmektedir.<sup>528</sup> Ayrıca *Politika*'da aristokrasiyi tartışırken *iyi adam* ve *iyi yurttaşın* mutlak erdem ölçütüne göre aynı insan olabileceğini belirtmektedir. Farklı durumlardaki *iyi* adamların ancak buldukları toplum biçimlerine göre *iyi insan* sayılabileceklerini ifade etmektedir.<sup>529</sup> Aristoteles'in *iyi bir insanın* her zaman *iyi bir yurttaş* olamayabileceğine işaret etmesi ve buna ilaveten *iyi bir adamın* kendi toplumuna kıyasla *iyi olabileceği yargısı* nihayetinde *iyi bir adam olmakla* zorunlu bir şekilde *iyi bir yurttaş olunacağı yargısı* çıkmamaktadır. Çünkü Aristoteles için öncelikle *iyi bir yurttaş olmak* *polis* politik edimlerini layıkıyla yerine getirmekten geçmektedir. Keza onun "...yalnızca (şundan ki) *iyi yurttaşın* hem yönetme hem de yönetilme

<sup>527</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1332b 7, s.220.

<sup>528</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* V 1130b 30, s.94.

<sup>529</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1293b, s.121.

bilgi ve yeteneği olması gerekir. Bir yurttaşın iyiliğiyle bizim demek istediğimiz budur – özgürlerin özgürler tarafından yönetilmesi”<sup>530</sup> yönündeki sözleri de bu noktada önemlidir. İlaveten onun “ ... biz iyi *adam*’ın bir tek yetkinlik açısından iyi olduğunu söyleriz. Öyleyse, iyi bir adamı iyi kulan iyiliğe sahip olmadan da iyi ve ciddi bir yurttaş olunabileceği besbellidir”<sup>531</sup> Onun bu sözleri *iyi yurttaşın* pratik işlevlerine binaen ayrı bir şekilde konumlandığını göstermesi açısından önemli görünmektedir.

Aristoteles’in nihayetinde *iyi yurttaş* ve *iyi insan* arasında yaptığı ayrım en başından yurttaş ve iyi yurttaş olmayı öncelikle *insanın doğasına* daha sonra ise etik-politik olmaklığına bağlamasıyla uyumlu gözükmez. Fakat anladığımız kadarıyla onun bu noktadaki temel kaygısı *polis*in siyasal bir birlik olarak en iyi şekilde işlerliğidir. Bu bağlamda felsefi düzlemdeki tespitlerinin çağının paradigmatlarıyla kimi zaman uygunluk göstermemesinden bazen kendisiyle ‘çelişen’ çözümler sunmuş gözükmektedir.

### 3.3. POLİSİN TEMEL DAYANAKLARI VE MÜMKÜN EN İYİ POLİS

Aristoteles, etik-politik bir varlık olarak insanı öncelikle onun insan olmaklığının neyi ifade ettiğini ele alarak soruşturmasını başlatmaktadır. Ayrıca insanın nihayetinde temel amacının *iyiyi* elde etmek olduğunu ve bu iyinin elde edilmesinin getirisinin de mutlu bir yaşam olduğunu belirtmektedir. Mutlu yaşamın ise ancak *poliste* ve *polis*in yönetimine katılmakla mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bunu *insan doğası* üzerine yaptığı tespitler ile de desteklemektedir. Daha önceki bölümlerde de göstermeye çalışıldığı gibi o, *insan doğası* üzerinden öncelikle kimlerin efendi, kimlerin ise köle olduğunu belirlemekte ve bunu da yine *insanın doğasına* dayandırmaktadır.

Aristoteles’in *polis*in doğasına yönelik soruşturmasına geçmeden önce *polis* kelimesinin Antik Yunandaki kullanımı ile ilgili bir parantez açmak faydalı olacaktır. Çünkü kelimenin Eski Yunancadaki kullanım

<sup>530</sup> Aristoteles, *Politika* III 1277b, s.76.

<sup>531</sup> Ağaoğulları, *A.e.*, s.143.

farklılıkları ile günümüzde farklı dillere yapılan tercümelemleri, kelimenin içerdiği çok anlamlılık ve farklı kullanımından dolayı karışıklığa sebebiyet verebilmektedir.

### 3.3.1. *Polis* Nedir? *Polis* Kavramı Üzerine Bir Soruşturma

*Polis* kavramının içerdiği anlam iki farklı yaklaşımın ona nasıl yaklaştığıyla belirlenebilir. Birincisi modern bir tarihinin gözüyle kavramı anlamaya çalışmak; ikincisi ise kavramın bizzat Yunanlılar için ne anlam ifade ettiğine bakmaktır.<sup>532</sup> Burada ikinci yaklaşımın kavramın kendi doğasında doğru anlaşılabilmesi için daha isabetli olacağı düşünülmektedir.<sup>533</sup>

Kaynaklar Yunanlıların *polis* kelimesini birden fazla anlamı içerecek şekilde kullandığını göstermektedir. Öncelikle, topluluk ve yerleşim yeri olmak üzere iki temel anlamı söz konusudur.<sup>534</sup> Küçük ev topluluklarından oluşan yerleşim türüne *polis* dendiği gibi, çeşitli kurumları da bünyesinde barındıran politik topluluk için de *polis* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>535</sup>

*Polis* kelimesi Yunanlılar tarafından yerleşim yeri anlamında *akropolis*, küçük yerleşim yeri anlamında *asty* (kasaba) ve *chora* (toprak, kara parçası, memleket) kelimeleriyle eş anlama gelecek şekilde kullanılmaktaydı. Ayrıca topluluk (community) anlamında *politai* (yetişkin erkek yurttaşlar) ve *eklesia* (mahkeme) veya *demos* (halk, meclis) gibi kelimelerle eş anlamlı şekilde de kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>536</sup> *Polis*'in

<sup>532</sup>*polis*i Yunanlıların düşündüğü şekilde anlaşılması gerektiği konusunda ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: P., Burke, "City-States", *States in History*, Ed. J. A. Hall, Oxford, Oxford Uni. Press, 1986, s.137-153.

<sup>533</sup>Çünkü, Yunanlıların kendi kültürel, siyasi ve ekonomik koşullarında yaptıkları adlandırmalar bizim için bağlayıcı bir öneme sahiptirler. Her ne kadar farklı kullanımların mezkur kavramı karşılayabileceğini kabul ediyor olsak da, bu kullanımların *tam* olarak *polis* kavramını karşıladığını söyleyemeyiz.

<sup>534</sup>Geniş açıklama için bkz: Hansen, *Polis, An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s.56.

<sup>535</sup>Moshe, Brent, "Hobbes and 'Greek Tongues'", *History of Political Thought*, C.17, No:1, İlkbahar, 1996, s.36-59.

<sup>536</sup>Hansen, *Polis, An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s.57; J. P., Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Portakal, H., İstanbul, Cem Yayınevi, 2002; Vernant, J. P., *The Origins of Greek Thought*, New York Cornell University Press, , 1982.

antikçağ Yunan kültüründeki kullanımına bakıldığında ise terimin daha çok siyasal yapıya aktif şekilde katılım ile tanımlandığı görülmektedir. Fakat benzer Antikçağ kent-devletlerinin aksine Yunan kültüründe *polis*in oligarşi ya da demokrasi yönetimlerini değil, yurttaşların özgürlüğünün ve eşitliğinin yasa ile güvence altına alındığı *isonomi* (eşitlik ilkesi) ilkesi ile ifade edildiği görülmektedir. Söz konusu ilke kentin yasaları ile evrenin işleyiş yasaları arasındaki uyumun bir tutulması olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *polis* aynı zamanda evrenin bir prototipi olarak da ifade edilmektedir.<sup>537</sup>

Günümüzde kullanılan *devlet* (state) anlamında ise *polis*in kent-devleti ya da şehir-devleti (city-state) anlamına geldiği ileri sürülebilir. Fakat Yunanlıların *polis devlet* anlamında, birden fazla *polis*in bir araya gelmesiyle oluşan federasyon ya da imparatorluk anlamında hiçbir zaman kullanmadığı görülmektedir.<sup>538</sup> Bununla beraber belirtmek gerekir ki, hangi bağlamda alınırsa alınsın, *polise* karşılık kent-devleti ya da şehir-devletini kullanmak görünürde gayet makul görülebilir. Fakat gerek Yunanlılarla aynı çağda, Mezopotamya ve diğer coğrafyalardaki kent-devleti kullanımı ve bunların içerdiği politik sınırlılık, gerekse *polis*in Yunanlılara özgü bir deneyim olması, kelimeyi olduğu gibi kullanmanın daha isabetli olacağını göstermektedir.

### 3.3.2. Aristoteles'in Polis Konusundaki Yaklaşımı

*Polis* kelimesinin kullanımındaki farklılıklara rağmen nihayetinde kelimenin politik olan söz konusu olduğunda ifade ettiği anlam burada odak noktasıdır. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi Aristoteles, insanın *doğasına* yönelik yaptığı soruşturmada onun nihai amacının *iyi* ve bununla birlikte mutlu bir yaşam olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ayrıca o, *polis*in amacı ile insanın *doğası* gereği nihai amaç edindiği

<sup>537</sup> Vernant, J. P., *The Origins of Greek Thought*, New York Cornell University Press, 1982, s.107-108; ayrıca bkz: Karatani, Kojin, *İsonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev: Ahmet Nuvit Bingöl, İstanbul, Metis Yay., 2019, s.1-36.

<sup>538</sup> Hansen, *Polis, An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s.58; ayrıca *polis* kullanımının hem siyasal sistem bağlamındaki *devlet* hem de sosyal anlamdaki toplum için kullanıldığını öne sürenler de bulunmaktadır. (Bkz: Hamit Emrah, *Beriş, Siyasetin Yüzleri Antik Yunan'dan Postmodern Döneme Kavramlar ve Süreçler*, İstanbul, Tezkire Yay., 2016, s.10.)

iyi arasında kaçınılmaz bir ilişki olduğuna işaret etmektedir:

Kendi gözlemlerimiz, bize, her devletin [polisin] iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. “İyi” diyorum çünkü gerçekten, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Öyleyse bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek ‘iyi’yi amaç edinecektir. Bu, bizim devlet [polis] dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal diyoruz.<sup>539</sup>

Dolayısıyla Aristoteles, en başından insanın *iyisi* ile *polisin iyisinin* örtüşeceğini işaret etmektedir. Fakat *polisin iyisi* ‘en yüksek iyi’dir ve insanın doğası gereği amaç edindiği iyiyi de kapsamaktadır. Onun “devletin [polisin] doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan [canlı] olduğu...”<sup>540</sup> yönündeki tespiti bize mezkur konudaki yaklaşımını vermesi açısından önemli görünmektedir. Ayrıca o, *polisi* toplulukların en üstünü olarak kabul ettiğini baştan belirterek bir nevi en sonda söyleyeceğini en başta söylemektedir. Çünkü Aristoteles’in etik ile başlattığı soruşturmasının nihayetinde varacağı nokta *polisin* en son *birlik* olduğudur. Öncelikle, Aristoteles’in *polisin* doğadan var olmasını nasıl açıkladığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Daha önce de işaret etmeye çalıştığımız gibi, Aristoteles *polisin* tarihsel kökenlerine yönelik incelemesine öncelikle *insanın doğasına* yönelik soruşturma ile başlamıştır. Aristoteles’in bu soruşturmadaki amacı, kimlerin *poliste* yurttaş olmaya *doğadan* uygun olduklarını belirlemektir. Onun söz konusu yaklaşımında hareket noktası aile olarak görünmektedir.

Aristoteles, ailenin kökeninde *doğa yasası* olduğunu belirtir. Ekmek ortakları, ahırdaşlar gibi nitelendirmelerle ozanların aileyi tanımladığını ve bunun ilk aşamadan sonra köy şeklinde bir birliğe evrildiğine işaret etmektedir. Köyün günlük ihtiyaçların ötesindeki gereksinimlerden dolayı birçok evin bir araya gelerek ortaya çıktığını belirtmektedir. Buna göre bu ilk birlik genel olarak oğullar ve torunların evlerinin birbirlerine eklenmesiyle *doğal bir süreç* sonucunda ortaya çıkmıştır. Ayırı-

<sup>539</sup>Aristoteles, *Politika* I 1252a 5-10, s.7.

<sup>540</sup>Aristoteles, *Politika* I 1253a 9, s.9.

ca ilk *birlik* olan köylerde her evin en yaşlı üyesinin ‘topluluğu’ kral gibi yönettiğini ifade etmektedir.<sup>541</sup>

Aristoteles’in öncelikle *polise* giden süreçteki ilk aşama olan aile üzerine odaklanması ve doğal süreçle ailenin nasıl köye evrildiğini belirtmesi aynı zamanda *polis*in yönetim biçimlerinin kökenlerinin nasıl olduğunu da göstermesi açısından dikkate değer görünmektedir. Bunu açıklamaya çalışırken, geleneksel Yunan kültürünün bu noktadaki açıklamalarına bağlı kalmaktadır.<sup>542</sup> Buna göre Antikçağ Yunan kültürünün temel dayanakları olan sosyal, siyasal ve kültürel paradigmalara aynı zamanda *polis*in tarihsel süreçte ortaya çıkışı ile doğrudan ilgilidir. Fakat o bu noktada çok fazla ayrıntıya girmeden genel hatlarıyla konuyu açıklamaktadır.<sup>543</sup>

Aristoteles insanların politik bir birlik oluşturmalarının tarihsel kökenlerini genel hatlarıyla ele aldıktan sonra çok da ayrıntıya girmeden sarıh bir şekilde lafı asıl politik birlik olan, onun değişimiyle ‘son birlik’<sup>544</sup> olan *polise* getirmektedir. Bu, aslında, onun politik olan sözü olduğunda en yetkin ve *doğal* olanın *polis* olduğunun da bir ilanı şeklinde okunabilir:

Son birlik, çeşitli köylerden oluşan şehir [*polis*] ya da devlettir (*polis*). Bununla, hemen her bakımdan süreç tamamlanmıştır; kendi kendine yeterliğe erişilmiş ve böylelikle, yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken, şimdi iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelmiştir. Bundan dolayı, içinden çıktığı daha eski topluluklar nasıl doğarsa, şehir-devleti [*polis*] de öylece yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir. Bu birlik, ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü, biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sü-

<sup>541</sup>Aristoteles, *A.e. I*, s.8.

<sup>542</sup> “...Homeros bu ataerki yönetim, ‘her adamın çocukları ve kadınlar üstünde yasa koymak yetkisi vardır’ diye anlatır...İnsanlar başlangıçta kendi kralların yönetimi altında yaşadıkları için – hala birçokları öyle ya – Tanrıların da bir kralları olduğunu söylerlerdi. İnsanlar, tanrıları insan biçiminde tasarladıkları gibi, onların yaşayışlarının da kendi yaşayışlarına benzediğini sanırlar.” (bkz: Aristoteles, *Politika I* 1252b vd., s.9.

<sup>543</sup> Ayrıntılar için bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.264-274; Balot, *Greek Political thought*, s.245-254; Trott, *Aristotle on the Nature of Community*, s.16-58.

<sup>544</sup>Aristoteles, *Politika I* 1252b 25, s.9.

recinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz – insan, ev, aile her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka amaç ve son ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterli ise, hem amaç hem yetkinlik.<sup>545</sup>

Aristoteles bu noktadan hareketle kendi öncüllerinin bir sonucu olarak *polis*in de doğadan bir şey olduğunu ve dolayısıyla insanın da doğadan siyasal/politik bir canlı (hayvan) olduğu sonucuna ulaşmaktadır.<sup>546</sup> Bu aslında, en azından bizim çalışmamız söz konusu olduğunda, Aristoteles'in siyaset felsefesinin temel hareket noktasını aynı zamanda zirve noktasını da oluşturması açısından en önemli noktadır. Çünkü nihayetinde insanın neliğinin anlamını bulup pratik karşılığını ifade edeceği *doğal* ve en yetkin yer *polistir*. Ayrıca insanın *doğası* ancak *poliste* amacına ve tam olmağına ulaşabilir: “Bundan, devletin [*polis*in] doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar.”<sup>547</sup> Keza *poliste* yer alamayan ya da *doğasını polis*in dışında bir yerde gerçekleştiren insan ironik bir şekilde farklı bir kategoriye yerleştirilmektedir: “Düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği, şehri [*polis*], devleti [*polis*] olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya da üstünde.”<sup>548</sup> Ayrıca insan ve *polis* arasında kurulan bu ilişki sadece her bir insan için ayrı ayrı söz konusu olan bir durum değildir. Topluluk olarak insan türü için geçerli olan *zorunlu* bir durum söz konusudur. Çünkü *doğanın* ‘yaratımı’ boşu boşuna değildir ve canlılar içinde yalnızca insana ‘anlamli konuşma yetisi’ yani dil verilir.<sup>549</sup> Dolayısıyla Aristoteles'in insana verili olan dil yetisinin onun *doğası gereği polis*in politik yaşamına katılımını bir nevi *zorunlu* kılan bir diğer etken olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dil sayesinde insan doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ve haklı ile haksızı türdeşleri ile paylaşabilmektedir. Böylelikle gerek aile gerekse *polis* söz konusu olduğunda dil sayesinde herhangi bir konuda ortak bir görüş paylaşılabilir. Çünkü aileyi de *polis*i de meydana getiren asıl şey

<sup>545</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1252b 25-30, s.9; Ayrıca bkz: Simpson, *A Philosophical Commentary on The Politics of Aristotle*, 17-28.

<sup>546</sup>Aristoteles, *Politika* I 1253a 9, s.9.

<sup>547</sup>Aristoteles, *Politika* I 1253a 9, s.9.

<sup>548</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1253a 9 vd., s.9.

<sup>549</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1253a 10, s.9.

söz konusu ortak görüştür.<sup>550</sup> Aristoteles polisi ortaya çıkaran tarihsel sürece yönelik yaklaşımında bir tarihçi gibi *olgusal bir tarih* okumasından ziyade kendi politik felsefesi gereğince *mantıksal bir yapı* kurmaktadır.<sup>551</sup> Söz konusu yapı Aristoteles'e göre *doğası* gereği bireyden de aileden önceliğe sahiptir ve dolayısıyla *doğaldır*:

Üstelik, şehir [polis] ya da devletin [polis], aileden de, aramızdaki herhangi bir bireyden de önceliği vardır. Çünkü bütün, parçadan önce gelmelidir, el ya da ayağı tüm bedenden ayırın, artık el ya da ayak olmaz (ancak, nasıl taştan yontulmuş bir el ya da ayaktan söz edebiliyorsak, öylece adı kalır geriye). Böyle bir eylem sonucunda onu yapan güç ve işlevi yitirmiş olacağı için, ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla, bunlar hakkında aynı sözcükleri kullanabiliriz, ama aynı şeylerin sözünü ediyoruz, diyemeyiz. Öyleyse, devletin [polisin] hem doğal hem de bireyden önce olduğu açıktır.<sup>552</sup>

*Polisin* bireyden önce gelmesi ve *doğal* olması tam olarak neyi ifade etmektedir? *Polisin* bireye öncelenmesi bireyi sadece ikinci plana mı itmekte yoksa burada insan *polise* feda mı edilmektedir? Ya da Aristoteles'in bu belirlenimi tamamen *mantıksal kurgusunun* bir sonucu olarak mı okunmalıdır? Burada temel okuma daha önce de ifade edilmeye çalışıldığı gibi, Aristoteles'in öncelikle *insanın doğası* gereği politik bir canlı olmasının ancak *poliste* geçerli bir tespit olduğu yönündedir. Buna ilaveten anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles'in *polisi* de *doğal* varlıklar arasında sayması ve yukarıdaki belirlenimden hareketle nihayetinde *mantıksal kurgusunun* gereği olarak böyle bir sonuca ulaştığı izlenimini vermektedir. Fakat farklı bir bakış açısıyla yapılacak bir okuma onun *bireyi* nesneleştiren ve *polisi* mutlaklaştıran bir yaklaşım sergilediğini de iddia edebilir. Bu noktada Aristoteles'in kendi çağının paradigmasını göz önünde bulundurarak daha çok toplumu betimlemeye ve onun hali hazırdaki durumunu anlamaya çalıştığı söylenebilir. Ayrıca onun, yaşadığı toplumun sorunlarına kendi felsefesine uygun çözümler getirmeye çalıştığı da söylenebilir. Konuyu daha fazla dağıtmadan onun mezkur *mantıksal kurgusunu* nasıl bina ettiğine devam etmek gerekmektedir.

<sup>550</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1253a 10 vd., s.10.

<sup>551</sup>Bkz: Aristoteles, *Politika*, s.6'daki Sinclair'in yorumu.

<sup>552</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1253a 20, s.10.



Buna göre insan “nasıl bir parçası ayrıldığı zaman tümüyle kendi kendine yeterli olmazsa, o da tıpkı öteki parçaları gibi bütün’le aynı ilişki içindedir.”<sup>553</sup> Dolayısıyla *polise* “katılma yeteneği bulunmayan herhangi bir varlık, örneğin sessiz bir hayvan ya da yetkinlikte kendi kendine yeten ve devlete hiçbir gereksinim olmayan bir varlık (örneğin, bir tanrı) – bunlar, devletin [polisin] birer parçası değildir.”<sup>554</sup>

Aristoteles insanın içgüdüsel olarak da bir araya gelerek *polisteki* ortaklığa katılımının desteklendiğini ifade etmektedir. Fakat söz konusu içgüdü onun bir tür olarak biraraya gelmesini sağlamaktadır. İnsan *doğasının* gereği olarak son birlik olan *polisteki* yaşama katılması ile diğer canlılardan ayrılmaktadır. Böylelikle insan *polisteki* yaşama aktif katılım ile canlıların en iyisi olmaktadır.<sup>555</sup> Fakat *polisi* ayakta tutan yasa ve kurallardan ayrıldığı vakit de canlıların en kötüsü olacaktır: “Bu yüzden, erdemsiz insan varlıkların en vahşisi, en adalet bilmeyenidir, cinsel tutkunlukları ve oburluğu bakımından en kötüsüdür.”<sup>556</sup> Dolayısıyla Aristoteles’in başından beri bahsettiği *insan*, etik-politik bir varlık olarak temel erdemlere sahip ve yaşadığı *polis*in politik yaşamına katılındır. Bu durum onun hayvânî içgüdüleri ile de desteklenmektedir. İnsan söz konusu *doğası*na uygun bir şekilde pratikte edimlerde bulunup canlılar içinde hiyerarşik olarak en üstte yer alabilir. Söz konusu durum da ancak *poliste* mümkün görünmektedir.

Aristoteles’e göre *polis*in politik yaşamına katılmayan biri ya insan dışında bir varlıktır, ya da *poliste* yaşadığı halde politik yaşama katıl(a)mıyorsa *doğası* buna elverişli değildir – tıpkı efendi-köle ayrımında olduğu gibi –. Aristoteles’in söz konusu yaklaşımının onun etik-politik bir varlık olarak insanı konumlandığı özel yer ve onun *doğası* gereği *polise* katılımının bir nevi *zorunlu* olduğu yönündeki yaklaşımı ile de uygunluk gösterdiği söylenebilir.

### 3.3.2.1. Aristoteles’in Polisi

Çalışmanın ikinci bölümünde Aristoteles’in, yönetim biçimlerini

<sup>553</sup>Aristoteles, *Politika* I 1253a 20-25, s.10.

<sup>554</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1253a 20-25, s.10.

<sup>555</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1253a, s.10.

<sup>556</sup>Aristoteles, *A.e.* I 1253a 25, s.10.

hangi kıstaslara göre *doğru* ya da *yanlış* olarak adlandırdığını ve *doğru* olarak kabul ettiği yönetim biçimlerinin temel dayanaklarının neler olması gerektiği gösterilmeye çalışıldı.<sup>557</sup> Dolayısıyla Aristoteles *polis*in *doğasını* soruşturmayı tamamladıktan sonra yapısal olarak nasıl olması gerektiğini incelemeye koyulur. Belirtmek gerekir ki, burada Aristoteles'in *polisi* daha çok *fiziki* olarak nasıl tanımladığını ve bu bağlamda *yeni* açılımlarda bulunup bulunmadığı ele alınmaya çalışılacaktır.

Aristoteles'in önerdiği ya da tasarladığı *polis* fiziksel olarak ele alındığında, temelde geleneksel Yunan anlayışına uygun bir şekilde görünmektedir. Onun yaklaşımı daha çok geleneksel *polis* yapısını revize eden bir yaklaşım olarak yorumlanabilir. Temel hareket noktasının ise geleneksel Yunan anlayışının önemli bir unsuru olan *harmoni* fikri ile örtüştüğü söylenebilir. Nitekim o bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Daha önce, *Ahlak* adlı yapıtımda da söylediğim gibi, bir şehri [polis] ayakta tutan, ayrı ayrı parçaları arasındaki yetkin dengedir [harmoni].”<sup>558</sup> Söz konusu denge sadece yurttaşlar ve yönetim biçimi arasındaki uyum değil aynı zamanda *polis*in fizikî-coğrafi şartları içinde geçerli görünmektedir.

*Polis*in öncelikle bir harmoni üzerine inşa edilmesi ya da bütün öğeleriyle bir uyum içinde olması gerektiği fikri, geleneksel Yunan anlayışında hemen hemen bütün alanlarda kendini göstermektedir. Metafizik, ahlak, fizik, politika, din vs. söz konusu olan her ne olursa olsun denge ya da uyum –ki bu müzik<sup>559</sup> söz konusu olunca daha fazla hissettirilir– öncelikli olarak vurgulanır ve genel olarak evrendeki harmoni üzerinden fikirler ya da yaklaşımlar temellendirilir.

Belirtmek gerekir ki, en nihayetinde Aristoteles'in *polis*in yapısal olarak nasıl olması gerektiği konusundaki fikirleri aynı zamanda *ideal polis* konusunda Platon'un başlattığı tartışmanın devamı niteliği olarak

<sup>557</sup>Bkz: Yukarıda I. bölümde “İyi Yaşamın İmkânı Olarak Siyaset” adlı başlık, s.34 ve devamı.

<sup>558</sup>Aristoteles, *Politika* II 1261a 5, s.32.

<sup>559</sup>Hatırlanacağı üzere, Müzik, Platon'un eğitim söz konusu olduğunda olmazlarındandı, ve müzik evrendeki harmoninin, uyumun en mükemmel ifadesi olarak görülmekteydi. (Bkz: Platon, *Devlet* 373b, 410b, 412a, 531a-b; Platon, *Yasalar* 653e, 689d.

da okunabilir.<sup>560</sup> Fakat Aristoteles'i bu noktada Platon'dan farklı kılanın onun baskın bir özelliği haline gelen biyolog kişiliği olduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles'in canlıların özelliklerini bir 'biyolog' gözüyle gözlemlediğini ve bunları dikkate alarak yaklaşımını temellendirmeye çalıştığını belirtebiliriz. O, türlerin çeşitliliği ve türlere özgü davranışları dikkate alarak onların kendi aralarındaki yaşamsal organizasyonlarını göz ardı etmemektedir. Ona göre 'ideal' topluma dikte edilecek biçimsel bir soyutluktan ziyade canlı türünün *doğasına* uygun bir yapı arz etmelidir. Çünkü türün *doğası* kendisinde olanak halinde var olanı ortaya koyup onu geliştirmeye elverişli olanla ancak uyum sağlayabilir. Bu durum onun felsefesinin genel karakteristiği olan 'teleolojik' yaklaşım ile açıklanmaktadır.<sup>561</sup> Aristoteles'in *polis* konusundaki yaklaşımı dikotonom bir tarzda değil, daha 'rasyonel' ve *insanın doğasını* gerçekleştireceği ya da ona varacağı ve nihayetinde *biçimsel* olarak insanın elinden çıkan bir gerçeklik olarak görünmektedir. Bu durum onun *polisi* insanın yaşam alanı ve aynı zamanda kendi *doğasına* ulaşacağı ya da onu gerçekleştireceği bir *yer* olarak görmesiyle de paralellik arz etmektedir. O, *polis* öncelikle biyolojik bir tür olarak insanın yapısıyla uygun olması gerektiğinin farkındadır. Böylelikle *polis* için önemli olan onun işlevselliği ve bu işlevselliğin devamının imkanlarının araştırılmasıdır. Bu bağlamda ona göre *polis*in olmazsa olmazları öncelikle onun olanaklarının dışına çıkılmamasıdır. Bu durumda kendileri olmadan *polis*in varlığında bahsedilemeyecek şeylerin neler olduğu belirlenmeye çalışılmaktadır. Bunlar *polisi* oluşturacak 'malzemeler' olarak da anlaşılabilir:

Tam istenildiği gibi kurulacak, onlar olmadan en iyi devlet [polis] olamayacağı bütün gerekli donanımına sahip bir devletin [polisin] temel konuları (dayanakları) nelerdir?... ancak hiçbir şeyin olanak sınırlarının dışına çıkması gerektiğini hatırlayalım.... bir devlet adamı ya da yasa koyucunun elinde de yeterli tutarlarda uygun malzeme bulunmalıdır... bir devletin meydana gelmesi için bulunması zorunlu olan ilk öge, insanlardır: Onların

<sup>560</sup>Platon'un *ideal polis* hakkındaki düşünceleri için bkz: Platon, *Devlet*; Platon, *Yasalar*.

<sup>561</sup>Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s.230; Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.264-291; Ross, *Aristoteles*, s.131-135.

hem sayılarını hem de ne türden olacaklarını düşünmemiz gerekiyor. İkincisi, ülkedir; ülkenin de hem kapsamını hem niteliklerini saptamalıyız.<sup>562</sup>

Aristoteles, *polis*in olmazsa olmazları olarak ilkin *insan* ve mekanı (khora) belirlemektedir. *Poliste* olması gereken *insanın* neliği ve niteliği daha önceki bölümlerde gösterilmeye çalışıldı. Onun buradaki vurgusu daha çok *polis*in devamlılığını ve işlerliğini sağlayacak nüfus üzerinedir. Nitekim o, *polis*in nihai gayesinin mutlu bir yaşam imkanı sunması olduğunu tekrar vurgulayarak daha öncekilerin bu amacın büyüklük ile ilişkilendirdiklerini belirtmektedir. Fakat kendisinden öncekilerin *polis*in büyüklüğünün mahiyeti konusunda yanıldıklarını ifade etmektedir. Bir *polis*in mutlu olmasının genelde büyüklüğü ile doğru orantılı bir şekilde anlaşıldığının; fakat burada asıl sorunun söz konusu büyüklüğün nasıllığı olduğunu belirtmektedir. *Polisin* nüfusuna bakarak onu büyük ya da küçük olarak nitelemek asıl meselenin güç ve etkinlikte olduğunu kaçırmak anlamına gelmektedir. Nüfusun çok olması büyük bir *polis*in alameti olabilir; fakat burada önemli olan nüfusun niteliğidir: “Bir sürü ayaktakımının yanı sıra, savaş alanına ancak bir avuç yurttaş-asker çıkarabilen bir şehir... asla büyük bir şehir sayılamaz...”<sup>563</sup> Bundan ötürü, en güzeli, (nüfusu) geniş olmakla birlikte, biraz önce söylediğimiz sınırlamalara uyan bir şehirdir [*polistir*]...<sup>564</sup>

Aristoteles, iki nedenden ötürü *polis*in nüfusunun nitelikli olmasının önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Birincisi *polis*in askeri açıdan güvenliğini sağlayacak yeterliliğe sahip olması; ikincisi ise nüfusun *polis*in kendi kendisine yetmesini sağlayacak nitelikte olmasıdır. Bundan dolayı *polis*in makul bir nüfusa sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre mâkul nüfusun ölçütü ise güç ve etkinliktir. Çünkü onun *yurttaş* tanımı ve *yurttaşın* işlevi tam da bu amaca uyacak şekildedir.

<sup>562</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1326a vd., s.203

<sup>563</sup>Burada hocası Platon’un ideal polisinde savuma işini yalnızca askeri sınıfa hasretmesine yönelik bir eleştiri söz konusudur. Çünkü Platon, toplumu farklı sınıflara bölerek ülkeyi savunma görevini yalnızca belli bir sınıfa vermişti. Fakat Platon’un *Yasalar*’da bu konuda değişikliğe gittiğini belirtmekte fayda var. (Bkz: Platon, *Yasalar* 755c.)

<sup>564</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1326a vd., s.203; Barker bu durumun Aristoteles’in teleolojik yaklaşımıyla alakalı olduğunu belirtmektedir. (Bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.406-407.)

Dolayısıyla *polis*in nüfusunun çokluğundan ziyade *polis*in kendi kendisine yetecek işlevi sağlaması önemlidir: “Şehrin[polisin] nüfusu, kendi kendine yeterliğin bütün gereklerini karşılayabilecek kadar geniş olmalı, ama kolaylıkla denetlenemeyecek kadar geniş olmamalıdır. Şehrin büyüklüğü için bizim verdiğimiz tanım, işte bu olsun.”<sup>565</sup>

Aristoteles'in *polis*in büyüklüğü ve nüfusu hakkında öne sürdüğü gerekçelerin –gerek pratik gerekse *metafizik* olsun– baskın nedeni “siyasal deneyimden gelen sınır”dır.<sup>566</sup> Çünkü Aristoteles'in *yurttaşın* neliği konusundaki yaklaşımı aynı zamanda *poliste* yaşamın pratik boyutunun ve hatta *polis*in boyutunun sınırlarını belirler niteliktedir:

Bu büyüklük sınırının ne olması gerektiği, olguların incelenmesiyle kolayca belirlenebilir. Bir şehrin etkenlikleri, yöneticilerin ve yönetilenlerin etkenlikleridir, yöneticinin işlevleriyse karar ve yön vermektir. Adalet sorunlarında ve devlet görevlerini, adayların o zamana kadar yapmış oldukları işlevlere göre dağıtmak amacıyla karar verebilmek için, yurttaşların birbirlerini tanımaları ve ne tür insanlar olduklarını bilmeleri gerekir. Bu koşulların yerine gelmediği durumlarda, seçimler de mahkeme kararları da ister istemez yanlış olacaktır...<sup>567</sup>

*Polis*in yurttaşları en nihayetinde birbirlerini tanımalıdır. Siyasal deneyim onların *polis*in işlerliği noktasında kimin daha faydalı olduğunu belirlemektedir. Bu durum aynı zamanda *poliste* adaletin sağlıklı işlenmesinin de bir koşulu olarak görünmektedir. Yöneten ve yönetilenlerin –yani yurttaşların– neliği nüfusun sınırını, sayısını ve dolayısıyla büyüklüğünün de nasıllığını belirlemektedir.

Aristoteles'in *polis*in fiziki konumu ile ilgili görüşleri ise çoğu Yunan *polis*in bulunduğu konumla paralellik arz etmektedir.<sup>568</sup> O, *polis*in mekânsal olarak nereye kurulması gerektiğini ve nedenlerini şu şekilde açıklamaktadır:

<sup>565</sup>Aristoteles, *Politika* VII, s.204.

<sup>566</sup>Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s.232-233.

<sup>567</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1326a vd.

<sup>568</sup>Geleneksel Yunan *polis*inin genel karakteristiği ile ilgili bkz: Morgen, Hansen, M. H. ve Nielsen, T. H., *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, OUP, 2004; I., Morris, *The Early Polis as City and State, City and Country in the Ancient World*, ed. Rich, J., Wallace-Hadrill, A., Londra Routledge, 1991.

Dikkatimizi ülkeye[khóra] çevirdiğimiz zaman da, durum aşağı yukarı buna benzemektedir. Toprağın niteliği açısından, her kime sorulsa, en çok kendine yeterliği olan, yani hemen her şeyin üretimine elverişli bulunan toprağı seçerdi.... bu arazi şekilleri düşman bir kuvvetin istila etmesi zor, şehrin bir sefer kuvveti çıkarmasının ise kolay olacağı bir durumda bulunmalıdır.... bir bakışta hepsi görülebilecek bir ülkenin herhangi bir noktasına askeri yardım göndermek kolaydır... Eğer şehri tam dilediğimiz yere kurmak elimizdeyse, hem deniz hem de kara ulaşımı bakımından elverişli olmalıdır...<sup>569</sup>

Dolayısıyla onun *polis*in kurulması gereken yer ile ilgili açıklamaları ve bu açıklamalara dayandığı nedenler öncelikle *polis*in kendi kendisine yeten bir işleve sahip olmasını ardından ise güvenli bir komunda olmasını hedeflemektedir. *Polis*in coğrafi olarak askeri açıdan korunaklı ve tarımsal verimlilik açısından da zengin olması önemlidir. Ayrıca Aristoteles'in *polis*in bir bakışta görülebilir olması gerektiği yönündeki belirlenimi "kentsel birliğe dair hem estetik hem de siyasal bir kavrayış"<sup>570</sup> içermesi açısından dikkate değerdir.<sup>571</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles'in başat kaygısı *polis* söz konusu olduğunda *yurttaş* olarak tanımladığı *insanın poliste* nihai amacı olan iyi yaşam ve dolayısıyla mutluluğa ulaşmasını gerçekleştirebilmesidir. O, *polisi* biyolojik canlılar olarak toplulukların birada yaşamasını sağlayan bir yapı değil, aksine *doğası gereği insanın bulunması gereken son birlik*dir. Ayrıca *polis* nihai amacı mutlu bir yaşam olan insan-yurttaşın varoluş yeridir. Bundan dolayıdır ki Aristoteles, sınırlı sayıda *insanı polis*in yurttaşı olarak kabul etmekte; ticaret ve zanaat gibi işlerle uğraşanları *yurttaş* statüsüne layık görmemektedir. Hatta mülkiyet hakkı konusunda olduğu gibi rahipliği de ancak *yurttaşlar* yapabilecektir:

<sup>569</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1327a vd., s.205; ayrıca bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.410-416.

<sup>570</sup>Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s.233.

<sup>571</sup>Mumford Aristoteles'in bu konudaki yaklaşımını şu şekilde değerlendirmektedir: "Yurttaşın akropolisin yüksekliğinden bütün kenti [polis], bir kişinin karakteri ve biçimini algılar gibi algılamasını sağlayan bu özet veya genel bakış, eski Yunan'ın asli bir özelliğiydi. Bu, bakış, ne kadar kalabalık olursa olsun Helenistik kenti, ondan önce Mezopotamya'da ortaya çıkan ve ondan sonra İtalya, Afrika, Küçük Asya'da ortaya çıkacak olan aşırı büyümüş *megapolis*'lerden farklılaştırıyordu...." (bkz: Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, s.233)

“Tarım ya da ticaret işlerinde çalışan bir kimse rahip yapılamaz, çünkü tanrılara ancak yurttaşların tapması doğru ve uygundur....”<sup>572</sup>

Aristoteles, *polis*in fiziki yapısının nasıl olması gerektiğini başlı başına bir konu olarak ele almamaktadır. *Politika*'nın farklı yerlerinde mezkur konudan bahsetmektedir. Onun asıl odak noktası müstakil bir konu olarak ele aldığı *ideal polis* yönetiminin nasıl olması gerektiğidir. Konuyu ele alırken *polis*in yönetim biçiminden yurttaşlara, temel kurumlardan yönetime kimlerin katılacağına kadar geniş bir yelpazeden soruşturmasını yapmaktadır. Bu konu bir sonraki başlıkta ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Aristoteles geleneksel Yunan *polis* anlayışının karakteristiklerinin çoğunu olduğu gibi bırakmakta, geri kalanların ise revize edilerek daha işlevsel hale gelebileceklerini ileri sürmektedir. Onun buradaki kaygısı pratik olanın uygulanabilirliğidir. Başka bir deyişle, Aristoteles, *polis*in yapısı konusunda geleneksel anlayışa bağlı görünmektedir. O, daha çok pratik olanın uygulanabilirliği ve yararlılığı üzerinde durmaktadır. Aristoteles geleneksel görüşten *ideal polis* konusunda öne sürdüğü fikirler ile ayrılmaktadır. Bu, onun aynı zamanda belki de geleneksel *polis* anlayışının dışına çıkarak belli noktalarda kendine özgü görüşlerini sunması açısından üzerinde durulması gereken bir *kırılma* olarak karşımızda durmaktadır. Bu yaklaşımın hangi saiklerle yapıldığı, hangi konularda kendisinden öncekilerle aynı noktada durduğu ve nihayetinde kendine özgün bir yaklaşımı nasıl sergilediğini çalışmanın son kısımlarında ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.

### 3.3.2.2 Aristoteles'in İdeal Polisi

Aristoteles'in *ideal polis*<sup>573</sup> konusundaki yaklaşımı daha çok *polis*in

<sup>572</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1239a 6, s.211; Aristoteles, bilimlerin ortaya çıkmasını da yine farklı saiklerle de olsa rahiplere (mısırlı) dayandırmaktadır. Bkz: Aristoteles, *Metafizik* 981b 20.)

<sup>573</sup>Aristoteles'in *ideal polis* şeklinde bir kullanımı olmamakla beraber o daha çok “en iyi yönetim biçimi” ya da “en iyi devlet” olarak çevrilebilecek terkipler kullanılmaktadır. *İdeal polis* kullanımını tercih etmemizin sebebi nihayetinde Platon ile beraber *ideal polis* (devlet) ya da yönetim biçimi (anayasa) konusunu ele almanın bir nevi bir gelenek haline gelmesidir. Nitekim daha sonraki düşünürlerinde yaşanılabilir en iyi yönetim biçimi ya da devlet konusunda çeşitli araştırmalar ve eserler verdiği bilinmektedir.

yönetim biçimi ile ilgili bir soruşturmayı kapsamaktadır. Fakat bu yönetim biçimi ile ilgili soruşturmada hangi anayasanın bu bağlamda olması gerektiğinden ziyade *ideal polis*te yer alacak yurttaşların nasıllığına yönelik bir soruşturma şeklindedir. Bunun yanında onun etik temelli olarak başlattığı siyaset soruşturmasında belirlediği ilkelerin –özellikle etik-politik insanın neliğinin– kendisi tarafından burada bir nevi hayata geçirilmesinin imkanının arandığı ya da tartışıldığı söylenebilir. Bu bağlamda belirtmemiz gerekir ki Aristoteles de kendinden önceki Yunanlı düşünürler gibi “Siyasal yönetimin ideal biçimi nedir?”<sup>574</sup> Sorusunu araştırma konusu etmekte ve *Politika*’nın VII-VIII. Kitapları baskın bir şekilde bu soruya yönelik bir soruşturma niteliği taşımaktadır.<sup>575</sup> Mezkur soruşturmanın odak noktaları yurttaş, yönetim biçimi, mülkiyet ve eğitim olarak gözükmektedir. O, *ideal polis* soruşturmasının nihayetinde insan için yaşanılabilir en iyi politik yönetimin (siyasal yönetimin) nasıl olması gerektiğini ve bunun da “en çok istenilir yaşam”<sup>576</sup> ile doğrudan ilgili olduğunu ifade etmektedir:

En iyi Devlet’i [polis] gerçekten yeterli bir biçimde tartışmak istiyorsak, önce en çok istenilir yaşamın ne olduğuna karar vermemiz gerekir; çünkü eğer bunu bilmezsek, aradığımız en iyi anayasayı da bir türlü bulamayız. Kendi kaynaklarına dayanarak, iyi düzenlenmiş bir toplumda yaşayan insanların başlarına kötü rastlantılar gelmedikçe, yaşamlarını en iyi geçiren kimseler oldukları kabul edilebilir.<sup>577</sup>

Aristoteles soruşturmasına, öncelikle istenilmeye en çok değer bir yaşamın neliği zemininde başlar. O, tam da bu noktadan hareket etmektedir. Nitekim hatırlanacağı üzere politik olana dair soruşturmasını öncelikle karakter soruşturması adını verdiği etik ile başlatmıştı. Onun etik-politik şeklinde özetlenebilecek yaklaşımının ve araştırmasının nihai amacı anlaşıldığı kadarıyla yaşanılabilir en iyi *polis*in (ideal polis) neliği olarak görünmektedir. Nitekim onun *Politika*’nın VII. Kitabının

<sup>574</sup>Aristoteles, *Politika* VII, s.195; Sinclair’in VII-VIII. Kitaplar hakkındaki yorumundan alıntılanmıştır.

<sup>575</sup>Bkz: Aristoteles, *Politika*, VII-VIII. Kitaplar.

<sup>576</sup>Aristoteles, *A.e.* VII, s.195; ayrıca bkz: Johnson, *Aristotle’s Theory of State*, s.47; Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, s.122-160.

<sup>577</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1322b, s.195.



başındaki ifadeleri bu bağlamda açıklayıcı olacaktır:

Mutlu bir yaşam için hepsi de bir arada bulunması gereken üç öge olduğu gerçeğine hiç kimse karşı çıkmaz: Bedensel varlığımız, zihin ve ahlak niteliklerimiz ve bunların dışında kalan her şey. Büsbütün cesarettin ya da benlik denetiminden yahut dürüstlükten veya zekadan yoksun olan, sinek vızıl-tısından korkan, yeme içme tutkusunu doyumak için hiçbir şeyden geri durmayan, adi bir kar için en yakın dostlarını mahveden, akli ya bir çocuğunki kadar az ya da bir çılgınunki gibi sapık olan bir adamı hiç kimse mutlu saymaz....<sup>578</sup>

*Nikomakhos'a Etik'ten* pasajlar görüntüsü veren yukarıdaki alıntılar Aristoteles'in *ideal polisi* ele aldığı *Politika'nın* ilgili kitabına giriş mahiyetindeki sözleridir. Bu, çalışmanın başından beri gösterilmeye çalışılan Aristoteles'in temel kaygısının insanı etik-politik bir varlık olarak ele aldığını göstermesi açısından, en azından bu çalışma açısından, dikkatle üzerinde durulması gereken bir noktadır.<sup>579</sup> İnsanın bedensel varlığı, akli ve ahlâkî niteliklerine yapılan vurgu aynı zamanda *ideal* poliste yer alması düşünülen yurttaşların genel karakteristiğini göstermesi açısından da altı çizilmesi gereken bir noktadır. Ona göre manevi ve akli iyiliğe dayanan eylemler oranında insan mutlu olabilir. Tanrı söz konusu mutluluğun bir kanıtı olarak sunulmaktadır. Çünkü Tanrı “dışsal şeylerden ötürü değil, kendi içinden ve kendi doğası gere-

<sup>578</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1323a 20-25, s.196.

<sup>579</sup>Aristoteles'in insanın etik-politik bir varlık olması meselesine *Politika'nın* genelinde mütemadiyen gerek doğrudan gerekse dolaylı yollarla değindiğini belirtmek gerekmektedir. Bu durum onun insanı etik-politik merkezli okumasına gösterdiği önem açısından kayda değerdir. Nitekim VII-VIII. Kitapların girişlerindeki sözleri bu konuyu özetlemesi açısından önemli görünmektedir: “...insanların erdemleri kazanmaları ve sürdürmeleri dışsal şeyler ( mal mülk) sayesinde olmaz, tersine olur (yani, onları erdem sağlar); mutlu yaşamak ise, mutluluk, ister haz duymaktan ibaret sayılsın, ister kişilik niteliklerinden, ister her ikisinden birden, gerçekte kişilik ve zekaca gelişkin, maddi şeylere (mala mülke) sahip olmak bakımından ise ancak ölçülü bir durumda bulunan kimseler için daha kolaydır, yani kendilerine gerekenden fazla malları olan, ama öteki nitelikleri eksik bulunan kimseler için olduğundan daha kolaydır... zihne ait şeylerde ise, hiç de öyle değildir; zihnin iyi niteliklerinden her biri gereklidir ve onlardan ne kadar çok olursa, o kadar çok yararlıdır ( Ben, bunlar hakkında, daha genel olarak kullanılan “hayranlık uyandırıcı” sıfatının yanı sıra, “yararlı” da diyorum” (bkz: Aristoteles, *Politika* VII 1323b, s.196)

ğince olduğundan ötürü, kutsal ve mutludur...”<sup>580</sup> Böylelikle tesâdüfi olarak hiç kimsenin iyi, dürüst veya mutlu olamayacağı ileri sürülmektedir. Söz konusu durumun *polis* içinde geçerli olduğu belirtilerek “...en iyi olan ve en iyi hareket eden”<sup>581</sup> *polis*in mutlu olabileceği vurgulanmaktadır. Hatta söz konusu durumun bir ulus ve topluluk için de geçerli olduğu belirtilmektedir: “Bir ulusun cesareti ya da adaleti yahut bilgeliği, bunlardan pay almış olduğu için kendisine adil, bilge, zeki denilen bir bireyle tam aynı durumdadır ve onunla aynı biçimde kendini gösterir...”<sup>582</sup>

Aristoteles, *ideal polis*in olmazsa olmazı olan insanın hangi niteliklere sahip olması gerektiğini ve bunun nedenlerini serimlemeye çalışmaktadır. Nitekim onun, çalışmanın başlarında gösterilmeye çalışıldığı gibi, öncelikle insanı etik bir varlık olarak ele alması bu konudaki görüşlerini ayrıntılı olarak serimlemesi nihai gâyesinin insanın politik olana katılımının zeminini hazırlaması olarak okunabilir. Buna ek olarak o, insanın temel gâyesinin mutlu bir yaşam olduğunu mütemediyen belirtmektedir. Çalışma boyunca onun bu belirlenime *insan doğasına* yönelik soruşturmasında da ulaştığını ve burada da insanın nihai amacının mutlu bir yaşam olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Fakat bunun yeterli olmadığını bu belirleniminin, insanın ancak *polis*in politik yaşamına katılım ile mümkün olduğu da gösterilmeye çalışılmıştır. Aristoteles’in bu yaklaşımı burada daha açık bir hale gelmektedir. O, sıklıkla tekrarlaya geldiği şekilde, etik erdemlere sahip insanın bu erdemlerle *poliste* politik olana katılarak eylemesinin kendi *doğasının* bir gereği olduğunu belirtmişti. Tam da bu noktada Aristoteles “şimdi, insan bireyiyle şehir [*polis*] için mutluluk birdir mi diyeceğiz?”<sup>583</sup> sorusuyla insan ile *polis*in mutluluğunu özdeşleştirme yoluna gitmektedir. Çünkü onun bu soruya cevabı “bu sorunun cevabı yine besbellidir: Bir olduğunu herkes kabul eder”<sup>584</sup> şeklindedir.

Aristoteles *Nikomakhos’a Etik* ile başladığı soruşturmasına *Politika*

<sup>580</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1323b 24, s.197.

<sup>581</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1323b 30, s.197.

<sup>582</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1323b 30 vd., s.197.

<sup>583</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1324a 5, s.198.

<sup>584</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1324 5 vd., s.197.

ile devam etmektedir. Çünkü onun başat kaygısı insanın mutlu bir yaşam sürebileceği siyasal sistemin imkanını araştırmak şeklinde özetlenebilir. Bundan dolayı öncelikle karakter soruşturması adını verdiği etik soruşturma ile politik olanın neliğine dair soruşturmasını başlatmıştır. Buradaki asıl amacı öncelikle mutlu olmaya “uygun” insanın temel niteliklerini serimlemektir. Onun insanın öncelikli amacının mutluluk üzerine kurulu bir amaç olduğunu sıklıkla vurgulaması ve politik olanın neliğine yönelik araştırmasını bu zemin üzerinde başlatması sürekli olarak dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. Çünkü mezkur yaklaşımı aynı zamanda onun politik olanın da nihai amacının insanın amacına ulaşmasında bir araç mı yoksa mutlu bir yaşamın uygulama ortamı olarak olmazsa olmaz bir şart mı olduğunu açıklığa kavuşturması açısından da önemli görünmektedir. Bu durum aynı zamanda Aristoteles'in *ideal polis*inde kimlerin yer alabileceği konusunda ışık tutması açısından da önemli görünmektedir.

Aristoteles en başından insan ve *polis* için öncelikle şu belirlemiyi bir *ilke* olarak koymaktadır: “...Gerek bireyler gerekse şehirler [*polis*] için en iyi yaşam, erdemini gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş olan yaşamdır...”<sup>585</sup> Bu ifade onun gerek siyasal sistemlerin uygulanabilirliğinde gerekse burada soruşturmasına konu olan *ideal polis* hakkındaki en önemli belirlemiyi olarak karşımızda durmaktadır. O, *ideal polis* ile ilgili görüşlerine geçmeden önce giriş mahiyetindeki sözlerinde öncelikle politik olana dair yaklaşımının bir nevi özetini sunmaktadır. Aristoteles yetkin erdemlerle donanmış insanın *ideal poliste* yer alabileceğini belirtirken asıl kaygısının insanın ve *polis*in mutluluğunun özdeş olmasından geçtiği söylenebilir. Dolayısıyla o, mutluluğu erdemden ve bunun bir sonucu ve aynı zamanda ereği olan iyi bir yaşamdan ayrı olamayacağını göstermek istemektedir. Çünkü işin başından beri Aristoteles'in temel kaygılarından biri, insanın ancak politik olana katılım ile *doğasını* tamamlayabileceği ya da başka bir deyişle *doğası* gereği politik olana katıldığı aktif bir yaşam sayesinde mutlu bir hayat sürebileceğidir. Bunun yanında onun, kendini tamamen felsefeye adanmış şekilde, yaşadığı politik çevreden azade bir yaşama,

<sup>585</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1324a 5 vd., s.197.

en azından politik olan söz konusu olduğunda, mesafeli durduğu da söylenebilir. Fakat buradaki *insanın*, onun betimlediği *yurttaş-insan* olduğu tekrar hatırlatılmalıdır. O, insan ile *polis*in nihai hedefi olan mutluluğun ikisi için de bir olduğunu belirtmektedir.<sup>586</sup>

Aristoteles *polis* ve *insanın* nihai ortak hedefi olarak mutluluğu belirttiikten sonra bunun nasıl olması gerektiğini ya da hangi şartlar altında gerçekleşebileceğinin araştırmasını yapmaktadır. Öncelikle *poliste* yaşayanların hangi tür yaşamı tercih etmeleri gerektiği; hangi yönetim biçimi veya anayasanın söz konusu amaca daha uygun olduğu soruşturulmaktadır:

(1) Şehrin[polis] işleyişine tam olarak katılan yurttaşın yaşamını mı seçmeli, yoksa siyasal merkezle bağlarını koparmış bir yerleşik yabancıнын yaşamını mı? Ve (2) devlet [polis] işlerine tam katılmayı herkes için istenilmeye değer saysak da, yalnızca çoğunluk için istenilmeye değer saysak da, hangi anayasanın en çok istenilmeye değer ve devlet işlerinin hangi iç düzenlemesinin en iyi olduğunu söyleyeceğiz? Asıl önemli soru budur: İlk soru bireysel bir seçim konusuydu, buysa siyasal kurama ve siyasal ilkelere ilişkindir – onun için, şimdi bunu araştıracağız. Öteki, yalnızca rastlantısal bir soruydu, buy-sa incelememizin özüdür.<sup>587</sup>

Aristoteles politik yaklaşımında belirttiği genel ilkelere uygun bir şekilde *ideal polisi* ile ilgili zemini hazırlar görünmektedir. Böylelikle meselenin asıl özünün *yurttaş-insanın* nihai amacını gerçekleştirebilecek yönetim biçimi veya anayasanın neliği olduğu ifade edilmektedir. Nitekim *Politika*'nın ilgili yerlerinde o, daha önceki tespitlerinden olan yöneten-yönetilen arasındaki yapısal ilişkiye uygun bir şekilde yaklaşımını devam ettirmektedir. Burada onun en temel vurgusu yine insanın *doğasına* yönelik tespitlerinin işlerliğinin *ideal polis*inde nasıl işe koşulacağı şeklinde ifade edilebilir. Bunun yanında onun, *yurttaş-insanın polisi*n politik yaşamına katılımının *doğası* gereği bir *zorunluluk* olduğu

<sup>586</sup> “Şimdi, insan bireyiyle şehir için mutluluk birdir mi diyeceğiz, değildir mi, geriye bunu sormak kalıyor. Bu sorunun cevabı yine besbellidir: Bir olduğunu herkes kabul eder.” (Bkz. Aristoteles, *Politika* VII 1324a 15, s.198.); ayrıca geniş açıklama için bkz: Trott, *Aristotle on The Nature of Community*, s.105-133.

<sup>587</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1324a 30 vd., s.198.

yönündeki vurgusu; Aristoteles'in aynı zamanda *polis-insan-yurttaş* yaklaşımına da ne kadar uygun bir temellendirmeye gittiğini göstermesi açısından önemli görünmektedir.

Aristoteles, politik yaşam ile felsefi yaşamdan hangisinin erdeme ulaşmak için daha uygun bir hayat ya da erdeme ulaşma için hangi türünün daha uygun olduğunu şu şekilde göstermeye çalışmaktadır:

Gerek eski zamanlarda, gerekse çağdaş zamanlarda, erdeme ulaşmak için çırpınan insanlar, genellikle, bu iki yaşam türünü, yani siyasal yaşamla felsefi yaşamı (kendileri için) yegane olanaklı yaşamlar saymışlardır. İkisinden hangisinin doğru olduğu, çok şey fark ettirir; çünkü biz eğer doğru kafalı insanlarsak, bu iki amaçtan hangisi daha iyiyse, kendimizi ona yöneltmemiz gerekir; ve bu gereklilik, bizim için bireyler olarak da bir yurttaşlar topluluğu olarak da eşit ölçüde geçerlidir.<sup>588</sup>

*Politika*'nın geneline bakıldığında politik yaşam ile felsefi yaşamdan hangisinin *polis* söz konusu olduğunda tercih edilmesinin cevabının politik yaşam olduğunu söylenebilir. Çünkü Aristoteles için *yurttaş-insan*ın nihai amacına ulaşmasının öncelikli koşulu *polis*in politik hayatına aktif katılımıdır. Fakat onun felsefi yaşam konusundaki eleştirisi kendisini tamamen bu yaşama verenlere ya da verilmesi gerektiğine yönelik yaklaşım sergileyenlerdir. O, *polis*in politik yaşamına aktif katılımı şart koşturma ile beraber erdemlere göre eylemlerde bulunan *yurttaş-insan*ın felsefeyle uğraşması gerektiğini belirtmektedir.<sup>589</sup> Yukarıdaki paragraf dikkate alındığında ise Aristoteles'in asıl kaygısı kendi dönemine kadar süregelen bazı yönetim biçimlerinin asıl başkaları üzerinde egemenlik amaçlamasının doğru olmadığını göstermek şeklinde belirtilebilir. O, *egemenlik* sorunu üzerinden *yurttaş-insan*ın nihai amacına uygun bir yönetim biçiminin nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Burada onun hareket noktası ise devlet adamının asıl amacının ne olması gerektiğidir. Buna göre devlet adamının asıl ereği olarak başkaları üzerinde egemenlik kurma yönündeki indirgemelerin akıl dışı olduğu belirtilmektedir: "...Bir devlet adamının görevinin, rızaları olsun olmasın, başkalarını nasıl yönetebileceğini, onlara nasıl

<sup>588</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1324a 30.vd., s.198.

<sup>589</sup>Bkz: Aristoteles, *Politika* I 1255b 23, s.17.

egemen olabileceğini düşünmeye indirgenmesinin ne kadar akılsızca bir şey olduğunu göreceğiz.”<sup>590</sup> Dolayısıyla Aristoteles’in *ideal polis*in öncelikle kendisine yönelmesi ve başkaları üzerinde süregelen egemenlik anlayışı ile ilgilenmemesi gerektiğini baştan belirtmektedir. Her ne kadar onun efendi-köle ayrımını dayandırdığı *doğa* meselesini burada yine açıyor olsa da asıl vurgu *ideal polis*in yönetimi ile ilgili anayasanın daha uygun olduğuna yöneliktir. Ayrıca onun bu yaklaşımı aynı zamanda *ideal poliste* yöneten-yönetilen ilişkisinin yapısal boyutunu göstermesi açısından da kayda değerdir:

...Özgür insanlar üstünde egemen olmakla köleler üstünde egemen olmak arasındaki fark, -önceki bir parçada yeterince belirttiğimiz- özgürlükle kölelik arasındaki doğal fark kadar büyüktür. Fakat eylemsizliği eylemden daha değerli saymayı kabul edemeyiz. Çünkü mutluluk, bir şeyler yapmaktır, iyi ve bilge adamların eylemleri, çok yetkin sonuçlar ortaya koymayı amaçlar.<sup>591</sup>

*İdeal poliste* yöneten-yönetilen ilişkisi özgür insanlar arasındaki bir politik durumu ifade etmektedir. Bu durumda özgür insanlar arasındaki yöneten-yönetilen ilişkisi ile efendi-köle arasındaki ilişki arasında ciddi yapısal farkın olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü özgür insanların eylemleri mutluluğu kendisi için amaç edinmektedir. Fakat köle ile efendi arasındaki ilişki ise temelde çıkar ilkesine dayalı bir ilişki olarak ifade edilmektedir. Böylelikle Aristoteles *polis* söz konusu olduğunda yöneten-yönetilen ilişkisinin ancak özgür insanlar arasında olabileceğini bir kez daha vurgulamaktadır. Onun buradaki yöneten-yönetilen vurgusu politik olanın uygulanmasında ortaya çıkan bir durumdur. Başka bir deyişle, *polis*in politik yaşamına yönelik eylemlerle ilgili bir durum söz konusudur. Dolayısıyla Aristoteles söz konusu *ideal polis* olduğunda en iyi anayasanın neliği ile hangi amaca göre düzenlenmesi gerektiğini soruşturmaktadır. Bu noktada *ideal polis*in yönetim biçimi ya da anayasası ile koşulları ve yurttaşlarının neliğine geçmek gerekmektedir.

<sup>590</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1324b 25, s.199.

<sup>591</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1325b 5-10, s.201.

### 3.3.2.2.1. *İdeal Polisin Yönetim Biçimi, Koşulları ve Yurttaşları*

Aristoteles'in *ideal polis*in yönetim biçiminin başka bir deyişle anayasasının nasıl olması gerektiği yönündeki soruşturması öncelikle yurttaşlarının nasıl olması gerektiğine yönelik bir açıklama ile başlamaktadır. O, tıpkı daha önce yaptığı gibi insanların *doğaları gereği* yöneten ve yönetilen olarak ikiye ayrıldığını göstermeye çalışmaktadır.<sup>592</sup> Onun buradaki amacı *ideal poliste* erdemli ve özgür yurttaşların yöneten-yönetilen ilişkisine dâhil olabileceğini göstermek olarak okunabilir. O temel bir yanı sıra işaret ederek, *ideal poliste* yönetme-yönetilme söz konusu olduğunda öncelikli amacın egemenliğin sınırlarını göstermek olduğunu ifade etmektedir:

Ne var ki, çoğu insanlar (despotça) egemenlikle devlet yönetimini aynı şey sayıyor gibidirler; bunlar birey olarak kendileri için adil ya da yararlı bulmadıkları bir şeyi başkalarına yapmaktan hiç çekinmezler. Kendileri için ve kendi aralarında adil bir yönetim isterler, fakat başkalarına karşı davranışlarda neyin adil olduğuna neyin olmadığına aldırmazlar. Elbette, biz doğanın bazı canlıları onlara despotça davranılsın, bazılarını ise despotça davranılmasın diye yarattığına emin olabiliriz; eğer öyleyse, bütün yaratıklar üstünde değil, yalnız kendilerine despotça davranılması için yaratılmış bulunanlar üstünde despotça bir egemenlik yürütmeye çalışmamız gerekir...<sup>593</sup>

Egemenlik ile adalet ya da başka bir deyişle 'adil' olan arasında kurulmaya çalışılan bir ilişki söz konusudur. Toplumların kendi aralarında yönetim söz konusu olduğunda adil davranmaya çalıştıkları; fakat kendi dışındakiler söz konusu olduğunda ise bunu göz ardı ettiklerine vurgu yapılmaktadır. Aristoteles'in söz konusu açıklaması, geleneksel egemenlik ve yönetim anlayışı arasında fark görülmesine yönelik eleştirisi olarak okunabilir. Burada o, temel bir ayrıma işaret ederek insanların *doğaları gereği* niteliksel farklarına vurgu yapmaktadır. Asıl mesele *yurttaşların* nasıl olması gerektiğine yönelik bir temellendirme olarak görünmektedir. Dolayısıyla Aristoteles öncelikle bahse konu olan yurttaşların *doğa gereği* özgür insanlar olması gerektiğini belirtmektedir. Çün-

<sup>592</sup> Bkz: Yukarıda s.79 vd.

<sup>593</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1325a vd., s.199-200.

kü ancak özgür insanlar onun en başından belirttiği erdeme uygun eylemlerle nihai gâye olan mutluluğa ulaşabilirler. Başka bir deyişle mutlu bir yaşam sürdürebilirler. Dolayısıyla yönetme söz konusu olduğunda yönetenle yönetilenlerin nasıllığının önemi de ortaya çıkmaktadır. Yöneten de yönetilen de özgür *yurttaş-insan*lardan oluşmaktadır. Hepsinin ortak amacı mutlu bir yaşamı sağlayacak etkinliklerde bulunmaktır. Bunun da yolu *polis*in politik hayatına aktif katılım olarak açıklanmaktadır.

Aristoteles, *ideal poliste* kendi etik-politik yaklaşımına uygun bir şekilde kimlerin bu yapı içerisinde yer alması gerektiğini ve ayrıca hangi amaç ile uygunluk içerisinde eylemeleri gerektiğini belirtmiş olmaktadır. O, özgür yurttaşların – ki bunlar erdemli ve mutlu bir yaşamı nihai erek olarak edinen kimselerdir – politik olana aktif katılımı ile ancak mutlu bir yaşama ulaşabileceklerini ısrarla hatırlatmaktadır. Çünkü mutluluk iyi ve erdemli eylemlerle ulaşılacak bir amaçtır. Bu da ancak etkin bir yaşam ile gerçekleşebilir. Etkin yaşam hem tek tek insanlar hem de polisi oluşturan yurttaşların tümü için söz konusudur:

Eğer bütün bunlar doğruysa ve mutluluk, iyi durumda (iyi davranışlarda) bulunmakla özdeş sayılabilirse, o zaman etkin yaşam, hem bütün bir topluluk olarak herhangi bir devlet için, hem de bireyler için en iyi yaşamdır.... Açıkça görülüyor ki, zorunlu olarak, aynı yaşam bireyler, devletler ve bütün insanlık için en iyi yaşam olmak gerekiyor.<sup>594</sup>

Aristoteles etkin bir yaşamın *yurttaş* ve *polis* için en iyi yaşam olduğunu belirledikten sonra söz konusu yaşama götürecek koşulları ele almaktadır. Bu koşullar aynı zamanda *polis*in yönetim biçiminin de amacı olması açısından önemlidir. Fakat belirlemek gerekir ki Aristoteles'in *ideal polisi* ele aldığı pasajların nerdeyse hiçbirinde doğrudan, yönetim biçiminin türü ya da doğası hakkında açıklayıcı bir bilgiye ulaşmak mümkün görünmemektedir.<sup>595</sup> O, *ideal polis*in yönetim biçimi-

<sup>594</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1325b 15-20, s.200-201; ayrıca bkz: Ross, *Aristoteles*, s.411.

<sup>595</sup> Ross bunu şu şekilde ifade etmektedir: “*Politika*’nın en iyi anayasayı ele aldığı ileri süren kitapları[VII-VIII. Kitaplar] aslında anayasal problemlerle fazla meşgul olmazlar. Onlar ideal devletin yapısıyla ilgili genel türden bir denemeyi teşkil ederler ve başka her şeyden çok eğitim açısından devletin örgütlenmesiyle ilgilienirler.” (bkz: Ross, *Aristoteles*, s.410); benzer bir yaklaşım için bkz: Barker,



ni (anayasası) ele alacağını söyleyerek giriş yaptığı *Politika*'nın VII. Kitabının on üçüncü bölümünde anayasanın kendisinden ziyade *poliste* hangi nitelikteki yurttaşların yer alması gerektiğine değinmekle yetinmektedir: “Şimdi de, anayasanın kendisini tartışmalı ve mutlu ve iyi yönetilen bir şehrin [polisin] ne çeşit insanlardan oluşması gerektiğini kendi kendimize sormalıyız.”<sup>596</sup> Bu ifadeler onun *ideal polis*in yönetim biçimini soruştururken daha çok orada yaşayabilecek yurttaşların nasıllığı üzerine yoğunlaştığını göstermektedir.

*Politika*'nın ilgili kitaplarının satır aralarında bize Aristoteles'in *ideal polis*inde tasarladığı yönetim biçiminin daha önce *Politika*'nın III. Kitabında üzerinde ısrarla durduğu *politeia* olduğunu söyleyebiliriz.<sup>597</sup> Fakat burada Aristoteles yurttaşların yönetime katılımının nasıl olacağı yönünde herhangi bir açıklamaya girmeksizin daha çok onların nasıllığı üzerinde durur. Onun *ideal polis*in yönetim biçimi için hangi tür bir anayasa ya da yönetim biçimini tasarladığı ya da işaret ettiği aşağıda anlatılmaya çalışılacaktır.

Aristoteles'in *ideal polis*in nüfus, toprak ve yurttaşların hangi sınıflardan oluşacağı yönündeki belirlenimleri daha önceki başlıkta açıkladığı şekliyle hemen hemen aynıdır. Onun bir *polis* için olmazsa olmazlar olarak kabul ettiği insan ve ülke *ideal polis* için de geçerlidir. Nüfus konusunda Aristoteles'in genel yaklaşımını şu şekilde özetlenebilir: “Önemli olan nüfusun büyüklüğü, özellikle çiftçiler, tüccarlar, zanaatçılar, işçiler gibi yurttaş olmayanların sayısı değildir, bir sitenin [polisin] kendine özgü işini gerçekleştirme yeteneğidir.”<sup>598</sup> Bir *polis*in kendine

---

*The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.419-421.

<sup>596</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1331b 25, s.218; ayrıca konu ile ilgili olarak bkz: Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.406-416; ilgili satırlarda Barker, aslında Aristoteles'in *ideal polis* için bir ya da birkaç kişinin mutlak egemenliği veya nevi şahsına münhasır bir aristokrasi yönetimini ima ettiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Barker'e göre Aristoteles'in *ideal polis*in yönetim biçimi konusunda tavrını belli ettiğini ileri sürmektedir.

<sup>597</sup>Bkz: yukarda 53-54. Sayfalar; Johnson aslında Aristoteles'in buradaki önerisinin nevi şahsına münhasır *orta rejim/ılımlı rejim* (middle regime) olduğunu iddia etmektedir. Bu durumun ise onun açıklamaya çalıştığı *yurttaşın* nasıllığı ile ilgili uyumlu bir öneri olduğunu belirtmektedir. (Bkz: Johnson, *Aristotle's Theory of State*, s.162 vd.)

<sup>598</sup>Ross, *Aristoteles*, s. 412.

özgü işi gerçekleştirme yeteneği ise kendi kendisine yetecek şartları sağlamaktan geçmek olarak açıklanmaktadır. O, nüfus ve *polis*in fiziksel boyutu arasında bir paralellik kurarak, gereğinden fazla nüfusu ve sınırları çok geniş bir *polis*in işlevsel olmayacağını baştan belirtmektedir. Çünkü belirli bir büyüklük aşılsa Aristoteles'in vurguladığı "adalet sorunlarında ve devlet görevlerini, adayların o zamana kadar yapmış oldukları işlere göre dağıtmak amacıyla karar verebilmek için, yurttaşların birbirlerini tanımaları ve ne tür insanlar olduklarını bilmele-ri[nin]"<sup>599</sup> gerekliliği daha zor hale gelecektir. Böylelikle Aristoteles *ideal polis*in fiziki büyüklüğü ile nüfusu arasında orantısal bir bağlantı kurmaktadır.

Aristoteles'in nüfus ve *polis*in sınırları arasında tasarladığı bağlantı temelde 'bir bakışta görülebilme' üzerine kurulmuş görünmektedir. Hem sınırların çok geniş olmaması hem de nüfusun *makul* bir sayıda olması onun yurttaşların birbirlerini tanımaları gerektiği sonucuna götürmektedir. Ya da yurttaşların birbirlerini tanıması gerektiği varsayımından hareket etmesi onu bu sonuca götürmektedir. Özet olarak onun *polis*in konumu, yapısı ve olanakları hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

Ülke, özgür bir hayatı ve boş zaman etkinliklerini sağlayacak kadar büyük olmalı, ama lüksü teşvik edecek kadar büyük olmamalıdır. Düşmanlarca girilmesi zor ama içinde oturanlarca çıkışı kolay olmalıdır. Nüfus gibi ülke de bir bakışta görülebilecek büyüklükte olmalıdır. Denizle bağlantılar hem savaşta güvenlik, hem de ihtiyaçların temini için yararlıdır.<sup>600</sup>

Bu durumda Aristoteles'in *ideal polis*in fiziki büyüklüğü ile nüfus arasında kurduğu bağlantıyı güvenlik etkeni ile desteklediği söylenebilir. Bunun yanı sıra yurttaşların lüks bir yaşam sürmelerinin önüne geçmesi ve temel ihtiyaçlara kolayca ulaşılmasını sağlayacak koşulları da barındırmasını vurgulamaktadır. Ayrıca Aristoteles *polis*in temel ihtiyaçlarının karşılanması için ticaret gibi dışarıya açılımı zaruri hale getiren durumları da göz ardı etmemektedir. Ticaret için temel kriter daha çok zaruri ihtiyaçları göz önünde bulundurmaktır ve bu duruma

<sup>599</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1326a vd.

<sup>600</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1327a vd., 205; *ideal polis*in yurttaşlarının sayısı hakkında krş: Platon, *Yasalar* 737e, 740b.

göre tavır almayı önermektedir: “Fakat site [polis] öte yandan başkaları için değil kendisi için bir Pazar yeri olmalıdır, yani onun ticaret yapmaktaki amacı zenginliğini sınırsız olarak arttırmak değil, sadece ihtiyacı olan şeyleri ithal etmek ve yalnızca üretim fazlasını dışarıya ihraç etmek olmalıdır.”<sup>601</sup> Dolayısıyla Aristoteles tamamen içe kapalı bir *polis*-ten ziyade kontrollü bir şekilde dışarıyla da bağlantılı olan bir yapının devamlılığının daha sağlıklı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Fakat tekrar belirtmek gerekir ki, buradaki ticaret daha çok zaruri bir durumdan kaynaklanmakta, zenginleşmek ya da daha fazla meta edinmeye yönelik değildir. Aristoteles'in zaruri ihtiyaçlar olarak belirlediği şeyler temelde “onlar olmadan *polis*in olamayacağı şeyler”<sup>602</sup> olarak ifade edilmektedir. Başka bir deyişle bunlar *polis* için zorunlu olan şeylerdir.<sup>603</sup>

*Polis*in ticaret konusunda nasıl olması gerektiğini açıklayan Aristoteles, toplumsal hayatın temel ‘ihtiyaçları’nı ve onlarsız günlük yaşamın devam edemeyeceği şeylere genel hatlarıyla değinmektedir. Bunlar aynı zamanda bir *polis*in kendi kendisine yetmesi ve kendisini yönetmesi noktasında da temel ihtiyaçlardır:

...(1) yiyecekler, (2) el sanatları ve kullandıkları gereçler, (3) silahlar. Silahları buraya katıyoruz, çünkü anayasaya üye olanların kendi aralarında bile silah taşımaları gerekir, hem içeride bir kalkışma olmasına hem de dışarıdan gelecek bir saldırıya karşı. (4) Servet – bu da gerek savaş gerekse bütün iç ihtiyaçlar için gereklidir. Sonra (5) din ihtiyaçları (bu, birinci sıraya konulabilirdi) ve (6) (hepsinden önemlisi) güdülecek siyaset hakkında olsun, ayrı ayrı kişiler arasında haklı’yı ve haksız’ı saptamak bakımından olsun, bir karar alma yöntemi.<sup>604</sup>

Aristoteles'in buradaki açıklaması, *polisi* politik bir birlik olarak tanımlarken onun “rastgele bir araya toplanmış bir yığın”<sup>605</sup> olmadığını ve fakat “kendi kendine yeterli bir yaşamı amaçlayan bir insan toplulu-

<sup>601</sup>Ross, *Aristoteles*, s.413; Aristoteles, *Politika* VII 1327a 10vd.

<sup>602</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1328b 5, s.209.

<sup>603</sup> Geniş açıklama için bkz: Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle*, s.373-389.

<sup>604</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1328b 5-15, s.209.

<sup>605</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1328b 15 vd., s.209-210

ğu”<sup>606</sup> olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Aristoteles, yukarıdaki paragrafta bahsettiği altı şeyi bir *polis*in kendi kendine yetmesinin temel koşulları olarak görmektedir. Bu tespit sadece *ideal polis* için değil aynı zamanda topluluk olarak belirli sınırlar içinde yaşayan insanlar için de geçerli görünmektedir. Dolayısıyla *ideal polis* de öncelikle bu koşulları sağlamış olmalıdır. Ayrıca onun bu yaklaşımı *ideal polis*in yurttaşları arasında da sınıfsal bir ayrıma gidileceğini göstermektedir. Dolayısıyla bu meritokratik (liyakate dayalı yönetim) yaklaşımın beraberinde mülkiyet sorununu da getireceği varsayılabilir.

### 3.3.2.2.2. *İdeal Polisin Konumu ve Yerleşim Düzeni*

Aristoteles’in üzerinde durduğu bir diğer konuda *polis*in yerleşme düzeninin nasıl olması gerektiğidir. O, daha önceden *polis*in konumunun öncelikle hem denize hem de içkilere kolayca ulaşılabilir bir yerde olması gerektiğini belirtmişti.<sup>607</sup> Buna ilaveten ülkenin her tarafından kolayca ulaşılabilir bir yerde olması gerektiğini belirtmektedir. Bunun gerekçesini ve ayrıca ayrıntıları şu şekilde açıklamaktadır:

...Şehrin[polisin] kurulacağı yer, bir yamaç olmalıdır. Bu, bulmayı umacağımız bir şeydir, fakat şu dört noktayı da göz önünde tutmalıyız. Birincisi ve en önemlisi, şehrin konumunun sağlığa elverişli olmasıdır. Doğuya bakan ve gündoğusundan rüzgar alan bir yamaç, sağlıklıdır, öylesi de havanın güzel geçmesini sağlamakla birlikte, kuzey rüzgarından korunmuş bir yamaçtan daha iyidir. Sonra şehrin yeri, bütün toplumsal (sivil) ve askeri etkenliklere elverişli bulunmalıdır. Savunma amaçları için, bu konum, şehri savunanların kolaylıkla bir çıkış (huruç) hareketi yapabilecekleri, ama saldıranların zor yaklaşabilecekleri ve zor kuşatabilecekleri gibi olmalıdır. Su ve özellikle kaynak suyu bol olmalı ve mümkünse savaş sırasında hemen denetim altına alınabilmelidir...<sup>608</sup>

Aristoteles, öncelikle *ideal polis*in konumunun sağlık, yönetilebilir-

<sup>606</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1328b 15, s.209.

<sup>607</sup>Aristoteles, *A.e.* VI, 6.

<sup>608</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1329b 30; 1330a vd., s.214-215; Sinclair Aristoteles’in *ideal polis*in “iyi hava, iyi su, yönetim kolaylığı ve savunma olanakları” konusunda Hippokrates’in *Havalar, sular ve yerler* isimli çalışmasından yararlandığını belirtmektedir. (bkz: Aristoteles, *Politika* VII, s.214’teki not.); ayrıca krs: Platon, *Devlet* 371b vd; Platon, *Yasalar* 704a, 705c.

lik ve savunmaya en uygun olması gerektiğini belirtmektedir. Gerek iklimsel şartlar ile gerekse su kaynaklarına ulaşım açısından uygun bir noktada olması; ayrıca savunma konusunda da avantajlı olmasına vurgu yapmaktadır. Savunma konusunun önemine değinirken, *polis*in konumunun onun için uygun yönetim biçimiyle ilişkisine de değinmektedir. Buna göre “yüksek bir merkezi kale (akropolis) oligarşiye ve monarşiye uygundur, düz bir ova da demokrasiye; bunların hiçbiri aristokrasiye uymamaktadır.”<sup>609</sup> Böylelikle Aristoteles *polis*in konumu ile yönetim biçimi arasında organik bir ilişki kurmaktadır Bu durum onun bahsettiği *polis*in hem yönetim biçimi hem konumu hem de düzenlenişinin nasıl olması gerektiği ve gerekçelerini göstermesi açısından önemli görünmektedir.

Aristoteles'in üzerinde durduğu bir diğer konuda *ideal polis*in yerleşim düzenidir. Onun yerleşim düzenini hem estetik hem de güvenlik kaygılarını gözeterek tasarladığını söyleyebiliriz. Buna göre *ideal polis*in yerleşim düzeni şu şekilde olmalıdır:

Özel evlerin bulunacağı alanları saptamakta, Hippodamos'un çağdaş yöntemi, düzenlilik üstünlüğüne sahiptir; aynı zamanda daha çekici bir görünüşü vardır ve bir tek sakıncasının dışında, her bakımdan daha yararlıdır. Savunma kolaylığı açısından, evlerin eski yöntemle düzensiz olarak kurulması daha iyiydi; çünkü paralı askerlerin çıkıp gitmeleri ve saldırcıların şehre girmeleri zor oluyordu. Onun için her iki yöntemi de kullanmak gerekir ve bu pekala mümkündür. Yapıları sıra sıra değil de, üzüm kütükleri dikerken yaptıkları gibi, (dördü köşelere, biri ortaya) beşerlik kümeler halinde yerleştirin ve bütün şehri geometrik bir düzlemlerle kurmayın da, yalnızca belirli bölümlerinde öyle yapın. Bu, hem güvenlik hem de güzellik gereksinimlerini karşılayacaktır.<sup>610</sup>

Aristoteles *ideal polis* evlerinin düzenlenişini her ne kadar öncelikle güvenlik kaygıları ile düzenlenmeye çalışıyor gibi görünse de estetik kaygıları da göz önünde bulundurmaktadır. Burada onun asıl odak noktası *polis*in sadece idealde değil aynı zamanda pratikte de yaşanılabilir ve sürdürülebilir bir yapıda olmasıdır. Bundan dolayı geleneksel yerle-

<sup>609</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1329b 30.

<sup>610</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1330b 25vd., s.215.

şim düzeni yerine kendi çağında konuyla ilgili yeni fikirlere yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte geleneksel yerleşim planlarının artılarını almayı da ihmal etmemektedir.

### 3.3.2.2.3. *İdeal Poliste Güvenlik ve Ticaret*

Aristoteles, *polis*in yerleşimi ile ilgili fikirlerini belirtirken surların da gerekliliğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre yiğitliklerinden dem vurarak surlara ihtiyacı olmadığını söyleyen *polis*lerin akıbetini tarih göstermektedir.<sup>611</sup> Bundan dolayı “surların sağlayacağı en geniş ölçüde korumanın aynı zamanda en iyi askeri tedbir olduğunu”<sup>612</sup> ifade etmektedir. O, surların arkasına gizlenmiş bir *polisten* ziyade surlar ile tedbirini almış, değişen ve gelişen savaş ‘teknolojilerine’ karşı kayıtsız kalmayan bir polisi tercih etmektedir. Dolayısıyla surları olan bir polis surları olmayan bir polise göre daha güvenli olduğuna işaret etmektedir. Bu durum aynı zamanda dış tehlikelere karşı caydırıcı bir önlem olarak da gösterilmektedir:

Şehirlerine[polise] sur yaptıranlar, o şehri isterlerse pekiştirilmiş, isterlerse pekiştirilmemiş bir şehir sayabilecek durumdadırlar. Surları olmayanların ise böyle bir seçeneği yoktur. Bu doğruysa, o zaman yalnız sur yapmak değil, bu surları hem şehrin görünüş hem de bu günlerde pek çoğalmış bulunan savunma gereklerine uyacak biçimde bakımlı tutmak bir ödev olur. Saldıran taraf her zaman kendisine üstünlük sağlayacak yöntemler aradığı gibi, savunanlar da bilimsel araştırmaların yardımıyla, durmadan yeni savunma yolları bulmaya çalışmalıdır. Düşman, bir saldırıyı karşılamak için gerçekten iyi hazırlanmış olanlara saldırmaya kalkmaz bile.<sup>613</sup>

Aristoteles kendi zamanının bir askeri gerekliliği olarak surların zorunluluğuna vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte durağan bir savunma yaklaşımından ziyade gelişen ve değişen ‘bilimsel’ yeniliklerle de desteklenen bir yaklaşımdan yana tavır koymaktadır.

Aristoteles, surlarda “uygun aralıklarla, her birinde nöbetçiler bulunacak kaleler”<sup>614</sup> olması gerektiğini ve bunlara yakın yurttaşların

<sup>611</sup>Bkz: Aristoteles, *Politika*, VII 1331a, s.215.

<sup>612</sup>Aristoteles, *A.e.*, VII 1331a 10, s.215-216.

<sup>613</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1331a vd., s.216.

<sup>614</sup>Aristoteles, *Politika*, VII 1331a 15, s.216.

birlikte ortak bir şekilde yemek yeme merkezlerinin olmasının “akla uygun” olduğunu düşünmektedir. “Geri kalanları için ise, tanrıların hizmetine ayrılmış kurumlar ve hükümet makamlarının başlıca yemek yeme merkezleri aynı bir yerde orta bir konumda olmalıdır”<sup>615</sup> Buna ilaveten bu yerleşim düzeninin “hemen altında, Thessalia'daki Özgür Pazar denilen türden bir alan (agora) açılması”<sup>616</sup> isabetli olacaktır.

### 3.3.2.2.3.1. İdeal Polisin Politik ve Kültürel Merkezi: Agora

Aristoteles'in yerleşim düzeni ile ilgili söz ettiği *agora*, geleneksel Yunan *polis*lerinde siyasal, kültürel ve ekonomik faaliyetlerin merkezi konumunda gözükmektedir.<sup>617</sup> Agora geleneksel Yunan kültüründe *polis*in merkezini teşkil eden alanlardan biri olup sözün, siyasetin, ticaretin, kültürün dolaşıma girdiği; *polis* için önemli bir işlevin kendisinde toplandığı yer olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>618</sup> Aristoteles, *agorayı*, geleneksel işlevinden ziyade kendi yurttaş tanımı ile ilişkilendirerek, onun ekonomik faaliyetlerinin gerçekleştiği alan özelliğini dışta bırakmaktadır. Ayrıca yine geleneksel Yunan *polis*lerinin bir kurumu olan *gymnasionun* bu alana kurulması gerektiğini vurgulamaktadır:

Burada hiçbir şey alınıp satılamaz ve yetkililer tarafından çağrılmadıkça aşağı-sınıflardan ya da taşralılardan hiç kimse bu alana giremez. Eğer yaşlıların *gymnasion*'ları da buraya kurulursa, alanın önemi artar; çünkü jimnastik yapanlar yaşlara göre ayrılmalıdır – gençler bir yerde, yaşlılar bir başka yerde; hükümet görevlileri yaşlılarla birlikte olmalı, ama aynı zamanda gençlere de karışmalıdır, çünkü yukarı-sınıflara karşı gerçek bir saygı duygusu esinlemenin en iyi yolu, yetkenin dikkatli gözünü gençlerin üstünden ayırmamasıdır. Alım-satım işlerinin yapıldığı asıl Pazar, büsbütün ayrı ve hem limandan gönderilecek mallar hem de şehir dışından gelecek insanlar için elverişli olmalıdır.<sup>619</sup>

Görüldüğü gibi Aristoteles geleneksel *agora* yerine daha çok üst sı-

<sup>615</sup>Aristoteles, *A.e.*, VII 1331a 20, s.216.

<sup>616</sup>Aristoteles, *A.e.*, VII 1331a 25, s.216.

<sup>617</sup>Crielaard, J. P., *Cities, A Companion to Archaic Greece*, ed. Raaflaub, K. A. ve Wees, H. van., s.349-372, Wiley-Blackwell, Hong Kong, 2009, s.357.

<sup>618</sup>Christopher P. Dickenson, *On The Agora: The Evolution of a Public Space in Hellenistic and Roman Greece (c. 323 BC - 267 AD)*, Brill, 2017, s.126 vd.

<sup>619</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1331a 25 vd., s.217.

nının işlevselliğini arttıracak bir alan düşünmekte ve bu alanı bir nevi politik olanın aktif olarak işe koşulduğu yer olarak tasarlamaktadır. Ayrıca onun, *polis*in ticaret işlerinin yapıldığı ve yurttaş statüsünde olanların uğramadığı başka bir yer de tasarladığı görülmektedir. Bu şekilde geleneksel *agora*nın siyasi ve kültürel işlevini devam ettirmekte ve fakat bunun yanında işin ekonomik boyutunu üstlenecek ve sadece buna hizmet edecek farklı bir yer düşünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla onun ticari işlere özgü bir pazaryeri düşünmesindeki temel kaygısı yurttaşın ticari ve sıradan işlerde çalışmasını uygun görmemesidir. Buna ilaveten dışarıdan gelecek siyasi, kültürel vb değişimlerin içeride tasarladığı hayata kolayca kolay nüfuz etmesinin önüne geçme arayışı da eklenebilir.

Geleneksel Yunan yaşam kültürünün bir diğer önemli parçası olan *gymnasion*<sup>620</sup> için de Aristoteles *agora* gibi benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Yukarıdaki pasajda da görüldüğü gibi, o yaşlılar ve yönetim erkinin de katıldığı; fakat aynı alan içinde gençlerin ayrıştırıldığı bir yapı önermektedir. Bununla beraber o, gençlerin gözetim altında tutulmasını ve başıboş bırakılmamasını tasarladığı sistemin sürdürülebilirliği açısından önemli olarak görmektedir.

#### **3.3.2.2.4. Poliste Din ve Yönetim İlişkisi**

Aristoteles temelde *poliste*ki erki dünya ve din işleri olarak ikiye ayırmaktadır. O, bu ayırmadan hareketle *ideal poliste* bir düzen üzerine odaklanmaktadır. Bu ayırmadan hareketle din işleriyle meşgul olacak rahiplerin de kendi aralarında tıpkı yurttaşlarda olduğu gibi bir dayanışma ve kaynaşma olanaklarının neler olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Yurttaşlar için düşündüğü toplu şekilde yemek yeme yerlerinin benzerlerinin rahipler için de gerekli olduğunu ve bu yerlerin de kutsal yerlerin yakınlarında olmasının faydalı olacağını ifade etmektedir. Nitekim bu kutsal yerler de tıpkı diğer kurumların olduğu gibi, *agora*nın yakınında olmalıdır. Bunun yanında *polis*in dışında yer alan taşra bölgeleri için de benzer bir örgütlenmeyi teklif etmektedir:

<sup>620</sup>Antik Yunan ve mezkur kavramla ilgili ayrıntılı bir kaynak olarak bkz: Michael Gagarin, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome, Seven-Volume Set*, Oxford University Press, 2010.



Devletteki [polisteki] yetkeler, dünya ve din işleri diye bölündüğüne göre, rahiplerin de yemek yeme yerleri kutsal yapılara yakın olmalıdır. Küçük yönetim görevlerine gelince –örneğin, sözleşmelerle, davalarla, mahkemeye çağırma (celp) işleriyle ve genel olarak bu gibi şeylerin düzenlenmesiyle (ayrıca pazaryerlerinin gözetim altında tutulması ve *astynomia*yla) ilgili görevler– bunların hepsi pazarın [agora] ve genel bir toplantı yerinin yakınına yerleştirilmelidir. Bu, elbette zorunlu ihtiyaç maddelerinin alışverişi için ayrılmış bulunan satıcılar pazarının alanı olacaktır; andığımız yukarı alan ise, boş zamanların değerlendirilmesine ayrılmıştır. Taşra bölgelerinde de, buna benzer bir düzenleme yapılmalıdır; çünkü oralarda da görevlilerin, orman bakıcılarının ya da tarla bakıcılarının yahut adlarına her ne deniyorsa işte onların, yemek yeme yerleri ve koruma işlerini yerine getirmelerine olanak verecek nöbet kaleleri olmaları gerekir; bunun gibi, tanrıların ve kahramanların sunakları da bütün ülkeye yayılmış olacaktır.<sup>621</sup>

Aristoteles *ideal polis*in işleri için tasarladığı işleyiş düzeninin çok fazla ayrıntısına girmemektedir. Çünkü o, *ideal polis*in yönetim biçimi ve bunun hangi temel dayanaklara binaen işlerliliği olacağı sorununu temel odak noktası olarak görmektedir. Bunun yanında *ideal polis* yaşamının temel ihtiyaçlarının karşılanması ve bunların sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için gerekli olanları da görmezden gelmemektedir. Fakat bunları ayrıntılı olarak ele almayı asıl konusu olan *politeiaya* yoğunlaşacağını belirtmektedir. Bir sonraki başlıkta Aristoteles'in din konusundaki genel yaklaşımı irdelenecektir. Ardından onun mülkiyet konusunda nasıl bir *ideal polis* yaklaşımı sergilediğini gösterilmeye çalışılacaktır. Akabinde onun asıl odak noktası olan *politeiaya*<sup>622</sup> geçmek çalışmanın bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

### 3.3.2.2.5. Din

Aristoteles'in *Politika*'da *ideal* polisi ele aldığı VII ve VIII. kitaplarda din ile ilgili ayrı bir bölüm bulunmamaktadır. Fakat *ideal poliste* din ile ilgili söylemlerinden onun geleneksel Yunan din anlayışını *ideal poliste*

<sup>621</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1331b 15-20vd., s.216.

<sup>622</sup>Belirtmemiz gerekir ki Aristoteles'in *Politika*'daki bu vaadini – en azından elimizdeki metinlerle değerlendirecek – gerçekleştirmeye o, *politea* ile ilgili ayrıntıları açıklamak yerine eğitim konusuna odaklanacaktır.

de devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı onun *ideal poliste* din konusunda nasıl bir yaklaşım sergilediğini göstermek onun yaşadığı toplumun din ile ilgili yapısının açıklanmasından geçmektedir. Bu bağlamda öncelikle genel hatlarıyla Yunan dünyasının din denildiğinde anladığı ve anlamlandırdığı çerçeveyi belirlemek daha isabetli olacaktır.

Belirtmek gerekir ki Yunan dünyasında kurumsallaşmış bir dinden ziyade mitoslarla örülmüş bir dinsel düşünüş ya da mitolojik bir örgüden bahsedilebilir. Başka bir deyişle bu dünyada “mitolojik bir kültür” söz konusudur. Bu mitik kültürün dayandığı iki temel kaynak olarak da Homeros ve Hesiodos zikredilmektedir. “Homeros ve Hesiodos’un mitolojik öyküleri yaklaşık olarak M.Ö. 850 ile 650 yıllarında yazıya geçmiş tir.”<sup>623</sup> İki ozanın eserleri Antik Yunan dünyasının mitolojik kültürünü anlamada önemli birer işlev görmektedirler. Homeros’un *İlyada*<sup>624</sup> ve *Odysseia*<sup>625</sup> destanları ile Hesiodos’un *Theogonia (Tanrıların Doğuşu)-İşler ve Günler*<sup>626</sup> adlı eserleri bu bağlamda çağın mitolojik örgüsünü göstermeleri açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla iki ozanın dilinde ifade bulan Yunan dünyasının mitolojik örgüsü bize aynı zamanda bu örgüdeki değişim ve dönüşümleri de vermesi açısından önem arz etmektedir. Burada çok fazla ayrıntıya girmeden Yunan Dünyasının *dini* düşünüşünü ya da farklı bir deyişle inanış biçimini genel hatlarıyla verip ardından Aristoteles’in bu bağlamda *ideal polis*inde nasıl bir inanış biçimi tasarladığı açıklanmaya çalışılacaktır.

Homeros’un tanık olduğu ya da dile getirdiği inanış biçiminde baskın olan “sistematik ve öngörülebilir olandan daha çok kaotik ve düzensiz olanın etkisi altında”<sup>627</sup> sürdürüle gelen bir ‘düzen’ söz konusudur.<sup>628</sup>

<sup>623</sup>Cengiz, Çakmak, “Mitos’tan Logos’a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofları”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, Antik Yunan Düşüncesi, Ortaçağ Düşüncesi*, Cilt 2, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Celal Türer, Hakan Olgun, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, s.53.

<sup>624</sup>Homeros, *İlyada*, 2014.

<sup>625</sup>Homeros, *Odysseia*, Çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2014.

<sup>626</sup>Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler & Tanrıların Doğuşu*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2016.

<sup>627</sup>W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.12.

<sup>628</sup>Antik Yunan dünyasının mitostan-logosa geçişin arka planını Homerik dünya-

Daha doğru ifade ile bir düzensizlik söz konusudur. Fakat buna rağmen tanrılar hiyerarşisinde en başta olan Zeus nihai otoritedir. Zeus bu düzende hem müdahil hem de bir nevi yönetici konumunda gibidir. Evren Zeus'un otoritesi altındadır ve o bütün düzeni (deniz, yer ve gök) bir hükümdar gibi yönetmektedir. Ayrıca onun vekaletine sahip diğer tanrılar da bu yönetimde vekaletle yönetimde yer almaktadırlar. İnsanlar Zeus'un koyduğu yasa ve görenekler uyarınca yaşamlarını sürdürmektedirler. Toplumsal hayatta ve birbirleriyle olan ilişkilerde söz konusu yasa ve görenekler geçerlidir. Ancak, Zeus tarafından konulan kuralların her zaman olduğu gibi devam edeceği noktasında bir garanti bulunmamaktadır. Tanrıların ne zaman ne yapacağı belli değildir.<sup>629</sup>

Homeros'un çizdiği düzende tanrılar her ne kadar onların üstünde olan bir "kader"e tabi olsalar da nihayetinde insanda hoş görülmeleyen bazı özelliklere sahip olarak tasvir edilmektedirler. Ayrıca tanrılar, kendi koydukları kuralları yeri geldiğinde hiçe sayabilmektedirler. Onun betimlediği dünyada tanrılar insanlar için ideal birer örnek olmaktan uzaktırlar. Öne çıkarılan, daha doğru bir ifade ile, ideal olarak insanlara sunulan tanrılar değil, kahramanlardır:

Homeros, ne tanrısal kuralların insanın iyisi için koyulduklarını ne de tanrıların insanlar için özenilecek idealler olduklarını telkin eder. Tanrılar gönüllerine eseni yaparlar, çocuksu bir bencillik içerisindedirler, şehvet düşkün ve çıkarıcıdır, kibirli, vicdansız ve düpedüz dürüstlük yoksundur. Her bakımdan Homerik kahraman – bir Akhilleus ya da bir Hektor – ahlaki olarak Zeus'tan üstündür. Homeros'un insanları, tanrılara, iyi oldukları için değil, fakat güçlü oldukları için (her şeye güçleri yettiği için değil, ama insanlardan bir hayli daha güçlü oldukları için) ve dolayısıyla onları yanına almak yararlı ve karşısına almak tehlikeli olduğu için taparlar.<sup>630</sup>

---

dan alıp Anaksagoras'a kadar, 'Tanrı Düşüncesi' üzerinden bir okumayla serimleyen ses getirici bir çalışma olarak bkz: Werner, Jaeger, *İlk Yunan filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yay., 2012.

<sup>629</sup>; Yunanlıların bu inanış biçiminin arka planında yatan temel etkenleri araştırarak ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Paul, Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar Mıydı?*, çev. M. Alkan, Ankara, Dost Kitabevi, 2003; Ayrıca bkz: W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.12

<sup>630</sup>W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.12; Yunanlıların mitik dünyasında kahraman-

Homeros, insanların tanrılar ile olan ilişkilerinin karşılıklı çıkara dayanan bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Onlar insanlardan üstün varlıklar olmakla beraber insanların onlara tapması veya onları yüceltmesi nihayetinde onlardan korkmaları ve kendi çıkarlarına gelecek isteklerde bulunmalarındandır. Dolayısıyla “onlar, yetişkin insanların daha ciddi bir şekilde peşinde koştukları işleri bozmasınlar diye okşanmalı, hoş tutulmalı ve pohpohlanmalıdır...”<sup>631</sup> Bununla beraber Homeros’un tasvir ettiği dünyada tanrıların da üstünde bir ‘kader’ bulunmaktadır. Söz konusu kader olduğunda tanrılar da ona itaat etmek zorundadırlar. Fakat bu kaderin neliği hakkında herhangi bir ayrıntı verilmemektedir.<sup>632</sup> Böylece ilk akla gelen anlamıyla Yunan Dünyasının mitik örgüsündeki tanrılar, Homeros’un eserlerinde, sınırsız güce sahip varlıklar olmaktan uzaktır. Onların da üstünde müdahalede bulunamadıkları ve hatta boyun eğdikleri bir kader veya ‘irade’ söz konusudur.

Yunan Dünyasındaki mitik kültürün Homeros’tan sonraki kaynağı olarak Hesiodos aynı zamanda söz konusu kültürde bir kırılmanın da ifadesi olarak görülebilir. Çünkü Hesiodos ile birlikte Homerik dünyanın

---

lar ile ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Joseph, Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Çev. Sabri Gürses, İstanbul, Kabalıcı Yay., 2010; ayrıca Yunanlıların mitik dünyasını tragedya taşıyan çalışmalar olarak bkz: Sofokles, *Aias*, Çev., Furkan Akderin, İstanbul, Mitoş-Boyut Tiyatro Yay., 2009; Sofokles, *Elektra*, Çev., Furkan Akderin, İstanbul, Mitoş-Boyut Tiyatro Yay., 2009.

<sup>631</sup>W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.13; “*İlyada*’da çeşitli yerlerde Zeus olacak olan şeyleri keşfetmek için kaderin terazisine başvurur. Bundan şu çıkar ki, nasıl tanrılar insanlardan üstünlerse, aynı şekilde kader de tanrılardan üstündür. Bununla birlikte, başka pasajlarda, Homeros, olması mukadder olan şeyler sanki olmayabilmiş de şu ya da bu tanrının müdahalesinden ötürü olmuş gibi yazar. Bu da, kesinlikle, kaderin, tanrılardan üstün olmak şöyle dursun onların iradesine bağımlı olduğunu sezdirir.” 2. Numaralı dipnot; antik dünyada tanrıların insanlar tarafından, farklı saiklerle, doğa üstü olana dair edimlerle açıklama ya da anlamlandırma şeklinde özetlenebilecek bir ‘inanış biçimi’ olarak görülmeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Jean Pierre, Vernant, *Evren, Tanrılar ve İnsanlar*, Çev., M. Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2001.

<sup>632</sup>Homeros, *İlyada*, 2014; Yunanlıların tanrı anlayışlarında özellikle Homeros’ta vurgulanan ‘kader’ kavramı ya da inanışı ile ilgili bir çalışma olarak bkz: Bernard C., Dietrich, *Death, Fate, and The Gods The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London, Athlone Press, 1965; konuyla ilgili oldukça ayrıntılı bir başka çalışma olarak bkz: Jean-Pierre Vernant-Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, Çev. Sevgi Tamgüç-Reşat Fuat Çam, İstanbul, Kabalıcı Kitabevi, 2012.

yerini daha farklı bir dünyaya bıraktığı söylenebilir. Bu durumu aynı zamanda Yunan Dünyasının siyasi, ekonomik ve kültürel yapının da geçirdiği değişim ve kırılmaların Hesiodos'un diliyle ifade edildiği bir dönem olarak da okuyabiliriz. Bu dönem, sosyal, siyasal ve özellikle ekonomik nedenlerden dolayı taşrada yaşayan insanların yaşadığı sıkıntılardan dolayı kölelik ile yerini yurdunu bırakma arasında kaldığı trajik dönemdir.<sup>633</sup> Hesiodos bu dönemi ve insanların yaşadığı sıkıntıları kendine has üslubuyla *İşler ve Günler*<sup>634</sup> adlı eserinde yer vermektedir.

Hesiodos, ortaya çıkan bu yeni durumun çarelerini ya da çözümlerini aramaya koyulmakta ve fakat nihayetinde bunun çözümünün tanrılarda olacağını belirtmektedir. Yalnız, onun tasarladığı düzendeki tanrılar daha önce Homeros'un sunduğu tanrı tipolojisinden farklıdır. Onun yaklaşımı yeni bir düşünüş biçiminin ortaya çıktığını göstermesi açısından dikkate değerdir:

Hesiodos bu tür suüstimalleri düzelterek bir düzen tasarlıyordu. Ona göre, Zeus, Agamemnon'un ya da öteki Homerik kralların öfkeli, ululaştırılmış bir uyarlamış değildi; o, er geç hataları doğru yola sevk edecek, suüstimalleri düzelterek, ezilenleri elinden tutup kaldıracak ve kötülerini ve adaletsizlikleri cezalandıracak bir adalet düzeninin şekillendiricisiydi.<sup>635</sup>

Böylece Hesiodos, tanrılarını insanlar ile karşılıklı çıkar ilişkisine giren varlıklar olarak betimleyen Homeros'tan farklı olarak, onları insanları koruyup gözetleyenler olarak tasvir etmektedir. Buna ilaveten Homeros'ta bulamadığımız, evrenin ve tanrılarının *kökünü* ile ilgili sorulara Hesiodos şu şekilde bir açıklama getirmektedir:

Söyleyin nasıl doğdu tanrılardan önce toprak, ırmaklar, şişkin dalgalarıyla engin deniz, pırl pırl yıldızlar ve üstümüzdeki sonsuz gökler. Sonra nasıl doğdu onlardan her varlığı borçlu olduğumuz tanrılar... Ve nasıl yerleştiler kıvrım kıvrım Olympos'a, anlatın bütün bunları, Ey Musa'lar, ta başından

<sup>633</sup>W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.13; ayrıca bkz: G. Skirbekk&N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s.19; ayrıca bkz.: Alaeddin, Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1970.

<sup>634</sup> Bkz: Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2016.

<sup>635</sup>W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.14.

başlayıp anlatın, ne vardı hepsinden önce anlatın:

Khaos'tu hepsinden önce var olan, sonra geniş göğüslü Gaia, Ana toprak... ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrılarının... Khaos'tan Erebus ve kara Gece doğdu: Gecedden Aither ve Gün doğdular... Toprak bir varlık yarattı kendine eşit: Dört bir yanını saran Uranos, yıldızlı Gök'ü... Yüksek dağları yarattı, sonra konaklarında tanrıçalar oturan dağları... Sonra denizi yarattı, ekin vermez denizi: azgın dalgalarıyla şişen Pontus'u...<sup>636</sup>

Dolayısıyla Hesiodos, Homeros'ta düzensiz ve kaotik bir şekilde işleyen dünyayı belli bir düzene göre işleyen bir dünya şekline sokmaktadır. Tanrıların sebebi bilinmeyen keyfi uygulamalarına göre işleyen insanlar arası ilişki, yerini 'adalet'e göre işleyen bir dünyaya bırakmaktadır. Bu durum aynı zamanda ahlaki durumun ya da farklı deyişle ahlaki hayatın da yeni bir işleyiş biçimine dönüştüğü söylenebilir. Nitekim artık Hesiodos toplumda alt sınıf olarak görülen çiftçilerin sesini ifade etmekte ve "en büyük suçun da zayıfın güçlüler tarafından ezilmesi olduğunu"<sup>637</sup> belirtmektedir. Bu yeni *adil* düzenin ve dolayısıyla yeni ahlaki işleyişin<sup>638</sup> dayanağı ve aynı zamanda gözetleyicisi ise Zeus olacaktır.<sup>639</sup> Böylece yeni düzenin denetleyicisi ve aynı zamanda gözetleyicisi olarak Zeus artık insanlar arası ilişkilerde 'keyfi' yargılarda bulunan

<sup>636</sup>Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu-İşler Günler*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2016, s. 5 vd.; Yunan mitolojisi ile ilgili yukarıda geçen isimler, tanrılar ve kahramanlar ile ilgili mitler için bkz.: Robert, Graves, *Yunan Mitleri Tanrılar Kahramanlar, Söylenceler*, Çev. Uğur Akpur, İstanbul, Say Yay., 2010.

<sup>637</sup>W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.14.

<sup>638</sup>Friedell söz konusu ahlaki işleyişin daha sonra daha doğrusu 'dinin' daha sonraki filozoflarda metafiziğe ve etiğe dönüştüğünü belirtmektedir: "Bir halkın sahip olduğu en görkemli mitoloji olan bu din daha sonra bazı filozoflarda metafiziğe ve etiğe dönüşmüştür, fakat yüksek anlamda bir din olduğunu söyleyemeyiz, çünkü kader kavramından asla kurtulamamıştır." (bkz: Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, s.75.)

<sup>639</sup> "Hesiodos, hata işleme kavrayışını derinleştirmekle aynı anda, ahlaksız davranışa karşı yaptırımların işleme tarzını da kökten değiştirdi. Homeros için, bu yaptırımlar genelde keyfi bir şekilde işliyordu: Zeus, örtük olarak, hangi yakını kulağına bir şeyler fısıldarsa onun lütfuna bağlıydı. Hesiodos için, tam tersine, Zeus, yasanın düzenini seçecek ahlaki kemale ve bu düzeni pekiştirip sağlamlaştıracak güce sahipti. Onun insan için koyduğu yasa, iyileri iyiliklerinden ötürü ödüllendirecek ve kötülerini kötülüklerinden ötürü cezalandıracak tam bir kesinlik ve düzenlilikle işliyordu." (bkz: W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.14.)

bir tanrı değil, adalet dağıtan bir konumdadır. Bu durumda Hesiodos'un yeni bir *kader* düşüncesi ortaya koyduğu akla gelebilir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla Hesiodos var olan kader düşüncesini bütün insanları kuşatan bir "ahlak yasası" haline getirmiştir.<sup>640</sup>

Özetle Hesiodos ile birlikte söz konusu ahlâkî yaklaşımın işleyişi keyfi olarak işleyen bir düzen değildir. İnsanların tanrılar ile karşılıklı çıkar ilişkisine dayanan ilişkisi yerini tanrıların koruyucusu olduğu 'adil bir düzen'e bırakmıştır. Böylelikle ahlak yasası haline gelen kader anlayışı Homeros'ta çeşitli yollarla tanrılarının gönlünü hoş ederek ihtiyaçlarına cevap alma durumunu ortadan kaldırmıştır. Bunun yerine Zeus tarafından gözetilen düzenli bir işleyiş söz konusudur.

### 3.3.2.2.5.1. Tapınak, Rahip ve Ritüeller

Yunan dininin karakteristiğinin yanında pratik boyutta nasıl bir işlevselliğe sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ayrıca dinin 'kurumsal' boyutu olan tapınak ve rahiplere de değinmek konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Yunan dünyasında mekan olarak tapınağın toplumun geçirdiği değişim ve dönüşümlerle paralel bir şekilde özellikle mimari<sup>641</sup> olarak zaman içinde değiştiğini belirtmek gerekir. Önceleri basit bir ahşap yapı şeklinde inşa edilen tapınakların zaman içinde birer mimari eser şeklinde ve genellikle devasa yapılara dönüştüğü görülmektedir.<sup>642</sup> Burada bizim dikkat çekmek istediğimiz nokta tapınağın daha çok toplum nezdindeki pratik boyutudur. Yunan dünyasında tapınak ilk zamanlar daha çok bir kült merkezi olarak işlev görmüştür. Geleneksel Yunan tanrı anlayışına uygun olarak genellikle tanrılarının adıyla anılan tapınakların olduğu ve özellikle Apollo'nun ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>643</sup> Bunların en bilineni ise Delphoi'deki Apollon kehanet merkezi olarak belirtilmektedir:

<sup>640</sup>Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.14; ayrıca bkz: Louise Bruit Zaidman, *Religion in the Ancient Greek City*, Trans. By Paul Cartledge, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

<sup>641</sup> Tapınakların mimari olarak genel özellikleri hakkında bkz: Friedel, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, s.111-112.

<sup>642</sup> Friedel, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, s.111.

<sup>643</sup> Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, s.227.

Delphoi'deki Apollon kehanet merkezi en ünlü örnektir. Korinthos Körfezi'ne hakim konumdaki Parnassos Dağı'nda yükselen tapınağa, Yunan dünyasının her yerinden, hatta daha uzak yerlerden gelen yakarıcılar, denizden, dağlık arazide kendi yollarını bularak tırmanırlardı... Kentler ve sorularıyla gelen zengin kişiler, Apollon Tapınağı'na yaklaşımın son halkasını oluşturan, içi değerli armağanlarla dolu ve çoğunlukla küçük tapınaklar ya da hazine daireleri biçiminde adaklar bırakırlardı. Bütün bu dağınıklığın dışında site, Pythia Oyunları'nın dört yılda bir yapıldığı bir stadyumdu. Tapınak tek bir kentin kontrolünde değil, Kuzey Peloponnesos ve Orta Yunanistan'daki devletlerden oluşan bir birliğin denetimindeydi. Makul ölçüleri aşmamak şartıyla kentin resmi açıklamalarında tarafsız kaldığı iddia edilebilir.... Delphoi'nin dünyanın merkezi olduğuna ve Apollon'un iletlerini bir delikten yeryüzüne iletmişine inanılırdı. Apollon Tapınağı'ndaki bir iç mabette, bu deliğin üzerine yerleştirilmiş bir üçayağın tepesinde oturan bilici kadın Pythia'nın yorumladığı kehanetler yakarıcılara aktarıldı.<sup>644</sup>

Yunan toplumunda insanların kehanet merkezlerine gidip yakarmaları ve bazı konularda kahinlerden yardım istemeleri önemli bir ritüel olarak görülmektedir. "Plutarkhos'a göre, insanlar savaştan zaferle dönüp dönmeyeceklerini, evlenip evlenmeyeceklerini, denize açılmanın, çiftçilik yapmanın, ülke dışına gitmenin hayırlarına olup olmayacağını sorarlardı."<sup>645</sup> Kahinin verdiği cevabın şiirsel bir şekilde (orakl) olduğu belirtilmektedir.

Yunan dünyasında tapınağın ortaya çıkması polis ile yapısal bir bağlantısının olduğu söylenebilir. Temelde polisin tapınağın da içinde olduğu kutsal kabul edilen alanlar olmadan düşünülemeyeceği belirtilmektedir.<sup>646</sup> Dolayısıyla tapınağın yer aldığı kutsal bir mekanı olmayan bir poliste söz edilemeyecektir. Tapınak yer aldığı alanın Yunan toplumu için aynı zamanda bir toplanma yeri olduğu ve tarihsel dönemlerde bu işlevini koruduğu ileri sürülmektedir.<sup>647</sup> Daha önce de ifade edildiği

<sup>644</sup> Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, s.228; Herodotos, Yunanlıların sık sık kehanet merkezlerine gittiklerini belirtmektedir. (bkz. Herodotos, *Tarih I*, s.26, 48, 89.)

<sup>645</sup> Freeman, *A.e.*, s.228.

<sup>646</sup> Crielaard, *Cities, A Companion to Archaic Greece*, s.186.

<sup>647</sup> Burke, P: "City-States", *States in History*, Ed. J. A. Hall, Oxford, Oxford Uni.



gibi Yunan polisleri genellikle bir tanrı ya da tanrıçanın ismiyle özdeşleştirilmekteydi. Dolayısıyla tapınak aynı zamanda söz konusu polislin tanrı ya da tanrıçaya bağlılığının denetleyicisi olarak görülebilir.

Yunan toplumunun kehanet merkezli inanış biçiminin temel yapısını ritüellerin oluşturduğu söylenebilir. Ritüellerin usulüne uygun bir şekilde yapılması önem arz etmekteydi. Çünkü aksi durumda tanrıların gazabının geleceğine inanılıyordu. En önemli ritüellerin başında cenaze ritüellerinin geldiği söylenebilir. Toplumsal statüye göre defin işleminin niteliğinin değiştiği görülmektedir. Aristokratik sınıftan birinin cenaze töreninin gösterişli bir şekilde yapıldığı buna karşın daha alt tabakadan insanlarınkinin ise daha sade yapıldığı belirtilmelidir. Buradaki önemli nokta cenaze ritüelinin niteliğinin sosyal sınıfların kendilerini ifade biçimi olarak görülmesi şeklinde açıklanabilir.<sup>648</sup> Diğer önemli ritüeller ve yapılaş biçimleri ise şu şekilde özetlenebilir:

Kurban etme, su şarap sunma ya da göğün ve yeraltının tanrıları adına sunulan yakılmış yiyecekler, her şeyden çok daha fazla Yunanlıların tanrılarıyla ilişkisini tanımlayan uygulamalardır... hayvan kurban edilecekse, bu, koyun, keçi ve öküz gibi evcil bir hayvan olabilirdi. Gürültülü bir alay, ölümlü sevinçle karşılayacağı bir etki yaratarak hayvanı sunağa götürürdü. Kesim ritüeli çok iyi tanımlanmıştı: kurbanın üzerine arpa taneleri serpilir, kutsal bir bıçak kullanılırdı, boğazı kesilmeden önce hayvanın alnından bir tutam kıl kesilirdi. Hayvan öldüğünde parçalara ayrılır ve yakılırdı. Etin yağsız kısımları ziyafet için ayrılırken, sevgi ve nefretin kaynakları olan kalp, ciğerler ve böbrekler, yani *Splanchna*, herkesin tatması için dolaştırılırdı. Hayvanın artığı olarak görülen uyluk kemikleri ve kuyruğu tanrılara terk edilirdi.<sup>649</sup>

---

Press, 1986, s.137-153.

<sup>648</sup> Polignac, F., Repenser 'la cité'? Rituels et Société en Grèce Archaique, *Studies in the Ancient Greek Polis, Papers of the Copenhagen Polis Centre 2*, ed. Hansen, M. H., ve Raaflaub, K., Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1995 s. 7-19; (naklen) Hüseyin Burak, Soy, *Antik Yunan Kent-Devleti "Polis" in Özellikleri, İlgili Araştırmalar ve Batı Anadolu'dan Örnekler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2015, s.10.

<sup>649</sup> Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, s.229.

Yunanlıların söz konusu ritüellerini tapınak ve kutsal alanlarda gerçekleştirdikleri ve bu ritüelleri rahiplerin yönettikleri belirtilmelidir. Delphoi gibi kutsal mekanları genellikle rahipler kurulunun yönettiği belirtilmelidir. Yurttaşların ritüellere katılımını denetleme işi ise genelde polislin yönetim erki tarafından denetlendiği ifade edilmektedir.<sup>650</sup>

Bu noktada Aristoteles'in söz konusu 'mitik düşünüş' ya da kültür hakkında nasıl bir duruş sergilediği ve *ideal poliste* buna nasıl yer verdiğine geçmek gerekmektedir. Aristoteles, kendileri olmadan bir *polislin* olamayacağı şeyleri sayarken dini ihtiyaçları da bunların içinde saymış ve hatta bunun birinci sıraya konulabileceğinden bahsetmişti.<sup>651</sup> Bunun dışında *ideal poliste*ki 'sınıflar'ı sayarken rahipler sınıfından bahsetmiş ve rahiplerin ancak yurttaşlar arasından seçilecek kişiler olabileceğini belirtmişti: "Tarım ya da ticaret işlerinde çalışan bir kimse rahip yapılamaz, çünkü tanrılara ancak yurttaşların tapması doğru ve uygundur...."<sup>652</sup> Ayrıca *Politika*'nın başka bir yerinde –yönetimin yürütme işlerini tartıştığı bir pasajda – "...ilk önce rahipleri düşünüyorum; bunların görevi siyasal görevlerden büsbütün ayrıdır"<sup>653</sup> şeklinde bir tespitte bulunmaktadır. Bunların dışında rahiplerin uygulayacağı *dinin* nasıl olacağı, hangi şekilde işleyeceği konusunda açık bir şekilde herhangi bir açıklamaya rastlanmamaktadır.<sup>654</sup>

Aristoteles'in, *ideal polis* söz konusu olduğunda muhatap olduğu Yunan kültürünün bir gerçekliği olarak *dini* göz ardı etmediği söylenebilir. Hatta onun *mitik kültür* olarak ifade edilebilecek Yunan *dinini* –her ne kadar kişisel olarak bu dini reddetse de –*polislin* 'iyiliği' söz konusu olduğunda işe koşacağı söylenebilir. Burada o, mezkur dinin daha çok

<sup>650</sup> Hall, J. M., *A History of the Archaic Greek World 1200-479 BCE*, Blackwell, Hong Kong, 2007, s.189 vd.

<sup>651</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1328b 5-15, s.209.

<sup>652</sup> Aristoteles, *A.e.* VII 1329a 30, s.211.

<sup>653</sup> Aristoteles, *Politika* IV 1299a, s.136.

<sup>654</sup> Belirtmemiz gerekir ki, onun eserlerinde teoloji ve dolayısıyla Tanrı ile ilgili oldukça geniş açıklama ve düşünceler mevcuttur. Fakat burada bunlara değinmek tezimizin sınırlarını aşacağından sadece işaret etmekle yetiniyoruz. Çünkü tezimiz açısından Tanrı'nın Aristoteles felsefesinde yeri ya da O'nun bu felsefede neye karşılık geldiği tezimiz açısından sınırları aşmaktadır. Biz daha çok onun *ideal poliste* nasıl bir din tasarladığını göstermeye çalıştık.

pratik yararını gözettiğinden dolayı bu yönde bir belirlenimde bulunduğu ileri sürülebilir. Nitekim Zeller'in bu konudaki yorumları dikkat çekicidir:

[Aristoteles]Kişisel olarak, tanrıların doğası hakkında insan biçimli tasavvurlarından ötürü halk arasında yaygın olan dini reddeder. Bununla beraber onun yaygın eğitim için pratik bir değerinin olduğunu kabul etmektedir ki, bu daha önce ifade edildiği üzere, Sofistlerin belli teorilerinin kalıntısı olan bir görüştür.<sup>655</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles Yunanlılar arasında yaygın olan dini teamülü *ideal polis*in yurttaşlarının eğitiminde bir nevi bir *araç* olarak kullanma eğilimindedir. Kişisel olarak Yunan halkı arasında yaygın dini düşüncü benimsenese bile nihayetinde pratik olana dair edimlerinde rasyonel tavrını devam ettirmektedir. Çünkü tasarladığı şekliyle *ideal polis* için düşündüğü yurttaşlar nihayetinde Yunan toplumunun içinden bireyler olacak ve dolayısıyla onların kültürel kodları bu bağlamda göz ardı edilmeyecektir. Onun tasarladığı şekliyle *ideal polis* nihayetinde pratikte uygulanabilir bir deneyim olmalıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi o, süregelen Yunan *polis* yaklaşımını radikal bir şekilde değiştirmek yerine onu revize etmeye yönelik belirlenimlerde bulunmaktadır. Bu bağlamda Geleneksel Yunan dinini, pratik değerine binaen, göz ardı etmemesi ve onu yurttaş eğitiminde kullanması daha makul görünmektedir.

### 3.3.2.2.6. Mülkiyet

Mülkiyet meselesi Aristoteles'in genel olarak *polis* ve onun yönetim biçimi söz konusu olduğunda önemli ve ayırıcı yaklaşımlarından biri olarak görünmektedir. Çünkü o, Platon'un aksine *poliste* mülkiyetin öncelikle bireylerin vazgeçilmez hakkı olduğu konusunda ısrarcıdır. Aristoteles, özel mülkiyetin olmadığı ve mülkiyetin tamamen *polise* ait olduğu bir durumun *polis*in işlerliği ve yurttaşların *doğalarını* ortaya koymalarına ciddi engel teşkil edeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla özel mülkiyetin *polis*in sürekliliği için olmazsa olmaz bir şart olduğunu açıklıkla vurgulamaktadır:

<sup>655</sup> Zeller, *Grekl Felsefesi Tarihi*, s.274.

...toplumda önemli olan ve dolayısıyla düşünülebilecek nitelikler soylu doğmuşluk, özgür doğmuşluk ve mülkiyettir; çünkü üyelerin özgür olmaları ve vergi vermeleri gerekir – kölelerden bir şehir yapamayacağınız gibi, ipsiz sapsızlardan (yoksullardan) da yapamazsınız. Fakat bunların yanında, başka şeyler de gerekir: adalet ve askerce yiğitlik erdemlerini söylemek istiyorum. Bunlar olmadan bir şehrin(polis) yaşamının ve işlerinin devam edebilmesi olanaksızdır; özgür nüfus ve servet olmadan şehir hiç olamaz, adalet ve yiğitlik olmadan da iyi yönetilemez.<sup>656</sup>

Aristoteles *polis*in yaşamı için öncelikle belli koşulları öngörmektedir; bu koşullar onun için bir nevi aksiyom niteliğindedir. Çünkü ona göre onlar olmadan *polis*in politik hayatının varlığından söz etmek ve hatta *polis*in temel işlevlerinin devamından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Yukarıdaki paragraf bu anlamda konumuz açısından önemlidir. Çünkü Aristoteles *polise* yurttaş olmanın öncelikle bazı temel şeylere sahip olmaktan geçtiğini mütemadiyen tekrarlamaktadır. Soylu doğmuşluk, özgür olma ve mülkiyet temel bir şart olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü o işin başından beri öncelikle mülkiyetin *polis*in değil yurttaşların elinde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu onun vazgeçemeyeceği bir ‘ilke’ olarak durmaktadır. Bu bağlamda onun vurguladığı soylu doğmuşluk ve özgürlüğe değinmek gerekmektedir. Ayrıca söz konusu iki niteliği insanın *doğasına* ve dolayısıyla ‘yasa’ya dayandırmasından dolayı yasanın neliğine de değinmek gerekmektedir.

#### 3.3.2.2.6.1. Yasa

Yunan dünyasında yasa (nomos) söz konusu edildiğinde üzerinde durulması gereken konu physis-nomos ayrımıdır. Özellikle Sofistlerin insanı merkeze alan yaklaşımları ile geleneksel yasa anlayışının tartışılmaya açıldığı daha önce açıklanmaya çalışılmıştı.<sup>657</sup> Geleneksel yunan anlayışında yasanın kaynağı olarak physis yani *doğa* olarak kabul edilirken sofistler ile beraber nomos anlayışı ön plana çıkmıştır. Böylelikle yasanın insanların ortaya koyduğu ‘kanun’lar bütünü olduğu iler sürülmüştür. Mitik kültürün baskın bir şekilde etkisini gösterdiği geleneksel yasa anlayışında asıl olan adalet tanrısının (dike) isteklerine uygun

<sup>656</sup>Aristoteles, *Politika* III 1283a vd., s.216.

<sup>657</sup> bkz: Yukarıda s.108 vd.

bir şekilde eylemlerin ortaya konulmasıydı. Mitolojik temelli yasa anlayışının zamanla yerini 'adalet' temelli anlayışa bıraktığını belirtmek gerekmektedir.<sup>658</sup> Bu anlayışın ise Sofistlerin ortaya çıktığı döneme rast geldiğine dikkat çekmek gerekmektedir.<sup>659</sup>

Aristoteles kişinin *doğası* gereği efendi ya da köle olmasının *doğal* olduğunu belirtmektedir.<sup>660</sup> kişinin *doğası* onun *polis* içindeki statüsünü de belirlemektedir. Onun düşündüğü şekliyle bir kimsenin mülkiyet sahibi olup olmaması aynı zamanda *doğası* ile de uygunluk arz etmektedir. Dolayısıyla kişinin *poliste* mülkiyet sahibi olması onun *doğası* ve yasa ile de uyumluluk göstermektedir.

### 3.3.2.2.6.2. Soylu Doğmuşluk

Soyluluk ya da soylu doğmuş olmak geleneksel yunan anlayışında yasa anlayışı ile ilgili görünmektedir. Burada soyluluktan kasıt toplumsal bir statü anlamındadır. *Poliste* yaşayanların sınıfsal ayrımının temel ayrımcılarından biri de soylu doğmuşluk olarak belirtilmektedir. Soyluluk geleneksel bağlamında daha çok toprak mülkiyeti ile ilgili görünmektedir. Toprak sahipliği aynı zamanda soyluluğunda bir şartı ya da sonucu olarak okunabilir. Tarihsel düzlemde insanlığın geçirdiği değişim ve dönüşümler özellikle tarım ile birlikte sınıfsal ayrımların ortaya çıktığı bilinmektedir.<sup>661</sup> Yunan dünyasında da benzer bir tarihsel seyrin görüldüğü belirtilebilir. Soyluluğun geleneksel yunan anlayışında top-

<sup>658</sup> Sofistler ile başlatılan tartışmanın Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından ele alındığını belirtmek gerekmektedir. Platon akla uygun ve ruhun bölümlenmesine uygun bir şekilde sınıfsal bir ideal *polis* tasarlamaktaydı. Dolayısıyla adaletli bir *poliste* yöneticiler, koruyucular ve çalışanlar ruhun bölümlerine uygun olarak işe koşulmuşlardır. Bundan dolayı yönetici sınıf sahip oldukları bilgiden dolayı bir şeyin iyi veya kötü olduklarını bildiklerinden en üsttedirler. Ayrıca *polis*in yöneticisi filozof-kral olmak durumundadır. (Bkz: Platon, *Devlet* 375a-429a vd. Platon söz konusu şekildeki bir *polis*in adalet ile oluşturulan bir *polis* olacağını ve her sınıftaki insanların kendi işlerini yapması başka sınıftakilerin işlerine karışmamasının *polisi* birlik ve bütünlük içinde kılacağını belirtmektedir. (Bkz: Platon, *Devlet* 435b vd.)

<sup>659</sup> Kelley, Donald R., *The Human Measure Social Thought in the Western Legal Tradition*, Harward Univesity Press, Cambridge, 1990, s.14.

<sup>660</sup> Konuyla ilgili ayrıntılar için bkz: Yukarıda s.79 vd.

<sup>661</sup> Erdem, Barış, "İktisadi Düşünceler Tarihine Giriş", *İktisadi Düşünceler Tarihi*, Ed. Barış Erdem-H. İslatince, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi, 2012, s.2 vd.; Konuyla ilgili ayrıntılar için bkz: Yukarıda s.10 vd.

rak mülkiyeti ile de ilgili olmasının yanı sıra bu durumun verili bir ‘hak’ olduğu yaklaşımın daha ağır bastığı söylenebilir. Her ne kadar sofistlerle beraber doğadan herkesin eşit olduğu fikri öne sürülmüş olsa da – konumuz açısından bakıldığında – soylu doğmuşluğun verili olduğu görülmektedir. Nitekim Aristoteles *polis*in ortaya çıkışını ve devamını öncelikle *doğa* ile ilişkilendirir ve *poliste* yer alacak yurttaşların *doğaları* gereği bunu ‘hakettikler’ini ileri sürmektedir.<sup>662</sup> Dolayısıyla ona göre soyluluk da bireyin *doğası* gereği sahip olduğu bir nitelik olarak görülmektedir. *Nikomakhos’a Etik*’te soyluluğun kaynağı olarak kaderi gösteren Aristoteles soylu-köle ayrımının davranış ve dostlukta da kendini gösterdiğini vurgulamaktadır.<sup>663</sup> Ayrıca soylu olmanın kişinin karakterini de olumlu anlamda etkilediğini belirtmektedir: “Ağırbaşlı ve soylu karaktere sahip şairler iyi ahlaklı ve soylu insanların karakterlerini takdir ederler.”<sup>664</sup>

*Polis*in siyasal yaşamında ise soyluluk, ayırt edici bir özellik olarak Aristoteles tarafından belirtilmektedir. Bu özellik aynı zamanda yurttaşlık hakkına haiz olmanın da şartlarından görünmektedir.<sup>665</sup>

### 3.3.2.2.6.3. Özgürlük

Geleneksel Yunan dünyasında – daha önce de ifade edildiği gibi – özgürlük kelimenin tam anlamıyla efendi olmayı gerektirmektedir. Mülkiyet merkezli anlayışın ifadesi olarak da okunabilecek özgürlük (*eleutheria*) aynı zamanda kendi başına buyrukluğu da içermektedir. Bu durum bir yönetim biçimi olarak Demokrasi ile yakından ilgili görünmektedir. Fakat burada dikkat çekmek istediğimiz nokta özgürlüğün Yunan bağlamında *yurttaşlık* ile olan ilişkisidir.<sup>666</sup> Dolayısıyla soylu doğmuşluk, mülkiyet sahipliği aynı zamanda özgür olma ile bir bütün-

<sup>662</sup> Aristoteles’in *doğa* konusundaki yaklaşımı için bkz: Yukarıda giriş kısmı.

<sup>663</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* 1124a-b, 1128a vd.

<sup>664</sup> Aristoteles, *Poetika Şiir Sanatı Üzerine* 1448b-25, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2107.

<sup>665</sup> Ayrıntılar için bkz.: Yukarıda s.112 vd.; Aristoteles genel anlamıyla soylu ve köle arasındaki ayrımı en veciz şekilde şu satırlarda ifade eder: “Kimileri her yerde köledir, kimileri hiçbir yerde.” (bkz: Aristoteles, *Politika* 1255a 30.)

<sup>666</sup> Özgür olma ile *yurttaşlık* arasındaki ilişki için bkz.: Yukarıda *Yunan dünyasında polis*in tarihsel gelişmesi adlı başlık, s.18.vd.

lük arz etmektedir. Bu durum *polis*in siyasal hayatında aktif rol almayı da beraberinde getirmektedir. Söz konusu yaklaşım geleneksel yunan anlayışında *polis*in ortaya çıkmasını *doğal* olarak kabul eden tarafın temel dayanağı olarak görülmektedir. Nitekim Aristoteles yönetme söz konusu olduğunda asıl olanın özgür olanlar üzerinde yönetebilme yeteneğinin olduğunu savunmaktadır. Çünkü siyasal olanın icrası söz konusu olduğunda muhataplar da tıpkı yönetenler gibi yönetilenlerin de özgür bireyler olmasını gerektirmektedir.<sup>667</sup>

Özgürlük konusunda daha fazla ayrıntıya girmek çalışmanın sınırlarını aşacağından burada noktalamak durumundayız. Aristoteles'in bir *polis*in devamlılığını dayandırdığı mülkiyet, soyluluk ve özgürlük konuları genel hatlarıyla ele alınmaya çalışıldı. Onun Platon'un öne sürdüğünün aksine *poliste* özel mülkiyetin gerekliliğine vurgu yapması önemli görünmektedir. Bunun yanında o bazı noktalarda yurttaşlar arasında ortak mülkiyete de karşı değildir. Fakat bu ortak mülkiyete konu olan yerlerin çok dar bir alanla sınırlı olması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü *polis*in tamamında ortak mülkiyet durumunun Platon'un iddia ettiği gibi dayanışma duygusuna katkıda bulunmayacağını<sup>668</sup> aksine yurttaşların sahiplik duygusunu körelteceğinden beklenen verimin alınamayacağını ileri sürmektedir. Ayrıca herhangi bir şeye sahip olmanın insanın *doğası* gereği ona ayrı bir haz verdiğini söyleyerek bunu *doğaya* dayandırmaktadır: “Üstelik, sahip olma duygusunun verdiği büyük bir haz vardır; her insan kendi kendini sever – eminim ki, doğa bunun böyle olmasını istemiştir.<sup>669</sup> Anlaşıldığı kadarıyla onun buradaki asıl kaygısı insan *doğasının*, özel mülkiyetin<sup>670</sup> olmadığı politik bir yapının işlerliğine uygun olmadığı yönündedir. Aristoteles, *polis*in en temel değişmezlerinden biri olarak mülkiyetin öncelikle yurttaşların kendi

<sup>667</sup> Aristoteles, *Politika* 1325b.

<sup>668</sup> Platon, *Devlet* 416d; krş: Platon, *Yasalar* 7378-c; 739e-740a; 7408-V; 741e-742c; 736d-e; 744d-745a.

<sup>669</sup> Aristoteles, *Politika* II 1263a 25vd., s.38.

<sup>670</sup> Aristoteles'in mülkiyet hakkındaki yaklaşımı ve görüşleri ile ilgili ayrıntılı çalışmalar olarak bkz:

Lawrence L. Becker, *Property Rights: Philosophical Foundations*, Routledge, 1997, s.156-198; Robert, Myhaew, “Aristotle on Property”, *The Review of Metaphysich*, C.46, No: 4, Haziran 1993, s. 803-831;

mülkü olması gerektiği noktasında ısrarcıdır. Hatta yurttaş olmanın temel şartlarından biri olarak mülkiyet sahibi olmayı savunmaktadır.

Aristoteles mülkiyetin niteliği ya da türleri konusunda farklı ayrımlara gitmektedir. Hatta mülkiyetin kullanımı ya da dağıtılması ile yönetim türünün sınıflandırılmasında bir araç olarak kullandığı görülmektedir.<sup>671</sup> Buna ilaveten köle edinmeyi de mülkiyetin bir parçası olarak kabul etmektedir.<sup>672</sup> Fakat burada çalışmanın asıl odak noktası Aristoteles'in *ideal poliste* mülkiyet üzerine nasıl bir yaklaşım sergilediğidir. O, her şeyden önce yurttaşların özel mülk sahibi olmasını *polis*in işlerliğinin temel şartı olarak görmektedir. Aristoteles *ideal poliste* toprağın özel mülkiyet olarak yönetim erkinde yani tek elde toplanmasına ya da belli bir zümrenin kontrolünde olması fikrine sıcak bakmamaktadır. O "...bütün toprağın ortak mülkiyet altında olmasını savunanlara"<sup>673</sup> katılmamakla beraber "ürünlerin paylaşılması için arkadaşça bir düzenleme yapılması ve yurttaşlardan hiçbirinin geçimden yoksun bırakılmaması gerektiğine"<sup>674</sup> inandığını ifade etmektedir. Bu konuya değinirken yurttaşların kaynaşması için ortak yemeklerin gerekliliğine olan ihtiyacı vurgulamakta ve bu ortak yemeklere bütün yurttaşların katılması gerektiğini belirtmektedir. Bunun giderlerinin de bütün toplulukça karşılanmasını önermektedir.<sup>675</sup> Bu belirlenimden sonra Aristoteles, yurttaşların hem ihtiyacı hem de kaynaşmalarını sağlayacak olan bir diğer kurum olarak da Tanrılara hizmet için var olan kamusal alanlar ve bunların giderlerinden bahsetmektedir. Söz konusu hizmetler için

<sup>671</sup>Aristoteles, *Politika* III 1282a vd., s.83. Aristoteles mülkiyeti elinde bulunduranların erki elinde bulundurduğu siyasal yapıyı oligarşinin bir türü olarak belirtmişti. Ayrıca o, mülkiyetsiz sınıfın erki elinde bulundurduğu yönetim biçimi olan demokrasiyi belirtmiş ve bunun da sorunlu bir rejim olduğunu belirtmişti. (Bkz: Aristoteles, *Politika* III 1282a vd. s.82.)

<sup>672</sup>Aristoteles, *Politika* I 1256a, s.17; ayrıca Aristoteles köleyi özel mülkiyetin devamını sağlayacak bir araç olarak da tasvir eder: Onun içindir ki, mülkiyet konusu olarak köle, eyleme yarayan şeylerden biridir. (Bkz: Aristoteles, *Politika* I 1254a s.12.) Bunun yanında Aristoteles, açık bir şekilde kadın ve çocukları, hocasının savunduğu şekilde, ortak bir mülkiyet konusu yapmaz ve bu konuda hocasına açık şekilde karşı çıkar. (Bkz: Aristoteles *Politika*, II 1262b vd., s.32 vd.)

<sup>673</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1330a, s.213.

<sup>674</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1330a, s.213.

<sup>675</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1330a s.213.



ayrılan kamu toprağının da ikiye bölünmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre *ideal polis*in özel mülkiyet dışında kalan toprakları da biri tanrısal hizmetlere diğeri de ortaklaşa işler için olmak üzere ikiye ayrılması zorunludur. Özel mülkiyetleri de sınırda ve *polise* yakın yerde olmak üzere ayırmaktadır. Dolayısıyla her yurttaş bu iki bölümlenmeden her birinde toprağa sahip olacaktır.<sup>676</sup>

Aristoteles toprağın yukarıdaki şekilde dağıtılmasını temelde iki nedenden ötürü yaptığını açıklamaktadır. Bunlar güvenlik ve toprağın verimli bir şekilde işlerliğinin devamı olarak özetlenebilir. Buna ilaveten Aristoteles, bu toprakların işletilmesinde yurttaşların değil, köle ya da *polis*in civarında yaşayan yabancıların çalıştırılmasının uygun olduğunu, yurttaşların tarım gibi işlerde çalışamayacağını altını çizmektedir.<sup>677</sup> Ona göre “yurttaşların bir beden işçisinin ya da tüccarın yaşamını sürmemesi gerekir.”<sup>678</sup> Çünkü Aristoteles yurttaş olmaya hakkı olan ya da buna uygun olanların “erdemlerini geliştirecek rahatlıkları, yurttaş etkenlikleri için zamanları”<sup>679</sup> olması gerektiğini ifade etmektedir. Bunların altında yatan temel neden ise onun yurttaşlık tanımında bulunabilir. Hatırlanacağı üzere o yurttaş olmanın en temel koşulları olarak soylu ve özgür olarak doğmayı ve mülk sahibi olmayı belirlemiştir.<sup>680</sup>

Aristoteles mezkur belirlenimlerinden hareketle nihayetinde *ideal poliste* sınıfsal bir sosyal yapıyı tasarlar görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla onun sınıfsal yapıdaki temel amacı meritokratik bir yapı ile *ideal polis*in sosyal yapısını düzenlemek olarak açıklanabilir. Nihayetinde o, *ideal poliste* “çiftçiler, zanaatçılar, savaşçılar, varlıklı bir sınıf, rahipler, neyin adil ve uygun olduğuna karar vermek için yargıçlar”<sup>681</sup> şeklinde bir sosyal *hiyerarşi* tasarlamaktadır. Tekrar belirtmek gerekir ki, onun bütün çabası *yurttaş*ı yani politik olana aktif bir şekilde katılmaya ‘hakkı’ olanları belirlemek şeklinde özetlenebilir. Çünkü o, *ideal polis*in gün-

<sup>676</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1330a, s.213.

<sup>677</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 20 vd., s.214.

<sup>678</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1328b 30, s.214.

<sup>679</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1328b 30, s.214; bu konuda geniş açıklama için bkz: Ross, *Aristoteles*, s.383-387.

<sup>680</sup>Aristoteles, *Politika* III 1283a vd., s.216.

<sup>681</sup>Ross, *Aristoteles*, s.414.

delik ihtiyaçlarının karşılanmasını göz ardı etmemekle beraber, ona göre asıl olan politik olanın işlerliliğinin nasıl olacağıdır. Burada da temel odak noktası *yurttaş* ve onun hangi niteliklere haiz olduğudur. Çünkü ona göre “aşağı sınıf ögesinin devlette [poliste]... ve ortaya erdem koymayan herhangi bir başka sınıfın”<sup>682</sup> da aynı şekilde politik olanın aktif bir şekilde uygulanmasında herhangi bir yeri yoktur.

Aristoteles *Politika*'da mülkiyet konusundaki görüşlerini serimledikten sonra *ideal polis*in yönetim biçimi olarak söz ettiği *politeia*yı incelemeye geçme vaadinde bulunmaktadır. Fakat bir yönetim biçimi olarak *politeia*yı ele alacağını ifade eden Aristoteles *Politika*'nın geri kalan kısmında *ideal polis*in yurttaşlarının eğitimi üzerinde durmaktadır.

### 3.3.2.2.7. Eğitim

Antik Yunanda eğitimin (*paideia*) temelde Homeros'un eserleri üzerine kurulduğu belirtilmektedir. “Homerik Dönem” (M.Ö. 7-6.yüzyıllar) olarak adlandırılan, yazının yaygın olmadığı zamanlarda döneme dair bilgiler kısıtlıdır. Fakat Arkaik Dönem (M.Ö. 7-6.yüzyıllar) yazının yaygınlaştığı ve bu bağlamda eğitim-öğretimde işe koşulduğu dönem olarak ifade edilmektedir. Bu durum Yunan dünyasında genel olarak bütün *polis*lerde söz konusudur.<sup>683</sup> Yunanlılar kendilerinden önceki toplumların eğitim alanındaki birikimlerini kullanmakla birlikte bunları kendi şartlarına göre geliştirdikleri belirtilmektedir.<sup>684</sup> Bunun yanında Yunan eğitimi sistemi Homeros'un eserleri üzerine bina edilmiştir. Homeros'un eserleri –dolayısıyla kendisi– Yunanlılar için kimliklerinin bir parçası ve kendileri için bir nevi “öğretmen” olarak görünmektedir.<sup>685</sup> Söz konusu

<sup>682</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1329a 20 vd., s.211.

<sup>683</sup> Ian, Jenkins, *Yazılı Kaynaklar ve Arkeolojik Buluntular Işığında Antik Devirde Çocuk Eğitimi*, çev. Hasan Malay, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yay., 1989, s.11 vd.; ayrıca bkz: Cenan, Şehriban, **Antropolojik Açından Eğitim Kavramı ve Eğitimde Etik Sorunsalı**, İstanbul, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2016, s.11-23.

<sup>684</sup> Gosse, Bothwell, *The Civilization of the Ancient Egyptians*, London, 1915, s.18; ayrıntılar için bkz: Cuberley, P. Ellwood, **Eğitim Tarihi**, çev: Engin Noyan, Ankara, Yeryüzü Yay., 2014, s.38 vd.

<sup>685</sup> Gregory, Nagy, *Homer The Preclassic*, University of California Press, 2012, s.558 vd.

metinlerin özellikle çocukların *polis*in kültürel dokusuna uygun karakter sahibi olmaları amacıyla eğitimde kullanıldıkları görülmektedir.<sup>686</sup>

Homeros'un yanısıra Hesiodos ve çağın diğer "şairler"inin de Yunan eğitim sistemi üzerinde etkileri olduğu belirtilmelidir. Fakat burada asıl önemli etkinin Homeros'un eserleri olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Homeros'un betimlediği sosyal, kültürel ve dini yapının genel anlamıyla Yunan dünyasının sosyal-kültürel dokusunu yansıttığı söylenebilir. Bu bağlamda Sofistler ve ardıllarının Homeros üzerinden geleneksel yunan kültürüne yönelik eleştirileri anlaşılabilir. Ayrıca Sokrates, Platon ve Aristoteles'in de nihayetinde geleneksel yapıya yönelik yaklaşımları açıklanabilir. Konunun ayrıntılarına girmeden yerine çalışmamız açısından Aristoteles'in eğitim konusundaki yaklaşımını ele almak daha açıklayıcı görünmektedir.

Aristoteles'e göre insan ruhu iki yönlü bir *doğaya* sahip olduğundan eğitim de iki yönlü bir amaca hizmet edecektir. İlk hedef *ideal polis*in mutluluk amacına hizmet edecek *yurttaşların* kişiliğini ya da farklı deyişle karakterini 'yoğurmak'tır.<sup>687</sup> Bir diğer amaç ise "ruhu, pratik ihtiyaçlar giderildiğinde mümkün hale gelecek olan serbest zamanı, doğru bir şekilde değerlendirmeye"<sup>688</sup> hazır hale getirmek şeklinde ifade edilebilir.

Aristoteles'in *ideal poliste* eğitimin nasıl olması gerektiği yönündeki araştırması aynı zamanda *ideal eğitim* üzerine bir araştırma olarak da ifade edilebilir. O, eğitim konusunu *Nikomakhos'a Etik* ve özellikle *Politika*'da ele almaktadır. Bunun Yanında *Retorik* de bir diğer kaynak olarak görünmektedir. Fakat çalışmamız açısından bizim asıl başvuru kaynağımız *Politika* olacaktır.

<sup>686</sup> Willem, Jacob, Verdenius, *Homer, The Educator of The Greeks*, North-Holland Publishing Company, 2009, s. 7.

<sup>687</sup> Siyasal sistemlerin nihai amacının mensuplarını mutlulukla sonuçlanacak bir yaşam olduğu tespiti felsefe tarihinde bir nevi bir 'gelenek' haline gelmiş görünmektedir. Bkz: Erwin, I. J. Rosenthal, "Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", çev. Bayram Ali Çetinkaya, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. 18, S.2, 2005, s.169-181.

<sup>688</sup> John, Burnet, *Aristoteles, Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say yay., 2008, s.7; Kemal, Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi Antikçağ'dan 19. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Ankara, DoğüBatı Yay., 2018, s.47.

Aristoteles *Politika*'nın eğitim ile ilgili VII-VII. Kitaplarında öncelikle *ideal polis* için en uygun yönetim biçimi olan *politeiayı*<sup>689</sup> ele alacağını vaad etmekte ve fakat ilgili kitaplarda eğitim üzerine odaklanmaktadır. Çünkü ona göre *politeia* esas itibariyle bir halk topluluğunu ifade etmektedir.<sup>690</sup> Halktan kastın ise *ideal polisin* yurttaşları olduğu ve dolayısıyla *politeianın* neliğinin ise *yurttaşların* nasıl olması gerektiğinde yattığını belirtmek gerekmektedir: “Şimdi de, anayasanın kendisini tartışmalı ve mutlu ve iyi yönetilen bir şehrin [polisin] ne çeşit insanlardan oluşması gerektiğini kendi kendimize sormalıyız...”<sup>691</sup> Aristoteles'in *ideal polisin* yönetim biçiminin doğru seçilmesinin *polisi* mutlu kılacağını ve bu noktada asıl odaklanılması gerekenin *ideal poliste* yer alacak *yurttaşların* nasıl olmaları gerektiğidir. Dolayısıyla eğitim ve eğitimin amacı daha belirgin hale gelmektedir. Fakat o öncelikle amaç ve amaca götürecek eylemlerin doğru belirlenmesinin önemine dikkat çekmektedir: “Bütün insanların iyiliği iki şeye dayanır; bunlardan biri hedefin, yani eylemlerin yöneleceği amacın doğru seçilmesidir, ötekiyse o amaca götürecek eylemlerin bulunmasıdır.”<sup>692</sup> Böylelikle Aristoteles eğitimin amacının ne olması gerektiğini ve söz konusu amaca ulaşmada bir *araç* olduğunu baştan belirtmektedir.

Aristoteles daha önce gösterilmeye çalışıldığı gibi, *ideal polisin* yurttaşlarının aslında *doğa* gereği burada bulunmayı ‘hak’ ettiklerini ve bunun bir anlamda ‘adil’ olduğunu göstermeye çalışmıştı.<sup>693</sup> Ayrıca yurttaşların bir arada yaşamalarının nihai amacı mutlu bir yaşam sürmek olarak açıklanmıştı. Fakat o, “bütün insanların mutluluk ve iyi yaşamı istedikleri[ni], fakat ancak bazılarının bunu elde edebilecek bir durum-

<sup>689</sup> *Politeia* ile ilgili bkz: Yukarıda 299. Nolu dipnot; Ayrıca yönetim biçimi olarak bkz: s.94 vd.

<sup>690</sup> Aristoteles, *A.e.*, VII, s.218'deki ara açıklama.

<sup>691</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1331b 25, s.218; bir yönetim biçimi olarak *politeia* için bkz.: Yukarıda s.95-96; ayrıca krş: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1099 vd.

<sup>692</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1331b 25, s.218; ayrıca bkz: “Daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın güzel bir şekilde eğitilmesi amaçlanıyor, onun erdemli şeyler yapması ve isteyerek ya da istemeyerek kötü şeyler yapmasına engel olunması isteniyorsa bunu ancak akla ve bir yasaya göre yaşayan insanlar başarabilir...” (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1180a 30.)

<sup>693</sup> Bkz: Yukarıda s.115 vd.

da oldukları”nı<sup>694</sup> belirtmektedir. Bu durum, aslında *ideal polis*in yurttaşlarının bu anlamda ortak bir amaçla *ideal poliste* yaşama ‘şans’ına sahip oldukları şeklinde anlaşılabilir.

Aristoteles'in *ideal polis* için en iyi anayasa araştırması beklenildiği gibi bir yönetim biçimi araştırmasını değil, bahsi geçen anayasanın şemsiyesinde yaşayacak yurttaşların eğitimi üzerine bir soruşturmayı kapsamaktadır. Onun buradaki amacı nihayetinde yurttaşın mutlu bir yaşam sürmesini sağlayacak bir anayasa ve bu anayasanın uygulandığı *ideal polistir*. O, araştırmasına, daha önce *Nikomakhos'a Etik*'te ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *mutluluk* anlayışını özetleyerek başlamaktadır. Çünkü Aristoteles mutluluğu sunabilecek polis *ideal polis* olduğunu baştan ifade etmektedir: “Amacımız en iyi yönetim biçimini bulmaktır ve bu, mutlu olmak için en büyük imkanı sunan devlet [polis] olacaktır.”<sup>695</sup> Mutluluk ise insanın sahip olduğu bütün güçleri ve iyiliği eksiksiz bir şekilde kullanmasıdır: “Mutluluk etkenliktir, bütün güçlerimizin ve iyiliğimizin tam olarak kullanılmasıdır – koşullu olarak değil, mutlak olarak.”<sup>696</sup> Onun “koşullu sözüyle o koşullarda zorunlu olan eylemleri, ‘mutlak’la da ahlaklı ya da soylu olanları”<sup>697</sup> kastettiğini belirtelim. Özetle söylemek gerekirse mutluluk şu şekilde tanımlanmaktadır: “Mutluluk her şeyden önce erdeme, ikincil olarak dışsal iyilere dayanır. Erdemin kendisi ise esas olarak üç şeye bağlıdır: Doğa, alışkanlık ve akıllı bir hayat kuralı. Eğitim bu son ikisiyle meşguldür.”<sup>698</sup> Bu tanım aynı zamanda onun şu sözleriyle de desteklenmektedir: “Gerçekte insanlar üç nedenden ötürü iyi ve erdemli olurlar. Bunlar doğa, alışkanlık ya da eğitim ve akıldır.”<sup>699</sup> Fakat belirtmek gerekir ki, Aristoteles *Politika*'da

<sup>694</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1332a, s.218.

<sup>695</sup>Ross, *Aristoteles*, s.415; Aristoteles, *Politika* VII 1332a, s.219.

<sup>696</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1332a 10, s.219.

<sup>697</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1332a 10, s.219.; devam eden satırlarda Aristoteles şu örnekleri verir: “Örneğin, adalete ilişkin eylemler, verilen zararların adil olarak ödetilmesi ve adil cezaların çektirilmesi adalet erdeminden kaynak almaktadır; fakat bunlar zorunlu ya da koşulludur ve içlerinde her ne iyilik varsa zorunlulukla oradadır. Fakat şereflere ve yüksek yaşam ölçütlerine yönelik eylemler, mutlak olarak soylu eylemlerdir.... (bkz: Aristoteles, *Politika* VII 1332a 10 vd., s.219.)

<sup>698</sup>Ross, *Aristoteles*, s.415.

<sup>699</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1332a 35, s.219.

mutluluk konusunda çok fazla ayrıntıya girmez; çünkü nihayetinde temel meselenin mutluluğa imkân sağlayacak olan *ideal polis* olduğunu ifade etmektedir.

Aristoteles'in *ideal polis*in yönetim biçimini soruştururken mutluluk sorunuyla başlamasının arka planında onun *polis* ile *yurttaş* arasında kurduğu yapısal ilişkinin yattığını söyleyebiliriz: "...Bir şehrin [polisin] iyi olması, o anayasayı paylaşan yurttaşların iyi olmalarına dayanır ve bizim için bütün yurttaşlar, anayasayı paylaşır"<sup>700</sup> Bu bağlamda asıl soru *ideal polis*in yurttaşlarının nasıl yetiştirileceğidir. Bunun cevabı ise herhangi bir "adam" nasıl yetiştirilmesi gerektiği ile açıklanmaya çalışılmaktadır:

Bir adam doğmalıdır, başka bir şey olarak değil de, bir adam olarak doğmalıdır; kendisinde bir adam vücudu ve zihni olmalıdır. Belli bir takım niteliklerle doğmakta hiçbir yarar bulunmayabilir, çünkü alışkanlık ve eğitim bunlarda değişikliklere yol açar. İkili bir olanağı içinde taşıyan bazı nitelikler de vardır; daha sonra edinilen alışkanlıklar bunları iyi yahut kötü yapar. Yaratıkların çoğunluğu yalnızca doğaya göre yaşar; bazıları bir ölçüde alışkanlıklara göre de yaşar. İnsan, üstelik akla göre de yaşar, akıl yetisi yalnız onda vardır. İyi bir insan meydana gelmesi için bunların üçünün de uyumlu olarak işlemesi gereklidir...<sup>701</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles öncelikle eğitime muhatap olacak insanların (yurttaşların), daha önceki *yurttaş* tanımına da uyacak şekilde, *doğa* gereği buna uygun olmaları gerektiğinin altını çizmektedir. Bunun yanından tasarladığı *ideal polis* için bu insanların, önceki tespitlerine uygun olarak, ahlâkî olana dair gerekli donanımlara sahip olmalarını şart koşmaktadır. Böylece onların *ideal polis* için uygulanması düşünülen eğitime hazır olacaklarını düşünmektedir.

Aristoteles'in *ideal polis* üzerine soruşturmasında üzerinde en çok durduğu konu eğitim olarak görünmektedir. Bunun nedenleri ve onun bu konuyla ilgili açıklamaları adım adım gösterilmeye çalışılacaktır.

<sup>700</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1332a 30, s.219.

<sup>701</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1332a 40vd, s.219.

Belirtmek gerekir ki, Aristoteles'in bu 'sorunu' ele alış biçimi daha önce etik ile ilgili tespitleriyle paralellik arz etmektedir. Çünkü onun yaklaşımını yurttaşın her şeyden önce yurttaş olma edimlerine sahip olmasıdır. Bu da *ideal polis*te kendisini ve içinde yaşadığı düzene aktif katılımını sağlayacak eylemlerde bulunmasıdır. O, yurttaşın *ideal polis*in işlerinde hem yönetilen hem de sırası geldiğinde yönetici olacak şekilde gerekli donanuma ancak eğitim ile hazır hale getirilebileceğini baştan belirler. Dolayısıyla onun eğitim sorununu *ideal polis*in yönetim biçimi sorunu ile iç içe işlediği söylenebilir. Sinclair Aristoteles'in söz konusu yaklaşımını onun *Politika*'daki genel tavrı ile uyumluluk arz ettiğini belirtmektedir. Ayrıca o, Aristoteles'in *ideal polis*i ele alırken de genel tavrını reddetmediğini belirtmektedir.<sup>702</sup>

Aristoteles konunun ayrıntılarına girmeden önce yöneten ve yönetilen ilişkisinin *ideal polis* ile olan bağına ortaya koymaktadır. Daha önce mütemadiyen belirtildiği gibi *polis*in temel bileşenleri yöneten-yönetilen ilişkisi ve bu ilişkinin muhataplarının *doğasına* uygun bir tarzda uygulanması önemlidir. Dolayısıyla bu ilişkinin sağlıklı bir şekilde işlemesi muhatapların *doğalarına* uygun olan yönetim biçiminin seçilmesi ve yurttaşların buna uygun bir eğitim sürecinden geçirilmeleri Aristoteles'in odak noktasını oluşturmaktadır:

Bir devleti [polis] meydana getiren her kişiler topluluğu yönetenlerle yönetilenlerden oluştuğuna göre, yönetenlerle yönetilenlerin ayrı ayrı kişiler mi, yoksa ömür boyu aynı kişiler mi olması gerektiğini sormalıyız; çünkü ne türlü bir eğitim gerektiği, bu soruya verilecek cevaba bağlı olacaktır. Eğer bir

<sup>702</sup> "Sürekli kişisel egemenlik ilkesi kabul edilmiş, bunun için gerekli koşullar meydana geliyor olsaydı, böyle bir durumda yurttaşların eğitimi, yurttaşların devlet görevlerine sırayla geçmelerini öngören bir anayasa altında gerekenden çok başka olurdu. Aristoteles, İdeal Devlet'i incelerken bu önceki devlet türünü bütünü reddetmez, nasıl ki Kitap III'te reddetmemiş, mutlak monarşik egemenliği araştırmıştı; yalnızca uygulanamayacak bir şey diye bir yana bırakır. Böylelikle burada sorun, bir kimsenin yurttaşlık için nasıl eğitileceği, sırası geldiğinde görevini yapmaya ahlakça ve fikirce nasıl hazırlanacağı, sırası olmadığı zaman da nasıl adam gibi hareket etmeyi öğreneceği sorunudur. Bu, doyumsuz bırakılması tehlikeli olan eşitlik isteğini doğuracak, aynı zamanda liyakat ve yeteneğin de hakkını verecektir... yurttaşlar sınıfı ya da egemen sınıf içinde yalnızca bir yaş-grubu ayrımı işleyecektir." (Bkz: Aristoteles, *Politika* VII, s.220'deki Sinclair'in yorumu.)

grup kişi geri kalan herkesten, tanrıları ve kahramanları insanlardan üstün saydığımız kadar çok üstün olsaydı, bütün bir madde ve beden yetkinliği ve eşit ölçüde büyük bir zihin ve ruh üstünlüğüyle başlasalardı; o kadar ki yöneticilerin üstünlüğü söz götürmez ve yönettikleri kimseler için de apaçık bulunsaydı, o zaman aynı kişilerin her zaman yönetmesi ve ötekilerin de her zaman yönetilmesi sanırım daha iyi olurdu.<sup>703</sup>

Aristoteles'in yöneten-yönetilen ilişkisini *ideal polis* söz konusu olduğunda daha önceki tespitlerine benzer bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Fakat burada farklı olarak oluşturulacak bir duruma yönelik tespitlerde bulunmaya çalışmaktadır. Çünkü daha önce yönetim biçimi ve anayasa ile ilgili soruşturmalarda genellikle var olan örnekler üzerinden hareketle belirlenimlerde bulunmuştur. O mezkur anayasaları ve yönetim biçimlerini açıklamakta ondan sonra da olumlu ve olumsuz yönlerini göstermeye çalışmaktaydı. Nihayetinde bulunulan topluma göre hangisinin daha verimli olacağına cevabını aramaktaydı. Fakat burada bir nevi örneği olmayan bir politik düzenin imkanını araştırmakta ve bunun en önemli ayağının da eğitim olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla onun *ideal poliste* yönetim erkini kimin elinde olması gerektiği yönündeki tespitleri bu konuda ipuçları verebilir. Aristoteles'in bu bağlamda *ideal polis* yurttaşlarının karakterinin nasıllığına yoğunlaştığı görülmektedir. Ona göre "birçok nedenlerden ötürü, birbirlerine benzer olan herkesi yönetme ve yönetilme işini sırayla eşitlik üzerine paylaşmalıdır."<sup>704</sup> Fakat buradaki eşitlik ilk akla gelen anlamıyla alınmamalıdır. Çünkü o bu eşitliği "ayrım gözetmeden herkes için aynı şey"<sup>705</sup> olarak değil "benzer olanlar için aynı şey"<sup>706</sup> anlamında kullandığını belirtmektedir. Ona göre bu belirlenim "adaletin gereği"<sup>707</sup>dir. Çünkü aksi durumlarda belirlenen yönetim biçimi ya da anayasanın devamlılığı söz konusu olmayabilir:

<sup>703</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1332b 10-15, s.220.

<sup>704</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1332b 20, s.220.

<sup>705</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1332b 25, s.220; Aristoteles, ayrıca eşitliğin 'haklılık' ve 'orta olma' ile aynı anlama gelebileceğini de belirtmektedir. (Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1131 a.)

<sup>706</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1332b 20, s.220.

<sup>707</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1332b 25, s.220.



...adaletin gereği budur ve yerleşik bir anayasa adalete aykırı olursa uzun süre tutunamaz. Yoksa, bütün ülkede yönetilenler arasında geniş bir devrimci [statis] öge olur ve güçlü bir egemen sınıf için bile bu gibi bir bileşime dayanmak olanağı bulunmaz.... sonra yöneticilerin yönetilenlerden üstün olmaları gerektiği de yadsınamaz. Onun için, bu ayrımın nasıl yapılacağını ve bunlara hükümette nasıl pay verileceğini düşünmek, yasa koyucunun işi olmaktadır...<sup>708</sup>

Aristoteles eğitim konusundaki yaklaşımını temellendirirken *ideal poliste* yöneten-yönetici ilişkisi sorununa da değinir görünmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın sınırlarını aşmamak kaydıyla söz konusu soruna değinmek gerekmektedir.

### 3.3.2.2.7.1. İdeal Poliste Yöneten-Yönetilen İlişkisinde Eğitimin Yeri

Aristoteles *ideal polisteki* yurttaşların benzerlerden oluşacağı belirleniminde bulunurken burada yöneten-yönetilen ikilemini nasıl çözeceği sorunu ortaya çıkmaktadır. O, spesifik olarak *polis*in başkanlığı ile ilgili bir yaklaşımda bulunmamaktadır. Onun kaygısı anlaşıldığı kadarıyla daha çok yöneten-yönetilen sorunu olarak görünmektedir.<sup>709</sup> Bu bağlamda daha önceki sözlerini hatırlatmakta ve buna bir çözüm önerisi getirmektedir: “Doğum bakımından bütün üyeleri bir olan sınıfı, doğa yaşlılar ve gençler diye ikiye bölmekte, birinciler yönetmeye, ikinciler ise yönetilmeye uygun olmaktadır.”<sup>710</sup> Böylece Aristoteles yurttaşlardan kimlerin öncelikle yöneten, kimlerin de yönetilen olacağına yönelik çözümü sunmuş olmaktadır. Benzerlerden oluşan bir sınıfta kimlerin yönetici; kimlerinse yönetilen olacağı sorunu bu şekilde bir öneriyle çözülmüş görülmektedir. Bu çözümün gerekçesini ve kabul edilebilirliğini ise o, şu şekilde açıklamaktadır: “Hiç kimse, bu yaşlılığa göre buyurma yöntemine gerçekten karşı çıkmaz ya da kendisinin olsa, bir kez

<sup>708</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 25-30, s.221;

<sup>709</sup> Aristoteles'in yöneticilerin de üstünde bir “başkanlık” makamını devamlı bir statü olarak düşünüp düşünmediği muğlak görünmektedir. O daha çok yönetici bir sınıf üzerine yoğunlaşmış görünmektedir. Onun başkan seçimi daha çok halk meclislerine ilişkin seçimler ile ilgili görünmektedir. (Bkz: Aristoteles, *Atinalıların Anayasası*, s.81. Bunun yanısıra *polise* sembolik anlamda başkanlık etmekten sadece *Politika*'nın bir yerinde değinmektedir. (Bkz: aşağıda 158 numaralı dipnot)

<sup>710</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1332b 30, s.220.

gerekli yaşa erişince, beklemekle kazandığını elde edeceğini bilir.”<sup>711</sup> Böylece Aristoteles aslında “aynı kimseler hem yönetecek hem de yönetilecekler”<sup>712</sup> sonucuna ulaşmaktadır. Yöneten-yönetilen sorununu ve kimlerin olacağını yukarıdaki şekilde çözüme kavuşturan Aristoteles benzer durumun yöneten ve yönetilenlerin eğitimi ile ilgili durumda da söz konusu olduğunu ifade etmektedir:

Eğitimleri de bir anlamda aynı, bir başka anlamda farklı olacaktır; çünkü çoğu kez denildiği gibi, iyi bir yönetici olacak kimsenin önce kendisi yönetilmelidir. Fakat biz, yurttaş, yönetici ve en iyi adam için aynı niteliklerin zorunlu olduğuna ve aynı adamın, önce yönetilen sonra da yöneten olması gerektiğine inandığımızı göre, insanların iyi insanlar haline gelmesini sağlamak, onların hangi yollarla böyle yapılabileceğini ve en iyi yaşamın erek ya da amacının ne olduğunu düşünmek, bir anayasa plancısının esaslı bir ödevi oluvermektedir.<sup>713</sup>

Aristoteles’in yöneten-yönetilen merkezli olarak görünen eğitim yaklaşımı anlaşıldığı kadarıyla *ideal poliste* bir yönetici üst sınıf yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Bu şekildeki bir okuma beraberinde bu sınıfın *ideal polisin* yurttaşlarından ayrı bir şekilde mi yetiştirileceği sorusunu da getirmektedir. Fakat anlaşıldığı kadarıyla o, yurttaşları yaş ölçütüne göre ayırıp bir nevi sırasıyla bütün yurttaşların nihayetinde yönetimde yer alacağını söylemeye çalışmaktadır.<sup>714</sup>

<sup>711</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1332b 35, s.220.

<sup>712</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1332b 40, s.220; Aristoteles’in tasarladığı *ideal poliste* kim ya da kimlerin yönetimi elinde tutacağı sorunu akla gelmektedir. Fakat burada anladığımız kadar bir ‘başkan’dan ziyade daha önce de yönetim biçimi sınıflamasında bahsettiği *politeia* tarzını önerir görünmektedir. Dolayısıyla onun bu konudaki yaklaşımı söz konusu yönetim biçiminde aranmalıdır. (*politeia* için bkz: Yukarıda ‘Siyasal Yönetim: Politeia’ s.95 vd.)

<sup>713</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1333a 1-5, s.220; “Yönetim, daha önce söylendiği gibi, yöneticinin iyiliği için mi, yoksa yönetilenlerin iyiliği için mi yapıldığına göre iki türdür; bunların ilki despotik yönetimdir, ötekiyse özgür insanların yönetilmesidir. Aynı eylemler her iki yönetim türünde de buyurulabilir, fakat amaçlar ayrıdır. Dolayısıyla, genel olarak kölece sayılan birçok etkenliği, özgür insanlar bile – yani, aralarındaki gençler – şerefle yapabilirler. Çünkü bir etkenliğin soylu olup olmadığı, işin kendisine bakarak değil, amaçlarının ve kimin yararına girişildiğinin ışığında belirlenmek gerekir.” (bkz: Aristoteles, *Politika*, VII, s.221’deki not)

<sup>714</sup>Fakat yine belirtmek gerekir ki bu noktada farklı görüşte yer alanlar da bulunmaktadır. Örneğin Sinclair Aristoteles’in eğitimde öncelikle yönetmeye yete-

### 3.3.2.2.7.2. Eğitimin İçeriği ve Amacı: Eğitimin Doğası

Aristoteles *ideal polis* yurttaşlarının eğitimini öncelikle insan ruhunun en temel özelliklerini açıklayarak başlatmaktadır. *Nikomakhos'a Etik*'te ayrıntılı olarak ele aldığı ruh konusunu *Politika*'da özetle açıklamakta ve bu bağlamda eğitimin hedeflerini belirlemektedir.<sup>715</sup> Burada onun eğitim ile ilgili tespitlerini öncelikle insan ruhunun en temel özellikleri ile başlatması ve bunu vurgulaması dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. Çünkü daha önce karakter soruşturması<sup>716</sup> adını verdiği etikte de benzer bir yaklaşım ile başlamıştı. Dolayısıyla onun bu yaklaşımının eğitimin kapsamını da açıklığa kavuşturduğu söylenebilir. Buna göre sadece ruha yönelik bir eğitim veya sadece bedene yönelik bir eğitimden ziyade her ikisini de kapsayacak bir eğitim söz konusu olmalıdır. Başka bir deyişle eğitim iki yönlü olmalıdır. Bundan dolayı yasa koyucu ya da devlet adamı eğitim ile ilgili düzenlemeler yapmazdan önce mezkur belirlenimleri göz önünde bulundurmalıdır. Bu durumun eğitimin hedeflerinin gerçekleşmesi açısından önem taşıdığı belirtilmektedir.<sup>717</sup>

---

nekli bir üst sınıf olduğunu ifade etmektedir.: “yurttaşların eğitimi bir egemen sınıf, daha doğrusu, üyeleri gerektiğinde ülkeyi yönetmeye yetenekli bir sınıf yetiştirmeyi amaçlar. Aristoteles eğitim sürecini anlatmasına, bu kuramın dayandığı psikolojiyi açıklayarak başlamaktadır.” (bkz: Aristoteles, *Politika*, VII, s.222'de Sinclair'in açıklaması) Ayrıca konuyla ilgili bkz: Johnson, *Aristotle's Theory of State*, s.162-166; Hansen, *Polis An Introduction to the Ancient Greek City-State*, s.127-132; Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, s.98-102, 160-166.

<sup>715</sup>“Ruh, iki bölüme ayrılır; birinin içinde akıl vardır, ötekinde yoktur, ama o da aklın sözünü dinlemeye yeteneklidir...Biz hep uygulamalı (pratik) akılla kuramsal (teorik) akılı ayırırız; ruhun da akıllı bölümünü buna göre ayırmalıyız... İşte bundan ötürü, devlet adamının yasaları yaparken, gerek ruhun bölümleri, gerekse onlardan kaynak alan etkenlikler bakımından bu şeyleri göz önünde tutması, daha iyi şeyleri ve izlenen amaçları daha da çok düşünmesi gereklidir.... çünkü bir kimse çalışabilmeli ve savaşılabilmeli, ama daha önemlisi zorunlu ve faydalı şeyleri, özellikle de kendi iç değeri olan şeyleri yapmak için barış içinde yaşayabilmeli, inceliklerle bezenmiş boş zamanı olan bir yaşam sürebilmelidir. İşte, ister çocukların eğitiminde olsun ister daha ileri bir yaşta onu gerekseyenlerinkinde, eğitimin amaçlanması gereken hedefler bunlardır.” (bkz: Aristoteles, *Politika* VII 15 vd., s.222.); Aristoteles “Eğitim nedir?” sorusu ile genel anlamda onun doğasını kastettiğini anlıyoruz. (Bkz: Aristoteles, *Politika* VII 1338a 30.)

<sup>716</sup>bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I.

<sup>717</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1333a 40; Ayrıca bkz: Carnes, Lord, **Education and Culture in the Political Thought of Aristotle**, Cornell University Press, 1982, s. 51

Aristoteles'in eğitimin nasıl olması gerektiği ve insan ruhunu dikka- te alarak hedeflerinin belirlenmesine yaptığı vurgu, anlaşıldığı kadarıyla, Yunan Dünyasında varolagelen eğitim anlayışına yönelik bir eleştiriyi barındırmaktadır. O, yönetim biçimi ya da ,farklı bir deyişle, egemenlik anlayışı ile eğitim arasında bir bağ kurmaktadır. Çünkü egemenliğin neliği ile uygulanacak eğitim ve onun amaçları arasında doğrudan bir ilişki olduğu görüşündedir. Bundan dolayı eğitim ile egemenlik arasında yanlış bir bağlantı kuranları eleştirmektedir:

Bir yasa koyucunun, açıktan açığa, efendi durumuna geçilmesini onaylaması gerektiğini sanmakla da yanılmışlardır; çünkü özgür insanlar üstünde egemen olmak despotça egemenlikten daha soylu ve erdeme daha uygundur. Bir devletin kendisini, komşularına egemen olmak amacıyla güçlendirecek biçimde eğitmiş olması – bu, bir devlete mutlu demek ya da o devletin yasa koyucularını övmek için haklı bir neden değildir. Böyle bir iddianın tehlikeli sonuçları olabilir; bunun kabul edilmesi, gücü yeten her yurttaşın kendi şehrinde egemen olmak için elinden gelen her şeyi yapmasını gerektirir –...<sup>718</sup>

O mütemadiyen özgür insanlar üzerinde egemenlik söz konusu olduğunda niteliksel farkı vurgulamaktadır.<sup>719</sup> Buna göre özgür insanlar üzerinde egemenlik erdeme uygun olmalıdır. Dolayısıyla yasa koyucuların öncelikli amacının kendi toplumlarını erdeme uygun şekilde yetiştirmeye ve buna uyacak yönetime odaklanmaları olmalıdır. Buna karşın önceliklerini başka toplumlar üzerine egemen olmaya göre belirleyen ve eğitim sistemlerini de buna göre düzenleyen yasa koyucular övülme- yi hak etmemektedirler. Aristoteles, Yunan Dünyasında yönetsel olarak şöhret kazanmış olanları ve bunların ünlü yasa koyucularını açık şekilde eleştirmektedir. Buna göre söz konusu yasa koyucular toplumu en iyi amaca götürecek şekilde kurmamışlardır. Dolayısıyla eğitimleri de yurttaşları erdemlere ulaştıracak bir amaca değil daha aşağı amaçlara yönelmiştir: "...yasa ve eğitimlerini bütün erdemleri yaratma ereğine

vd.

<sup>718</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1333b 25-30, s.223.

<sup>719</sup>Eğitim ile egemenlik sorunu arasındaki ilişki için bkz: Lord, **Education and Culture in the Political Thought of Aristotle**, s.189-192.

yöneltilmedikleri anlaşılıyor; bunun yerine, bayağı bir düşünüşü izleyerek, daha karlı ve faydalı görünen niteliklerin ardına düşmüşlerdir...<sup>720</sup> Böylece Aristoteles kendisinden önceki yasa koyucuları veya bu konuyu ele alan düşünürlerin temelde yanlış bir yaklaşım sergilediklerini ifade etmektedir. Ona göre eğitim öncelikle ruh ve beden bütünlüğünü dikkate alarak erdemleri sağlamlaştırılmalı ve belirlenen yönetim biçimine uygun bireylerin *yetiştirilmesini* amaç edinmelidir.<sup>721</sup>

Aristoteles eğitimin temel amaçları ile ilgili yaklaşımı, anlaşıldığı kadarıyla, onun *polis* ve insan arasında en iyiye ulaşmak için belirlediği yol gösterici ilkeler arasında bir uygunluk söz konusudur: “Devletler[polisler] için en iyi olan aynı yol gösterici ilkeler bireyler için de en iyidir; bir yasa koyucunun insanların zihinlerine yerleştirmesi gereken ilkeler, bunlardır.”<sup>722</sup> Dolayısıyla onun tasarladığı eğitim *modeli* de nihayetinde bu ilkelere uygun olmalıdır.

Aristoteles eğitimin amacının bazı erdemleri geliştirmekten ziyade bütün erdemleri geliştirmeye yönelik olmasının altını çizmektedir. Ona göre erdem kendisi için uygulanmalıdır. Sparta’da olduğu gibi sadece bazı erdemlere – cesaret gibi – yönelik olmalıdır.<sup>723</sup> Dolayısıyla buna göre bir eğitimin benimsenmesi gerekmektedir. Yalnızca belli erdem ya da erdemleri geliştirmeye yönelik eğitim modellerinin yurttaşları yanlış yöne sevk edeceği uyarısında bulunmaktadır. Bunun önüne geçmenin yolu ise eğitimin nasıl uygulanacağına yatmaktadır. Böylece Aristoteles “eğitimin akıl yürütme yoluyla mı, yoksa alışkanlıklar edinmekle mi ilerlemesi gerektiğini”<sup>724</sup> sorarak onun nasıl uygulanması gerektiğine geçmektedir. Onun buradaki temel ilkesi “hiç kuşkusuz, bunlar [akıl yürütme ve alışkanlıklar, ki daha önce *doğa* da bunlara eklenmişti] yetkin bir uyum içinde işlemesi”<sup>725</sup> şeklindedir.

Aristoteles insan alışkanlıklarının baştan koyulan belirlenimlere ulaşacak bir eğitim sürecinin onun *doğasına* uygun olduğunun altını

<sup>720</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1333b 5, s.223.

<sup>721</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1333a vd., s.223.

<sup>722</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1333b 35, s.224.

<sup>723</sup>Aristoteles, *Politika* VII, s.224; Sinclair’in notu.

<sup>724</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1334b 10, s.225.

<sup>725</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1334b 10, s.225.

çizmektedir: “Bir şey, işin başından bellidir: Başka her şeyde olduğu gibi burada da, varoluş herhangi bir başlangıçtan çıkar ve amacı da başka bir şeyin amacı olan bir başlangıçtan kaynak alır.”<sup>726</sup> Bu durumda insan alışkanlıkları akla ve zihne yönelmelidir. İnsanın insan olması varoluşu gibi alışkanlıklarının da düzenlenerek bu amaca yönlendirilmesine bağlıdır: “Bizlerde, insan olarak, büyümemizin, eğilim gösterdiği amaçlar akıl ve zihindir. Dolayısıyla varoluşumuz gibi alışkanlıklarımızın düzenlenmesi bu amaçlara yöneltilmelidir.”<sup>727</sup> Böylelikle artık çocukluktan başlayarak bireylerin hangi temel özelliklerine binaen nasıl bir eğitime tabi olmaları gerektiği ve bu eğitimin neden bu şekilde ilerlemesi gerektiğinin temel zemini açıklanmış olmaktadır. Çünkü Aristoteles öncelikle insan ruhunun özelliklerini serimleyerek tasarladığı eğitimin de buna uygun olduğunu ve kendisinden öncekileri eleştirmesinin dayanaklarını da göstermek istemektedir. Dolayısıyla Aristoteles yurttaşların zihnen hangi özellikleri barındırması gerektiğini belirlemekte ve pratikte nasıl bir eğitimden geçmeleri gerektiği sorusuna geçmektedir.

### 3.3.2.2.7.3. Çocuk ve Gençlerin Eğitimi

Aristoteles çocuk eğitiminin nasıl olması veya nerden başlatılmasına geçmeden önce evlilik üzerine görüşlerini belirtmektedir.<sup>728</sup> Çocuğun dünyaya gelmesini başlatacak olan sürecin en başına öncelikle değinmektedir: “Gençlerin olabilecek en iyi beden gelişmelerini sağlamanın yolunu ararken yasa koyucunun ödevi işe en başından başlamak olduğuna göre, yasa koyucu ilkin ana-babaların evlenmesini düşünmek durumundadır.”<sup>729</sup> O, işe öncelikle evliliğin hangi şartlara göre olması gerektiğini soruşturarak başlamaktadır. Ona göre çeşitli nedenlerden

<sup>726</sup> Aristoteles, *A.e.* VII 1334b 15, s.225.

<sup>727</sup> Aristoteles, *A.e.* VII 1334b 15, s.225.

<sup>728</sup> Sinclair’in bu noktadaki yorumu dikkate değerdir: “...Şimdi en başından çocuk yetiştirme konusu ele alınca, Aristoteles doğumun kendisi, evlilik, ana-babalık ve üreme üstüne öğütler veriyor. Eski Yunan’da bir çocuk doğunca, büyütüleceği mi yoksa ölsün diye bir yere mi atılacağı babanın kararına bağlıydı. Bu uygulama İ.Ö. dördüncü yüzyılda eleştirilmeye başlanmış olmalı; çünkü bölümün bu ayrımında bazı metin güçlükleri olmakla birlikte, salt nüfus çok artmasın diye sağlıklı bebeklerin ölüme bırakılmasına karşı çıkan bir görüş olduğu açıkça anlaşılıyor.” (Aristoteles, *Politika* VII , s.226.)

<sup>729</sup> Aristoteles, *Politika* VII 1334b 30, s.226.

dolayı<sup>730</sup> erkek ve kadının evlilik için uygun yaşta olmaları önemlidir. Evlilik için en uygun yaş, “ aşığı yukarı, kızlar için on sekiz, erkekler için otuz yedi dolaylarındadır.”<sup>731</sup> Bu yaşların gerek evlilik gerekse daha sonra çocuk yapmak için uygun olduğunu belirten Aristoteles hem gebelik öncesi hem de sonrası için çeşitli önerilerde bulunur.<sup>732</sup>

Aristoteles eğitimin uygulanmasında öncelikle çocuk ve gençlerden başlanması gerektiğini belirtmektedir. Onun buradaki temel hareket noktasını ise şu belirlemeleri belirler: “çocuklarda doğumdan itibaren iştiha gibi, tutku ve iradenin de bulunmasına karşılık, akıl yürütme ve zeka büyüdükçe ortaya çıkar.”<sup>733</sup> Dolayısıyla çocukların eğitimine öncelikle vücut başka bir deyişle beden eğitimi ile başlanmalıdır. Doğumdan sonra beş yaşına kadar geçen dönemde belli formel bir eğitimden ziyade çocuğun hangi tür besinlerle ve bedeni için hangi tür besinlerin yararlı olacağını düşündüğü bazı ayrıntılardan bahsetmektedir. Bunlar daha çok çocuğun içinde bulunduğu iklim ve kültürel şartlar ile ilgili ayrıntılar olarak görünmektedir:

...bebeklere bol bol süt verilmesi bedenleri için çok yararlıdır, fakat besinlere şarap katılması onları bozabilir... o çağda yapabilecekleri bütün beden hareketlerini yapmaları da iyidir... çocukları daha bebeklikten soğuşa alıştırmalıdır; bu alışkanlık ileride sağlıklı olmalarına ve savaş etkenliklerine çok faydalıdır. Bunun için, Yunanlı olmayan bazı halklar arasında yeni doğmuş bebekleri soğuk nehir-suyuna daldırma (çelikleme) göreneğı vardır...çocukların bu ve benzeri yollarla yetiştirilmesi, bebeklikten başlatılmak gerekir.<sup>734</sup>

Doğumdan sonraki bu süreçten sonra bir diğers aşama başlar ve bu “beş yaşına kadar sürer. Bu dönem boyunca çocuklara herhangi bir şey öğretmeye kalkmak ya da gelişmelerini engelleyecek işler yaptırmak doğru değildir.”<sup>735</sup> Aristoteles, bu çağda çocukların pasif bir yaşamdan ziyade daha sonraki eğitim aşamalarına hazırlanmalarına olanak sağla-

<sup>730</sup>bu konudaki ayrıntılar için bkz: Aristoteles, *Politika* VII 1335a vd., s.226-228.

<sup>731</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1335a 25, s.226

<sup>732</sup>ayrıntılar için bkz: Aristoteles, *Politika* VII 1335a vd., s.228-229.

<sup>733</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1334b 5, s.225.

<sup>734</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1336a 5-10, s.229; krş. Platon, *Yasalar* VII. Kitap.

<sup>735</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1336a 20, s.229.

yacak bir durumdan bahsetmektedir. “Bir yandan da hareketsiz bırakmamalı, vücutlarını çalıştırmalıdır. Bu olanağı çocuklar birçok yollarla, ama en çoğu da oyunla bulurlar.”<sup>736</sup> Fakat o çocukların hangi tür oyunlarla muhatap olmaları gerektiğini ve bu oyunlar otorite tarafından belirlenmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü öncelikle “başka her şey gibi, oyunları da özgür kişilere yaraşacak türden, ne yorucu ne de düzenden yoksun olmalıdır.”<sup>737</sup> Ayrıca çocukların eğitimi ile ilgili görevliler “bu yaştaki çocuklara ne gibi öykü ve masallar anlatılacağını kararlaştırmaya da özen göstermeliler; çünkü şimdi dinleyecekleri her şey ilerideki okul dönemleri için bir hazırlık sayılmak gerekmektedir.”<sup>738</sup>

Aristoteles’in çocukların ilk eğitimleri ile ilgili yukarıdaki belirlemeleri bize Platon’un *Yasalar*’da yaptığı belirlemeleri hatırlatır gibidir.<sup>739</sup> Bunun yanında Platon’un eğitimi çocuğun doğumundan itibaren devlet eliyle yürütüleceğini açık şekilde belirtmesine rağmen, Aristoteles’in bu noktadaki yaklaşımı tam olarak açık değildir. Fakat onun eğitimin diğer aşamalarını kimin eliyle yapılacağı konusundaki yaklaşımı ilerleyen kısımlarda daha da açık şekilde ifade edilecektir.

Aristoteles ilk çocukluk dönemi olarak gördüğü beş yaşına kadar geçen süreden sonra çocukların gereken şeyleri sadece gözlemlerle öğrenmeleri gerektiğini belirtmektedir. Bu dönemden sonraki eğitim aşamalarını ve nasıl olması gerektiğini ise şu şekilde özetlemektedir:

Ondan sonraki eğitim iki aşamaya bölünebilir – yedinci yaşlarından ergenliğe ve ergenlikten yirmi bir yaşlarının tamamlanmasına kadar. Dolayısıyla, yaşamı yedişer yıllık dönemlere bölenler büsbütün yanılmamaktadırlar; gerçekten biz, biz de doğanın yaptığı bölmelere uymalıyız. Çünkü her türlü eğitim ve öğrenim doğanın bıraktığı boşlukların doldurulmasını amaçlar. Ondan ötürü de, bizim şu soruları araştırmamız gerekiyor: Oğlanların eğitimi için bir sistem koymalı mıyız? Sonra, bu işi kamusal bir yetkeye mi vermeli, yoksa şimdi şehirlerde genellikle yapıldığı gibi özel ellere mi bi-

<sup>736</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1336a 25, s.229.

<sup>737</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1336a 25, s.229.

<sup>738</sup>Aristoteles, *A.e.* VII 1336a 30, s.229.

<sup>739</sup>bkz: Platon, *Yasalar*, VII.



rakmalıyız? Üçüncü olarak, eğitim sisteminin nasıl olacağını tartışmalıyız.<sup>740</sup>

Aristoteles böylece çocukların eğitimini tam anlamıyla beş yaşından sonra olacak şekilde ele alınması gerektiğini açıkça belirtmektedir. Ondan önceki dönem anlaşıldığı kadarıyla bu döneme bir nevi ön hazırlık ve çocukların *doğası* ile uygun olacak şekilde kendi mecrasında devam edecektir. Onun burada vurguladığı bir diğer önemli husus eğitimin kimin tarafından yapılacağı sorunudur. Çünkü onun yaşadığı çağ aynı zamanda özel öğretmenlerin revaçta olduğu bir dönemdir. Ücret karşılığı eğitim veren kişilerin Sokrates-Platon-Aristoteles tarafından ciddi şekilde eleştirildiği ve bu kişilerin toplumun gelenek ve göreneklerine aykırı bir eğitim ile toplumu yozlaştırdıkları ileri sürüldüğü bilinmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in nihayetinde eğitimin kim veya kimler tarafından verilmesi gerektiği bu durumda açık bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır.

Aristoteles, yurttaşların eğitimini düzenlemenin öncelikli işlerden olduğunu ve bu konunun hayati öneme sahip olduğunu altını çizmektedir. Bu vurgu aynı zamanda onun eğitimin bir kamu ödevi olduğunu göstermesi açısından da önemlidir:

Bir yasa koyucunun birinci ödevinin gençlerin eğitimini düzenlemek olduğuna hiç kimse karşı çıkmaz. Bu yapılmayınca, her keresinde anayasanın niteliğinin zarar göreceğine şüphe yoktur. Eğitim, her bir örnekte yurttaşların kapsamı içinde yaşadıkları belirli anayasayla ilişkilendirilmelidir; çünkü bir anayasanın karakteri, onu özgül olarak kendisi kılan şeydir.<sup>741</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles eğitimin temel karakterinin öncelikle hakim anayasanın ya da başka bir deyişle yönetim biçiminin nihai hedefine uygun bir yapıda olmasının önemine vurgu yapmaktadır. Buna ilaveten yurttaşların yaşamlarında mutlu olmalarını sağlayacak politik edimleri kendi karakterleri ile uyumlu olacak şekilde işe koşulmasının önemine işaret etmektedir: “Başta, anayasayı kendi karakteri yapmıştır, sonda da o sürdürmektedir; bir demokrasiyi demokratik karakteri, bir oligarşiyi ise oligarşik karakteri korur.”<sup>742</sup> Bu belirlenim onun

<sup>740</sup>Aristoteles, *Politika* VII 1337a 30-40; 137a 1-5, s.229.

<sup>741</sup>Aristoteles, *Politika* VIII 1337a 10-15, s.233.

<sup>742</sup>Aristoteles, *Politika* VIII 1337a 15, s.233.

aynı zamanda insanın dolayısıyla yurttaşın nihai ereği ile *polis*in nihai ereklerinin örtüştüğünü tamamlaması açısından dikkate değer görünmektedir: “Bütün şehrin [*polis*in] yalnız bir tek amacı olduğuna göre, bundan, eğitimin herkes için bir ve kamu sorunu olması gerektiği sonucu çıkar...”<sup>743</sup> Böylece Aristoteles hem yurttaşın eğitimin nihai amacı ile *polis*in nihai amacının örtüştüğünü hem de bunun yanında hocasının genel yargısı olan eğitimin daha çok özel ellerde olması yerine *polis*in sorumluluğunda olması gerektiğini açıklamaktadır. Çünkü o, *polis*in bir bütün şeklinde başka deyişle *harmoni* ile işler halde olmasının temel amaca götürebileceğini belirtmektedir:

Öyleyse, eğitim hakkında yasalar konulması ve eğitimin kendisinin ulusal bir sorun sayılması gerektiği açıktır. Fakat, bu eğitimin ne gibi bir eğitim olacağı ve nasıl yürütüleceği sorusunu unutmamalıyız. Çünkü, bu günlerde eğitimin uygulanması üstüne karşıt görüşler var. Gençlerin, erdeme ilişkin olarak olsun, en iyi yaşama ilişkin olarak olsun neler öğrenmeleri gerektiği konusunda genel bir anlaşmaya varılamıyor; onlara verilecek eğitimin, ruh karakterinden daha çok zekaya mı yöneltileceği de aydınlanmış değil... gençlerin... bütün faydalı şeyleri öğrenmeleri gerekmez, çünkü biz özgür bir adama yakışacak ve yakışmayacak şeyler arasında bir ayrım gözetiyoruz. Yurttaşlar, yalnızca, yaparı aşağılaştırmayan faydalı uğraşlara katılmalıdır. Özgür insanların ruhunu ya da zekasını, erdemini istek ve etkenlikleri için kullanışsız kılan her şeyi aşağılaştırıcı etkenlikle ve bayağı işler arasında saymamız gerekir.<sup>744</sup>

Aristoteles eğitimin hangi temel nitelikler ile hareket etmesi ve nihai gayesinin ne olması gerektiğini baştan belirlemektedir. İşin başında ilke olarak koyduğu, yurttaşların nihai ereği ile *polis*in nihai ereğinin mutluluk olduğu, belirlenimi böylece eğitim ile tamamına erdime niyetini belli etmektedir. Bu bağlamda eğitimin gerek yapılma şekli gerekse amacı bir yurttaşın genel karakterine uygun olmalıdır:

Özgür bir adamın bir şeyi kendisi ya da arkadaşları için ya da o şeyin iç değerinden ötürü yapması uygundur, fakat aynı eylemi başkalarının hesabına

<sup>743</sup>Aristoteles, *A.e.* VIII 1337a 20, s.233.

<sup>744</sup>Aristoteles, *Politika* VIII 1337a 35vd. -1337b 5vd., s.233.

yapan bir kimse, bazen para karşılığı ya da kölece bir şey yapıyor olabilir.<sup>745</sup>

Böylece Aristoteles, öncelikle eğitimin yurttaşların ve dolayısıyla *ideal polis*in nihai amacı ile örtüşecek bir amacı gütmesinin ve bu bağlamda nasıl işlemesi gerektiğini belirtmiş olmaktadır. Buradaki en temel vurgu eğitimin özgür bireyler olarak *ideal polis*in yurttaşlarına yönelik bir edim olduğu ve yurttaşların karakterlerine uygun olması gerektirir. Bir diğer önemli vurgu eğitimin *ideal polis*in yönetimi tarafından bir kamu sorumluluğunda yapılması, *ideal polis*in nihai amacına hizmet etmeyen özel ellerde bırakılmamasını gerektirir.

Aristoteles, eğitimin genel karakterini belirledikten sonra çağın eğitim yaklaşımının genel bir çerçevesini çizmektedir. Buna göre geleneksel olarak çocuklara okuma-yazma, beden eğitimi, müzik ve resim çizme öğretilmektedir. Aristoteles bunların faydasının günlük hayatta olduğunu yadsımamaktadır. Fakat asıl sorunun müzik ile ilgili uğraş ve eğitimde olduğuna dikkat çekmektedir:

Eğitimde bugün düzenli olarak öğrenilen konular, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, hem erdeme hem faydaya hizmet etmektedir. Çocuklara genel olarak başlıca dört şey öğretiliyor: (1) okuma ve yazma, (2) beden eğitimi, (3) müzik ve (4) her zaman olmamakla birlikte, resim çizme. Okumak, yazmak ve çizmek, gündelik yaşamda birçok yollardan faydalıdır; jimnastik de, insanları güçlü ve gözüpek yapmayı amaçladığı için. Fakat müzik gerçek bir sorundur. Bugün çoğu kimseler, müzikle verdiği haz için ilgileniyorlar; ama bazıları da, doğanın kendisi, sık sık söylendiği üzere, insanların yalnızca iyi çalışmalarını değil, aynı zamanda incelikli bir boş zamanı [skhole] yaşamı sürdürmeye uygun olmalarını da amaçladığı için, müzik eğitimde temel bir nitelik taşıyorlar. Ve bu ikincisi, bir kez daha tekrarlayalım, bütün sorunun özüdür. Her ikisinin de gerekli olduğu doğru; ama eğer çalışmamak çalışmaya yeğse ve çalışmanın ereği oysa, uygun boş zaman etkenliklerinin neler olduğunu kendimize sormalıyız.<sup>746</sup>

Aristoteles'in gençlerin eğitimi ile ilgili bir diğer önemli vurgusu beden eğitimi ile ilgilidir. Ona göre bu konuda göz önünde bulundurul-

<sup>745</sup>Aristoteles, *A.e.* VIII 1337b 15, s.235.

<sup>746</sup>Aristoteles, *Politika* VIII 1337b 25 vd., s.233.

ması gereken en önemli nokta, onların tamamen belli bir noktaya odaklanmaktan ziyade daha bütüncül bir amacın gözetilmesidir. Bu bağlamda o kendi çağında gençlerin beden eğitimi bütüncül olmadığı için eleştirmektedir: “Ya çocuğun vücudunun hem görünüşünü hem de gelişmesini bozma pahasına, onu bir atlet haline getirmeyi amaçlıyorlar ya da ... Spartalılar gibi... onlara sert davranarak yırtıcılaştırıyorlar.”<sup>747</sup> Dolayısıyla bu yöndeki bir beden eğitimi çocukların gelişimine genel anlamda olumlu katkı yapmamakta onların daha sonraki eğitimlerine zarar verecek boyutlara ulaşmaktadır. Ona göre çocukların sadece belli bir yönünü geliştirmeyi amaçlayan beden eğitimi yanlıştır; çünkü eğitimindeki “baş amaç herhangi bir hayvan niteliğine değil, karakter soyluluğuna erişmek olmalı.”<sup>748</sup> Mezkur nedenlerden dolayı Aristoteles çocuklarda beden eğitiminin (jimnastiğin) şu şekilde olması gerektiğini vurgulamaktadır: “Ergenliğe kadar çalışmalar hafif ve kolay olmalı, vücudun büyümesini engelleyecek hiçbir şey yapılmamalıdır, ne sert bir perhiz ne sürekli bir zorlama...”<sup>749</sup> Çünkü ona göre “çocukken ağır jimnastik yapmaları, güçlerini yitirmelerine yol açıyor.”<sup>750</sup> Bunun önüne geçmek için yapılması gerekenleri ise Aristoteles şu şekilde özetlemektedir:

Fakat ergin olduktan sonra üç yıllarını başka şeyler öğrenmekle geçirince, gelecek dönem sıkı beden çalıştırılmalarına ve zorunlu bir besin rejimine pekala ayrılabilir. Zihin ve beden aşırı ölçüde çalıştırılması hiçbir zaman birleştirilmemeli; bunların her biri ötekine karşıt bir yönde işler, beden çalışması zihnin, zihin çalışması beden gelişmesini engeller.<sup>751</sup>

Aristoteles’in beden ve zihin eğitimleri arasında ölçülülük vurgusu önemli görünmektedir. Eğitimde bedene ya da zihne yönelik uygulamalara ağırlık vermek beden ve zihin karşıtlığını doğuracaktır. Ayrıca ikisi de birbirlerinin gelişmesine engel teşkil edeceklerdir. Önemli olan beden ve zihin eğitimlerinin ölçülü ve gençlerin yaş aralıklarına uygun bir şekilde yapılmasıdır.

<sup>747</sup>Aristoteles, *A.e.* VIII 1338b 10, s.237.

<sup>748</sup>Aristoteles, *A.e.* VIII 1338b 30, s.237.

<sup>749</sup>Aristoteles, *A.e.* VIII 1338b 40, s.237.

<sup>750</sup>Aristoteles, *A.e.* VIII 1339a, s.237.

<sup>751</sup>Aristoteles, *Politika* VIII 1339a 5-10, s.237.

### 3.3.2.2.7.4. Eğitimde Müziğin Yeri ve İşlevi

Eğitim konusunda Aristoteles'in son olarak üzerinde durduğu konu müziğin eğitimdeki yeri üzerindedir. Müziğin zihnin eğitimindeki önemi üzerine yoğunlaşan Aristoteles, daha önce de ifade ettiği gibi onu bir eğlence aracı olarak görmemekte zihni geliştirecek bir araç olarak görmektedir: "...müziği de daha çok karakter üstünde etki yapabilen ve böylelikle, doğru bir eleştirici değerlendirme alışkanlığına sahip insanlar meydana getirmeye yetenekli bir iyilik uyarıcısı saymamız gerekmez mi?"<sup>752</sup> Müziğin nihayetinde "belli zihin halleri yaratma gücü"<sup>753</sup> olduğundan "eğitime uygulanmalı, gençler müzik eğitimi görmeli ve müzikle eğitilmelidir."<sup>754</sup> Çünkü o, eğitimin en temel amacı olan yurttaşların temel erdemlerini geliştirmenin bu bağlamda müziğin işleyişi ile yakından bir bağı olduğunu belirtmektedir: "Ritm ve melodilerde gerçeğe – öfke ve yumuşaklığın, ayrıca cesaret ve ılımlılığın ve bunların karşıtlarının, giderek bütün ahlâk niteliklerinin gerçekliklerine– yakın bir benzerlik"<sup>755</sup> bulunmaktadır. Dolayısıyla ona göre müziğin, yurttaşların istenilen erdemlerini geliştirmelerine yardımcı olacak şekilde eğitimde kullanılması gerekmektedir.

Aristoteles'in eğitimde müziğin üstünde durmasının temel nedeni hem geleneksel Yunan eğitiminde müziğin önemli bir yerde durması, hem de onun tasarladığı yurttaş 'model'inde müziğin özellikle işlevinin yurttaşın 'boş zaman'ları için vazgeçilmez bir eylem olmasından kaynaklanıyor olabilir. Bunun yanında gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in ruhun arınmasında<sup>756</sup>(katharsis) müziğe yaptıkları vurgu dikkate alındığında Yunan dünyasında eğitim ile ilgili herhangi bir belirlenim söz konusu olduğunda müziğin bu bağlamda önemi daha belirgin bir

<sup>752</sup>Aristoteles, *A.e.* VIII 1339a 25, s.238.

<sup>753</sup>Aristoteles, *A.e.* VIII 1339a 25; Diogenes, Aristoteles'in *Peri Mousike* adlı bir eserini zikretmektedir. Fakat elimizde söz konusu eser mevcut değildir. (Bkz: Diogenes, Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s.219.)

<sup>754</sup>Aristoteles, *A.e.*, VIII 1339a 25, s.241.

<sup>755</sup>Aristoteles, *Politika*, VIII 1339a 20, s.241.

<sup>756</sup>Yunan bağlamında arınma (katharsis) ile ilgili olarak bkz: Hülya Can, "Aristoteles'te Katharsis Kavramı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 2, Güz, 2006, s.63-72; ayrıca bkz: Aristoteles, *Poetika*, Çev. Pınar Aydın- Ari Çokana, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2016; Platon, *Devlet* 560c-d, 2011.

hal aldığını belirtmemiz gerekmektedir. Fakat Aristoteles burada daha çok yurttaşların boş zamanlarında müziği bir uğraş olarak kullanmalarını salık vermektedir. Buna karşın bir meslek olarak müzik ile uğraşılmasını ise tasvip etmemektedir.<sup>757</sup> Ayrıca geleneksel Yunan eğitiminde müziğin içinde matematik ve aritmetiğin de olduğunu hatırlatmakta fayda var. Buna ilaveten Yunan düşüncesinde evrendeki *harmoni* fikrinin en iyi ifadesini müzikteki uyumla ifade edildiğini de belirtmek gerekmektedir.<sup>758</sup>

Aristoteles'in *ideal polis* yurttaşlarının eğitime ayırdığı *Politika*'nın VII-VIII. Kitapları yorumcu ve şarihlere göre eksiktir.<sup>759</sup> Çünkü mezkur kitapların başında değinilen ve daha sonra açıklanma vaadinde bulunan çoğu konuya değinilmemektedir. Eğitimde müziğin kullanılması ile ilgili pasajlar kullanılabilir makamlara değinen pasajlardan sonra kesilmektedir. Dolayısıyla elimizdeki haliyle *Politika*'nın bazı bölümlerinin kayıp olduğu ağırlık kazanmaktadır. Bundan dolayı Aristoteles'in *ideal polis* yurttaşlarının eğitimi ile ilgili ayrıntılara daha fazla girilememektedir.

Aristoteles'in eğitim ile ilgili açıklamaları temelde *ideal polis*in yurttaşlarının eğitimi ile ilgili bir soruşturmada ibarettir. Çünkü onun temel kaygısı *ideal polis*in yurttaşlarının nihai ereği olan mutlu yaşama ancak *polis*in politik yaşamına aktif bir şekilde katılmalarıdır. Bu bağlamda bu katılımın teorik ve pratik hazırlığını sağlayacak olan eğitimin nasıl olacağı ve hangi temel niteliklere göre işe koşulması onun bir diğer odak noktasıdır. Dolayısıyla *ideal polis*in sürdürülebilirliğinin en önemli ayağı burada hem yönetilen hem de sırası geldiğin yönetici olacak yurt-

<sup>757</sup> Aristoteles, *Politika*, VIII 1337b, s.234.

<sup>758</sup> Geleneksel Yunan anlayışında müziğin yeri ile ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz: Warren, Anderson, *Ethos and Education in Greek Music The Evidence of Poetry and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

<sup>759</sup>konuyla ilgili ayrıntılar için bkz: Ross, *Aristoteles*, s.418; ( buna ilaveten Ross Aristoteles'in İdeal Devlet ile ilgili yarım kalan tartışmaların sadece eğitim ile ilgili kısımlar olmadığını, bunun yanında, yasama, yürütme meclislerinin, yargı gücünün nasıl örgütleneceği, işleyişi gibi konuların da eksik olduğunu belirtir. Bunun nedeninin Aristoteles'in bu konular ile ilgili konuşmadığı mı yoksa ilgili pasajların kayıp mı olduğunun muallak olduğunu belirtir.); Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, s.437-439.

taşların buna uygun bir eğitimden geçmeleri olarak belirtilmektedir. Ayrıca anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles “eğitim sorununu sadece yurttaşın eğitimi olarak görür; ancak yöneticilerin nasıl bir eğitimden geçmesi gerektiği konusundaki ilkeleri ve ayrıntıları bize sunmamaktadır.”<sup>760</sup>

Toparlayacak olursak, Aristoteles, eğitimi öncelikle bedensel bir eğitim ile başlatır; bunu ruhun eğitimi izler ve fakat nihayetinde ruh-beden bütünlüğünün gözetildiği bir *katharsis* söz konusudur. Sadece ruhun eğitimden geçirilmesi ya da tamamen bedene yönelik bir eğitimden ziyade bu ikisinin en başından belirlenen erdemlere uygun bir şekilde birlikteliği söz konusudur. Dolayısıyla bedenle başlatılan eğitim “nihayetinde aklın eğitimi”<sup>761</sup> ile devam edecektir. Fakat daha önce de belirtilmeye çalışıldığı gibi, eğitim söz konusu olduğunda – müzik ile ilgili ayrıntıları saymazsak – onun ayrıntılara girmediği ya da ayrıntılara girilen pasajların elimizde olmadığından bu konu detaylıca ele alınamamaktadır.

Aristoteles, siyaset araştırmasını etik ile başlatmakta ve politika ile tamamlamaktadır. Araştırmanın amacı Ahlak ve siyaseti birer bilim olarak onların nelliğini ortaya koymak olarak görülmemelidir. Söz konusu başlıklar son kertede şârih ya da eleştiricilerin koydukları başlıklara alakalı görülmektedir. *Etik* ve *Politika*, nihayetinde yurttaşların birer yasa koyucu olmalarını amaçlayan iki aşamalı bir eğitim programı olarak da görülebilir. *Etik* insan söz konusu olduğunda neyin onun için iyi olduğunu; *politika* ise *poliste* bu iyinin varagelmesinin ya da başka deyişle gerçekleşmesinin pratik boyutunu yansıtmaktadır.<sup>762</sup>

<sup>760</sup>Ağaoğulları, A.e., s.151.

<sup>761</sup>Ağaoğulları, A.e., s.151.

<sup>762</sup>Burnet, *Aristoteles, Eğitim Üzerine*, s.19.





---

## SONUÇ

---

Aristoteles'in *polis* ve insan üzerine yaptığı soruşturmaların genel çerçevesini anlamanın yolu insanın bu bağlamda birlikte yaşama sürecini açıklamayı gerektirmektedir. İnsan 'politik bir canlı' olarak temel gereksinimlerini karşılamak amacıyla avcılık, toplayıcılık ve tarım ile uğraşmış ve nihayetinde *polise* giden yolda köy ve kent gibi süreçlerden geçmiştir. Bu süreçleri açıklamadaki asıl sorun araştırmacının tavrı ve belirlediği metot olarak görünmektedir. Araştırmacının tavrı aynı zamanda tarihin başlangıcı sorununu da beraberinde getirmektedir. Tarihin başlangıcı sorununa getirilen farklı yaklaşımları göz ardı etmeden Aristoteles'in bu soruna getirdiği açıklamalar üzerinden ilerlemeye çalıştık. Buradaki bir diğer önemli nokta insanların hangi saikler ile bir araya gelerek yaşamlarını farklı 'siyasal sistemler' altında belirli mekanlarda sürdürdüğüdür. Bu mekanların izlediği tarihsel süreçler köy, kent ve nihayetinde *polis* olduğu belirtilmektedir. İnsanın aynı zamanda hem sorunlarını hem de insan olmaklığundan kaynaklanan işlevlerini – gerek *birey* gerekse siyasal bir canlı olarak– kucaklayacak bir mekan Aristoteles özelinde *polis* olarak belirtilmektedir. Fakat yine Aristoteles'in bakış açısı *polis*in sadece bir mekan değil aynı zamanda insanın doğası ile doğal bir ilişki içinde olduğudur. Bunların yanında *polis*in tarihsel süreci ile ilgili okumalar insanların temel ihtiyaçlarının yanı sıra doğal avantajları ve çeşitli dini saiklerle de belirli mekanlarda toplandıklarını göstermektedir. *Polis*in mekânsal kökenlerini sadece insanın temel ihtiyaçları zemininde yaşamının belirli dönemlerinde bir toplanma yeri ve daha sonraları belirlenen kurallar bütünüyle yaşam alanı haline getirilen bir mekan olarak belirlemek eksik bir okuma olmaktadır. Çünkü Aristoteles *polis*in sadece mekânsal bir yapı olmadığını aynı zamanda insanın doğasının bir gereği olduğunu belirtmektedir. Onun bu yakla-

şımı en nihayetinde kendisini bu konuda farklı kılan temel nitelik olarak görünmektedir.

Aristoteles'i siyaset araştırmasında farklı kılanın onun insan ile politik bir birlik olarak tasvir ettiği *polis* arasındaki *doğal* ilişki olarak ifade edilebilir. O her ne kadar gözlemci bir tarzda konuya yaklaşıyor olsa da yaşadığı toplumun temel yargılarını –politik olan söz konusu olduğunda– taşımaktadır. *Polis* de tıpkı insan gibi *doğal* bir 'yapı' olarak görülmektedir. İnsanın insan olmağına ancak buradaki aktif politik yaşamı ile ulaşabileceğı ısrarla vurgulanmaktadır. Ayrıca insanın iyisi ile *polis* iyisinin bu anlamda özdeş olduğu ifade edilmektedir.

Yunan Dünyasına özgü bir deneyim olarak *polis*in ortaya çıkışını Aristoteles de aile, kabile, topluluk ve toplumsal ilişkiler ağı ile öncelikle açıklamaya çalışmaktadır. Aristoteles ortaya çıkan *polis*in nihayetinde insanların farklı nedenlerle bir araya gelerek oluşturdukları bir yapı değil doğal bir yapı olduğunu belirtir. Bu bağlamda Aristoteles, *polis*in insan doğası ile olan ilişkisine vurgu yapmaktadır. O, özellikle sofist geleneğın ileri sürdüğü sözleşme merkezli *polis* yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Onun bu konudaki yaklaşımını en yalın haliyle ifade etmek gerekirse, *polis* tarihsel süreçte ortaya çıkan *yapay* bir yapı değil, süreç içerisinde kendisini tamamlayan, başka bir deyişle *doğasına* ulaşan bir yapıdır. İnsan da *doğası* gereğı *poliste* bulunmak zorundadır. Çünkü *doğasına* ancak *poliste* ulaşabilir. İnsanın *doğasına* ulaşması ve ona göre eylemde bulunmasının nihai sonucu ise mutlu bir yaşamdır.

Aristoteles'in insan ile *polis* arasında kurduğu organik ilişki görünürde mantıksal bir örgü ile sağlam bir şekilde işlenmiş görünmektedir. Onun *polis*-insan ilişkisinin *doğal* bir zeminde gerçekleştiğine yönelik vurgusu felsefi bir yaklaşımın yanında pratiğı önceleyen ve daha çok toplumun gerçeklikleriyle örtüşmeye çalışan bir çaba olarak görünmektedir. Onun insanı diğer canlılardan akli ve konuşma yetisi ile ayırarak politik bir canlı olarak kabul etmesi önemli bir noktadır. Ayrıca siyasal olanın önemi söz konusu olduğunda insanı etik-politik bir varlık olarak tanımlaması bir diğer önemli noktadır.

Belirtmek gerekir ki, Aristoteles siyaset araştırmasını etik ve politik olmak üzere iki aşamalı bir yapı olarak ele almaktadır. Onun siyaset

araştırmasını öncelikle insan ruhu üzerinden başlatması teorik olarak mantıksal örgüsünün sağlamlığını göstermektedir. Fakat bizim bu konudaki yaklaşımımız daha çok insanın etik-politik bir varlık olarak ele alınmasında söz konusu *insanın* neliğidir. Daha açık ifade etmek gerekirse, o, siyasal olanın icrasını ele aldığı anda yönetim biçiminin ne olduğu ya da nasıl uygulandığını değil, siyasal rejimin muhatap olduğu insan tipolojisi ile uyumluluk arz etmesini önemsemektedir. Bu durumda onun nihayetinde politik olanın pratikte uygulanması söz konusu olduğunda teorik örgüsüne bağlı kalmadığını söyleyebiliriz. Bununla beraber ifade etmek gerekir ki, Aristoteles'in *polis*in benzer insanlardan oluşması gerektiği fikri, tarihsel uygulamalar dikkate alındığında, daha gerçekçi görünmektedir.

Aristoteles'in insanı *doğası* gereği efendi ve köle olarak belirlemesi, *yurttaşlık* üzerine yaptığı teorik bakış açısı dikkate alındığında bir diğer önemli 'eksiklik' olarak görünmektedir. Onun özellikle *ideal polis*in yurttaşlarının kimler ve nasıl olması gerektiğine yönelik bakış açısı bu bağlamda açıklayıcıdır. Bu durum Antik Çağın bir paradigması olarak ele alınıp 'makul' görülebilir. Fakat bizim bu noktadaki yaklaşımımız Aristoteles'in burada genel görüşe bağlı kaldığı ve fakat kendine has felsefi yaklaşımı ile durumu izah etmeye çalıştığıdır. Bunun yanında *polis*in – bunu *ideal polis* ile ilgili yaklaşımında açıkça belli etmektedir– yönetiminde yurttaşların aktif bir şekilde politik olana katılmasının zorunluluğuna yaptığı vurgu ve 'güçler ayrılığı' ilkesinden taviz vermez tavrı kayda değerdir.

Sonuç olarak, Aristoteles'in tespitleri çağının geleneksel *polis* anlayışını revize etmek şeklinde belirtilebilir. Burada onun asıl vurgusu *poliste* yaşamanın ve *polis*in siyasal hayatına aktif bir şekilde katılımın insanın doğasının bir gereği olduğudur. Aristoteles'in etik ile başlattığı siyaset araştırması insan doğası ve *polis*in doğasına yönelik bir soruşturma olarak görülmektedir. O nihayetinde insan için en iyi yaşamın onun *poliste* yaşaması ve *polis*in politik hayatına katılması olduğunu belirtmektedir. Fakat onun '*ideal insanı*', hem iyi bir yurttaş hem de iyi bir insan olarak "Yunanlı" bir kişidir.



---

## KAYNAKÇA

---

- Ahrens Dorf, Peter J.: *Greek Tragedy and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2009.
- Akarsu, Bedi: *Ahlak Öğretileri I. Mutluluk-Ahlakı*, 2.bs., İstanbul, İ.Ü.E.F.,1970.
- Altuner, İlyas: "Ontological Bases of the Universe in Plato's and Aristotle's Cosmologies", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 2013.
- Alaeddin, Şenel: *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1970.
- Annas, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 2009.
- Arendt, Hannah: *İnsanlık Durumu I*, İstanbul, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 2016.
- Aristoteles: *Metafizik*, Çeviren, Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları; İstanbul, 1996.
- Aristoteles: *Atinalıların Devleti*, Ankara, Çev. S. Y. Baydur, Maarif Vekâleti, 1941.
- Aristoteles: *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Dost Yayınevi; Ankara, 1999.
- Aristoteles: *Kategoriler*, Çev. Saffet Babür, İstanbul, İmge Kitabevi, 2002.
- Aristoteles: *Propreptikos*, Çev. A. Irgat, Sosyal Yay., İstanbul, 2003.
- Aristoteles: *Metafizik*, İstanbul, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles: *Nikomakhos'a Etik*, Ankara, Çev. Saffet Babür, Ankara, Kebikeç Yayınları, 2005.
- Aristoteles: *Politika*, Çev. Mete Tunçay Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Aristotle: *Metaphysics Books X-XIV*, Trans. By. H. Tredennick & G.C. Armstrong, Cambridge, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1990.
- Aristotle: *Metaphysics Books 1-9*, Trans. By. H. Tredennick, London, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1933.

- Aristotle: *On The Soul, Parva Naturalia, On Breath*, Trans. By. W.S. Hett, Cambridge, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1936.
- Aristotle: *Politics*, Trans. By. H. Rackman, Cambridge, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1944.
- Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, Trans. By. H. Rackman, Cambridge, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1956.
- Armstrong, Karen: *Mitlerin Kısa Tarihi*, Çev. Dilek Şendil, Ankara, Ayraç Yay., 2006.
- Armstrong, Karen: *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara, Çev. O. Özel-H. Koyukan-K. Emiroğlu, Ayraç Yay., 1998.
- Arslan, Ahmet: *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Vadi Yay., 2002.
- Arslan, Ahmet: *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*, İstanbul, Bilgi Üniv. Yayınları, 2006.
- Aytaç, Kemal: *Avrupa Eğitim Tarihi Antikçağ'dan 19. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Ankara, DoğuBatı Yay., 2018.
- Çankaya Aylin: *Aristoteles'te Nous (akıl) Kavramı*, Muğla, Basılmamış Doktora Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Barker, Ernest: *Greek Political Theory Plato and His Predecessor*, UK, Methuen&CO publ. 1918.
- Barney, Rachel: "The Sophistic Movement", *A Companion to Ancient Philosophy*, London, Ed. By Mary Lousie Gill, Pierre Pellegrin, Blackbel Publication, 2006.
- Benson, Hugh H: *A Companion to Plato*, New Jersey, Blackwell Publishing, 2006.
- Berent, Moshe: "Hobbes and 'Greek Tongues'", *History of Political Thought*, 17/1, 1996, pp.36-59.
- Beriş, Hamit Emrah: *Siyasetin Yüzleri Antik Yunan'dan Postmodern Döneme Kavramlar ve Süreçler*, İstanbul, Tezkire Yay., 2016.
- Bernal, Martin: *Kara Atena*, New Jersey, Rutgers University Press New Brunswick, 1987.
- Bernal, Martin: *Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, İstanbul, Çev. Özcan Buze, 2.bs., Kaynak Yay., 2003.

- Betül, Çotuksöken: “*Nikomakhos'a Etik*”, *Felsefeyi Anlamak, Felsefe İle Anlamak*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2001.
- Blitz, Mark: *Plato's Political Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2010.
- Boucher D., Paul Kelly P.: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London, Taylo&Francis e- Library, 2005.
- Brook Manville, Philip: *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, New Jersey, Princeton University Press, 2014.
- Brun, Jean: *Platon ve Akademia*, Çev: İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2007.
- Burke, P.: “City-States”, *States in History*, Ed. J. A. Hall, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp.137-153.
- Burke, P.: “City-States”, *States in History*, Ed. J. A. Hall, Oxford, Oxford Uni. Press, 1986, s.137-153.
- Burnet, John: *Greek Philosophy*, New York, Macmillan, 1968.
- Burnet, John: *Aristoteles: Eğitim Üzerine*, İstanbul, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2008.
- Burnet, John: *Early Greek Philosophy*, London, 3rd. Edition, A&C Black, 1920.
- Bury, John: *Düşünce Özgürlüğü'nün Tarihi*, İstanbul, Çev. Durul Batu, Erdini Basım ve Yayınevi, 1978.
- Campbell, Joseph: *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, İstanbul, Çev. Sabri Gürses, Kabalcı Yay., 2010.
- Can, Hülya: “Aristoteles'te Katharsis Kavramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2, 2006.
- Cassier, Ernest: *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume Two, Mythical Thought*, New Haven, Yale University Press, 1955.
- Cenan, Şehriban, *Antropolojik Açıdan Eğitim Kavramı ve Eğitimde Etik Sorunsalı*, İstanbul, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2016.
- Cevizci, Ahmet: *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., 2010.
- Cevizci, Ahmet: *İdealar Kuramı, Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, Gündoğan, Yay., 1999.

- Cevizci, Ahmet: *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 3.bs., Bursa, Asa Kitabevi, 2001.
- Cherniss, H.F: "The Philosophical Economy of Theory of Ideas", *American Journal of Philology*, 57/4, 1936, pp. 445-456.
- Cherniss, Harold: *The Riddle of The Early Academy*, New York, Russel&Russel, 1962.
- Childe, V. Gordon: *Kendini Yaratan İnsan, İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, İstanbul, Çev. Filiz Ofluoğlu, Varlık Yay., 2001.
- Childe, V. Gordon: *Man Makes Himself*, Philadelphia, Coronet Books, 2003.
- Cohen, Ronald: "Devletin Kökenleri-Yeniden Değerlendirme", *Erken Devlet*, Der. Henri J. Claessen-Peter Skalnik, Çev. Alaeddin Şenel, Ankara, İmge Yay., 1993.
- Coleman, Janet: *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*, Oxford, Blackwell Publishing, 2000.
- Colter, Robert Steven: *Plato's Theory of Knowledge in the Theaetetus and Republic*, Illinois, Northwestern Universtiy, The Degree Doctor of Philosophy, 2001.
- Cooper, J.M.: "Platon on Sence Perception and Knowledge (Theaitetos 184 to 186) Phonesis", *A Journal for Ancient Philosophy*, 15/1-2, 1970, pp. 123-146.
- Copleston, Frederic: *Platon*, İstanbul, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1999.
- Copleston, Frederic: *Sokratikler ve Sokrates*, İstanbul, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1990.
- Copleston, Frederic: *A History of Philosophy Greece and Rome*, New York, Image Books, 1993.
- Cornford , F.M.: *The Republic of Plato*, Oxford, The Clarendon Press, 1961.
- Cornford, F.M., *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Cornford, F.M., *Platon'un Bilgi Kuramı*, Çev: Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yay., 1989.
- Cornford, F.M.: *Plato and Parmenides*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Cornford, F.M.: *Platon'un Bilgi Kuramı*, Çev: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2.bs., Gündoğan Yay., 2010.
- Cornford, F.M.: *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis, Indiana,



- Hackett Publishing Company, 1997.
- Çotuksöken, Betül: “Nikomakhos”a Etik”, *Felesefeyi Anlamak, Felsefe İle Anlamak*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2001.
- Crielaard, J. P., *Cities, A Companion to Archaic Greece*, ed. Raaflaub, K. A. ve Wees, H. Van, Wiley-Blackwell, Hong Kong, 2009.
- Crombie, I.M.: *An Examination of Plato's Doctrines*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Cross and Wozzley A.D.: *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, London, Macmillan, 1964.
- Cuberley, P. Ellwood, *Eğitim Tarihi*, çev: Engin Noyan, Ankara, Yeryüzü Yay., 2014.
- Çankaya, Aylin: *Aristoteles'te Nous (akıl) Kavramı*, Muğla, Basılmamış Doktora Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Çelik, Sara: *Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeniçağa*, İstanbul, Doruk Yay., 2010.
- Çetinkaya, Bayram Ali: *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yay., 2011.
- Çetinkaya, Bayram Ali: *Medine'den Medeniyete*, İstanbul, İnsan Yay., 2014.
- Çetinkaya, Bayram Ali: *Felsefe Tarihi, Antik Doğu'dan Modern Batıya*, Ankara, Nobel Yay., 2017.
- Davidson, Thomas: *Greklere Eğitim Düşüncesi*, İstanbul, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2008.
- De Romilly, Jacqueline: *The Great Sophists in Periclean Athens*, London, Trans. Janet Llyod, Oxford University Press, 1992.
- Denkel, Arda: *Bilginin Temelleri*, İstanbul, Doruk Yay., 2011.
- Descartes: *Meditasyonlar*, İstanbul, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1998.
- Diderot: *Konuşmalar*, İstanbul, Çev. Adnan Cemgil, MEB Yayınları, 1998.
- Dietrich, Bernard C.: *Death, Fate, and The Gods The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London, Athlone Press, 1965.
- Dindar, Halil: *Personalizm*, İstanbul, Değişim Yayınları, 2000.
- Dorion, Louis-Andre: *Sokrates*, Ankara, Çev. M. Nedim Demirtaş, Dost Yayınevi, 2005.
- Dumont, Jean-Paul: *Antik Felsefe*, Ankara, Çev. İsmail Yerguz, Dost Yayınevi, 2007.

- Durusoy, Ali: *Mantık İlmine Giriş*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 2020.
- Durusoy, Ali: "Aristoteles'in Madde ve Suret Kuramının Mantığa Uygulanışı", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri* Lefkoşa, Yakınoğu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Çiğdem, Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, Alfa Yay., İstanbul, 2014.
- Ehrenberg, Viktor: *The Greek State*, Oxford, Oxford Uni. Press, 1960
- Eliade, Mircea: *Ebedi Dönüş Mitosu*, İstanbul, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, 1994.
- Elizabeth C., Shaw: "Philosophers for the City: Aristotle and the Telos of Education" *Modern Age*, 47/ 1, 2005, pp. 30-36.
- Erdem, Barış: "İktisadi Düşünceler Tarihine Giriş", *İktisadi Düşünceler Tarihi*, Ed. Barış Erdem-H. İslatince, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi, 2012.
- Ferguson, Yale H.: "Şefliklerden Şehir Devletlerine: Grek Deneyimi", Ankara, Çev. C. Sarı, *Devlete Doğru*, Ed. Timothy Earle, Ütopya Yay., 2001.
- Field, G.C.: *The Philosophy of Plato*, London, Oxford University Press, 1961.
- Fine, Gail: *The Oxford Handbook of Plato*, London, Oxford University Press, 2008.
- Foucault, Michel: "Özne ve İktidar" Çev. Osman Akinhay, *Özne ve İktidar*, der. Ferde Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000.
- Francis, E. Peter: *Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., 2004.
- Frankford, Henri: *The Birth of Civilization in the Near East*, Bloomington, 1950
- Frankford, Henri: *Uygarlığın Yakınoğu'da Doğuşu: Mezopotamya ve Mısır*, Ankara, Çev. Alaeddin Şenel, Verso-İmge Kitabevi, 1989.
- Frankford, Henri: *Kingship and The Gods: A Study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948.
- Freeman, Charles: *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Çev. Suat Kemal Anđı, Ankara, Dost Kitabevi, 2010.
- Gates, Charles: *Antik Kentler*, İstanbul, Çev. Barış Cezar, Koç Üniversitesi Yay., 2015.

- Gerson, P. Lloyd: *Ancient Epistemology*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- Gough, J. W.: *The Social Contract*, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- Gould, John: "On making of Greek Religion", *Greek Religion and Society*, Ed. P.E. Easterling&J.V. Muir, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Gökberk, Macit: *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996.
- Graves, Robert: *Yunan Mitleri Tanrılar Kahramanlar, Söylenceler*, İstanbul, Çev. Uğur Akpur, Say Yay., 2010.
- Küken, Gülnihal: *İlkçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2003.
- Gunnar, Nils Gilce: *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, İstanbul, Çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, 1999.
- Guthrie, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. III.*, London, Cambridge University Press, 1975.
- Guthrie, W.K.C.: *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, İstanbul, Çev. Ergün Akça, Kabalcı Yay., 2011.
- Guthrie, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy, The Later Plato and the Acedemy Vol. IV.*, London, Cambridge University Press, 1975.
- Guthrie, W.K.C.: *Socrates*, London, Cambridge Universtiy Press, 1971.
- Gülenç, Ahu& Tunçel-Kurtul: *Siyaset Felsefesi Tarihi*, İstanbul, Doğu-Batı Yay., 2013.
- Gür, Barış: *Miken Uygarlığı ve Ahhiyawa*, İstanbul, Akeoloji ve Sanat Yayınları, 2014.
- Hall, J. M.: *A History of the Archaic Greek World 1200-479 BCE*, Blackwell, Hong Kong, 2007.
- Hafız, Muharrem: *Platon Felsefesinde KHORA Varlık, Oluş ve Mekan Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul, Dört Mevsim Yay., 2019.
- Hafız, Muharrem: "Platon, Aristoteles ve Platinus'ta Mimesis Teorisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 26/1, 2015, s.45-52.
- Hafız, Muharrem: *Kutsal Sanat*, İstanbul, Dört Mevsim Yay., 2015.
- Hamlyn, D.W.: *Sensation and Perception*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966.

- Hannah, Arendt, *İnsanlık Durumu, I*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay., 2016.
- Hansen, Morgen: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, Blackwell, 1993.
- Hansen, Mogens Herman: *Polis An Introduction to the Ancient Greek City-State*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Hardie, W.F.R.: *A Study in Plato*, Oxford, The Clarendon Press, 1936.
- Harman, Chris: *Halkların Dünya Tarihi Taş Devri'nden Yeni Binyıla*, Ankara, Çev. M. Fatih Gümüş, İmge Kitabevi, 2013.
- Harrison, Jane: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, Meridian Books, 1955.
- Havelock, Eric A.: *Preface To Plato*, Massachusetts and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.
- Herakleitos: *Fragmanlar*, çev: Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.
- Herodot: *Herodot Tarihi*, İstanbul, Çev. P. Kutuman, Hürriyet, 1973.
- Hesiodos: *İşler ve Günler- Tanrıların Doğuşu*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yay., 2013.
- Hesiodos: *Theogonia-İşler ve Günler*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2016.
- Hobbes: Thomas, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul, YapıKredi Yay., 1992.
- Hocart, Arthur Maurice: "Krallar ve Danışmanları: Yasa", *Devlet Kuramı*, Ankara, Der. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yay., 2000.
- Homeros, *Odyseia*, Çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay., 2014.
- Honderich, Ted: *The Oxford Companion to Philosophy*, London, Oxford University Press, 1995.
- Hooke, S.H.: *Ortadoğu Mitolojisi*, Ankara, Çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, 1991.
- Hornblower, Simon: "Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece", *Democracy: The Unfinished Journey*, New York, Ed. John Dun, Oxford University Press, 1995.

- Huot, Jean Louis: *Kentlerin Doğuşu*, Ankara, Çev. Ali Bektaş Girgin, İmge Kitabevi, 2000.
- J. Lewis: *Solon The Thinker*, Londra, Oxford University Press, 2006.
- J. Vernant, P. Vidal-Naquet: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York, New York Press Review, 1988.
- Jayne, Walter A.: *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, New York, University Books, 1962.
- Ian, Jenkins: *Yazılı Kaynaklar ve Arkeolojik Buluntular Işığında Antik Devirde Çocuk Eğitimi*, çev. Hasan Malay, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yay., 1989.
- Jones, W.T.: *Batı Felsefesi Tarihi*, İstanbul, Paradigma Yay., 2006.
- Johnson, Curtis N.: *Aristotle's Theory of The State*, Palgrave Macmillian, 1990.
- Karatani, Kojin, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çev: Ahmet Nuvit Bingöl, İstanbul, Metis Yay., 2019.
- Kelley, Donald R.: *The Human Measure Social Thought in the Western Legal Tradition*, Harward Univesity Press, Cambridge, 1990.
- Kerferd, G.B.: *Plato's Account of The Relativism of Protagoras*, Pennslyvania, The Durham University Press, 1949.
- Keyt David, Miller JR Fred D.: *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell Publishing, 1991.
- Kingsley, Peter: *Antik Felsefe: Gizem ve Büyü*, İstanbul, Çev. K. Kalyon, Kabalcı Yay., 2002.
- Kitagawa, Joesph M.: "Theos, Mythosand Logos", *The History of Religions*, Atlanta-Georgia, Scholars Press, 1987.
- Klosko, George: *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Kosman, Aryeh: *The Activity of Being: An Essay on Aristotle's Ontology*, Cambrige, Harvard University Press, 2013.
- Kreeft, Peter: *The Platonic Tradition*, St. Augustines Press, 2018.
- Kramer, S.N.: *Tarih Sümer'de Başlar*, İstanbul, Çev. Özcan Buze, Kabalcı Yay., 2002.
- Kranz, Walter: *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, İstanbul, Çev. Suad Y. Bay-

- dur, Sosyal Yayınları, 2006.
- Kranz, Walther: *Antik Felsefe*, İstanbul, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar; İstanbul, 1996.
- Ksenofon, "Sparta Anayasası", *Spartada'da Mükemmel Toplum Likurgos Yasaları*, Derleyen ve Çev. Sadık Usta, İstanbul, Kaynak Yay., 2005.
- Küçükalp, Derda: *Siyaset Felsefesi*, Bursa, Dora Yay., 2016.
- Kuçuradi, İonna, "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım", *Çağın Olayları Arasında, Şiir Tiyatro Yayınları*, Ankara
- Küken, Gülnihal: *İlkçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2003.
- Kymlika, Will: *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul, Çev. Ebru Kılış, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Lane, Melissa: "Plato's Political Philosophy: The Republic, The Statesman, and the Laws" *Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Ed. Mary Louise Gill – Pierre Pellegrin, Blackwel Publishing, 2006.
- Lewis, J.: *Solon The Thinker*, London, Oxford University Press, 2006.
- Lipson, Leslie: *Siyasetin Temel Sorunları: Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul, Çev. Fügen Yavuz, Türkiye İş Bankası Yay., 2005.
- Long, Christopher P.: *Socratic and Platonic Political Philosophy*, Oxford, Cambridge University Press, 2014.
- Lord, Carnes: *Education and Culture in The Political Thought of Aristotle*, New York, Cornel University Press, 1982.
- MacIntyre, Alasdair: *Ethik'in Kısa Tarihi*, İstanbul, Çev. H. Hünler & S. Z. Hülner, Paradigma Yayınevi, 2001.
- Mahaffy, J. Pentland: *Social Life in Greece from Homer to Menander*, Newyork, Macmilian, 1907.
- Maldin, Irak: *Ancient Perception of Greek Ethnicity*, Harward, Harvard University Press, 2001.
- Malinowski, Bronisslaw: *Büyük, Bilim ve Din*, İstanbul, Çev. Saadet Özkal, Kabcacı Yay., 2000.
- Mann, Stephen: "Aristotle and Plato on God as Nous and as The Good", *The Review of Metaphysics*, 45/3, 1992, pp.543-573.

- Mansel, Arif Müfid: *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara, TTK Yay., 1971.
- Manville, Philip Brook: *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, New Jersey, Princeton University Press, 2014.
- Mattéi, Jean-François: *Platon*, Çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Kitabevi, 2008.
- Mieroop, Marc Van De: *Babil Kralı Hammurabi*, İstanbul, Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Yay., 2012.
- Moravcsik, JME: "The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms", *Phronesis*, 8/1, 1963, pp. 50-62.
- Catherine, Morgan, *Early Greek States Beyond The Polis*, London, Routledge, 2003.
- Moshe, Brent: "Hobbes and 'Greek Tongues'", *History of Political Thought*, 17/1, 1996, pp.36-59.
- Nakhnikian, G.: "Plato's Theory of Sensation", *Review Metaphysics*, 9/1, 1955, pp. 129-148.
- Nelson, Alan: *A Companion To Rationalism*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- Nancy, Jean-Luc: "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi", *Demokrasi Ne Alemde?*, İstanbul, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2010.
- Neusner, Jacob: *Platonisms: Ancient Modern And Postmodern*, Brill, Leiden Boston, 2007.
- Nigel, Rodgers: *Antik Yunan*, İstanbul, Çev. Ü.E. Uysal, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2014.
- Ober, Josiah: *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, New Jersey, Princeton University Press, 1998.
- Oppenheimer, Franz: *Devlet*, Ankara, Çev. Alaeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, Phoenix Yay., 2005.
- Owen, G.E.L.: "The Place of the Timaios in Plato's Dialogues", *The Classical Quarterly*, 3/1, 1953, pp. 79-95.
- Özturan, Hümeýra: "Aristoteles'te İyi Kavramının Beş Niteliği", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mahfuz-Söylemez, Recep Duran, Lefkoşa, Yakındoğu Üniversitesi Yay., s.2017.
- Özturan, Hümeýra: *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul, Klasik Yay., 2017.

- Hümeyra, Özturan, "Aristoteles ve Ahlak", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Celal Türer-Hakan Olgun, İstanbul, İnsan Yay., 2015.
- Paksüt, Fatma: *Platon ve Sonrası*, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Palmer, A. John: *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Perelmuter, Zeev: *Doxa versus Episteme: A Study in Aristotle's Epistemology and Scientific Thought*, Canada, University of Toronto, 2002.
- Phillips Simpson: *A Philosophical Commentary on The Politics of Aristotle*, California, University of North Carolina Press, 1998.
- Plato: *Euthypron, Plato Complete Works*, Cambridge, Edit. D.S. Hutchinson, Hackett Publishing, 1997.
- Plato: *Laws Book 7-12*, London, Trans. R. G. Bury, Harward Uni. Press.(Loeb Classical Library), 2004.
- Plato: *Republic Book 1-5*, London, Trans. Paul Shorey, Harward University Press. (Loeb Classical Library), 1930.
- Plato: *Republic Book 6-10*, London, Trans. Paul Shorey, Harward Uni. Press. (Loeb Classical Library), 1935.
- Plato: *Statesman, Philebus, Ion*, London, Trans. R. G. Bury, Harward Uni. Press. (Loeb Classical Library), 2004.
- Plato: *The Republic*, New York, Trans. Charles M. Bakewell, Charles Scribner's Sons, 1996.
- Platon, *Phaidros*, Ankara, Çev. Hamdi Akverdi, M.E.B., 1997.
- Platon: *Parmenides*, İstanbul, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2001.
- Platon: *Symposion*, İstanbul, Çev. Eyüp Çoraklı, Kabcacı Yay., 2007.
- Platon: *Alkibiades I-II*, İstanbul, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., 2010.
- Platon: *Devlet*, İstanbul, Çev. S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İşbankası Kültür Yay., 2011.
- Platon: *Devlet Adamı*, İstanbul, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., 2011.
- Platon: *Diyaloglar II*, İstanbul, Çev. A. Cemgil, T. Gökçöl vd. Remzi Yayınev, 1996.
- Platon: *Epinomis*, İstanbul, Çev. Adnan Cemgil, Sosyal Yay., 2001.
- Platon: *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, İstanbul, Çev. Güvenç Şar, Kabcacı Yay.,



2011.

- Platon: *Gorgias*, İstanbul, Çev. Melih Cevdet Anday, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Ion Şiir Üzerine*, İstanbul, Çev. Nihal Petek Boyacı, Kabalcı Yay., 2011.
- Platon: *Kharmides*, İstanbul, Çev. Tanju Gökçöl, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Kratylos*, İstanbul, Çev. Teoman Aktürel, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Kritias*, İstanbul, Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yay., 2001.
- Platon: *Kriton*, İstanbul, Çev. Filiz Öktem-Candan Türkkkan, 2. Basım, Kabalcı Yay., 2011.
- Platon: *Kriton*, İstanbul, Çev. Tanju Gökçöl, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Küçük Hippias*, İstanbul, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., 2011.
- Platon: *Lakhes*, İstanbul, Çev. Tanju Gökçöl, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Lysis*, İstanbul, Çev. Tanju Gökçöl, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Mektuplar*, İstanbul, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., 2001.
- Platon: *Meneksenos*, İstanbul, Çev. İrfan Şahinbaş, Sosyal Yay., 2001.
- Platon: *Menon*, İstanbul, Çev. Adnan Cemgil, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Minos*, İstanbul, Çev. Hamdi Varoğlu, Sosyal Yay., 2001.
- Platon: *Philebos*, İstanbul, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., 2013.
- Platon: *Protagoras*, İstanbul, Çev. Tanju Gökçöl, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Sofist*, İstanbul, Çev. Ö. Naci Soykan, Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Sokrates'in Savunması*, İstanbul, Çev. Teoman Aktürel, 8.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Theaitetos*, İstanbul, Çev. Macit Gökberk, 11.bs., Remzi Kitabevi, 2011.
- Platon: *Timaios*, İstanbul, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Cumhuriyet, 2001.
- Platon: *Timaios*, İstanbul, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, MEB Yayınları, 2002.
- Plutarkos, "Ünlü Yunanlı ve Romalıların Yaşamları", *Spartada'da Mükemmel Toplum Likurgos Yasaları*, Derleyen ve Çev. Sadık Usta, İstanbul, Kaynak Yay., 2005.
- Poggi, Gianfranco: *Devlet, Gelişimi ve Geleceği*, Çev: Aysun Babacan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 2016.
- Pomeroy, Sarah B.: *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*,

- Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Popper Karl: *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt I Platon*, İstanbul, Çev. Mete Tunçay, Liberte Yayınları, 2008.
- N. Murad, Omay, *Aristoteles'te İnsanın Nihai Amacı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- R.E., Wycherley: *How The Greeks Built Cities*, Londra, Macmillan, 1957.
- Rahe, P.A.: "The Primacy of Politics in Classical Greece", *American Historical Review*, 89/2, 1984, pp. 265-293.
- Ranciere, Jacques: *Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe*, İzmir, Çev. Hakkı Hünler, Aralık Yay., 2005.
- Richard, Sennet: *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, İstanbul, Çev. Tunçay Birkan, Metis Yayınları, 2002.
- Robert, Schlaifer: "Greek Theory of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, 47/1, pp.136-205.
- Ross, David: *Aristoteles*, İstanbul, Çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, 2002.
- Sabine, George: *Siyasal Düşünceler Tarihi 1: Eski Çağ-Orta Çağ*, Ankara, Çev. Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, 1969.
- Salkever, Stephen: *Ancient Greek Political Thought*, London, Cambridge University Press, 2009.
- Ali Yaşar, Sarıbay-S.Seyfi, Ögün, *Bir Politik bilim Perspektifi*, Bursa, Asa Kitabevi, 1998.
- Giovanni, Sartori *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. T. Karamustafaoğlu-M. Turhan, Ankara, 1996.
- Sayre, Kenneth M.: *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, London, Cambridge University Press, 2006.
- Schlaifer, Robert: "Greek Theory of Slavery from Homer to Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, 47, 1936, s.136-205.
- Schmitt Karl: *Siyasi İlahiyat*, Ankara, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, 2002.
- Schmitt, Carl: *Siyasal Kavramı*, İstanbul, Çev. Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yay., 2006.
- Schofield, Malcolm: *Founders of Modern Political and Social Thought Plato*, New

- New York, Oxford University Press, 2006.
- Schofield, Malcolm: *Plato's Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Sennet, Richard: *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, İstanbul Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2002.
- Shaw, Elizabeth C.: "Philosophers for The City: Aristotle and The Telos of Education" *Modern Age*, 47/ 1, 2005. pp.30-36.
- Shields, Christopher: *The Oxford Handbook of Aristotle*, New York, Oxford University Press, 2012.
- Skinner, Quentin: *Liberty Before Liberalism*, London, Cambridge University Press, 1998.
- G. Skirbekk&N. Gilje: *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yay., 2013.
- Smith, N.D.: "Aristotle's Theory of Natural Slavery", *A Companion To Aristotle's Politics*, Edit. By David Keyt and Fred Miller, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp.142-155.
- Sofokles: *Aias*, İstanbul, Çev., Furkan Akderin, Mitoş-Boyut Tiyatro Yay., 2009.
- Sofokles: *Elektra*, İstanbul, Çev., Furkan Akderin, Mitoş-Boyut Tiyatro Yay., 2009.
- Sofokles: *Antigone*, İstanbul, Çev. S. Ali, Maarif Matbaası, 1941.
- Springbordg, Patricia: *Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı*, Çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yay., 2020.
- Störig, H.J.: *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin Yunan*, İstanbul, Çev. Cemal Güngören, Yol Yay., 1994.
- Straus, Leo: "Plato", *Histor of Political Philosophy*, Chicago, Edit. Leo Strauss-Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, 1987.
- Straus, Leo: *Politika Felsefesi Nedir?*, İstanbul, Çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Pradigma Yayınları, 2000.
- Susan, Wise Bauer: *Antik Dünya İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına*, İstanbul, Çev. Mehmet Moralı, Alfa Yay., 2015.
- Şekerci, A. Erhan, **Gazali ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize**, İstanbul, Fotografika Yay., 2011.

- Şekerci, A. Erhan, **İngiliz Aydınlanma Geleneğinde Din Algısı**, İstanbul, İnsan Yay., 2018.
- Şenel, Alaeddin: *İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1995.
- Tanilli, Server: *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası-1*, İstanbul, Say Yay., 1983.
- Taylor, C. C. W.: "Plato's Totalitarianism" *Plato 2 Ethics, Politics, Religion and The Soul*, Oxford, Ed. Gail Fine, Oxford University Press, 1999.
- Taylor, Charles: *Sokrates*, İstanbul, Çev. Cemal Atıla, Altın Yayınlar, 2002.
- Thomson, David: *Siyasi Düşünce Tarihi*, İstanbul, Çev. Serdar Taşçı, Metropol Yayınları, 2002.
- Trott, Adriel M.: *Aristotle on The Nature of Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Topakkaya, Arslan: *Sistemantik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Ankara, Nobel Yay., 2014.
- Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, Çev. M. Belge, İstanbul, E Yay., 1975.
- Uygun, Oktay: *Devlet Teorisi*, İstanbul, Onikilevha yay., 2017.
- Verdenius, Willem, Jacob: *Homer, The Educator of The Greeks*, North-Holland Publishing Company, 2009.
- Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre: *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, İstanbul, Çev. Sevgi Tamgüç-Reşat Fuat Çam, Kabalıcı Kitabevi, 2012.
- Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York, New York Press Review, 1988.
- Vernant, Jean Pierre: *Evren, Tanrılar ve İnsanlar*, İstanbul, Çev., M. Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2001.
- Veyne, Paul: *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar Mıydı?*, Ankara, Çev. M. Alkan, Alfa Yayıncılık, 2003.
- Vorlender Karl: *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Çev. Kerim Aytekin, Hisar Yayınları, 2004.
- Yusuf Şevki, Hakyemez, *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı: Doğuşu, Gelişimi, Kavramsal Çerçevesi ve Dönüşümü*, İstanbul, 2004.
- Wallach, John R.: *The Platonic Art*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2001.

- Warren, Anderson: *Ethos and Education in Greek Music The Evidence of Poetry and Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- Wang, An-Şi: "Krallar ve Diktatörler", *Çin Denemeleri*, İstanbul, Der. ve Çev. Wolf-ram, Eberhard ve Nusret Hızır, MEB Yay.,1989.
- Weber, Max: *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, Ankara, Cem Yayınevi, 2014.
- Wibberley, G.P.: *Agriculture and Urban Growth: A Study of The Competition for Rural Land*, London, California Uni. Press, 1959.
- Wiessehöfer, Josef: *Antik Pers Tarihi*, İstanbul, Çev. Mehmet Ali İnci, Telos Yay., 2003.
- William, Christian: "Waiting for Grace: Philosophy and Politics in Plato's Republic", *Canadian Journal of Political Science*, 21/1, Canadian Political Science Assosiaion and Societe Quebecoise de Science Politique, 1988.
- Wolff Jonathan: *An Introduction to Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Woodard, Roger D.: *The Cambridge Companion to Greek Mythology (Cambridge Companions to Literature)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Zaidman, Louise Bruit: *Religion in the Ancient Greek City*, Trans. By Paul Cartledge, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, İstanbul, Çev. Ahmet Aydoğdu, İz Yayıncılık, 2008.

