

T.C.  
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

**PLATON VE FARABİ’NİN SİYASET FELSEFELERİNDE  
İDEAL YÖNETİM**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan  
Betül VURAL

Tez Danışmanı  
Doç. Dr. Kudret BÜLBÜL

Kırıkkale - 2010

**T.C.**  
**KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Betül VURAL tarafından hazırlanan “Platon ve Farabi’nin Siyaset Felsefelerinde İdeal Yönetim” adlı tez çalışması, jürimiz tarafından, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak oybirliği ile kabul edilmiştir. 26/05/2010

Başkan  
Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR

Üye  
Doç. Dr. Kudret BÜLBÜL  
(Danışman)

Üye  
Yrd. Doç . Dr. Cemal FEDAYİ

## ÖZET

Betül Vural, “Platon ve Farabi’nin Siyaset Felsefelerinde İdeal Yönetim”,  
Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Kudret Bülbül, ix+125 s.

Bu çalışmada, Platon ve Fârâbî’nin siyaset felsefelerinde ideal yönetim anlayışları incelenmektedir. İnsanlık tarihini derinden etkilemiş olan bu iki filozof, ideal devlet ve yönetimlerini “erdem” kavramı üzerine temellendirmişlerdir. Mutluluk, her iki filozofun ideal devletinin ana hedefidir. Onlar, ahlâktan yoksun bir siyasetin olamayacağı görüşünden hareketle, huzurlu ve mutlu bireylerden oluşmuş erdemli bir devleti amaçlamaktadırlar.

Her iki filozof da, yaşadığı toplumun siyasal yaşamında aktif şekilde rol almış, edindikleri tecrübeler ile en iyi toplumsal ve siyasal yaşamın ideal çerçevesini çizmeye çalışmışlardır. Yine onların erdemli olmayan şehir içerisinde gördükleri demokrasiye yönelttikleri eleştiriler, tarih boyunca geçerliliğini korumaktadır.

Platon ve Fârâbî, ideal devletlerini ortaya koymadan önce, daha önceki devlet biçimlerini sorgulamışlar, bunu yaparken de benzer ve çarpıcı sonuçlara ulaşmışlardır. Bununla birlikte, Fârâbî’nin erdemsiz şehirleri dinsel terminoloji ile isimlendirmesinde, İlk-Başkan ile vahiy arasında kurduğu bağlantı, bununla ilintili olarak peygamberlik (*nübüvvet*) olgusunu siyaset felsefesine dâhil etmesi, dinsel ve siyasal yaşamın bütünlüğü üzerine olan olanca vurgular dikkate alındığında, onun, Platon felsefesinin basit bir tekrardan ibaret görülemeyecek bir özgünlüğünün olduğu görülecektir.

Rasyonel toplum anlayışları ile siyaset, felsefe ve ahlâk alanlarında önümüzde geniş ufuklar açan Platon ve Fârâbî’nin siyaset felsefesi, günümüzde hala ilgi çekmektedir. Onların idealindeki erdemli devlet, bugün için mümkün olmasa bile, siyaset, ahlâk ve mutluluk arasında kurmuş olduğu ilişki, günümüz devlet yönetimlerinin uygulamalarında değerlendirmeye alınacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Farabi, Siyaset Felsefesi, Mutluluk, Erdem

## SUMMARY

Betül Vural, “The Ideal Administration in Plato’s and al-Farabi’s Philosophies of Politics”, Masters Thesis, Advisor: Associate Prof. Dr. Kudret Bülbul, ix+125 pp.

This work deals with the understandings of ideal administrations in Plato’s and al-Farabi’s philosophies of politics. These two philosophers, who had a deep impact upon the history of humanity, have founded the ideal state and its administrative structures upon the concept of “virtue”. For these philosophers, happiness is the ultimate goal of an ideal state. Keeping in mind that a politics without moral values cannot exist, they were after a virtuous state consisting of happy individuals in peace.

Both philosophers took an active role in the political life of their societies. With the experiences they had gained, they tried to draw the ideal framework of the best possible social and political life. Again, the criticisms they directed at the democracy within an immoral city lacking all virtue have never lost anything of their validity.

Before clearly defining the ideal state in their minds, Plato and al-Farabi had questioned the previous forms of state. When doing this, they came to similar and remarkable conclusions. Moreover, when we take into consideration al-Farabi’s connection between the First-President and the Revelation in his naming of immoral cities in terms of religion, his inclusion of prophethood into the philosophy of politics, as well as all of the emphases on the entirety of religious and political life, then we will see, that he bears an originality which cannot be seen as a mere repetition of the Platonic philosophy.

Plato and al-Farabi opened up wide horizons in the fields of rational understandings of societies, in politics, philosophy and morality. Even today their philosophies of politics are catching attention.

Although the virtuous state in their ideal seems to be impossible for our time, yet the relation they established between politics, morality and happiness are as such to be taken into consideration by the administrative applications of today’s states.

Key words: Plato, al-Farabi, Philosophy of Politics, Happiness, Virtue

## **KİŞİSEL KABUL / AÇIKLAMA**

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “Platon ve Farabi’nin Siyaset Felsefelerinde İdeal Yönetim” adlı çalışmamı, ilmî ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazdığımı ve faydalandığım eserlerin bibliyografyada gösterdiklerimden ibaret olduğunu, bunlara atıf yaparak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu şeref ve haysiyetimle doğrularım. 26.05.2010

**Betül VURAL**

## ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi, aynı zamanda “ideal yönetimi” arama tarihidir. Bunun arayışında olan siyaset felsefesi, insan için en iyi yönetim ve yaşamın nasıl olması gerektiği sorunu ile yakından ilişkilidir. Toplumsal yaşamın sürdürülmesi için çeşitli kurallar gerekmektedir. Bunların uygulanmasını ve denetlenmesini sağlayan güç devlettir. Devlet, ister tabii, ister yapay bir varlık olarak kabul edilsin, hepsinde ideal yönetim arayışı olagelmıştır. Bu anlamda sadece, sofistler ideal bir yönetim ve düzeninin olamayacağını savunmuşlardır. Bunların dışındaki akım ve filozofların, ideal yönetim arayışları hep var olagelmıştır. Bunlar arasında kimi özgürlüğü (A. Smith, S. Mill), kimi eşitliği (S. Simon, L. Blanc, K. Marx) kimi de adaleti temel alan yaklaşımlarla ideal yönetim arayışlarında olmuşlardır.

Tarih boyunca erdemli bir yaşamın, ancak ideal bir toplumda gerçekleşebileceği düşüncesi filozofları ideal toplum kuramlarına yöneltmiştir. Bireyin yaşam standardını mümkün olan en iyi seviyeye çıkarmak ve onları daha mutlu kılmak amacıyla birçok filozof, ideal yönetim kuramları ortaya koymuştur. Bu tür kuramların başında da, Platon (M.Ö. 427-M.Ö. 347) ve Fârâbî'nin (871-950) erdemli devlet/şehir anlayışları gelmektedir. Günümüz insanının dünyaya bakış açısı ve düşünce kökenleri araştırıldığında, bu iki filozofun önemi ve yüzyıllardır süregelen etkisi yadsınamaz.

Düşünce tarihinde, ideal devlet sorununu derinlemesine inceleyen ilk filozof Platon olmuştur. Platon, tanrıların elini çekmesinden bu yana bir türlü düzene girmeyen siteyi, yeniden ideal düzen ve yönetim haline getirmeyi düşünmüş, bunu yaparken de, diğer düşünürler gibi, döneminin sosyal, siyasal ve tarihsel şartlarından da etkilenmiştir. Platon'un düşünce tarihi ve siyaset bilimindeki bu önemi ve etkisini, çağdaş filozoflardan Whitehead (1861-1947), “tüm batı felsefesi geleneği, Platon'a düşülmüş bir dipnottur” şeklinde özetlemiştir.

Aynı şekilde Fârâbî de, felsefenin İslâm dünyasında etkin olmasında büyük katkısı olan, Aristoteles'ten sonra “ikinci öğretmen” (*muallimü's-sânî*) olarak da bilinen bir filozoftur. Fârâbî, özellikle *Mebâdi Ârau Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila* (En Mükemmel Devletin Vatandaşlarının Görüşlerinin İlkeleri) ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* (*Mebâdiü'l-*

*Mevcudât*)’de, erdemli bir toplumun nasıl olması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Ayrıca erdemli şehrin karşıtı olan erdemsiz şehirleri de kategorize ederek, geniş bir şekilde incelemiştir. Her iki filozof da, rasyonel tarzda siyasetin tabiatını tespit ettikten sonra yaşadıkları dönemdeki yönetim biçimlerinin bir eleştirisini yaparak, buradan hareketle iyi bir yönetim şeklinin nasıl olması gerektiğini açıklarlar. Fârâbî, siyaset felsefesinde Platon’dan oldukça etkilenmiştir. Doğu kültürü üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan De Boer, Fârâbî’nin siyaset felsefesinde Platon’a bağlılığını, “Hz. Muhammed’in elbisesine bürünmüş Eflâtun” şeklindeki meşhur ifadesi ile gözler önüne sermektedir.

Platon ve Fârâbî’nin felsefelerini önemli kılan etmenlerin başında, ele aldıkları konuların özgünlüğü, metodolojik yaklaşımları, problemleri ortaya koyuş şekilleri ve önerdikleri çözüm yolları gelmektedir. Her iki filozof da, yaşadığı toplumun siyasal yaşamında aktif şekilde rol almış, edindikleri tecrübeler ile en iyi toplumsal ve siyasal yaşamın ideal çerçevesini çizmeye çalışmışlardır.

Platon’un ideal devleti, günümüze kadar, kimi zaman övgüye layık bulunmuş, kimi zaman da ciddî eleştirilere maruz bırakılmıştır. Fârâbî ise bugüne kadar çok yoğun bir şekilde tartışılmış değildir. Bunun nedenlerinden arasında, kuşkusuz onun, Platon kadar felsefe tarihinde yeterince incelenmemesi ve yine onun kadar radikal görüşler öne sürmeyişi olabilir.

Tezin ilk bölümü, “Platon’un Siyaset Felsefesinde İdeal Yönetim” konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde, devlet ve yönetimin gerekliliği, Platoncu ideal site düzeninin özellikleri incelenmiştir. Bu düşüncelerden hareketle, Platon’daki ideal yönetimler olan “patriarşi”, “monarşi ve aristokrasi” ile ideal olmaya yönetimler, “timokrasi”, “oligarşi”, “demokrasi” ve “tiranlık” özetle açıklanmıştır. Bu bölümün sonunda ise Platon’un ideal devlet, yönetim ve düzeni ortaya konmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise, Platon ile karşılaştırdığım bir diğer filozof olan “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde İdeal Yönetim” bölümüne ayrılmıştır. Devlet ve yönetimin gerekliliği, erdemli şehirde yönetim, erdemli olmayan yönetim biçimleri, bu bölümde ele alınan konulardır. Yine Fârâbî’nin siyaset felsefesinde önemli bir kavram olan İlk-Başkan ve erdemli şehirdeki “türediler” bu bölümde ele alınan diğer konulardır.

Son bölümde ise, Platon ve Fârâbî’nin siyaset felsefelerinin karşılaştırılmasına

yer verilmiştir. Her iki filozofun, “erdem”, “toplumsal sınıflar”, “yöneticiler”, “eğitim” ve “kanun” anlayışları karşılaştırılan konular arasındadır. Platon ve Fârâbî'nin ideal yönetim anlayışına yapılan eleştiriler, bu bölümde ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Tezin son bölümü, her iki filozofun demokrasi anlayışı ile çağdaş demokrasiler arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konularak sonlandırılmıştır.

Ayrıca bu tür çalışmalardaki yaygın kullanımları dikkate alarak, yönetici ve yurttaşlarıyla siyasal örgütlenmelere, Platon'da “devlet”, Fârâbî'de ise “şehir” demeyi tercih ettim.

Son olarak, bu çalışmam esnasında yardımlarını esirgemeyen ve tez çalışmamı yöneten hocam Doç. Dr. Kudret Bülbül'e destek ve ilgisinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, bilgi ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Lokman Çilingir, Y. Doç. Dr. Cemal Fedayi ve diğer hocalarıma en içten saygı ve teşekkürlerimi sunarım.

**Betül VURAL**

Ankara - 2010



# İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ</b>	v
<b>GİRİŞ: SİYASET VE SİYASET FELSEFESİ</b>	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>PLATON'UN SİYASET FELSEFESİNDE İDEAL YÖNETİM</b>	<b>4</b>
1. PLATON'UN YAŞAMI VE ESERLERİ	4
2. ANTİK YUNAN'DA SİTE DEVLETLERİNİN ÖZELLİKLERİ	9
3. DEVLET VE YÖNETİMİN GEREKLİLİĞİ	10
4. PLÂTONCU İDEAL SİTE DÜZENİNİN ÖZELLİKLERİ	13
4.1. Plâtoncu İdeal Site Düzeninde İş Bölümü	15
4.2. Plâtoncu İdeal Site Düzeninde Akıl ve Filozof-Kral	18
4.3. Plâtoncu İdeal Site Düzeninde Kanun	21
4.4. Plâtoncu İdeal Site Düzeninde Eğitim	24
5. PLÂTONCU İDEAL SİTE DÜZENİNİN BOZULUŞU	27
6. PLÂTONCU İDEAL SİTE DÜZENİNDEN GERÇEKÇİ DÜZENE GEÇİŞ	28
7. PLATON'DA İDEAL YÖNETİM BİÇİMLERİ	30
7.1. Patriarşi	30
7.2. Monarşi ve Aristokrasi	31
8. PLATON'DA İDEAL OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ	32
8.1. Timokrasi	32
8.2. Oligarşi	32
8.3. Demokrasi	34
8.4. Tiranlık	38
9. PLATON'DA SİTELER ARASINDA GEÇİŞ	39
10. PLATON'DA İDEAL DEVLET, YÖNETİM VE DÜZEN	41
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİNDE İDEAL YÖNETİM</b>	<b>44</b>
1. FÂRÂBÎ'NİN YAŞAMI VE ESERLERİ	44
2. VARLIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI VE VARLIK DÜZENİ	50
3. DEVLET VE YÖNETİMİN GEREKLİLİĞİ	52
4. FÂRÂBÎ'DE SİYASET VE İDEAL YÖNETİM	54
5. ERDEMLİ ŞEHİRDE YÖNETİM: İLK-BAŞKAN	57
6. FÂRÂBÎ'DE ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ	63
6.1. Cahil (Bilgisiz) Şehir	66
6.1.a. Zorunluluk (Zaruret) Şehri	67
6.1.b. Değiştirici (Zenginlik) Şehir	67
6.1.c. Bayağı ve Düşkünlük Şehri	68

6.1.d. Şeref Düşkünü Şehir	68
6.1.e. Zorba Şehir	69
6.1.f. Demokratik Şehir	70
6.2. Fâsık (Bozuk) Şehir	71
6.3. Değişmiş Şehir	72
6.4. Sapkın Şehir	72
7. FÂRÂBÎ'DE ŞEHİRLER ARASINDA GEÇİŞ	73
8. DEMOKRATİK YÖNETİMİN İLKELERİ	74
9. ERDEMLİ ŞEHİRDE TÜREDİLER	76
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>PLATON VE FÂRÂBÎ'NİN İDEAL YÖNETİMLERİNİN</b>	
<b>KARŞILAŞTIRILMASI</b>	<b>79</b>
1. PLATON VE FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFELERİNDE ERDEM	79
2. İDEAL YÖNETİMLERDE ERDEMİN YERİ	83
3. İDEAL YÖNETİMLERDE TOPLUMSAL SINIFLAR	84
4. İDEAL YÖNETİMLERDE YÖNETİCİ SINIFI	91
5. İDEAL YÖNETİMLERDE EĞİTİM	95
6. İDEAL YÖNETİMLERDE KANUN	98
7. ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ	102
8. DEMOKRASİ ANLAYIŞLARI VE ÇAĞDAŞ DEMOKRASİLER	103
9. İDEAL YÖNETİMLERE ELEŞTİRİLER	106
<b>SONUÇ</b>	<b>110</b>
<b>KAYNAKLAR</b>	<b>119</b>

# GİRİŞ

## SİYASET VE SİYASET FELSEFESİ

“Siyaset” veya Batı dillerindeki karşılığıyla “politika” terimi, Grekçe “şehir-devleti” anlamında “polis” sözcüğünden türetilmiştir. “Bütün haklarına sahip yurttaş” anlamına gelen “polites” ve “kendilerini savunabilen özgür insanların kalesi” demek olan “polis” sözcüğünden hareketle bu terimin üzerine anlamlar inşa edilmektedir.<sup>1</sup>

Siyaset teriminin geçirmiş olduğu tarihsel evrimine bakıldığında, eski Yunan toplumu, her biri kendi yönetim sistemine sahip bağımsız site-devletlerinden oluşmaktaydı. Bu site-devletlerin en büyüğü ve etkili olanı, genellikle demokratik yönetimin beşiği olarak gösterilen Atina idi. Siyasetin sistemli bir şekilde uygulandığı siyasal yapı olarak karşımıza çıkan site-devletinden (*polis*), yalnızca toplumsal ve siyasal bir örgütlenme tarzı değil, aynı zamanda askerî, dinsel ve ekonomik yönleri olan bir yapılanma anlaşılmaktaydı.

Eski Yunan’daki site-devletleri, Doğu ve İslâm dünyasında olduğu gibi “çoban-sürü” tarzındaki bir siyasal anlayışın izlerini taşısa da, site-devleti içerisinde gelişen felsefî siyasal düşünce, yurttaşları siyasal bir tavır ve sorumluluk almaya sevk ederek, onların siyasal bir bilince ulaşmalarına yardımcı olmayı hedeflemekteydi.<sup>2</sup>

Siyasal alanda eski Yunan felsefesi, İslâm dünyasına IX. yüzyıldaki ilk Müslüman filozoflardan el-Kindî (796-866) ile girmişti. Platon’un ve Aristoteles’in eserlerinin Arapça çevirilerinden yararlanan el-Kindî, devlet yönetimi ile ilgili bir eserler yazmıştı. Bununla birlikte, İslâm medeniyetinde siyaset felsefesinin kurucusu olarak Fârâbî bilinir. Fârâbî, devlet felsefesi ile ilgili temel düşüncelerini *Fusulü’l-Medenî*, *el-Medinetü’l-Fâzıla* ve *Kitâbü’s-Siyaset* başlıklı eserlerinde ortaya koymuştur. Bu eserlerde, genel olarak Platon’un etkisinde kalmakla birlikte, devleti Aristoteles gibi

---

<sup>1</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Yay., Ankara, 1994, s. 11.

<sup>2</sup> Michel Foucault (1926-1984), çoban ve sürü benzetmesinin kökeninin Yunan kökenli olmaktan ziyade Sami geleneğine özgü bir öge olduğunu belirtir. Ona göre, Tanrı Yehova’nın izindeki firavunlar birer çoban olarak görülür. İsrail halkını çoban güder. Davut ise, birinci çobanın altında ikinci çoban olarak görülmüştür. Bk. Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüder ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 23-32.

organizmacı bir yaklaşımla ele almış ve nasıl insan bedeni belli organlardan oluşuyorsa, çeşitli düzeydeki toplumların da belli organlardan oluşan bir yapıya sahip olduklarını ileri sürmüştür.

Doğu ve İslâm dünyasında “politika”nın karşılığı olarak kullanılan “siyaset” sözcüğü Arapça’da, “bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak, hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek” gibi anlamlarda toplumun işlerini üzerine alma, yürütme, yönetme işi ve sanatı şeklinde kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Doğu siyaset düşüncesinde yöneten-yönetilen ilişkisi, daha çok “çoban-sürü ilişkisi” motifiyle örneklendirilir. Burada çoban ile sürü farklı cinslerdendir. Çoban her şeye gücü yeten Tanrı’yı temsil ettiğinden, sürünün çobana karşı gelme, ona itiraz etme ve eleştiri getirme hakkı yoktur. Çoban sürüyü yönetirken, onların rıza ve tercihinine göre hareket etmek durumunda değildir.<sup>4</sup>

Yine Doğu kültüründe siyaset, çoğunlukla, pratik felsefenin ahlâk, ev yönetimi ve şehir yönetiminden oluşan bütünlüğü içerisinde ele alınmıştır. Buna göre siyaset, yönetim, herhangi bir nedenle suçlu insanların cezalandırılması, yönetenlerin, yurttaşların işlerini düzenlemeye yönelik uygulamaları, yöneticilerin yurttaşlar üzerindeki emir ve yasakları, bütün bir toplumun refah ve düzeni için gerekli hükümler demektir.

Platon’un siyaset felsefesinden oldukça etkilenen Fârâbî de siyaseti, “pratik uygulama ve kanunlarla, bunların kendilerinden kaynaklandığı meleke, huy, seciye ve mizaçları inceleyen bilim” şeklinde tanımlamıştır.<sup>5</sup>

Günümüz Türkçesinde Arapça’dan tercüme şeklinde kullanılan siyaset, genel anlamda devlet ya da yönetim işlerine katılma anlamında kullanılmakta, toplumu

---

<sup>3</sup> “Reaya”, otlama, otlatma, gütmeye, itaat etme, teslim olma, birinin emri altına girme, bir çobanın güttüğü hayvanlar, bir hükümdarın hüküm ve yönetimine tabi olup, ekonomik yükümlülüklerini yerine getiren ve askerî sınıftan olmayan halk kesimi anlamlarını içerir. Bedevî toplumlarında atı kırbaçlayarak itaat ettiren, atları tımar ederek yetiştiren kişiye de “seyis” denir. Siyaset teriminin Tevrat’ta “at” anlamına gelen “sus” sözcüğünden türetildiği de söylenmektedir. Bk. Dursun, Davut, *Siyaset Bilimi*, Beta Yay., İstanbul, 2002, s. 25.

<sup>4</sup> Antik Yunan’da insanı kanunlara pek müdahale etmeyen ilâhların hoşgörüsü altında oluşturulmuş *polis* ağırlıklı “demokratik” bir anlayışı; Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde “Sezar’ın hakkını Sezar’a, İsa’nın hakkını İsa’ya” veren laik bir anlayışı ve sonrasında Kilisenin egemenliğinde tam teokratik bir yapılanmayı; Yahudi ve İslâm dünyasında ise vahyi kuralları günlük yaşamı da düzenleyen pozitif hukuk kuralları olarak algılayan, yöneten-yönetilen ilişkisini “çoban-sürü ilişkisi” motifine indirgeyen bir bakış açısını siyasette etkin görmektedir. Bk. Çilingir, Lokman, *Fârâbî ve İbn Haldun’da Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara, 2009, s. 10, 15.

<sup>5</sup> Köse, Hızır Murat, “Siyaset”, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 2009, s. 297.

oluşturan bütün insanlar için iktidar aracılığıyla iyi bir düzenin kurulmasını ve bu düzenin iç ve dış güvenliğinin korunması sayesinde devam ettirilmesini anlamlarını içermektedir.

Siyaset, yalnızca “olan”dan hareket etmez, aynı zamanda “olması gerekeni” de inceleme alanına katar.<sup>6</sup> Bu düşüncelerden hareketle siyaset felsefesi, inceleme alanı olarak toplumu ele aldığı için, felsefe ve ahlâk ile yakından ilgilidir. Siyaset felsefesinin ana kavramlarından olan iktidar, çatışma, egemenlik, düzen ve barış vb. siyasetin ana kategorilerini oluşturur. Yine siyaset felsefesi, siyasal ve toplumsal yaşamla ilgili problemleri felsefenin yöntemleri çerçevesinde ele alıp araştıran ve bunlara çözüm yolları öneren rasyonel bir uğraş alanıdır. Bir bakıma siyaset felsefesi, siyasetle ilgili yargıların eleştirisi ve haklılaştırılmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda, Platon ve Fârâbî'nin siyaset felsefeleri düşünce tarihi açısından büyük önem taşımaktadır.

---

<sup>6</sup> Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, s. 12.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## PLATON'UN SİYASET FELSEFESİNDE İDEAL YÖNETİM

### 1. PLATON'UN YAŞAMI VE ESERLERİ

Antik Yunan, düşünce tarihinin en zengin ve en verimli dönemlerinden birisidir. Bu dönemde yetişen filozoflar, düşünceleriyle günümüz insanların zihinlerinde yer bulmaya, onlara yol göstermeye devam etmektedirler. Bu düşünürlerin başında şüphesiz Platon en dikkat çekenlerdendir. Platon'u düşünce tarihinde önemli kılan bir özellikte, felsefe tarihinde halefinin hocası Sokrates, selefinin de öğrencisi Aristoteles olmasıdır.<sup>7</sup>

Platon'un yaşadığı dönem, Antik Yunan sitelerinin özellikle Atina'nın en parlak devrini teşkil eder. Onun doğumundan dört yıl önce Peloponnesos savaşları başlamış, yirmi yedi yıl devam eden savaş, Atina'nın yenilgisiyle sonuçlanmıştı. Bunun sonucunda, Atina'da 311 yılında demokrasi yıkılmış, ardından 404 yılında Otuzlar Tiranlığı kurulmuştu. Daha sonra Platon'un hocası Sokrates'i idama götüren demokrasi yönetimine geçilmişti.<sup>8</sup> Platon'un yaşadığı dönemin öncesinde yaşanan siyasal çalkantı ve kargaşalar, filozofun düşünsel dünyasının şekillenmesinde etken olmuştur.

M.Ö. 427 yılında Atina'da ya da bir diğer rivayete göre Pire Körfezinde bir ada olan Aigina'da doğan Platon, aristokratik bir aileden gelmekteydi. Genç yaşta ölen Platon'un babası Ariston, Atina sitesinin son kralı Kadros'un soyundandı. Varlıklı Atinalıların çoğu gibi çağının en iyi eğitimini gören filozof, alınının genişliğinden dolayı "Platon" diye anılmıştır.<sup>9</sup> Böylece gerçek ismi unutulmuş, Platon olarak tanınır, ün kazanmıştır.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Platon'un felsefesinde hocası ve öğrencisinden büyük oranda farklı düşündüğü bir gerçektir. Örneğin, Platon her tür hakikatin kaynağı kabul ettiği "idealar"ın iyi bir toplumsal düzeni oluştururken de başvurmamız gereken biricik model olduğunu, bu yüzden siyasetin asıl uğraşısının bu ideal örneğe göre "olması gereken"in araştırılıp ortaya konulması olduğunu savunur. Buna karşın Aristoteles yeryüzüne indirdiği ideaları ve ideal düzeni bizzat "polis" yaşamında erdemli eylemde görme beklentisiyle "olan"ı inceler. Ancak onun "olan"dan hareketle "olması gereken"e yönelerek hocasına yaklaştığını da fark etmemek mümkün değildir. Bk. Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, s. 37.

<sup>8</sup> Eralp, H. Vehbi, *Platon 1*, Hüsütabi Matbaası, İstanbul, 1953, s. 3-7.

<sup>9</sup> Alsan, Necip, *Eflâtun, Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, Varlık Yay., İstanbul, 1963, s. 26.

<sup>10</sup> Platon ismi, İslâm dünyasında kısmen değişikliğe uğrayarak Eflâtun olarak bilinir. Kaynaklarda Eflâtun ismi çoğu zaman "Eflâtun-i İlahî" ve "el-Fâdil" gibi saygı ifade eden sıfatlarla donatılmış unvanlar ile

Platon, çocukluğunda önce dinsel bilgiler edindi. Felsefe derslerini Herakleitos'un öğrencilerinden olan Kratylos'tan aldı. Şiire karşı büyük bir yeteneği vardı. Çeşitli tragedyalar, lirik parçalar ve ilahiler yazdı.

Aristokratik bir aileden gelen birçok kimse gibi Platon yaşamı boyunca siyasete hep yakın ilgi duymuştur. Platon'un yaşamını derinden etkileyen olay, 20 yaşlarında iken hocası Sokrates (M.Ö. 469-399) ile olan tanışıklığıdır. Genç yaşta onun öğrencisi olan Platon, ona ömrünün sonuna kadar bağlılığını devam ettirmiştir. Bu tanışma ile birlikte, o zamana kadar yazdığı tragedyaları yaktığı ve sadece felsefe ile uğraşmaya başladığı söylenir. Hocası Sokrates, yurttaşlara erdemini ne olduğunu öğretmeye çalışıyor, bireylerin daha iyi hâle getirilmesiyle, sitenin daha mutlu bir hayat süreceğine inanıyordu. Platon'da aynı amacı gerçekleştirmeye çalıştı. Sokrates'in demokrasi taraftarlarınca haksız yere idam edilmesi, Platon'da siyaset ve demokrasi karşıtı eğilimlerin pekişmesine neden olmuştu. O, siyasette ve devlette yozlaşmanın ileri boyutlarda olduğunu gördüğü için, bir kısım reformların siyaseti iyileştiremeyeceği, bunun için ayrıntılı bir siyaset ve siyaset felsefesine gereksinim bulunduğunu düşünmüştü.<sup>11</sup> Platon, gençlik yıllarında, zaman zaman siyasete atılmayı düşünmüş, ancak düşüncelerini gerçekleştirebilecek bir ortam bulamamıştır.<sup>12</sup>

Platon, Sokrates'in ölümünden sonra Sokrates'çilerle beraber Megara'ya sığınıp, burada Eukleides'in derslerini izlemiştir.<sup>13</sup> Platon'u yaşamında önemli bir nokta da, 390 yılında Mısır'a gidip, buraları görmesi, onun üzerinde büyük bir etki bırakmıştır.<sup>14</sup> Platon, Mısır'da binlerce yıldan beri değişikliğe uğramamış olan sanat ve geleneklerle karşılaştı. Bu gerçeklerden hareketle, insanların değişmez bir yaşam düzenine bağlı oldukları zaman mutluluğa ulaşamayacakları, müzik ve taklitçi şiirin yenilikler ortaya koymasının gereksiz olduğunu, yurttaşların anayasaya bağlı olarak yaşamaya zorlanmasının gerektiğini düşündü.

Platon, Mısır'dan sonra Kyrene'ye gitti. Daha sonra İtalya'ya geçti ve burada

---

birlikte kullanılarak, o, "kâmil insan koltuğuna oturmuş bir filozof" olarak görülmüştür. Diğer yandan bazı sufilere "İbn Eflâtun" (Eflâtun'un oğlu) ismi verilmiştir. Bu durum, İslâm dünyasında Platon'a duyulan aşırı saygının bir göstergesidir. Hatta Eflâtun'un peygamber olabileceği düşüncesi bile İslâm dünyasında yer bulmuştur. Eflâtun'un İslâm âleminde kabulü konusunda bk. Rosenthal, Franz, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture*, Sayı: 14, 1990, s. 387-422.

<sup>11</sup> Cevizci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1998, s. 82.

<sup>12</sup> Platon, *Toplu Diyaloglar -I*, Önsöz: Selahattin Hilav, Eos Yay., Ankara, 2007, s. 4.

<sup>13</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yay., Ankara, 1989, s. 133-134.

<sup>14</sup> Alsan, *Eflâtun, Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, s. 36.

Pisagorasçı Philolaos ve Arkhytas ile tanışarak, bunlardan “ruhun ölümsüzlüğü” ve “ruh göçü” (reenkarnasyon) düşüncelerini öğrendi.

Platon, zihninde tasarladığı ideal devlet ve yönetimi gerçekleştirmek umuduyla üç kez Syrakusa'ya gitmiştir. Bunlardan ilkinin I. Dionysios'un çağrısı üzerine yapmış, ancak gezinin sonunda cezalandırılarak köle olarak satılmış, kendisini tanıyan bir Kireneli sayesinde özgürlüğe kavuşmuştur.<sup>15</sup>

Platon, Syrakusa'ya olan ikinci gezisini, M.Ö. 367 yılında Kral I. Dionysios'un yeğeni Dion'un çağrısı üzerine yapmıştır. I. Dionysios'un ölümü üzerine yerine oğlu II. Dionysios geçmiş, Dion bunu “erdemli devleti” gerçekleştirmek için bir fırsat olduğunu söyleyerek, Platon'u buraya gelmeye ikna etmiştir. Fakat II. Dionysios bu durumdan rahatsız olarak, Dion'u sürgüne gönderir.<sup>16</sup> Böylece erdemli devleti kurma düşüncesi kesintiye uğrar.

M.Ö. 361 yılında Platon, Syrakusa'ya II. Dionysios'un çağrısı üzerine, yeniden üçüncü ve son bir seyahat daha yapar. Ancak Syrakusa'ya vardığından kısa bir süre sonra işler yeniden ters gitmeye başlar. Dostu Dion öldürülür ve Platon yine canını zor kurtararak Atina'ya döner. Platon ısrarla devam ettirdiği bu gezilerden hüsrarla döner, hayalindeki “erdemli devleti” yaşama geçiremez. Ancak aktif siyasette başarılı olamayan Platon, siyaset alanında önemli eserler meydana getirir.

M.Ö. 387 yılında Atina'ya döndüğünde, Akademos denilen yerde kurduğu, daha sonra “Akademia” ismi verilen, Avrupa'nın ilk üniversitesi sayılan okulu kuran Platon, burada felsefe eğitimi vermeyi ve felsefeye tutkun devlet adamları yetiştirmeyi amaçladı.<sup>17</sup> O, çağının en önemli bilim adamlarını Akademi'de bir araya getirmiş ve

---

<sup>15</sup> Benzer şekilde, bazı filozoflar teorik siyaset felsefesiyle yetinmeyip, aktif olarak da siyasetin içerisinde bulunmuşlardır. Örneğin, Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) yaşadığı dönemde küçük devletlerdeki prenslerine dersler verirdi. Aynı şekilde, Sokrates'in Atina şehir devletinin yöneticisi Perikles'e (M.Ö. 495-429), Platon'un Syrakusa kralına, Aristoteles'in Büyük İskender'e (M.Ö. 356-323), Seneca'nın (M.Ö. 3-M.S. 65) Roma'nın ünlü tiranlarından Neron'a danışmanlık yapmaları, Fârâbî'nin, devlet adamı Seyfüddevle ile olan beraberliği, Yeni Çağ'da Descartes'in (1596-1650) İsveç Kraliçesi Christina'nın hizmetinde bulunarak, bu geleneği devam ettirmesi bu örneklerden sadece birkaçıdır. Bk. Mayor, Federico ve Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, çev. Mehmet Küçük, TÜBİTAK Yay., Ankara, 1977, s. 33.

<sup>16</sup> Alsan, *Eflâton, Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, s. 49-50.

<sup>17</sup> Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 135-136; Platon'un M.Ö. 387 yılında Atina'da kurduğu Akademi, tarihte Eski Akademi (Platon, Speusippos, Ksenokrates), Orta Akademi (Arkesilaos) ve Yeni Akademi (Karneades) olmak üzere üç döneme ayrılır. Burası, M.S. V. yüzyılda Yeni-Plâtonculuğun merkezi olmuş, 529 yılında da Roma İmparatoru I. Justinian tarafından kapatılmıştır. Akademi, Rönesans döneminde Platon'un düşüncesinin yenilenmesi ile 1440 yılında kısa bir süre Floransa'da yeniden kurulmuştur.



özellikle matematiğin gelişmesine büyük katkılar sağlamıştır.<sup>18</sup>

Sıra dışı sayılabilecek bir yaşam geçiren Platon'un düşüncelerinin oluşmasında hocası Sokrates'in önemli etkisi olmuştur. O, bu etki nedeniyle, diyaloglarında çoğunlukla Sokrates'i konuşturmuştur. Ayrıca çalışmalarını yerinde izlediği Pisagorculardan ruhun ölümsüzlüğü, ruh göçü ve matematiğin yetkinliği konusunda etkilenmiştir. İki dünyalı metafiziğinin oluşumunda da, özellikle birbirine oldukça zıt görüşleri olan Herakleitos (M.Ö. 540-480) ve Parmenides'ten (M.Ö. 520-450) etkilenmiş ve iki filozofu uzlaştırmayı denemiştir.

Hocası Sokrates'in günümüze ulaşan hiçbir yazılı eseri bulunmamasına karşın, Platon'un eserlerinin çoğu günümüze ulaşmış ve döneminde olduğu gibi günümüzde de önemini ve popülerliğini korumaktadır. Platon, *Mektuplar* dışındaki diğer eserlerini diyalog şeklinde yazmıştır.<sup>19</sup> O, *Phaidros*'ta sözün yazıya üstün olduğunu, birinin canlı, diğersinin ölü olduğunu belirtmiş ve eserlerinde de canlı söze en çok yaklaşan olarak gördüğü diyalogu tercih etmiştir. Platon'un kaleme aldığı diyaloglar, felsefi zenginliklerinin yanı sıra Yunan nesrinin en iyi örneği olarak görülmektedir.<sup>20</sup>

Platon'un eserlerinin yazılış tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Platon'un gençlik dönemindeki eserleriyle, yaşlılık dönemi eserleri arasında önemli düşünce farklılıkları göze çarpmaktadır. Çünkü Platon eserlerinde kendisini tekrar etmemiş, geçen zamanla beraber düşüncelerin geliştirip, zenginleştirmiştir.

Platon'un eserleri sınıflandırılırken diyalogların öncelik ve sonralıkları dikkate alınmış, bununla beraber "üslûpbilim" denilen bir yöntem kullanılıp, filozofun otuz beş eseri gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık şeklinde üç dönem içerisinde gruplandırılmıştır.<sup>21</sup>

Gençlik diyalogları: *Küçük Hippias*, *Büyük Hippias*, *Ion*, *Kriton*, *Birinci Alkibiades*, *Kharmides*, *Lakhes*, *Lysis*, *Euthyfron*, *Sokrates'in Müdafaaası*, *Protagoras* ve *Gorgias*'tır. Bu eserlerinde baş konuşmacı Sokrates olup, onun yaşamı, tartışma yöntemi

---

<sup>18</sup> Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 83; Platon'a göre, matematik, gölgeler âlemi ile idealar âlemi arasında bir ara âlem veya iki âlemi birbirine bağlayan bir geçittir. Bu yüzden Platon, Akademi'nin kapısına "Geometri bilmeyen bu kapıdan girmesin!" diye yazdırmıştır.

<sup>19</sup> Eralp, *Platon I*, s. 24.

<sup>20</sup> Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 6.

<sup>21</sup> Eralp, *Platon I*, s. 17-18; Platon'un eserleri sınıflandırırken değişik yöntemler kullanılmıştır. M.Ö. III. yüzyılda yaşayan Bizanslı kütüphaneci Aristofanes Platon'un eserlerini üçer üçer (*triloji*) sıralarken; M.S. I. yüzyılda yaşayan Thrasyllus, dörder dörder (*tetraloji*) sıralama esasını kabul etmiştir.

ve ahlâkî görüşleri konu edilir.<sup>22</sup> Bu dönemdeki diyaloglar, hocası Sokrates'in temel görüşlerini yansıttığı için "Sokratesci diyaloglar" da denilmektedir. Bu eserlerinde o, bilgelik, cesaret, ölçülülük, adalet, dostluk, dine bağlılık ve erdem gibi manevî değerlerin taşıdığı özün ne olduğunu araştırır.

Olgunluk dönemi diyalogları: Orta dönem diyaloglarında Platon, kendisine ait ılımlı düşüncelerini öne sürmekte ve bunları birtakım kanıtlarla savunmaktadır.<sup>23</sup> Bu döneme ait eserleri *Menexenos*, *Menon*, *Euthydemos*, *Kratylos*, *Symposion* (*Şölen*), *Phaidon* ve *Politeia* (*Devlet*)'tir. Bu eserleri, Akademi'yi kurduğu yıllarda kaleme almıştır. Sanat değeri itibarıyla Platon'un en mükemmel eserleri bunlardır.

İhtiyarlık dönemi diyalogları: *Parmanides*, *Theaitetos*, *Sofistes*, *Timaios*, *Kritias*, *Nomoi* (*Kanunlar*) ve *Mektuplar*'dır. Bu diyaloglarında Platon, daha az edebî ve dramatik, fakat daha analitik ve akademik tarzda eserler kaleme almıştır.<sup>24</sup>

Gençlik dönemi diyaloglarının büyük bir çoğunluğunda, baş konuşmacı Sokrates iken, yaşlılık dönemi diyaloglarında Sokrates ön planda değildir; artık diyalogları yönlendiren başka konuşmacılardır. Platon'un eserlerini diyalog tarzında yazması onun metodolojisindeki en önemli özelliktir. O, bu yöntemiyle düşüncelerine zenginlik ve dinamiklik katmaktadır.

Kaynaklarda Platon'un düşüncelerini kapalı bir üslupla ve çoğu kere de sembolik olarak anlattığı görüşü hâkimdir. Bu görüşe, tezin bir diğer konusunu oluşturan Fârâbî de katılmaktadır.<sup>25</sup>

Platon, *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* gibi tamamen siyasete ayırdığı eserlerinin yanı sıra siyasal alana ilişkin düşüncelerini değişik diyaloglarının içine serpiştirmiştir.<sup>26</sup> O, metafiziği, bilgi kuramı ve ahlâk anlayışıyla çok önemli düşüncelere olan bir sistem filozofu olmasına rağmen, onun düşüncesinde siyaset felsefesi özel bir yer tutar. Yaşamına baktığımızda da sürekli siyasete dair bir çaba göze çarpmaktadır.

---

<sup>22</sup> Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 84.

<sup>23</sup> Eralp, *Platon I*, s. 19.

<sup>24</sup> Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, s. 18.

<sup>25</sup> Fârâbî'ye göre Platon, sembolik ifadeler yanında yer yer açık anlatıma da başvurmuştur. Bk. Olguner, Fahrettin, "Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Eflâtun (Platon)", *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, Cilt: 1, der. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1989, s. 32; ayrıca bk. Strauss, Leo, "Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı", *Siyasi Hermenötik*, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yay., Samsun, 2000, s. 139-158.

<sup>26</sup> Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 137.

Platon, kurduğu Akademi ve bıraktığı eserlerle de kendisinden sonrasını derinden etkileyebilmiştir. Ondan etkilenen birçok filozof, Batı, Doğu ve özellikle İslâm dünyasının düşünce tarihine önemli katkılar sağlamışlardır. İslâm dünyasında Platon'dan etkilenen filozofların başında da Fârâbî gelmektedir. Antik Yunan düşüncesinden özellikle Platon ve Aristoteles'ten etkilenen Fârâbî, Platon ile daha çok siyaset alanında karşılaştırılmaktadır.

## 2. ANTİK YUNAN'DA SİTE DEVLETLERİNİN ÖZELLİKLERİ

Antik Yunan dünyasında kurulan ilk siteler, aileler içinde ortaya çıkan yönetim ilkeleri doğrultusunda şekillenmişlerdi. Bu sitelerde tüm siyasal kurumlar, aynı zamanda dinsel bir nitelik taşımaktaydı. Site, en büyük gücü ve idarî yönetim, tanrılarca belirlendiğine inanılan coğrafi sınırlar içinde hüküm sürmekteydi. Her site, kendi bağımsızlığına, tanrılarına, ibadet şekillerine ve kanunlarına sahipti. Sitede ne özgür ve bağımsız bireyler ne de farklı siteleri bir araya getiren ulusal bütünlük anlamında bir güç vardı.

Platon'un doğduğu yıllar, Atina'nın yayılmacı siyasetini yöneten Perikles'in ölüm yıllarına denk gelmektedir. Perikles'in ölümü Atina'da büyük bir kargaşaya yol açmış, demokratlarla aristokratlar arasında siyasal bir mücadele başlamıştı.<sup>27</sup> Bu kargaşa ortamında demokratik yönetim iki kez yıkılmış, başarısız bir Sicilya seferinden sonra Atina'daki demokratik meclis, yönetimi Dört Yüzler Konseyi denen bir yapılanmaya devretmiş, dört ay sonra bu da yıkılmış ve sayısı 5000 zengin yurttaşla sınırlandırılan yeni bir meclis kurulmuştu. Bu meclis de ancak, demokrasinin yeniden kurulduğu M.Ö. 410 yılına kadar işbaşında kalabilmişti.

Antik Yunan'da Atina site-devleti, bütün bu siyasal çalkantılar esnasında, Sparta ile Peleponnesos Savaşını yapmış, bu savaş M.Ö. 404 tarihinde Atina'nın yenilgisiyle sona erince, Sparta'lılar, Atina'ya “Otuz Tiran” olarak bilinen Otuzlar rejimi dayatmıştı. Bu rejim, yaklaşık 1500 kişinin ölümüne yol açan bir şiddet döneminden sonra, demokratlar tarafından devrilmiştir.<sup>28</sup>

Böyle bir ortamda dünyaya gelen Platon'un site düzeni, temelde, var olan tüm site düzenlerinin bozuk olduğu ve bu bozukluğun nedeninin de, “iyi”, “doğru” ve

<sup>27</sup> Freeman, Charles, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı, Dost Kitabevi, Ankara, 2003, s. 251.

<sup>28</sup> Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, s. 252.

“güzel” denen üç yüksek değer bu sitelerde eksik oluşuna, herkeste ortak olduğu kabul edilen aklın yeterince egemen olamayışı inancına dayanır.

Antik Yunan dünyasındaki bu dinsel, ahlâkî ve felsefî düşüncelerin gelişim seyri, geleneksel site düzenini etkileyen üç sonucu doğurdu. Bunlardan birincisi, tabiatüstü varlık anlayışı büyük bir gelişme gösterdi ve Platon'un idealar öğretisi, bu anlayışın doruk noktası oldu. İkincisi, ruh anlayışı, ruhun ölümsüzlüğü öğretisiyle iyice ağırlık kazandı. Üçüncüsü ise tanrısallık anlayışı, insan aklının ön plana çıkmasıyla birlikte kısmen biçim değiştirdi. Yerel tanrısallıkların yerini, her şeyi yöneten, bağımsız bir tanrısal akıl anlayışı aldı.<sup>29</sup>

### 3. DEVLET VE YÖNETİMİN GEREKLİLİĞİ

Devlet kelimesi, Arapça “el değiştirme, değişen, dönüşen, elden ele geçen iktidar, güç, üstün gelmek, zafer elde etmek” anlamlarına gelmektedir. Günümüzde, daha çok siyasal niteliğiyle kullanılan devlet kavramı, Batı dillerinde “bir toprak parçasında sosyal hayatı düzenleyen egemenlik (iktidar)” anlamında kullanılmaktadır.<sup>30</sup> Bir siyasal realite olarak devletin üç temel ögesi bulunmaktadır. Bunlar; bir toprak parçası, burada yaşayan yurttaşlar ve egemenliktir. Devletin tarih boyunca tanımı, işlevi ve amacı değişim geçirirse de, her zaman, bu üç öge varolagelmıştır.

Devletin kaynağı konusunda çok farklı teoriler üretilmiştir. Bunlardan ilki, devletin kökenini ailede gören görüştür. Romalı devlet adamı ve hatip Cicero (M.Ö. 106-43), ünlü Çin filozofu Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) ve Rousseau (1712-1778) başta olmak üzere birçok düşünür, devleti, ailenin bir genişlemesi olarak görmektedir.<sup>31</sup>

Devletin kökenini, Platon, Aristoteles, Fârâbî, Jean de Dalisbury (1115-1180) gibi bazı filozoflar biyolojik esaslarla açıklamaktadırlar. Bunlara göre devlet, biyolojik bir olgu, yani canlı ve organik bir yapıdır.

Siyaset filozoflarının önemli bir kısmı da, devletin kökenini güç, şiddet ve mücadelede görmektedirler. Bu anlayışa göre devlet, güçlü olanların güçsüzler üzerindeki tahakkümünden doğar. Aslında bu görüşün kökenini, “savaş her şeyin babasıdır” diyen Herakleitos’a (M.Ö. 536-470) kadar götürmek mümkündür. Bu

<sup>29</sup> De Coulanges, Fustel, *The Ancient City*, A Doubleday Anchor Book, New York, 1956, s. 350-356.

<sup>30</sup> Davutoğlu, Ahmet, “Devlet” maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 9, TDV Yay., İstanbul, 1994, s. 234.

<sup>31</sup> Eberhard, Wolfram, “Eski Çin Felsefesinin Esasları”, *AÜ DTCF Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Ankara, 1944, s. 268; Okandan, Recai G., *Devletin Menşei*, İstanbul Üniv. Yay., İstanbul, 1945, s. 47.

yaklaşımındaki filozoflara örnek olarak, İbn Haldun (1332-1406), Machiavelli (1469-1527) ve Franz Oppenheimer (1864-1943) verilebilir.<sup>32</sup>

Devletin kökeni konusunda farklı bir bakış açısı da, devletin kökenini sosyal bir sözleşmeye dayandırılmasıdır. Bu teori temelde, insanın sosyal, siyasal, aynı zamanda sınırlandırılması gereken bir varlık oluşundan hareket etmektedir. Bu yaklaşımdaki düşünürlerin başında Hugo Grotius (1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Rousseau (1712-1778) ve Kant (1724-1804) gelmektedir.<sup>33</sup>

Devletin kökeni konusunda bu görüşlerin yanı sıra devleti ekonomik bir olgu olarak gören Karl Marx (1818-1883) gibi düşünürler de vardır.

Bütün bu yaklaşımlar, devleti sadece bir yönden ele alıp, açıklamaya girişmişlerdir. Bunun yanı sıra bu yaklaşımlarının birden fazlası ile devletin kökenini açıl原因lar da bulunmaktadır. Özellikle sosyal bilimlerde, olay ve olguları tek bir nedenle izah etmek çok iddialı bir yaklaşımdır.

Devletin kökeninin yanı sıra devletin işlevi de tarih boyunca sorgulanmıştır. Devletin insanın temel haklarını güvence altına almak, onların güvenliği sağlamak ve bireyin huzur ve mutluluğunu sağlamak gibi bir takım işlevi vardır.

İnsanlar yardımlaşma, güvenlik, korunma, üreme vb. nedenlerle bir arada, topluluk halinde yaşamak zorundadır. Çünkü tek başına olan insan, güçsüz bir varlıktır. İnsanların bir araya gelmesiyle oluşmuş devlet ise, rekabet ve çekişme halindeki kabilelerden birinin diğerine üstün gelmesi ve onları kendi egemenliği altına almasıyla başlamıştır. Bu anlamda siyaset, devlet yönetiminde önemli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyaseti, en geniş anlamda, insanların yaşamlarını düzenleyen genel kuralları oluşturmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetler şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>34</sup>

Platon'a göre, insanların kendi kendilerine yetmeyip gereksinimlerini karşılayabilmek için başkalarının yardım ve işbirliğine gerek duymaları sonucu toplum

---

<sup>32</sup> Oppenheimer, Franz, *Devlet*, çev. Alâeddin Şenel ve Yavuz Sabuncu, Phoenix Yay., İstanbul, 1997, s. 43; Machiavelli, Niccola, *Hükümdar*, çev. Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yay., İstanbul, 1984, s. 25.

<sup>33</sup> Okandan, *Devletin Menşei*, s. 44; Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yay., İstanbul, 1999.

<sup>34</sup> Copleston, Frederich, *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, Cilt: 1, İdea Yay., İstanbul, 1998, s. 100.

doğmuştur.<sup>35</sup> Burada o, işbölümü ilkesinden hareketle üç temel iş ya da meslek olduğunu belirterek sınıflı bir toplum yapısına ulaşır. Ona göre bu sınıflar, organik bir dayanışma yaratarak, toplumsal birliğin sağlam bir biçimde kurulmasını sağlarlar. Ancak organik dayanışmanın sağlıklı bir şekilde gerçekleşip varlığını sürdürmesi için öncelikle toplumun temel gereksinimlerinin giderilmesi şarttır. Bunun gerçekleşmesi de üretici sınıfın varlığıyla mümkün olur. Toplum büyüyüp, ürettikleri yetersiz kalınca, komşu toplumlara saldırılar yapılır. Karşılıklı mal yağma hırsı da buna eklenince savaş ortaya çıkar.<sup>36</sup> Bu yüzden asker sınıfına gereksinim duyulur. Daha sonraları da toplumsal dayanışmayı sürdürmek amacıyla, toplumun bir bütün olarak kurumsallaşmış hali, zorunlu olarak yönetici sınıfının varlığını gerekli kılmıştır.

Platon, toplumdaki her sınıf için farklı erdemlerden bahsetmektedir. Buna göre, yöneticilerin erdemi bilgelik, yardımcılarının cesaret, işçilerin ise sebatkâr olma ve isteyerek boyun eğmedir. Ayrıca toplumu kendi sınıfı içinde hoşnut tutmak ve sınıfsal çatışmayı önlemek için propagandaya gereksinim duyulur. Bu yüzden devletin, Tanrı'nın insanı üç çeşit cevherden yarattığı yalanının topluma işlenmesi gerekmektedir: En iyilerin altından, daha az iyilerin gümüşten ve sıradan yurttaşın bakır ve demirden yaratıldığı, dolayısıyla birincilerin yönetici, ikincilerin savaşçı ve üçüncülerin de işçi olmaya elverişli oldukları şeklindeki yalanın insanlara telkin edilmesi gerekecektir.<sup>37</sup>

Yöneticilerin görevi, devlete, örneği gökte saklı bulunan devlete benzer bir biçim vermektir. Yardımcıların görevi de, koruyuculuk hizmetiyle yöneticilere yardım etmektir. İşçilerin ise toplumda sanatkârlığı sürdürmektir. Böylece her sınıf, kendi kaderine razı olarak görev ve sorumluluğunu yerine getirecektir. Platon'a göre herkesin ve her sınıfın kendi işini ve görevini yapması, başkasına karışmaması, adaletli ve doğru bir devletin temel özelliğidir.<sup>38</sup>

Platon, toplum ile insan arasında bir paralellik kurmaktadır. Ona göre insan, beden ve ruhtan meydana gelir. İnsan ruhu da “arzu”, “irade” ve “ruh” şeklinde üç

---

<sup>35</sup> Platon, *Devlet, Toplu Diyaloglar-1 (Sokrates'in Savunması, Kriton, Phaidon, Kharmides, Lysis, Euthyphron, Meneksenos, Küçük Hippias, Menon, Birinci Alkibiades, İkinci Alkibiades, Devlet)*, Eos Yay., Ankara, 2007, s. 406.

<sup>36</sup> Platon, *Devlet*, s. 453.

<sup>37</sup> Platon, toplumda değişik sınıfların olması durumunu, eski bir Fenike masalını “yararlı yalan masalı” şeklinde anlatmaktadır. Bk. Platon, *Devlet*, s. 501.

<sup>38</sup> Platon, *Devlet*, s. 508.

kısımdan oluşur. Bunlardan birincisi, insanın yeme, içme gibi tabii, bedensel gereksinimleri ve arzuları ile ilgili kısımdır. İkincisi, ruhun insanın arzularını gerçekleştirirken, onların gerçekleştirilmesi için gerekli davranış ve cesareti gösteren kısımdır. Üçüncüsü akıl ise, insanın düşünen, idrak eden ve seçen kısımdır. Sağlıklı bir insan da, bu üç kısım birbiriyle uyumlu bir ilişki içerisinde.

Platon'a göre nasıl ki iyi, sağlıklı biri, ruhunda fırtınalar kopmayan, akli, iradesi ve arzusu birbiriyle savaş içinde olmayansa, sağlıklı ve güvenli bir toplum da içinde çatışma ve kavganın bulunmadığı toplumdur. Başka bir deyişle toplulukların birbirleriyle iletişim halinde olması zorunludur. İdeal devlet düzeninde bu iletişimi yurttaşlar içten, samimi ve istekli olarak yapmalıdır. Yani, işçiler veya üreticiler, yöneticilerin ve koruyucuların belirledikleri kurallara uyarken, bunu aynı zamanda istekli olarak, toplum yararına yapmalıdır.

Platon'un devlet yönetiminde önem verdiği ahlâk ilkelerinin temelinde, bireyleri bir arada tutma amacı yatmaktadır. Farklı yaratılış, istek ve arzulara sahip bireylerin bir arada yaşama zorunluluğu, onların üstünde düzeni sağlayacak bir gücü gerektirir. Bu noktada devletin zorunluluğunu vurgulayan Platon, devletin amacının, tüm toplumun mutluluğunu sağlamak olduğunu söyler.

Platon, devlet yönetiminde yönetici kesiminin sayısını, bir tehlike oluşturmayacak şekilde belirli sınırlar içinde tutulması gerektiğini söyler. Bunda amaç, yöneticilerin iç birliğini korumaktır. Onun ideal devletinde herhangi bir toplum düzeninin değişmesi mutlaka yönetici sınıfının içine ayrılık girmesinden kaynaklanır.<sup>39</sup> Platon, "bir krallık ya da başka bir yönetim biçimi, yöneticilerin kendilerinden başkasınca nasıl yıkılabilir ki?" diyerek yönetici sınıfının devlette ve yönetiminde önemine vurgu yapmaktadır.<sup>40</sup>

#### **4. PLÂTONCU İDEAL SİTE DÜZENİNİN ÖZELLİKLERİ**

Platon, ideal site düzenini anlatırken, yoğun bir şekilde benzetmelere başvurarak düşüncesini sistematize etmeye çalışmaktadır. O, toplumu oluşturan yöneticiler,

---

<sup>39</sup> Tosun, Sibel, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, G.Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Felsefe Grubu Öğretmenliği Anabilim Dalı, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007, s. 62.

<sup>40</sup> Platon, *Yasalar (I. - XII. Kitaplar)*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul, 1994, s. 76; Platon'un *Yasalar*'ı, yaşlı bir Atinalı yabancı, yaşlı bir Giritli ve yaşlı bir Ispartalı arasında kanun ve genel siyasal şeyler hakkındaki bir konuşmadır.

koruyucular ve işçileri anlatırken ilginç benzetmelerde bulunmaktadır. Şöyle ki, kanunların, koruyucuların içine işlemesi gerektiğinden söz ederken, boyacıların yünü erguvana boyamak için kullandıkları kökboyalının, ipliğin içine işlemesi örneğini verir. Benzer şekilde filozofun, kendisine uygun olmayan bir sitedeki durumunu, yabancı bir toprağa düşmüş tohumun durumuna benzetir.<sup>41</sup> Şöyle ki, nasıl uzak ülkelerden getirilmiş bir tohum, yabancı bir toprağa ekilince cılızlaşır ve o yabancı toprağın etkisiyle niteliği değişir, biçimsiz bir bitkiye dönüşürse, filozofun tabiatı da, kendine uymayan şartlar içerisinde erdemini yitirir, bambaşka bir tabiata dönüşür. Yine o, içindeki arzuların esiri olmuş yöneticileri, yaban arılarıyla karşılaştırır.<sup>42</sup> Benzer şekilde filozofları ve koruyucuları, birçok yerde köpeklerle kıyaslar.

Platon'un özellikle koruyucu sınıfı ve onların eğitimi için verdiği örnekler dikkat çekicidir. Koruyucular, köpekler gibi eğitilmeli, onlar gibi sürekli uyanık olmalıdırlar.<sup>43</sup> Köpekler, nasıl erkek dişi birlikte sürüyü koruyup, birlikte ava çıkıyorlarsa, kadın ve erkek de birlikte yaşayıp savaşmalıdırlar.<sup>44</sup> Çocukları savaşa seyirci olarak götürürken at üstünde götürmeli, tehlike olmadıkça çarpışmaların içine kadar sokulmalıdır ki yavru köpekler gibi kan kokusuna alışsınlar.<sup>45</sup> Ayrıca, yöneticiyi koyun çobanına, sofist ise hayvan terbiyecisine benzetir.<sup>46</sup>

Platon'a göre ideal site düzeni, tanrısal modele bakıp, ruhunu düzenli ve tanrısal kılmayı başarmış filozoflar tarafından düzenlenmedikçe, sitede mutluluk oluşturulamaz.<sup>47</sup> Diğer yandan o, "her kanun, bir gereksinimden doğar" diyerek site düzeninde kanunların önemine değinmektedir.<sup>48</sup> İnsanlar kendileri için kanun koymalıdırlar, aksi halde vahşi hayvanlardan farkları kalmaz<sup>49</sup> diyerek de, insanı diğer insanlar üzerinde şiddet uygulamaktan, gücünü ölçsüzce kullanmaktan alıkoyan kanun düzenine vurgu yapmıştır.

Plâtoncu ideal site düzeninin dayandığı ilkeler, sadece aşkın ve kozmik bir nitelik arz etmezler, onlar bireyin ruhunda da içkindirler ve uygun bir eğitimle ortaya

---

<sup>41</sup> Platon, *Devlet*, s. 519.

<sup>42</sup> Platon, *Devlet*, s. 673.

<sup>43</sup> Platon, *Devlet*, s. 489.

<sup>44</sup> Platon, *Devlet*, s. 543.

<sup>45</sup> Platon, *Devlet*, s. 638.

<sup>46</sup> Platon, *Devlet*, s. 419.

<sup>47</sup> Platon, *Devlet*, s. 599.

<sup>48</sup> Platon, *Yasalar*, s. 47.

<sup>49</sup> Platon, *Yasalar*, s. 354.



çıkarıldıklarında bireyin toplumsal davranışları için en doğru ve adil ilkeler ortaya çıkmış olur. Böylece site düzenine ilişkin ilkeler, insanın tabiatında mevcuttur.<sup>50</sup>

Platon'un düzen anlayışı, parçalardan oluşan uyumlu bütün anlayışına uygun olarak işlemektedir. Bu kural, kozmosta ve insan ruhunda olduğu gibi, site düzeninde de geçerlidir. Onun düzen anlayışında, her parçanın kendine özgü, tek ve tabii bir konumu vardır. Parçalar, tabii yapılarına uygun konumlandıklarında düzen sağlanır.

Platon, “kozmos”, “ruh” ve “site” düzenlerini birbirleriyle sıkıca ilişkilendirmiş, aynı düzen anlayışını bu üç yapıya da uyarlamıştır. İnsan ruhunda, biri akıllı olmak üzere üç parça olduğu gibi, sitede de, biri akıllı temsil eden ve diğer iki parça üzerinde tabii bir yönetme hakkı bulunan üç parça bulunur. Platon'da ruh ve site düzeni, üç parçadan oluşan bir bütündür ve bu parçalardan akıllı olanın diğer parçalar üzerindeki egemenliği, düzenin koşuludur.<sup>51</sup>

Platon'a göre ideal site, insan organizmasına benzemekte olup, bu organizmada öğeler, bedenın sağlığına hizmet eden organlardır.<sup>52</sup> Bu tespitler, sitenin ve insan ruhunun benzerliğini vurgular ve bu benzerlik öyle güçlüdür ki, *Devlet*'teki doğruluk ve adalet soruşturmasında, devlet bireyden daha büyük bir yapı olduğu için doğruluğun önce devlette soruşturulması, sonra ruha geçilmesi önerilir.<sup>53</sup> Buna göre devletin öğeleri, insan bedeninin ve ruhunun öğeleri gibi daima birbirlerinin çıkarına hizmet ederler. Yurttaşların çoğu aynı şeye benimdir derlerse, en iyi devlet düzeni kurulmuş olur, yani parçanın derdi, bütünüün derdi olmalıdır.<sup>54</sup>

Platon, devletin özelliklerini bireyin özellikleriyle ilişkili biçimde ele almıştır.<sup>55</sup> Örneğin bazı sitelerdeki taşkın, öfkeli karakterler, başka sitede olmayabilir. *Devlet*'te Adeimantos, Sokrates'e, koruyucular sınıfının üzerine fazla yük bindirdiğini ve bunun onları mutsuz kılabileceğini söyleyince, Sokrates site düzeninin, toplumun herhangi bir parçasının, bir sınıfın değil, bütün sitenin mutluluğunu gözetmesi gerektiğini savunur.<sup>56</sup> Çünkü böyle kurulmuş bir sitede doğruluğu, çok kötü yönetilen bir sitede de eğriliği

<sup>50</sup> Uslu, Serdar, *Platon'da Düzen Sorunu*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, (Doktora Tezi), İstanbul, 2007, s. 177.

<sup>51</sup> Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, s. 178.

<sup>52</sup> Platon, *Devlet*, s. 515.

<sup>53</sup> Platon, *Devlet*, s. 447.

<sup>54</sup> Platon, *Devlet*, s. 556.

<sup>55</sup> Platon, *Devlet*, s. 527.

<sup>56</sup> Platon, *Devlet*, s. 508.

kolayca bulabiliriz. Onda kanunların amacı, her bireye toplum içinde görebileceği işi dağıtmak ve tüm toplumu mutlu kılmaktır.<sup>57</sup>

#### 4.1. Plâtoncu İdeal Site Düzeninde İş Bölümü

Platon *Devlet*'te, insanların bütün temel gereksinimlerini karşılayabilecekleri bir toplumsal yapı ortaya koymaya çalışır. Öncelikle toplumsal yaşamda yerine getirilmesi gereken üç temel belirleyerek, her bir işlevi bir sınıf yerine getirecek şekilde üç farklı yurttaş sınıfına gereksinim duyulur: Toplumun maddî gereksinimlerini giderecek “zanaatkâr ve çiftçiler”, devleti koruyacak “askerler”, “koruyucular” ve toplumsal yaşamı örgütleyip düzeni sağlayacak olan “yöneticiler”dir.<sup>58</sup> Devlet veya toplum içerisinde adalet, herkesin kendi konumunu bilmesi ve ona uygun eylemde bulunmasıyla gerçekleşir. Temel erdem olan adalet, herhangi bir sınıfa ait olmayıp, toplumun bir bütün olarak işlemesine ilişkindir.

Platon, *Devlet*'te, toplum ve site düzeninin ortaya çıkışı ve gelişimi anlatılırken, önce insanın, yiyecek, içecek, barınma ve giyecek gereksinimlerini karşılayacak olan kişilerden söz eder. Böylece kimileri çiftçi, kimileri dokumacı olacak ve toplumdaki ilk meslekî yapılanmalar oluşacaktır. Bunların mesleklerini yapmak için gereksinim duydukları aletleri dülger, çilingir gibi zanaatkârlar yapacak, başka sitelerden mal alıp, satan tüccarlar, denizciler, satıcılar ile daha az öneme sahip olan sanatçılar, çalgıcılar, berberler ve hizmetçiler gibi sınıflar ortaya çıkacak ve böylece zanaatkâr sınıfı oluşmuş olacaktır.<sup>59</sup>

Sitede nüfus artıp, toprakları yetmez olunca, komşu topraklarını ele geçirmek isteyecekler, bu yüzden her site, kendisini savunmak için belli sayıda asker ve muhafız bulundurmaya zorunda kalacak, böylece asker sınıfı da ortaya çıkmış olacaktır.<sup>60</sup>

Bu iki sınıf dışında, bir de sitenin yönetim ve düzeninden sorumlu olan bir yönetici sınıfı olmalıdır.<sup>61</sup> Hem insan ruhunda hem de toplumda istenilen düzeni oluşturacak ve yaşatacak kişi yalnızca filozoftur ve dolayısıyla ideal bir devletin kralı da

---

<sup>57</sup> Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, s. 179.

<sup>58</sup> Platon, *Devlet*, s. 447-448.

<sup>59</sup> Platon, *Devlet*, s. 448.

<sup>60</sup> Platon, *Devlet*, s. 453.

<sup>61</sup> Platon, *Devlet*, s. 499.

filozof olmalıdır.<sup>62</sup> Filozof-kral, derin bakışa sahip olmasından ötürü yurttaşları yönetme hakkına sahip olan kişidir.

İş bölümü yoluyla maddî isteklerin tatminine dayanan site, yönetici sınıfın bilinçli yönlendirmelerinden yoksun olduğunda, yaşamları sadece yiyip içmek, temel gereksinimlerini karşılamak olan "domuzlar topluluğu" olarak kalacaktır.<sup>63</sup> Böylece, Plâtoncu sitenin yöneticiler, askerler ve zanaatkârlar sınıfı şeklinde üç ögesi ortaya çıkmış olur. İdeal bir site, bu üç sınıfın doğru biçimde konumlanmasıyla sağlanabilecektir.

Platon'a göre devletler, durum ve özelliklerini insanların durum ve özelliklerinden alırlar. Taşkınlıkları ve hırçlıkları ile tanınan Trakyalılar ve İskitler sert mizaçlı oldukları için devletleri otoriterdir. Benzer şekilde, Fenikeliler ve Mısırlılarda para hırsı, Yunanlılarda ise bilgelik sevgisi vardır. Bu özellikler, söz konusu toplumların site düzenlerine yansımıştır.<sup>64</sup>

Site içinde olduğu gibi her insanın içinde de üç yön ve bunların her birine özgü üç ayrı zevk, istek ve buyruk vardır.<sup>65</sup> İnsan birinci kesimle bilgiye ulaşır, ikinci kesimle öfkelenir, üçüncü kesimle de arzularını giderir.

Platon, ayrıca bilge, cesur, ölçülü, doğru ve adil olmak şeklindeki beş ayrı insan mizacına karşılık, beş ayrı devlet düzeni olduğunu savunmuştur.<sup>66</sup> Bu şekilde konumlanmış devlet, ona göre doğru düzenlenmiştir.

Tabiata uygun olarak kurulmuş bir devlet, akıllı olmasını kendisini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur. Böylece yönetici sınıfın erdemi olan bilgelik, bu sınıfın, site düzeni içinde olması gereken yerde olması nedeniyle, aynı zamanda sitenin erdemi haline gelir. Doğru düzenlenmemiş bir sitede de bilgiler olabilir, ama bunlar olmaları gereken yerde değilse sitenin bilgeliğinden söz edilemez. Aynı şekilde, siteye korkak ya da cesur dedirtenler de asker sınıfıdır. Cesurlar, koruyucu olmadıkları ya da koruyucular, cesur olmadıkları sürece siteye cesur denemez.<sup>67</sup>

Ölçülülük ise, bütünün içindeki iyi tarafın, kötü tarafı buyruğuna almasıdır.

---

<sup>62</sup> Ebenstein, *Siyasal Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 26.

<sup>63</sup> Platon, *Devlet*, s. 452.

<sup>64</sup> Platon, *Devlet*, s. 526.

<sup>65</sup> Platon, *Devlet*, s. 688.

<sup>66</sup> Platon, *Devlet*, s. 647.

<sup>67</sup> Platon, *Devlet*, s. 519.

Bunun ruhtaki yansıması, ruhun akıllı parçasının, diğer parçaları kontrol etmesi, böylece insanın arzularına, isteklerine hâkim olması, yani kendisinin hâkimi olmasıdır. Bu özelliğin sitedeki yansıması ise, iyi bir yaradılışla iyi bir eğitimi birleştirmiş küçük bir azınlığın, akıl ve düşünce yoluyla, zevklerine ve arzularına hâkim olmakta güçlük çeken diğer öğeleri egemenliği altına almasıdır.<sup>68</sup>

Platon'un site düzeni anlayışı, doğruluk ve adalet erdemine en yüksek amaç olarak yönelmiştir.<sup>69</sup> O, doğruluğu, en yalın haliyle, bir insanın, toplumda tabiatına uygun olan tek bir işi görmesi olarak tanımlar. Adaletsizliği ve düzensizliği ise bir insanın aynı anda birçok işte uzmanlaşabileceği, birçok işi başarıyla görebileceği düşüncesinden oluştuğunu düşünmektedir. Ona göre adalet, ruha ait diğer erdemlerin anasıdır. Adalet ve doğruluk, şeylerin gerçekliklerine ilişkin doğru bilgi üzerine bina edilebilir. Bu özelliğiyle adalet ve doğruluk, diğer üç erdem olan bilgelik, cesaret ve ölçülülüğü doğuran ve yaşatan değerdir.<sup>70</sup>

Sitede, bütün bu erdemlerin ortaya çıkabilmesi ve ideal site düzeninin kurulabilmesi için, düzenleyici bir aklın faaliyetine gereksinim vardır. Bu akıl, filozof-kraldan başkası değildir.<sup>71</sup>

#### **4.2. Plâtoncu İdeal Site Düzeninde Akıl ve Filozof-Kral**

Platon, ideal devletini oluştururken, “tek bir şey var ki, onu değiştirirsek, sanırım bu devletin durumu değişir” dediği filozof-kral’ın ideal devlet sistemindeki yerini belirtirken, filozof-kral’ın toplumsal yaşamda kötülöklere son vermesi ve siyasal istikrarın sağlanmasındaki önemine vurgu yapar.<sup>72</sup> Ona göre filozoflar, her zaman bütünü ve gerçeği görmeyi severler. Bu yüzden Platon, dönemindeki filozof tanımlarından farklı olarak, insanın gücü yettiği ölçüde Tanrı’nın fiillerine benzemesi, ebedî ve tümel olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesi, hakikati sevmesi, formlar ya da idealar dünyasının âşıkları ve gözlemcisi gibi tariflerle filozofa yeni tanımlar katmıştır.<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> Platon, *Devlet*, s. 521.

<sup>69</sup> Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, s. 186.

<sup>70</sup> Platon, *Devlet*, s. 523; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1993, s. 64.

<sup>71</sup> Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, s. 187.

<sup>72</sup> Hacıkulaoğlu, Hale, *Platon'un Devlet Kuramı*, Ara Yay., İstanbul, 1991, s. 36.

<sup>73</sup> Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, Cilt: 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 144.

Platon'un ideal düzen anlayışı, parçaların uyumlu bütünü anlayışı ile bu parçalardan en önemlisinin akıl olduğu anlayışına dayanmaktadır. Tabii durum, diğer öğelerin, aklın egemenliğine girmesidir. Mevcut devlet düzenlerinde, filozoflar kral ya da krallar gerçek ve ciddi anlamda filozof olmadıkça, yani siyasal güç ile akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, ideal site düzeni ortaya çıkamayacaktır.<sup>74</sup> Filozofun yöneticiliği, sitede akli güçle birleştirme fonksiyonu görecektir.

Bu durumu Platon, *Yasalar*'da geçen, yedi farklı yöneten yönetilen eşleştirmesinde açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunlar: (1) Anne babanın, çocuklarını yönetmesi, (2) Soyluların, soylu olmayanları yönetmesi, (3) Yaşlıların, gençleri yönetmesi, (4) Efendilerin, köleleri yönetmesi, (5) Güçlünün, zayıfı yönetmesi, (6) Bilgenin, bilgisizi yönetmesi, (7) Kura çekilmesi sonucu kazananın, kaybedeni yönetmesidir.<sup>75</sup>

Platon, bunlardan güçlünün zayıfı yönetmesini anlatırken, "yasa yeryüzünü, insanları ve tanrıları yönetir" sözüyle bu tür bir yönetimin, tabiatta en sık rastlanan yönetim tarzı olduğunu savunur. Bununla birlikte, Platon'a göre tabii olan yönetim, güçlünün güçsüzü yönetmesi değil, bilgenin bilgisizi yönetmesi, yani aklın hükümran olmasıdır. Çünkü kanunların zorla değil, ikna yoluyla, gönülden boyun eğenleri yönetmesi, asıl tabiata uygun olan yönetimdir.<sup>76</sup>

Platon, "en iyi ve en doğru insan, aynı zamanda en mutlu olandır. Bu adam da, en kral tabiatlı ve kendini kralca yönetendir"<sup>77</sup> diyerek aklın yönetimini, iyiliğin ve doğruluğun yegâne şartı olarak görmüştür. İdeal sitede akıl ne denli hükmedici olursa, tabiatına o denli uygun davranmış olur. Yani ideal site düzeni, aklın en çok hükmettiği sitedir. Aklın yönetiminde olmayan sitelerin bir düzene sahip olduklarından, hatta bir devlet olduklarından bile söz edilemez.

Platon'a göre aklın hükmetmediği site tabiata aykırıdır. O, aklın yönetimindeki site düzeninde, her sınıfın kendine özgü, gerçek hazları elde edip, mutlu olacağını savunur. Aklın yönetmediği sitede bilgelik, cesaret, ölçülülük, doğruluk ve adalet gibi

---

<sup>74</sup> Platon, *Devlet*, s. 569.

<sup>75</sup> Platon, *Yasalar*, s. 128-129.

<sup>76</sup> Platon, *Yasalar*, s. 129.

<sup>77</sup> Platon, *Devlet*, s. 688.

erdemler bile insanların felaketine yol açabilir.<sup>78</sup> Aklın yönetimindeki sitede, diğer öğeler, tabiatlarına özgü hazları ve mutlulukları elde edebileceklerdir.<sup>79</sup>

Platon, ideal sitede filozofun görevini anlatırken, “âlemde Demiurgos, insan ruhunda akıllı parça neyse, sitede de filozof odur ve tanrısal akı temsil eder” diyerek, site için onların önemine değinir.<sup>80</sup> Platon'un anlayışında devleti yönetmek, ayakkabı yapmak gibi çok özel bir yetenektir.<sup>81</sup> İnsanları yönetmek, bilgi grupları arasındaki en zor, en büyük bilgidir ve on bin kişilik bir sitede elli insanda bile bulunmaz. Bu yüzden ideal site düzeninde, yönetim az sayıda insanın elinde bulunmalıdır.<sup>82</sup>

Platon, *Devlet*'te, filozof-kralın bilgisinin, bütünlüğün bilgisi olduğunu vurgulayarak ona güvenilmesini ister. Çünkü filozof, tanrısal ve insanî işleri bütünlüğü içinde kavramaya çalışır. O, varlığın tamlığının bilgisine varabilmelidir.<sup>83</sup> İdeaları birbirleriyle ilişkileri içinde bütünlüklü biçimde kavrayabilme yetisi, bir yandan site düzenini, âlemdeki düzenle uyumlu kılarken, diğer yandan sitedeki her öğenin yerli yerine oturtulabilmesi için filozofa gerekli bilgi altyapısını sağlar.<sup>84</sup>

İdeal site yönetiminde eğitim, İyi'nin elde edilmesidir. Bunun bilgisi, diyalektik yöntemi kavrayabilen yönetici sınıfının görevidir. İyi kavramı ya da ideası, bilginin en yüksek konusudur. Bu bilgi, aynı zamanda sitede düzene ve erdeme dair ne varsa hepsini bütünleyen en yüksek ilkedir. Bu yüzden, kurulan devletin eksiksiz olması için, bu bilgiye ulaşan ve önem veren en azından bir yönetici bulunması gerekir.<sup>85</sup>

Platon, *Devlet*'te ne eğitimsiz ve doğrudan habersiz kimseleri ne de ömürlerini

---

<sup>78</sup> Platon, *Devlet*, s. 589.

<sup>79</sup> Platon, *Devlet*, s. 696.

<sup>80</sup> Platon'un *Timaeos* isimli diyalogunda açıkladığı Demiurgos, fiziksel ya da maddî dünyayı yaratmış olan Tanrı ya da tanrısal güç anlamına gelmektedir. Demiurgos, fiziksel dünyayı varlığa getiren yaratıcı bir ilke ya da güç değildir. Duyusal dünyayı, kaotik ve şekil almaya direnç gösteren maddeye, ezeli, ebedî, değişmez, yetkin ve ideal formlara bakarak şekil vermek suretiyle yaratılmıştır. Hem akılla anlaşılabilir dünyanın dışında olan bir Tanrı olarak Demiurgos, ona idealar dünyasının özelliklerini, akılla anlaşılabilir dünyanın formlarını yüklemek suretiyle, düzenden yoksun belirsiz maddeye düzen ve form kazandırır. Demiurgos'un bu faaliyeti, sonuçta duyusal dünyada ideaların ya da ideaların gölgelerinin ortaya çıkışına yol açar. Buna göre, maddî dünya sahip olduğu düzen ve belirliliği her şeyden önce idealar dünyasına ve ideaların yapısını maddeye aktaran Demiurgos'un faaliyetine borçludur. Bk. Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul, 1999, s. 210-211.

<sup>81</sup> Ebenstein, William, *Siyasal Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, Şule Yay., İstanbul, 1996, s. 20-21.

<sup>82</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran ve Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul, 1994, s. 76.

<sup>83</sup> Platon, *Devlet*, s. 583-584.

<sup>84</sup> Platon, *Devlet*, s. 635.

<sup>85</sup> Platon, *Devlet*, s. 604-605.

araştırmayla geçirmelerine izin verilen insanları devletin başına geçirilmesini uygun bulmaz. Çünkü ona göre birinciler, kamu işlerinde yöneldikleri belli hiçbir amaçları yoktur; ikincilerse devlet yönetimiyle uğraşmaya istekleri yoktur. Çünkü bunlar kendilerini daha dünyada iken Mutlu Adalara ulaşmış sayarlar.<sup>86</sup>

Platon *Devlet*'te, tanrısal bir yapı olarak gördüğü aklın yönetimine tam manasıyla güvenmiştir.<sup>87</sup> *Devlet Adamı*'nda ise, yöneticinin dinsel bir niteliğe sahip olduğu söyler. Bunu diğer devlet yönetimlerinden örnekler vererek açıklar. Örneğin Mısır'da rahip asaletine sahip olmayan bir kral, saltanat süremez. Aşağı tabakadan biri zorla krallığa yükselmişse, yönetimde tutunabilmek için rahipler sınıfına girmek zorundadır. Helenlerde de yüksek din hizmetlerinin en önemlilerini görmek işi, en yüksek devlet adamlarına emanet edilmiştir<sup>88</sup> diyerek, yöneticinin filozof olmasının yanı sıra dinsel yönüne de vurgu yapmaktadır. Buna bağlı olarak o, *Yasalar*'da, ideal yöneticide bulunması gereken özellikleri sıralarken, tanrıların varlığına ilişkin açık kanıtlar getirme şartı öne sürer.<sup>89</sup> Bu iki gerçek kavranmadıkça, insan dindar olamaz. Dindar olmayan biri de, siteyi yönetecek yetkinliğe ve yeterliliğe erişemez.<sup>90</sup> Böylece *Yasalar*'da, yöneticiler, aynı zamanda dinsel kimlik taşıyan kişiler olarak betimlenmiştir.<sup>91</sup>

Dolayısıyla en iyi düzene kavuşmak isteyen site, bir yandan kadın, çocuk ve eğitim ortaklığıyla savaş ve barışta iş ortaklığını kabul etmeli, öte yandan filozof ve savaşçı olarak en iyi oldukları ortaya çıkanlarla birlikte, dinsel yönleri de olanları kral tanımalıdır.

### 4.3. Plâtoncu İdeal Site Düzeninde Kanun

Platon'un ortaya koyduğu ideal site düzeni, kanunlarla yönetilme ilkesine dayandırılmıştır. Bununla birlikte, kanunların sürekli değiştirilmesine de karşıdır. O, kanunların sıkça değiştirilmesi durumunu, Hydra'nın bin bir başından birini kesip,

---

<sup>86</sup> Platon, *Devlet*, s. 618.

<sup>87</sup> Platon, *Devlet*, s. 617-618.

<sup>88</sup> Eflâton, *Devlet Adamı*, s. 71.

<sup>89</sup> Platon'a göre tanrıların varlığını ispatlayan iki kanıt vardır; bunlar, ruh ve âleme düzen veren aklın yönettiği gök cisimlerinin düzenli hareketleridir. Bunları dikkatli biçimde inceleyen kimse tanrıtanımaz olmaz. Bunlar, olayların zorunluluk sonucu değil, iyiyi gerçekleştirmeye çalışan bir iradeyle olup bittiğine inanırlar. Bk. Platon, *Yasalar*, s. 468.

<sup>90</sup> Platon, *Yasalar*, s. 468-469.

<sup>91</sup> Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, s. 192.

yerine iki baş çıktığını görenlerin durumuna benzetmiştir.<sup>92</sup> Gerçek kanun yapıcı, bu şekilde sürekli kanunları değiştirmekle vakit kaybetmez. Düzenlemek istediği site iyiye, kanunları değiştirmeye gerek yoktur. Birçok kanun, toplumsal yaşam düzeninde kendiliğinden ortaya çıkar.<sup>93</sup> Ona göre kanunlar, tek bir yurttaş sınıfına olağanüstü mutluluğu sağlamayı değil, bütün sitenin mutluluğunu sağlamayı amaçlamalıdır.<sup>94</sup>

Platon, *Devlet*'te kanunlara, özellikle cezai yaptırımlara önemli bir işlev yükleyerek, tabii durumundaki ruhun düzenli ve iyi olduğu, kötülüğün ise tabii durumdan sapma, yani düzensizlik ve hastalık olduğu ifade etmiştir. O, bu anlayışı *Devlet*'te ruhun doğruluğu ya da eğriliği, beden hastalığı ya da sağlığına benzetir. Sağlık, bedendeki organların tabiata uygun bir düzende olması, hastalığa bu organların tabiata aykırı düzenlenmiş olmalarıdır. İyilik, ruhun sağlığı, kötülükse hastalıktır.<sup>95</sup> İyiyle kötü her şeyde görülür. Bu durum site için de geçerlidir. Site düzeninde tabiat dışı isteklere yer yoktur.

Site içerisinde işlenecek suçlar, tabiattan sapma ve hastalıktır. Bu yüzden Platon, yöneticileri sık sık hekimlerle karşılaştırmaktadır.<sup>96</sup> O, doğruyu bulmak konusunda insanın öz yeteneklerine güvenmeyip, sürekli daha iyi kanunlar arayan yöneticiler, hastalık hastası olup, sıhhat bulmak için sürekli hekim kapısı aşındıran kişilere benzetir.<sup>97</sup> Yine filozofların yönetime talip olmayacakları, hastanın hekimi bulması gibi, yurttaşların yönetim için filozoflara başvurmaları gerektiğini söyler.<sup>98</sup> Benzer şekilde, hekimlikle çobanlık arasında paralellik kurarak, çobanın koyunlarını, site yöneticisinin ise yönettiği kişilerin yararını gözettiği savunur.<sup>99</sup>

Bu karşılaştırmalar, kanunların, sadece toplumsal düzeni sağlama görevi görmeyip, aynı zamanda ruhu iyileştirici bir tarafları olduğu gerçeğiyle anlam kazanırlar. Cezanın amacı, ruhtaki sapmayı giderip, onu tabii durumuna döndürmektir. Suç cezasını görmezse, suçlu bu işten kârlı çıkmaz; daha da kötüleşir ve kötü olmak,

---

<sup>92</sup> Platon, *Devlet*, s. 515; Hydra, mitolojide yedi başlı bir canavar olup, Herakles'in öldürdüğü bu canavarın başları, kesildikçe yeniden çıkma özelliğine sahiptir.

<sup>93</sup> Platon, *Devlet*, s. 515-516.

<sup>94</sup> Platon, *Devlet*, s. 619.

<sup>95</sup> Platon, *Devlet*, s. 537-538.

<sup>96</sup> Platon, *Devlet*, s. 530.

<sup>97</sup> Platon, *Devlet*, s. 514-515.

<sup>98</sup> Platon, *Devlet*, s. 587.

<sup>99</sup> Platon, *Devlet*, s. 424.



insan için en büyük cezadır.<sup>100</sup>

Platon, devletin yazılı kanunlara göre yönetilmesini savunarak, kanunu aklın bir ürünü olarak görmüş ve onu tabiatla özdeşleştirmiştir.<sup>101</sup> Şöyle ki, aklın, siteyi yönetirken ya da düzenlerken gözettiği kanunlar, tabiatla hüküm süren kanunlardan farksızdır ve bunların tümü aynı kaynaktan gelirler. Yöneticilerin akıl yürütmeler, deneyim ve gözlemler aracılığıyla oluşturdukları kanun anlayışına da önem veren Platon, kanunların erdemin bütününe, en yüksek erdem olan adaleti gözetmesi gerektiği savunur.<sup>102</sup> Örneğin, “Girit kanunları doğru kanunlardır, çünkü bütün iyi şeyleri sağlayıp insanları mutlu kılarlar.”<sup>103</sup> İyi şeyler ise “insanî iyiler” ve “tanrısal iyiler” olmak üzere iki türdür. Birinciler, tanrısal olanlara bağlıdır ve bir site tanrısal iyileri elde ettiğinde, ötekileri de zaten elde etmiş olur. İnsanî iyiler ise sırasıyla sağlık, güzellik, güç ve sağduyulu zenginliktir. Tanrısal iyiler ise sırasıyla aklıbaşındalık, ölçülülük, bu ikisinin cesaretle bir araya gelmesiyle oluşan adalet ve cesarettir. Kanun koyucunun amacı, insanı bu iyilere ulaştıracak yaptırımlar düzenlemektir. Bunu yaparken, insanî iyileri tanrısal iyilere bakarak, tanrısal iyileri ise, rehber akla bakarak düzenler.<sup>104</sup>

Platon *Devlet Adamı*'nda, gücün kanunlara değil, filozof-krala verilmesinin en iyisi olacağını savunmuştur. Çünkü kanun, en yararlı emirleri verecek şekilde herkes için en iyi, en doğru olanı aynı zamanda asla kavrayamaz. İnsanın çeşitli işleri arasındaki farklılıklar ve insanî işlerin değişkenliği herhangi bir insanî konu üzerine değişmez kanunlar koymayı güçleştirir. Her zaman için mutlak olanın, hiçbir zaman mutlak olmaya uyması mümkün değildir.<sup>105</sup> Bu nedenle kanun koyucu, her duruma uyan kanunlar değil, durumların ve kişilerin çokluğuna yönelik kanunlar koyar.<sup>106</sup> Burada doğru işleyen bir aklın, kanunla kayıtlı olmadan özgür biçimde işlemesi gerektiği savunulur. Fakat bu türden bir akıl nadir bir şeydir. Bu yüzden kanuna dayalı düzeni seçmek gerekir.<sup>107</sup> Böylece Platon, sitenin kurtuluş ve yıkılışının kanunlara

---

<sup>100</sup> Platon, *Yasalar*, s. 181.

<sup>101</sup> Friedlander, Paul, *Plato: An Introduction*, çev. Hans Meyerhoff, Bollingen Series, Princeton, 1973, s. 286.

<sup>102</sup> Platon, *Yasalar*, s. 46.

<sup>103</sup> Platon, *Devlet*, s. 646.

<sup>104</sup> Platon, *Yasalar*, s. 47-48.

<sup>105</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 78-79.

<sup>106</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 81.

<sup>107</sup> Platon, *Yasalar*, s. 354.

uymakla ilgili olduğunu, kanunlara en çok uyan kişinin, tanrının en büyük hizmetkârı sayılacağını savunmuştur.<sup>108</sup>

Platon *Yasalar*'da, kanun güçsüzse ve çiğneniyorsa, yıkılış yakındır. Fakat kanun, yöneticilerin üstüneyse ve yöneticiler onun kölesiyse devlet kurtulur ve tanrıların ideal devletlere verdiği en yüksek nimetlere kavuşur<sup>109</sup> diyerek, sitenin kanunları ne denli iyi düzenlenmiş olursa olsun, bunun site düzeninin kurulup, korunmasına yetmeyeceğini söylemektedir. Afetler, savaşlar, salgınlar vb. olumsuz etmenler bazen tüm öngörülerin ötesinde sonuçlar doğurabilir. Böylece insan hiçbir şeyi düzenleyemez. Sonuçta, insanla ilgili tüm işler kadere ve Tanrı'ya bağlıdır. Fakat fırtına sırasında kaptanın usta olması, olmamasına tercih edilir. Bu yüzden, sitede bulunması gereken tüm koşullar yerine gelse de, mutluluk için diğer şeylerin yanı sıra gerçek bir kanun koyucu mutlaka gereklidir.

#### 4.4. Plâtoncu İdeal Site Düzeninde Eğitim

Platon'a göre bilgi, eskiden bilinmiş bir şeyi anımsamadır (*anamnesis*). Çünkü o, ruhun ölümsüz olduğunu ve bu ruhun ölümlü bedene girmeden önce idealar âlemini görmüş olduğunu düşünmektedir. İnsanlar bu bilgiyle doğmakta, unutmuş olduğu bu bilgileri eğitim aracılığıyla yeniden hatırlamaktadırlar.

Her insan ruhu, tabiatı gereği idealar âlemindeki gerçek varlıkları görmüştür, fakat insanların çoğu bunu hatırlayamaz. İşte eğitim, ruhta bulunan bilgileri kötüden iyiye çevirmek için yapılır. İnsan, çocukluktan itibaren bu şekilde yetiştirilirse doğruya çevrilir ve böylece eğrilikleri gördüğü açıklıkla, doğruyu da görebilecektir.<sup>110</sup>

Platon'un ideal site düzeninde eğitim, henüz anne karnında başlar. Doğan çocuklar devletçe görevlendirilmiş kişi ya da özel bir kuruma bırakılır.<sup>111</sup> Bundan sonra bireyler, masallardan ve beden eğitimi çalışmalarından başlayarak, İyi ideasının temasına dek yükselen bir eğitimden geçirilirler.<sup>112</sup> İyi'nin temasına ve bilgisine vardırın yüksek bilgi disiplinleri, pek az kişinin uğraşabileceği disiplinlerdir.

Platon'un eğitim sistemi öncelikle, ruhun eğitimi olarak gördüğü müzikle başlar

---

<sup>108</sup> Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, s. 195.

<sup>109</sup> Platon, *Yasalar*, s. 165.

<sup>110</sup> Hacıkadıroğlu, *Platon'un Devlet Kuramı*, s. 50.

<sup>111</sup> Platon, *Devlet*, s. 554.

<sup>112</sup> Platon, *Devlet*, s. 638.

O, müziği düzenle sıkı biçimde ilişkilendirmiş ve müzik eğitiminin amacını, akli ve ruhu ölçülü ve düzenli kılmak şeklinde ifade etmiştir.<sup>113</sup> Platon'a göre müzik eğitimi, çok geniş kapsamlı olup, söz sanatları da bunun içerisine girmektedir.

Platon, çocukların yaşlılardan çok daha iyi öğreneceğini, bu yüzden aritmetik, geometri ve diyalektiğe hazırlayıcı bütün bilimlerin daha çocukken öğretilmesi gerektiğini söyler.<sup>114</sup> Bu üç bilim, insanı sürekli değişip duran şeyin deneyim yoluyla edinilen bilgisinden, görünmez olan, yüksek ya da tanrısal varlıklara ve bunlara ilişkin kanunlara vardırın bilimlerdir. Bu nedenle bu bilimler, ideanın bilgisine bir hazırlık ya da geçiş niteliği sergilerler.<sup>115</sup>

Platon, tasarladığı ideal site düzeninin kurulabilmesi için, iyi yaradılışlı ve doğuştan bilge yurttaşların yeterli olmadığını, bunların aynı zamanda bir eğitimden geçirilmeleri gerektiğini düşünmüştür. İyi yaradılışta bir insan, gereğinden farklı eğitildiğinde orta yaradılışta bir insandan çok daha kötü olabilir.<sup>116</sup> Bu yüzden Platon'un ideal devleti, büyük bir eğitim kurumudur ve gözettiği amaç, daima yurttaşların eğitimidir. "İnsanları yetiştiren devlettir"<sup>117</sup> diyen Platon'a göre, sitedeki tüm kanun ve düzenlemeler, bu eğitimin bir parçasıdır.

Plâtoncu ideal sitede tüm düzenlemeler, yurttaşı iyiliğe, doğruluğa, mutluluğa sevk eden eğitimin bir parçası olduğundan ve bu amaçtan saptıran her durum cezaî yaptırımlara konu edilmiştir. İnsan yaşamıyla ilgili her tür faaliyet, düzenin devamlılığını gözetin bir eğitim aracı olarak görülmüştür. Bu durum, çocuk oyunlarına dahi yansımıştır. Şöyle ki, çocuklar daha küçük yaştan itibaren güzel oyunlar oynayıp, kanun düzenine bağlılığı müzik yoluyla içlerine sindirirlerse, kanuna bağlılık, her işte bunlara yoldaşlık eder, güç kazandırır, sitede yüzüstü bırakılmış şeyler varsa, onları yeniden canlandırır. Çocuklar oyun kurallarına uyarlarsa, düzen sevgisi içlerine işler.<sup>118</sup>

Platon, erdemın bilgisinin insan tabiatında bulunduğuna, bunun eğitimle açığa çıkarılacağına inanmıştır. Ona göre eğitim, düzenin başladığı yerdir. İyi eğitim sonunda,

---

<sup>113</sup> İlk Çağ'da "müzik" deyimini, müzikten başka şiir, edebiyat, sanat, tarih, felsefe ve bilimlerin tümünü kapsıyordu. Bu sanat ve kültür ürünlerinin koruyucusu olan tanrıçalar da Musa'lardı. Müzik kelimesi de Musalardan gelmekteydi. Yunanca'da "Musike" sözcüğü, "Musaların yönetimi altındaki sanatları", bugünkü anlamda "güzel sanatlar"ın bütününe kapsamaktaydı. Bk. Platon, *Devlet*, s. 457.

<sup>114</sup> Platon, *Devlet*, s. 639.

<sup>115</sup> Platon, *Devlet*, s. 621.

<sup>116</sup> Platon, *Devlet*, s. 589.

<sup>117</sup> Platon, *Meneksenos*, s. 241.

<sup>118</sup> Platon, *Devlet*, s. 513.

zorunlulukla düzene varılır. Doğru eğitimin ulaşacağı nokta, eşyanın son amacı olan adaletin gerçekleşmesi, yani doğru ve adil site düzenidir. Doğru eğitim almış kişiler, kesinlikle iyi insanlar olurlar.<sup>119</sup> Yurttaşların zihni iyi eğitimle aydınlanmışsa bütün sorunları çözerler.

Eğitimin, ideal düzene bir başlangıç olduğunu Platon, sudaki halkaların zorunlu bir tabiat kanunuyla ilk halkadan düzenle genişlediği örneğini vererek, “benzer şekilde, doğru eğitilmiş yurttaş da, sitenin diğer öğelerini bir düzen sarmalının içine çekecektir” demektedir.<sup>120</sup> Bu benzetme, onun düzen anlayışında eğitimin rolünü kavramak bakımından önemlidir.

Platon, düzenin tabiatta dolaysızca ve mümkün olan en yetkin tarzda gerçekleşmesine olan hayranlığından dolayı örneklerini hep tabiattan vermektedir. İnsanî yapılarda düzenin kendiliğinden değil, sıkı bir eğitimle gerçekleşeceği düşüncesiyle Platon, eğitimle ilgili konularda sürekli tabiata gönderme yapmakta, onun çok sık verdiği kökboyanın yüne işlemesi örneğinde olduğu gibi, eğitimin de insanın içine işlemesinden söz etmektedir.<sup>121</sup>

Platon'da eğitimin amacı, düzenin sağlanması için, insanda aklın doğru işlemesini sağlamaktır. Tabiattaki düzenle, ideal site düzeni arasındaki fark buradadır. Tabiattaki düzen tanrısal aklın, sitedeki düzen insanî aklın ürünüdür. Platon, yurttaşın aklı eğitimiyle idealarla, özellikle İyi ideasıyla ilişkili biçimde ele almıştır. Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir yeti vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün beden bir den dönmeye lazımsa, eğitimin amacı da geçici şeylere sırtını dönüp varlığa, varlığın en ışıklı yönüne, "İyi" denen yönüne çevrilmelidir.<sup>122</sup>

Tanrıların doğru biçimde anlatılması da ideal düzende eğitimin esaslarından biridir. Platon, bu konuda iki temel ilkesinden ilki, Tanrı'dan ancak iyilik ve mutluluk gelir; kötülükse, insanın kendi edimlerinin bir sonucudur. İkincisi ise, tanrılar asla aldatmaz. Bu iki ilkeye uygun olarak tanrıları suç işleyen, öfkelenen varlıklar olarak resmeden ya da ölümü korkunç biçimde anlatan eserler de düzen için tehdittirler.<sup>123</sup>

---

<sup>119</sup> Platon, *Yasalar*, s. 65.

<sup>120</sup> Platon, *Devlet*, s. 512.

<sup>121</sup> Platon, *Devlet*, s. 519.

<sup>122</sup> Platon, *Devlet*, s. 617.

<sup>123</sup> Platon, *Devlet*, s. 460.

## 1.5. PLÂTONCU İDEAL SİTE DÜZENİNİN BOZULUŞU

Platon, site düzenin bozulmasını, insanların çoğalmasıyla ilgili olan tabiat kanununa dayandırmaktadır. Bu yarı kozmik, yarı mistik bozulmuş teorisi, Platon'un düzen anlayışıyla uyumludur. O, insan tabiatında iyiliğe tabii eğilim olduğunu, bunun eğitimle canlandırılabilceğini, doğru eğitimin sonucunda oluşacak iyi insanların, doğru site düzenini kuracağını savunmuştur.

Platon, ideal düzenin bozulmasını, yöneticinin iradesi dışındaki kanunlara bağlayıp, hızlı ve düzensiz nüfus artışının siyaseti olumsuz etkileyeceğini, bunun da devleti yıkıma sürükleyeceğini söylemektedir. Ona göre site yöneticileri ne kadar bilgili, sitede ne denli ideal biçimde kurulmuş olsa da, düzenin varlığının devamlılığı, biraz da tabiat kanunların yurttaşların talihiyle denk gitmesine bağlıdır. Bu düşünce *Yasalar*'da, site düzeninin, sadece kanunların doğruluğuna ve kanun yapıcılarının becerilerine bağlı olmadığı, olayların seyrinde, tanrıların işleriyle ve kaderle de ilişkili olduğu şeklinde vurgulanmıştır.<sup>124</sup>

Bu anlamda Platon'un düzen anlayışında belirleyici noktalardan biri, sitenin kurulacağı bölgenin iklimi ve coğrafi konumudur.<sup>125</sup> O, *Devlet*'te, site nereye kurulursa kurulsun yine de kendisine yetemeyeceği, kendilerinde bulunmayan şeyler için başka sitelerle alış veriş yapmak zorunda kalacağı söyler.<sup>126</sup>

Platon, *Yasalar*'da, hiçbir insanın, sitede yaşamak için insanlara yararlı olan şeyi anlamaya, anlasa da her zaman en iyisini yapmaya ve bunu istemeye yaradılıştan yeterli olmadığını söyler. Toplumsal çıkarlar, bireysel çıkarlardan daha iyi kollanırsa, toplumun da bireyin de bundan yarar sağlayacağını anlamak zordur. Biri bunların tabii olarak böyle olduğunu anlayıp ilke edinir, siteyi böylece düzenlerse de, bu ilkeye daima bağlı kalmaz. Ölümlü yapısı onu hep açgözlülüğe ve kendini düşünmeye iter; zihni kararır, sonunda kendini ve siteyi her tür kötülükle doldurur.<sup>127</sup>

Platon, filozof tabiatına sahip, yaradılıştan iyi bir insanın bile, gerekli eğitimi almaması durumunda kendine ve siteye büyük kötülükler bulaştıracağını düşünür. Ne kadar iyi yaradılışlı olursa olsun hiçbir yurttaş, sitenin diğer üyelerinin bozucu etkilerine

---

<sup>124</sup> Platon, *Yasalar*, s. 155.

<sup>125</sup> Armstrong, Arthur Hilary, *An Introduction to Ancient Philosophy*, The Newman Press, Westminster-Maryland, 1957, s. 60.

<sup>126</sup> Platon, *Devlet*, s. 449.

<sup>127</sup> Platon, *Yasalar*, s. 354.

karşı kendi yetenekleriyle başbaşa bırakılmamalı, mutlaka eğitilmelidir. Yoksa meclislerde, tiyatrolarda, mahkemelerde bir araya gelindiğinde övgü ya da yergi dalgalarına kapılıp sürüklenebilir. O halde, en iyi yaradılışın, kendine ters düşen yetişme koşulları içinde, aşağı yaradılıştan daha kötü hâle gelmesi tabiidir.<sup>128</sup>

Bu değerlendirmeler, filozof tabiatına sahip olan, iyiye eğilimli bir insanın düzeninin dahi, gerekli şartlar oluştuğunda bozulabileceğini ve bu bozulmanın derhal site düzenine yansıtılacağını gösterir. Aklın hükmü altındaki ideal site bile bu durumdan ayrı tutulmamıştır. Platon, bozulmanın, site düzeninin öğeleri arasındaki bir çatışmadan doğacağını düşünmüştür.

Platon'un öne sürdüğü bozulmuş teorisi, sonuçta, yine insan aklının bilgisizlik ya da kavrayışsızlık durumuyla ilişkilidir. Bu da, Plâtoncu düzende aklın ne denli belirgin bir rolü olduğunun bir başka göstergesidir.

## 6. PLÂTONCU İDEAL SİTE DÜZENİNDEN GERÇEKÇİ DÜZENE GEÇİŞ

Platon siteyi, kurumların birbiriyle hiyerarşik ilişki içinde olduğu bir organizma olarak düşünmüş, bireylerin, mutluluklarını, ancak sitede gerçekleştirebileceklerini savunmuştur. İdeal sitede son amaç, akla dayalı, doğru ve adil bir düzen kurmak ve toplumun farklı öğelerini, herhangi bir değişimi imkânsız kılacak biçimde bir araya getirip düzenlemektir. *Yasalar*'da, sitenin denizden uzak bir yere kurulmasının önerilmesi ve insanların başka sitelerle ticaretten ya da seyahatlerden vazgeçirilmeye çalışılması bu amaca yöneliktir. O, site düzeninin, âlemdeki kanunlara uygun biçimde kurulmadığı sürece yaşayamayacağı dile getirir.<sup>129</sup>

Platon *Yasalar*'da, yurttaşları, topraklarına ya da elde ettikleri gelirlere göre dört sınıfa ayırmış, insanların servetleri de site düzenine yansıtılmıştır. *Yasalar*'daki toplumun en alt sınıfı, sadece topraklarından gelir elde edip, bununla geçinenlerden oluşmaktadır. İkinci sınıftakiler, başka yerlerden de geliri olanlardır. Üçüncü sınıf, topraktan elde ettiği gelirin dışında kalan gelirleri, topraktan elde ettiği gelirin iki katını bulanlardan, dördüncü sınıf ise, başka yerlerden elde ettiği gelir, topraktan elde ettiğinin üç katı olanlardan oluşur.<sup>130</sup> Bu dört sınıf, servetleri ölçüsünde siyasete katılabilmekte,

<sup>128</sup> Platon, *Devlet*, s. 590.

<sup>129</sup> Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, s. 62; diğer yandan, *Yasalar*'ın, *Devlet*'e oranla daha gerçekçi olduğu ve Platon'un, *Yasalar*'ı yazarken, ideal bir siteden çok, uygulanabilir, gerçekçi bir site düzeni kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

<sup>130</sup> Platon, *Yasalar*, s. 198-199.

*Devlet'te* sadece belli bir sınıfla sınırlı tutulan site yönetimi, *Yasalar'da* geniş katılımlı bir yapıya dönüşmektedir.<sup>131</sup>

Platon *Devlet'te*, aklın egemenliğine ağırlık vermiş, İyi ile temas kurabilen tek bir bilgenin bile ideal siteyi yönetebileceğini düşünmüştür. *Yasalar'da* ise, tek bir bilgenin yönetimini en ideal düzen olarak düşünmesine rağmen, bilge yöneticilerden ziyade akıllı insanlardan oluşan kurul ya da konseyler söz konusudur. Böylece, *Yasalar'da* ortaya konan "ikinci en iyi site düzeninde", yönetim erki, *Devlet'te* olduğu gibi tek ya da birkaç kişide toplanmamış, çeşitli toplumsal güçler arasında paylaştırılmıştır. Site düzeni, seçildiğinde elli yaşından genç olmayan ve yetmişinden sonra görevlerini sürdüremeyen 37 kişilik bir kurul tarafından korunur. Bunun yanı sıra, yukarıda kısaca ele alınan dört mülkiyet sınıfından her birinin 90 kişiyle temsil edildiği 360 kişilik bir meclis ve eğitim de dâhil olmak üzere, çeşitli önemli işlerle ilgilenen bazı özel yöneticilikler öngörülmüştür.<sup>132</sup> İdeal devlet yönetiminde idari yapının en önemli bölümünü yürütenler, site düzeninin en büyük güvencesi olan ve 30-40 yaş arasında erkek yurttaşlardan oluşan gece konseyidir. Eğitimden sorumlu yönetici de bu konseyin üyesidir.<sup>133</sup>

Platon, *Devlet'te* sitenin, iç düzenini yitirmediği sürece genişleyebileceğini savunurken;<sup>134</sup> *Yasalar'da*, sitede yaşayan yurttaş sayısının sabit kalması konusunda titiz davranmıştır. Yurttaşların sayısı, siteyi düzenlemek için başvurulması gereken pek çok uygulamaya elveren 5040 sayısında sabitlenmiştir.<sup>135</sup>

Platon'un siyaset felsefesine dair eserlerinden *Devlet'te* diyalektik ve felsefe vurgusu hâkimken; *Yasalar'da* din vurgusu ağırlık kazanmıştır. *Yasalar'da* ideal insan, dinsel yükümlülüklerini yerine getiren biri olarak görülmüştür; her şeyin ölçüsü insan değil, tanrıdır ve insanda olabildiğince ona benzemeli, onun gibi iyi ve adil olmalıdır. İyi insan için kurban kesmek, dua, adak vb. her türlü tapınma şekilleri ile tanrılara yakın

---

<sup>131</sup> Şenel, Alâeddin, *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine*, AÜ SBF Yay., Ankara, 1970, s. 419.

<sup>132</sup> Platon, *Yasalar*, s. 207, 222.

<sup>133</sup> Platon, *Yasalar*, s. 459.

<sup>134</sup> Platon, *Devlet*, s. 500.

<sup>135</sup> Copleston, Frederick, *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1995, s. 100; Platon, 5040 sayısını, 1'den 7'ye kadar sayıların çarpılmasından elde edilen kutsal bir sayı olarak görmektedir. Kimi yorumcular, 5040 bireyden değil, 5040 aileden söz edildiğini ve sitenin 5040 haneden oluşmasının daha olası olduğunu savunmuşlardır. Bk. Platon, *Devlet*, s. 649; Platon, *Yasalar*, s. 191-192.

olmak, mutlu bir yaşam için en güzel, en iyi ve etkili yoldur.<sup>136</sup>

Platon, devletin temel özelliğinin, ruhu ebedî yaşama hazırlamak olduğunu savunmuştur.<sup>137</sup> O, ölüm sonrası yaşamı, bu dünya düzenine hizmet eden bir görünüm olarak sunar. Onun öte dünyacılığı, ruh göçü (*tenasüh*) anlayışına dayanır. İnsanlar, bu dünyada daha iyi bir paya sahip olmak için iyi ve doğru yaşamak zorundadırlar. İyi yaşam sürdüklerinde ruhları, yeryüzüne daha iyi biçimde dönecektir.

## 7. PLATON'DA İDEAL YÖNETİM BİÇİMLERİ

Platon siyasete dair yazdığı *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* gibi eserlerinde ideal devletini tasarlariken, o güne kadar var olan yönetim biçimlerini de sorgulamıştır. Bu yönetim biçimlerinde gördüğü eksiklikler, onun ideal devletinin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Platon, bu yönetim biçimlerinin sayısı konusunda tereddütlü davranmaktadır. *Devlet Adamı*'nda önce “monarşi”, “oligarşi” ve “demokrasi” olmak üzere üç devlet şeklinden bahseder. Devamında bu üç devlet şeklini kanunlara uygun olup olmaması açısından altıya çıkarır. Bunlar; “timokrasi”, “monarşi”, “tiranlık”, “aristokrasi”, “oligarşi” ve “demokrasi”dir.<sup>138</sup> *Devlet*'te ise kaç çeşit insan yaradılışı varsa o kadar da devlet biçimi olduğunu söyler. Burada da beş çeşit insanı ve karşılığında da beş çeşit devlet biçimini sıralar; “aristokrasi”, “timokrasi”, “oligarşi”, “demokrasi” ve “tiranlık”.<sup>139</sup> Bu sayılan devlet biçimlerinin yanında, Platon *Yasalar*'da var olan ilk yönetim biçimi olarak gösterilen “patriarşi” ismi verilen devlet şeklinden de bahseder.

### 7.1 Patriarşi

Platon *Yasalar*'da söz konusu ettiği patriarşiyi, dünyada var olan ilk yönetim biçimi olarak ele alır. Bir tufandan kurtulan küçük bir topluluğun oluşturduğu bu yönetim biçiminde, yurttaşlar birçok sanattan habersizdir. Tanrı onlara sadece

---

<sup>136</sup> Platon, *Yasalar*, s. 165.

<sup>137</sup> Zeller'e göre Platon, bu diyalektik karşıtlığı en geniş ölçekte kozmos genelinde ortaya koymuştur. *Devlet*'te, kötülüğün kaynağı ruhun tabiatıyla çatışma halinde olan bedensellikte aranırken, *Yasalar*'da bu düalizm, etkin ve edilgin her iki kötülüğün de izafe edildiği kötü bir âlem ruhunun sisteme dâhil edilmesiyle aşılmıştır. Bu kötü âlem ruhunda Zerdüştlüğün etkisi görülür. Zeller, Eduard, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 2001, s. 190; Platon'daki Zerdüştlük etkileri için bk. Durallı, Teoman, *Felsefe-Bilim Nedir?*, Dergâh Yay., İstanbul, 2006, s. 93.

<sup>138</sup> Platon, *Devlet Adamı*, s. 68.

<sup>139</sup> Platon, *Devlet*, s. 646.



çömlekçilik ve dokumacılık gibi sanatları vermiştir.<sup>140</sup>

Patriarşi yönetiminde yurttaşlar arasında, zengin ya da yoksul kimseler bulunmamaktadır. Gelir düzeyleri birbirine yakın olduğu için, insanlar birbirlerini sevmekte olup, aralarında anlaşmazlıklar çok fazla değildir. Savaş ve siyasete dair neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. Topluluğun kanun koyucuya ve kanunlara gereksinimi yoktur ve töreye göre yönetilmektedir. Toplulukta ataerkil bir yapı vardır ve en yaşlı kişi topluluğu yönetmektedir. İnsanların birçok şeyden habersiz oluşu, sayılarının az oluşu ve aralarındaki sevgi, bu toplumu birçok sorundan uzak tutmaktadır. Bunlar birçok zevki ya da mutluluğu tatmamış olsalar da, birçok tehlikenin de uzağındadırlar.<sup>141</sup>

Platon, bu topluluğun kendi aralarında bir kral seçmelerinden sonra var olan başkanlık düzeninden aristokrasi'ye ya da krallığa geçtiklerini belirtir.<sup>142</sup> O, bu yönetim biçimini, içerdiği yüksek ahlâkî düzey açısından ideal devlete yakın bulur. Patriarşi, insanlığın gelişmesi, nüfusun artarak ailelerin ya da klanların birleşmesi sonucunda zorunlu olarak ortadan kalkar.

## 7.2. Monarşi ve Aristokrasi

Patriarşi yönetimindeki bahsedilen topluluk büyüdüğünde, farklı gelenek ve göreneklere sahip aileler ortaya çıkar ve bunlar çoğaldığında düzeni sağlayacak kanunlara gereksinim duyulur. Böylece konulan kanunlar ile yeni bir yönetim şekline geçilmiş olur. Bu yönetim, tek bir aile şefinin elinde olursa monarşi kurulmuş olur. Aile şefleri bir araya gelerek yönetime sahip olurlarsa ortaya aristokrasi çıkar.<sup>143</sup>

Monarşi, yönetimin tek bir kişinin elinde toplandığı bir yönetim şekli iken, aristokrasi'de seçkin bir grubun yönetimi ve egemenliği söz konusudur. Platon, bu iki yönetimi birbirine yakın bulur. O, insanları yönetme sanatına kalabalığın, yani çoğunluğun sahip olamayacağını düşünür. Ona göre, ideal yönetim tek bir kişinin ya da seçkin bir grubun başta olduğu yönetimdir.<sup>144</sup>

Platon, kanuna uygun olan ve olmayan yönetim biçimlerini ayırırken kanuna

---

<sup>140</sup> Platon, *Yasalar*, s. 46.

<sup>141</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 64.

<sup>142</sup> Platon, *Yasalar*, s. 354.

<sup>143</sup> Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 161.

<sup>144</sup> Platon, *Devlet*, s. 647.

uygun olarak işleyen monarşi'yi diğer yönetimlerin en üstünü sayar.<sup>145</sup> Kaç çeşit insan yaradılışı varsa, o kadar da yönetim şeklinin olacağını söyleyen Platon, iyi ve doğru insanın karşısına aristokrasi'yi koyar ve kanuna uygun işleyen monarşinin yanında onu da iyi bir yönetim şekli olarak gösterir.<sup>146</sup> Ona göre bu iki yönetim şekli de, içerisinde bir tür bilgeliği barındırdığı için takdire şayandır.

## 8. PLATON'DA İDEAL OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ

### 8.1. Timokrasi

İdeal olmayan site düzeninin ilki olan timokrasi (timarşi), aristokrasi düzeninin bozulması sonucu ortaya çıkar. Platon, timokrasi yönetiminde insanın en büyük özelliğinin şan ve şerefe aşırı düşkünlük olduğunu vurgular. Bunlar, nutuk dinlemeyi severler, kölelere çok kötü davranırken, özgür insanlara karşı hoşgörülü, güler yüzlü ve devlet adamlarına karşı saygılıdır. Ona göre, bir toplumun ya da sitenin düzenindeki her çeşit değişiklik, daha çok baştakilerin arasına ayrılık girmesinden doğar.<sup>147</sup>

Platon'un istikrarsızlık ögesi taşıyan yönetim olarak gördüğü timokrasi yönetimi, devlet adamlarının saygı gördüğü, koruyucuların, işçilerin ve tüccarların küçümsendiği, savaş talimlerine önem verilen bir devlet olarak bazı yönleriyle aristokrasiye benzer. Yalnızca savaşı düşünen, askerliğe önem veren bu insanlar, yurttaşı boyunduruk altına alıp, kendilerine köle yapar, diğer sınıfları hor görür, egemenliklerini güç kullanarak sağlarlar. Devlet yönetiminden anlamayan bu insanların başa geçişi, bu sonucu tabii olarak doğurur.<sup>148</sup>

Bu yönetimde soylar birbirine karıştığı için bilgili insanların başa gelmesinden korkulur, barıştan çok savaş işlerine yarayan daha sert ve atılgan insanlar beğenilir. Felsefi düşünce, bu yönetimde yer bulmaz. Bu yüzden insanı erdemli kılan akıllı parçanın dışlanması, yerine yürekli parçanın geçmesi, devleti kötülüğe götürür.

Platon, şan şeref arayan insanın karşısında gösterdiği bu yönetim şekline, Girit ve Lakedemonya devlet şekilleri örnek gösterir.<sup>149</sup> Bu yönetim şekli, ideal devletin bozulmasıyla, yani ruhun ya da devletin içindeki akla dayalı yanın, akıl dışı tarafından

---

<sup>145</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 70.

<sup>146</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 72.

<sup>147</sup> Platon, *Devlet*, s. 647.

<sup>148</sup> Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 161-162.

<sup>149</sup> Platon, *Devlet*, s. 646.

sürülüp atılmasıyla ortaya çıkar. Bu yönetimde, iyilik ve kötülük birbirine karışmıştır. Çünkü bir yandan, devlet adamlarına saygı, koruyucuların çiftçilik, el sanatı veya para işlerinden nefreti, sonra birlikte yenen ziyafetler, jimnastik, savaş talimleri gibi özellikler ile önceki ideal yönetimi hatırlatmaktadır. Diğer yandan, bilgeleri devletin başından uzaklaştırma, barıştan ziyade savaş için yaratılmış kimselerden hoşlanma, hile ve savaş kurnazlıklarını beğenme, her zaman eli silahlı dolaşma gibi özellikler de bunu ötekenden ayırmaktadır. Müzikten çok jimnastiğe, bilgiden çok kuvvete değer verilen bu devlette, şeref ve itibar her şeyin üstünde yer alınca, herkes, itibar ve şerefın en belli başlı kaynağı olan servete koşar, elden geldiği kadar mal mülk biriktirmeye çalışır. Devamında cimriliği getiren bu zenginlik tutkusu bu devletin sonunu hazırlamaktadır.

Zenginlerin itibarda olduğu bu devlette, erdemli kimselerin itibarı azalır. Böylece itibar peşinde koşan yurttaşlar da, sonunda cimri ve tamahkâr olur. Zengini över, göklere çıkarır; işbaşına getirir, fakiri ise hor görür. Ahlâk ve adetlerde yerleşen bu ayrılık kanunla da desteklenince, oligarşi kendiliğinden doğar.<sup>150</sup> Bu yönetim şekline, “özündeki değer bozuktur” diyen Platon için bu devlet, ideal devletin uzağında yer almaktadır.

## 8.2. Oligarşi

İdeal olmayan devlet biçimlerinden ikincisi, varlık sahibi olmayı ölçü alan, yoksulların yönetime hiç katılmadığı, para ve maddiyatın ön plana çıktığı oligarşidir. Oligarşi para üzerine, zengin yurttaşların verdiği vergi nispeti üzerine kurulu bir yönetim şeklidir. Gelir üzerine dayanan, zenginlerin yönettiği, yoksulların yönetime katılmadığı, filozofların düşüncelerinin yönetime karışmadığı bir düzen olan oligarşi, servet biriktirme arzusundan doğar.<sup>151</sup> Çünkü insanlar, paralarını biriktirdikten sonra bunları rahatça harcayabilmek için kanunları bozarlar. Zamanla servet düşkünlüğü toplumun yaşam felsefesi hâline gelir, doğruluk değer olmaktan çıkar ve yerini zenginliğe bırakır. Yurttaşların yönetime katılma ölçüleri, zenginlikleriyle orantılı hâle gelir.

Bu yönetim şeklinde devlet gemisinin dümeni bilene değil, zengine verilmekte, bu da devlette bir ikilik doğurmaktadır. Devlet, birbirine dış bileyen zenginlerle fakirlerden kuruludur. Bunun da sonu, devletin dilencilerle dolması demektir.

<sup>150</sup> Karasan, Mehmet, *Eflâtun'un Devlet Görüşü*, MEB Yay., İstanbul, 1964, s. 62.

<sup>151</sup> Platon, *Devlet*, s. 653.

Yöneticiler savaş harcamaları yapmaya yanaşmaz, korkaklaşırlar. İnsanlar, zenginlik uğruna, tek bir işle değil, birçok farklı işlerle uğraşırlar. Kimileri tüm mallarını satmak zorunda kalırlar. Sitede dilenciler, hırsızlar, yankesiciler, tanrıtanımazlar ve katiller türer.<sup>152</sup> Devletin çöküşü hızlı bir şekilde başlar. Ekonomik eşitsizliklerle parçalanmış toplumun yanında, yönetici grubun birliği de zenginlik hırsı ile dağılır. Zihinlerini ve bedenlerini çalıştırmayan, eğlenceye dalmış bu bozuk grubun karşısında, sonunda büyük ve kararlı muhalefet oluşur. Ezilen, hor görülen yurttaş kalabalığı, paranın gücüne dayanan bu devleti şiddetle yıkarlar.<sup>153</sup> Bu da oligarşinin sonunu getirir.<sup>154</sup>

Platon oligarşi yönetimini, gelir üstünlüğüne dayanan devlet olarak niteler. O, zenginliği ve doğruluğu çok ayrı şeyler olarak görür ve zenginliğin baş tacı edildikçe doğruluğa verilen değerin azaldığını belirtir. Konulan kanunlar hep zenginlerden yanadır.<sup>155</sup> Devleti korumaktan ziyade, mal varlıklarını korumanın peşinde olan zengin yöneticiler, kolay kolay savaşa da girişmezler. Yurttaş ile yöneticiler arasında özellikle gelir açısından açılan uçurumun tehlikesinin farkında olmayan bu zenginleri Platon, bal arısı peteğinin içinde doğup da bütün kovayı mahveden yaban arısına benzetir.<sup>156</sup>

Platon, ideal devlette yönetimin tek bir kişide, mümkün değilse birkaç kişide toplanması gerektiğini vurgular. Oligarşi bir grubun yönetimi olarak karşımıza çıksa da Platon için bu yönetim de ideal devletin uzağındadır. Çünkü o devleti yönetim sanatına hiçbir zaman zenginlerin sahip olamayacağını belirtir.<sup>157</sup> Platon ayrıca *Yasalar*'da ideal devlete en zor oligarşiden geçileceğini belirtir.<sup>158</sup>

Zenginlik düşkünü insanların yönetiminde ezilen yurttaşlar topluluğu haklı gerekçelerinden aldıkları güçle bu yönetime son verirler. Fakir yurttaşların zenginlere üstünlüğü sonucunda demokrasi kurulur. Bu sefer karşımıza bir ya da birkaç kişinin değil, çoğunluğun yönetimi çıkar.

---

<sup>152</sup> Platon, *Devlet*, s. 654-655.

<sup>153</sup> Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 63.

<sup>154</sup> Karasan, *Eflâton'un Devlet Görüşü*, s. 63.

<sup>155</sup> Platon, *Devlet*, s. 650.

<sup>156</sup> Platon, *Devlet*, s. 669.

<sup>157</sup> Eflâton, *Devlet Adamı*, s. 77.

<sup>158</sup> Platon, *Yasalar*, s. 53.

### 8.3. Demokrasi

Platon'a göre oligarşik düzenden demokratik düzene geçiş, zengin sınıfın alabildiğine zengin olma isteğinin tabii sonucudur. Cesur ve soylu çocukların yaptıkları savurgan harcamalar, para hırsıyla körleşen yöneticilerce hoş karşılanır. Sonunda soylu ve cesur kişiler beş parasız kalır, işsizlik artar. Bunlarda gizlice birleşerek site düzenini yıkmak için planlar yaparlar. Büyük kavgalar başlar ve bu kavgada fakirler düşmanlarını yendiklerinde demokrasi kurulur. Zenginlerin kimi öldürülür, kimi sürülür, geri kalan yurttaşlar ise, site işlerini eşit şartlarda paylaşır. Böylece dileyenin dilediği gibi yaşadığı, herkesin kendisine ayrı bir düzen kurduğu bir "düzen panayırı" ortaya çıkar ki, bu da düzensizliğin ayrı bir türüdür.<sup>159</sup>

Demokratik yönetimde, istenilen modelin kopyası çıkarılabilir. Platon, "yetenekli olduğu halde bile, yönetimde olmamak, istemeyince itaat etmemek, başkaları savaşıırken savaşmamak, barış içerisinde yaşarken barış istememek, öte yandan da kanunun izin vermediği her türlü yasağı çiğnemek gibi hareketler güzel midir?" diye sormaktadır. O, demokrasiyi çekici, anarşik, eşit kadar eşitsize de bir türlü eşitlik veren bir yönetim olarak görmektedir.<sup>160</sup>

Platon'a göre demokrasi halk yönetimidir. Fakat ona serbestlik yönetimi demek daha yerinde olur. Bu yönetim şekli görünüşte hepsinden güzeldir. Ona göre bu yönetim bin bir karakterli yönetim şekliyle gerçekten bir güzellik örneği gibi görünebilir. O, "gariplikten hoşlanan birçok kimsenin, demokrasiyi en güzel yönetim olarak görmeleri de mümkündür" demektedir.

Platon, demokrasi'de üç sınıftan bahseder: Oligarşideki yönetici sınıftan çok daha kalabalık olan yöneticiler, zenginler ve küçük gelirli halktır.<sup>161</sup> Yöneticiler, bu zenginlerle, diğer sınıf arasında denge kurmaya çalışır ama aradaki kutuplaşma engellenemez. Yöneticiler, her iki sınıf tarafından da suçlanır.

Yaşadığı dönemdeki uygulanan rejimlerden biri olan demokrasiye, Platon'un kişisel tecrübelerinden kaynaklanan öfkesi bulunmaktadır. O, demokrasi sorgulamasında bunun gerekçelerini uzun bir şekilde sıralar. Buna göre, demokratik yönetimin bir açmazı, babalar oğullardan, yurttaşlar yabancılardan, öğretmenler

---

<sup>159</sup> Platon, *Devlet*, s. 658.

<sup>160</sup> Karasan, *Eflâton'un Devlet Görüşü*, s. 65.

<sup>161</sup> Platon, *Devlet*, s. 668-669.

öğrencilerden çekinir hâle gelmesidir. Satın alınmış kadın, erkek köleler, kendilerini satın alanlar kadar özgür olurlar.<sup>162</sup> Hâkimlere itaat eden yurttaşlar hor görülür. Üzerine aşağılık ve karakersiz damgası vurulur. Böyle bir devlette özgürlük düşüncesinin her yere yayılmaması imkânsızdır.<sup>163</sup>

Demokrasi yönetiminde güzel erdemlerden hoşgörülük ve cömertlik hâkimdir. Fakat iyilik, doğruluk, dürüstlük gibi ahlâkî değerler önemini yitirmiştir. Yönetime halkın çoğunluğu hâkimdir ve yönetici olmak için kişilerde devleti yönetim bilgisi aranmaz. Herhangi sıradan bir insan yönetimde yer alabilir. Her işin ustası tarafından yapılmasını ısrarla savunan Platon için, sanatların en üstünü olarak gördüğü siyasetin bu sanattan anlamayanların elinde olması büyük bir tehlikedir. Bu üstün sanatın, üstün kişilerce yerine getirilmesi gerekmektedir. Oysa demokrasi, yönetimi bu işin ustaları denilecek az sayıda kişiye değil, halka, çoğunluğa bırakmaktadır. Demokrasi, her kafadan, bir ses çıkacağı, doğrunun sesinin belki de hiç duyulamayacağı, kendisini çoğunluğun görüşüne emanet eden bir yönetimdir ve Platon'un ısrarla vurguladığı büyük bir insan kitlesinin yönetimi asla doğru bir yönetim şekli olmayacaktır.<sup>164</sup>

Bu yönetim şeklinin belirleyici ögesi özgürlüktür. Demokrasi, özgürlük arzusundan doğmuştur ve yine özgürlük arzusunca yıkılır.<sup>165</sup> Zenginlerin esaretindeki halk, özgürlükleri için mücadele etmişlerdir, dolayısıyla koruyup yüceltecekleri şey de özgürlük olacaktır. Bu devlette, çok çeşitli insanların farklılıklar beğenilir ve desteklenir.<sup>166</sup>

Demokrasi, sağladığı sınırsız özgürlüğün yanında eşitliği de içerir. Bu yönetim, herkesi her bakımdan eşit görür ve eşit davranır.<sup>167</sup> Platon toplumda herkesin farklı niteliklerle donatılmış olacağından, kişileri birbirine eşit görmez. Ona göre eşit olmayanlara eşit davranmak eşitsizlik, adaletsizlik olur.

Platon, demokrasinin baş tacı ettiği ilkelerin, özellikle aile ve eğitim alanında yarattığı yıkımdan bahseder. Özgür yurttaşlar hep daha fazlasını ister. Kanunlara karşı çıkmak marifet sayılır. Bir yerde baskıya benzer ufacak bir şey gördüler mi, öfkelenir,

---

<sup>162</sup> Platon, *Devlet*, s. 667.

<sup>163</sup> Karasan, *Eflâton'un Devlet Görüşü*, s. 66.

<sup>164</sup> Eflâton, *Devlet Adamı*, s. 79.

<sup>165</sup> Platon, *Devlet*, s. 666.

<sup>166</sup> Platon, *Devlet*, s. 659.

<sup>167</sup> Platon, *Yasalar*, s. 53.

ayağa kalkarlar; sonunda yazılı ve sözlü bütün kanunları umursamaz olurlar, her yerde başına buyruk olmak isterler. Halktaki bu doymak bilmeyen özgürlük arzusu zamanla kendi sonunu hazırlar. Platon her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepkinin geleceğini, özgürlüğün karşılığının da esaret olacağını belirtir.<sup>168</sup>

Platon, diğer yönetimlerle karşılaştığında, eğer diğer yönetimler kanuna uygun iseler aralarında demokrasinin en kötü yönetim şekli olduğunu, diğer yönetimler kanuna uygun olmadığında kanuna uygun demokrasinin aralarında en iyi yönetim şekli olacağını belirtir.<sup>169</sup> O, özgürlüğün de baskının da aşırısının zararlı olacağını belirtir. Demokrasinin tanıdığı sınırsız özgürlüğün, tiranlıktaki aşırı baskı gibi devlet için yıkıcı olacağını belirtir.

Platon'a göre yönetici, bilgisi nedeniyle yönetmelidir ve o bilgi, gerçeğin bilgisi olmalıdır. Gerçeğin bilgisine sahip olan insansa gerçek filozoftur. Platon bu görüşünü gemi kaptanı ve tayfaları benzetmesiyle ortaya koyar. O, bizden bir gemi hayal etmemizi ister. Bu gemide kaptan herkesten daha uzun boylu ve daha güçlüdür; ancak biraz sağırdır, uzağı iyi göremez ve denizcilik bilgisi de iyi değildir. Tayfalar ayaklanır, geminin yönetimini, yani dümeni ele geçirirler. Tayfalar yiyip içerek, yolculuklarını onlardan beklenebilecek bir başarı ile sürdürmekle birlikte, dümencinin sanatı üzerine ya da gerçek bir dümencinin nasıl olması üzerine hiçbir bilgileri yoktur. Bu kişiler, gerçek kaptanın bir gemiyi hakkıyla yönetebilmek için havayı, mevsimleri, göğü, yıldızları, rüzgârları, daha birçok şeyi bilmesi gereken sanata sahip olduğunu bilmezler.<sup>170</sup> Böylece Platon'un Atina tipi demokrasiye karşı çıkışı, siyasetçilerin gerçekte işlerini hiç bilmedikleri, devlet gemisine doğru rehberlik için hiçbir özel bilgiye sahip olmadıkları içindir. O, bilgisiz ve tasesız devlet yönetme şekli olarak gördüğü demokrasiyi, filozof-kral yönetimindeki aristokratik devlet ile değiştirmeyi önermektedir.<sup>171</sup>

Platon'a göre demokrasi, görünüşte düzenlerin en güzelidir ve böyle bir devlette herkes özgürdür. Ancak aşırı özgürlük sonuçta demokrasiyi köleliğe çevirir. Aşırı özgürlüğe verilen sert tepki, aşırı köleliktir. Sitedeki işsizler, geniş halk kesimlerini zenginlere karşı ayaklandırır ve bir lider öncülüğünde seferber olur. Bu lider, halkın

---

<sup>168</sup> Platon, *Devlet*, s. 668.

<sup>169</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 81.

<sup>170</sup> Platon, *Devlet*, s. 586.

<sup>171</sup> Hacıkadiroğlu, *Platon'un Devlet Kuramı*, s. 41.

desteğiyle zenginlere galip geldikten sonra giderek zorbalasır ve acımasız bir tiran halini alır. Muhaliflerini yok ederek, site düzeninde mutlak egemenliğini ilan eder.<sup>172</sup> Platon, demokrasiyi ikinci derecede kötü, yani en kötünden iyi bir yönetim şekli olarak tasvir etmiştir ki, bu günümüzde bile demokrasiye yöneltilen en keskin eleştirilerden birisidir.<sup>173</sup>

#### 8.4. Tiranlık

Platon'un ele aldığı son yönetim şekli tiranlıktır. Demokrasideki özgürlüğün halkın arzularını körüklemesi, tiranlığın ortaya çıkmasına neden olur. Tiran, halkı boyunduruk altında tutmak, dik kafalıları savaşa yollamak için sürekli savaşlar yapar. Kendini korumak için ordu kurar. Halkı, baş kaldıramaması için vergilerle ezerek yoksullaştırır. Tam anlamıyla şiddet üzerine kurulu olan iktidar, halkın hep korku içinde yaşamasına neden olur.<sup>174</sup> Tiran, devlette kötüyü hâkim kılar. Platon'a göre nasıl aklın denetimindeki aristokratik devlet, yönetimlerin en iyisi ve en mutlusu ise, aynı şekilde, hırs ve arzunun kölesi olan tiranın yönettiği devlette, yönetimlerin en kötüsü ve en mutsuz olanıdır..<sup>175</sup>

Platon'a göre genellikle her taşkınlığın şiddetli bir tepki ile karşılaştığı bir gerçektir. O halde, aşırı özgürlük, ancak aşırı bir esarete götürebilir.<sup>176</sup> Böylece tiranlığın her yerden çok demokrasiden doğması tabiidir. Oligarşinin yarattığı ikilik, demokraside daha da artarak bir üçlük olur. Bu üç sınıftan birincisi, oligarşinin yarattığı ayak takımıdır. Demokrasiden faydalanarak, meydanları, mahkemeleri, halk toplantılarını tutar. Düzenli bir işleri olmadığından, devlet işlerinde en çok gürültü koparan bunlardır. İkincisi, varlıklı kimselerdir. Üçüncüsü ise, az gelirli el işçileriyle, devlet işlerinde çalışan yabancılardan oluşan halk kesimidir. Demokraside, en kuvvetli ve en kalabalık sınıf bu sonuncusudur. Asıl çalışan sınıf bu olduğundan, aşırı serbestlikten en çok rahatsız olan kesim de budur. Bunun için haklarını korumaya kalkan ilk gönüllüye bağlanır, onun peşinden giderler. O da geleceğin tiranıdır.<sup>177</sup>

---

<sup>172</sup> Platon, *Devlet*, s. 669.

<sup>173</sup> Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997, s. 19.

<sup>174</sup> Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 167.

<sup>175</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi*, s. 109.

<sup>176</sup> Platon, *Devlet*, s. 668.

<sup>177</sup> Karasan, *Eflâton'un Devlet Görüşü*, s. 67.



Tiranlık, korkuya dayanan bir yönetim şeklidir. Tiran herkesten korktuğu gibi, herkesi de kendinden korkutmak zorundadır. Halka dayanarak, iç düşmanları temizledikten sonra, halkın kinini önlemek için dış düşmanlar bulmak, durmadan savaşlar çıkarmak ister. Fakat, bundan da usanan halkı tutmak için, kendini iktidara getirenlerin birçoğunu karşısına alıp yok ettiği gibi dışarıdan muhafızlar getirmek, hatta kölelere bile özgürlük vermek zorunda kalır. Böylece, önceki rejimlerde yalnız yurttaşlar arasında meydana gelen çarpışma, burada, yurttaşlarla köleler ve yabancılar arasında bir kavga halini alır ve devlet gittikçe birliğini kaybeder.<sup>178</sup>

Platon'a göre tiran, mutlak iktidarını felsefe lehinde kullanacak olursa ya kendisi filozof-kral olur, yahutta filozof-kralı dinlerse, aranan devleti kurmakta öteki rejimlerden daha yararlı olabilir.<sup>179</sup> Dolayısıyla en iyi yönetim, imkân olursa en kötü yönetimden filozof-kralın yönetimi, tiranın yönetiminden doğacaktır. Dolayısıyla en kötü yönetim olan tiranlık ya da zorbalık, demokrasinin özgürlük hırısından doğar.

Tiranlığın kendisinden iyi yönetimin imkânını taşıyan en kötü bir rejim olduğunu söylerken, Platon'un, devlete vermeyi düşündüğü siyasal rejim, ne çoğunluğun yönetimi olan demokrasi, ne azınlığın yönetimi, ne de en iyilerin yönetimidir. Ona göre, tek başına bu yönetimlerin hiçbirisi ideal yönetim değildir. Bütün bunlar, ikinci sıradan devlete elverişlidir. İkinci sıra devlette de ölçü kanun olacaktır. Mevcut devlet şekilleri, kanunlu ve kanunsuz yönetilişlere göre, üçü iyi, üçü de kötü olmak üzere, altı şekilde toplanabilir. Bunlarda birinin yönetimi olan krallıkla tiranlık, birkaçının yönetimi olan aristokratlıkla oligarklık, birçoğunun hüküm sürdüğü demokratlıkla demagogluktur.<sup>180</sup>

## 9. PLATON'DA SİTELER ARASINDA GEÇİŞ

Platon'un ortaya koyduğu bu altı site düzeni, toplumsal ve siyasal olayların tabii seyri içinde ortaya çıkan altı ayrı aşamayı temsil eder ve bu aşamaların her biri, insan toplumlarını, bir öncekinden daha kötü bir noktaya sürükler. Platon, *Devlet*'te, her bir yönetim biçiminin bir öncekinin kötü uygulamaları sonucu türediğini söyleyerek, site düzenleri arasında bir geçişlilik ilişkisi kurmuş, ama zorbalık ya da tiranlıktan ideal site

---

<sup>178</sup> Karasan, *Eflâton'un Devlet Görüşü*, s. 67.

<sup>179</sup> Platon, Euripides'in "tiranlar, akıllı kişilerle konuşa konuşa akılla olurlar" sözünden hareketle tiranların etrafındaki kişilerin etkisinden bahsederek, bu yönetimin iyi yönetime dönüşebileceğini vurgular. Bk. Platon, *Devlet*, s. 674.

<sup>180</sup> Karasan, *Eflâton'un Devlet Görüşü*, s. 68.

düzeni olan aristokrasiye geçiş konusuna değinmemiştir. Bununla birlikte *Yasalar*'da, ideale en yakın devletin, genç, belleği güçlü, kolay kavrayan, cesur ve eli açık bir tiranın yönetimindeki sitede kurulabileceği savunulmuş, eğer tiran istenen niteliklere sahipse, tiranlık yönetiminin, ideal site yönetimine dönüşmeye en hazır yönetim biçimi olduğu kabul edilmiştir.<sup>181</sup> Bu durum, bir anlamda *Devlet*'teki site düzenleri arasındaki geçişlilik ilişkisini tamamlar görünmektedir.

Diğer yandan, Platon'un ortaya koyduğu altı site düzeni arasındaki geçişlilik ilişkileri, toplumların ve sitelerin siyasal tarihlerinin bir dışavurumu gibidir. İlk Yunan siteleri, şan ve şöhet arzusunun hâkim olduğu, soya dayalı sitelerdi ve Homeros'un mitosları, bu şan şeref düzeninin yansımasıydı. Site yönetiminin servete dayalı olarak düzenlenmesi, ekonomik ve siyasal gelişmelerin bir sonucu olarak sonraları gerçekleşmiş, demokrasi düzeni, bu farklı ekonomik sınıflar arasındaki mücadelelerden doğmuştu. Ayrıca demokrasi rejiminin zaman zaman bazı tiranlarca kesintiye uğratıldığı ve demokrasilerde tiranlık eğilimi gösteren yurttaşlara sıkça rastlandığı görülmüştür. Platon'un, *Devlet*'te birbiri ardınca sıraladığı site düzenleri arasındaki bu geçişlerin, Yunan siyasal tarihinde çok sık görülmektedir.<sup>182</sup>

Platon, *Devlet Adamı*'nda monarklık, küçük bir topluluğun yönetimi ve demokrasi olmak üzere üç tür site düzeni olduğu söyler. Bunlardan ilk ikisi, baskının ya da özgürlüğün, zenginliğin ya da fakirliğin, kanunun ya da kanunsuzluğun hüküm sürmesine bağlı olarak, kendi içlerinde ikiye ayrılırlar. Monarklığın kötü biçimi tiranlık, iyi biçimi krallık, küçük topluluk yönetiminin iyi biçimi aristokratlık, kötü biçimi oligarklıktır.<sup>183</sup>

Platon *Yasalar*'daysa devlet düzenlerinin iki ana biçimi olduğu, diğer biçimlerin bu ikisinden çıktığı savunur. Bunlardan biri monarşi, diğeri demokrasidir. Monarşinin en uç noktası Pers devleti, demokrasinin en uç noktası Yunan siteleridir. İdeal site düzeni, bu ikisinden pay almak durumundadır. Çünkü ideal site düzeni, özgürlük ve uyumun ve aklı başındalıkla birleştiği sitedir ve özgürlük, uyum ve aklı başındalık kavramları, kanun yapıcının gözetmesi gereken başlıca üç değeri ifade eder.<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> Platon, *Yasalar*, s. 156.

<sup>182</sup> Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, s. 210.

<sup>183</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 73-74.

<sup>184</sup> Platon, *Yasalar*, s. 133.

## 10. PLATON'DA İDEAL DEVLET, YÖNETİM VE DÜZEN

Platon'a göre bir zamanlar, tanrılar dünyayı kendileri yönettiği zaman, insan tabiatının zayıflıklarını göz önünde tutarak, bugün insanların hayvanlara çobanlık ettikleri gibi, insanların başına insanüstü varlıklar, *daimonlar* koymuşlardı. İnsanların mutluluğunu bu yarı tanrılar sağlardı. Masalların anlattığı bu Altın Çağ'da insanlar, masum ve mesut bir yaşam sürüyordu. Platon'a göre bu çağda insanlar yetiştirmeden, ağaçlarda meyveler ve bütün öbür bitkiler kendiliklerinden yetişiyordu. İnsanlar çoğu zaman açık havada yaşıyorlardı. Mevsimler gayet yumuşaktı, insanların yatakları da yoktu; bol yetişen otlardan yumuşak yığınlar üzerinde yatarlardı.<sup>185</sup> Böylece insanlar kendilerine gerekli olan her şey ellerinin altında hazır buluyordu.

Platon'a göre bu Altın Çağ geride kalmış, Tanrı dünyayı başıboş bırakmış, artık Zeus çağında yaşanılmaktadır. Bu yüzden, başında bir Tanrı değil de, bir ölümlü bulunan her devlette yurttaşların dertlerden, kaygılardan kurtulmasına imkân yoktur. O halde bize düşen, elden geldiği kadar, tanrılar zamanındaki bu yaşamı taklit etmek, yönetimi ölümlü insanlardan ziyade, gücümüzün yettiği ölçüde ölümsüz kılabileceğimiz kanunlara vermek, bireysel ve toplumsal yaşamda da, evlerimiz gibi devletimizi de, bu prensibe göre yönetmek olacaktır.

Platon'da kanunsuz ideal devlet, tanrılara özgü bir şey olup, birinci sıradan bir devlettir. O halde, şimdi, birliği gerçekleştirmede ikinci sırada gelen gerçek devleti kurarken, birinciye sıkıca bağlı kalarak elden geldiği kadar ona benzeyen birini aramalıyız. Bu devlet, ilelebet yaşamaya en çok yaklaşan bir devlettir.<sup>186</sup>

Platon'a göre ideal devlet, iyi devletler arasında, birinci sırayı tutan, mutlak iyi, model devlettir. Fakat insan tabiatı böyle bir devlet gerçekleştirmeye elverişli olmadığı gibi, gerçekleştirse bile, devam ettirecek güçte değildir. O halde yapılacak şey, bu modele bakarak insanlar için iyi bir devlet kurmanın yolunu aramaktır. Bunun için de ilk olarak mevcut devletlere bir göz atmak, iyi ve kötü yanlarını incelemek, yapılarını ve gelişme şekillerini gözden geçirmek gerekir.<sup>187</sup>

Buna göre, Girit ve Lakedomonya yönetimi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık şeklindeki ideal olmayan yönetim şekilleri, ideal yönetimle yakınlık ve uzaklıklarına,

---

<sup>185</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 272.

<sup>186</sup> Karasan, *Eflâtun'un Devlet Görüşü*, s. 59-61.

<sup>187</sup> Karasan, *Eflâtun'un Devlet Görüşü*, s. 61.

iyilik ve kötülük derecelerine göre, birbiri ardınca gelen dört sıra teşkil eder.<sup>188</sup> Bu da rastlantı eseri değildir. Çünkü “yönetim şekilleri, masallardaki gibi meşe veya kaya kovuğundan değil, yurttaşların ahlâk ve adetlerinden doğar.”<sup>189</sup> Dolayısıyla devlet şekilleri, iyiden kötüye doğru bir sıra takip etmektedir.<sup>190</sup>

Platon’da kanunlara bağlı kalan monarşi, altı devletin içerisinde en iyisidir. Kanun olmadığı yerde, yaşam zor ve sorunludur. Az sayıda kimsenin yönetimine gelince, az, birle büyük sayı arasında orta sayı olduğuna göre, önceki iki yönetim biçimi arasında orta bir yol olarak bakmak gerekir. Sonra, kalabalığın yönetimi de, ayrı ayrı her birbirinden zayıftır. Ötekilerle ölçülünce görülür ki, ne iyilikte ne de kötülükte büyük bir gücü vardır. Çünkü güç, çok fazla kişi arasında paylaşılmıştır. Bunun için, bu devletler kanunlara bağlı oldukları zaman, en kötüsü bu sonuncusudur, ama kanunları çiğnerlerse, o zaman da en iyisi odur; böylece hepsi kanunsuz, düzensiz olduğu zaman demokrasi ile yaşamak iyidir. Çünkü demokrasi, kanunu hâkim kılmaktan ziyade, kanunsuzluğu önleyen bir rejimdir. Rejimin temeli özgürlük olduğuna göre, kanunlara uymak birçoklarına zor gelse de, kanunu çiğnemek de tepkisiz kalmaz.<sup>191</sup>

O halde görüyoruz ki, Platon’da mevcut iyi yönetimlerin en iyisi monarşi, kötü yönetimlerin en iyisi de demokrasidir. Devlette kötülükten kaçarak mümkün olduğu kadar iyi bir anayasa vermek istiyorsak, bu ikisinin doğru bir ölçüye göre birleşmesinden elde edilecek doğru bir ortalama, insanlar için en iyi devletin kurulmasını mümkün kılabilir.<sup>192</sup>

Platon'un, düzen sorunu üzerine düşünmeye, içinde yaşamakta olduğu toplumun ve sitenin düzeninden yana kaygılanmakla başladığı, sitenin düzenini sağlama işinin, onun felsefî çabasının amacı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Platon, ilk düşünsel kaygılarının, sitenin düzenini sağlamaya yöneldiğini açıkça ifade etmiş, *Symposium*'da ise sitedeki adaleti, insan doğurganlığının ve aklının en yüce eseri olarak göstermiştir.<sup>193</sup>

Buna karşılık Platon, arzu ettiği ideal site düzeninin, toplumsal ve siyasal sorunları, yine toplumsal ve siyasal nitelikli tedbirlerle aşmaya yönelik tutum olan

---

<sup>188</sup> Platon, *Devlet*, s. 647.

<sup>189</sup> Platon, *Devlet*, s. 646.

<sup>190</sup> Karasan, *Eflâton'un Devlet Görüşü*, s. 62.

<sup>191</sup> Karasan, *Eflâton'un Devlet Görüşü*, s. 69.

<sup>192</sup> Karasan, *Eflâton'un Devlet Görüşü*, s. 70.

<sup>193</sup> Platon, *Symposium*, s. 209.

klasik tarzda reformlarla gerçekleştirilemeyeceğini, bunun, ancak olağanüstü bir reform ile mümkün olabileceğini görmüştür. *Devlet*'te geçen, Gyges'in yüzüğü mitosunu, bireylerin ruhlarında ahlâkî bir düzen kurulmadan, sitede herhangi bir siyasal düzenin gerçekleştirilemeyeceği kabulüne dayanır.<sup>194</sup> Platon, sitenin siyasal düzenini, ruhun ahlâkî eğitimine ve düzenine dayandırarak açıklamaktadır.

Plâtoncu düzen anlayışında ruhun ve aklın düzeninin, varlığın düzenine uygun biçimde düzenlenmesi amaçlanır. Bu amaç, onun bilgi ve eğitim anlayışının temelidir. Ancak bu durum idealaların, özellikle de En Yüce İyi'nin temasıyla mümkündür.

Plâtoncu düzen anlayışı, ruhun düzeninin site için bir model oluşturması düşüncesi ile tamamlanmış; ruhun ahlâkî düzeni, sitede ahlâkın, yani "iyi", "doğru-adil" ve "güzel" denilen değerlerin gerçekleştirilebilmesi için bir gerek şart olarak konmuştur. Platon'un ideal sitesinin tüm öğeleri, ruhun öğeleriyle ilişkilendirilmiş ve sitenin bütünü de, sağlıklı ve ahlâklı bir insan bireyine benzetilmiştir. Böylece Plâtoncu düzen, varlığın ontolojik düzeninden, insan ruhunun ahlâkî düzenine, oradan da toplumun ve sitenin siyasal düzenine geçen üç aşamalı bir görünüm arz eder.<sup>195</sup> Platon, bu üç aşamalı düzen anlayışını, âlemin bütününe ilişkin, genel bir düşünceyle bütünlemiş, âlemde de, sitedekine ve insan ruhundakine benzer bir düzen olduğunu savunmuştur. Böyle bir sitede düzeni kurmak, aklın hükümlerini kurmaktır. Akıl insan ruhunda, sitede "filozof-kral", âlemde ise tanrısallığın aklî etkinliğini ifade eden Demiourgos biçiminde ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>194</sup> Efsaneye göre Lidya kralının emrinde bir çoban olan Gyges, bir gün bir deprem çukurunda dev, tunçtan bir at bulur. Eğilip atın içine baktığında atın yarılmış karnından bir el dışarı uzanmaktadır. Gyges, bu elin parmaklarında fark ettiği yüzüğü alır. Sonra yüzüğü avucunun içine gelecek şekilde çevirdiğinde görünmez olduğunu fark eder. Tabiatüstü güçlere sahip bir yüzük sayesinde bu şekilde kralın karısı ile anlaşır, kralı öldürür ve M.Ö. 685 yılında tahta geçer. Bk. Platon, *Devlet*, s. 438; Efsanedeki ana fikir insanların, görülmeyeceğini bildikleri anlarda suç işleyebilecekleridir. Nasıl ki çoban Gyges, kral olmayı aklından bile geçiremezken bulunduğu yüzüğün marifetiyle kralı öldürüp, yerine geçebiliyorsa insanoğlu da görülmeyeceğini bildiği an suç işler. Bk. Hebbel, G. Friedrich., *Gyges ve Yüzüğü*, çev. Sabahattin Ali, Maarif Vekaleti Yay., İstanbul, 1944.

<sup>195</sup> Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, s. 219.

## İKİNCİ BÖLÜM

### FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİNDE İDEAL YÖNETİM

#### 1. FÂRÂBÎ'NİN YAŞAMI VE ESERLERİ

Siyasal çözüme ve kargaşanın hâkim olduğu bir çağ olan ikinci Abbasi halifeliği döneminde yaşayan Fârâbî'nin yaşamına dair bilgiler kısıtlıdır. O, İbn Sînâ gibi bazı filozofların aksine geriye bir otobiyografi bırakmamıştır. Dahası, onun hakkında bilgiler veren temel kaynakların bazısı da şüphelidir. Bununla birlikte Fârâbî, hem Doğu'da hem de Batı'da, entelektüel başarıları dolayısıyla yüzyıllar boyunca büyük takdir toplamış büyük bir filozoftur.<sup>196</sup>

Fârâbî, 870 yılında Maverâünnehir bölgesindeki Vesiç şehrinin Fârâb köyünde, Türk menşeli asker bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi.<sup>197</sup> Çocukluğunda Farâb'da dinsel ve tabiî bilimler alanında ilk eğitimini aldı. Daha sonra ilmî amaçla Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi değişik şehirleri dolaştı. Bağdat'ta İbnü's-Serrâc'tan (öl. 928) dil, Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus'tan (öl. 940) mantık, Harranlı Yuhannâ b. Haylân'dan (860-920) felsefe eğitimi aldı. Bağdat'ta yaptığı eğitimi sırasında Aristoteles'e ait olan o zamana kadar yapılmış tüm tercüme ve şerhleri okuyan Fârâbî'yi sıradan bir Aristotelesçi olmaktan çıkaran Harran'daki eğitim süreci etkili olmuştur. O, Sabiilerin merkezi olan bu şehirde Aristoteles'e ait araştırmalarını tamamladı.<sup>198</sup>

Fârâbî felsefe, mantık başta olmak üzere birçok bilimle uğraştı. O, felsefe, mantık ve metafizikte Aristotelesçi bir tavır sergilemesine rağmen, siyaset felsefesinde, Platon'a dayanan bir siyaset anlayışı geliştirdi.<sup>199</sup> Ayrıca ontolojide Yeni-Plâtonculuğun

---

<sup>196</sup> Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and His School*, Roudledge Yay., London ve New York, 1992, s. 9; Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2005.

<sup>197</sup> Tam ismi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî olan Fârâbî, Batı dünyasında Alfarabius ve Abunaser olarak tanınır. Kaynaklarda kendisinden “el-Feylosofu'l-Türki” (Türk Filozof) diye de söz edilmektedir.

<sup>198</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul, 2004, s. 110.

<sup>199</sup> Aristoteles, gözlem ve tecrübeye ağırlık veren siyaset felsefeci olarak, “var olan koşullar içerisinde kurulabilir en iyi devlet” ile ilgili daha gerçekçi görüşler geliştirdiğine tanıklık ediyoruz. Bununla birlikte Aristoteles *Poetika*'sı ile hocası Platon'un *Nomoi* arasında esaslı bir yaklaşım farklılığı olmadığı

sudûr teorisinden etkilendi. Bunların dışında musiki ile de uğraştığı ve kanun enstrümanını icat ettiği de bilinmektedir.

Fârâbî, Bağdat'taki siyasal karışıklıklardan dolayı Şam'a giderek ilmî faaliyetlerine burada sürdürdü.<sup>200</sup> Abbasi Devleti'nin parçalanıp küçük devletlere bölünmeye başladığı dönemde dünyaya gelen Fârâbî, yaşadığı dönemde, hem büyük krallıklara, hem parçalanmış küçük beyliklere hem de şehir devletlerinin iktidar yapılanmalarına tanıklık etmiştir. Bu tecrübeleri onun siyasal toplulukları, “medine” (şehir devleti), “millet” ve “dünya devleti” şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmasına yardımcı olmuştur.<sup>201</sup> Fârâbî, Şam 'da seksen yaşında iken 950 yılında vefat etti.

İslâm dünyasında ilk filozof olarak kabul edilen el-Kindî'nin (796-866) başlattığı Meşşâî akımını Fârâbî şekillendirdi.<sup>202</sup> O, bu akım içerisinde ilâhiyat, peygamberlik (nübüvvet) ve mead düşüncesine Plâtoncu ve Yeni-Plâtoncu öğeleri de katarak eklektik bir sistem kurdu. Bu yüzden kendisine Aristoteles'ten sonra “İkinci Öğretmen” anlamında *Muallim-i Sâni* unvanı verilmiştir.<sup>203</sup>

İnsanın kendisini, eşyayı ve âlemi anlamaya yönelmesi, ancak bilimsel etkinlik ve felsefe yapmasıyla mümkündür. Zira insan kendisini anlamak için âlemi algılamak, âlemi algılamak için de onun amacını kavramak durumundadır. Toplumsal bir varlık olarak insanın, mutlu ve huzurlu yaşamı için de ahlâk ve siyaset felsefesi büyük önem arz etmektedir. O, Platon'un tarifine benzer bir şekilde, “filozof, kendini gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzetmeli” diyerek, fizikten metafiziğe yükselen bir felsefe sistemi öngörmüştür. Ayrıca Tanrı-varlık ilişkisini, “sudûr” ve “kozmetik akıllar kuramı” ile açıklamaya çalışmıştır.

---

gözlemlenir. Bk. Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yay., İstanbul, 1980, s. 57 vd.; Copleston, Frederich, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986, s. 19.

<sup>200</sup> Kimi kaynaklarda Fârâbî'nin Şam'da bekçi ya da bahçıvan olarak çalıştığı da iddia edilir. Bazı bilginler onun bu bahçıvanlık evresini çok fazla sorun etmemişse de, böyle bir hikâyenin güvenilirliği ve inandırıcılığı sorgulanmış; onun o dönemde Seyfûddeve'nin himayesinde olduğu ortaya konmuştur. Bk. Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Pan Books and Macmillan, London, 1983, s. 107-108.

<sup>201</sup> Bayraklı, Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay., İstanbul, 1983, s. 12.

<sup>202</sup> İslâm filozofları içerisinde terminolojik, metodik ve problematik açıdan Platon ve Aristoteles'i takip edenlere Meşşâiyyûn ve temsil ettikleri ekole de “Meşşâî Okulu” ismi verilmiştir. Bununla birlikte, el-Kindî (796-866), Serahsî (833-899), Fârâbî (871-950), İbn Miskeveyh (932-1030), İbn Sînâ (980-1037), İbn Rüşd (1126-1198) gibi Meşşâî filozofları, Platon ve Aristoteles'i aynen takip ve taklit etmemiş, kendi özgün fikirlerini geliştirmek için bu filozoftan oldukça faydalanmışlardır. Bk. Toktaş, Fatih, *Meşşâî Felsefe*, İnsan Yay., İstanbul, 2004.

<sup>203</sup> Bk. Nasr, Seyyid Hüseyin, “Why Was al-Farabi Called the Second Teacher?,” *Islamic Culture*, vol. LIX, No: 4, 1985, s. 357-364.

Felsefî anlamda Fârâbî'nin bir diğer çabası ise, Platon ile Aristoteles'in felsefî doktrinlerini uzlaştırmayı denemesidir. O, bu iki filozof arasında temelde bir fark bulunmadığını, farklılığın basit ve yüzeysel olduğunu iddia etmiştir. Ona göre hikmet, Mezopotamya'da Kaldeliler içerisinde ortaya çıkmış, Mısır'a aktarılmış, oradan Yunan'a geçerek yazılı hâle gelmiştir. Şimdi görev, hikmeti öz yurduna geri getirmektir. Yine Fârâbî erdemli bir toplum meydana getirmek için erdemli bir şehri savunmuştur. Ahlâk ile de yakın ilişkisi olan bu siyaset felsefesinin temelinde eğitim, iyi davranışlar ve mutluluk bulunmaktadır.<sup>204</sup>

Fârâbî'nin etkisi eserleri ve öğrencileri aracılığıyla Maveraünnehir'den Endülüs'e kadar birçok ülkeye yayılmıştır. O, başta Yahyâ b. Adî (893-974) olmak üzere, Ebû Süleyman es-Sicistânî (913-987), el-Amirî (öl. 992) ve Ebû Hayyân et-Tevhidî (922-1023) gibi birçok ünlü öğrenciyi doğrudan ya da dolaylı olarak yetiştirmiş, birçok filozofu da etkileyerek, kendisinden sonra "Fârâbî Okulu" ismiyle anılacak ekol meydana getirmiştir.<sup>205</sup>

Fârâbî'nin ansiklopedi tarzında yazdığı eserleri, şerhleri ve eleştirileri, yine metafizik, mantık, ahlâk ve siyaset alanında kaleme aldığı çok sayıda eseri mevcuttur. Bununla beraber, yazıldığı tarih ve yazanı hakkında boşlukta kalan ve Fârâbî'nin olmadığı halde ona atfedilen bazı eserlerde mevcuttur.<sup>206</sup>

Fârâbî, felsefeden tabii bilimlere kadar birçok alanda çok sayıda eser vermiştir. Onun eserleri arasında en tanınanları şunlardır: (1) *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla ve Mudâddâtihâ (el-Medinetü'l-Fâzıla)*, (2) *es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mebâdiü'l-Mevcûdât)*, (3) *Kitâbü'l-Mille*, (4) *İhsâü'l-Ulûm*, (5) *Tahsilü's-Sa'âde*, (6) *et-Tenbih alâ Sebîli's-Sa'âde*, (7) *Fusûlü'l-Medenî*, (8) *el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn*, (9) *Uyûnü'l-Mesâ'il*, (10) *Fusûsü'l-Hikem*, (11) *el-Mesâ'ilü'l-Felsefiyye ve'l-Ecvibetü anha*, (12) *et-Ta'likât (Teâlik fi'l-Hikme)*, (13) *Felsefetü Aristotâlûs*, (14) *Felsefetü Eflâtûn*, (15) *Kitâbü'l-Hurûf*, (16) *Risâle fi'l-Halâ'*, (17) *el-Fusûlu'l-Hamse*, (18) *el-Mûsika'l-Kebîr*, (19) *Kitâbü'l-Hatâbe*, (20) *Kitâbü Şerâ'iti'l-Yakîn*.

Fârâbî'nin siyasetle ilgisi olan eserlerini kısaca tanıttığımız olursak;

<sup>204</sup> Fârâbî'de "mutluluk" kavramı için bk. Şahcihan, Muhammed, "An Introduction to the Ethics of al-Farabi", *Islamic Culture*, Sayı: 59, 1985, s. 45-52.

<sup>205</sup> Netton, *Al-Farabi and His School*, s. 9-36.

<sup>206</sup> Küyel, Mübahat Türker, *Fârâbî ve Siyaset*, TTK Yay., Ankara, 1998, s. 19.



(1) *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* (Erdemli Şehrin İnsanlarının Görüşlerinin İlkeleri): Eserin isminin başında yer alan “ârâ” (görüşler) kelimesinden de anlaşılacağı gibi, siyaset kuramı açısından bu eser, hem erdemli devletin halkının bilmesi gereken ortak düşünce ve inançları hem de bir felsefe yolcusunu entelektüel yetkinleşme düzeyine ulaştıran ilkeleri kapsamaktadır. Fârâbî'nin Bağdat'ta iken yazmaya başladığı, Şam'da tamamladığı bu eser, onun felsefî görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koyan en temel eserdir.<sup>207</sup>

(2) *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* (Mebâdiü'l-Mevcudat): Fârâbî'nin yaşamının sonlarına doğru kaleme aldığı bu eser, *Ârâ Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* ile birbirini tamamlamaktadır. Bu eserde, kısaca metafizik öğeler yoluyla Tanrı ve insana ilişkin tanıtlardan sonra, medenî topluluklar bölümünde erdemli ve cahil şehirlerin sosyolojik tahlillerini içermektedir.<sup>208</sup>

(3) *Tahsilü's-Sa'âde* (Mutluluğun Kazanılması): Fârâbî'nin sosyal, siyasal ve ahlâkî problemleri bir arada işlediği eseridir. O bu eserde, dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan kuramsal, düşünsel, ahlakî ve sanatla ilgili erdemlerin neler olduğunun ve bunların nasıl kazanacağını açıklamaktadır.<sup>209</sup>

(4) *Füsülü Müntezeat*: Bu eser, hem Fârâbî'nin kendi özgün felsefesine ve siyaset kuramına ilişkin çeşitli görüşlerini hem de önceki filozofların bu konulardaki görüşlerini bir arada sunmaktadır.

(5) *et-Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde* (Mutluluk Yoluna Yönelme): Fârâbî bu eserinde, her insanın temel amacı olan mutluluğa nasıl ulaşabileceğine, iyi fiillerin şartlarının neler olduğuna, davranışlarda erdemini nasıl kazanılabileceğine, iyinin kazanılmasını amaçlayan felsefe için doğru düşünmenin yolunu gösteren mantık ile doğru ifade gücünü veren gramer sanatının ilişkisine dair tahliller yapmaktadır. Dolayısıyla bu eser kısacası, ahlâkî ve aklî erdemlere ilişkin açıklamaları içermektedir.

---

<sup>207</sup> Bu eserin Türkçe tercümeleri için bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danişman, Maarif Vekâleti, Ankara, 1989; Fârâbî, *İdeal Devlet: el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997.

<sup>208</sup> Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Ramî Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1980.

<sup>209</sup> Bu eserin Türkçe tercümeleri için bk. Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde*, çev. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvımettin Burslan, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940; Fârâbî, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara, 1974; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999.

(6) *Kitâbu'l-Mille*: Fârâbî'nin siyasal görüşlerini özgün ve yoğun bir biçimde işlediği bu eserde, problemlili bir sorun olan, felsefe-din (*mille*) ve siyaset arasındaki ilişkiye dair çözümlenmeleri, siyasetin vahiy ve hukukla (*fıkıh*) olan ilişkisini, yasa koymanın yollarını ve siyaset biliminin içerdiği konuları okuyucuya sunmaktadır.<sup>210</sup>

(7) *Fusulü'l-Medeni*: Fârâbî'nin başta siyaset ve ahlâk olmak üzere çeşitli sorunlara dair görüşlerinin kısa bölümler halinde ifade eden bir eserdir.<sup>211</sup>

(8) *İhsâu'l-Ulûm (Bilimlerin Tasnifi): Tahsilü's-Sa'ade*'de ve *et-Tenbîh âlâ Sebîli's-Sa'ade*'de de kısmen yer alan bilimlerin sistemli bir şekilde tanımlarını ve sınıflandırılmasını içeren, siyaset biliminin tanımını yaparak, kelâm ve fıkıh bilimlerinin siyasetle olan ilişkisinden söz eden bilimler ansiklopedisi mahiyetinde bir eserdir.<sup>212</sup> Bu eserinde Fârâbî, bilimleri sayarken ahlâk ilmini ayrıca zikretmeyip, siyasetin bir kolu olarak görmüştür.<sup>213</sup>

(10) *Kitabü'l-Cedel*: Bu eserinde Fârâbî, teorik ve pratik felsefe konularını birbirinden ayırarak, pratik felsefenin bir alt dalı olan ve değer yargılarını ön plana çıkaran konuları bu eserde incelemektedir.

(11) *Felsefetü Aristotalis (Aristoteles Felsefesi)*: Aristoteles'in ahlâk, siyasetle ilgili eserlerinin bir kritiği şeklindeki eserdir.<sup>214</sup>

(12) *Kitâbu'l-Hurûf (Harfler Kitabı)*: Fârâbî bu eserinde, başta mantık ve metafiziğe dair konular başta olmak üzere kendine özgü yaklaşımıyla yer yer, dil-mantık ilişkisi, toplum ve felsefe ilişkisi gibi birçok konuyu ele almaktadır. Filozof eserde, metafizikten mantığa, mantıktan toplumbilim ve siyasete kadar birçok görüşü kendine özgü yaklaşımıyla ele almaktadır. Bu kitabın özellikle ikinci bölümünde,

---

<sup>210</sup> Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Fârâbî, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Sayı: 12, İstanbul, 2002/1, s. 247-273.

<sup>211</sup> Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Fârâbî, *Fârâbî, Fusulü'l-Medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, DEÜİF Yay., İzmir, 1987; Fârâbî, "Fusulü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, MÜİF Yay., İstanbul, 2005.

<sup>212</sup> Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999.

<sup>213</sup> Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yay., İstanbul, 2000, s. 114.

<sup>214</sup> Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Fârâbî, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay. AÜİF Yay., Ankara, 1974.

felsefe ile din (*mille*) arasındaki ilişki, dinlerin farklılığının nedeni, kelâm ve fıkıh ilminin din (*mille*) ve felsefeyle olan ilişkisi gibi konular tahlil edilmektedir.<sup>215</sup>

(13) *Telhisu Nevamis-i Eflâtun* (Eflâtun'un Kanunlarının Özeti): Platon'un *Yasalar* isimli kitabına Fârâbî'nin yapmış olduğu kısa özettir.<sup>216</sup>

Fârâbî'nin eserleri, takipçileri İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserleri gibi Doğu ve Batı âleminde erken dönemde şöhret bulamamış, ancak XIX. yüzyıl sonlarında eserlerinin Batı dillerine tercümesinden sonra tanınabilmiştir. Onun felsefî görüşlerinden, İslâm dünyasında olduğu gibi Batı'da da Aquinolu Thomas (1225-1274) başta olmak üzere Dominicus Gundisalvus (1130-1180), Albertus Magnus (1207-1280) ve Roger Bacon (1220-1292) gibi filozoflar etkilenmişlerdir.<sup>217</sup>

Fârâbî'nin Aristoteles ve Platon üzerine yaptığı şerhler sayesinde bu iki büyük filozof onun eserleri aracılığıyla takip edilebilmiştir. Böylelikle Batı'da etkisini yitiren felsefe çalışmaları, Doğu'da yeniden canlandırılmış ve sonra Endülüs yolu ile tekrar Batı'ya ulaşıp gelişmeye devam etmiştir. Dolayısıyla felsefenin deyim yerindeyse yeniden doğup gelişmesinde Fârâbî'nin büyük etkisi olmuştur. Ayrıca İslâm dünyasındaki siyaset felsefelerinde, Aristoteles'in *Politikası*'nın yerine Platon'un *Devlet*'inin etkin olmasında ve bu alanda Platon'un ön plana çıkmasında Fârâbî'nin etkisi açıktır.

Fârâbî, kendisinden sonra gelişimine devam eden felsefe geleneği üzerine derin etkiler bırakmıştır. Onun İslâm dini ile felsefeyi uzlaştırma çabası farklı tarzlarda devam ettirilmeye çalışılmış, birçok düşünür tarafından bu tarz eserler kaleme alınarak, böyle bir gelenek oluşturulmuştur. Bu bağlamda, Orta Çağ İslâm toplumunda yaşayan bir filozof olarak Fârâbî, içinde yaşadığı toplumda ağırlığını hissettiren din ile felsefe arasındaki çatışmayı, ortak bir zemin olan siyaset temelinde çözüme kavuşturmaya çalışır.

Sonuçta, Doğu'da VIII. yüzyılda Fârâbî'nin de yaşadığı dönemde gelişen İslâm medeniyeti, beraberinde zengin bir felsefe geleneğini getirmiştir. Refah seviyesi yükselen birçok toplumda olduğu gibi, İslâm medeniyetinde de özellikle Abbasiler

<sup>215</sup> Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008.

<sup>216</sup> Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Platon, *Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhisü Nevâmis-i Eflâtun)*, çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., İstanbul, 1985.

<sup>217</sup> Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Beyaz Kule Yay., Ankara, 2008, s. 338.

döneminde bilim ve felsefeye büyük önem verilmiştir. İslâm medeniyetinden önce Batı’da parlak bir dönem geçiren Yunan medeniyeti, ömrünü tamamlamış ve Avrupa karanlık Orta Çağ’a girmişti. Bununla beraber, Yunan medeniyetinin geride bıraktığı çok önemli eserler, Doğu’da felsefenin ve bilimin gelişmesini sağlamıştır.

## 2. VARLIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI VE VARLIK DÜZENİ

Fârâbî, varlığın ortaya çıkışını, Mükemmel Olandan (Tanrı) eksik olana doğru, yani İlk Varlıktan Ayaltı âleme kadar ki süreçte varlığın ortaya çıkışını anlatan sudûr kuramı ile açıklamaktadır. O, *el-Medinetü’l-Fâzıla*’da İlk Varlık’ın (*el-Mevcûdu’l-Evvel*) bütün varlıkların sebebi olduğunu ve onun bütün eksikliklerden uzak olduğunu ifade ederek başlar.<sup>218</sup> Bu anlamda bütün bir varlık, bu en mükemmel varlıktan sudûr etmiştir.<sup>219</sup> Yani varlık, en mükemmel olandan, yani “Bir” olandan, en alt düzeyde olan varlığa doğru taşmak, yayılmak, akmak ya da doğmak şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>220</sup>

Sudûr kuramını İslâm felsefesinde ilk sistemleştiren Fârâbî olmuştur. Ona göre varlıklar, varlık ve yüceliğini sebebiyle Tanrı’dan sudûr etmektedir. Âlem, Yüce Varlığın sınırsız cömertliğinin kendiliğinden faaliyetinin sonucudur. İlk Varlık’tan ilk sudûr eden, İlk Varlık ve İlk Akıldır. İlk Aklın, İlk Varlığı idraki sebebiyle İkinci Akıl; kendini akletmesi sebebiyle de en uzak gök (birinci sema) meydana gelir. Sonra İkinci Akıl, İlk Varlığı idrak eder ve bundan Üçüncü Akıl; kendini düşünmesiyle de sabit yıldızlar göğü meydana gelir.

Bu sudûr süreci birbiri ardınca Dördüncü, Beşinci, Altıncı, Yedinci, Sekizinci, Dokuzuncu ve Onuncu Akıllar ve sırasıyla onlara karşılık gelen Zuhâl, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay küreleri meydana gelinceye kadar sürer. Onuncu Akılla kozmik akıllar silsilesi ve Ayüstü âlem dizisi tamamlanmış olur. Ayüstü âlemin altında Ayaltı âlem bulunmakta, burada basitten mükemmele doğru, ilk madde, dört öge, madenler, bitkiler, hayvanlar ve nihayet insan varlığı oluşmaktadır. Bu sudûr sürecinde öğeler, birbirine zıt cisimler meydana getirmek üzere birbirine karışmakta, en yüksek ve karmaşık varlık olan insan ortaya çıkıncaya kadar devam etmektedir. Madde ve suretten

<sup>218</sup> Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 25.

<sup>219</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniye*, s. 15, 22.

<sup>220</sup> Başta Plotinus (203-270) olmak üzere Yeni-Plâtoncu düşünürler, varlığın ortaya çıkmasını, ilâhî varlığın bir yayılma ve açılmasından ibaret olduğunu (*sudûr*) ileri sürerek, kıvılcımın ateşten, ışığın alevden çıkması gibi, âlemin de ilâhî vücûdun varlığından çıktığını ifade etmişlerdir. İbn Rüşd’e göre sudûr kuramını Aristotelesçiliğe ilk defa sokan Tireli Porphyrios (232-304)’tur.

oluşan Ayaltı âlemindeki varlıklar, bu zıt şekilleri sayesinde, madde üzerinde sonsuza değin birbirini takip etmektedirler.<sup>221</sup>

Fârâbî varlığın ortaya çıkışını ve siyaset felsefesini bu sudûr kuramı ile temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, varlığın ortaya çıkışı ile siyaset konuları iç içedir. Böylelikle sisteminin genel çerçevesini çizmekte ve siyasetle ilgili konuların oturtulacağı zemini kurmuş olmaktadır.<sup>222</sup> Dolayısıyla bu şekilde Ayaltı âlemde insan, toplum ve bütün bir varlık birbirleriyle ilişkilendirilmektedir.<sup>223</sup>

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde göze çarpan bir diğer husus, sistemin üzerine inşa edildiği hiyerarşik yapıdır.<sup>224</sup> Bu anlamda varlık mertebeleri (*merâtibu'l-mevcûdât*),<sup>225</sup> en mükemmel olan, mükemmellik açısından orta düzeyde olanlar ve eksik olanlar<sup>226</sup> şeklinde üç kategoriye ayrılmaktadır.

Mükemmel olan ile eksik olan arasındaki bu ilişki, kendisini varlık alanında gösterdiği gibi, insan nefsinin kısımlarında,<sup>227</sup> belirli bir toplumsal yapıdaki toplumsal sınıflar arasında,<sup>228</sup> farklı toplumlar arasında ilişkiler derinlemesine incelenmektedir. En Mükemmel Varlık, İlk Varlık (*Vâcibu'l-Vucûd*) iken, Ayaltı âlem, mükemmellik açısından en alt düzeyde olan varlıklardır.<sup>229</sup>

<sup>221</sup> Sudûr kuramı, Meşşâî filozoflar tarafından Yeni-Plâtonculukla eklektik bir tarzda benimsenirken; başta Gazzâlî olmak üzere İbn Rüşd, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye gibi filozoflarca Tanrı'nın yaratıcı olma sıfatına ters görülerek şiddetle eleştirilmiştir. Fârâbî de sudûr kuramı için bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 52-54.

<sup>222</sup> Fârâbî bu konuların zaten siyaset felsefesinin inceleme alanına girdiğini söylemektedir. Dolayısıyla filozofa göre İlk Varlık, sudûr ve Ayaltı âlemdeki oluşum evreleri birer siyaset felsefesi konusudur. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhra*, neşr. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001, s. 61; Bu eser, bir takdimle birlikte dilimize çevrilmiştir. Bk. Fârâbî, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", çev. Fatih Toktaş, *Dîvan*, Yıl: 7, Sayı: 12, İstanbul, 2002, s. 270.

<sup>223</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 116; Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, MÜİF Yay., İstanbul, 2005, s. 62.

<sup>224</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 48.

<sup>225</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 21 vd.

<sup>226</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 48.

<sup>227</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 82 vd.

<sup>228</sup> Filozofun toplumsal yapıya dair yapmış olduğu hiyerarşik sınıflandırmalara örnek olması açısından bk. Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", s. 85, 91.

<sup>229</sup> Ayaltı âlemdeki varlıkların temel ilkelerin olarak görülen toprak, su, hava ve ateş şeklindeki dört öge düşüncesi ilk olarak Yunan filozofu Empedokles (M.Ö. 490-435) tarafından ortaya atılmış, daha sonra İslâm filozofları tarafından da benimsenmiştir. İslâm filozofları da, Aristoteles'in dört öge kuramını benimseyerek, yeryüzündeki her şeyin toprak, su, hava ve ateş şeklindeki dört öğeden meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Fârâbî'ye göre bu dört öğeden yapısı gereği en sıcak cisim ateş, en soğuk olanı su, en akıcısı hava, en katı olanı da topraktır. Oluş ve bozuluşun esası bu dört madde olup, bunlardan her biri diğerine dönüşebilir. Oluşan ve bozulan nesnelere ortaya çıkan bu değişiklik, bunların farklı oranlardaki karışımlardan ileri gelmektedir. Bu karışım, cisme farklı yapı ve görünüm kazanma yeteneği vermektedir. Bk. Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2003, s. 31.

Bunun gibi, en mükemmel şehir, erdemli şehir iken, bunun karşısındaki “cahil”, “fâsık”, “değişmiş” ve “sapkın şehirler” erdemli olmayan şehirlerdir. En mükemmel insan, İlk-Başkan (*er-Reîsu'l-evvel*) iken, en alt düzeydekiler ise başkalarına hizmet etmekle görevli olan diğer insanlardır.

### 3. DEVLET VE YÖNETİMİN GEREKLİLİĞİ

Fârâbî, mutluluğun tek başına kazanılabileceğini düşünmez. Mutluluk, ancak siyaset aracılığıyla iyi ile kötü, güzel ile çirkin, erdemli ile erdemsiz birbirinden ayırt edilerek pratiğe uyarlanabilir. Bütün bunların işlerlik kazanması, siyasal bir kurumsallaşmayı ve bunu gerçekleştirecek bir yönetim veya yöneticiyi zorunlu kılar.<sup>230</sup>

Fârâbî, insanın toplumsal ve siyasal bir varlık olduğunu söyleyerek, her insan tabiatında hangi durumda olursa olsun, diğer insanlarla bir arada yaşamak zorunda olduğunu söyler. Böylece insan, diğer insanlarla birlikte bulunmaya gereksinim duyar ve bu nedenle de o, “toplumsal ve siyasal hayvan” olarak isimlendirilir. Bu düşünceler bize, Platon'un insanın gereksinimlerini tek başına karşılayamayacağı, toplumun ve devletin zorunlu olduğu hakkındaki görüşünü hatırlatır. Bir şeye gereksinim duyduğumuzda, gereksinimlerimizi gidermek için başka birinin yardımını talep ederiz. Birbirine yardım eden birçok insan, aynı yerde birlikte yaşamak için bir araya geldiğinde ise bunu devlet olarak isimlendiririz.

İnsan, düşünebilmesi ve toplumsal hâlde yaşaması gibi özellikleriyle diğer varlıklardan ayrılır. Fârâbî, ilk insanların ve toplumsal birliklerin nasıl ortaya çıktığı sorunundan çok, mevcut toplumsal yapının birlikteliğinin devamlılığını sağlayan gereksinimler ilişkisine vurgu yapmakta ve toplumsallaşmayı bu gözle ele almaktadır. Ona göre, birlikte yaşama özelliği hayvanlarda kısmen geçerli olsa da insanlar için bu zorunludur.<sup>231</sup>

İnsan, varlık âleminde boy göstermeye başlamasından itibaren kendi türüyle birlikte bir arada yaşamıştır. Birlikte yaşamak, insanların temel gereksinimlerini karşılayabilmesi, yaşamlarını kolaylaştırabilmesi için zorunludur. Bundan dolayıdır ki Fârâbî, Aristoteles'in de ifade ettiği şekliyle “toplum, tabiatın bir ürünüdür ve insan da tabiatı gereği toplumsal bir canlıdır (*political animal*)” şeklindeki görüşten hareketle

<sup>230</sup> Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, s. 67.

<sup>231</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 71; ayrıca bk. Nejjar, Fauzi M., “Siyasa in Islamic Political Philosophy”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Micheal E. Marmura, Sayı: 92, State University of New York, Albany, s. 92-110.

insanı “medenî canlı” (*el-hayevânu'l-medenî*) şeklinde tarif etmiştir.<sup>232</sup> İnsanların toplumsal anlamdaki yetkinliğinin ilk mertebesini oluşturan şehir yaşamı da belli bir gelişim süreci geçirmiş olmalıdır.<sup>233</sup>

Tarihsel süreç içerisinde insanın ve toplulukların gelişimi farklılık göstermektedir. Fârâbî bu durumu, belli fiziksel özelliklere sahip mekânlarda yaşayan ve kendine özgü fiziksel özelliklere ve mizaçlara sahip olan ilkel insan birlikteliklerinin bireylerinin ilk aşamada sıradan insanlardan oluştuğunu görmekteyiz. Daha özel insanların ortaya çıkması belli bir zaman alacaktır, demektedir.<sup>234</sup>

Platon gibi Fârâbî de, toplumu “seçkinler” (*havas*) ve “seçkin olmayanlar” sıradan insanlar (*avam*) şeklinde iki sınıfa ayırır. Seçkinler de, doğrudan mutluluğa vardırın bilgiye sahip olanlar (filozoflar) ve dolaylı olarak mutluluğa vardırın bilgiye sahip olanlar (bilginler) olmak üzere iki kategoride ele alınıp incelenir.<sup>235</sup> Öte yandan, mutluluğun peşinden koşan insanların çoğu, onu “tasavvur” ederek değil, ancak “hayal” ederek amaç edinirler. Buna göre “mutluluğu, tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler bilge (filozof) kişilerdir.”<sup>236</sup>

Toplulukları birbirinden ayıran bu mizaç benzerliklerinin ortaya çıkmasının başlıca sebepleri, gök kürelerinden gelen etkilerle ilişkili olan farklı iklim ve tabii şartlardır. Bu tabii şartlar, insanların istemli uygulamalarıyla birlikte oluşacak olan toplumsal ve kültürel durumları da etkileyecektir.<sup>237</sup>

Fârâbî, âlemdeki varlıklar arasında hiyerarşik bir yapı olduğuna, bu yapı ve işleyiş ile toplumdaki yapı ve işleyiş arasında bir ilişki bulunduğunu söyler. Tanrı'nın yarattığı ve düzenlediği âlemdeki düzene benzer bir düzen toplumda da siyaset aracılığıyla kurulmalıdır. Çünkü toplum ve âlem, insan benzeri tabii bir varlıktır.

Fârâbî, ilkin âlemdeki varlıkları tam, eksik ve bu ikisi arasında olanlar diye üç gruba ayırır. Yine siyasetle ilgili bir eseri olan *Kitâbu'l-Mille*'de o, bu ayrımı daha ziyade yönetim açısından, (1) Salt yöneten, (2) Salt yönetilen ve (3) Hem yöneten hem

<sup>232</sup> Aristotle, “Politica”, *The Basic Works of Aristotle*, çev. Benjamin Jowett, Cilt: 2, ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941 (1253a1-5); Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, s. 63.

<sup>233</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 36.

<sup>234</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 134.

<sup>235</sup> Platon'u takiben Fârâbî, tüm gerçek filozofların kendi felsefelerini diğerlerine iletmeye teşebbüs etme göreviyle yükümlü oldukları ve bu görevin felsefî idealin temeli olduğu görüşünü benimsemektedir.

<sup>236</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 51.

<sup>237</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 36.

de yönetilen şeklinde dile getirir.<sup>238</sup> Bir benzetme ile bunları salt yönetene karşılık kalp, hem yöneten hem de yönetilene karşılık beyin, salt yönetilenlere ise kalp ve beyin dışında kalan organlar karşılık geldiğini söyler.<sup>239</sup>

Fârâbî'ye göre insanlar bir arada, tabiatlarının bir gereği olarak toplumsal yapı içerisinde yaşamak zorundadırlar. İlkın, bu insanın tabiatının bir gereğidir. İnsanın yemek, içmek, barınmak gibi tabii gereksinimlerinin bulunması ve bunları tek başına karşılamak için yeterince güçlü olmayışı, tabii bir organizmaya benzeyen insan topluluğunu zorunlu kılar. İnsanlar böylece tabii gereksinimlerini daha iyi karşılamak amacıyla bir araya gelerek işbölümü yaparlar ve uyumlu bir bütün oluştururlar.<sup>240</sup> İhtiyaçlar, tabii ve herkeste ortak olan noktaları içerebileceği gibi, kişilere, kişilerin bünye ve yeteneklerine, yetişme tarzlarına göre de değişiklik gösterirler. Dolayısıyla farklı amaç ve hedefler peşinde koşan insanlar farklı toplulukları meydana getirirler. Bu çeşitliliğin doğmasında, iklim değişiklikleri ile coğrafi koşulların yanında, farklı amaçların ve insanların istemlerine bağlı olarak oluşan dil ve kültür gibi faktörlerin de etkisi vardır.

#### 4. FÂRÂBÎ'DE SİYASET VE İDEAL YÖNETİM

Fârâbî, siyaset kelimesini "ilmü'l-medenî", "ilmü'l-insan", "es-sınaâtü'l-medeniyye" gibi tabirlerle; siyaset felsefesini ise "el-felsefetü'l-medeniyye" ve "el-felsefetü's-siyasiyye" gibi tabirlerle ifade eder. Bununla birlikte onun anlayışında, siyaset felsefesi ile siyaset bilimi arasında çok büyük bir fark görülmemektedir.<sup>241</sup>

Fârâbî, bilimleri sınıfladığı *İhsâü'l-Ulûm*'de siyaset bilimini, "istemli eylemlerle, yaşam tarzlarının çeşitlerini, bu uygulamalar ve yaşam tarzlarının kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özelliklerini, onların kendileri için yapılmış olduğu amaçları, onların insanda nasıl var olmaları gerektiğini ve koruma yollarını araştıran bilimdir" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>242</sup>

Fârâbî, *Tahsîlü's-Saâde* isimli eserinde ise siyaset bilimini, "insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin nasıl olduğunu, bu mükemmelliği elde etmesini

<sup>238</sup> Fârâbî, "Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", s. 247.

<sup>239</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 79.

<sup>240</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 36.

<sup>241</sup> Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbih*, çev. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvımettin Burslan, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, s. 20.

<sup>242</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 93.



sağlayacak ve insanın bu mükemmelliğe ulaşmasına engel olan şeylerin neler olduğunu bildiren bilim" şeklinde tanımlar. Yine onda siyaset bilimi, şehir insanların her birinin, şehirle birlikte, özel tabîî yaradılışlarının mümkün kıldığı ölçüde mutluluğu elde etmesini sağlayan şeylerin bilimidir.<sup>243</sup> Görüldüğü gibi Fârâbî, mutluluğun elde edilmesini siyaset bilimine bağlamaktadır. Dolayısıyla siyaset bilimi, gerçekten mutluluk olan şeylerle, öyle olmadıkları halde mutluluk vereceği zannedilen şeyleri ortaya koyar.

Siyaset bilimi, erdemli şehrin aynı durumda kalması ve değişmemesi için gerekli koşulları belirtir. Erdemli şehir ve başkanların davranışlarının cahil davranışlara ve yetilere dönüşmesi tehlikesini doğuran sebeplerin ve yönlerin hangileri olduklarını bildirir. Onlardan cahil şehre dönüşmüş olanların eski hallerine döndürülmeleri için alınması gerekli tedbir ve çareleri sayar. Yöneticinin belirlenmesinde gerekli tabîî şartlar ve durumları ortaya koyar.<sup>244</sup> Bu nedenle, Fârâbî'nin sisteminde metafizik, ahlâk ve siyaset kesin olarak bir bütünlük arz eder. Tanrı'nın bütün âlemi yönetmesiyle, devlet başkanının ülkesini yönetmesi, ruhun da insanın varlık bütünlüğünü yönetmesi arasındaki benzerliği siyasetten daha iyi ifade edebilecek başka bir kavram yoktur. Bu anlayışla olmalıdır ki Fârâbî, *İhsâu'l-Ulüm*'da bilimleri sınıflarken ahlâkı, siyaset biliminin bir kolu olarak göstermiştir.

Fârâbî'ye göre devlet, ahlâkın ve gerçek mutluluğun ortaya çıkması için zorunlu bir organizmadır. İnsan topluluklarının bir arada yaşamalarında, "mutluluk" ve "adalet" en önemli ilke olmuştur. Bu ilkelerin gerçekleşebilmesi içinde güçlü bir kuruma gereksinim duyulmuş ve bu amaçla devletler meydana getirilmiştir.

Erdemli şehir (*el-medinetü'l-fâzıla*) ise, şehir halkının "en yüksek mutluluk" ve "son yetkinlik"e (*sa'âdetü'l-kusvâ*) erişmek için aralarında yardımlaşmaları şehirdir.<sup>245</sup> Fârâbî siyaseti, gerçek mutluluğun elde edilmesi ve yaşatılması yanında mutluluktan pay alıp verilmesi üzerine kurmuştur. Fârâbî'nin erdemli şehrinde, her birey kendisine

---

<sup>243</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 65.

<sup>244</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-Ulüm*, s. 65.

<sup>245</sup> Mutluluk problemi, felsefenin en önemli ve kadim problemlerinden birisi olagelmiştir. İslâm düşünürlerinin *Sa'âdetü'l-Kusvâ* dedikleri "en yüksek iyi" ve genel anlamda "mutluluk" sorunu, Batı felsefesinde özellikle Kant'ın *Pratik Akılın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* de başta olmak üzere çağdaş felsefede de başta gelen problem alanlarından biri olma özelliğini korumaktadır. Bununla birlikte bu alanda en özgün görüşleri sunanların başında Fârâbî gelmektedir. Bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 118.

gerçek mutluluğu amaç edinmiştir. Buradaki insanlar, gerçek mutluluktan kendi yetenekleri derecesinde yararlanırlar. Bu mutluluğa yararlandıkları ölçüde de topluma katkıda bulunurlar.<sup>246</sup> Erdemli şehir, bütün organları tam ve sağlıklı bir bedene benzeyen şehirdir.<sup>247</sup> Ona göre âlemdeki varlıklar, şehirde yaşayan yurttaşlar, bedendeki organlar ve nefsin güçleri arasında bir uyum ve ahenk bulunmaktadır.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de toplulukları büyüklüklerine göre belli bir sınıflamaya tâbî tutmuştur. O, insan toplulukları önce “tam gelişmiş” ve “az gelişmiş” olmak üzere ikiye ayırır. Tam gelişmiş olan topluluklar küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük (birleşik devletler) olmak üzere üç gruba ayırır. Az gelişmiş topluluklar da aile, sokak, mahalle ve köy olmak üzere dörde ayrılmaktadır.<sup>248</sup> Bu üç toplum modeli de mükemmel topluluklardır. Bu yüzden şehir, mükemmelliğin ilk derecesini gösterir. Yine aynı şekilde erdemli toplumlarda, “büyük topluluklar”, “orta topluluklar” ve “küçük topluluklar” olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, yerkürenin oturulabilir tüm bölgelerinde bütün milletlerin bir arada bulunmasıyla; orta toplum, dünyada tek bir milletin bir araya gelmesiyle; küçük toplum herhangi bir milletin yerleştiği bölgede tek bir şehir halkının bir araya gelmesiyle oluşur. Bu üçü, yetkin toplulukları oluşturur. Buradan hareketle, toplumsal yapıların oluşumunun, önce basit birliktelik süreçleriyle başlayıp daha sonra derece derece küçük ve ardından da büyük şehirlere doğru bir gelişim süreci izlemektedir. Nitekim şehir, yetkinlik sıralamasından ilkinin temsil eder.<sup>249</sup>

Fârâbî'nin bu sınıflaması hakkında üç farklı yorum yapılmıştır. Bunlardan ilki, Fârâbî'nin daha büyük toplulukları değil de bizzat şehri vurgulaması, Abbasi hilafetinin kötü durumunu ve siyasal çözülmeyi yansıttığıdır. İkincisi, şehir devletini siyasal birim olarak gördüklerinden Platon ve Aristoteles'in görüşlerini yansıttığıdır. Üçüncü ise, Fârâbî'nin erdemli şehriyle, şehir devletini değil, daha sonra İbn Haldun'un “umran” şeklinde açıkladığı medeniyeti kastettiği yorumudur.

Fârâbî'nin erdemli şehrinin temel özellikleri, “en yüksek ilkelere sahip erdemli siyaset”, “iyi ve özgür bir hiyerarşiye sahip siyasal düzen”, “gerçek mutluluğa ulaşmak için yardımlaşma”, “kanun egemenliği”, “süreklilik ve kararlılık”, “İlk-Başkan'ın (*er-*

<sup>246</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 50-53; ayrıca bk. Aydın, Mehmet, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİF Dergisi*, Cilt: XII, Ankara, 1964, s. 303-315.

<sup>247</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 122.

<sup>248</sup> Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *DİA*, Cilt: 12, TDV Yay., İstanbul, 1995, s. 154.

<sup>249</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 100; ayrıca bk. Nejjar, Fauzi M., “Al-Farabi on Political Science”, *Muslim World*, Sayı: 48, Michigan, 1958, s. 94-103.

*Reîsü'l-evvel*) amacını gütmeye"dir. Bu ilkeler, birbirlerini tamamlayan ve erdemli şehrin devamını sağlayan ilkeler olarak gözükmektedir.

Erdemli insan, erdemli toplum meydana getirir. Erdemli toplum, erdemli siyasal düzeni oluşturur. Erdemli siyasal düzen de erdemli şehri meydana getirir. Değişik sebeplerle dağılan, şehirleri olmayan, bağımsızlığını yitirmiş veya erdemli olmayan şehirlerden kendi seçimleri veya zorla yaşamaya mecbur kalmış insanlara Fârâbî, "erdemli taşralılar" demektir. Erdemli taşralılar kendi şehirlerini kurana kadar veya herhangi bir erdemli şehre göç edene kadar o şehirde "erdemli taşralılar" olarak yaşarlar.<sup>250</sup>

Fârâbî erdemli şehrin yönetimini üstlenecekleri "Filozof", "İlk-Başkan", "Melik" ve "İmam" gibi değişik isimlerle, fakat çoğunlukla aynı anlamda nitelemektedir.<sup>251</sup>

## 5. ERDEMLİ ŞEHİRDE YÖNETİM: İLK-BAŞKAN

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel konularından birisi de, erdemli şehri kimin yöneteceği. O, şehir başkanının özellikleri, görev ve sorumlulukları üzerinde önemle durur. Çünkü ona göre şehrin başındaki başkan ne kadar iyiye yurttaşları da o kadar iyi olacaktır. Zira erdemli şehrin başkanının nihaî amacı, kendisini ve yurttaşlarını gerçek mutluluğu ulaştırmaktır.

Siyaset felsefesinde "İlk-Başkan" (*er-Reîsü'l-evvel*) terimini ilk defa Fârâbî kullanmıştır. Fârâbî'ye göre erdemli şehrin kurulması için erdemli şehrin yurttaşlarına mükemmellik ve gerçek mutluluğun neden ibaret olduğunu bildirecek görüş ve uygulamalar, insanlara belirli bir eğitim ve öğretim disiplini içinde öğretecek bir peygamber veya filozofa gereksinim vardır.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde çoğu kez aynı anlamda kullanılan "filozof", "kurucu peygamber" veya "ilk yönetici", faal akıldan (etkin akıl) aldığı güç ve pratik bilgeliği sayesinde kanunları koyan, değiştiren ve böylece yurttaşları mutluluğa yönelten kişidir. Felsefeyi yapan, hukuku oluşturan ve dinsel kuralları düzenleyen hep

<sup>250</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 50.

<sup>251</sup> Fârâbî, *Tahsilü's Saâde*, s. 42-43.

aynı kişidir. Bu anlamda pratik felsefe, siyaset, millet ve din aynı kaynaktan beslenirler ve aynı amaca yönelirler.<sup>252</sup>

Devlet veya toplumlar nasıl ki “erdemli” ve “erdemsiz” diye iki kategoriye ayrılıyorsa, yöneticilik de “gerçekten mutluluk olan şeyi temin etmeye yarayan istemli eylemler, yaşam tarzları ve yetileri kuvvetlendiren” ve “şehirlerde gerçekten mutluluk olmadıkları halde öyle oldukları zannedilen şeyleri temin etmeye yarayan uygulamalar ve hareketleri kuvvetlendiren”<sup>253</sup> yöneticilik şeklinde ikiye ayrılır.

Fârâbî’ye göre insanları ve milletleri, gerek bu yaşamda gerekse ahirette gerçek mutluluğa götürecektir erdemler kuramsal, düşünsel, ahlâkî ve eylemsel erdem olmak üzere dört türdür.<sup>254</sup> Bu erdemler, erdemli insanların yanı sıra bu toplumun yöneticisi konumunda olan İlk-Başkan’da da bulunması zorunludur. Fârâbî, bu dört erdeme ilave olarak İlk-Başkan’da on iki özelliğin olması gerektiğini de söyler. Nitekim insanları yönetme sanatı, sıradan sanatlardan birisi değildir. Onda yeterlilik, yetkinlik, yetenek ve bir takım doğuştan özelliklerin bulunması bir zorunluluktur. Bundan dolayı erdemli şehir, ancak sanatların sanatı ile yönetilen bir şehirdir.

Erdemli şehri yönetecek kişide, yani İlk-Başkan’da bulunması gereken on iki özellik ise şunlardır:

- (1) Fiziksel mükemmellik: İlk-Başkan’ın organları, fiziksel yapısı, tam ve güçlü olmalıdır.
- (2) İyi anlama ve idrak yeteneği: Sağlıklı anlama ve değerlendirme yeteneği, yani kendisine söylenen her şeyi iyi anlamalı, tasavvur etmeli ve söyleyenin amacını kavrayabilmelidir.
- (3) Güçlü bir bellek: Anladığını, gördüğünü, duyduğunu, kavradığını iyi bellemeli, unutmamalı, güçlü bir hafızaya sahip olmalıdır.
- (4) Üstün zekâ ve yaratılış: Uyanık ve zeki olup, bir şeyin en küçük ayrıntısından bütün yönü anlamalıdır.
- (5) Hitabet ve yorum: Güzel cümle kurmalı, dilin anlattığı her şeyi tam bir şekilde açıklamalı, ifade ve üslup güzelliğine sahip olmalıdır.

---

<sup>252</sup> Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun’da Siyaset*, s. 28.

<sup>253</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 93.

<sup>254</sup> Fârâbî, *Tahsilü’s-Saâde*, s. 2.

- (6) Öğrenme ve öğretme sevgisi: Öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmeli, bu eylemler onu yormamalı, öğrenmeden ve öğretmeden bıkmamalıdır.
- (7) Bedensel zevklere düşkün olmama: Açgözlü olmamalı, yeme-içme ve bedensel hazlara düşkün olmamalıdır.
- (8) Doğruluk sevgisi: Doğruluğu ve doğruları sevmeli, yalandan ve yalancılardan uzak durmalıdır.
- (9) Şeref ve izzet sevgisi: Geniş görüşlü olmalı, şeref ve onuru sevmeli, nefisini korumalıdır.
- (10) Züht: Tokgözlü olmalı, altın, gümüş, para gibi metaya çok önem vermemelidir.
- (11) Adalet sevgisi: Adaleti ve adaletlileri sevmeli, zulümden, haksızlıktan ve zalimlerden hoşlanmamalıdır.
- (12) Kararlılık gücü: Yapılması gerektiğine inandığı şeyleri yapmakta kararlı, cesur, atılgan, korkusuz ve tam gönüllü olmalıdır.<sup>255</sup>

Görüleceği üzere bu aranan özelliklerin ilki fizyolojik, diğerleri ise doğrudan zihinsel ve ahlâkî niteliklerdir. Bu on iki temel niteliğe sahip bulunan bir kimse, erdemli devletin başkanı olmaya hak kazanmıştır. İdeal yönetici, yönetim sanatına, bir filozof kadar anlama mükemmelliğine, bildiklerini kelimelere dökebilme gücüne, insanları mutluluğa götürecek rehberlik yetisine ve işleri yapabilme gücüne sahip olmalıdır. İlk-Başkan'da aranan bu özellikler, diğer insanlardan fizyolojik, zihinsel ve ahlâkî açıdan üstünlük gerektirmektedir. Burada Fârâbî'nin, yöneticinin özelliklerini ortaya koyarken, Platon'un görüşlerinin yanı sıra İslâm'ın ahlâk ilkelerini birleştirdiğini görmekteyiz. İnsanda erdemlerin ve güzel işler yapma olanağı sağlayan yatkınlıkların gelişmesini sağlayan bir disiplin olarak gördüğü ahlâk ile siyaset arasında kurduğu sıkı ilişki nedeniyle Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*'de siyasal lideri, güzel ahlâkî özellikleri ile bir önder olarak görmüştür.

Erdemli şehrin İlk-Başkan'ının görevi, nefisleri erdemlerden nasiplenmeyecek cahil insanları mükemmelleştirmek değil, aksine nefisleri, şehir halkının faydasıyla uyumlu olacak bir erdem seviyesine yükseltmektir.<sup>256</sup> Yaradılışın amacı olan en yüksek

<sup>255</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 80-81.

<sup>256</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 74.

mutluluğu toplumda gerçekleştirecek olan İlk-Başkan'dır. O, toplumda işbölümü yaparak düzeni korur ve sürdürür. Bunu da kanunlar oluşturmak ve gerekli kuralları koymakla yapar.

İlk-Başkan'ın mutlak hakikati ve ondan çıkarsadığı pratik ilkeleri farklı kişi ve toplumlara aktarması eğitim ve öğretim yoluyla olur.<sup>257</sup> Öğretim, milletlerde ve şehirlerde teorik erdemlerin ortaya çıkarılmasını ve devamını sağlamaya yöneliktir ve muhatabı da bilginler, hükümdarlar ve imamlardır. Bu seçkin kişilerin dışında kalan sıradan insanlara gerçeği ve gerçeğe uygun bir yaşam tarzını sunmanın yolu eğitimidir.

Bütün sanatların amaçlarını gerçekleştiren ve insanları yönetme sanatının uygulayıcısı olan erdemli şehrin İlk-Başkanı, bu misyonunun yanında muhayyile gücüyle faal akılla bağlantıya (*ittisal*) uygun bir tabiatta bulunmalıdır.<sup>258</sup> İlk-Başkan, bir başka insanın yönetimi altına girmesi mümkün olmayan insandır.<sup>259</sup>

Fârâbî bu özelliklerin hepsinin bir kişide bulunmasının güç olabileceğinden, böylesi bir durumda İlk-Başkan'dan sonra gelecek olan başkanın altı özelliğinden bahseder. Böylece bu altı özelliğe sahip yeni başkan önceki başkanın koyduğu kanunları uygulayacaktır. Bu yeni başkanda bulunması gereken altı özellik ise filozof (bilge) olmak, öncekilerin koyduğu kanun ve töreleri bilmek, yeni kanunlar ortaya koyabilme yeteneğine sahip olmak, sorunların çözümünde üstün zekâ, ikna yeteneğinin yanı sıra savaş sırasında aldığı kararları uygulatabilme gücüne sahip olmaktır.<sup>260</sup>

Fârâbî'nin erdemli devletinde İlk-Başkan'ın ölümü halinde, her bakımdan ona benzer bir kişi yönetime geçmelidir. Yeni başkan, öncelikle İlk-Başkan'ın belirlemediği hedefleri ve icraatları belirler. Bununla da yetinmeyerek, kendi döneminde en iyisini bulduğunda, İlk-Başkan'ın kanunlaştırdığı kanunları değiştirebilir. Her yeni başkan,

<sup>257</sup> Fârâbî, *Tahsîlü's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, s. 79.

<sup>258</sup> Faal akıl, bütünüyle maddeden soyutlanmış olan tüm mahiyetlerdir. Fârâbî'ye göre aklın dört aşaması söz konusudur. Buna göre akıl önce güç hâlinedir, sonra eylem hâline geçer, daha sonra nesnelere bakarak bilgiler edinir, en sonunda ise faal akıl olarak etkinleşir. Bu akıl, bütün âlemi kavramakla birlikte Tanrı'yı kavrayamaz. Bu yüzden faal akıl, Tanrı olmayıp insana özgüdür. Fârâbî'nin kozmolojik akıllar nazariyesinde her akıldan başka bir akıl ve bir gök (*nefis*) meydana gelir. Bu akılların ve göklerin sayısı bilinemez. Sadece faal akılların maddeden soyutlanmış olan bir faal akılda sona ermesine kadar olanları bilinebilir. Akılların bu şekilde birbirinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Ayrıca bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder. Bu akılların sonuncusu olan faal akıl, bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin (canlıların), bir yönüyle de gökler aracılığıyla dört unsurun varoluşunun sebebidir. Bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 33-53.

<sup>259</sup> Fârâbî *Fusûlü'l-Medenî*, s. 41.

<sup>260</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 117.

kendisinden önceki başkanın tespit etmediği yeni icraatları uygulamaya geçirebilir.<sup>261</sup> Yine erdemli şehrin başkanının yerine onun taşıdığı özelliklerin tamamını taşıyan başka biri bulunmazsa, şehirde yapılacak işler için, önceki başkanın yolu takip edilmeli ve ona muhalefet edilmemelidir. Bu durumda ortaya çıkacak sıkıntılarda, kanunlardan yararlanılmalıdır.<sup>262</sup>

Fârâbî, erdemli şehirler arasında en ideal ve erdemli olanının, yüzyıllar boyunca birbiri ardınca İlk-Başkan'ın taşıdığı özelliklere sahip olan yöneticilerin bulunduğu şehir olduğunu bildirir.<sup>263</sup>

Fârâbî bu özelliklere de sahip birisinin bulunmaması durumunda, erdemli devleti iki kişinin yönetmesi gerektiğini söyler. Bunlardan birinin kesinlikle filozof (bilge) olması gerekirken, diğeri ise öteki olumlu özelliklere sahip olması yeterlidir. Bu yönetimlerden ilki “en erdemli olanın yönetimi” iken, bu ikinci duruma Fârâbî, “en erdemlilerin yönetimi” ismini verir.

Fârâbî son olasılık olarak, bu altı özelliklere sahip birinin olmadığı durumda bu özelliklere sahip altı erdemli kişinin yönetmesini ister. Bu kişilerde şu altı özelliğin bulunması beklenir: (1) İlk yöneticilerin uyguladığı eski kanunları bilmek, (2) Onların uygulanması gereken yerleri mükemmel bir şekilde ayırt etmek, (3) Sözlü ve yazılı kanunlarda bulunmayan durumları, örneğini taklit ederek açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak, (4) Şehrin imarını korumak için eski kanunlardaki gibi olmayan durumlarda mükemmel bir düşünce ve pratik hikmet sahibi olmak, (5) Başkalarını ikna etmede etkili sahip olmak, (6) Savaşa katılabilme gücüne sahip olmaktır. Böyle birine Fârâbî, “Melik es-Sünne” ismini vermektedir. Eğer bu özellikler tek bir kişide bulunmazsa dördüncü durumda, bu özellikleri ayrı ayrı taşıyan kişilerin bir araya gelerek (Başkanlar Kurulu) yönetime geçmeleri gerektiğini belirtir.<sup>264</sup>

Fârâbî'ye göre bütün bu olasılıklara rağmen filozof (bilge) bir lider yoksa o erdemli devlet başkansız sayılır ve her an yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya demektir. O, böylece Platon'un ideal devletindeki tek filozof-kral anlayışından ayrılmaktadır.

<sup>261</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, s. 263.

<sup>262</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, s. 262-263.

<sup>263</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, s. 269.

<sup>264</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, DEÜİF Yay., İzmir, 1987, s. 50.

Fârâbî'nin İlk-Başkan ile peygamberler arasında kurduğu bağlantı tartışmalı bir konudur. O, İlk-Başkan'ın vahiy aldığını ve bu vahiy sayesinde peygamber ve filozof olduğunu belirtmektedir. Ona göre, vahye muhatap olabilmek için felsefî bir donanıma sahip olmak şarttır, fakat felsefî donanıma sahip olan herkes peygamber değildir.<sup>265</sup>

Gerçekte erdemli şehirde İlk-Başkan'ın yöneticiliği, Tanrının kendisine gönderdiği vahiyle ilişkisi olan bir meslektir. O, erdemli şehirde geçerli olan uygulama ve görüşleri, vahiy çerçevesinde tespit eder.<sup>266</sup> Bu anlamda en ideal erdemli İlk-Başkan, peygamberlik ve filozofluğu kendisinde toplayan kimse olan Hz. Muhammed'dir. O hâlde, eğer yönetici iyi ve filozof ise, şehir iyi bir şehirdir. Bu yönetici, peygamber ile filozofun bütün iyi özelliklerini kendisinde bulundurmalıdır.<sup>267</sup> Dünyada en yüksek mutluluğun gerçekleşmesine ve ardından ahirette sonsuz mutluluğun elde edilmesine vesile olacak yönetim, erdemli yönetim ve onun erdemli başkanıdır.

Fârâbî, hem Platon'dan hem de Hz. Muhammed ve dört halife döneminden hareketle, filozof-peygamber'in (İlk-Başkan) Hz. Muhammed olduğunu söylemektedir.<sup>268</sup> Fârâbî'nin düşüncesinde şehir, insanların belirli toplumsal, düşünsel ve dinsel bağlarla bağlandıkları topluluktur.<sup>269</sup> Ancak Fârâbî, erdemli şehri anlattığı siyasete dair eserlerinde herhangi bir peygamber ismi verme ihtiyacı hissetmemiştir. Aslında onun İlk-Başkan'a dair ortaya koymuş olduğu nitelikler, tam anlamıyla, ne bir peygambere ne de tarihsel bir filozofa uymaktadır. Bununla birlikte her düşünür gibi Fârâbî'de içinde yaşadığı coğrafyadan ve inanç dünyasından ayrı olması düşünülemez. Bu bağlamda o, İlk-Başkanı nitelendirirken hem Platon'un hem de İslâm inancından etkilenmiştir. O, bu iki kaynaktan gelen farklı etkileri, terminolojik düzlemde İlk-Başkan kavramıyla ifade etmeyi tasarlamış ve peygamber veya filozof yerine, her iki anlamı da karşılamak üzere İlk-Başkan demeyi tercih etmiş, bunu da başarılı bir şekilde gerçekleştirmiştir.<sup>270</sup>

---

<sup>265</sup> Aydınli, Yaşar, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk-Başkan' (*er-Reîs el-Evvel*) Kavramı", *UÜİFD*, Cilt: 2, Sayı: 2, Bursa, 1987, s. 300; benzer yorumlar için bk. Aydınli, Yaşar, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 2, Sayı: 8, Ankara, 1988, s. 37-49.

<sup>266</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, s. 258-259.

<sup>267</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 43-44.

<sup>268</sup> el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Burhan Köroğlu, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 87-88.

<sup>269</sup> el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 96.

<sup>270</sup> Aydınli, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", s. 38.



Fârâbî'nin erdemli şehrinde, nasıl Tanrı âlemi İlk Akıl aracılığıyla yönetiyorsa, şehri de İlk-Başkan aracılığıyla yönetir.<sup>271</sup> İlk yönetici ile Tanrı arasındaki ilişkiyi sağlayan “faal akıl”dır.<sup>272</sup> İlk-Başkan toplumu oluşturacak bilgileri faal akıldan ya doğrudan doğruya “vahiy” şeklinde ya da dolaylı olarak, kendisine söz konusu görüş ve eylemleri takdir etme gücü olarak alır.

Filozof-peygamber özelliklerini taşıyan başkan veya başkanlık, din ile ilgili her tür kanunu oluşturma ve değiştirme yetkisine sahiptir. O, aynı zamanda en üst seviyede bir hayal gücüne de sahiptir, aksi takdirde akledilirleri toplumun anlayacağı kural ve eylemlere dönüştürme gücünden yoksun olur.<sup>273</sup>

Sonuçta İlk-Başkan, dört erdemın en yüksek düzeyde taşıyıcısı olarak aynı zamanda bunları toplumda oluşturmak durumundadır. Bu bağlamda, Fârâbî'nin filozof terimine yüklediği anlam günümüzdekinden oldukça farklıdır. Filozof İlk-Başkan, sadece teorik bilgiyle donanmış bir bilgin değil, toplumda erdemli bir yaşamın kurucusu olarak öğretici ve eğitici, uyarıcı ve yol göstericidir. Böylece şehrin en üst yöneticisine karşılık gelen İlk-Başkan kavramıyla, filozof, peygamber, yasa koyucu, önder ve hükümdar terimlerini birleştiren Fârâbî, toplumsal ve siyasal yaşam için genel bir çözüm önerisi ortaya koymaya çalışır. Platon'dan farklı olarak Fârâbî yorumlarında İlk-Başkan'ın genellikle peygamber veya kurucu başkan olarak aktarılmasında İslâm düşüncesi ve geleneğinin, daha doğru bir ifadeyle, dinsel bir okumanın etkisi vardır.

## 6. FÂRÂBÎ'DE ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*'de siyaseti “erdemli siyaset” (*fâzıla*) ve “erdemsiz siyaset” (*câhile*) olmak üzere iki kısma ayırır.<sup>274</sup> Diğer yandan Fârâbî, erdemsiz şehirlere “şehir” adı verilmesinin uygun olmadığını vurgular. Çünkü bu toplumlarda insanın tabii amacına yönelme yoktur ve bu yüzden tam bir düzen ve bu düzenin sürekliliği hiçbir zaman olanaklı değildir. Bu açıdan Fârâbî'nin erdemli ve erdemsiz şehir ayrımının en önemli yönü, “cahil şehir”, “fâsık şehir”, “değişmiş şehir” ve “sapkın

<sup>271</sup> Fârâbî'de “İlk Akıl” düşüncesi için bk. Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, neşr. Maurice Bouyges, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1983, s. 36; bu eserin Türkçe çevirisi için bk. Fârâbî, “Aklın Anlamları”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2003, s. 137.

<sup>272</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 3.

<sup>273</sup> Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, s. 53.

<sup>274</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 69.

şehir” olarak nitelediği toplumlarda hiçbir zaman, gerçek bir birlik ve dayanışmanın olamayacağını belirtmesidir.

Fârâbî'nin "mutlak siyaset" olarak isimlendirdiği erdemli siyaset tek; erdemsiz siyaset ise çoktur. Erdemli siyasetle yönetilenler, hem bu dünya hem de ahiret yaşamında, ondan başkasıyla elde edilmesi mümkün olmayan erdemleri elde ederler.<sup>275</sup> Yönetilenler, erdemleri ruhlarına sindirirlerse, ahirette mutluluğa ulaşmak için gerekli olan erdemleri ruhlarına yerleştirecek duruma gelirler. Böylece onların yaşayışı, başkalarının sahip olduğu bütün yaşam ve yaşayış türlerinin en güzeli olur.<sup>276</sup>

Fârâbî'ye göre erdemsiz siyasetin çok farklı türleri vardır. Bunlardan bazıları oldukça kötü, bazısının zararı az ve bazıları da nispeten iyidir. O, erdemsiz siyasetin çeşitli oluşunu, insan şahsiyetine benzetir. Mizaçları farklı olan bedenlerde mevsimlerin alakası ne ise erdemsiz siyasetle de durumu öyledir. Yani, bazı insanların bedenleri ve mizacı mevsimlere göre değişir. Nefislerin durumu ve siyasetle ilişkisi de buna benzer.<sup>16</sup> Onlardan her biri hedeflediği ve ulaşmak istediği amaca göre bir isim alır ve elde etmek istediği amaçlar sayısınca olur.<sup>277</sup>

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde en yüksek mutluluğun amaçlanmadığı, dünya yaşamında halkın iyilik zannettiği şeylerden birini elde etmeyi hedefleyen yönetim ise erdemsiz (*câhil*) yönetimdir. Erdemsiz yönetimin amacı haz, şeref, zenginlik ve ihtiras gibi sahte iyiliklerle sınırlıdır.<sup>278</sup> Erdemsiz yönetimin yerleşmesini gerçekleştiren eylem ve anlayışlara itaat eden şehir de erdemsiz şehirdir. Nitekim erdemsiz şehrin çeşitleri ile uyumlu olan erdemsiz başkanları vardır. Erdemsiz başkan, arzu ve amaçlarına ulaşabileceği bir tarzda hükümdarı olduğu şehri yönetir.<sup>279</sup>

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, erdemli şehir tek olup, başka bir türü bulunmazken; erdemsiz şehirler “cahil şehir”, “fâsık şehir”, “değişmiş şehir” ve “sapkın şehir” olmak üzere dörde ayrılır. Bunlardan cahil şehri de altı alt kategoriye

---

<sup>275</sup> Fârâbî, insan mutluluğunu faal akılla ittisalde yattığı düşüncesinden hareketle, ahirette mükâfata sadece erdemli şehir vatandaşlarının ulaşacağını, onların sonsuz kalmaya muktedir olacağı söylemektedir. Erdemli olmayan şehirlerden cahil şehirlerde yaşayanlar ise ahirette ceza görmeyeceklerdir. Çünkü cehaletleri bir kabahat değildir. Ahirette ceza, hak gayesinin bilgisine sahip olan ama diğer gayeler uğruna kasten onu reddeden fâsık şehirlerin vatandaşları ile dalâlet şehirlerinin reisleri içindir. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 115.

<sup>276</sup> Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 70.

<sup>277</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 41.

<sup>278</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, s. 266.

<sup>279</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 111.

ayırmaktadır.<sup>280</sup> Devamında da erdemli şehirlerdeki “türediler”i, yani erdemsizleri ele alır.<sup>281</sup>

Onun erdemsiz şehirlerin bu şekilde sınıflanmasında devlet başkanının ahlâkî durumu, yöneticilerin adalet, hukuk, ahlâk anlayışlarının belirleyici rolü bulunmaktadır. Fârâbî’ye göre erdemsiz şehirleri oluşturan insan toplulukları, mutluluktan ve ona götürecek yollardan habersizdir. Hatta onlara mutluluk anlatılsa bile onu anlayabilecek seviyede değillerdir. Onlar için yaşam yemek, içmek, dünyevî zevkleri tatmak ve toplumda şan şöhret sahibi olmaktan ibarettir. Onlar bunlara sahip olduklarında mutlu olacaklarını, bunları elde edemedikleri ya da kaybettikleri takdirde mutsuz olacaklarını düşünürler. Dolayısıyla onların ruhları, düşünce halinden (*bilkuvve*), eylem hâline (*bilfiil*) çıkamamıştır.

Fârâbî, ilk olarak ele aldığı cahil şehri kendi içerisinde altıya ayırır. Bunlar (1) Zorunluluk (zaruret) şehri (*el-Medinetü'z-zarûriyye*), (2) Değiştirici (zenginlik) şehir (*el-Medinetü'l-beddâle*), (3) Bayağı ve düşkünlük şehri (*el-Medinetü'l-hasse ve 'ş-şakve*), (4) Şeref düşkünü şehir (*el-Medinetü'l-kerrâme*), (5) Zorba şehir (*el-Medinetü'l-teğallüb*), (6) Demokratik şehir (*el-Medinetü'l-cemâiyye*)’dir.

Özellikle cahil şehir içerisinde yapılan bu sınıflamalar bize, Platon'un erdemli olmayan toplum biçimlerini anımsatmaktadır.<sup>282</sup> Fârâbî tarafından sözü edilen şehirler, Platon'un yapmış olduğu sınıflamaya çok benzemekte ve onlardan dördü Platon'un *Devlet*’inde “timokrasi”, “oligarşi”, “demokrasi” ve “tiranlık” olarak isimlendirilen yönetimlere dayanır. Fârâbî, Platon'un şehirlerine “fâsık şehir”, “değişmiş şehir” ve “sapkın şehir” şeklinde üç cahil şehir daha ilave eder. Bu üç terimin hepside, Kur’an’da bulunur ve bu kavramların Müslümanlar için belirli bir anlamı vardır.

Cahil şehirlerin halkı, gerçek mutluluğu tanımayan ve onu aramayan şehirdir. Kendilerine gerçek mutluluk öğretilse bile, ne kabul ederler ne de o mutluluğa inanırlar. Onların bildiği iyi şeyler, görünüşte iyi olduğu zannedilen bazı şeylerdir ki; beden sağlığı, servet, şehvet, insanın kendi arzularının peşinde koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi yaşamda amaç olduğu düşünülen şeylerdir. İşte bu araç değerleri oluşturan şeylerin her biri, erdemsiz şehir halkına göre birer mutluluk sayılır. Onların en

<sup>280</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 115.

<sup>281</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 99.

<sup>282</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 70.

büyük mutlulukları da bütün bu şeylerin bir arada toplanmasıdır. Bu şehir halkına göre mutluluğun karşıtı hastalık, yoksulluk, zevklerden yoksun olmak, arzu ve isteklerini yerine getirememesi ve saygınlığını yitirmek gibi şeylerdir.<sup>283</sup> Dolayısıyla erdemsiz şehirler, aklî ve ahlâkî erdemleri edinememiş insanlardan oluşmaktadır.

### **6.1. Cahil (Bilgisiz) Şehir (*el-Medinetü'l-Câhiliyye*)**

Cahil şehir, halkın mutluluğunun ne olduğunu bilmediği ve kendilerine mutluluğun ne olduğu anlatıldığında bile anlamayan, inanmayan ve mutluluğa yönelmeyen kimselerin oluşturduğu şehirdir. Çünkü bu şehrin halkı, görünüşte iyi olduğu sanılan şeylerin peşinden koşarlar. Onlar gerçek mutluluğu, beden sağlığında, zenginlikte, arzularını istediği gibi tatmin etme, saygın ve itibar sahibi olma gibi şehevî zevklerde ararlar. Bunların yokluğunu mutsuzluk olarak görürler.<sup>284</sup>

Cahil şehrin halkı, varlıklarını devam ettirmek için maddî şeylere muhtaçtırlar. Cahil şehirlerin temel özelliği yurttaşlarının bütün metafizik konularda ve özellikle de en yüksek İyî'nin ve gerçek mutluluğun ne olduğu konusunda doğru görüşlere sahip olmamasıdır.

Fârâbî'ye göre erdemli şehir, Tanrı'nın taklit edilmesi iken, cahil şehirde yiyecek, içecek, giyecek, dünyevî zevkler gibi nefsi duyguların tatmininin ön plana çıkmaktadır. Cahil şehirlerindeki adalet anlayışı ise, tabii adalet olarak kabul edilen güce dayalı adalet anlayışıdır.

Cahil şehirlerin yurttaşlarına gelince, onların şehirleri ve siyasal birlikleri altı çeşittir: (1) Zorunlu birlikler, (2) Kötü şehirlerdeki kötü insanların birlikleri, (3) Rezil şehirlerdeki rezil insanların birlikleri, (4) Şerefli şehirlerdeki şerefli birlikler, (5) Zorba şehirdeki zorba birlikler, (6) Özgür şehirdeki özgür birliklerdir.

Sonuçta cahil şehir, mutluluğu bilmeyip ondan habersiz olduğu gibi bu konuda aydınlatılsalar bile yine gerçek mutluluğa yönelmeyecek olan şehirdir. Fârâbî, cahil şehri, zorunluluk (zaruret) şehri, değiştirici (zenginlik) şehri, bayağı ve düşkünlük şehri, şeref düşkünü şehir, zorba şehir, demokratik şehir şeklinde altı bölüme ayırır:

<sup>283</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 131-132.

<sup>284</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 99.

### 6.1.a. Zorunluluk (Zaruret) Şehri (*el-Medinetü'z-Zarûriyye*)

Zorunluluk şehri, insanların fiziksel ve zorunlu gereksinimlerini karşılamak amacıyla kurulmuş ve bu amaç doğrultusunda işbirliği yapılmakta olan şehirdir. Yani, zorunlulukların bir araya getirdiği insanın fiziksel varlığını devam ettirmek amacıyla yiyecek, giyecek, içecek ve dünyevî zevkler gibi zorunlu gereksinimlerin elde edilmesi ve bu gereksinimlerin kazanılması için yardımlaşarak kurulan şehirdir.<sup>285</sup>

Zorunlu gereksinimlerin karşılanması için çiftçilik, hayvancılık, avcılık dışında soygun, gasp gibi yollara da başvururlar. Bu şehirde en üstün insan, kendilerinin zorunlu gereksinimlerini karşılama konusunda yetenek, tedbir ve gereğini yapmada en üstün başarıyı sağlayandır.

Bu şehirde yönetici ise, onları iyi yöneten, zorunlu gereksinimlerin karşılanmasında onları çalıştırmasını bilen, onlar için gerekli olan şeyleri güvenlik içerisinde korumada yetenekli olan ve gerektiğinde kendi mal, mülk varlığından onlara cömertçe veren kişidir.<sup>286</sup>

### 6.1.b. Değiştirici (Zenginlik) Şehir (*el-Medinetü'l-Beddâle*)

Bu şehrin halkının ve başkanının amacı, zenginliği biricik amaç görmeleridir.<sup>287</sup> Bu şehir halkı, altın ve gümüş parayı bolca elde etmek, mal biriktirme tutkusundan ve cimrilikten dolayı gereksinimlerin ötesinde bir birikim yapmaktadır. İnsanlar, bedensel varlığı için zorunlu olanın dışında herhangi bir harcamada bulunmazlar. Onlara göre en üstün kişi, mal, mülk ve ziynet eşyası edinmede en yetenekli olan kişidir. Onların başkanı, şehir halkını servetin kazanılmasında iyi yöneten ve onların bu servetlerini, zenginliklerini sürekli olarak koruyan kişidir.<sup>288</sup>

Bu şehir, zorunluluk şehriden daha gelişmiş olduğu için, ticarete ve anlaşmalarla alış veriş yapılmaktadır. Toplumun arzu ve istekleri, ağırlıklı olarak ekonomik olduğu için siyasal davranışları, ekonomik taleplere göre belirlenmektedir.

Bu şehrin halkı, servet ve zenginlik elde etmek amacıyla birbiriyle yardımlaşır. Sırf zenginlik tutkusundan ve cimrilikten dolayı gereksinimlerinin ötesinde bir birikim sağlamak için işbirliği yaparlar. Bunlar zorunlu gereksinimlerinin dışında hiçbir

<sup>285</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 132; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 58.

<sup>286</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 58-59.

<sup>287</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 132.

<sup>288</sup> Fârâbî bu şehre, sefahat (*nezzâle*) şehri de demektedir. Bk. Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 58-59.

harcamada bulunmazlar. Onlara göre en üstün kişi servet elde etmede en başarılı olan kişidir ve yöneticileri de halkın zenginliğini koruyan kişidir.<sup>289</sup> Bu şehrin halkı zenginliği başka bir şeyi elde etmek için istemezler, zenginliğin kendisine düşkündürler.<sup>290</sup>

### **6.1.c. Bayağı ve Düşkünlük Şehri (*el-Medinetü'l-Hasse ve's-Şakve*)**

Bayağı ve düşkünlük şehri, erdemini kaybeden topluluğun, yiyecek, giyecek, içecek ve dünyevî zevkler gibi zorunlu gereksinimlerinin yanında bedensel zevkler veya oyun, eğlence gibi hayalî zevklere veya bunların her ikisine ulaşmak için işbirliği yapan şehirdir.<sup>291</sup> Duyulur ve hayal edilir şeylerden zevk almak ve her biçimde, her yolla eğlence ve oyun peşinde koşmak bu şehrin genel amacıdır.<sup>292</sup>

Bu şehir, erdemsiz şehirler içerisinde en imrenilecek olanıdır. Çünkü ekonomik alanda büyük gelişme gösterdiklerinden, hem zorunlu gereksinimleri rahatça karşılanmakta hem de servet birikimi yapılmaktadır. Yeme, içme ve dünyevî zevklerden haz alan bir topluluk olduğu için zevk veren şeylerin ardından koşarlar. Bunu da bedeninin sağlıklı yaşaması için değil, sırf zevk verdiği için yaparlar. Bu şehirde toplumsal statüsü en üstün olan kişi, ekonomik kaynaklara sahip olan kişidir. En mutlu ve en imrenilecek olan insan, bu imkânları elinde bulundurandır.<sup>293</sup>

### **6.1.d. Şeref Düşkünü Şehir (*el-Medinetü'l-Kerrâme*)**

Şeref düşkünü şehir, sözde ve uygulamada şeref kazanmak için işbirliği yapan, ayrıca ün kazanmak, övülmek, söz ve yazı ile saygıyla karşılanmak, itibar görmek, ister başka insanların gözünde, ister kendi aralarında şeref ve saygınlık kazanmak için birbirleriyle yardımlaştığı şehirdir.<sup>294</sup> Bu şehir halkının çoğunluğunun en temel özelliği, başkaları üzerinde egemenlik kurmaya çalışmasıdır. Bu egemenlik daha çok soy, güç ya da zenginliğe dayanır. Böyle bir işi beceren bir kişi onların arasında liyakatli kişidir. Bu toplumda en şerefli kişi de, egemenlik kurmayı kendine amaç edinmiş kişidir.<sup>295</sup> En şerefli olan en liyakatli görüldüğünden o, bu şehirde başkan olmaya en layık kişidir.

<sup>289</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 54.

<sup>290</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 99.

<sup>291</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 58-59.

<sup>292</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 132.

<sup>293</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 58-59.

<sup>294</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 100.

<sup>295</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 59-61.

Fârâbî, şeref düşkünü şehri, erdemli şehre en yakın şehir, yani erdemsiz şehirlerin en iyisi olarak görür. Çünkü bu şehirde hiyerarşi olması, işlemlerin belli bir düzen içerisinde olması ve insanların iyilik yapmayı bir ilke edinmeleri nedeniyle erdemli şehre benzemektedir.<sup>296</sup>

Şehirde insanlar şeref derecelerine göre sıralanırlar. En çok şereflendirilen, az şerefe layık olanların başkanı olur. Onların gözünde başkanların en üstünü halka hizmet edip, karşılığında şereften başka bir şey beklemeyen kişidir.<sup>297</sup> Bu şehirde, eğer şeref sevgisi çok aşırı olursa şehir, zorba şehre dönüşür.

### **6.1.e. Zorba Şehir (*el-Medinetü'l-Teğallüb*)**

Cahil şehirlerinden beşincisi olan zorba şehir, egemenlik elde etmek için halkın işbirliği yaptığı şehirdir. Bu şehirdeki yurttaşların siyasal düşüncelerini belirleyen ana tema egemenliktir. Onlar, kan dökerek, köle edinerek, mal elde ederek şehirde egemenlik sağlarlar. Bunu yapmaya sevk eden arzu ve amaçları, başkalarını alt etmek, aşağılamak, onları etkisiz hâlde tutmaktır. Ancak bu şehrin halkı, dışarıdan gelecek tehlikelere karşı koymada birbirine muhtaç oldukları için birbirlerinin can ve malına saldırmazlar. Onların başkanı, egemenlik kurmak için halkı çalıştırmada en büyük gücü gösteren, egemenliğin korunması için en sağlıklı görüşe sahip olandır. Egemenliği bazıları hileli yolla, bazıları açıkça savaşarak, bazıları da bu iki yola başvurarak sağlarlar.

Egemenlik, ara sıra bir şehrin diğer bir şehri egemenliği altına almasıyla veya aynı şehirde egemen olanlarla, egemen olunanların birlikte bulunmasıyla, bazen de başkaları üzerinde egemenlik kuran tek kişinin egemenlik kurmasıyla olur.

Fârâbî zorba şehri de kendi içinde üçe ayırır: (1) Halkının bütünü zorba olan, (2) Halkının yarısı zorba olan, (3) Halkında yalnızca bir kişi zorba olan şehirdir.<sup>298</sup> Tek kişinin egemenliğindeki şehirde başkan zorba, halk ise zorba değildir. Bir şehir, diğer bir şehri egemenliğine almışsa hem başkanı hem de halkı zorba olan şehirdir. Aynı şehirde egemenlik kurarak birbirini egemenliği altına alan şehir kısmen zorba şehirdir.

<sup>296</sup> Fârâbî'de erdemli şehre en yakın olanın, şeref düşkünü şehir mi yoksa demokratik şehir mi? olduğu sorunu tartışmalıdır. Fakat onun şeref düşkünü şehri, erdemli şehre yakın gördüğü bir gerçektir.

<sup>297</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 60-64; Platon, demokratik şehrin, zorba şehre dönüşebileceğini düşünürken; Fârâbî, şeref düşkünü şehrin, zorba şehre dönüşebileceğini dile getirmiştir. Ayrıca bk. Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 72

<sup>298</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 59-61.

Tek kişinin egemen olduğu şehirde, egemenlik kuran kişi, şehir halkını alt etmek için bir topluluğu araç olarak kullanır. Söz konusu bu halk, egemenlik kuran kişiye, başkaları için bir şey elde ederek, onda egemenlik kursun diye değil, sırf kendisine ait olan şeyi egemenliği altında tutan tek kişi olsun diye yardım eder. Herkes o tek kişinin amacına hizmet eder. Kimisi çiftçilik, kimisi ticaret yaparak onun egemenliğine katkıda bulunurlar. Bu şehir halkı kendilerine ait bir şeye sahip değildirlere. Onlar birer köle durumundadırlar.<sup>299</sup> Bu şehir halkının amacı, başkalarına hükmetmek, başkalarının kendisine hükmetmesine engel olmaktır.

### 6.1.f. Demokratik Şehir (*el-Medinetü'l-Cemâiyye*)

Fârâbî, Platon ile Aristoteles'i izleyerek demokratik şehri, erdemsiz şehirler arasında saymakta, fakat onun erdemli şehir ile benzerlik ve yakınlığını da ortaya koymaktadır.<sup>300</sup> Fârâbî, felsefî sistemlerini uzlaştırmayı denediği Platon ile Aristoteles'in her ikisi de demokrasiye iyi bir gözle bakmamış, onu kuşkuyla karşılamışlardır.<sup>301</sup> Bununla birlikte Platon'dan farklı olarak Fârâbî'nin demokratik şehre daha olumlu baktığı söylenebilir.

Demokratik şehir halkının amacı, arzularına hiçbir sınır koymaksızın istedikleri her şeyi yapmalarını mümkün kılacak tarzda özgür insanlar olmaktır. Dolayısıyla bu şehrin halkı, istediğini yapmada serbest ve özgürdür. Halk arasında bir eşitlik olup, kanunlara göre bir insan hiçbir konuda ötekenden daha üstün değildir. Bu devlet halkı istediğini yapmakta özgür olup, onlardan veya dışarıdan gelen herhangi bir kimsenin onlar üzerine otorite kurma hakkı yoktur. Dolayısıyla onların ahlâkî davranışları, yönelişleri, arzuları ve zevkleri çeşitlidir. Onları yönetenler, yönetilenlerin isteklerine göre yönetim faaliyetinde bulunur ve onların arzularını yerine getirirler.

Fârâbî'ye göre bu şehir, cahil şehirler içinde erdemli şehre en yakın olan, diğer şehirler arasında en çok imrenilen ve en mutlu olunandır. Dış görünüşüyle o, renkli ve süslü bir elbiseyi andırır. Herkes orada yaşamak ister. Bu devlette, yaşama biçimlerinin

<sup>299</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 67-68.

<sup>300</sup> Fârâbî'nin bu konuda yazdığı eserin ismi, *el-Cem beyne Re'yeyi'l-Hâkimeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristotâlis*'tir. Fârâbî bu eserde cevher, idealar kuramı, âlemin ezeliği gibi temel yedi sorunda iki filozofu uzlaştırmayı denemiştir.

<sup>301</sup> Aristoteles, demokrasiyi şu şekilde nitilemektedir: "Demokrasilerde yoksulların elinde mülkiyet sahiplerinden daha çok egemen erk bulunur, çünkü onlar daha kalabalıktır. Bu düzende çoğunluğun dediği olur. Bu yüzden demokrasi için söylenebilecek en iyi şey onun, sapmaların en iyisi olduğudur." Bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 180.



ve arzuların her türüne rastlandığı için zamanla erdemli kişilerin yetişmeleri mümkündür. Yine erdemli devletin bazı kesimlerini oluşturabilecek nitelikte kişiler çıkabilir ki, bu da şehrin en güzel yanıdır. Bu şehirde özgürlük, eşitlik, toplumsal birliklerin çeşitliliği, imkânların bolluğu ve yönetilenlerin yönetime doğrudan katılması ilkeleri ön plana çıkmaktadır.

Demokratik şehrin halkı kendi aralarında eşittirler. Kanunlarına göre, bir insan hiç bir konuda ötekenden daha farklı değildir. Kanun önünde eşitlikleri yanında günlük yaşamlarında ve yaşayış biçimlerinde de eşitlik düşüncesini benimsemişlerdir. Bu şehirde yardımlaşmalar, ancak özgürlüklerin artması konusundadır. Hiç bir kimse ne kendilerinden hiç bir kimseye ne de kendileri dışındaki bir kimseye karşı otorite kuramaz.<sup>302</sup>

Demokratik şehir, başka şehirler arasında en çok imrenilen ve mutlu olan şehirdir. Bu yüzden göç alır ve orantısız bir şekilde büyür. Çok farklı insanların var olduğu bu şehirde, erdemli kişilerin yetişmesi de mümkün olabilmektedir.<sup>303</sup>

Özgürlük ve eşitliğin olduğu bu şehirde ahlâkî davranışlar, yönelişler, arzu ve zevkler çok çeşitlidir. Bu çokluk ve çeşitlilik sebebiyledir ki, demokratik şehir, erdemsiz şehirlerin amaçlarını içerisine alan birçok amaca sahip şehirdir.

## **6.2. Fâsık (Bozuk) Şehir (*el-Medinetü 'l-Fâsıka*)**

Fârâbî'ye göre fâsık şehrin halkı, doğrunun ne olduğunu bilen, fakat ona göre hareket etmeyen kişilerdir. Düşünceleri erdemli şehre benzemekle birlikte iş ve ahlâkî davranışlarında erdemsiz şehirdirler. Mutluluğu bilip ve hayal etmelerine, mutluluğa sebep olan işleri bilmelerine ve inanmalarına rağmen, erdemsiz şehirlerin amaçlarını amaç edinirler. Bu şehir halkı, varlıkların ilkelerine inanır ve onları tasavvur eder. Mutluluğa ileten işlere doğru yöneldiklerinden bunlara bağlanırlar. Bununla beraber, erdemsiz şehirlerin amaçları olan makam, mevki, şeref, egemenlik vb. şeyleri özlerler. İş ve ahlâkî davranışları erdemsiz şehir halkının iş ve ahlâkî davranışları gibidir. Bu şehirlerin hiç birisi asla gerçek mutluluğa eremez.<sup>304</sup>

Bu şehir, erdemli şehrin bozulmuş şekli olduğundan erdemli şehirle, erdemsiz şehirler arasında gözükmektedir. Düşüncelerinde yüce ilkeleri taşımalarına rağmen, araç

<sup>302</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü 'l Medeniyye*, s. 69.

<sup>303</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü 'l-Medeniye*, s. 64-66.

<sup>304</sup> Fârâbî, *el-Medinetü 'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 133.

değerleri iş ve eylemlerinde amaç edindiklerinden mutluluğa eremezler. Bu şehir, eylemleriyle düşünceleri bir olmadığı ve gerçeklerden bile bile ayrıldıklarından “fâsık şehir” olarak isimlendirilir.

Fârâbî'nin fasık olarak nitelediği insanlar, görüşleri bakımından erdemli, yaşayış bakımından cahil insanlardır. Ona göre fasık, doğrunun ne olduğunu bilen, fakat ona göre hareket etmeyen kişidir.<sup>305</sup> Buna göre fasık şehir halkı, tıpkı erdemli gibi kuramsal aklını en mükemmel düzeyde olgunlaştırmış, buna bağlı olarak, gerçek mutluluğun ne olduğunu bilen insanlardır. Fakat bunlar yaşamının amacı olarak gerçek mutluluğu değil, tıpkı cahil insanların benimsediği sahte mutluluk amaçlarından birine göre yaşamayı seçerler.<sup>306</sup> Dolayısıyla onların ruhlarında bildikleri hâlde yapmadıkları için çatışma vardır.

### 6.3. Değişmiş Şehir (*el-Medinetü'l-Mübeddile*)

Değişmiş şehir, düşünceleri ve uygulamaları eskiden erdemli şehrin düşünce ve uygulamalarının aynı olan, ancak zamanla değişerek yerini farklı düşünce ve uygulamalara bırakmış olan şehirdir.<sup>307</sup> Bir zamanlar hakikati bilip, ona göre yaşarlarken zamanla ondan ayrılmış şehirdir.<sup>308</sup>

Fârâbî'nin, sadece *el-Medinetü'l-Fâzıla*'da bahsettiği bu şehir, eskiden erdemli şehir halkı gibi düşünce ve eylemlerinde aynı iken, ancak farklı düşüncelerin etkisiyle değişmiş ve yerini değişik düşünce ve eylemlere bırakmıştır.<sup>309</sup> Bu değişim neticesinde şehirde çöküş ve bozulma iyice hızlanmış, erdemli şehirden iyice uzaklaşmıştır.

### 6.4. Sapkın Şehir (*el-Medinetü'd-Dâlle*)

Bu şehirde insanlar, mutluluk konusunda kendilerine zorla dayatılan yanlış inançlara sahiptirler. Onlara sunulan bu düşünceler, gerçek olmaktan uzak olup, onlara tavsiye edilen uygulamalar mutluluğa ulaştırmaz.

Bu şehrin insanları dünya yaşamından sonra mutluluğa kavuşacaklarını zannetmekle beraber Tanrı, ikinci derecede varlıklar ve faal akıl hakkında yalan yanlış

<sup>305</sup> Aydın, Mehmet S., *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 21.

<sup>306</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 133.

<sup>307</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 100.

<sup>308</sup> Mücahid, Huriye Tevfik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul, 2005, s. 117.

<sup>309</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 133.

düşüncelere sahiptirler. Sapkın şehrin başkanı, kendisine vahiy indiğini iddia edip, bu uğurda yalan söylemekten, halkı aldatıp ve hile yapmaktan çekinmez. Bu şehrin başkanı yalancı olunca, halkının önüne koyduğu mutluluk da gerçek mutluluk değil, sahte mutluluk olur. Bundan ötürü görüş ve eylemler de gerçek değildir. Erdemli şehrin ilkelerinden iyice uzaklaştığı için yolunu kaybetmiş bir şehirdir.<sup>310</sup> Erdemli şehri oluşturan yüce ilkeler, bu şehirde iyice taklide dönüşmüştür. Bu yüzden bu şehre, erdemli şehrin en bozulmuş şeklini alan şehir diyebiliriz.

Sonuçta, bu erdemsiz şehirlerde erdemli şehirde mükemmel olarak gerçekleşen metafizik alanla bağlantı kesintiye uğradığından, ahlâkî çöküntü meydana gelir. Dolayısıyla, bu şehirlerde metafizik alanla ilişki, ya teorik olarak vardır, pratik olarak yoktur (fâsık şehir), ya daha önce erdemli bir durumdayken düşünce ve uygulama itibarıyla değişmişlerdir (değişmiş şehir) ya da hâlâ bu alanla bağlantısı olduğu ve kendisine vahiy indiğini söyleyen başkanlar tarafından yanıtlanabilmektedir (sapkın şehir).<sup>311</sup> Fârâbî, bu dört şehrin halkının bilmediğinden ya da bilmelerine rağmen gerçek mutluluğun çok uzağında olduklarını belirtir.

## 7. FÂRÂBÎ'DE ŞEHİRLER ARASINDA GEÇİŞ

Erdemli şehir ile erdemli olmayan şehirler arasındaki birbirine geçiş sorunu, Fârâbî'de çok açık olmamakla birlikte, erdemli başkanın olmadığı zamanlarda gerekli özelliklere sahip olmayan başkanların elinde erdemli şehrin cahil şehirlere dönüşmesi mümkündür.

Fârâbî, erdemsiz şehirden erdemli şehre geçişte, cesaret duygusuna büyük önem verir. Ona göre cesarettaki amaç, şan şeref duygusunun yanı sıra mutluluğu kazanmaktır. Barış ve adalet, toplum ve şehirden adaletsizlik ve kötülüğün yok edilerek korunduğu cesaretli eylemler sayesinde. Mutluluğu kazanma yolunda ortaya çıkan engellerin aşılması, cesaretli eylemlerle.

Fârâbî, içinde yaşadığı toplumsal koşullarda ya da sonraki dönemlerde tasarladığı biçimde erdemli bir toplumun olup olamayacağı sorununa da değinmiştir. Bir filozofun önderliğindeki erdemli bir şehirde yaşamayan, tam tersine bilgisizliğin egemen olduğu bir toplumda yaşayan kişi ne yapmalıdır? Böyle bir durumda Fârâbî, öncelikle erdemli bir şehir varsa oraya göç etmesi gerektiğini; eğer böyle bir şehir yoksa

<sup>310</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 64; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 133.

<sup>311</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 111.

bu kişinin dünyada bir “yabancı” olduğunu ve ölümün onun için yaşamdan daha iyi olduğunu söyler.

Fârâbî’ye göre “erdemli kişinin erdemsiz şehirde kalması yanlıştır; eğer kendi yaşadığı çağda varsa erdemli şehre göç etmelidir.”<sup>312</sup> Bu anlamda erdemliliğin ancak erdemli bir yönetimle sağlanabileceğini düşünen Fârâbî’ye göre, en son yetkinliğe ulaşmak için erdemli şehir olması gerekir.

Erdemsiz şehirler içerisinde yer alan, kısmen erdemli şehre benzeyen şeref düşkünü şehrin halkı, şeref sevgisinde çok aşırı giderlerse bu şehir zorba şehre dönüşür. Oysa özgürlük ve eşitliği benimseyen halkın egemen olduğu demokratik şehirden zorba şehre değil, erdemli şehre geçilir.<sup>313</sup> Oysa Fârâbî’nin aksine Platon, oligarşiden demokrasiye, demokrasiden zorba yönetimine geçildiğini ileri sürer.

Sonuçta Fârâbî, cahil şehirlerinden bazılarının varlığının devamlı değiştiğini, dolayısıyla toplumsal alanla ilgili genel kanun ve hüküm konulamayacağı yönünde görüşlerin bulunduğunu söyler.<sup>314</sup> Ona göre cahil insan ve onların oluşturduğu cahil toplum, kuramsal aklın değil, nefsin diğer güçlerinin edindiği bilgileri, olmaları gerektiği yerden yukarılara taşıyıp bunlardan birini amaç edinir. Böylece bu insan ve toplum, şeref kazanmak, hazların peşinden koşmak, mal mülk edinmek veya iktidar sahibi olmak gibi birtakım sahte amaçları benimserler.

## 8. DEMOKRATİK YÖNETİMİN İLKELERİ

Demokratik şehre *el-Medinetü’l-Fâzıla*’da çok az yer veren Fârâbî, *Siyasetü’l-Medeniyye*’de bu konuya uzunca yer vermiştir. *el-Medinetü’l-Fâzıla*’da bu şehir halkının amacını, “her biri, hiç bir şeyde arzularına asla engel olmaksızın, kendi istediğini özgürce yapmak için bir araya gelen insanların şehridir” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>315</sup> Dolayısıyla demokratik şehirdeki insanlar eşittir, bu şehrin kanunlarına göre bir insan diğerinden üstün değildir.

Erdemsiz şehirler içerisinde yer alan demokratik şehir, kendisine “özgürlük” ve “eşitlik” ilkelerini temel almıştır. Bundan dolayı diğer erdemsiz şehirler içerisinde yer almasına rağmen, demokratik şehir, erdemli şehre en yakın olandır.

<sup>312</sup> Fârâbî, *Fusulü’l-Medenî*, s. 88.

<sup>313</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, s. 60-71.

<sup>314</sup> Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 151, 152.

<sup>315</sup> Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 133.

Demokratik şehirde özgürlüğün ve eşitliğin sonunda refah seviyesi yükselir. Bilim, sanat ve ticaret gelişme ortamı bulur. Birbirlerine benzeyen ve birbirlerinden ayrı toplumsal birlikler oluşur. Bu şehrin dış görünüşü, nakışlı ve süslü elbiseye benzer. Karşılanmayan arzu ve istek yoktur. Erdemsiz şehirlerin amaçlarını kendi amaçları içerisinde barındırdığından bayağı, şan, şeref düşkününü gruplar bu şehirde bir araya gelirler. Amaçları değişik olan şehirlerdeki halk, yaşanacak şehir olarak gördükleri, mutluluk verici ve göz kamaştırıcı bu şehre isteyerek göç ederler. Böylece şehir, her bakımdan büyür. Değişik yaradılışları olan, farklı kültür ve eğitim ortamlarından gelen insanların evlenmeleri sonucunda birbirlerinden ayrı olmakla birlikte, birbirlerine bağlı, bölümleri farklı birçok şehir meydana getirirler.<sup>316</sup> Hatta bu şehirlere, erdemsiz şehirler arasında yer alan, ancak demokratik şehrin amacına hizmet eden barışçı şehirler de katılır.<sup>317</sup>

Demokratik şehirde yurttaşlar, yönetime doğrudan ve aktif olarak katılmaktadır. Siyasal katılımında halk, çok etkin ve doğrudan yönetime katıldığı için başkanlarda bulunan şeylere sahip olmayan yurttaşların çoğu, başkan diye nitelendirilen kimseler üzerinde otorite sahibidirler. Şehir halkını yönetenler, yönetilenlerin istemleriyle ve onların arzularına göre başkanlık ederler.<sup>318</sup> Şehirde bir kargaşa çıkıp işler zorlaştığında gerçekte, aralarında ne başkan kalır ne de yönetilenler. Toplumsal kargaşa sonucunda sadece övülen ve sevilen kimseler kalır.<sup>319</sup> İşte bu kargaşa ortamında, şehre sahip çıkacak insanları kendilerine başkan görmek isterler. Bu övülen ve sevilen kişiler de, şehir halkını özgürlüğe ileten ve onları arzularına ulaştıran özgürlük ortamını meydana getirirler. Özgürlüklerini ve arzularını hem iç hem de dış düşmanlara karşı korurlar. Zorunlu gereksinimlerini yerine getirirler. İşte böyle kimseler, onlar arasında şereflendirilmiş, üstün ve kendilerine uyulan birinci tür başkan olan kimselerdir.<sup>320</sup> Bu başkan, demokratik şehrin başkanları arasında erdemli olan başkandır. Halkın gözünde erdemli başkan olmasının nedeni ise halkın çeşitli arzu ve isteklerinin yerine getirilmesinde iyi görüşlü ve tedbirli olmasındandır. O, onları iç ve dış düşmanlardan korur, onların mallarına dokunmaz ve kendi yaşamında zorunlu olanla yetinir.<sup>321</sup>

---

<sup>316</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 70-71.

<sup>317</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 166.

<sup>318</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 69.

<sup>319</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 69.

<sup>320</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 7.

<sup>321</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 70.

Özgürlük ve eşitlik üzerine kurulan demokratik şehirde halk, yönetim konusunda oldukça nazik davranır. Başkanlarını şehirlerinde kargaşa olmadığı sürece kendilerinden üstün görmek istemedikleri gibi, mal ve şerefçe aşağı olanı da başkan görmek istemezler. Başkanın mal ve şerefçe kendileriyle eşit olmasını isterler. Eşitlik ilkesini benimsemelerine nedeni de, şehir halkının mallarında gözü olmasın ve onların mallarını ve şereflerini koruması içindir. Bu şehirde toplumsal çıkarlar, yönetenlerin çıkarlarından öndedir. Başkanlıklar ve başkanlık makamları, mal karşılığı satın alındığı için başkanlık açısından kimse kimseden üstün değildir. Makamlar karşılıksız ya da mal karşılığı veya benzeri bir şey karşılığında dağıtıldığı için, başkan olan kimseler, kendisini yönetime getiren kişilerin peşinden koşarlar.

Demokratik şehir, erdemli şehre en yakın ve onun oluşmasına zemin hazırladığı için, zaman zaman gerçek anlamda erdemli olan başkanlar bu şehirde başkan olurlar. Bu erdemli başkan, şehir halkını mutluluğa yöneltmek ve onları mutluluğa ulaştırmak için gerekli uygulamaları belirlemek ister. Ancak böyle bir duruma, şehir halkı karşı çıkar. Kendi arzu ve isteklerinin elde edilmesini kolaylaştıran, onları elde etme yolunu açan ve onları koruyan bir başkan isterler. Bu yüzden onlar erdemli kişilerin başkanlığına karşı çıkarak bu başkanı tanımazlar. Başkanı ya makamından uzaklaştırırlar, ya öldürürler ya da başkanlığını çekişmeli durumda bırakırlar.<sup>322</sup>

Demokratik yönetimde, yönetilenlerin söz sahibi olmalarına sebep özgürlüklerin olmasıdır. Özgürlüğün sonucunda “çoğunluk” yönetime doğrudan etki eder. Şehir halkı, kendi arasında kapalı olarak değil, açık toplum olarak yaşar. Herkes özgürlüğünün ve eşitliğin elden gitmemesi için iç ve dış düşmanlara karşı barışı tercih ederler.<sup>323</sup>

## 9. ERDEMLİ ŞEHİRDE TÜREDİLER

Fârâbî erdemli şehrin karşısında duran şehirlerin yanı sıra erdemli şehirlerde yaşayan ama bu şehrin insanlarına yakışır davranışlar sergilemeyen insanların olduğunu belirtir. Türediler (*muztarrün, mahhûrûn*) denilen bu insanlar, erdemli şehrin insanlarını birbirine bağlayan bağın dışındadırlar. Fârâbî, bu kimseleri ayırık otları olarak adlandırır ve buğdayın içindeki delice otuna, ekinin içinde yetişen dikene ya da

<sup>322</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 71.

<sup>323</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 166.

bitkiler için zararlı olan başka otlara benzetir.<sup>324</sup> O, bunları altı bölümde ele alır:

(1) Tuzakçılar (*Mütekannisîn*): Bunlar, mutluluğa ulaştıran iş ve eylemlere sarılmalarına karşın, bunları yapmakla gerçek mutluluğu amaçlamayıp, erdemli devlette ancak erdemle kazanılabilecek saygınlık, yöneticilik, zenginlik gibi amaçlar güderler. Aynı şekilde dindarlığı bir hile ve tuzak olarak kullanan bu insanlar, dindar görünerek toplumda güven sağlarlar ve saygınlık, güç ve zenginlik gibi gizli amaçlarını elde ederler.

(2) Bozucular (*Muharrife*): Bunlar, cahil şehirlerin amaçlarını istemelerine karşın, erdemli devletin kanunları ve töresi onların amaçlarına ulaşmalarına engel olduğu için, gelenek koyucunun sözlerini alarak amaçlarını geçerli gösterecek biçimde kendi arzularına göre onları yorumlayan kimselerdir.

(3) Sapkınlılar (*Mârıka*): Bu kimselerin özelliği, anlayış bozukluğudur. Bunlar bile bile yanlış yorumlamaya gitmemekte, fakat kanun koyucuyu yanlış anlayıp, onun sözlerini yetersiz tasarladıkları için, şehrin kanunlarını, kanun koyucunun güttüğü amaçtan başka türlü anlarlar. Böylece eylem ve davranışlarında İlk-Başkan'ın amacından saparlar ve bununda bilincinde olmazlar.

(4) Aydınlanmacılar (*Müstersidûn*): Sürekli kuşku içinde olan bu kimseler, sözü edilen bilgileri tasarlayabilmelerine karşın, bunlara inanmazlar. Dolayısıyla bir takım sözlerle kendileri ve başkaları açısından bu bilgileri çürütmeye çalışırlar. Onlar, bunu yaparken, erdemli şehre karşı çıkmayıp, daha çok aydınlanmak ve gerçeği bulmak isterler.

(5) Özel bir adla anılmayan bu kesim, düşündükleri tüm bilgileri yanlışlayan, gerçeklik düzeyine yükseltiseler bile onun yanlış olduğunu ileri süren kimselerdir. Bunu yalnızca üstünlük kurmak ya da ulaşmayı istedikleri bilgi temeli olmayan amaçlardan birini iyi göstermek için yaparlar; bilinçlerde mutluluk ve gerçeği güçlendiren sözleri dinlemekten hoşlanmazlar ve mutluluğu bir amaç olarak geçersiz kılacak yanıltıcı sözlere sarılırlar.

(6) Son olarak, yine özel bir adla adlandırılmayan başka bir kesim, mutluluğu ve yüksek ilkeleri düşünmekle birlikte, onları bilinçlerinde yeterli düzeyde tasarlama gücü

---

<sup>324</sup> Mehdi, Muhsin ve Ralph Lerner (ed.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca, 1963, s. 35-56; ayrıca bk. Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, s. 95.

olmadıkları için düşündükleri bilgileri yanlış sayar ve onlarda tartışma konusu yapılabilecek yerlerin olduğunu söylerler.

Bu son sınıfta, birçok değişik özellikte kimselerden oluşur. Bununla birlikte birçoğu, gerçeği anlamaya kendi güçleri yetmediği için, gerçeği anlayan ve anladığını söyleyenlerin, üstünlük ve egemenliği amaçladıklarını ve bilerek yalan söylediklerini ya da yanılğı içinde olduklarını sanırlar. Dolayısıyla onlar doğruluğu yanlışlamak isterler ve onu anlayanı da küçümserler. Kimisi doğruluğun görel olduğunu, başka bir deyişle herkese nasıl görünüyorsa, nasıl düşünülüyorsa öyle olduğunu sanırlar. Yine onlardan bir bölümü, bir gerçeklik olsa bile onun henüz kavranılmamış olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bir bölümü de doğruluğu kavradığını söyleyen kimselere inanır, ancak kendilerinde bu gücü göremedikleri için kıskançlık ve sıkıntı içine girerek doğruluğu kavradığını söyleyenleri suçlayıp bilgi temeli olmayan amaçlara yönelirler ve eğlenceye dalarak sıkıntılarını kurtulmaya ve avunmaya çalışırlar.

Fârâbî'ye göre erdemli devlette yaşayanların arasındaki *en-nevâbit* (ayrık otları) olan bu kimselerin görüşleri devlet ya da geniş bir topluluk oluşturmaya yeterli değildir ve erdemli şehirde yaşamaları erdemli yurttaşlar için bir zarar oluşturur. Bu bakımdan erdemli devletin yöneticisi, bu ayrık otlarını izlemeli, etkinliklerinden alıkoymalı ve onların her bölümünü iyileştirecek özel yöntemler kullanmalıdır. Bu da, onları şehirden çıkarma, cezalandırma, tutuklama ya da zor işlerde çalıştırmayla olur.<sup>325</sup>

Erdemli şehirdeki türediler, gerçek mutluluğu, varlığın ilkelerini hayal edebilirler, ancak onları tasavvur etme gücüne sahip değillerdir. Onların gerçeği anlamaları imkânsızdır. Bunun nedeni akıllarını bu yeterlilikte olmayışıdır. Bu kişiler gerçeği anlayamadıkları gibi anlayanları da küçük görme yoluna girmişlerdir.<sup>326</sup> Bu kişiler işlerine gelmediği için erdemli şehrin görüşlerine karşı çıkarlar. Fârâbî, bu insanların erdemli şehirlerdeki halkın arasına alınmaması gerektiğini belirtir.<sup>327</sup> O, bireylerde erdemi gerçekleştirebilmek için, bu amaca engel teşkil edebilecek bu kişilere yöneticilerin özen göstermesi gerektiğini, mümkünse bu kişilerin şehrin dışına çıkarılması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>328</sup>

<sup>325</sup> Alon, İlai, "Fârâbî'nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 19.

<sup>326</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 70-71.

<sup>327</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 110.

<sup>328</sup> Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, s. 96.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### PLATON VE FÂRÂBÎ'NİN İDEAL YÖNETİMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

#### 1. PLATON VE FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFELERİNDE ERDEM

Platon ve Fârâbî'nin siyaset felsefelerinin temelinde erdemli bir yönetimin kurulması düşüncesi yatmaktadır. Bu bakımdan erdem, her iki filozofta da büyük önem arz eden bir kavramdır.

Platon, “erdem” kavramını kullanımda hocası Sokrates'in “erdem bilgidir” tanımından yola çıkmış, ancak bununla yetinmeyip erdeme yeni yorumlar getirip, bu konuyu geniş bir şekilde incelemiştir. O, erdemi tanımlarken üzerinde durduğu önemli nokta, erdemi, bedensel hazlara karşı bir duruş olarak görmesidir. Aynı şekilde, onun için bir insanı erdemli hâle getirecek bilgi, sıradan bir bilgi olmayıp, kişiyi gerçek mutluluğa götüren “İyi ideası”nın bilgisidir.<sup>329</sup>

Dünyadaki insanları bir mağarada zincirlenmiş mahkûmlara benzeten Platon, kurtuluşu idealar dünyasına yükselişte buluyordu. Bu yüzden akıl sahibi insan, içinde yaşadığı dünyadan yönünü idealara çevirip, İyi ideasına yaklaştığında gerçek mutluluğa ulaşabilecektir. Zincirlerden kurtulup idealara yönelen insanın temel özelliği ise erdemli olmasıdır.<sup>330</sup>

Platon, eserlerinde bilginin öğretilbildiği gibi, erdemin de öğretilbileceğini söylemekte,<sup>331</sup> ruhtaki bilgisizliğin eğitimle iyileştirilebileceğini düşünmektedir.<sup>332</sup> Ona göre eğitimin amacı, kişiyi erdemli bir yurttaş haline getirmektir. Fakat insanların sahip olabileceği en üstün nitelik olan erdemin kazanılması da, elde tutulması da güçtür.<sup>333</sup>

---

<sup>329</sup> Platon, “Karmides”, *Diyaloglar II*, çev. Tanju Gökçül, Macit Gökberk ve Ö. Naci Soykan, Remzi Yay., İstanbul, 1999, s. 53-54.

<sup>330</sup> Platon, *Devlet*, s. 613-614.

<sup>331</sup> Platon, “Protagoras”, *Diyaloglar II*, çev. Tanju Gökçül, Macit Gökberk ve Ö. Naci Soykan, Remzi Yay., İstanbul, 1999, s. 175.

<sup>332</sup> Platon, “Sofist”, *Diyaloglar II*, çev. Tanju Gökçül, Macit Gökberk ve Ö. Naci Soykan, Remzi Yay., İstanbul, 1999, s. 294.

<sup>333</sup> Platon, “Protagoras”, *Diyaloglar II*, s. 157.

Platon, erdemın “bilgelik”in yanı sıra “cesaret”, “ölçülülük” ve “adalet” gibi parçalarının olduğunu, bununda ruhun üç parçasına karşılık geldiğini söyler.<sup>334</sup> Bilgelik, ruhun düşünen akıllı parçasına; cesaret, kızan, coşan parçasına, yani tıne; ölçülülük ise isteyen, arzulayan parçasına, yani iştaha karşılık gelir.<sup>335</sup>

Platon, ruhtaki en üstün parçaya ait olan bu bilgelik erdemine sahip olanların toplum içinde azınlıkta olduklarını belirtir. Bu erdemın sahipleri, devlet yönetiminde yer alan seçkin bir topluluktur. Platon'un yönetici sınıfta aradığı erdem, diğer erdemlerinde temelini oluşturan bilgeliktir.<sup>336</sup>

Platon, korku ve ürkekliği yenmek olarak gördüğü cesareti, ruh dayanıklılığı olarak tanımlar.<sup>337</sup> Buna göre cesaret, nelerden korkulup, nelerden korkulmayacağını bildiren bir bilgi türüdür. Cesaret, toplumda bekçiler ve koruyucular sınıfında aranan bir erdemdir. Ruhlarında “tin” ögesi baskın olan kişiler, cesaretleriyle bu sınıfta yer alıp, devletin bekçiliğini üstlenmektedirler.

Platon'da ölçülük ise, isteklerimize, arzularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgin, insanın iyi yanının kötü yanını buyruğuna alması, ona hâkim olmasıdır. Doğru yaşam, ne haz peşinde koşmak ne de acıdan kaçmak olmalı, insan bu ikisi arasında orta yolu bulmaya çalışıp, ölçülü olmalıdır. İnsan, yaşamı boyunca her şeyde doğru ölçüyü yakalamaya çalışmalıdır. Onda ölçülülük, ruhun bedensel hazlara karşı egemenliğidir.

Platon, erdemın bir diğer parçası olarak gördüğü “adalet ve doğruluk”, diğer erdem parçalarını birleştiren bir ögedir. O, adaleti ruhun parçalarının uyum içinde çalışması olarak görmektedir. Ona göre adalet ve doğruluk, herkesin kendi işini yapmasıdır. İnsanın özünde iyi olduğunu düşünen Platon, hocası Sokrates'i izleyerek, kimsenin isteyerek kötü ve adaletsiz olamayacağını belirtir.<sup>338</sup>

Platon, ilk başta erdemi sadece bilgelik olarak tanımlayıp devamında erdemi “cesaret”, “ölçülülük”, “adalet ve doğruluk” şeklinde parçalara ayırsa da, o daha sonra erdemleri tek bir çatı altında yeniden birleştirir.

Platon'da olduğu gibi Fârâbî için de erdem terimi, siyaset felsefesinde önemli bir

<sup>334</sup> Platon, “Protagoras”, *Diyaloglar II*, s. 142.

<sup>335</sup> Platon, *Devlet*, s. 537.

<sup>336</sup> Platon, “Protagoras”, *Diyaloglar II*, s. 175.

<sup>337</sup> Platon, “Lakhes”, *Diyaloglar II*, çev. Tanju Gökçül, Macit Gökberk ve Ö. Naci Soykan, Remzi Yay., İstanbul, 1999, s. 76.

<sup>338</sup> Platon, *Yasalar*, s. 46.

yere sahiptir. Erdemli davranışın ortaya çıkışında Platon ile benzer şekilde aklı ön plana çıkararak Fârâbî, erdemi “iyi” ve “mutluluk” kavramlarıyla birlikte değerlendirir. Bu durumda erdemli davranışın ortaya çıkışında, öncelikle gerçek mutluluğun akıl tarafından keşfedilişi yatmaktadır. Bu amaç uğrunda aklın rehberliğinde yapılan davranışlarda erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca o, ölçülülük ve maddî hazların terk edilmesi gibi konularda Platon’u izlemektedir.

Fârâbî’de erdem, en belirgin olarak “orta ve ılımlı eylemler” olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre güzel ahlâk, iyi davranış, ortayı bulmakla, aşırıya kaçmamakla sağlanmaktadır.<sup>339</sup> Erdemler, biri çok aşırı, diğeri çok eksik olduğu için ölçülülük, bu iki durum arasındaki nefsin orta durum yetileridir.<sup>340</sup>

Fârâbî’nin erdem anlayışında ölçülü olma özelliğinin yanı sıra maddî hazlardan uzak duruş da vardır. Ona göre maddî zevkler çabuk yok olur, manevî zevklere ise geç ulaşılır ama uzun süre devam eder. Maddî ve manevî olarak ayırdığı hazların bir yerde zorunlu olduğunu kabul eden Fârâbî, maddî hazların insanı gerçek mutluluğu götürmeyeceğini belirtir. Özellikle güzel ahlâklı olabilmek için maddî hazlardan uzaklaşmak gerekmektedir.<sup>341</sup>

Platon’daki görünüşler dünyasından, idealar dünyasına yükseliş düşüncesi, Fârâbî’deki Ayaltı âlemden Ayüstü âleme, yani Bir’e yükselişe karşılık gelmektedir. Erdemde yine aynı şekilde bu Bir’e yükselişte kendini göstermektedir. Onun felsefesinde, düşünce halinde bulunan (*bilkuvve*), henüz kendini gerçekleştirmemiş olan insan aklı, faal aklın yardımı ile eylem haline (*bilfiil*) geçmektedir.<sup>342</sup>

Fârâbî, erdemlin insanın hem bu dünyadaki hem de ahiretteki yaşamını daha mutlu hâle getireceğini belirtir. Erdemli insan edindiği büyük güçle, hem yaşamdan hem de ölümden korkmaz.<sup>343</sup> Platon’da olduğu gibi Fârâbî’de de erdemlin kazanılması zordur.

<sup>339</sup> Fârâbî, *Kitâbü’t-Tenbih*, s. 135; Aristoteles’in kişinin hayatında tutması gereken erdem yolunun bilgece bir ölçülülükten ve ılımlılıktan geçtiğini anlatan “altın orta” (*itidal*) terimi birçok İslâm filozofu gibi Fârâbî’yi de derinden etkilemiştir. Buna göre, insan tüm eylemlerinde aşırılıklardan kaçınıp orta yolu izlemelidir. Örneğin, yiğitlik, bilgelik ya da alçakgönüllülük gibi erdemler, ancak ölçülü ve her bakımdan orta bir yol tutmakla insanı mutluluğa götürür. Buna göre yiğitlik, pervasızca atılganlık ile korkaklık arasında yer alan bir denge davranışında, yani iki aşırı uç arasında uygun ortayı bulmakla mümkün olur. Bk. Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 27.

<sup>340</sup> Fârâbî, *Fusulü’l-Medenî*, s. 34-35.

<sup>341</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniye*, s. 47.

<sup>342</sup> Oktay, Ayşe Sıdika, “Fârâbî’ye Göre İyi ve Kötü Kavramları”, *Bilim ve Ütopya*, İstanbul, Nisan, 2007, s. 29.

<sup>343</sup> Fârâbî, *Fusulü’l-Medenî*, s. 62.

Fakat elde edilecek mutluluk açısından bakılınca, çekilen sıkıntıya değerdir.

Fârâbî de Platon gibi erdemi sınıflara ayırarak inceler. Onun sınıflamasında erdem dört türdür: (1) Kuramsal erdemler, (2) Düşünsel erdemler, (3) Ahlâkî erdemler, (4) Eylemsel erdemlerdir.<sup>344</sup>

Erdemlerden ilki olan kuramsal erdemler, ilk varlığa, varlığın ilkelerine ilişkin bilgilere sahip olmaktır. Bunların bir kısmı insanda doğuştan varken, bir kısmı da sonradan düşünerek, araştırılarak elde edilir.<sup>345</sup> Mutluluğa ulaşmada ilk şart, en son amaçları, yalnızca, varlıkların ve onların içeriklerinin akılla anlaşılmasını kesinlikle sağlayan bilimlerden ibaret olan kuramsal erdemlere sahip olmaktır.<sup>346</sup>

İkincisi olan düşünsel erdemler ise, birey ya da toplum için iyi olanı araştıran, ortaya çıkaran düşünce kuvvetidir.<sup>347</sup> Bu düşünsel erdemler, bir erdemli amacın elde edilmesinde en yararlı şeyi keşfetme olarak da tanımlanabilir. Kötü bir amaç için en yararlı şeyi bulma ise asla düşünsel erdem olamaz. Düşünsel erdemlerin değeri ve gücü, kuramsal erdemlerin gelişmişliğine bağlıdır.

Ahlâkî erdemler ise, diğer erdemleri derecelendirerek birbirine bağlar. Buna göre düşünsel erdemler, kuramsal erdemlere, ahlâkî ve eylemsel erdemler ise kuramsal ve düşünsel erdemlere bağlıdır. Kuramsal ve düşünsel erdemler, eylemsel erdem ve pratik sanatların meydana gelmesi için bir sebep ve başlangıç oluştururlar.<sup>348</sup> Dolayısıyla, insanın varlık hakkında bilgi sahibi olmadan ahlâkî amaçlar hakkında düşünmesi mümkün değildir. İyilik ve kötülüklerin belirlenebilmesi ve erdemli niteliklerin geliştirilmesi için kuramsal ve düşünsel erdemlere gereksinim vardır. Bununla birlikte, kuramsal erdemlerle istenilen amacın gerçekleşmesi de ahlâkî erdemlere bağlıdır.<sup>349</sup>

Fârâbî yaptığı bu dörtlü ayrımın dışındaki erdemleri, “ahlâkî erdemler” ve “aklî erdemler” olmak üzere ikiye ayırır. Ahlâkî erdemler, ölçülülük (*iffet*), cesaret (*şecaat*), cömertlik ve adalet gibi erdemlerdir. Aklî erdemler ise bilgelik, akıllılık, zekâ ve anlayış

<sup>344</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, s. 153.

<sup>345</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, s. 154.

<sup>346</sup> Oktay, “Fârâbî’ye Göre İyi ve Kötü Kavramları”, s. 31.

<sup>347</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, s. 175.

<sup>348</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 72.

<sup>349</sup> Oktay, “Fârâbî’ye Göre İyi ve Kötü Kavramları”, s. 31.

mükemmelliğidir.<sup>350</sup> Fârâbî'nin yaptığı bu ayırımlarla, Platon'un erdem türleri arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir.

Fârâbî erdemini elde edilmesinde eğitime önem vermekle birlikte, ondaki eğitim anlayışı Platon'dan farklıdır. O, eğitimden insanın daha iyi hâle getirilip, eğitim yoluyla erdemini kazandırılmasını anlıyordu. İnsanın doğuştan bütün erdemlere sahip olamayacağını, erdemini kazanılmasında kalıtımın etkisini kabul etmekle birlikte, erdemini yerleşmesinin daha çok sonradan öğrenmeyle gerçekleşeceğini savunmaktadır.

## 2. İDEAL YÖNETİMLERDE ERDEMİN YERİ

Platon ve Fârâbî'nin siyasete dair görüşlerinde, ideal yönetimlerde amaç olarak erdem karşımıza çıkmaktadır. Devlet yönetimi, bu amaç doğrultusunda şekillenmektedir.

Platon, oluşturmayı istediği ideal toplumun en önemli niteliği olarak erdemini belirlemiştir. O, erdemli bireylerden oluşan, erdemli bir toplum ve yönetim düşüncesindedir. Onun yaptığı erdem sınıflamasında, diğer erdemlerin temeli olan bilgelik erdemine, ruhlarında akıl ögesi baskın olan yönetici sınıfın sahip olmasını beklemiştir. O, bilgelik erdeminin en çok yönetim işlerinde işe yaradığını düşünmüştür.<sup>351</sup> Böylece, devletin en üst mertebesine yerleştirdiği yönetici sınıfını, erdemlerin en üstünü olan bilgeliğe sahip olmasını istemiştir.

Platon'da bu dünyadaki en üst mertebeye ulaşacak kişi, en yüce bilgiye, İyi ideasının bilgisine sahip olacaktır. Yönetici, erdem bakımından, hem kuramsal hem de uygulamalı erdem olarak en üst seviyede olmalıdır. İdeal devlet, ancak bu şekilde kurulabilir.<sup>352</sup>

Platon, devletin yöneticisini üstün erdemlerle donatırken, ondan beklediği de toplumu erdemli hâle getirmesidir. O, erdemini sadece yöneticiye özgü bir nitelik olarak görmemekte, bütün bireyleri erdemli olan bir toplum oluşturmak istemektedir. Yöneticinin öncelikli görevi, yurttaşlarını erdemli hâle getirmektir. Aslında devletin kuruluşundaki amaç da budur. Bu dünyadaki insanların içinde buldukları yanılığın uzaklaştırıp, gerçeğe yöneltmek, ancak kurulacak erdemli bir devlet ile mümkün olacaktır.

<sup>350</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 31.

<sup>351</sup> Platon, "Kharmides", *Diyaloglar II*, s. 51.

<sup>352</sup> Platon, *Yasalar*, s. 401.

Platon, toplumu erdemli hâle getirmede şehir kurmayı, kanunlar yapmayı da bir araç olarak görmektedir. Hatta devlet, insanları erdemli hâle getirme amacına hizmet etmiyorsa, böylesi bir düzenin yıkılıp yerine yenisinin kurulması ya da bu devletin terk edilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>353</sup> O, ideal devletinde konulacak kanunların, yurttaşları erdemli hâle getirme amacına hizmet etmesi gerektiğini belirtmiştir. Konulacak kanunlar, toplumun bir parçasını değil, bütünü erdemli kılmayı amaçlamalıdır.

Fârâbî'nin ideal yönetiminde erdemlin yeri ile Platon'un görüşleri büyük ölçüde örtüşmektedir. Fârâbî erdemle, insanın Ayaltı âlemden Ayüstü âleme yükselişini anlamaktadır. İnsan varlığını, akli ile edindiği geçek bilgi ile bu noktaya taşımakta ve erdemlin de en üst seviyesine ulaşmaktadır.<sup>354</sup> O, böylece bütün erdemlere sahip bu insanı, en üstün varlık olan Tanrı'ya yaklaştırmaktadır.

Erdemlerden “ölçülülük” ve “ılımlılık” üzerinde sıkça duran Fârâbî, kişilerin genel olarak yaşamlarında bunu elde etmelerini beklemektedir. Özellikle, yöneticiden bunu daha fazla ister. Çünkü ona göre, ahlâk ve eylemlerde, orta ve ılımlı olanı ortaya çıkaran kişi şehrin yöneticisidir.<sup>355</sup>

Fârâbî de Platon gibi toplumu erdemli hâle getirmeyi yöneticiden beklemektedir. Siyaseti, insanları erdemli hâle getirerek, onları mutlu etme sanatı olarak gören Fârâbî'ye göre yönetici erdemli bir yönetim sağlayarak, şehrin yurttaşlarını erdemli hâle getirme amacına hizmet ettiğinde, ulaşılacak en yüksek erdemi elde etmiş olmaktadır. Erdemli yöneticinin kurduğu erdemli şehir içinde yönetilenler, dünya ve ahirette ondan başkasıyla elde edilebilmesi mümkün olmayan erdemleri onunla elde etmiş olurlar.<sup>356</sup> Dolayısıyla erdemli yönetici, erdemli yönetim ve erdemli toplum, birbiriyle iç içedir.

### 3. İDEAL YÖNETİMLERDE TOPLUMSAL SINIFLAR

Platon ve Fârâbî'nin erdemli şehirlerini karşılaştırdığımızda, karşımıza ilk çıkan nokta toplumu sınıflara ayırıyor olmalarıdır. Onlar, insanı değişik parçalardan oluşan bir bütün olarak gördükleri gibi toplumu da farklı parçalardan oluşan bir bütün olarak

---

<sup>353</sup> Platon, *Yasalar*, s. 467.

<sup>354</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 95.

<sup>355</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 36.

<sup>356</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 69.

görmüşlerdir. Bu durum, onlardaki organizmacı anlayışın tabii bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>357</sup>

Platon'da devlet, her biri farklı bir görevi yerine getiren, bunu yaparken de birbiriyle uyum içinde çalışan bir bedenın organları gibidir.<sup>358</sup> Aynı şekilde organizmacı anlayışı benimseyen Fârâbî de beden içerisindeki hiyerarşik sınıflamanın, toplum için de geçerli olduğunu belirtir. Bedenin organları sağlığı korumak ve devam ettirmek için birliktelik oluşturdukları gibi, şehrin bölümleri de, erdem ve iyi eylemleri içeren mutluluğu korumak ve devam ettirmek için bir araya gelirler. Beden bünyesindeki fonksiyonları doğrultusunda sıralanan organlar gibi insanlar da yetileri, yerine getirdikleri görevler doğrultusunda toplum içinde sıralanmaktadır.<sup>359</sup>

Fârâbî'nin organizmacı görüşü, tabii hiyerarşik bir yapıdır. En üstte başkan, yani kalp vardır. Geri kalan organların derecelendirilmesi, kalbe yakınlıklarına göre olur. Bu durum devlette de aynıdır. Devletin bütün organları başkana hizmet ettiği zaman, ideal bir devlete ulaşmış olur. Hatta beden organlarının fonksiyonları iradesi dışında olmasına rağmen, devletin yurttaşları, gönüllü ve seçmede özgürdürler.<sup>360</sup>

Organizmacı anlayış doğrultusunda toplumu çeşitli birimlerden oluşan bir bütün olarak gören her iki filozofu, toplumu sınıflara ayırmaya götüren ikinci nokta, tek başına yetemeyen insanın diğer insanların yardımına gereksinim duyuyor olmasıdır. Bu noktada, insanları birbirine muhtaç yapan neden, herkesin farklı bir işi yapıyor olmasıdır. Platon ve Fârâbî, insanların yaradılışlarının birbirinden farklı olması nedeniyle toplum içinde herkesin farklı bir işle meşgul olduklarını belirtmektedir. Herkesin yetileri doğrultusunda farklı bir iş görüyor olması da toplum içinde sınıfların oluşmasına yol açacaktır.<sup>361</sup>

Toplumda sınıfların oluşmasını bir zorunluluk olarak gören her iki filozofun belirlemiş oldukları sınıflar birebir örtüşmese de, aralarında ortak noktalar da mevcuttur. Platon'un toplumundaki sınıflar, onun üç parçalı ruh anlayışına paralel olarak ortaya çıkmaktadır. O, ruhun, “akıl”, “tin” ve “iştah” olmak üzere üç parçadan oluştuğunu

---

<sup>357</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 77.

<sup>358</sup> Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 160.

<sup>359</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 91.

<sup>360</sup> Sankari, Farouk A., "Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması", çev. H. Ömer Özden ve Osman Elmalı, *Tabula Rasa*, Yıl: 5, Sayı: 13, Isparta, 2005. ss. 235-242.

<sup>361</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 41.

belirtiyordu. İştah, ruhun sürekli isteyen arzulayan parçası; tin, ruhun yürekli, öfkeli parçası; akıl ise ruhun bilgelik peşinden koşan en üstün parçasıydı. Platon'a göre birey ruhunda bu üç öğeden hangisi baskın ise toplum içerisindeki yerini almaktadır. Bu sınıflamada onun üç parçalı ruh anlayışının yanında bu parçalara yüklenen erdemler de belirleyici olmaktadır.

Platon, *Devlet*'te öncelikle, devlette bulunan dört değeri ortaya koyar. Bunlar, erdem sınıflamasında karşımıza çıkan “bilgelik”, “cesaret”, “ölçülülük” ve “adalet”tir.<sup>362</sup> O daha sonra bu dört erdemi toplum içerisinde arar. Bilgeliğin yöneticilerde bulunduğunu, cesaretin koruyucularda, ölçülülüğün üreticilerde bulunduğunu belirtir. Sonrasında ise bu üç değer ruhun üç parçasına karşılık geldiğini belirtir. Her parçaya karşılık gelen bir erdem bulunmaktadır. Kişinin ruhunda bu üç parçadan biri baskındır ve kişi kendisinde baskın olan parçanın erdemine sahiptir ve bu erdem toplum içindeki hangi sınıfa ait bir değer ise birey o sınıfa yerleştirilir. Örneğin akıl ögesi baskınsa, yani bilge ise yönetici olur. Tin ögesi baskınsa, yani cesur ise koruyucu olur. İştah ögesi baskınsa, üretici sınıfında yer alır.<sup>363</sup>

Platon üç parçalı ruh anlayışına karşılık gelen bu sınıflamayı bir benzetme ile açıklar: O, insanların ruhlarının altın, gümüş ve demir olmak üzere üç farklı madenden yapıldığını belirtir. Bu durumda, Tanrı kişinin ruhuna bu üç madenden hangisini kattıysa kişi ona göre toplumdaki sınıflar içinde yerini alır. Ruhu altından olanlar yönetici olur, ruhu gümüşten olanlar koruyucu olur, ruhu demirden olanlarsa üretici sınıfı içinde yer alır.<sup>364</sup>

Platon'un farklı derecelerde önem atfettiği bu üç sınıftan en altta yer alan üretici sınıfıdır. O *Devlet*'te, yeni oluşan bir toplum içinde yapılan işlerin başlangıçta basit olduğunu belirtir. Daha sonra toplum büyüdükçe yapılan işler giderek karmaşıklaşır ve birçok sanat ortaya çıkar. Hekim, öğretmen, din adamı, tüccar, çiftçi vb. birçok sanatın sahipleri toplum içerisinde üretici sınıfını oluşturur. Bu sınıfın üyeleri, onun üç parçalı ruh anlayışına göre, ruhlarında iştah ögesi baskın olan kişilerdir. Bu sınıfın erdemi ise ölçülülüktür. Devletin bu sınıftan beklediği isteklerinde ölçülü olmak ve toplumun gereksinimlerini karşılayacak şekilde üretim yapmaktır. Platon, evlilik ve mal, mülk

---

<sup>362</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 78.

<sup>363</sup> Platon, *Devlet*, s. 454.

<sup>364</sup> Platon, *Devlet*, s. 454.



edinme ile ilgili diğer sınıflara koyduğu yasakları bu sınıfın üyelerine uygulamaz. Üretici sınıfın bir aile kurması, çocuk sahibi olması, mal mülk edinmeleri serbesttir. Bununla birlikte ciddi bir eğitim sistemi ortaya koyan Platon'da üreticiler, bu eğitimden tam olarak yararlanamaz.<sup>365</sup> Toplumun gereksinim duyduğu şeyleri üretmekle yükümlü olan bu sınıfın yönetime katılma hakkı gibi siyasal hakları yoktur.<sup>366</sup>

Platon'un ideal devletindeki bir diğer sınıf ise koruyucuları oluşturan askerler ve bekçilerdir. Büyüdükçe gereksinimlerin karşılanmasında güçlük çekecek olan toplum, devamında başka topraklara yönelecektir. Bu da diğer toplumlarla savaş anlamına gelmektedir. Savaşın nedenlerinin temeline, ekonomik nedenleri koyan Platon için devlet içinde böyle bir koruyucu sınıfın doğuşu zorunludur.<sup>367</sup> Platon, bu sınıf üzerinde önemle durarak, bu sınıfta yer alacak insanların özelliklerini ve onlara nasıl bir eğitim verilmesi gerektiğini uzun uzadıya anlatır. Devletin koruyuculuğunu üstlenen bu sınıfın insanlarında aranacak olan erdem cesarettir. Bu insanlar cesur, güçlü, atılgan, gözü pek olmalıdırlar. Ölümden korkmamalı, zevke, eğlenceye, paraya, içkiye vb. düşkün olmamalıdırlar. Taşındıkları bu niteliklerle koruyucular sınıfında yer alacak kişiler ciddi bir eğitimden geçerler. Bu eğitimde felsefenin yanı sıra beden ve müzik eğitiminin önemli bir yeri vardır. Platon bu sınıf için aile kurmayı yasaklar. Koruyucuların kadınları ve çocukları ortak olacaktır. Hiçbiri bir erkekle ayrı oturmayacak, onların çocukları da ortak olacak ve devlet tarafından büyütülecektir.<sup>368</sup> Böylece ana baba çocuğunu, çocuk da ana babasını tanımayacak, "herkes birbirine tek bir ailedenmiş gibi bakacaktır"<sup>369</sup> Bu düşüncenin temelinde, koruyucularının savaşa katılma, devleti koruma gibi nedenlerle, gözlerinin arkada kalmaması düşüncesi etkin olmuş olabilir. O, koruyucuların görevlerini çok önemli bulur ve onların başka bir işle uğraşmalarını yasaklar. Aile kurma yasağında olduğu gibi burada da tek amaç koruyucuların yalnızca devleti korumakla meşgul olmalarını sağlamaktır.

---

<sup>365</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 80.

<sup>366</sup> Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 175.

<sup>367</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi*, s. 103.

<sup>368</sup> Platon, *Devlet*, s. 551; Platon, *Yasalar*, s. 46.

<sup>369</sup> Platon, *Devlet*, s. 649; Platon, kadınların ve çocukların, hiç değilse asker ve yönetici sınıf arasında ortak olması düşüncesini *Yasalar*'da terk etmiştir. Bu eserde, tüm yurttaşların konut ve toprak sahibi olmaları onaylanmış, mülkiyet, Plâtoncu düzendeki yerini almıştır. Platon, siyaset felsefesinde en iyi devletin, mülkiyetsiz ve ortaklığa dayalı bir devlet olduğu görüşündedir. Ancak bunun kolay uygulanabilir bir şey olmadığını kabul etmiş, "ikinci en iyi site düzeni" üzerinde durduğunu vurgulamıştır. Bk. Platon, *Yasalar*, s. 193-194; Fârâbî ise, ortaklıktan Platon kadar söz etmemiş, daha çok toplumsal yapıyı çizilen siyasal amaç doğrultusunda şekillendirmiştir.

Platon'un ideal devletindeki koruyucu sınıfının arkasından yönetici sınıfı gelir. Devletin zirvesini oluşturan bu sınıfın üyeleri koruyucular arasından seçilir. Yöneticilerin bu sınıftan çıkması, aranan nitelikler ve verilen eğitim söz konusu olduğunda bu iki sınıfı, birbirinden ayırt etmek güçleşmektedir. Devletin en üstün mertebesinde, yöneticilerinde bulunması gereken erdem olarak karşımıza "bilgelik" çıkmaktadır. Bu kişiler ruhlarında akıl ögesi baskın olan kişilerdir ve koruyucular arasından özenle seçilir. Yöneticilerde aranan nitelikler ve onlara verilecek olan eğitim koruyuculara göre daha üst düzeye çıkarılmıştır. Yönetici sınıfı ile beraber, Platon'un toplumsal sınıflaması son bulur.

İnsanları, yatkınlıkları ve aldıkları eğitim doğrultusunda, toplumdaki sınıflarda yerlerini aldığını belirten Fârâbî de sınıflamanın ortaya çıkışında organizmacı anlayışın etkisi büyüktür. Fârâbî, organların görevlerinden, sıralanışından bahseder ve bedendeki bu hiyerarşik sınıflamanın aynen toplumda da olduğunu ortaya koyar. Bedende hâkim organ kalptir ve diğer organlar onun emirleri doğrultusunda uyum içinde çalışır. O, bu yapıyı toplum içinde de görmüş ve kalbe karşılık olarak gösterdiği yöneticinin, emirleri doğrultusunda, şehrin tüm birimlerinin birbiriyle uyum içinde çalışacağını belirtmiştir.<sup>370</sup>

Fârâbî, yaptığı beden ve toplum karşılaştırmasında, organların görevlerini tabii olarak yerine getirdiğini, toplum içindeki sınıfların görevlerini yerine getirişlerinde ise onların istemlerinin etkin olduğunu belirtir. Organlar yaradılışları gereği görevlerini yerine getirirken, bu sınıflar görevlerini yatkınlık ve istekleri doğrultusunda yerine getirirler.<sup>371</sup>

Toplumsal sınıflamada Fârâbî için de en üst sırada yönetici yer alır ve toplumdaki diğer sınıflar, yöneticiye yakınlıklarına göre sıralanırlar. Yöneticiye yakın olanlar daha fazla, uzak olanlar ise daha az şerefli görevleri yerine getirirler. Fârâbî, toplumun en mükemmel parçası olarak gördüğü yöneticiye verdiği büyük değeri onu bedendeki hâkim organ konumunda olan kalbe karşılık göstermesiyle ortaya koymuştur. O, yöneticinin diğer insanlara göre konumunu, Bir'in diğer varlıklara olan konumuna benzetir.<sup>372</sup>

<sup>370</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 92.

<sup>371</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 93.

<sup>372</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 93.

Toplum içindeki hiyerarşik sıralanış, kendisine hizmet eden bir kişi bulunmayan insana kadar iner. O toplum içinde yerine getirdikleri görevin değeri doğrultusunda oluşan beş sınıftan bahseder:<sup>373</sup> (1) En bilge olanlar, (2) Din adamları, mütercimler, (3) Ölçüm işleriyle uğraşanlar, (4) Koruyucular, (5) Zenginler (tüccarlar, çiftçiler vb.).

Fârâbî, bu sınıflar üzerinde Platon gibi ayrıntılı bir şekilde durmamıştır. En bilge olanlar diye belirttiği gerçek bilgi sahipleri, yönetici sınıfına karşılık gelmektedir. O, Platon gibi devletin en seçkinlerini yönetici sınıfına, bu sınıfı da devletin zirvesine yerleştirmiştir. Platon'un sınıflamasında ikinci sırada koruyucular, din temsilcileri, mütercimler, yani hatipler, yazarlar, şairler, müzisyenler ve kâtipler gelir. Platon'un sıkı bir denetime aldığı sanatçı grubunun Fârâbî'de en şerefli ikinci sınıf olması önemli bir farktır. Üçüncü sıraya ölçüm işleriyle uğraşanlar, teknik işlerle uğraşanlarla, tabipleri ve münecimleri koyar. Platon'un koruyucular sınıfı onda dördüncü sırada yer alır. Tüccarlardan, çiftçilerden oluşan mal sahipleri ise Platon'da olduğu gibi son sırada yer alır.

Platon yöneticilerin ve koruyucuların dışında kalan tüm sanat sahiplerini “üreticiler” ismi altında tek bir sınıfta toplarken, Fârâbî, Platon'un üreticiler arasında gösterdiği birçok sanat sahibini ayrı sınıflarda ele almıştır. Üstelik bu sınıflardan bazıları da, Fârâbî'de asker sınıfının üzerinde yer almıştır. Mal, mülk sahipleri her ikisinde de toplumun en alt sınıfında yer almıştır.

Toplumda insanların yatkınlıklarına, sahip oldukları erdemlere göre sınıflanış aynı derecede Fârâbî içinde önemlidir. Onun felsefesinde önemli bir yer tutan varlık sınıflaması, toplumsal düzene de yansımaktadır. İlk sebepten başlayıp en altta yer alan maddeye kadar inen hiyerarşik düzen, toplumda da olduğu zaman adeta göklerdeki düzen yeryüzüne yansımış olacaktır.<sup>374</sup> O, erdemli toplum için düzen ve hiyerarşinin gereğini vurgulamış ve erdemli olmayan toplumların bu şekilde hiyerarşik bir düzene muhtaç olduklarını belirtmiştir.<sup>375</sup> Bu hiyerarşik düzenin gereğine inanan Platon ve Fârâbî, devlet için en yıkıcı olanın, bu sınıfların birbirine karışması olarak görmüşlerdir. Her iki filozof da, sınıflar arasında herkesin yalnızca kendi işini yapması gerektiğini

<sup>373</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 49; Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 81.

<sup>374</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 48; Olguner, “Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Eflâtun (Platon)”, *Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, s. 120.

<sup>375</sup> Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, s. 81.

vurgulamışlar, her insanın her iş ve sanat için uygun olmayacağını bundan dolayı erdemli şehirde her insanın tek bir iş ve sanatla uğraşması gerektiğini vurgulamaktadırlar.<sup>376</sup> Ayrıca toplumdaki sınıfların birbirine karışması, o toplumda adaletin, doğruluğun yokluğu anlamına gelmektedir.

Bu sınıfların görevlerini yerine getirmesi, yöneticinin emirleri doğrultusunda uyum içinde çalışması, o toplumu erdeme, mutluluğa götürecektir en önemli öğedir.<sup>377</sup> Devlet, her iki filozofta da yurttaşın mutluluğundan birinci derecede sorumludur. Bu yüzden tek tek bireylerin mutluluğu değil, genel anlamda toplumun mutluluğu amaçtır.<sup>378</sup>

Erdemsiz şehirler arasında geçiş olduğu gibi, Platon ve Fârâbî'nin toplum sınıflamasında da sınıflar arası geçiş mümkündür. Platon, üretici sınıfının çocuklarının gösterdikleri başarı doğrultusunda koruyucular sınıfına yükselebileceğini, yine beklentileri karşılamayan koruyucu çocuklarının üretici sınıfına yerleştirileceğini belirtir. Bireylerin yetenekleri ve istemleri doğrultusunda toplumdaki mertebelerde yerini alacağını belirten Fârâbî de, sınıflardaki yer alışı soyla ilintili görmemekte ve sınıflar arası geçişi mümkün kılmaktadır.<sup>379</sup>

Platon ve Fârâbî'nin toplum sınıflamasındaki önemli bir ayrıntı da kölelik kurumuna yer vermeleridir. Platon, yurttaşlık haklarından yoksun olan ve hiçbir hukukî hakları da olmayan bu sınıfı, toplumun özgür yurttaşlarının dışında tutar ve en alt mertebeye yerleştirir. O, özellikle *Yasalar*'da kölelikle ilgili kurallardan, onlara toplumun nasıl bakması gerektiğinden bahseder.<sup>380</sup> Yine o, efendi köle ilişkisinde, "kölelerin buyrulanları yapmaları, efendilerin de buyurmaları" savının geçerli olduğunu söylemektedir.

Fârâbî, Platon kadar ayrıntılı olmasa da kölelikten bahseder. O, köleleri, başkalarından hizmet görmeyip, yalnızca başkalarına hizmet eden, toplumda en alt sırada yer alan kişiler olarak göstermektedir.<sup>381</sup> Platon ve Fârâbî'nin yaşadıkları

---

<sup>376</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 55.

<sup>377</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 102.

<sup>378</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 84.

<sup>379</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 82.

<sup>380</sup> Platon, *Yasalar*, s. 354.

<sup>381</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 91.

dönemin toplumsal yapısına bakıldığı zaman bu sınıfın ideal devletler içerisinde yer alışı toplumsal sınıf olması açısından şaşırtıcı değildir.

#### 4. İDEAL YÖNETİMLERDE YÖNETİCİ SINIFI

Toplum sınıflamalarında en üstte yerleştirdikleri yönetici sınıfı, Paton ve Fârâbî için devletin varlığının güvencesi durumundadır. İdeal devletin varlığı, onların derinlemesine ele aldıkları yönetici sınıfı sayesinde olacaktır. Hem Platon hem de Fârâbî yönetimi, tek bir seçkin kişiye (aristokrasi) ya da bu olmadığı takdirde seçkin kişilere (monarşi) vermektedir.<sup>382</sup>

Platon'da erdemli devletin yönetimi kanunlarla güvence altına alınmaktadır. O *Devlet Adamı*'nda öncelikle gücün kanunlara değil, krala verilmesi gerektiğini belirtir. Gerekçe olarak kanunların uygulandığı şartların sürekli değişmesini gösterir ve mutlak kalanın mutlak olamayana uymasının imkânsızlığını belirtir. Bu durumda iş kanunların uygulayıcısına, yani yöneticiye düşecektir. Bu yüzden yetki kanundan önce kralda olmalı, kral değişen şartlar doğrultusunda, uygun gördüğü takdirde kanunları değiştirebilme yetkisine sahip olmalı, yani kanunların üstünde olmalıdır. Ancak bu durum, Platon'un saymış olduğu niteliklere sahip erdemli kişinin yönetiminde geçerli olacaktır. O, doğuştan üstün bir ruha ve bedene sahip bir kralın yetişmesinin zorluğunu dikkate alarak böyle bir kişinin olmadığı durumda, en doğru devletin izlerinden gidilerek, kanunlar yazmak için bir arada toplanılması gerektiğini belirtir.<sup>383</sup>

Platon, *Yasalar*'da, bu düşüncesini biraz daha güçlendirir ve devlette kanunların yöneticiden üstün olması gerektiğini belirtir. Bu durumun açmazı, kanunların ne kadar iyi olurlarsa olsun, beceriksiz bir yöneticinin elinde, bir işe yaramayacağıdır.<sup>384</sup> Bu durumda erdemli devletin varlığı mükemmel kanunlardan ziyade mükemmel yönetici sayesinde olacaktır. Devletin en üst mertebesinde yer alan bu erdemli kişiler, mükemmel denilecek niteliklerle donatılmak durumundadır. Platon'da bu kişiler koruyucular arasından seçilmektedir. Platon yer yer yöneticilerin nasıl olması gerektiğinden ve onlara verilecek olan eğitimden bahseder. Onda devletin başına geçecek olan yöneticinin varlığı rastlantıya bırakılmamıştır. Yönetici, koruyuculara

---

<sup>382</sup> Platon, tek bir kişinin yönetimini savunmakla beraber, *Yasalar*'da, ciddi bir elemenden geçirilmiş yönetici kadrosundan ve yöneticileri denetleyen olağanüstü erdemlerle donatılmış kişilerden bahsetmektedir. Bk. Platon, *Yasalar*, s. 130.

<sup>383</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 72.

<sup>384</sup> Platon, *Yasalar*, s. 467.

verilen sıkı eğitim sonrasında diğerlerinden sıyrılıp devletin başına geçecektir.<sup>385</sup>

Yöneticilerin içerisinde seçileceği koruyucuların seçiminde, temelde beden ve müzik eğitimi yer alırken, bunları, matematik, geometri ve astronomi izler. Eğitim, bu noktada koruyucular için son bulur ve yöneticileri onlardan ayıran eğitime geçilir. Platon, 30 yaşına gelmiş koruyucular arasından zihni, bedeni, belleği sağlam kişilerin seçilerek, bunlara diyalektik eğitimi verileceğini anlatır. Diyalektik ve felsefe eğitimi herkese değil, bu eğitimi gerçekten kaldırabilecek, yeterli olgunluğa ulaşmış kişilere verilmektedir. Devletin yönetimi de diyalektik eğitimini tamamlamış, 50 yaşına gelmiş bu seçkin kişilere bırakılacaktır.<sup>386</sup> Bu noktada devletin yöneticilerini ortaya çıkaran, bu sıkı eğitim olmaktadır. Fârâbî ise yöneticilere verilmesi gereken eğitimden, onların kimler arasından nasıl seçileceğinden ayrıntılı bir şekilde bahsetmemektedir.

Platon için yönetici olacak kişi, yaşça büyük ve akıllı olmalı, topluma hizmet etmeyi sevmeli, kendi işine geleni değil, yönetilenin işine geleni yapmalıdır. Onlar en zor işlerde, acılar ve savaşlar gibi durumlarda sınanmalıdır.<sup>387</sup> Aynı zamanda bir filozof olan yönetici, bilginin peşinden koşmalı, dünya nimetlerine yüz çevirmeli, varlığı bütünüyle sevmeli, bedenin değil, ruhun zevklerini aramalı, ölçsüz ve açgözlü olmamalı, sağlam bir belleğe sahip olmalıdır. Yöneticide, sadece akıl üstünlüğü değil, beden üstünlüğü de aranmalıdır. Devletin yöneticilerinin mal mülk edinmeleri yasak olmalıdır. Dünya nimetlerinde, bedensel zevklerde gözü olmayan bu üstün kişiler mal mülk edinme isteği zaten duymayacaklardır.

Yönetici, kesinlikle iyinin bilgisine sahip olmalıdır. İyiyi kötüyü ayırt edemeyen, kötünün peşinden koşan kişi ne kadar zeki, bilgi sahibi olsa da o devletin yönetenleri arasında yer almamalı, yönetme yetkisi, iyiyi bilip, iyinin peşinden giden akıllı başında insanlara verilmelidir. Yönetici erdem bakımından, hem teorik hem de pratik olarak en üst seviyede olmalıdır.

Platon'da olduğu gibi Fârâbî de yöneticiliği, sanatların en üstünü olarak görmektedir.<sup>388</sup> Fârâbî için de şehrin yöneticisi asla sıradan bir insan olmamalı,

---

<sup>385</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 85.

<sup>386</sup> Platon, *Devlet*, s. 642.

<sup>387</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 87.

<sup>388</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 94).

yaradılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe yetenekli olmalıdır. Hem siyaset sanatı hem de bu sanatın uygulayıcıları toplum içinde en üst mertebede yer almaktadır. Erdemli şehrin yöneticisi hiçbir işte kendisine rehberlik edilmesine, yönetilmeye gereksinim duymayan kişidir.<sup>389</sup> Onun başka birinin hükmü altına girmesi mümkün değildir.<sup>390</sup> Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisini, ruhları sağlığa kavuşturan bir hekime benzetir.<sup>391</sup> O, insanları, mutluluğa, kendisiyle mutluluğa ulaşılabilecek davranışlara yöneltme gücüne sahiptir.<sup>392</sup>

Fârâbî, toplum içerisinde yöneticinin konumu üzerindeki görüşlerinde büyük ölçüde Platon'u takip etmektedir. Her ikisi de yönetici olarak, erdem bakımından toplum içerisindeki en üstün kişiyi aramaktadırlar. Akıl gücünün yanında beden gücü de onlar için özellikle savaşa katılma açısından önemlidir. Platon'da yönetici -Mağara İstiaresinde de anlatıldığı üzere- nesnelere dünyasındaki zincirlerini kırıp, idealara yükselen ve geri dönüp orada gördüklerini insanlara anlatıp, onları da gerçek mutluluğa ulaştıracak kişidir.<sup>393</sup> Fârâbî'de de yönetici, faal aklın yardımı ile Bir'e, İlk Sebeb'e en çok yaklaşan kişi olacaktır. Yönetici, her ikisinde de adeta bu dünyaya aşkın durumdadır. Bu dünyanın eksikliklerinden uzaklaşıp Platon'un "idealar"ı ya da Fârâbî'nin "zorunlu varlıklar"ı gibi yetkinliğe en çok yaklaşan kişidir.

Platon, filozofların kral, kralların gerçekten filozof olmadıkça, siyasal güçle bilgelik aynı kişide birleşmedikçe, ideal devletin kurulamayacağını belirterek, felsefeye ve her zaman bilimi seven filozofa verdiği önemi ortaya koyar.<sup>394</sup> Bu ilke, onun siyaset anlayışında en önemli ilke durumundadır. O, aklın gücünü felsefeyle birleştirmekte ve devletin başında bu gücün bulunması gerektiğini belirtmektedir. O, koruyucular arasından seçtiği kişileri felsefe ile yöneticiliğe hazırlar. O, bu eğitimi oldukça da zahmetli bulur ve gerçekten kaldırabilecek kişilere verilmesi gerektiğini belirtir.<sup>395</sup>

Fârâbî de Platon'un izleyerek felsefenin yöneticiler için önemine değinir. O, kişinin sayılan diğer nitelikleri taşısa bile filozof olmadığı takdirde erdemli şehrin

<sup>389</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 44.

<sup>390</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 94.

<sup>391</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 27.

<sup>392</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 96.

<sup>393</sup> Platon, *Devlet*, s. 613-614.

<sup>394</sup> Platon, *Devlet*, s. 570.

<sup>395</sup> Platon, *Devlet*, s. 458.

yöneticisi olamayacağını söyler.<sup>396</sup>

Platon, yöneticilerin halkından kopuk olmamalarını, yöneticilerin yönettiği kişilerin ruhsal yapılarını ve huylarını anlamaları, onları iyi tanımaları gerektiğini belirtir. Fârâbî de aynı şekilde, yöneticinin ruhu, ruhun parçaları, bunların nereden geldiğini, şehir halkına erdemi yerleştirecek ve onu korumasını sağlayacak ustalıkları bilmesi gerektiğini belirtir.<sup>397</sup>

Yöneticinin taşıması gereken nitelikler, onlara verilen eğitim ve onlardan beklenen görevler, her iki filozofta da örtüşür niteliktedir. Toplumun en erdemlisi, toplumun tümünü erdemli hâle getirme görevi ile devletin başına gelmektedir. Fârâbî'nin "filozof", "İlk-Başkan", "şâri", "en üstün yönetici", "hakan", "kanun koyucu" ve "imam" gibi değişik isimlerle nitelediği yönetici, aslında tek bir anlama gelmektedir.<sup>398</sup> Bütün bu isimler, tek bir hakikatin farklı yönlerine yapılan vurgulardan başka bir şey değildir. Onun bu yaklaşımında, dinin felsefeyle aklıleştirilmesi ya da vahyin mutlak hakikatini felsefeyle doğrulama çabası gözlenmektedir.

Bu anlamda, Platon'un filozof-kralı büyük benzerlik göstermektedir. Eğer kanun koyucu, itaat edenden ziyade emir verme özelliğinde olan bir beceriye sahipse o takdirde "kanun koyucu, bir filozof olmalıdır."<sup>399</sup> Türk kültüründeki "hakan" unvanı, "hükümlerlik ve yetenek" bildirir. Hükümlerlik ve yetenekli olmak için o, sanat, yetenek ve erdeme sahip olmaktan kaynaklanan, en büyük yetenek gücüne sahip olmak zorundadır. Bu yüzden gerçek hakan, filozof-kanun koyucusuyla aynıdır. İdeal imama gelince, o sadece örnek olarak uyulan ve kabul gören, yani, ya kusursuzluğu kabul görmüş ya da amacının iyiliği kabul edilmiştir. En üstün yönetici, her ne olursa olsun, yönetme konusunda hiç kimseye ihtiyacı olmayan, her tür bilgiye sahip, herhangi bir konuda kendisine rehberlik edecek bir kimseye gereksinim duymayandır. Bu en üstün yönetici, ne yapması gerektiğini bilir. O, gerçek mutluluk konusunda diğer insanlara rehberlik edebilecek birisidir.<sup>400</sup>

<sup>396</sup> Fârâbî, *el-Medinetü 'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 98.

<sup>397</sup> Fârâbî, *Fusulü 'l-Medenî*, s. 29; Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 91.

<sup>398</sup> Sankari, "Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması", s. 235-242.

<sup>399</sup> Sankari, "Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması", s. 235.

<sup>400</sup> Sankari, "Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması", s. 237.



Fârâbî, özellikle *Tahsilü's-Saâde*'de İlk-Başkan'ın felsefî özellikleri üzerinde yoğunlaşır. O, *Tahsilü's-Saâde*'de yalancı, boş ve sahte filozofların tabiatını da tartışır. Bu tartışmada, Platon'un *Devlet*'indeki yalancı filozof tasvirini örnek alır. Yalancı filozof, "en son olgunluğu elde etmeden teorik bilimleri kazanan kimsedir. Öyle ki yeteneği ölçüsünde kendi bildiklerini başkalarına öğretebilsin." Boş filozof, "daha öteye gitmeksizin, belirli bir din veya genel olarak kabul gören şerefli işler tarafından göz önüne alınan erdemli eylemleri yapmayı alışkanlık haline getirmeksizin teorik bilimleri öğrenen" kimsedir. Sahte filozof ise, "teorik bilimlere doğuştan hazırlıklı olmadığı halde, onları öğrenen kimsedir."

Fârâbî'ye göre siyasal bir varlık olan insan ve bunlar içerisindeki filozoflar ideal şehirlerine sahip çıkarak sorumluluklarını yerine getirmelidir. O, kenara çekilmiş, bir şeye karışmayan filozofları "zararlı otlar" (*nevâbit*) olarak görür.<sup>401</sup> Bunlar, mutlu olma imkânlarını yitirmiştir.

Sonuç olarak, Platon ve Fârâbî'nin siyaset felsefesi hakkındaki görüşleri arasında belirli paralellikler olduğu açıktır. Bu paralellikler, Fârâbî'nin özellikle insan topluluğu, erdemli şehir, yöneticisi ve bu şehrin karşıtı olan şehirler hakkındaki düşüncelerinde oldukça fazladır. Fârâbî filozofu, İlk-Başkan, hakan, kanun koyucu ve imamla eşitlediğinde, ideal şehrin yöneticisiyle Platon'un filozof-kralı arasındaki sentezi tamamlamış olur.<sup>402</sup> Bu sentez, Yunan düşüncesi ile İslâm düşünce ve mirasının bir araya getirilmesiyle meydana getirmiştir. Bu düşünceler, siyaset felsefesine Fârâbî'nin büyük katkılarındanır.

## 5. İDEAL YÖNETİMLERDE EĞİTİM

Platon ve Fârâbî de toplumu mutlu etme sanatı olarak görülen siyasette devlet yöneticisine büyük görevler düşmektedir. Yönetici yurttaşları erdemli hâle getirerek mutlu edecektir. Platon, eğitim sorununu daha çok *Devlet* ve *Yasalar*'da ele almıştır. Bu eserlerde, onun eğitimin anlamına dair açıklamaları, kimlere, hangi eğitimlerin, hangi sırayla verileceği, eğitimde uygulanması gereken kısıtlamalar yer almaktadır. Eğitimin temelinde yurttaşları erdemli hâle getirme düşüncesi yatmaktadır. Erdemli hâle gelen

<sup>401</sup> Fârâbî, dünyada yabancılar gibi davranan filozofları, ideal şehrin muhalifleri (*nevâbit*) olarak niteler. "Nevâbit" terimi için bk. Alon, Ilai, "Farabi's Funny Flora: al-Nawabit as 'Opposition'", *Arabica*, Sayı: 37, New York, 1990, s. 56-90; bu makalenin Türkçe tercümesi için bk. Alon, Ilai, "Fârâbî'nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

<sup>402</sup> Sankari, "Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması", s. 240.

birey, onun ideal devletinin varlığına hizmet etmektedir. Platon için eğitim, kişiyi erdemli bir yurttaş olmaya yöneltmelidir. Toplumsal ve siyasal düzenin pekişmesi, yurttaşların devlet sistemlerini özümsemeleri eğitim yolu ile sağlanmaktadır.

Erdemli olmayı “iyi” olarak gösteren Platon, eğitimi, “ruhlara görme gücü vermek değil, yanlış olan yönünü iyiye çevirmek” olarak tanımlamaktadır. Eğitimin birinci amacını insanları “iyi” hâle getirmek olarak gören Platon, eğitimde verilecek bilginin maddî hazları karşılamaya yönelik olmaktan çok, ruhu iyi, erdemli hâle getirmeye yönelik olması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>403</sup>

Fârâbî de Platon gibi eğitime aynı görevleri yüklemektedir. O, insanlardaki erdem in ya da erdeme yatkınlığın, topluma kazandırılmasının eğitime yönlendirme ile mümkün olacağını belirtir. Kuramsal ve ahlâkî erdemlerin kazandırılarak, bireylerin, toplumun iyiye, mutluluğa ulaşmaları en başta eğitim ile sağlanacaktır. Bu görevden sorumlu olan yönetici de amacını bu yolla gerçekleştirecektir.<sup>404</sup> Fârâbî, mutluluğun ne olduğunu, ona nasıl ulaşılabileceğini kişinin kendi başına bilemeyeceğini, bu amaç için bir öğretmene ihtiyaç duyulacağını belirtmiştir.<sup>405</sup>

Fârâbî eğitimi, Platon kadar derinlemesine ele almamakta, öncelikle yaradılışa uygun bir eğitimi savunmaktadır. İnsanların farklı yaradılışa olduğunu kabul eden Fârâbî, bu noktada insanın yatkınlıkları doğrultusunda eğitim alması gerektiğini belirtmiştir. Kişinin yatkınlık duymadığı bir bilgiyi daha zor öğreneceğini, yine kişinin yatkın olduğu alanlarda eğitim görmediği takdirde, bu alana ilişkin yeteneğini kaybedeceğini belirtmiştir.<sup>406</sup> O, bu noktada erdemlerin kazandırılmasında, hem kalıtımın hem de eğitimin önemini vurgulamıştır.

Eğitimin, topluma kuramsal ve ahlâkî erdemlerin kazandırılması olarak bakan Fârâbî, bu noktada “eğitim” ve “öğretim” ayrımı yapar. O, en üstün bilgiğe sahip yöneticinin sahip olduğu erdemlerin en azının topluma kazandırabilmesinin yolunun, eğitim ve öğretim olduğunu belirtir. O, öğretimi, toplumda kuramsal erdemleri kazandırma olarak açıklarken, eğitimi, toplumlarda ahlâkî erdemler ve sanatları kazandırma olarak açıklar.<sup>407</sup> Dolayısıyla eğitim daha çok davranışların düzenlenmesi,

<sup>403</sup> Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, s. 213.

<sup>404</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, s. 183.

<sup>405</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 43.

<sup>406</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 42.

<sup>407</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*,

kişinin terbiye edilmesi ve sanatların kazandırılması olarak görülebilir.

Fârâbî, öğretimin yalnız sözle olacağını belirtirken, bireyleri istenilen davranışa doğru harekete geçiren eğitimin ise hem sözle hem de davranış ile olacağını belirtir. O, kuramsal erdemlerin kazandırılmasında, hem kişiye hangi bilimlerin hangi sırayla verileceğini hem de yöneticinin eğitimine dair önemli noktaları belirtir. Teorik bilimlerin kazandırılması olan bu süreçte, kişi varlığın temel ilkelerini öğrenirken, aynı zamanda İlk Sebeb'e doğru ilerler.

Bu bilimlerin öğrenilişi ile düşünce halinde bulunan (*bilkuvve*) insan aklı, eylem hâle (*bilfiil*), devamında da müstefad akıl seviyesine ulaşır.<sup>408</sup> Bu yükseliş bize, Platon'un "Mağara İstiaresi"nde insanın duysal dünyadan idealar dünyasına yükselişini hatırlatır.<sup>409</sup> Bu süreci tamamlayan devletin yöneticisi konumuna gelir. Fârâbî, eğitimi tamamlayan kişinin devlette önce küçük memuriyetlerden birine verileceğini, 56 yaşına kadar kademe kademe yükselen kişinin sonunda bu zorlu süreci tamamladığında devletin yöneticiliğine getirileceğini belirtir.<sup>410</sup>

Fârâbî, kuramsal erdemlerin sonrasında ahlâkî erdemler ile sanatların bireye kazandırılmasına geçer. O, eğitim sürecinin iki yolla gerçekleşeceğini belirtir. Bunlardan ilki ikna yolu; diğeri ise zorlama yoludur. İkna yoluyla, etkili sözlerle kişilerin bu davranışları içlerinden gelerek, isteyerek yapmaları sağlanır. Zorlama yolu ise ne kendiliklerinden ne de dışarıdan özendirme ve ikna ile istenilen yola girmeyenlere uygulanır.<sup>411</sup>

Fârâbî, eğitim ve öğretimin uygulayıcıları olarak, aileyi, öğretmenleri ve şehrin yöneticilerini gösterir. Aile reisi aile üyelerini, öğretmen öğrencilerini, şehrin yöneticisi ise toplumun tümünün eğitiminden ve öğretiminden sorumludur.<sup>412</sup>

Toplumdaki her sınıfa farklı bir eğitim öngören Platon, en az eğitime üreticileri,

---

s. 96.

<sup>408</sup> Bilfiil hazır olan bilgi anlamındaki "müstefad akıl", dıştan hâsıl olarak, nefiste canlanan maddeden soyut bir mahiyettir. Bu bilgilerin çocuğun zihninde hazır olması durumu olup, öznedeki bilfiil hazır olan mevcut bilgidir. Fârâbî'ye göre aklın üçüncü aşaması müstefad akıl olup, akıl bu aşamada nesnelere bakarak bilgi edinir. Bu akıl, beden gibi ölümlüdür. Çünkü nefis bedenden ayrıldığı andan itibaren duyulur âleme ait bütün bilgi birikimi de yok olmaktadır. Bk. Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, s. 286.

<sup>409</sup> Platon, *Devlet*, s. 613-614.

<sup>410</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, s. 184.

<sup>411</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 97.

<sup>412</sup> Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, s. 186.

en fazla ve ayrıntılı eğitime ise yöneticileri tabi tutmuştu. Ayrıca kişilerin aldıkları eğitime göre toplumdaki sınıflarda yerini alacağını belirtmişti. Şehirdeki her sınıfa aynı eğitimin verilmemesi gerektiğini belirten Fârâbî de, en ayrıntılı eğitimi yöneticiye şart koşmuş ve kişilerin yaradılışlarının yanında aldıkları eğitimle toplum içindeki sınıflarda yerini alabileceğini savunmuştur.<sup>413</sup> Eğitimin zorunlu olması gerektiğini belirten Platon, bu zorunlulukta cinsiyet ayrımı yapmamıştır. Kadın ve erkeğin aynı yaradılışta kabul edilerek aynı eğitime tabi tutulması gerektiğini söylemiştir.<sup>414</sup>

Eğitimi toplumu erdemli hâle getirme yolu olarak gören Platon ve Fârâbî, bu ortak amaç dışında yine benzer görüşlere sahiptirler. Özellikle yöneticilere verilen eğitime ilişkin olarak yapılan bilim sınıflaması birbiriyle neredeyse örtüşmektedir. Eğitim, her ikisinde de bir yükseliş; Platon'da nesnelere idealer âlemine, Fârâbî'de, düşünce halinden (*bilkuvve*), eylem hâle (*bilfiil*) yükselişi ifade etmektedir. Toplumsal yapı içerisinde eğitimin son derece önemli olduğu konusu her ikisi filozof tarafından da kabul görmektedir. Bu benzerliklerin yanında eğitim konusunda bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Bunlardan biri, Platon'daki kısıtlamaların Fârâbî'de yer almayışıdır. Fârâbî'nin yaptığı eğitim öğretim ayrımı ise Platon'da yoktur. Fârâbî eğitimi Platon kadar derinlemesine ele almasa da onun bazı düşüncelerine katılmış bununla beraber eğitime ilişkin yüzeysel olsa da farklı düşünceler ileri sürmüştür.<sup>415</sup>

## 6. İDEAL YÖNETİMLERDE KANUN

Toplumsal yapıyı şekillendiren, düzenleyen hukuk kuralları olan kanunlar, Platon ve Fârâbî'nin ideal yönetimlerinde önem verdiği bir diğer husustur. Onlar, ideal bir düzenin, ideal bir hukuk sistemi ile sağlanması mümkün görmektedirler. Bu noktada, Platon'un *Yasalar*'da ideal devletindeki hukuk sistemini ortaya koymaktadır. Öyle ki, bu eserde en ince ayrıntılara kadar inilmiş, tek tek davranışlara ilişkin verilecek cezalar dahi belirlenmiştir. Fârâbî ise, Platon gibi idealindeki devlette geçerli olmasını uygun gördüğü kuralları sıralamaktan ziyade, kanunları devlet adamıyla ilişkili olan boyutunda ele almış ve devlet içerisinde adaletin sağlanmasına ilişkin genel ilkeler belirlemiştir. Ayrıca o, şehirde dayanışmanın ve iş bölümünün temel bağının adalet olduğunu ileri sürerek, adaleti de sevgiye bağlı kılmıştır.

<sup>413</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 48.

<sup>414</sup> Platon, *Devlet*, s. 544.

<sup>415</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 92.

Platon'a göre kanunlar, gerçeğin bir keşfidir.<sup>416</sup> O, en başında devletin ortaya çıkışını kanunların konulmasına bağlamıştır. Bir topluluğun devlet düzeyine gelmesi o toplulukta düzen sağlayıcı kuralların konulmasıyla başlamaktadır. Çünkü insanlar iyi olanı anlamaya ve yapmaya tek başına yeterli olmadığından, kanunları insanlar için de bir zorunluluktur. Devlet için önemli olan toplumun çıkarlarıdır ve toplumsal düzenin korunabilmesi için kanunların varlığı zorunludur. Bireylerin tek başına olan yetersizliklerinden dolayı ve toplumsal düzenin sağlanması için gereğine inandığı kanunlara Platon'un saygısı büyüktür. Bu saygının büyük bir göstergesi, *Kriton* isimli diyalogda Sokrates'e atfedilen bazı konuşmalardır. Burada Sokrates, haksız yere idama götürülürken bile kanunlara karşı saygısızlık olacağı gerekçesiyle buna karşı çıkmaz. Ona göre bu davranış kanunların gücünün zedelenmesine yol açar ve bu devamında devletin varlığına da zarar verir. İdamdan kaçmanın, o güne kadar savunduklarına da ters düşeceğini belirtir. Ona haksızlık edenin kanunlar değil, onları yanlış uygulayanlar olduğunu söyler ve kanunları korumak adına idama gönül rahatlığı ile gider.<sup>417</sup>

Platon'a göre kanunlar, toplumun tümünün yararı gözetilerek konulur. Kanunlar, herkes için ayrı ayrı kanunlar değil, toplumun geneli için yapılır. Kanunlar konulurken en başında yurttaşın gönlünden geçenden ziyade, aklın sesine kulak verilmelidir. Kanun koyucu koyduğu bu kanunları uygulayabilmek için öncelikle bunların gerekliliğine yurttaşları inandırmalıdır. Platon, kanunların erdemini bir parçasının gerçekleştirilmesine yönelik değil de, bütününe gerçekleştirilmesine yönelik olarak hazırlanması gerektiğini belirtmektedir.

Fârâbî ise, kanun konusuna daha çok adaletin sağlanması boyutunda değinmiştir. Ona göre adalet, her şeyden önce şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, halkın tümünün arasında paylaşılması ve sonrasında onların korunmasıyla sağlanabilmektedir. Bu iyi şeyleri ise güven, servet, şan, şeref, rütbe ve şehir halkının ortak olması mümkün olan şeyler olarak göstermektedir. Şehir halkının her birinin bu iyi şeylerde birer payı vardır. Bu noktada o, haksız paylaşımı, yani birine az, diğerine fazla verilmesini adaletsizlik olarak tanımlamaktadır. Kişiye bu iyi şeylerden az

<sup>416</sup> Platon, *Minos*, çev. Hamdi Varoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 2001, s. 15.

<sup>417</sup> Platon, "Kriton", *Diyaloglar II*, çev. Tanju Gökçül, Macit Gökberk ve Ö. Naci Soykan, Remzi Yay., İstanbul, 1999, s. 19; Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 105.

verilmesi onun aleyhine, çok verilmesi ise halkın aleyhine bir adaletsizliktir.<sup>418</sup>

Fârâbî, ideal şehirde tek tek geçerli olacak kuralları sıralamasa da ortak olan şeylerin haklı paylaşımı olarak tanımladığı adaletin sağlanması için konulacak kanunlara genel bir çerçeve çizmektedir. O, devlet yaşamı ile ilgili ilkeleri sayarken, ilk olarak “adalet”i belirtmekte ve “adalet yurttaşların paylaştıkları bütün iyi şeylerin başında gelir” demektedir.

Kanunların her iki filozof tarafından ele alındığı bir diğer nokta, yöneticinin yönetimine dair boyutudur. Platon ideal devletinde, yönetimde gücün kanunlara mı yoksa devlet adamına mı verilmesi gerektiğini uzunca tartışmıştır. O, ilk başta devlette gücün kanunlara değil, krala verilmesi gerektiğini düşünmüştür. Burada kanunların uygulandığı durumların sürekli değiştiğini, mutlak olan kanunların mutlak olmayan durumlara uygulanmasının güç olduğunu, bu durumda ise görevin onu uygulayana, yani krala düştüğünü belirtir. Bu yüzden, değişen şartlara göre kanunların uygulanabilmesi için krala, kanunların üstünde bir güç verilmesi gerekmektedir.<sup>419</sup>

Bununla birlikte, Platon bu görüşlerinde bir kısım değişiklik yapmaktadır. Ona göre kanunların üstünde yer alacak kral, çok üstün niteliklerle donatılmış olmalıdır. Doğuştan böylesine üstün bir kralın yetişemeyeceği düşüncesiyle o, en doğru devletin izlerinden gidilerek kanunlar yazmak için bir araya gelmesi gerektiğini belirtir.<sup>420</sup>

Platon daha sonra *Yasalar*'da bu kanunlara verdiği gücü artırır ve kanunların gücünün yöneticiden üstün olması gerektiğini savunur.<sup>421</sup> Ancak Platon yine de "kanunlar, ne kadar iyi olursa olsun beceriksiz yöneticilerin elinde bir işe yaramayacaktır" diyerek, toplumsal bir gerçeği dile getirir.<sup>422</sup> Bu durumda, Platon ideal yöneticinin bulunamaması durumunda, doğru hazırlanmış kanunlara bağlılığı şart koşmaktadır.

İdeal devletinde öncelikle ideal yöneticiyi arayan Fârâbî de tıpkı Platon gibi bu yöneticide bulunması gereken üstün özellikleri sıralar. Bu şartları taşıyan erdemli yöneticinin bulunmaması durumunda, önceki erdemli hükümdarın koymuş olduğu kanunlara bağlı kalıp, onları uygulayabilecek, gerekli olan koşullarda düzeltebilecek bir

---

<sup>418</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 53.

<sup>419</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 70.

<sup>420</sup> Eflâtun, *Devlet Adamı*, s. 78.

<sup>421</sup> Platon, *Yasalar*, s. 412.

<sup>422</sup> Platon, *Yasalar*, s. 401.

yöneticinin başa geçmesini uygun görür. Daha önceki kanunların uygulayıcısı durumunda olan, kanunların gücünün kendisinden önde geldiği bu yöneticiye, Fârâbî, “kanuna göre sultan” (*melikü's-sünne*) demektedir.<sup>423</sup> Bu kişi onun ideal yöneticisinin daha aşağısında bir yöneticidir.<sup>424</sup>

Fârâbî, Platon'a benzer bir şekilde, üstün yönetici bulunamadığında gücü hükümdar ve kanunlar arasında paylaştırır ve kanunlara yöneticiye göre daha fazla güç verir. Ancak burada kanunları uygulayan bu ikinci yöneticiler sıradan insanlar değildir. Aranılan niteliklerin seviyesi daha aşağı çekilmiş olsa da, bu kanunların uygulayıcıları da daha üstün insanlar olmak durumundadır. Bu durumda, öncelikle, ideal devletin varlığının güvencesi yöneticidir. İdeal devletin varlığının devamı ise kanunlarla sağlanacaktır.

Platon'a göre, "yasa koyucu tarafından hak, sorumluluk ve cezaların doğru dağıtılması" olarak tanımladığı adaletin sağlayıcısı olan kanunlara bağlılık, düzenin devamı için şarttır. Onun için kanunlar doğrultusunda verilen cezaların amacı kişiye zarar vermek değildir. Onları daha iyi ya da daha az kötü hâle getirmektir. O, yasaklanan davranışlara ilişkin cezaları ayrıntılı sayılacak şekilde düzenlemiştir. Kişilerdeki adaletsizlik, kanunların ona ders vermesiyle, bir daha suç işlememeye zorlanmasıyla düzeltilecektir. Eğer düzeltilmezse kişi yaptığı adaletsizlik karşısında ölümle de cezalandırılabilir.

Fârâbî ise, her adaletsizliğin uygun bir ceza ile karşılanarak takdir edilmesi gerektiğini savunur. Adaletsizlik yapan kişiye, yaptığı adaletsizliğe eşit bir kötülükle karşılık verildiğinde adaletin uygulanmış olacağını belirtir. Bu yüzden, hak edilen cezadan fazla ya da düşük bir cezanın takdir edilmesinin, tekrar bir adaletsizliğe yol açacağı belirtir.<sup>425</sup>

Fârâbî, birey ve toplum olarak düşünüldüğünde iki farklı adaletsizlikten bahseder. Birinci durumda kişiye, dolaylı olarak da halka bir adaletsizlik yapılmaktadır. Bu durumda kişinin suçluyu affetmesi yeterli olmayacak, adaleti sağlanması için halkın da affi gerekecektir. İkinci durum ise adaletsizliğin sadece kişiye yapıldığı durumdur. Bu

<sup>423</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 50; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 46.

<sup>424</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 107.

<sup>425</sup> Tosun, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, s. 108.

durumda kişinin suçluyu affı yeterli görülmeştir.<sup>426</sup> İdeal yönetimde kanun konusunu, Platon kadar derinlemesine ele almayan Fârâbî, özellikle kanunları yönetici ile olan ilişkisinde Platon'a benzer görüşler sergilemiştir.

## 7. ERDEMLİ OLMAYAN YÖNETİM BİÇİMLERİ

Erdemli olmayan yönetim biçimlerinde, Platon ve Fârâbî arasında benzerlikler kadar farklılıklarda söz konusudur. Örneğin, Platon eserlerinde altı farklı erdemli olmayan devletten bahsederken, Fârâbî dört erdemli olmayan şehri ve bu şehirlerden cahil şehir içerisinde yer alan altı farklı şehri bize anlatmaktadır.<sup>427</sup> Platon'daki erdemli olmayan devletler, daha çok Fârâbî'nin cahil şehri içerisinde yer alan şehirlerde kendini göstermektedir. Bununla birlikte, Platon'un patriarşi yönetim biçiminin karşılığını Fârâbî'de görmemekteyiz.

Ayrıca Fârâbî'nin erdemsiz şehirleri sınıflamasının sadece Platon'dan etkilenme olmayıp başta Kur'an'da anlatılan, Tanrı tarafından cezalandırılan şehirler başta olmak üzere İslâm toplumu içerisindeki yaşantılardan da yola çıkarak bu şehirleri şekillendirdiği aşikârdır. Dolayısıyla Fârâbî erdemsiz şehirleri sınıflarken Platon'a tamamen bağlı kalmamış, bu şehirlerin birbirleriyle ve erdemli şehirle ilişkisinde büyük oranda ondan ayrılmıştır.

Bu konudaki bir diğer husus, Fârâbî'nin Platon'dan farklı olarak, erdemli şehir içerisinde yer alan "türediler" (*muztarrün, mahhûrûn*) ismini verdiği erdemli insanın çizgisinden uzakta bulunan kişilerden bahsetmesidir.

Her iki filozofta da mal biriktirme ve zenginlik tutkusu devlet için yıkıcı bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde haz peşinden koşmak da erdemli olmayan şehirlerin ortak bir özelliği durumundadır. Platon'daki timokrazi, oligarşi ve demokrasi Fârâbî'nin sınıflamasında da yer almaktadır. Timokrazi, Fârâbî'de cahil şehir içerisinde yer alan şeref düşkünü şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Şeref düşkünü şehir ise Platon'da sonralarında oligarşiye dönüşürken, Fârâbî'de zorba şehre dönüşür. Her ikisi için de şeref düşkünü şehir, erdemli şehre yakın bulunmaktadır.

Bu şehirler içerisinde özellikle demokratik şehir üzerinde dikkatle durulmaktadır. Her iki filozofun demokrasiye ilişkin tespitleri hemen hemen aynıdır.

<sup>426</sup> Fârâbî, *Fusulü'l-Medenî*, s. 59.

<sup>427</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 54.



Demokrasinin sağladığı özgürlük, beraberinde getirdiği eşitlik düşüncesi, düşünürlerimiz için olumlu değere sahip değildir. Sınırsız özgürlük ve eşitlik, onlarda devletin sonunu hazırlayıcı bir öge olarak kabul edilmektedir.

## 8. DEMOKRASİ ANLAYIŞLARI VE ÇAĞDAŞ DEMOKRASİLER

Batı siyasal sistemi, kendi toplumsal gerçekliklerinden doğmuş ve uzunca bir süreç sonrasında bugünkü konumunu almıştır.<sup>428</sup> Tarihsel olarak, Batı siyasal sistemi içerisinde doğmuş olan demokrasi, büyük toplumsal mücadeleler, iç savaşlar ve yönetilenler ile yönetenler arasındaki çekişmeler sonucunda “bir uzlaşma” rejimi olarak şekillenmiştir. Halkın (*demos*) iktidarı, yönetimi anlamına gelen ve Batı’ya özgü felsefi temelleri olan demokrasi rejiminin temel özelliği, iktidarın belli dönemlerde zor ve şiddet kullanmaksızın, seçimle el değiştirmesidir.<sup>429</sup>

Demokrasi, devlet yönetiminin özgürlüklere müdahalesini mümkün olduğunca en aza indirgeyen, bugüne kadar keşfedilmiş en iyi yönetim şeklidir. Bununla birlikte, katılımcı demokrasinin kolayca yozlaşarak tiranlığa dönüşeceği, çok eski bir gözlem ve iddiadır. Çağdaş demokratik siyasette yaygın olan katılım ögesi, yönetimin halkın coşkusu ile yürütülen bir faaliyet olmadan ziyade, teoriler ile öğrenilen özel bir faaliyet olduğu görüşüyle ters düştüğü için özellikle hoş görülmez.

Demokrasiye, Antik Çağ’dan günümüze kadar çok şiddetli eleştiriler gelmiştir. Bu eleştirilere göre demokrasi, birilerini özgürleştirirken ve kullandıkları hakları meşrulaştırırken, diğerlerini bu özgürlük alanına uymaya zorlamaktadır. Demokrasi yoluyla güçlü, gücünü devam ettirmeye, yoksullar da daha çok fakirleşmeye devam etmektedir. Eşitlik ve özgürlük uğruna bireyler, topluluklar ve kurumlar birbirleriyle mücadele ederek kimlik kaybına uğramaktadırlar.

Demokrasinin insanlardan beklediği yüksek ahlâk, geniş felsefi görüş ve yargıların doğruluğu gibi ilkelere kitleler sahip oldukları zaman, bu sistemler işe yaramakta ve uygulanma fırsatı bulmaktadır. İşte Platon ve Fârâbî de erdemli yönetim erdemli insanı, erdemli insan da erdemli yönetimi tamamladığı zaman siyasal düzenin varlığı tutarlı olacaktır.<sup>430</sup>

<sup>428</sup> Bülbul, Kudret, *Bir Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*, Kadim Yay., Ankara, 2006, s. 235.

<sup>429</sup> Ashford, Nigel ve Stephen Davies, (ed.), *A Dictionary of Conservative & Libertarian Thought*, Routledge, London, 1991, s. 63.

<sup>430</sup> Fârâbî, *Kitabü'l-Mille*, s. 55

Platon ve Fârâbî, siyaset felsefelerinde erdemsiz yönetimler içerisinde yer alan demokratik şehri, ulaşılması gereken en son hedef olarak koymamışlardır. Onların en son koydukları hedef, erdemli yönetimin egemen olduğu erdemli devlettir.

Fârâbî'nin demokratik şehri ifade etmek için kullandığı “el-Medînetü'l-Cemâiyye” kavramının “topluluk” anlamını içermesi, bu şehir biçiminin toplumsal içeriğinden kaynaklanmaktadır. Cahil şehirlerin hepsinin birer prototipini ve bu şehirlerde halkın sergilediği her bir karakterin yansımaları, özgürlüğün egemen olduğu demokratik şehirde bulmak mümkündür.

Fârâbî, demokratik şehirde cahil şehirlerin sonuncusu olarak mütalâa eder. Oysa Platon, şehir biçimlerini sınıflarken demokrasiyi ikinci derecede kötü, yani en kötünden iyi saymıştır. Temeli mutlak özgürlüğe dayanan demokratik şehir, her bireyin istediği şeyleri rahatlıkla yapabildiği şehirdir.<sup>431</sup> Bu şehir türünde herkes, çeşitli amaçlarına ulaşmak için özgürlüğün son derece gerekli olduğuna inanır.

Platon ve Fârâbî, demokratik şehre eleştirilerinin temelinde bu şehrin siyasal yapısına yönelik unsurlar öne çıkmaktadır. Platon'un ideal devlet sisteminde filozofa, hem koruyucular sınıfından olma hem de uzun ve sıkı bir eğitim sürecinden geçme şartından sonra, ancak elli yaşlarında yöneticilik makamına gelme yetkisi verilirdi. Benzer bir şekilde, Fârâbî'nin erdemli şehrinde ise, faal akılla bağlantı kurma şartı, yönetici için en önemli şarttır.<sup>432</sup> Bütün bu kriterlerle hiçbir şekilde ilgilenilmeyen demokratik şehirde vatandaşlar, yöneticilik için yetenekli olup olmadığına bakmadan, herhangi birisini başkanlığa getirebilirler. Herkesin başkan olma şansı olduğuna göre bu şehirde, gerçekte yönetenle yönetilen arasında bir farkın olmadığı olgusu ortaya çıkıyor.<sup>433</sup> Çünkü halk, iktidarı kendilerine daha fazla özgürlük verecek ve özel isteklerini gerçekleştirme konusunda daha fazla fırsat tanıyacak olanlara teslim etmeye her zaman hazırdır.

Platon tarafından tiranlıktan sonra en kötü ikinci rejim olarak kabul edilen demokratik devlet, gerek sosyal yapısı, gerek lider anlayışı, gerekse yaşamın hedefleri bakımından Platon'un ideal devlet tasavvuruyla hiçbir şekilde örtüşmemektedir. Ona

---

<sup>431</sup> Fârâbî, Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, s. 133.

<sup>432</sup> İttisal teorisine göre, ittisal, Yüce Allah, aşkın varlıklar ve evrenin tümü hakkında nazarî bilginin olabildiğince en fazlasına sahip olmaktır. Bk. Aydın, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, s. 303.

<sup>433</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 99.

göre, cahil halkın kendi seçtiği yeteneksiz siyasetçilerce yönetilen demokraside, hiçbir erdeme, doğruluğa yer yoktur. Her şeyden önce adaletten söz edilemez. Bu yönetim soy, sop, servet, eğitim vb. farklılıklara bakmaksızın herkese eşit haklar sağlar.<sup>434</sup> Bu durum ise, sonuçta eşitsizliğe yol açar.

Platon, demokrasilerde doğabilecek otorite boşluğunu zorbaların dolduracağını belirtir. Saygısızlığın nezakete, kargaşanın özgürlüğe, israfın cömertliğe, yüzsüzlüğün de yiğitliğe dönüşerek bütün değerlerin altüst olduğu demokratik devlette aşırı özgürlük isteği, başka değerlerin küçümsenmesine, sınıf çatışmalarına ve sonuçta tiranlığa götürecektir.<sup>435</sup>

Platon ve Fârâbî, demokrasiyi erdemli olmayan bir yönetim biçimi olarak görmektedir. Her iki filozof da, özgürlük ve eşitlik ilkeleri üzerine dayanan, gerçek mutluluğu ve erdemi önemsemeyen demokrasinin, ciddî yanlışlıklar taşıdığını düşünmektedir.<sup>436</sup> Onların demokrasi ile ilgili olarak işaret ettikleri tehlikelerin bir kısmı, modern demokrasiler için de bir tehdit olarak görülmektedir. Dolayısıyla onların demokrasi eleştirilerinin bir kısmı, günümüz siyaset düşünürlerinde dile getirdiği hususlardır.

Fârâbî’de dikkat çeken bir husus, demokratik şehrin ana özellikleri arasında sayılan eşitlik ve özgürlüğün doğrudan olumsuz bir değer olarak belirlenmemesidir. Eşitlik ilkesine yöneltilecek en önemli itiraz, şüphesiz Fârâbî’nin doğuştan veya sonradan kazanılan özelliklerin insanları farklı kıldığıdır. Diğer yandan, yine Fârâbî doğuştan yetenekli olmasına karşın hiçbir eğitim sürecinden geçmemiş bir kişinin yönetim mesleğinde, eğitilmiş olana karşın ikinci planda yer alması gerektiğini savunur.<sup>437</sup> Ayrıca ona göre akıl, potansiyel olarak bütün insanlarda var olan ve ancak işlendikçe insanı gerçek bilgiye eriştiren bir güçtür. Dahası insan, tüm diğer varlıklardan farklı olarak, hiçbir şey için araç konumunda olmayan, kendi başına amaçtır. O zaman doğuştan getirilen yetenek burada mutlak anlamında alınamaz. Bu da bizi eşitliğin

---

<sup>434</sup> Platon, *Devlet*, s. 662.

<sup>435</sup> Platon, *Devlet*, s. 665.

<sup>436</sup> Nejjar, Fauzi M., “Democracy in Islamic Political Philosophy”, *Studia Islamica*, Sayı: 51, Paris, 1980, s. 107-172.

<sup>437</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniye*, s. 43.

erdemli, ideal bir toplumsal düzende tercih edilmesinin önünün açık olduğu sonucuna vardırır.<sup>438</sup>

Fârâbî'ye göre demokratik şehirde herkesin eşit olması, yöneten ile yönetici arasında hiçbir ayrılığın olmamasına yol açacak, bu da gerçek bilgiden yoksun olan toplum genelinin yönetimi sürekli eleştirmesine ve yönlendirmesine neden olacaktır. Nitekim o, erdemli bir toplumda ortaya çıkabilecek muhalif kişi ve gruplar için türediler “ayrık otları” (*nevâbit*) terimini kullanmaktadır. Türediler teriminin, deyim yerindeyse erdemli toplumda ortaya çıkabilecek ikiyüzlülük, kuşkuculuk, önyargılı olma gibi hastalıklara yol açan kişiler için kullanılmış olduğu açık olmakla birlikte, bu kişilerin iktidara muhalif olmaları yüzünden bu tür bir adla nitelendirildiği de bir gerçektir.

Platon ve Fârâbî'nin erdemsiz şehirlerinin özellikleri, yapılanmaları ve görüşleri günümüz siyaset felsefesi açısından da önem arz etmektedir. Örneğin Fârâbî, Platon'dan farklı olarak demokratik şehre daha iyimser bakmaktadır. Demokrasiye her iki filozofun yönelttiği eleştirilere baktığımızda, Platon'daki ironik demokrasi eleştirisine karşın, Fârâbî demokrasiye daha ciddi eleştiriler ve değerlendirmeler yapmaktadır.<sup>439</sup>

Fârâbî'deki demokrasi anlayışı ile günümüzün modern demokrasi anlayışı ve uygulaması arsında büyük farklar bulunmaktadır. Günümüzde, İslâm düşüncesinde demokrasi denilince, daha çok icma, şura, insan hakları, adalet ve eşitlik gibi ilkeler ön plana çıkmaktadır. Bu kavramların İslâm dini ile birebir örtüşüp örtüşmediği konusunda da bir takım tartışmalar yapılmaktadır.<sup>440</sup>

Günümüz devletlerinin Platon ve Fârâbî'nin idealize ettiği erdemli devletlerden çok uzak olduğu bir gerçektir. Günümüz dünyasında yaşananlar, erdem ve mutluluk kavramlarından ziyade güç ve pragmatizm hâkim olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla Platon ve Fârâbî'nin siyaset felsefelerindeki öneriler ve demokrasi eleştirileri günümüz için büyük önem arz etmektedir.

## 9. İDEAL YÖNETİMLERE ELEŞTİRİLER

Platon ve Fârâbî'nin ideal yönetim anlayışları sosyal, siyasal ve dinsel açılar başta olmak üzere birçok yönden eleştirilmiştir.

<sup>438</sup> Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, s. 71.

<sup>439</sup> Khalidi, Muhammed Ali, “Al-Fârâbî in the Democratic City”, *British Journal for the History of Philosophy*, 11, 2003, s. 388-394.

<sup>440</sup> Najjar, Fawzi M., “Democracy in Islamic Political Philosophy”, *British Journal of Middle Studies*, Vol. 25, Mayıs 1998, s. 139-168.

Platon'un ideal yönetim anlayışına ilk eleştirileri öğrencisi Aristoteles getirmiştir. Aristoteles hocasını, başta ideal devletinde özel mülkiyete yer vermediği, toplumsal hayatta kadın ve çocuklara verdiği konum nedeniyle eleştirmiş, bir bakıma Platon'un ideal yönetimini gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir ütopya olarak tasavvur etmiştir.<sup>441</sup>

Günümüze kadar Platon'un ideal yönetim anlayışına birçok eleştiri gelmesine rağmen, bu konuda en keskin eleştirileri günümüz filozoflarından Karl Popper (1902-1994) getirmektedir. O, *Açık Toplum ve Düşmanları* isimli eserinin ilk cildine, "Platon'un Büyüsü" adını vermektedir. Popper bu eserinde, özgürlük öğretisini savunurken, aslında bireyin vazgeçemeyeceği haklarını savunarak, bireyin haklarını ortadan kaldıran totaliter yönetimlerin eleştirisini yapar.<sup>442</sup> Ayrıca Platon'un düşüncelerinin, tarihin her döneminde totaliter yönetimlerin desteklenmesi ve meşrulaştırılması amacıyla da kullanılmasına dikkat çeker.<sup>443</sup>

İnsanların sorumsuz yaşaması ve düşünme tembelliğine yakalanmasının kapalı toplumla mümkün olduğunu savunan Popper'e göre Platon iktidarı kendisi gibi düşünenlere vermek istemiş, insanların mutluluğu sağlamaya çalışırken, onlara eşitsizlik üzerine kurduğu son derece baskıcı sosyal ve siyasal düzen hazırlamıştır.<sup>444</sup> Ona göre, Platon'un görüşleri bazen haklı, ama çoğu zaman kuşku verici ve ürkütücüdür. İdeal devletinde bir insanın, insanî değerlere sahip olarak yaşama imkânı yoktur. Bu onun öngördüğü sistem olmamakla birlikte, sistemleştirdiği ideal yönetimin sonuçları bu şekildedir.

Popper, totaliter düşüncenin savunucusu olarak Platon'u görmekte ve bu konuda şunları söylemektedir: "Platon'un iyilik, adalet ve sözü geçen öteki idealar üstüne söylediği bütün o sözler karşısında, benim onun siyasal sistemlerine, insaniyetçilik aleyhtarı ve katıksız totaliter değişim savunulmasına yapmam gereken bir tezdır."<sup>445</sup> Popper, Platon'u eleştirirken yaşadığı çağın paradigmasının dışına pek çıkmadığını bilmesine rağmen eleştirilerini sakınmamaktadır.

---

<sup>441</sup> Aristoteles, *Politika*, s. 36-41.

<sup>442</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt: 1, s. 210.

<sup>443</sup> Ben-Amittay, Jacob, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Savaş Yay., Ankara, 1983, s. 66

<sup>444</sup> Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yay., İstanbul, 1995, s. 35.

<sup>445</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt: 1, s. 112.

Popper'in da belirttiği gibi, bireyi birey yapan bütün özelliklerinin elinden alınması onun insan olma özelliğini de zayıflatır. Özellikle yönetime katılma konusunda bütün sorumluluklardan vazgeçen yönetilenlerin yönetimden kaynaklı şikâyet haklarını da kaybedecekleri açıktır.

Popper'in ifadesiyle, "Platon'dan almamız gereken ders, onun bize öğretmeye çalıştığının tam tersi olmalıdır. ...Siyasal değişimi durdurmak çare değildir, bu mutluluk getiremez. Kapalı toplumun sözde masumluk ve güzelliğine artık geri dönemeyiz. Cennet düşümüz yeryüzünde gerçekleştirilemez. Bir kez aklımıza güvenmeye ve eleştirme yetilerimizi kullanmaya başlayınca, bir kez kişisel sorumluluklarımızın sesini ve onunla birlikte, bilgiyi iletmeye yardım etmenin sorumluluğunu duyunca, artık bir daha kabile sihrine kayıtsız boyun eğme durumuna düşemeyiz. Bilme ağacının meyvesini yiyenler için cennet yitirilmiştir. Kahraman kabilecilik çağına geri gitmek için ne kadar çabalarsak, engizisyona, gizli polise ve romantikleştirilmiş bir gangsterliğe ulaşmamız o kadar derin olur."<sup>446</sup>

Platon, ideal yönetiminde toplumu yönetme işini yalnızca bir sınıfa tanımış, diğer sınıfların yönetime katılmalarını en büyük adaletsizlik, hatta suç saymıştır. Fârâbî ise, ideal yönetici olarak peygamber-filozofu görmektedir. Bu durum, onların ideal yönetime yöneltilen bir diğer eleştiridir. Biyolojik kuramı ile desteklediği bu görüşte Platon, ellerin ayakların işlerine karışmasının kargaşaya neden olacağı görüşüyle destek bulmaya çalışmaktadır. Böylece o, toplumun büyük bir katmanına siyaset yasağı koymaktadır. Yaşadığı dönemde halk kitlelerinin siyasal iktidara karşı verdikleri demokratik mücadeleyi gözlemleyen Platon, bunları yönetime katmamak için biyolojik kuramıyla toplumdaki herkese farklı görevler biçmektedir. Oysa insan ve toplum birbirinden çok farklı yapılardır. Her ikisini de aynı yasalara tabi tutup, açıklamak yanlış sonuçlara götürecektir. Ayrıca devlet yaşamında bireylerin tüm yaşamlarını ve davranışlarını belirleyen, onlara özel bir alan bırakmayan totaliter bir yönetimin izlerini de görülen böyle bir yönetimde devlet, kişilerin bütün yaşamının her anına ve alanına hükmetmektedir. Bu durum da, onların ideal yönetim anlayışlarına yöneltilen en önemli eleştirilerdendir.

İdeal yönetim anlayışlarını karşılaştırdığımız bir diğer filozof olan Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri de eleştiri almıştır. Fârâbî'nin ideal yönetim anlayışı, özellikle bazı

---

<sup>446</sup> Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt: 1, s. 263.

İslâm bilginleri tarafından erdemli şehir, İlk-Başkan, nübüvvet ve mutluluk (*saadet*) kuramı gibi bazı açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştirileri yapanların başında İbn Haldun gelmektedir. Fârâbî'nin bu eleştiriye almasında, onun siyaset bilimi ve teorisini, Yeni-Plâtoncu metafiziğin pratik felsefe alanındaki bir uzantısı olarak almasının büyük etkisi vardır.

Siyaset felsefesinde nübüvvet kuramını ilk sistemleştiren filozof Fârâbî olmuştur. Ona göre, erdemli şehrin kurulması için erdemli şehrin mensuplarına insanî mükemmellik ve gerçek mutluluğun neden ibaret olacağını bildirecek ilgili görüş ve eylemleri insanlara belirli bir eğitim ve öğretin disiplini içinde öğretecek bir peygamber ve filozofa ihtiyaç vardır. Bu kurama İbn Haldun, nübüvvetin siyasal amaçlar doğrultusunda kullanıldığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Ona göre, insan toplumlarını idare edecek kanunların konulması için peygamberliğin şart koşulması mümkün değildir.<sup>447</sup> Yaşanan tarihsel tecrübelerde bunun şart olmadığını da zaten ortaya koymaktadır. İbn Haldun bu duruma örnek olarak Mecusileri vermektedir. Çünkü Mecusiler, toplum halinde yaşayıp, eserler bırakıp, devletleri olduğu halde bir kutsal kitap ve peygamberleri bulunmamaktadır. Aklen de, bir devletin kurulması ve yöneticilik için peygamberlik şartı gerekmemektedir.

İbn Haldun'un bu eleştirilerinde dikkat çeken husus, Fârâbî, bir şehrin oluşması ya da erdemsiz şehirler için peygamberliği bir ön şart olarak ileri sürmemekte, aksine peygamberlik ideal yönetim için bir şart olarak görmektedir.

Mutluluğun elde edilmesi ve mutluluk anlayışının ise bireysel olduğu, bunun için devletin temel amacının mutluluğu elde etmek olması, Fârâbî'nin ideal yönetim anlayışının eleştirilen bir diğer konusudur. İbn Haldun'a göre gerçek mutluluk ahirette elde edilen ödüldür. Cehalet ise, yine ahiretteki cezaya karşılık gelmektedir. Bunların dünya için devletin temel hedefi olarak ortaya konması yanlıştır.<sup>448</sup>

---

<sup>447</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, Cilt: 1, MEB Yay., İstanbul, 1990, s. 225.

<sup>448</sup> Korkut, Şenol, "İbn Khaldun's Critique of the Theory of al-Siyâsah al-Madaniyyah", *Asian Journal of Social Science*, Sayı: 36, 2008, s. 547-570.

## SONUÇ

Biri, İlk Çağ'ın, diğeri Orta Çağ'ın en büyük filozoflarından olan Platon ve Fârâbî, ideal yönetimlerini “erdem” kavramı üzerine temellendirmişlerdir. Günümüz insanının yaşamında pek yer bulamayan bu değer, her iki filozofta da insanlığın önüne konulan mutluluğun ön koşulu olmuştur. İnsan, yaradılış olarak farklı yeteneklere sahip olduğu için mutluluğun ne olduğunu ve ona nasıl sahip olabileceğini tam olarak bilemeyebilir. Bunun için bir rehber, öğretmene, erdemli yöneticiye ve kurumsallaşmış bir yapıya gereksinim duyar. Bu anlamda devlet ve erdemli yöneticiler, erdemli bir toplumun gerçekleşebilmesi için önemli olgulardır. Erdemli yöneticiler, hem erdemli bireyleri hem de erdemli devleti yaratma çabasındadırlar. Dolayısıyla, erdemli bir devlet, erdemli yöneticiler sayesinde var olacak; erdemli bireylerin yetişmesi de yine erdemli devlet içerisinde mümkün olacaktır.

İdealizmin hâkim olduğu Platon ve Fârâbî'nin siyaset felsefesinde mutluluk, her iki filozofun ideal devletinin ana hedefidir. Ayrıca insanın, bedensel ve ruhsal temel ihtiyaçlarını karşılamak için, diğer insanlarla birlikte topluluk halinde yaşamak zorunda olduğu görüşü, her iki filozof açısından aynı değerde önemlidir. Çünkü birey için en yetkin amaçlara ulaşmak, ancak toplumsal bir yaşamda olanaklıdır. Diğer bir ifadeyle insan, maddî var oluşunu gerçekleştirebilmek için toplumsal bir yapı içerisinde ve sürekli bir yöneten-yönetilen ilişkisi içerisinde bulunması zorunludur.

Platon ve Fârâbî, bugünden bakıldığında bazı açılardan ütöpik görülse de, yaşadıkları dönem açısından toplum ve devlet anlayışlarıyla bir ütopya önermemişlerdir. Onlar, kendilerinden önce ve kendi zamanlarındaki toplumsal ve siyasal durumları incelemişler, sonuçta devlet yönetiminde olması gerekene ilişkin akla dayalı siyasal bir yol çizmişlerdir. Bu anlamda onların siyaset felsefeleri, bireyin toplumsal tabiatının en temel ve evrensel gereksinimi olan düşünsel bir amaç uğruna erdemli yaşam temelinde yönetilmeye duyduğu özlemin bir anlatımıdır. Erdemli devlet düşüncesi, iyi ve mutlu yaşam yolunda ilerlemenin ve yetkinleşmenin nedenidir.

Platon ve Fârâbî, ideal devletlerini ortaya koymadan önce, daha önceki devlet biçimlerini sorgulamışlar, bunu yaparken de benzer ve çarpıcı sonuçlara ulaşmışlardır.



Bununla birlikte, Fârâbî'nin “câhiliyye”, “fâsıka”, “mütebeddile” ve “dâlle” terimleriyle yaptığı temel şehir sınıflamaları, İlk-Başkan (*er-Reîsü'l-evvel*) ile vahiy arasında kurduğu bağlantı, bununla ilintili olarak peygamberlik (*nübüvvet*), cihat vb. dinsel olguları siyaset felsefesine dâhil etmesi, dinsel ve siyasal yaşamın bütünlüğü üzerine olan olanca vurgular dikkate alındığında, onun, Platon felsefesinin basit bir tekrarından ibaret görülemeyecek bir özgünlüğünün olduğu görülecektir.

Platon ve Fârâbî'nin erdemli olmayan şehir içerisinde gördükleri demokrasiye yönelttikleri eleştiriler bilinmektedir. Onlar, sıradan halk topluluğunun yönetimi olarak gördükleri demokrasiye karşı çıkmışlardır. Demokrasinin içerdiği, günümüz siyaset terminolojisinde sıkça vurgulanan, “eşitlik”, “özgürlük” ve “çoğulculuk” gibi ilkeler, devlet düzeninin devamlılığı için tehlikeli bulunmuştur. Her iki filozof da, demokrasiyi özüne uygun olarak işletilmeyip, uygulamada farklılık göstermesinden dolayı eleştirmektedir. Devlet anlayışlarında demokrasiyi olumsuz olarak gören Platon ve Fârâbî, seçkin kişilerin yönetimi olan aristokrasiyi savunmakta, demokrasiyi ise ideal olmayan yönetimler içerisinde en iyisi olduğunu söylemektedirler. Onların aristokratik devlet anlayışı ve demokrasi eleştirisi, günümüz siyasal düşüncesinin ağır basan eğilimleri ile uzlaşmayan bir özelliktir.

Platon ve Fârâbî'nin ideal devletlerindeki ekonomiye ilişkin görüşler, büyük ölçüde ahlâk anlayışlarının bir uzantısı olarak görülebilir. Onların ekonomi alanındaki en çarpıcı noktalarından biri, zenginliğe karşı duruşlarıdır. Günümüz insanının yaşam felsefesi haline gelen zenginliği, onlar ideal devletleri için yıkıcı bulmuşlardır. Onlara göre, bir insanın aynı zamanda, hem çok zengin hem de erdemli olması zordur. Benzer şekilde onlar, zenginliğin karşısında durdukları gibi, fakirliğinde karşısındadırlar. Zenginliğin ve yoksulluğun, iş gören insanı, iş göremez hâle getirdiğini, aşırı zenginliğin devlet içinde düşmanlığa yol açarken; fakirliğin de, insanları köleliğe mecbur ettiğini belirtmektedirler. Bu yüzden, aşırı yoksulluk gibi aşırı zenginlik için de önlemler alınmalı, kişilerin mal varlıkları aynı düzeylerde tutulmaya çalışılmalıdır.

Platon'un toplumun ekonomik yapısına ilişkin olarak ortaya koyduğu önemli bir ilke de, ideal devletinde özel mülkiyeti olabildiğince sınırlandırmasıdır. Ona göre mülkiyet, devletin mutlak birliğine, organik bütünlüğüne zarar vermektedir. Mülkiyet, bireyler arasında eşitsizlik doğurmakta, sahip olma tutkusu kıskançlığa ve nefrete yol açmaktadır. Bu yüzden o, devlet içinde birlik, beraberlik ve devamlılığı sağlayabilmek

için başta değerli madenler olmak üzere, özel mülkiyete karşı her şeyin olabildiğince ortak olması gerektiğini belirtir. Özellikle, Platon'un özel mülkiyeti uygun bulmayı ve öne sürdüğü ortak yaşam gibi görüşleriyle komünizme ulaştığı düşünülmektedir. Ancak onun bu düşünceleriyle modern siyasal ideolojilerden komünizm arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. İdealist bir filozof olarak o, mal-mülkte ortaklığı, sadece yönetici sınıflar için kabul etmektedir. Yine onda, üretim araçlarının tamamen kamu mülkiyetine verilmesi söz konusu değildir. Ayrıca ortak yaşam, sadece koruyucu sınıfını kapsamakta, toplumsal sınıflar tamamen ortadan kalkmamakta, hatta korunmaktadır. Yine Platon, devletin kökenini biyolojik kurama dayandırırken, komünizm devletin kökenini ekonomik yaklaşımlarla açıklamıştır. Bütün bu sebeplerle, onun bu düşünceleri, sadece siyasal ve ahlâkî amaçlara yönelmiş, sınırlı bir ortaklaşacılık olarak tanımlanabilir.

Fârâbî'nin ideal şehir anlayışı, Platon'a benzemekle birlikte, onun idealindeki yönetim bir site ya da şehirle (*medine*) sınırlı olmayıp, daha geniş kapsamlı, hatta başka devletleri de ideal bir yönetim altında toplamayı hedeflemektedir. Onun asıl amacı, yeryüzünü (*ma'mure*) kapsayan, pek çok milleti bir arada yaşatan erdemli toplum gerçekleştirmektir. Onun içinde yetiştiği kültür ve İslâm'ın evrensel ilkeleri, bu tarz bir siyaset felsefesini sistemleştirmesinde etkin olmuştur. Bu anlamda, Platon'un daha çok Isparta ve Atina gibi çok daha dar Yunan site-devletleri ölçeğinde geliştirdiği siyaset düşüncesini, çok kültürlü, çok dinli ve kozmopolit imparatorluk ölçeğine taşıyan Fârâbî olmuştur.

Fârâbî, İslâm inancı ile klasik Yunan siyaset düşüncesini uzlaştırmaya yönelik bir sistem kurma çabası içerisindedir. O, her şeyden önce, döneminin temel sorunu olan din ile felsefeyi siyasal zeminde uzlaştırmaya çalışmaktadır. Fârâbî'nin siyasal görüşleri, esinlendiği Platon'un ideal devlet kuramı ile İslâm düşüncesinin ideal toplum tasavvurunun bir sentezidir. O, siyaset felsefesindeki Platonik öğeleri, bazen yorumlamakta, bazen de onları kendine uyarlamakta ve hepsinden önemlisi, Platon felsefesiyle İslâmî anlayışı uzlaştırmaya ve eklettik bir felsefe kurmaya çalışmaktadır.

Platon'un ideal devleti pagan bir kültüre mensup bir filozofun akılcılığının bir tasavvuru iken, Fârâbî'nin şehri, Müslüman bir filozofun ürünüdür. Platon, *Devlet*'i adalet (doğruluk) arayışıyla başlarken; Fârâbî, eserlerine, Allah'ın sıfatları ve varlıkların O'ndan nasıl sudûr ettiğine ilişkin sorunları takdim ederek başlamaktadır. Yine,

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde temele aldığı, en yüksek İyi (*saâdetü'l-kusvâ*), ahlâk ve mutluluk ile bunların siyaset ile ilişkisi sorunu, Orta Çağ'dan günümüze kadar felsefenin temel sorunu olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla, onun yüzyıllar öncesinde ortaya koyduğu ahlâk ve mutluluk ilkeleri ile erdemli bir şehirde yaşama düşüncesi, bugün için de güncelliğini korumaktadır. Bu anlamda, Fârâbî'nin Platon'u izleyen, ama aynı zamanda ondan ayrılan bağımsız ve özgün bir kişiliğinin olduğunu söyleyebiliriz.

Platon ve Fârâbî'nin ortak yönleri, ortaya koydukları toplumsal yapıda da kendini göstermektedir. Herkesin eşit olduğu düşüncesine karşı çıkan Platon, insanları, ruhlarında ağır basan parçası olarak gördüğü yönetici, asker ve işçiler şeklinde sınıflara ayırmıştır. Fârâbî ise daha çok, meslekî bir sınıflamayı tercih etmiştir.

Platon ve Fârâbî, o devrin kölelik anlayışından kurtulamamıştır. Belki bunda düşünebilecek kadar zamana ihtiyaç duyduğu ve felsefe yapabilmesi için başkalarının hizmetine (kölelik gibi) ya da Akademi'yi yönetirken cömert zengin dostların varlığına ihtiyaç duyması, o konuda sağlam bir düşünce ortaya koymasına engel olmuştur.

Platon'un siyaset felsefesinde, insanın mutluluğuna çok büyük önem verilmesine rağmen, yaşamın birçok alanında anlaşılması güç yasaklar da konmaktadır. Fârâbî ise, Platon gibi yasaklardan bahsetmemekte, sadece ideal yönetimin egemen olacağı şehre ilişkin genel bir çerçeve çizmektedir. Bu anlamda, onun ortaya koyduğu ideal şehir daha uygulanabilir görünmektedir.

Fârâbî ile Platon arasındaki en önemli farklardan biri de, Platon'un mülkiyet, kadın ve çocukların ortak oldukları fikrine sahip olmasıdır. Bununla o, toplumsal tabakalar arasındaki geçişi önlemeyi, kavga ve kötülükleri bitirmeyi amaçlamaktadır. Fârâbî ise, İslâm'ın ortaya koyduğu ilkelerle bu konular çatıştığı için, birçok konuda hemfikir olduğu Platon'dan ayrılmaktadır.

Platon'un ideal devletindeki toplumsal sınıflar, nefsin üç gücü esas alınarak düzenlenmiştir. Ona göre akıl, gazap (öfke) ve istek gibi nefsin güçlerinin toplumsal yapıdaki karşılığı yöneticiler, devleti koruyacak askerler (koruyucular) ile zanaatkâr ve çiftçilerdir. Fârâbî ise, bedende reis durumunda olan kalbi ve onun altında sıralanan diğer organları model alarak erdemli devletinin sosyal ve siyasal yapılanmasını düzenler. Her iki filozof arasında önemli bir fark da, Platon'un ideal devletinde askere

önemli bir rol vermesine karşın, Fârâbî'nin, erdemli devletinde bunları ayrı bir sınıf olarak görmemesidir.

Fârâbî'de erdemsiz şehirlerin sayısı, Platon'un sınıflamasından çok daha fazla olup, Platon'da gördüğümüz şekliyle, “timokrasi”, “oligarşi”, “demokrasi” ve “tiranlık” devlet yönetimleri, birbiri peşi sıra gelen ve kendisinden önceki devleti yıkan ögeler olmuştur. Fârâbî'de ise cahil şehirlerin sayısı, “zorunluluk (zaruret) şehri”, “değiştirici (zenginlik) şehir”, “bayağılık ve düşkünlük şehri”, “şeref düşkünü şehir”, “zorba şehir” ve “demokratik şehir” olmak üzere altı tanedir. Bu şehirler, kendi amaçları için farklı yönetim şekilleri seçebilirler.

Hem Platon hem de Fârâbî, erdemli ve erdemsiz şehirler arasında geçişleri mümkün görmektedir. Platon, bu devletlerin birbirine dönüşmesini insan ruhundaki benzer özelliklerin birbirine dönüşmesini örnek vererek, bu dönüşümün, hem toplumda hem de insanda paralel olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda demokratik insan, zorba insan şekline dönüşebileceği gibi, demokrasiden de zorba yönetime geçilebilir. Fârâbî ise, şeref düşkünü şehrin zorba şehre dönüşmesi gibi şehirler arasında dönüşümü mümkün görse de, insan ruhunun, bu şekilde bir cahil şehrin yaşantısından, diğer şehrin yaşantısına doğru bir dönüşüm geçireceğini düşünmez.

Platon, ideal yöneticinin kim olacağı konusunda eserlerinde birbirinden farklı nitelikler ileri sürer. Örneğin, yazılış itibarıyla ilk sırada olan *Devlet*'te, aynı zamanda bir filozof olan kralın yönetimini en iyi yönetim olarak tasarlarken, sonraki eseri olan *Devlet Adamı*'nda, krallık yönetimi bilgisine sahip kralın yönetimini benimser. Yaşlılık dönemi eseri olan *Yasalar*'da ise, eserin isminden de anlaşılacağı üzere kanunların egemenliğini ön plana çıkarır. Bu kanunların kaynağının idealar âlemi olduğunu, böylece göksel âlemin bir yansıması olarak düşündüğü devlette yasaların egemen olmasını isteyerek, kanunlara bir tür ilâhîlik atfeder. İnsanlığın bu şekilde yönetildiği takdirde huzur ve mutluluğa ulaşacağını düşünür. Böylece o, dinsel yönü de olan bir devlet anlayışına ulaşır. Fârâbî de benzer şekilde yöneticiyi, kanun koyucu ve bilge biri olarak görür. Kanun koyucunun aynı zamanda metafizik alandaki bilgiye sahip olması zorunludur. Bütün bu yaklaşımlar, günümüz siyasetindeki gücün yanlış kullanılmaması amacıyla yöneticinin yönetme ve kanun yapma sürecindeki yetkilerini sınırlama ve denetleme anlayışıyla çelişmektedir.

Platon'un ideal devletinin yöneticileri olan filozof-kral, koruyucular sınıfından çıkarmakta olup, alt sınıflardan birinin yönetici olma ihtimali yoktur. Platon'un toplumu yönetme işinin sadece bir sınıfa tanınması, toplumun depolitize olmasına neden olacaktır. O, diğer sınıfların yönetime katılmalarını en büyük adaletsizlik saymış, böylece çok geniş kitlelere siyaset yasağı koymuştur.

Fârâbî'nin erdemli devletinin reisi ise, herhangi bir sınıfla sınırlı değildir. Gerekli nitelikleri taşıyanların yönetici olma hakkı vardır. Bu bağlamda, her iki düşünür de, filozofa farklı anlamlar yüklemektedir. Fârâbî'nin nazarında filozof, ilâhî güçle bağlantı kurarak, sudûr yoluyla eşyanın hakikatini idrak edendir. Platon'un filozof-kral'ı ise, sıkı bir eğitim sürecinden geçtikten sonra, üstelik elli yaşından sonra yönetimin başına geçerken, tabîi ve iradî niteliklere sahip olan Fârâbî'nin İlk-Başkanı faal akılla bağlantı kurarak, zaman sınırlaması olmaksızın yönetici olabilmektedir. Ayrıca Fârâbî, İlk-Başkan'ın aynı zamanda bir peygamber olması gerektiğini kabul eder. Zira o, nübüvvetle felsefeyi, erdemli devletinin İlk-Başkan'ında bir araya getirmiştir. Fârâbî bütün şartları tek başına kendisinde toplayan bir başkanın bulunmasının güç olması durumunda "başkanlar kurulu" kavramını siyaset kuramına katmaktadır.

Fârâbî'nin ideal yönetim anlayışı, özellikle İbn Haldun gibi bazı İslâm bilginleri tarafından erdemli şehir, İlk-Başkan, nübüvvet ve mutluluk (saadet) kuramı gibi açılardan eleştirilmiştir. Onun özellikle ideal yöneticinin vahiy alan bir peygamber-filozof olması görüşüne getirmiş olduğu eleştiriler dikkate değer niteliktedir.

Platon'un toplumu biyolojik kuram ile açıklaması, onun siyaset felsefesinin eleştirilecek yönlerindedir. O, organların organizmaların dışında yaşam bulamaması gibi, toplumdaki sınıfların da birbirinden bağımsız olamayacağını, yaşamlarının birbirine bağlı olduğunu iddia etmektedir. Oysa vücudun organları organizma dışında yaşam süremezken; toplumdaki sınıflar için böyle bir iddiada bulunmak güçtür.

Toplumda işleyen kuralların, canlı bedenindeki kurallara benzetilmesi onun açmazlarından bir diğeridir. İnsan ve toplum arasındaki benzerliklerden yola çıkarak, her ikisinin de aynı kanunlara tabi olduğu sonucuna varamayız. Çünkü canlılar ve toplumsal organizmalar arasındaki yapısal farklılıklar bir yana, canlı organizmaları arasında maddî bir bağlılık varken; toplumsal organizmalarda manevî ve sosyal bir bağlılık söz konusudur. Canlı organizmalarda her uzvun görevi belirli iken, toplumsal organizmalarda bu şekilde bir kesinlik yoktur. Birey yaşamı boyunca farklı iş ve

meslekleri icra edebilir. Canlı organizmalarının yaşam süreleri sabit ve süreli iken, toplumsal organizmaların yaşam sürelerinde bir belirlilik yoktur. Benzer şekilde, devlet ortadan kalkınca, devleti oluşturan bireyler varlıklarını sürdürürken, insan yok olunca organlar da yaşamlarını yitirirler. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak Platon, insan ile toplum arasında bu denli farklılıklar olmasına rağmen, her ikisini de aynı kanunlara tabi tutmuştur.

İnsanları sahip oldukları erdemlere göre sınıflara ayıran Platon, bu erdemlerin kalıtsal olduğunu kabul ederek, aristokratik bir yönetim düşünür. En iyilerin altından, daha az iyilerin gümüşten ve sıradan yurttaşın bakır ve demirden yaratıldığı, dolayısıyla birincilerin yönetici, ikincilerin savaşçı ve üçüncülerin de işçi olmaya elverişli oldukları şeklindeki, eski bir Fenike masalı olan yalanın (metaller mitos) insanlara telkin edilmesi, toplumda kast sistemini zorunlu kılmaktadır. O, bu anlayışını temellendirebilmek için adalet kavramını kullanmaktadır. Ona göre adalet, toplumdaki sınıfların birbirinin işine karışmaması, her sınıfın kendi işini yapmasıdır. Bu adalet anlayışı ile onun temel amacı, halkın Atina demokrasisinde olduğu gibi “adalet eşitlik” diye yönetim işlerine kalkmamasıdır. Platon’un bu anlayışına halk tarafından karşı çıkılmasına karşı olarak öne sürdüğü “Fenike masalı” yalanı ve bu yalanın halka inandırılma çabası da onun siyaset felsefesindeki bir diğer sorundur. Günümüz adalet anlayışını temelinde ise, bunun tam tersi, yani “yasa önünde herkesin eşit olması” düşüncesi vardır.

Platon’un siyaset felsefesinde eleştirilecek bir diğer husus, bireylerin kişisel alanının yok denecek kadar az olmasıdır. Bu anlayışta kişi, devlet için vardır. İyi yönetilen, ideal bir toplumda herkesin yapmak zorunda olduğu bir işi vardır. Görevini yapmayanlara karşı devletin katı yaptırımları söz konusudur.

Organizmacı görüşün savunulması, birey yerine devletin ön plana çıkarılması, devletin her alanda kişinin yaşamına karışma ve düzenleme hakkı olması, insanlar arasında eşitlik olmaması, bireylere haklardan ziyade ödevler yüklenmesi, demokratik yönetimin şiddetle eleştirilmesi, üstün ırk yetiştirme çabaları gibi siyasetlerle, faşizm ile Platon’un siyaset felsefesi arasında benzerlikler kurulabilmektedir.

Bu düşüncelerden hareketle Popper, XX. yüzyılda meydana gelen totaliter devlet ve şiddeti Platon’a dayandırmaktadır. O, özellikle Nazilerin, Platon’un “metaller mitos”ndan etkilendiğini savunur. Ona göre Platon, siyaset felsefesinde insanların

mutluluğunu hedeflerken, onlara eşitsizlik üzerine kurduğu, baskıcı, eşitlik karşıtı sosyal ve siyasal bir düzen hazırlamıştır. Onun toplumsal teşhisleri doğru olmakla birlikte, önerdiği çözüm yolları tartışmalıdır. İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşam bulan faşist yönetimlerin Platon'dan ilham almaları şaşırtıcı değildir. Ancak, Popper'in yaşadığı çağda meydana gelen istenmeyen olaylardan ve ırkçılık hareketlerinden Platon'u sorumlu tutması ve ona sert eleştiriler yöneltmesi oldukça iddialı bir yaklaşımdır. Platon'un adaleti, totaliter bir özellik arz edebilir, ancak Popper'in yaşadığı dönemdeki Nazi zulmüne prototip olarak gösterilemez. Ne yazık ki, Platon'un düşünceleri tarihin her döneminde komünizm'den faşizm'e kadar totaliter, diktatörlük vb. yönetimlerinin desteklemesi ve meşrulaştırılması amacıyla kullanılmıştır.

Popper, Platon'un genel fikri yaşamında ikilem içinde bulunduğunu, ırkçı fikirlerini gizlediğini iddia etmektedir. Buna sebep olarak o, dönemde demokrat ve hümanist yönetimlerinin var oluşunu gösterir. Popper'in Platon'a yönelttiği kadın, çocuk ortaklığı konusundaki eleştirilerine katılmamak mümkün değildir. Platon'un ideal yönetiminde, koruyucu sınıfı için aile kurma yasağı getirilmesi, sağlıklı bireylerden oluşan toplumun oluşması için kutsal evlilik denilen ve ikinci yararlı yalanın uygulanması olarak gördüğü hileli kurallarla çiftlerin belirlenmesi üstün ırk yetiştirme siyasetini ortaya koymaktadır. Bu tür çabalar, tarihte zaman zaman görünmüştür. Osmanlı İmparatorluğunda, Yeniçeri Ocağındakilerin evlenmelerine izin verilmemesi buna örnek verilebilir. Yine, yakın zamanda Hitler'in Cermen ırkı yetiştirme çabasıyla bu tür bir siyaset uygulamaya çalıştığı bilinmektedir.

Biyolojinin "iş bölümü kanunu"nu topluma uygulayan Platon, toplumdaki sınıfların fonksiyonlarını kesin olarak birbirinden ayırmış, diğer sınıfları yönetici sınıfının egemenliği altına koymuştur. İnsanı devlet içinde eriten bu yaklaşımın tersine, tarihsel süreç, bireyin devlet içerisinde giderek erimesini değil, toplumsal evrime bağlı olarak, bireyin daha çok özgürlük ve hukuksal kişilik kazanması yönünde gelişmiştir.

Platon'a göre insanlar doğuştan sahip olmadıkları erdemleri, sonradan eğitimle kazanamazlar. Çünkü ona göre eğitim, ancak insanların doğuştan sahip oldukları erdemlerin ortaya çıkarılmasına ve iyi yönler kanalize edilebilmelerine yarar. Bu anlamda eğitim, çoğunluğun yararlanmadığı, ancak yöneticiler ve koruyucular sınıfının çocuklarına tanınmış bir hak ve ayrıcalık gibidir. Onun bu düşünceleri de, bugünkü bilim, siyaset ve insan hakları açısından oldukça tartışmalı konulardır.

Bununla birlikte, Platon ve Fârâbî, ahlâktan yoksun bir siyasetin olamayacağı görüşünden hareketle, huzurlu ve mutlu bireylerden oluşmuş erdemli bir devlet amaçlamışlardır. Rasyonel toplum anlayışları ile siyaset, felsefe ve ahlâk alanlarında önümüzde geniş ufuklar açan Platon ve Fârâbî'nin siyaset felsefesi, günümüzde hâlâ ilgi çekiciliğini korumaktadır. Onların idealindeki erdemli devlet, bugün için mümkün olmasa bile, siyaset, ahlâk ve mutluluk arasında kurmuş olduğu ilişki, günümüz devlet yönetimlerinin uygulamalarında değerlendirmeye alınacak niteliktedir.



## KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara, V Yay., Ankara, 1989.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Yay., Ankara, 1996.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Yay., Ankara, 1994.
- Alon, Ilai, “Fârâbî'nin Garip Bitkisi: Muhalefet Olarak en-Nevâbit”, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Alon, Ilai, “Farabi's Funny Flora: al-Nawabit as 'Opposition'”, *Arabica*, Sayı: 37, New York, 1990, s. 56-90.
- Alsan, Necip, *Eflâtun, Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, Varlık Yay., İstanbul, 1963.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.
- Aristotle, “Politica”, çev. Benjamin Jowett, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, Random House, New York, 1941.
- Armstrong, Arthur Hilary, *An Introduction to Ancient Philosophy*, The Newman Press, Westminster-Maryland, 1957.
- Ashford, Nigel ve Stephen Davies, (ed.), *A Dictionary of Conservative & Libertarian Thought*, Routledge, London, 1991.
- Aydın, Mehmet S., *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
- Aydın, Mehmet, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİF Dergisi*, Cilt: XII, Ankara, 1964, s. 303-315.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 2, Sayı: 8, Ankara, 1988.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk-Başkan’ (*er-Reîs el-Evvel*) Kavramı”, *UÜİFD*, Cilt: 2, Sayı: 2, Bursa, 1987.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Beyaz Kule Yay., Ankara, 2008.

- Bayraklı, Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay., İstanbul, 1983.
- Ben-Amittay, Jacob, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Savaş Yay., Ankara, 1983.
- Birant, Kâmıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara, 1958.
- Bülbül, Kudret, *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*, Kadim Yay., Ankara, 2006.
- Cevizci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1998.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul, 1999.
- Copleston, Frederich, *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı, Cilt: 1, 4. Baskı, İdea Yay., İstanbul, 1998.
- Copleston, Frederick, *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1995.
- Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yay., İstanbul, 2000.
- Çilingir, Lokman, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara, 2009.
- Davutoğlu, Ahmet, "Devlet" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 9, TDV Yay., İstanbul, 1994, s. 234-240.
- De Coulanges, Fustel, *The Ancient City*, A Doubleday Anchor Book, New York, 1956.
- Duralı, Teoman, *Felsefe-Bilim Nedir?*, Dergâh Yay., İstanbul, 2006.
- Dursun, Davut, *Siyaset Bilimi*, Beta Yay., İstanbul, 2002.
- Ebenstein, William, *Siyasal Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, Şule Yay., İstanbul, 1996.
- Eberhard, Wolfram, "Eski Çin Felsefesinin Esasları", *AÜ DTCTF Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, Ankara, 1944, s. 265-274.
- Eflâtun, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran ve Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul, 1994.
- Eralp, Halil Vehbi, *Platon I*, Hüsniyatı Matbaası, İstanbul, 1953.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Pan Books and Macmillan, London, 1983.

- Fârâbî, “Aklın Anlamları”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2003.
- Fârâbî, “Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, çev. Fatih Toktaş, *Dîvan*, Yıl: 7, Sayı: 12, İstanbul, 2002, s. 247-273.
- Fârâbî, “Fusûlü’l-Medenî”, *Fârâbî’nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, MÜİF Yay., İstanbul, 2005.
- Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yay., İstanbul, 1989.
- Fârâbî, *es-Siyasetü’l-Medeniye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980.
- Fârâbî, *Fârâbî’nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay. AÜİF Yay., Ankara, 1974.
- Fârâbî, *Fusulü’l-Medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, DEÜİF Yay., İzmir, 1987.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Fârâbî, *Kitâbu’l-Huruf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008.
- Fârâbî, *Kitâbü’t-Tenbih*, çev. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvamettin Burslan, Kanat Kitabevi, İstanbul, 1940.
- Fârâbî, *Tahsilü’s-Saâde*, çev. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940.
- Fârâbî, *Tahsilü’s-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüder ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.
- Freeman, Charles, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı, Dost Kitabevi, Ankara, 2003.
- Friedlander, Paul, *Plato: An Introduction*, çev. Hans Meyerhoff, Bollingen Series, Princeton, 1973.

- Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yay., İstanbul, 1995.
- Hacıkulaoğlu, Hale, *Platon'un Devlet Kuramı*, Ara Yay., İstanbul, 1991.
- Hebbel, G. Friedrich, *Gyges ve Yüzüğü*, çev. Sabahattin Ali, Maarif Vekaleti Yay., İstanbul, 1944.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul, 1990.
- Karasan, Mehmet, *Eflâtun'un Devlet Görüşü*, MEB Yay., İstanbul, 1964.
- Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, Cilt: 12, TDV Yay., İstanbul, 1995.
- Khalidi, Muhammed Ali, "Al-Fârâbî in the Democratic City", *British Journal for the History of Philosophy*, Sayı: 11, 2003, s. 388-394.
- Korkut, Şenol, "İbn Khaldun's Critique of the Theory of al-Siyâsah al-Madaniyyah", *Asian Journal of Social Science*, Sayı: 36, 2008, s. 547-570.
- Köse, Hızır Murat, "Siyaset", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 2009.
- Küyel, Mübahat Türker, *Fârâbî ve Siyaset*, TTK Yay., Ankara, 1998.
- Machiavelli, Niccola, *Hükümdar*, çev. Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yay., İstanbul, 1984.
- Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- Mayor, Federico ve Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, çev. Mehmet Küçük, TÜBİTAK Yay., Ankara, 1977.
- Mehdi, Muhsin ve Ralph Lerner (ed.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca, 1963.
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Burhan Köroğlu, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.
- Mücahid, Huriye Tefik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul, 2005.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Why Was al-Farabi Called the Second Teacher?," *Islamic Culture*, vol. LIX, No: 4, 1985, s. 357-364.
- Nejjar, Fauzi M., "Democracy in Islamic Political Philosophy", *Studia Islamica*, Sayı: 51, Paris, 1980, s. 107-172.

- Nejjar, Fauzi M., “Siyasa in Islamic Political Philosophy”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Micheal E. Marmura, Sayı: 92, State University of New York, Albany, s. 92-110.
- Nejjari Fauzi M., “Al-Farabi on Political Science”, *Muslim World*, Sayı: 48, Michigan, 1958, s. 94-103.
- Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and His School*, Roudledge Yay., London ve New York, 1992.
- Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2005.
- Okandan, R. Galip, *Devletin Menşei*, İstanbul Üniv. Yay., İstanbul, 1945.
- Oktay, Ayşe Sıdika, “Fârâbî’ye Göre İyi ve Kötü Kavramları”, *Bilim ve Ütopya*, İstanbul, Nisan, 2007.
- Olguner, Fahrettin, “Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Eflâtun (Platon)”, *Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, Cilt: 1, der. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1989.
- Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun’un Timaios’u*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1990.
- Oppenheimer, Franz, *Devlet*, çev. Alâeddin Şenel ve Yavuz Sabuncu, Phoenix Yay., İstanbul, 1997.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2000.
- Platon, *Diyaloglar - II (Kharmides, Kriton, Lakhes, Protagoras, Sofist)*, çev. Tanju Gökçül, Macit Gökberk ve Ö. Naci Soykan, Remzi Yay., İstanbul, 1999.
- Platon, *Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhisü Nevâmis-i Eflâtun)*, çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., İstanbul, 1985.
- Platon, *Minos*, çev. Hamdi Varoğlu, Sosyal Yay., İstanbul, 2001.
- Platon, *Toplu Diyaloglar - I (Sokrates’in Savunması, Kriton, Phaidon, Kharmides, Lysis, Euthyphron, Meneksenos, Küçük Hippias, Menon, Birinci Alkibiades, İkinci Alkibiades, Devlet)*, Önsöz: Selahattin Hilav, Eos Yay., Ankara, 2007.

- Platon, *Yasalar (I. - XII. Kitaplar)*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul, 1994
- Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, (2 Cilt), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.
- Rosenthal, Franz, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture*, Sayı: 14, 1990, s. 387-422.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yay., İstanbul, 1999.
- Sankari, Farouk A., "Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Bazı Yönlerinin Karşılaştırılması", çev. H. Ömer Özden ve Osman Elmalı, *Tabula Rasa*, Yıl: 5, Sayı: 13, Isparta, Ocak-Nisan 2005, s. 235-242.
- Strauss, Leo, "Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı", *Siyasî Hermenötik*, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yay., Samsun, 2000, s. 139-158.
- Şahcihan, Muhammed, "An Introduction to the Ethics of al-Farabi", *Islamic Culture*, Sayı: 59, 1985, s. 45-52.
- Şenel, Alâeddin, *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine*, A.Ü. S.B.F. Yay., Ankara, 1970.
- Toktaş, Fatih, *Meşşâî Felsefe*, İnsan Yay., İstanbul, 2004.
- Tosun, Sibel, *Platon ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, G.Ü. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Felsefe Grubu Öğretmenliği Anabilim Dalı, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2007.
- Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997.
- Uslu, Serdar, *Platon'da Düzen Sorunu*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, (Doktora Tezi), İstanbul, 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul, 2004.
- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2003.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1993.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 2001.

## **ÖZGEÇMİŞ**

1971 yılında Ankara'nın Çubuk ilçesinde doğdu. İlk ve ortaöğrenimimi Çubuk'ta tamamladı. 1988 yılında girdiği Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesinden 1994 yılında mezun oldu. 1995 yılında Kırıkkale Barosunda avukatlık stajını tamamlayarak, avukatlık ruhsatını aldı.

1996 yılında Kırıkkale Üniversitesi Hukuk Müşavirliğinde memuriyete başladı. 1998 yılında aynı üniversiteye avukat olarak atandı. 2001 yılından itibaren naklen geçtiği Ankara Büyükşehir Belediyesinde avukat olarak görev yapmaktadır.