

## ARİSTOTELES'İN AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİNİN İSLÂM DÜNYASINA YANSIMASI\*

*Mahmut Kaya*

### A — AHLÂK

Aristoteles'in ahlâk konusunda üç eseri bulunduğu ötedenberi bilinmektedir. Bunlar : *Nikomakhos Ahlâkı* (on bölüm), *Eudemos Ahlâkı* (yedi bölüm) ve «büyük ahlâk» anlamına gelen *Magna Moralia* (iki bölüm) dir. Burada şöyle bir soru hatıra gelmektedir : Muhteva bakımından bu üç kitap arasında büyük bir fark bulunmadığına göre, Aristoteles aynı konuda niçin üç ayrı eser yazmış olsun ? Bu soru ilim dünyasını yüzyıllar boyunca meşgul etmiş ve *Eudemos Ahlâkı*'m, Aristoteles'in talebelerinden olan Eudemos'un; *Magna Moralia*'yı ise bir başkasının yazmış olduğu sanılmıştı. Fakat yeni araştırmalar, her üç eserin de Aristoteles'e ait olduğunu göstermektedir. Şöyle ki : *Eudemos Ahlâkı*'nm yazılışı, Aristoteles'in Assos'ta (bugünkü Behramköy) bulunduğu döneme (M.Ö. 347-343) rastladığı kabul edilmektedir<sup>1</sup>. *Magna Moralia* adı verilen ve daha çok Platon ahlâkının izlerini taşıyan bu eser, sonradan bir talebesi tarafından gözden geçirilmiştir<sup>2</sup>. Bunlardan en önemlisi ve muhteva bakımından

---

\* Bu çalışma, Mahmut Kaya'nın «İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi» adh doktora tezinin II. bölümünden bir kesittir. Sözkonusu tez, Prof. Dr. Nihat Keklik'in Başkanlığında Prof. Dr. İsmail Tunali, Prof. Dr. Nermi Uygur, Prof. Dr. Ahmet Y. Özemre ve Prof. Dr. Nihat Çetin'den oluşan jüri önünde 21/8/1979 günü savunulmuş ve bu jüri tarafından «Pekiyi» derece ile kabul edilmiştir.

1 Zeller, *Outlines Of The Hist. Of Greek Phil.*, p. 165.

2. Zeller, *a.g.e.*, gösterilen yer.

en geniş olan *Nikomakhos Ahlâkı* ise en son dönemde yazılmış ve Aristoteles'in ölümünden sonra oğlu Nikomakhos tarafından gözden geçirildiği için bu adı almıştır. Şu var ki, *Eudemos Ahlâkı*'nin V. ve VII. kitaplarında herhangi bir değişiklik yapılmadan *Nikomakhos Ahlâkı*'nda da aynen muhafaza edilmiştir<sup>3</sup>.

İslâm kaynaklarına gelince, onların da bu üç eseri tanıdıklarını söyleyebiliriz. Bu konuda ilk sıhhatli bilgiyi el-Kindî vermektedir. O, şöyle diyor :

«Aristoteles'in eserlerinden biri de, oğlu Nikomakhos için yazdığı ve *Nicomachea* adı verilen onbir makalelik ahlâk konusundaki büyük kitabıdır. Bir diğeri ise, makale (bölüm) sayısı daha az ve manaca Nikomakhos'a yazdığına benzer bir kitaptır ki, onu bazı arkadaşlarına (talebelerine) yazmıştır. Onun bu üç makaleden (?) başka birçok cüzî nesne hakkında kitapları ve yine çeşitli cüzî nesnelere dair mektupları vardır»<sup>4</sup>.

Yukardaki ifadesiyle el-Kindî'nin, *Nikomakhos Ahlâkı* ile *Eudemos Ahlâkı*'m kastettiği açıkça anlaşılmaktadır. Fakat, «Onun bu üç makaleden başka...» sözüyle neyi kastettiğini kestirmek zordur. Ancak, yukarda iki eserin adını andığına bakılırsa, belki de el-Kindî üçüncü bir eser olan *Magna Moralia*'yı da zikretmiş, fakat istinsah sırasında bu unutulmuştur.

Böylece *Nikomakhos Ahlâkı*'ni onbir makale olarak göstermesi istisna edilecek olursa, el-Kindî'nin bu konuda verdiği bilgilerin doyuru olduğu söylenebilir.

*Felsefet Aristütâlis* adlı kitabında, Aristoteles'in bilinen belli başlı bütün eserlerinin geniş bir kritiğini yapan Fârâbî, anılan eserinde her nedense *Ahlâk* ve *Politika*'dan hiç söz etmemiştir. Bununla beraber Fârâbî, Aristoteles'in bu üç kitabını biliyordu ve *Nikomakhos Ahlâkı*'na bir de şerh yazmıştı<sup>5</sup>. Ne var ki o, bir de *Küçük Nicomachea* adlı eserin varlığından söz ediyorsa da<sup>6</sup>, biz bunun *Magna Moralia* olduğunu söyleyebiliriz. Zira Aristoteles'in eserleri

3 Bkz. Ross, *Nicomachean Ethics Of Aristotle*, Introduction, P. V. London, 1959.

4 el-Kindî, *Kemmiyet Kutub.*, s. 369.

5 Bkz. Fârâbî, *el-Cem'*, s. 17.

6 Bkz. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 18.

hakkında verdiği malumatı Fârâbî'den aktardığını bildiğimiz Kadı Sâid, bu konuda diyor ki :

«... Onun, ahlâka dair oğluna yazdığı bir büyük, bir de küçük kitabı vardır. Ayrıca *Uzîmya* (Eudemos) olarak adlandırılan bir başka kitabı daha vardır»<sup>7</sup>.

Görülüyor ki Fârâbî'nin *Küçük Nicomachea*, Kadı Sâid'in de *Küçük Kitap* dedikleri, iki makaleden oluşan *Magna Moralia*'dan başkası değildir. Ayrıca, İslâm kaynaklarının, bu üç eserin Aristoteles'e ait olduğu konusunda herhangi bir tereddütleri bulunmadığı da anlaşılmaktadır. Şu hususa da işaret etmek gerekir ki, kaynaklarımızın *Kitâb el-Ahlâk* adıyla zikrettikleri eser *Nikomakhos Ahlâkı*'dir. Ne var ki bu eserin bölümleri hakkında verilen bilgilerde bir farklılık göze çarpmaktadır.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi el-Kindî, *Kitâb el-Ahlâk*'ı onbir bölüm olarak gösteriyordu. İbn el-Nedîm ve ondan yararlandığı bilinen İbn el-Kiftî ise, bu konuda şu karmaşık ifadeyi kullanıyorlar : «*Kitâb el-Ahlâk*'ı Porphyrius tefsir etmiştir; oniki makaledir; İshak İbn Huneyn nakletmiştir»<sup>8</sup>. *Nikomakhos Ahlâkı* on bölüm olduğuna göre, bu cümlede geçen «oniki makale»den kasıt, Porphyrius'un tefsiri mi, yoksa *Kitâb el-Ahlâk* mı? Ayrıca, «İshak İbn Huneyn nakletti» ifadesinden kastedilen, esas metin mi, yoksa Porphyrius'un tefsiri mi? Bu sorulara tatmin edici karşılık bulmak oldukça zordur.

Diğer taraftan, Batlamyus el-Garîb'in katalogunda *Magna Moralia* iki bölüm, yedi bölümden oluşan *Eudemos Ahlâkı* ise sekiz bölüm olarak gösterilmiş, *Nikomakhos Ahlâkı*'ndan ise hiç söz edilmemiştir<sup>9</sup>. Kâtip Çelebi, İbn el-Nedîm ile Batlamyus el-Garîb'in bu konuda verdikleri farklı bilgileri uzlaştırmak düşüncesiyle diyor ki :

«*Kitâb el-Ahlâk*, büyük makaleler halinde iki bölüm, küçük makaleler halîde sekiz bölümdür. Bunlar Aristo'nun iki kitabıdır ki, toplamı oniki makaledir»<sup>10</sup>.

Görülüyor ki, *Nikomakhos Ahlâkı*'nm varlığından habersiz olan Kâtip Çelebi, *Magna Moralia* ile *Eudemos Ahlâkı*'mı bölümlerinin

7 Kadı Sâid, *Tabakât el-Umen*, s. 28.

8 Bkz. *el-Fihrist*, s. 252; *İhbâr*, s. 31

9 Bkz. Batlamyus el-Garîb, *Fihrist Kutub.*, vr. 15b.

10 Kâtip Çelebi, *Keşf.*, II/1387.

toplama —ki bu hesaba göre oniki değil, on eder— ile, İbn el-Nedîm'in on iki makale olarak gösterdiği *Nikomakhos Ahlâkı*'nm aynı şey olduğunu sanmış ve bunu ispat edebilmek için hayli zorlanmıştır.

Aristoteles'in bu üç eserinin çeşitli bölümlerinden bazı seçmeler yapılarak, zamanla bunlara ayrı birer eser gözüyle bakıldığı söylenebilir. Nitekim Diogenes Laertius'un katalogunda beş bölüm olarak gösterilen *Ahlâk*'tan başka, yine bu konuda şu eserlerin de Aristoteles'e isnad edildiğini görmekteyiz :

- a) *Haz* (Bir kitap)
- b) *İyi hakkında* (Üç kitap)
- c) *Dostluk hakkında* (Bir kitap)
- d) *Faziletle ilgili hükümler* (İki kitap)
- e) *Haz hakkında* (Bir kitap)
- f) *Dostluk hakkında tezler* (İki kitap)
- g) *Faziletler hakkında* (İki kitap)<sup>11</sup>.

Şayet bu eserler gerçekten Aristoteles'e aitse, bunlar *Nikomakhos Ahlâkı*'nm çeşitli bölümlerini oluşturan konulardan ibarettir. Ayrıca, mâhiyetleri bakımından (a) ile (e), (c) ile (f) ve (d) ile (g) aynı şeylerdir. Bu da göstermektedir ki, çeşitli zamanlarda, muhtelif kimseler tarafından yapılan bu seçmeler, zaman aşımıyla müstakil birer eser hüviyetini kazanmışlardır.

*Nikomakhos Ahlâkı*'nm kapsadığı problemlere bakılacak olursa, yukardaki görüşün isabetli olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Şöyle ki : I. kitap ile X. kitabın 6-10. bablarında «Mutlak İyi»nin ve «Mutluluk»un nelerden ibaret olduğu araştırılmakta; II. kitap ile III. kitabın 1-6. bablarında «Fazilet» teorisi incelenmekte; III. kitabın 7-13. babları ile IV. kitapta «Ahlâkı Faziletler»in geniş bir analizi yapılmaktadır. V. kitap sadece «Adalet» teorisine; VI. kitap ise «Aklı Faziletler»e ayrılmıştır. VII. kitap ile X. kitabın 1-5. bablarında «Bedeni Hazlar ve insanın hazlar karşısındaki «ölçüsüz davranışları» ele alınmış; VIII. ve IX. kitaplar ise «Dostluk» ve «İnsanseverlik» gibi konulara tahsis edilmiştir.

*Nikomakhos Ahlâkı*'nm muhtevası hakkındaki bu bilgilerden sonra, şimdi de Aristoteles'in *ahlâk felsefesi*'ni inceleyelim.

11 Diogenes Laertius, *Lives.*, I/v. 22-23-, 23-24 p. 467-469.

### Ahlâk ve Politika ilişkisi :

İlimler tasnifinde Aristoteles, Ahlâk ve Politika'yı pratik ilimlerden saymıştır. Ona göre her iki ilmin konusu da, insanın bütün (iradeli) faaliyetlerinin gayesi ve varmak istediği en son hedef olan «*en yüksek iyi*»dir. Nitekim *Nikomakhos Ahlâkı* : «İyi, bütün emellerimizin konusunu teşkil eden şeydir»<sup>12</sup> cümlesiyle bağlar; *Politika*'nın ilk paragrafında : «... insanlar daima iyi saydıkları şeyi elde etmeğe çalışırlar»<sup>13</sup> ifadesi yer almaktadır.

Burada şöyle bir soru sormak gerekiyor : «*İyi*» kavramını her hangi bir ilim ve sanat kategorisi içinde ele almak icabederse, biz bunu hangi ilim veya sanat alanında inceleyebiliriz? Başka bir deyişle, bir davranışın iyi veya kötü olduğunu ahlâk mı, yoksa politika mı tespit edecektir? Aristoteles'in düşüncesine göre bu konuda değer yargısı verecek olan politikadır. Dolayısıyla ahlâkı yapan ve onu tanzim eden politikadır. Ahlâk ise, politika için basit bir girişten ibarettir. Nitekim o, bu konuda şöyle demektedir.

«İlk önce şu nokta besbellidir ki, *İyi*, en yüksek ilme, bütün ilimlerden daha esaslı olan ilme tabi olmalıdır. Gerçekte bu, politika ilmidir... Politika'nın bütün öteki pratik ilimleri (kendi yararına) kullanması ve kanun adına neyin yapıp neyin yapılmaması gerektiğini emretmesi dikkate alınacak olursa denebilir ki, politika'nın gayesi, her çeşit öteki ilimlerin gayesini de kapsar. Sonuç olarak politika'nın gayesi, *gerçek iyi*, yani «insan için en yüksek iyi»dir<sup>14</sup>.

Aristoteles'in politika'yı diğer ilimlerden üstün tutması ve ona ahlâkî değerleri tayin ve tespit yetkisini tanıması isabetli bir görüş olmamalı. Zira, gerek kanun koyucu ve gerekse o kanunları yürütme mevkiinde bulunan politikacı, yazılı kanunlar kadar, toplumda yerleşmiş olan ahlâk ve gelenek gibi yazısız kanunları da dikkate almak zorundadır. Nitekim ahlâkın başta gelen ilkelerinden birisi olan *adalet*, ham kanun koyucuyu, hem de politikacıyı bağ-

12 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1.1.

13 Aristoteles, *Politika*, I, 1.

14 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1.9-11.

layıcı bir ilkedir. Dolayısıyla denebilir ki, kanunların işlerlik ve süreklilikleri toplumda yaşayan ahlâkî değerlere bağlılıklarıyla doğru orantılıdır. Aristoteles *Rhetorica* adlı eserinde, yazılı ve yazısız kanunlar üzerinde durmakta<sup>15</sup>, hatta bazı konularda yazısız kanunları uygulamanın daha iyi sonuç vereceğini savunmaktadır<sup>16</sup>. Bu durumda politikanın ahlâka değil, ahlâkın politikaya yön verdiği ortaya çıkmaktadır ki bu, Aristoteles için bir çelişkidir.

### *Mutluluk :*

İnsanoğlu çağlar boyunca hayatta en yüksek değer ne olduğunu soragelmıştır. Antikçağ Yunan felsefesinde de en çok tartışılan konulardan biri, işte bu «en yüksek değer»in, bir başka deyişle «insanın hayatta varmak istediği en son gaye»nin ne olduğu meselesidir. Aristoteles'in bu konuda söylediklerine bakılacak olursa, eski Yunan'da :

«Aydınlar gibi halk da mutluluğa en yüksek iyi adını vermişler, genellikle iyi yaşamayı ve güzel davranışta bulunmayı insanın mutluluğu ile eş-anlamli saymışlardır»<sup>17</sup>.

Aristoteles de mutluluğu insanın en son gayesi olarak kabul etmektedir. Fakat mutluluğun ne olduğuna gelince, bu tartışmalı bir konudur ve anlayışa göre değişebilmektedir. Meselâ hastaya göre mutluluk sağlıktır; fakire göre ise servettir<sup>18</sup>. Ne var ki, çoğu kimseler mutluluğu sadece zevklerde aradıkları için hayvanca bir yaşayışı seçmişler ve zevklerinin kölesi olmuşlardır<sup>19</sup>. Aristoteles'in düşüncesine göre maddî zevkler insanın duyularına hitap ettikleri için sabit değil değişkendirler. Bu yüzden de en yüksek değer olamazlar. Hatta bir şeyden zevk alan aynı şahıs, bir süre sonra ondan nefret edebilir. Bu ölçüye göre bir insanın zevklerini araştırarak olursak, aynı şahıs hakkında hem mutlu hem de mutsuz dememiz gerekir ki bu, mutlu saydığımız kimsenin bukalemun gibi değişken ka-

15 Aristoteles, *Rhetorica*, I, 13.

16 a.g.e., I, 15.8.

17 *Ethica Nicomachea*, I, 2.2.

18 a.g.e., I, 2.4.

19 a.g.e., I, 2.11.

rekterli olması demektir<sup>20</sup>. Aynı zamanda insan yaşadığı sürece daima çeşitli tehlikelerle karşı karşıyadır. Dolayısıyla, kendisini mutlu kılan (gençlik, güzellik ve şehvet gibi) şeylerin bir gün elden gideceğini düşündükçe mutlu olamayacaktır.

Bütün bunlardan sonra insanı mutlu kılan «en yüksek gaye» nedir? sorusuna Aristoteles şu karşılığı veriyor :

«... Ne kadar iş, sanat ve ilim çeşidi varsa o kadar da gâye vardır. Meselâ Tıbbın gayesi sağlık; Gemi mühendisliğinininki gemi; savaş tekniğini öğrenmenin gayesi zafer; İktisat ilmininki ise servettir»<sup>21</sup>.

Demek oluyor ki, her varlığın ve her mesleğin kendine özgü bir faaliyet tarzı ve ulaşmak istediği en son bir gaye vardır. Öyleyse biz, bir varlığın kendisine özgü faaliyet tarzını tespit edersek onun gayesinin ne olduğunu anlayabiliriz. İnsan akıl sahibi bir varlık olduğuna göre, davranışları ne kadar makul olursa o kadar mutlu olacaktır. Bu noktadan hareket eden Aristoteles, mutluluğun tarifine ulaşıyor ve diyor ki : «Mutluluk, ruhun akla uygun davranışta bulunmasıdır»<sup>22</sup> veya : «Mutluluk, ruhun fazilete uygun herhangi bir davranışdır»<sup>23</sup>.

Bu iki tarif arasında bir fark gözetmemek gerekir. Zira Aristoteles'e göre insanın bütün değerli faaliyetlerinin iki kaynağı vardır. Bunlardan biri *fazilet*, öteki *akıl*'dir<sup>24</sup>. Yani fazilete uygun davranışta bulunabilmek için akim öncülük yapması şarttır. Akıl sadece insana ait bir özellik olduğuna göre sonuç şudur : İnsanın yaşamaya mümkün olan en mutlu hayat düşünce ve idrak hayatıdır<sup>25</sup>. Bu görüşünü daha da sınırlayan Aristoteles diyor ki : Yaşayan ve aklının gösterdiği doğrultuda hareket eden kimse, bana göre insanların en düzenlisi ve tanrıların en sevgilisidir. Aklını en iyi kullanan ve kendini tamamen düşünce hayatına veren kimse «filo-

20 Aristoteles, a.g.e., I, 8.3.

21 a.g.e., I, 1.3; I, 4.1.

22 a.g.e., I, 4.14

23 a.g.e., I, 7.7.

24 a.g.e., X, 6.4.

25 a.g.e., X, 7.9.

zof» olduğuna göre, *en mükemmel mutluluğa sadece filozof sahiptir*<sup>26</sup>.

İnsanın tam mutlu olabilmesi için aklın, faziletin ve düşünce hayatının yeterli olamayacağı açıktır. Bu yüzden Aristoteles diyor ki : Hiçbir şeyi bulunmayan kimsenin mutlu olabileceği söylenemez. Binaen-aleyh, tam mutlu olabilmek için bazı dış şartlara da gerek vardır. Meselâ dost, servet ve siyâsî nüfuz bunların başında gelir. Diğer taraftan soyluluk, iyi bir aile ve güzel bir endam gibi özelliklerin de insanı mutlu kılmada önemli rolleri vardır<sup>27</sup>. Bunların yanı sıra, sayılan bu şartların hayat boyunca devam etmesi de icabeder. Çünkü bir tek kırlangıç ve sadece güneşli bir gün baharın geldiğini göstermez<sup>28</sup>.

Mutluluk konusunda Aristoteles'in ortaya koyduğu bu düşüncelerin ışığında kimlerin mutlu, kimlerin mutsuz sayıldıklarını kategorik bir ayrıma tabi tutacak olursak, hiç de iç açıcı olmayan şu sonuçla karşılaşırız :

a) Düşünce hayatı henüz gelişmediğine göre, çocuklar için mutluluk sözkonusu olamaz.

b) Servetleri olmadığı için fakirler de mutluluktan tam olarak nasiplerini almayacaklardır.

c) Soylu bir aileden gelmediklerine göre, kölelere hiçbir zaman mutlu gözüyle bakılamaz.

d) Antik Yunan'da kadınlar siyâsî nüfuzdan yoksun oldukları için onlar da mutlu sayılmazlar.

e) Fizikî yapısı mükemmel olmayanların da tam mutlu sayılmayacakları açıktır.

Şu halde gerçekten mutlu olan kimse, kendisini engin bir düşünce hayatına veren, soylu, zengin, çevresinde faziletli dostları bulunan, güzel bir fizikî yapıya ve siyâsî nüfuza sahip olan, aynı zamanda yaşadığı sürece bu meziyetleri elinde tutabilen kimsedir.

Mutluluk, insanın kendi iradesine mi bağlıdır, yoksa tesadüfün veya alınyazısının bir sonucu mudur? Aristoteles'in kanaatına göre

26 Aristoteles, *a.g.e.*, X, 9.5.-6.

27 *a.g.e.*, I, 6.14.

28 *a.g.e.*, I, 4.16.

mutluluk bazı hallerde şans ve tesadüf sonucu elde edilse de, gerçekte o, tanrıların insanlara bir lûtfu ve bizim çabalarımızın bir sonucudur<sup>29</sup>.

Aristoteles mutluluğu «ruh'un fazilete uygun davranışı» olarak tarif ediyordu. Şu halde mutluluğu daha iyi anlamak için faziletin nelerden ibaret olduğunu araştırmamız gerekecektir.

### *Fazilet :*

İnsanın hayatta en son hedefi mutluluk, onu bu hedefe ulaştıracak araç ise fazilettir. Ancak, insana ait faziletleri araştırırken sözkonusu olan bedenî değil sadece rûhî faziletlerdir<sup>30</sup>. Aristoteles'e göre faziletler aklı ve ahlâkî olmak üzere ikiye ayrılır :

a) Aklı fazilet, daima eğitimden gelir ve eğitim sayesinde gelişir. Böyle bir fazileti elde edebilmek için tecrübe ve zamana ihtiyaç vardır. Meselâ bilgelik (hikmet), akıl ve ileri görüşlülük aklı faziletlerdendir.

b) Ahlâkî fazilet, özellikle âdet ve alışkanlıklardan doğar. Bu tür faziletlerden hiç biri bize tabiattan gelmiş değildir. Çünkü tabiattan gelen bir şeyi alışkanlıkla, olduğundan başka şekle sokmaya imkân yoktur. Nitekim tabiatı gereği aşağıya yönelen taş, milyon kez tekrarlınsa da yukarıya doğru yönelme alışkanlığı kazanmayacaktır. Bu da göstermektedir ki, bizdeki faziletler, ne sadece tabiattan gelir ve ne de tabiatın zıddıdır. Şu var ki, tabiat onları alabilmemizi sağlar; alışkanlıklar ise onları geliştirir ve tamamlar<sup>31</sup>. Zira alışkanlıklar (melekeler), aynı davranışı çok tekrar etmekle kazanılır<sup>32</sup>. Şu halde faziletli olabilmek için fazilet sayılan şeyleri yapmak gerekir. Aristoteles her şeyden önce ahlâkın pratik bir ilim olduğunu, bu konuda teorilerle uğraşmanın insana bir şey kazandırmayacağını savunuyor ve diyor ki :

«Gözden uzak tutulmaması gereken bir şey var; o da, ahlâk konusunda yazılan bu eserin sırf bir teori olmadığıdır. Nitekim

29 Aristoteles, *a.g.e.*, I, 7.1-2.

30 *a.g.e.*, I, 11.6.

31 *a.g.e.*, II, 1.1-3.

32 *a.g.e.*, II, 1.7.

öteki birçoklarında durum böyle olabilir. Biz bu araştırmayı, faziletin ne olduğunu bilmek için değil, tersine, nasıl faziletli ve seçkin olabiliriz; bunu öğrenmek için yaptık. Şayet böyle olmasaydı, bu araştırmanın hiçbir yararı olmazdı<sup>33</sup> ... Ne var ki, çoğu insanlar bu (faziletli) davranışları alışkanlık haline getirmezler (sadece) boş sözlere dayanarak kendilerinin felsefe yaptıklarını sanırlar ve bu yolla gerçek faziletleri elde edeceklerini hayal ederler. Bir bakıma böyleleri, doktorun tavsiyesini dikkatle dinleyen fakat dediklerini yapmayan hastalara benzerler. Onların bedenleri böyle bir tedavi metoduyla sağlığa kavuşmayacağı gibi, ötekilerin de ruhları böyle bir felsefe anlayışıyla sağlığa kavuşamaz<sup>34</sup>.

Fazilet kavramı temayül ve davranışlarla ortaya çıkmaktadır. İnsanın bir şey karşısındaki tutum ve davranışı ise, o şeyden zevk alması veya acı duymasının bir sonucudur. Aristoteles bu mantıkla hareket ederek faziletin sadece lezzet ve elemle ilgili olduğunu savunmaktadır<sup>35</sup>. Buna göre faziletli insan her hususta şu üç şeyi elde etmek isteyecektir : *İyi, yararlı ve uygun*. Şu üç şeyden de sakınması gerekecektir : *Kötü, zararlı ve uygunsuz* olan. Aristoteles, herhangi bir davranışın ahlâkî bir değer taşıyabilmesi ve tam faziletli sayılması için üç şart aramaktadır :

- 1) Niçin yaptığını bilmek.
- 2) Tam bir irade ile ve davranışının sonucunu düşünerek yapmak.
- 3) Tam bir kararlılıkla ve aksinin olamayacağına hiç tereddüt etmeden yapmak.

Onun düşüncesine göre bu şartlardan ilki, diğer ilim ve sanatlar için önemli olsa da, fazilet konusunda pek önemli değildir. Son iki şart ise pratiğe yöneldiğinden, ahlâk konusunda son derece önemlidir<sup>36</sup>.

Sokrates ve Platon, bilgi ile fazileti özdeş sayarak, «bilgi fazilettir» diyorlardı. Fakat Aristoteles fazilet konusunda bilginin

33 Aristoteles, *a.g.e.*, II, 2.1.

34 *a.g.e.*, II, 4.6.

35 *a.g.e.*, II, 3.3.

36 *a.g.e.*, II, 4.3.

önemsiz olduğunu söylemekle —üstü kapalı da olsa— hocalarını eleştirmek istemiştir. Her ne olursa olsun, insanın davranışlarını değerlendirmek için O'nun koyduğu bu ölçüler (şartlar), günümüzde modern psikolojinin söylediklerinin yirmi dört asır önce ifade edilmiştir ki, cidden takdire şâyan bir ileri görüşlülüktür.

Bütün bunlardan sonra şimdi de, insanı mutlu kılan faziletli davranışın nasıl olması gerektiğini araştıralım :

Aristoteles'e göre iyi bir davranış, eksiği ve fazlası olmayan, başkaları tarafından kınanmayan, yani ifrat ve tefrit denilen her iki aşırı uçtan uzak olan bir davranıştır ki, o buna, *doğru olan orta* demektedir<sup>37</sup>. Meselâ cesaret, delice atılganlıkla korkaklığın; cömertlik, israfla cimrilğin; soğukkanlılık, öfke ile duygusuzluğun arasında doğru olan ortayı teşkil etmektedir. Buna göre iki aşırı uç birbirine zıt olduğu gibi «orta»ya da zıttırlar. Tabiatıyla orta da her iki uca zıt olacaktır.

Ne var ki insanın istidat ve karakterleri birbirinden farklı olduğu için «doğru olan orta»yı bulmak oldukça zordur. Nitekim, cesur olan bir kimse, korkağa göre atılgan, atılgana göre korkaktır. Cimri adam, cömerde müsrif gözüyle baktığı gibi, müsrif olan da cömerde cimri diyecektir<sup>38</sup>. Aristoteles'in düşüncesine göre, tam ortayı bulabilmek için —deney mahiyetinde— bazan ifrata, bazan da tefrite yönelmeliyiz. Zira bu metod, doğru olan ortanın hangisi olduğunu daha kolay anlamamıza yardım edecektir<sup>39</sup>.

Aristoteles ahlâkî fazilet olarak birçok nitelik saymaktadır. Fakat biz bu konuda bir fikir vermek için sadece cesaret, itidal ve cömertliği inceleyeceğiz.

a) *Cesaret* : Cesaretin delice atılganlıkla korkaklık arasında *doğru olan orta*'yı teşkil ettiğini görmüştük. Ne var ki, bu üç kavramın iyi anlaşılması bazı yanlış yargılara yol açabilir. Meselâ korku, kötülük düşüncesinden kaynaklandığına göre, kötülükten korkan her insan korkak değil gerçekte saygıdeğer bir kimsedir<sup>40</sup>. Bu böyle olduğu gibi, korkulması gereken her tehlikeden korkmamak da cesaret sayılmaz<sup>41</sup>. Aristoteles'e göre gerçek cesaret, insan için

37 Aristoteles, *a.g.e.*, II, 6.9.

38 *a.g.e.*, II, 8.1-2.

39 *a.g.e.*, II, 9.9.

40 *a.g.e.*, III, 7.1-2.

41 *a.g.e.*, III, 7.5.

her şeyin sonu demek olan ölüm tehlikesi başgösterdiğinde ortaya çıkar. Bu, daha çok savaşlarda anlaşılır. Öyleyse insanı şerefli bir ölüme götürecekt tehlikeden korkmamak gerçek cesarettir<sup>42</sup>. Cesur adam ne tehlike karşısında apışıp kalan, ne de şursuzca kendini ona atandır. O, her türlü tehlike karşısında aklının gösterdiği yönde ve kalbi güvenle dolu olarak yapılması gerekeni yapan kimse-dir<sup>43</sup>.

Esasında Aristoteles, beş çeşit cesarettten söz etmektedir :

1) Medenî cesaret : Yukarda açıklandığı gibi, iyi ve şeref duygusuyla tehlikeleri göğüslemek medenî cesarettir. Zaten övgüye değer olan da budur<sup>44</sup>.

2) Deneyden gelen cesaret : İnsanın başından birçok olayın geçmesi, onu tehlikeler karşısında cesur kılabilir. Nitekim savaş tekniğini iyi bilen veya birkaç kez savaşa girmiş olan asker, diğerlerine nisbetle daha cesurdur<sup>45</sup>.

3) Öfkeden gelen cesaret : Tehlikeye karşı koyan cesur kimseler genellikle öfkelenirler. Bu yüzden kimileri aldanır ve her öfkeleneni cesur sanarlar. Oysa öfke, akla ve iradeye değil sadece his ve arzuya dayandığı için gerçek cesaret sayılamaz<sup>46</sup>.

4) Başarı duygusundan gelen cesaret : İnsan belli bir konuda başarıya ulaşmak için tehlikelere göğüs gerebilir. Aristoteles, böylelerinin de gerçek anlamda cesur sayılamayacaklarını söylüyor. Çünkü, diyor, bu gibiler umduklarını bulamayınca yıkılıverirler<sup>47</sup>.

5) Bilgisizlikten gelen cesaret : Bazı kimselerin tehlike karşısında direnmeleri, cesarettten değil cehaletten gelir. Böyleleri kendi hayatlarına hiç değer vermezler ve sırf zafere ulaşmak için şursuzca atılırlar; umduklarını elde edemeyeceklerini anlayınca da, hemen kaçıverirler<sup>48</sup>.

42 Aristoteles, *a.g.e.*, III, 7.8-9.

43 *a.g.e.*, III, 8.12.

44 *a.g.e.*, III, 9.1.

45 *a.g.e.*, III, 9.6.

46 *a.g.e.*, III, 9.10-12.

47 *a.g.e.*, III, 9.10-12.

48 *a.g.e.*, III, 9.16.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Aristoteles'in benimsediği cesaret delice atılganlıkla korkaklık arasında *doğru olan orta'yı* teşkil etmekte; bu ise soğukkanlılığını yitirmeden aklını ve iradesini kullanarak şeref duygusuyla tehlikelere göğüs germekten ibarettir.

b) *İtidâl* (ölçülü olmak) : Ahlâkî faziletlerden biri de hazlar karşısında ölçülü davranmaktır. Aristoteles hazzı, rûhî ve bedenî olmak üzere ikiye ayırmaktadır<sup>49</sup>. İtidâl, sadece bedenî hazlarla ilgili olup, rûhî hazlarda herhangi bir aşırılık söz konusu değildir. Hatta kimi kez bedenî hazların hepsinde itidâl aranmayabilir. Meselâ, güzel bir manzara veya resim karşısında bakakalmak; bir müzik parçasını dinlerken kendinden geçmek her ne kadar göz ve kulağa hitap eden zevkler olsa da, çoğu kez bunlarda ölçü (itidâl) aranmaz<sup>50</sup>.

Aristoteles, göz ve kulağa hitap eden zevkleri bedenî sayıyorsa da, bunlar tamamen rûhî hazlar olup, göz ve kulak sadece birer araç durumundadır. O, koku alma duyusuna bağlı hazlarda da bir aşırılığın olamayacağını söylüyor. Meselâ, bir elma veya gül kokusundan aşırı zevk alan kimseyi hiçbir zaman kınayamayız. Şu halde hazlar karşısında ölçülü olmak, tadalma ve dokunma duygusuyla ilgili bir fazilettir. Aristoteles'in kanaatına göre dokunma duyusu daha genel olduğu için, bu konuda aşırılıklar hep ondan gelmektedir. Aynı zamanda bu, insan ile hayvanda ortak bulunan bir duygudur. Şayet insan bu duyusuna hakim olamazsa hayvanlaşır<sup>51</sup>.

Ayrıca Aristoteles şu gerçeğe işaret ederek diyor ki : İnsanların, çoğu zevklerini ihmal ederek tefrite düştükleri pek görülmüş bir olay değildir. Genellikle bu konuda yapılan hatalar hep ifrattan gelir<sup>52</sup>. Tabiatıyla ifrat olarak nitelendirilen her davranış akla aykırıdır<sup>53</sup>.

Şu halde bilge kişi ve ölçülü insan *uygun olan orta'yı* bilen ve ona göre davranan kimsedir. O, ölçüyü kaçıracak şeylerden zevk almaz, rastgele her şeyden yararlanmayı düşünmediği gibi elde

49 Aristoteles, *a.g.e.*, III, 11.2.

50 *a.g.e.*, III, 11.3-5.

51 *a.g.e.*, III, 11.10.

52 *a.g.e.*, III, 12.7.

53 *a.g.e.*, I, 11.18.

edemedikleri için de haddinden fazla üzülmeyiz<sup>54</sup>. Binaen-aleyh insan, aklının isteklerini yaptığı sürece itaatkâr, terbiyeli ve ölçülüdür<sup>55</sup>.

c) *Cömertlik* : Aristoteles, itidalden sonra bir diğer ahlâkî fazilet olan cömertliği incelemektedir. İtidal hazlarla ilgili olduğu gibi, cömertlik de sadece servetle ilgilidir. O, iki aşırı uç olan savurganlık ve cimrilik arasında «*doğru olan orta*»yı teşkil eden bir fazilettir. Aristoteles'in anlayışına göre, cömertler kendi cinslerine yararlı olduklarından bu fazilet diğerlerinden daha çok övgüye değer bir davranıştır<sup>56</sup>. Faziletten kaynaklanan her davranış iyi ve güzeldir; bu yüzden cömert kişi, vermek güzel olduğu için verir. Fakat Aristoteles bu konuda şu ölçüyü dikkate almaktadır : gerçek cömert verirken kime, ne kadar ve ne zaman vereceğini bilen kimsedir. Aynı zamanda vermekten zevk alan veya en azından acı ve pişmanlık duymayıdır. Çünkü, diyor Aristoteles, cömertlik bir fazilet, fazilet ise insanı mutlu kılan bir haslettir. Öyleyse mutlulukla acı ve üzüntünün bir arada bağdaşması mümkün olamaz<sup>57</sup>. Cömert olan kimse verirken olduğu kadar, hediye kabul ederken de kimden, ne kadar ve ne zaman kabul edeceğini kestirebilmeli<sup>58</sup>. Şu halde cömert kişi, her hoşuna gidene değil, kendisi için zorunlu olanı edinmeli. Fakat bu, cömert'in zengin olamayacağı anlamına gelmez. Aksine başkalarına yardım etme imkânını her an elinde bulundurmak için o, zengin olmalı, kendi servetini gözetip kollamalı ve her önüne gelene döküp saçmamalıdır. Aristoteles'e göre normal olan budur; fakat ideal olan, engin kalpli ve yüksek ruhluların —aşırı sayılsa da— kendilerini hiç düşünmeden herşeylerini verebilmeleridir<sup>59</sup>. Bu hususta Aristoteles bir başka gerçeğe daha işaret etmektedir; o da : Cömertlik daima servetle ölçülmelidir. Çünkü bu konuda verilen malın değerinden çok, verenin durumu önemlidir<sup>60</sup>. Meselâ ihtiyaçlar içinde bunalan kimsenin, o durumda verdiği yüz lira, servetinin hesabını bilmeyenlerin vereceği bir milyon liradan daha değerli olabilir.

54 Aristoteles, *a.g.e.*, III, 12.8.

55 *a.g.e.*, III, 13.8.

56 *a.g.e.*, IV, 1.11.

57 *a.g.e.*, IV, 1.12-13.

58 *a.g.e.*, IV, 1.15, 25.

59 *a.g.e.*, IV, 1.17-18.

60 *a.g.e.*, IV, 1.19.

Cömertliğe göre iki aşırı uç sayılan savurganlık ve cimrilik birer rezilliktir. Fakat cimrilığe nisbetle savurganlık daha az kınanan bir rezilliktir. Çünkü savurgan olan kişi birçok kimseye iyilik ettiği halde, cimrinin kendine bile yararı dokunmaz<sup>61</sup>. Şu var ki, savurganların ölçsüz derecede servetlerini verip dağıtmaları, iyilik duygusundan kaynaklanmadığı ve gerektiği gibi harcanmadığı için cömertlik adına hiçbir değer taşımaz. Aristoteles'e göre bu gibiler, asıl yardım edilmesi gerekenler dururken, kendilerine dalkavukluk edenlere avuçlar dolusu verirler. Bunların gayesi fazilet veya şeref değil, sadece vermek ve böylelikle kendi arzularını tatmin etmekten ibarettir<sup>62</sup>.

Aristoteles cimrileri ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birinci kategoride bulunanlar, karşılığını vermekten korktukları için ne verirler ne de verileni kabul ederler. İkinci kategoridekiler ise, verilen şeyin kimden, nereden ve nasıl geldiğini hiç düşünmeden her şeyi kabul ederler. Böyleleri en küçük çıkarları için bayağı ve yüzkızartıcı yollara başvurmadan çekinmezler<sup>63</sup>.

Her çeşit cimrilik duygusunun ihtiyarlık ve düşkünlükten kaynaklandığını söyleyen Aristoteles, insanın şu temel karakterine de işaret etmektedir :

«... İnsanın tabiatında cimrilik, savurganlıktan daha etkilidir. Zira çoğumuz vermektense, malımızı korumayı tercih ederiz»<sup>64</sup>.

Dikkat edilecek olursa, Aristoteles'in ahlâkî fazilet olarak nitelendiği davranışların hemen hepsi akla, mantığa ve hayatın gerçeklerine uygun, aynı zamanda insan haysiyetine yaraşır davranışlardır.

#### *Adalet :*

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*'nın beşinci kitabında *adalet* kavramını incelemektedir. Toplumun mutlu kılınması ve düzenin sağlanmasında adalet faktörünün önemli payı olduğu için o, adalet büyük bir değer verir. Kendi deyimiyle «ne güneşin doğuşu, ne de ba-

61 Aristoteles, *a.g.e.*, 1.29-30.

62 *a.g.e.*, IV, 1.32.

63 *a.g.e.*, IV, 1.33, 37.

64 *a.g.e.*, IV, 1.34.

tışı adalet kadar hayranlık vericidir»<sup>65</sup>. Bazı faziletler sadece insanın şahsında kaldığı halde, adalet başkalarını ve toplumu ilgilendirmektedir. Bu yüzden Aristoteles diyor ki :

«Fazileti sadece kendisi için kullanan en mükemmel olamaz. Tersine, onu başkaları için kullanan en mükemmel kişidir. Bu ise her zaman zor bir iştir. Şu halde adaleti sadece faziletin bir kısmı saymak mümkün değildir; o, faziletin ta kendisidir. Zulüm onun zıddı olduğuna göre, o da, rezilliğin bir kısmı değil, tamamıyla rezilliktir»<sup>66</sup>.

Aristoteles'in anlayışına göre «adalet, kanuna ve eşitliğe uygun, zulüm ise kanun ve eşitliğe uymayan davranışlar» dan ibarettir<sup>67</sup>. Bir davranışın adaletli veya adaletsiz oluşu, kanuna uygunluğu ile ölçüldüğüne göre, kanunî olan her şey bir bakıma adaletlidir. Çünkü *kanun koyucu*'nı tespit ettiği her şey *kanunî*'dir.

Kanunların gayesine gelince, «ya kamunun, ya büyüklerin, bazan da memlekette faziletiyle veya başka bir ünvanla imtiyaz etmiş olanların yararını korumaktır»<sup>68</sup>. Bundan şu sonuca varabiliriz : Kanunlar, siyâsî bir toplumda mutluluğu sağladığı veya koruduğu, yahut da mutluluğun sadece bir unsurunu sağladığı veya koruduğu ölçüde âdil sayılabilirler<sup>69</sup>.

Aristoteles'in kanaatına göre, fonksiyonlarını tam olarak yapabilmeleri için kanunlar, yurttaşlara iyi ve ahlâkî olanı emretmeli, kötü ve rezil sayılan şeylerden kaçınmalarını öğütlemelidir. Meselâ :

«Kanun, savaştaki yerini bırakmama, kaçmama ve silâhını atmama gibi cesurca davranışları emreder. Zina ve başkasına zarar verme gibi şeyleri yasaklar; hikmeti ve ölçülü olmayı emreder, dövme ve hakaret etme gibi şeyleri yasaklar. Uysal olmayı emreder. Emretme ve yasaklama (yetkisi) kanuna ait olduğu için o, diğer bütün faziletlerin ve her türlü rezilliklerin üzerinde otoritesini kurar. Şayet kanun koyarken iyi ve etraflı

65 Aristoteles, *a.g.e.*, V, 1.15.

66 *a.g.e.*, V, 1.18-19.

67 *a.g.e.*, V, 1.8.

68 *a.g.e.*, V, 1.12.

69 *a.g.e.*, V, 1.13.

düşünülürse sonuç iyi; aceleye getirilir ve gereği gibi düşünülmezse sonuç kötü olacaktır»<sup>70</sup>.

Aristoteles'in o çağda bu gibi ayrıntıları kanunun yetki alanında mütalaa etmesi cidden takdir edilecek bir anlayıştır.

Aristoteles iki çeşit adalet kabul etmektedir :

1) Paylaştırma adaleti : Bu, sitenin üyeleri arasında şeref, servet ve diğer meziyetlerin paylaştırılmasında uygulanan adalettir. Bu tür adalette yurttaşlar arasında eşitlik gözetildiği gibi, gözetilmeyebilir de. Paylaştırma adaletine, insanlar arasında kanunî ilişkileri düzenleyen adaleti de katmak gerekir ki, bu ilişkiler de iradeli ve iradesiz olmak üzere ikiye ayrılır.

a) İradeli ilişkiler alanına alım-satım, borç, kefalet, emanet ve icra gibi bizim irademizle olan hususlar girer.

b) İradesiz ilişkiler ise hırsızlık, zina, zehirlenme, rüşvet, kölelerin çalıp-çırpması, cinayet ve yalancı şahitlik gibi bilgimizin dışında oluşan olaylar ile, kendi emrindekilere kötü davranma, haksız yere insanları hapsedme, zincire vurma, yaralama v.b. gibi kuvvet kullanma sonucu meydana gelen olaylardır<sup>71</sup>.

İşlenen suçlar ister iradeli, ister iradesiz ilişkiler alanına girsin, verilecek ceza suç üe orantılı olmalıdır. Çünkü orantı *orta*'dır; öyleyse adalet her zaman orantılı olmalıdır<sup>72</sup>. Adaletin gerçekleşmesi için suç ve ceza arasında *orantı* yerine *kıyas*'ı ölçülü alan Pythagorasçılarını kınayan Aristoteles şöyle der : Hâkim bir kişiyi döverse onun da hâkimi dövmesi gerekmez. Bunun tersini düşünelim : Bir kimse hâkimi döverse, ceza olarak onu dövmek yetmez, cezayı daha da ağırlaştırmak icabeder<sup>73</sup>.

2) Kanunî adalet : Bu, fertler arasındaki iradeli ve iradesiz ilişkileri eşit olarak düzenleyen adalettir. Bu tür adalette hakim görevi, toplumdaki fertler arasında hiçbir ayırım gözetmeksizin, aynı suçu işleyen herkese aynı cezayı vermektir. Ceza konusunda gösterilen bu uygulama, devlete ait malların dağıtımında ve sosyal haya-

70 Aristoteles, *a.g.e.*, V, 1.14.

71 *a.g.e.*, V, 2.12-13.

72 *a.g.e.*, V, 3.9.

73 *a.g.e.*, V, 5.1-3.

tın her kesiminde tam bir tarafsızlıkla uygulanacaktır<sup>74</sup>. Kaunuların adalet prensibine göre uygulanmasında en önemli görev ve sorumluluk *hâkim*'e düşmektedir. Çünkü «hâkim, canlı ve somut bir adalettir<sup>75</sup>; hâkim, kuyumcu gibidir; onun vazifesi gerçeği sahteden ayırmaktır»<sup>76</sup>.

### *Dostluk :*

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*'nın VIII. ve IX. kitaplarını dostluk kavramına ayırmış ve dostluğu adalet kavramının bir devamı olarak ele almıştır. Zira «—nasıl olursa olsun— her toplumda bir dereceye kadar adalet de vardır, dostluk da»<sup>77</sup>. Hatta Aristoteles, insanlar arasındaki dostluğun adaletten daha üstün ve zorunlu olduğuna inanmaktadır. O, şöyle diyor :

«... İnsanlar birbirini sevince adalete ihtiyaç kalmaz. Fakat, adaletli olsalar da dostsuz olamazlar. Tartışmasız bir gerçek var ki, dünyada bulunan en yüce adalet, merhamet ve sevgiye dayanan adalettir»<sup>78</sup>.

Dostluk bir fazilet olmakla beraber bundan da öte, hayatın en zorunlu bir ihtiyacıdır. Zira bütün iyilikleri elde eden kimsenin dostsuz yaşamayı kabul edeceği düşünülemez. İnsan ne kadar çok zengin, mevki ve rütbe bakımından yüksek olursa olsun yine de çevresinde dostlar görmek ihtiyacıdır<sup>79</sup>. İnsanın başı derde girdiği sıkıntılı anında değil, mutlu olduğu zaman da dosta ihtiyacı vardır. Zira mutluluğunu dostlarıyla paylaşan kimse daha çok mutlu olacaktır. «Allah senin yardımcın olduktan sonra dostlara ne ihtiyacın var!» diyen Orfeus'u kınayan Aristoteles, kendi görüşünü şöyle belirtmektedir :

«Bana göre insanlardan ayrı, tek başına yaşayan kişiyi mutlu saymak budalalıktır. Sadece kendisi için kullanmak şartıyla

74 Aristoteles, *a.g.e.*, V, 4.1-3.

75 *a.g.e.*, V, 4.7.

76 *Rethorica*, I, 15-7.

77 *Ethica Nicomachea*, VIII, 9.1.

78 *a.g.e.*, VIII, 1.4.

79 *a.g.e.*, VIII, 1.1.

dünyanın bütün iyiliklerine sahip olmayı kim ister? *insan sosyal bir varlıktır* ve tabiat onu kendi gibileriyle birlikte yaşamak için oluşturmuştur»<sup>80</sup>.

Dostluğun nereden kaynaklandığı hususunda çeşitli teorileri inceledikten sonra o, insanları birbirine bağlayan faktörlerin *iyi, zevk* ve *çıkara* gibi başlıca üç duygudan geldiğini savunmaktadır. Bu görüşten hareket eden Aristoteles, dostluğu da üçe ayırıyor :

1) Çıkara dayanan dostluk : Bu tür dostlukta karşılıklı çıkarlar ön planda tutulduğu için, insanın sahip olduğu üstün meziyetlere hiç değer verilmez. Bu gibilerin şahsî çıkarları bozulunca, dostlukları da çabucak sona erer. Aristoteles'e göre böyle bir dostluk anlayışına daha çok yaşlı kimselerde rastlanır<sup>81</sup>.

2) Zevk'e dayanan dostluk : Bu çeşit dostlukta da insânî değerlere önem verilmez. İnsanlar, sırf birbirlerinden zevk aldıkları ve hoşlarına gittiği için sevişirler. Genellikle gençler arasındaki dostluklar böyledir. Çünkü gençler aşka daha yatkındırlar; aşk ise çoğu kez şehvet ve zevke dayanmaktadır. Yaşın ilerlemesiyle şehvet ve zevk duygusu değişip zayıflayacağı için, bu tür dostluk da zamanla sona erecektir. Her iki anlayış da bayağı duygulara dayandığından Aristoteles bunlara gerçek dostluk denemeyeceğini söylüyor<sup>82</sup>.

3) Fazilete dayanan dostluk : Gerçekte dostluk adına yaraşır olan, faziletli kimselerin birbirlerini sevmeleridir. Böyleleri sevdiklerinde sadece iyilik, fazilet ve şeref gibi yüksek insânî hasletler ararlar. Bu yüzden onların dostlukları sağlam ve uzun ömürlüdür. Aristoteles'e göre toplum içinde böyle ulvî düşünceye sahip olan kimseler azdan azdır ve böyle bir dostluğun kurulabilmesi için uzun zamana ihtiyacı vardır<sup>83</sup>.

Buraya kadar incelediğimiz *Nikomakhos Ahlâkı*'nda Aristoteles'in ortaya koyduğu teorilere yüksek bir Ahlâk Felsefesi gözüyle bakılmasa da, insan psikolojisi ve karakterleri hakkındaki ince ve enteresan düşünceleri, insanın toplumla olan ilişkileri konusundaki tespitleri oldukça dikkat çekicidir. Zaten bu sebeple onun ahlâk fel-

80 Aristoteles, *a.g.e.*, IX, 9.1-2.

81 *a.g.e.*, VIII, 3.1-4.

82 *a.g.e.*, VIII, 3.5.

83 *a.g.e.*, VIII, 3.6 v.d.

sefesi, psikolojisinin bir devamı sayıldığı kadar, politikasına da bir giriş mahiyetindedir.

Ahlâk'm gayesi insana nasıl hareket etmesi gerektiğini öğretmek olduğuna göre, bu konuda genel kavramlarla uğraşmak yatarsızdır. Böyle olduğu içindir ki Aristoteles ahlâk konusunda genel kurallar vermemiş, sadece «ne zaman, neye göre, kime karşı, ne sebeple ve ne ölçüde hareket etmek gerektiğini» araştırmış, insanı fazilete, olgunluğa götürecek *orta yol*'un bu olduğunu söylemiştir<sup>84</sup>.

*Aristoteles'in ahlâk felsefesinin İslâm dünyasına yansması :*

Mantık ve tabii ilimler alanında etkin olan görüşleriyle kıyaslanacak olursa, Aristoteles'in ahlâk felsefesinin İslâm kültür dünyasına olan tesirinin az ve sınırlı olduğu söylenebilir. İslâmın ortaya koyduğu ahlâk ilkeleriyle Aristoteles'in bu konudaki düşünceleri arasında bir karşılaştırma yapılırsa, bunların probleme bakış açılarında bir yakınlık ve benzerlik olduğu görülür. Fakat gaye bakımından her iki ahlâk anlayışı arasında büyük ayrılıklar vardır. Şöyle ki :

Aristoteles'in tarif ettiği anlamdaki mutluluğun sadece aristokrat bir zümreye özgü olduğunu yukarıda görmüştük. Ona göre fakirler, soylu bir aileden gelmeyenler, köleler, siyasî nüfuzu bulunmayanlar, kadın ve cahiller hiçbir zaman mutluluktan tam olarak nasiplerini alamıyorlardı. Oysa İslâm, zengin-fakir, kadın-erkek, âlim-cahil ve soy-sop farkı gözetmeksizin, iman edip iyi işler (amel-i sâlih) yapan herkesin hem dünyada hem de ahirette mutlu olacaklarını bildirmiştir.

Bir diğer husus da, Aristoteles'in ahlâkî fazilet olarak nitelendirdiği davranışlar ifrat ve tefrit dediğimiz iki aşırı uçtan uzak «doğru olan orta» yı teşkil etmekteydi. İslâma göre de bu böyledir; aksiyonların ahlâkî bir değer taşıması için her çeşit aşırıktan uzak olmaları gerekir. Bu bakımdan her iki ahlâk görüşü arasında bir benzerlik varsa da, gaye bakımından bunlar birbirinden tamamen farklıdır. Zira Aristoteles, faziletin gayesinin şeref kazanmak olduğunu söylüyor. Halbuki İslâma göre davranışlar Allah'ın hoşnut-

84 Bkz. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II, 6.11.

luğuna erme gayesiyle yapılırsa bir değer ifade eder. Şan ve şeref duygusuna dayanan veya başkasının takdirini kazanma arzusuyla yapılan her hareket İslâma göre ahlâkî değildir.

Temeldeki bu görüş ayrılıklarının yanı sıra, İslâm dünyasında Aristoteles'in ahlâk felsefesine gereği kadar önem verilmeyişinin bize göre en mühim sebebi şu olmalıdır : Müslümanlar, yüksek ahlâk ilkelerini *Kur'an* ve *Sünnet*'te buldukları için bu konuda yabancı kültürlere pek iltifat etmemişlerdir. *Kur'an*'da özellikle Hz. Peygamberin ahlâkı, «şüphesiz sen en yüce bir ahlâk üzeresin»<sup>85</sup> şeklinde övülmekte ve «Andolsun ki Allah'ın Rasulü sizin için en güzel örnektir»<sup>86</sup>. ayetiyle de müslümanların O'nu örnek almaları tavsiye edilmektedir. Her çeşit fazileti *Kur'an* ve *Sünnet*'te arayan müslümanlar —işte bu sebeple— sistematik bir ahlâk ilmi geliştirme yerine, ahlâk konusundaki âyet ve hadisleri, *Kitâb el-Âdab*, *Kitâb el-Ahlâk*, *Tehzîb el-Ahlâk* veya *Mekârim el-Ahlâk* gibi isimler altında toplamayı tercih etmişlerdir<sup>87</sup>. Bazan da *öğütler* (el-Nasâh), *tasviyeler* (el-Vasâyâ) veya hakîmâne sözler anlamına gelen '*Hikemiyât*' adını verdikleri eserlerde din büyüklerinin, çeşitli milletlere mensup filozofların, şairlerin ve sûfilerin özdeyiş mahiyetindeki sözlerini, darb-ı mesel kabilinden olan görüşlerini derlemişlerdir. Şu bir gerçek ki Şark insanının ruhu metodik kurallardan çok, ahlâk konusunda bu gibi hikemiyâta daha yatkındır.

Ahlâk hakkında el-Kindî'nin günümüze kadar ulaşmayan *Risâle fi'l-Ahlâk* ile *el-Tenbîh ala'l-Fazâil* adlı risalelerini —mahiyetlerini bilmediğimiz için— dikkate almayacak olursak, İslâm dünyasında Aristoteles'in ahlâkî görüşlerine geniş bir şekilde yer veren ilk filozofun Ebu'l-Hasan el-Âmirî (öl. 991) olduğu söylenebilir<sup>88</sup>. Onun ahlâk ve siyaset felsefesini yansıtan ve 'Mutluluk ve Mutlu Kılma' anlamına gelen *el-Saâde ve'l-İs'âd* adlı eseri altı bölümden oluşmaktadır<sup>89</sup>. İlk üç bölümünde *mutluluk* kavramı, *fazilet* ve çeşitleri, *mutlu kılma*'nın metodları araştırılmakta; son

85 Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, LXVIII/4.

86 Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, XXXIII/21

87 Bkz. Carra de Vaux, *İsl. Ans.*, (Ahlâk madd.), 1/157.

88 el-Âmirî'nin tam ismi, künye ve nisbesi, Ebu'l-Hasan ibn Ebû Zerr Muhammed İbâ Yusuf el-Âmirî el-Nisâbü'rî'dir.

89. Muctaba Minovî, bu eseri faksimile olarak 1957-58 de Wiensbanden'de bastırmıştır.

üç bölümünde ise *siyaset teorileri*'ne yer verilmektedir. el-Amirî'nin bu eseri antikçağ filozoflarından başlayarak, M. X. yüzyıla kadar yaşamış olan ünlü filozof ve bilginlerin ahlâk ve siyaset konusundaki görüşlerinin sentezinden çok, bir derlemesinden ibarettir. Bu arada o, «el-Âmirî der ki» ifadesiyle başlayan pragraflarda kendi görüşlerini belirtmeyi de ihmal etmemiştir.

Meşşâî okulunun ahlâkçı filozofu olarak bilinen İbn Miskeveyh (öl. 1030?), İslâm âleminde ahlâka dâir sistematik anlamda ilk eser veren filozof sayılabilir. Onun *Tehzîb el-Âhlâk* adlı eserinde<sup>90</sup> Aristoteles'in ahlâk felsefesinin geniş çapta etkisi görülmektedir. İbn Miskeveyh'in ahlâk felsefesinin kaynakları hakkında Abdülaziz İzzet geniş bir araştırma yaptığı için<sup>91</sup>, biz bu konu üzerinde durmayacağız.

Yine İbn Miskeveyh'in ahlâka dair *Kitâb el-Saade* ve 'ebedî akıl' anlamına gelen farsça *Câvidân Hured* isimli iki eseri daha vardır. Sonuncu eser bir sentez olmaktan çok Fars (İran), Hind, Arap, Rum (Yunan) ve İslâm sonrası çeşitli düşünür ve bilginlerin hakimâne sözlerinin derlemesinden ibarettir. Şu hususu belirtelim ki, İbn Miskeveyh'in bu eserde Aristoteles'e izafe ettiği düşünce ve sözlerin onunla hiçbir ilgisi yoktur. A. Bedevi, adı geçen kitabın arapçasını '*el-Hikmet el-Hâlîde*' adıyla Kahire'de 1952'de yayınlamıştır.

Nasîreddin el-Tûsî'nin (öl. 1273) yazdığı *Ahlâk-ı Nâsvî*, Abdülaziz İzzet'e göre İbn Miskeveyh'in *Tehzîb el-Ahlâk*'ın tercüme ve şerhinden ibaret olup, ahlâk alanında yeni bir anlayış veya yeni bir metod getirmiş değildir. Sadece eserinin sonuna *ev ekonomisi* ve *siyaset* hakkında iki bölüm ilâve edilmiştir<sup>92</sup> Adnan Adıvar, Celâleddin el-Devvânî'nin (öl. 1501) *Ahlâk-ı Celâli* si, Hüseyin Vâiz Kâşîfî'nin (öl. 1505) *Ahlâk-ı Muhsinî* (veya *Ahlâk-ı Kâşîfî*) adlı eseri, Kmalzâde Ali Efendi'nin (öl. 1572) *Ahlâk-ı Alâisi* gibi şarkta ahlâk alanında meşhur olan eserler hep Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı*'ndan etkilenecek telif edilmiştir<sup>93</sup> diyorsa da, kanatımıza

90 İbn Miskeveyh'in bu eseri İstanbul'da 1298'de basılmış, daha sonraki yıllarda Mısır'da çeşitli baskıları yapılmıştır.

91 Bkz. Abdülaziz İzzet, *İbn Miskeveyh, Felsefesi el-Ahlâkiye ve Masâdiruhâ*, Kahire, 1946.

92 Bkz. Abdülaziz İzzet, *İbn Miskeveyh.*, s. 356.

93 Bkz. Adnan Adıvar, *İsl. Ans.* (Kmah-Zâde madd.) VI/712.

göre buna imkân yoktur. Çünkü *Nikomakhos Ahlâki*'nm arapça tercümesi İslâm dünyasında pek yaygın ve mütedavel değildi. Olsa olsa bunlar İbn Miskeveyh'in *Tehzib el-Ahlâk*'mdan yararlanmış olabilirler ki bu durumda ancak dolaylı bir etkilenmeden söz edebiliriz.

İslâm aleminde 'Felsefe Tarihi' niteleğindeki klasik kaynaklarda *Hikemiyât* kabilinden Aristoteles'e izafe edilen birçok söz-lere rastlanmaktadır. Bunların çoğu ona sonradan isnad edilmiştir. Fakat bir kısmının da gerçekten ona ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda bir örnek olmak üzere biz, Mübessir İnb Fâtik'in *Muhtâr el-Hikem*' adlı antik felsefe tarihinde yer alan hikemiyat ile *Nikomakhos Ahlâki* arasında bir karşılaştırma yaptık :

«Fazilet iki çeşittir; biri akli, öteki ahlâkîdir. Akli faziletin gelişmesi daima öğretime dayanır. Bunun için de tecrübe ve zamana ihtiyaç vardır. Ahlâkî fazilete gelince, özellikle o, alışkanlık ve gelenekten doğar».

*Eth. Nico., II, 1.1*

«... Gördüğümüz gibi burada durum, bedenın kuvvet ve sıhhatına olan nisbeti gibidir. Çünkü beden eğitiminde haddinden çok veya az yapılan idmanlar (olumsuz yönde) eşit olarak etki yaparlar. İçecek ve yiyecekte durum yine böyledir. Zira gereğinden fazla veya gereğinden az yemek, sağlığı bozar. Bunun zıddı olarak, gereği kadar alınırsa sağlığı meydana getirir, geliştirir ve korur».

*Eth. Nico., II, 2.6*

Demiş ki : «İnsanda fikrî faziletlerin doğup gelişmesi öğretim ve öğrenimle olur. Fikrî faziletleri elde edebilmek için sebata ve uzun zamana ihtiyaç vardır. Ahlâkî faziletlerin meydana gelişi ise iyi alışkanlıklarla olur».

*Muhtâr el-Hikem, vr. 142b (8-11)*

Demiş ki : «İyi işler aşırılıkla berbat olur. Tıpkı vücut hareketlerinin az veya çok oluşu; yiyecek ve içeceklerin alınması gibi. Zira, azlık ve çokluk sağlığı bozar; normal alınan besin sağlığı yapar, geliştirir ve korur».

*Muhtâr el-Hikem, vr. 142b (11-15)*

«Ne var ki çoğu insanlar bu (faziletli) davranışları alışkanlık haline getirmezler; (sadece) boş sözlere dayanarak kendilerinin felsefe yaptıklarını sanırlar ve bu yolla gerçek faziletleri elde edeceklerini hayal ederler. Bir bakıma böyleleri, doktorun tavsiyesini dikkatle dinleyip, onun dediklerini yapmayan hastalara benzerler. Onların bedenleri böyle bir tedavi metoduyla sağlığa kavuşamayacağı gibi, ötekilerin ruhları da böyle bir felsefe anlayışıyla sağlığa kavuşamaz».

*Eth. Nico., II, 4.6*

«... Bu sebeple gencin iyi bir siyaset dersi görmesi için yetkisi azdır. Zira, onun, hayatın gerçekleri hakkında tecrübesi yoktur».

*Eth. Nico., I, 1.18*

«... Bununla beraber iyilikler üç kısma ayrılır : Dış iyilikler, rûhî iyilikler ve bedenî iyilikler. Bizim düşüncemize göre, iyilik adına yaraşan rûhî iyiliklerdir».

*Eth. Nico., I, 6.2*

Demiş ki : «Çoğu insanlar faziletli işleri yapmazlar da (sadece) onun bilgisine sığınır ve bu durumda faziletli olduklarını sanırlar. Böyleleri, doktorun tavsiyesini iyice dinleyip de, söylediklerinin hiç birini yapmayan hastalar gibidir. Bu durumda olan hastaların vücutları sağlığa kavuşmaktan ne kadar uzaksa, onların ruhları da mutluluktan o kadar uzaktır».

*Muhtâr el-Hikem, vr. 143a (10-16)*

Demiş ki : «Siyaset, tecrübesiz genç ile arzusuna uyan zorbaya yaraşmaz. Çünkü ikisi de dünya işlerini bilmezler ve onlardan yararlanılamaz».

*Muhtâr el-Hikem, vr. 141b (10-12)*

Demiş ki : «İyi (hayır), biri bedende, biri ruhta, biri de bedenin dışında olmak üzere üçe ayrılır. 'İyi' manasını taşımağa en çok yaraşan, ruhtaki iyiliktir. Bu da ancak fazilet ve mutluluğu birlikte kullanarak fiillerimizde kendini gösterir».

*Muhtâr el-Hikem, vr. 142a (10-15)*

«... Bunun da ötesinde dostluk, hayatının en zorunlu ihtiyaçlarından biridir. Çünkü bütün iyiliklere sahip olsa da dostsuz yaşamayı kabul edecek bir kişi bulunmaz».

*Eth. Nico., VIII, 1.1*

«... İdealar felsefesini, bizim için çok değerli olan şahsiyetler kurmuştur. Ancak, fozozof olduğunu iddia ettiğim sürece kendimize has görüşlerimizi tenkid de dahil olmak üzere gerçek vazifemizin hakkı tutmak olduğu bilinecek ve görülecektir. Buna göre, bizim için her ikisi de değerli olan dostluk ve hak arasında (bir tercih yapmak gerekirse) hakkı tercih etmeyi kendimize borç sayarız».

*Eth. Nico., I, 3.1*

Demiş ki : «Sevgi, faziletlerimizden bir fazilettir ve o, hayatta zorunlu olan şeylerdendir. İnsanın kadar dostlara da ihtiyacı vardır. Zenginler de kendilerine güzel hatıralarını bırakacak dostlara muhtaçtırlar».

*Muhtâr el-Hikem, vr. 144b (1-5)*

Demiş ki : «Biz hakkı da Eflâ-tunu da severiz. Fakat bunlar birbirinden ayrılınca sevgiye lâ-yık olan haktır».

*Muhtâr el-Hikem, vr. 134a*

#### *Ethica Nicomachea'nın tercüme ve şerhleri :*

İbn el-Kiftî, *Ethica Nicomachea*'yı arapçaya çevirenin Huneyn İbn İshak olduğunu söylüyorsa da<sup>94</sup>, bu konuda İbn el-Nedîm'in verdiği etraflı bilgiden bunun Huneyn değil, oğlu İshak İbn Huneyn olduğunu anlıyoruz, O, şöyle demektedir : Kitâb *el-Ahlâk*'ı, on iki makale olarak Ferfuryus (Porphyrius) tefsir etmiş ve İshak İbn Huneyn de tercüme etmiştir. Themistius'un tefsiri ile olan birkaç makale İshak İbn Huneyn'in kendi hattıyla Ebû Zekeriyâ (Yahya

94 Bkz. İbn el-Kiftî, İhbâr, s. 31.

İbn Adiy)'mn yanında bulunuyordu<sup>95</sup>. Fârâbî'nin bu eseri şerh ettiğini daha önce söylemiştik. Aristoteles'in hemen bütün eserlerine yaptığı gibi İbn Rüşd, *Ethica Nicomachea*'yı da hem şerh hem telhis etmiştir<sup>96</sup>.

*Ethica Nicomachea*'nın Fas'ta el-Karaviyîn Camii Kütüphanesinde bir yazması mevcuttur. A.J. Arberry, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* dergisinde (Cilt. VII, s. 1-9, 1955) *The Nicomachean Ethics in Arabics* adlı makalesinde bu nüshayı tanıtmıştır.

### B — SİYASET

Sekiz bölüm den oluşan Aristoteles'in *Politika* adlı eseri arapçaya *Kitâb el-Siyâse*, *el-Siyâset el-Medenîye* ve *Siyâset el-Mudun* şeklinde killerinde tercüme edilmiştir. Bunlardan başka grekçe orijinal adına yakın olarak *Bulîtîkî* biçiminde de anıldığı olur. Ne var ki şimdiye kadar hiçbir kaynak, *Politika*'yı arapçaya çevirenin adından söz etmemiş ve bugüne kadar bu eserin izine rastlanamamıştır\*. Bu sebeple bazı araştırmacılar *Politika*'nın arapçaya tercüme edilmediğini savunmaktadırlar. Nitekim De Boer şöyle demektedir :

«Doğulular Aristo'yu tanımada sadece Yeni-Eflâtuncu şerhler ve eserlere bağlı kalmışlardı. İlmî sistemin bir tarafı, yani Aristo'nun *Siyaset* (*Politika*) i eksikti. Bu yüzden onun yerini Eflâtun'un «*Kanunlar*»<sup>1</sup> ve *Devlet* i aldı...»<sup>97</sup>.

Fakat onun bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Çünkü Aristoteles'in eserleri hakkında ilk sıhhatli bilgiyi veren ve Meşşâî okulunun ilk filozofu sayılan el-Kindî, Aristoteles'in pratik ilimler alanına giren iki eserinden ilki olan *Nikomakhos Ahlâkî*'m tanıttıktan sonra, ikincisi hakkında şunları söylüyor :

95 Bkz. İbn el-Nedîm, el-Fihrist, s. 252.

96 Bkz. İbn Ebî Usaybia, Uyûn., II/77.

\* Köprülü Ktp. No : 1608'de bulunan bir mecmuada (Vr. 70 a), devlet şekilleriyle ilgili olarak Aristoteles'in görüşleri yer almaktadır. Ne var ki Aristoteles, *Politika*'dan başka *Rhetorica* adlı eserinde de bu konuya yer vermiştir. Böyle olunca bu fragmentin hangi eserden alındığı hakkında şimdilik kesin bir yargıya varmak zordur.

97 De Boer, *İsl. Fels. Tar.*, s. 22.

«Onun bazı talebeleri için yazdığı ve *Bulâtîkî* adı verilen kitabında güttüğü gaye, ilkindeki (*Nikomakhos Ahlâkı*) ne benzer. Şu var ki o, burada *Şehirlerin Siyaseti* üzerinde konuşmuş (durmuş tur.). Bu eserin bazı bölümleri ilkinin aynıdır»<sup>98</sup>.

Fârâbî de pratik ilimlerden (el-İlm el-Medenî) saydığı *Ahlâk* ve *Politika*'yı, konu ve mahiyet bakımından incelemekte ve politik problemlere işaret ederek şöyle demektedir :

«... İşte bunlar Aristutâlîs'in *Bulâtîkî* kitabında —ki o, *Kitâb el-Siyâse*'dir— Eflâtun'un *Siyaset* kitabında ve Eflâtun'un öteki kitaplarında... bulunmaktadır»<sup>99</sup>.

Buna benzer ifadelerle İbn Sinâ'nın eserlerinde de rastlanmaktadır<sup>100</sup>. Bu arada Mes'ûdî, *el-Tenbih ve'l-İşraf* adlı kitabında, *Politika*'nın mahiyeti hakkında bir sahife kadar bilgi veriyorsa da, kanaatimize göre onun verdiği bu bilgiler Fârâbî'nin '*el-Medînet el-Fâzıla*' smdan aktarmadır<sup>101</sup>.

*Politika*'yı arapçaya çevirenin kimliği hakkında hiçbir bilgiye sahip değilsek de, bu eserin mahiyet ve muhtevası hakkında İslâm filozoflarının yukarıda gördüğümüz ifadelerine bakarak, onun arapçaya tercüme edildiğini kesin olarak söyleyebiliyoruz. Daha sonraları İslâm ve hıristiyan ortaçağı boyunca Aristoteles'in *Politika*'sının yerini İbn el-Bitrîk'm yunancadan rumcaya (süryanca), rumcadan arapçaya çevirdiği ve Aristoteles'e isnad ettiği uydurma bir eser olan *Kitâb el-Siyâse fî Tedbîr el-Riyase* diğer adıyla *Sırr el-Esrâr* almıştır.

#### *Politika'nın mâhiyeti :*

Sekiz kitap (bölüm) tan oluşan *Politika*'nın, genellikle Aristotelesin çeşitli zamanlarda verdiği ders notlarının, talebesi ve aynı zamanda yeğeni olan Theofrastos tarafından toplanmasıyla meydana geldiği tahmin edilmektedir. Nitekim Diogenes Laertius bu eserin adını *Theofrastos'unkini andıran Siyaset hakkında dersler*<sup>102</sup> şeklinde kaydeder. Zeller'e göre Aristoteles, *Politika*'nın II,

98 el-Kindî, *Kemmiyet Kutub*, s. 384.

99 Fârâbî, *İhsa.*, s. 96.

100 Bkz. İbn Sinâ, *Risâle fî Aksâm el-Uşum.*, s. 107-108.

101 Bkz. Mes'ûdî, *el-Tenbih ve'l-İşraf*, s. 102-103.

102 Bkz. Diogenes Laertius, *Lives*, 1/v. 23-24: p. 469.

III, VII ve VIII. kitaplarını Assos'ta bulunduğu (347-343) yıllarında tamamlamıştır<sup>103</sup>. Eserin I, II ve III. kitapları, politikanın genel esaslarını teşkil eder. IV, V ve VI. kitaplarda hükümet şekilleri, bunların arasındaki farklar ve ihtilâllerin genel sebepleri etüd edilir. VII ve VIII. kitaplar ise, ideal devlet ve eğitim sistemi gibi konuları ihtiva eder.

*Politika* hakkında bu genel malûmattan sonra, şimdi de Aristoteles'in *siyaset felsefesi*'ni inceleyelim.

*Devlet :*

Aristoteles araştırmasına, önce devletin önemini ortaya koyarak başlar. İnsan, sahip olduğu yetenekleri geliştirebilmek, en yüksek ideali olan *iyiye* ve *mutluluğa* ulaşabilmek için, devletin himayesine muhtaçtır. Zira fert, tek başına kaldığı zaman kendi kendine yetmez.

«Toplum içinde yaşamayan, yahut kendi kendine yettiği için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan kimse, devletin bir parçası değildir; böyle bir kimse ya bir hayvan veya bir tanrı olabilir»<sup>104</sup>.

Kendi kendine yeterli olan ancak devlettir ve «devlet tabiatın bir yaratığı, insan ise siyâsî bir hayvan (zoon politikon) dır»<sup>105</sup>. Devletin tabii bir varlık olduğu fikrini, insanın sahip olduğu konuşma melekesi ile açıklayan Aristoteles'e göre, *dil*'in gayesi doğru ile eğriyi anlatmaktır.

«İnsanın iyi ve kötüyü, doğru ve eğriyi sezebilmesi ancak ona özgü bir vasıftır. İşte bu sezise sahip olan canlı varlıkların birleşmesi aile ile devleti meydana getirir»<sup>106</sup>.

Ona göre devleti yapan ailedir. Aile insanların günlük ihtiyaçlarını karşılamak için tabiat tarafından kurulmuştur. Günlük ihtiyaçların ötesinde ortak bir gaye için birçok aile birleşince *köy* meydana gelir. Birçok köyün aşağı-yukarı veya tamamiyle kendi kendilerine yetecek kadar mükemmel ve büyük bir toplum halinde birleşmeleriyle *devlet* (polis) meydana gelir<sup>107</sup>. Yani aile, insan-

103 Zeller, *Outlines of the Hist. of Greek Phil.*, p. 161.

104 Aristoteles, *Politika*, I, 1.11.

105 *a.g.e.*, I, 1.9.

106 *a.g.e.*, I, 1.10.

107 *a.g.e.*, I, 1.6-8.

ların günlük ihtiyaçlarını gidermek gayesiyle kurulmuştur. Oysa devlet, insanların bütün ihtiyaçlarını karşılamak düşüncesinden doğmuştur. Şu var ki, her ne kadar devletin çekirdeğini aile teşkil ediyorsa da Aristoteles, tabiat düzeninde devletin aileden önce geldiği görüşündedir. Her ne kadar bütünü yapan parça ise de, kavram olarak «bütün mutlaka parçadan öncedir. Meselâ bütün vücudu kaldırırsanız, geriye ne el, ne ayak kalır»<sup>108</sup>. Şu halde devlet, bütünüün parçalarını içinde bulundurması anlamında, bütün öteki cemaatları kuşatan bir birliktir. Şayet bu birlik olmazsa ne fert ne de aile kendi fonksiyonunu yapamaz. Bu yüzdendir ki :

«İlk toplumu kuran, insanlara iyiliklerin en büyüğünü yapmıştır. Zira insan yetkinliğe (kemâle) eriştiği zaman hayvanların en iyisi, kanunsuz ve tek başına yaşadığı zaman hayvanların en kötüsüdür»<sup>109</sup>.

Aristoteles devletin önemini böylece belirttikten sonra, devleti yapan aileyi incelemeye başlar.

*Aile :*

Hür kişilerle kölelerden meydana gelen ailenin, esasta dört unsuru vardır :

- 1) Efendi-Köle
- 2) Koca-Karı
- 3) Baba-Çocuklar
- 4) Kazanma sanatı<sup>110</sup>.

Aile ilişkileri içinde önce kölenin durumu gelir. Zira Aristoteles, kölesiz bir toplumda işlerin normal gideceğine akıl erdiremez. Zaten ona göre kölelik tabii bir olgudur; bazı kimseler tabiatın hür bazıları da köledir. Zekâsı sayesinde herşeyi önceden görebilen, tabiat tarafından hür ve efendi olarak; yapmak için beden gücünden başka bir şeyi olmayan ise, tabiat tarafından köle ve tebea (uyruk) olarak yaratılmıştır. Çünkü :

108 Aristoteles, *a.g.e.*, I, 1.11.

109 *a.g.e.*, I, 1.11.

110 *a.g.e.*, I, 2.1.

«Tabiatın kendisi, hürler ile kölelerin bedenleri arasında fark gözetmiştir; birini hizmet için kuvvetli, diğerini bu çeşit hizmetlerden yararlanacak şekilde yapmıştır»<sup>111</sup>.

Kaptanın elindeki dümen cansız bir alet, gözcü (tayfa) ise canlı bir alettir. Tıpkı bunun gibi, ailenin yapısında köle, canlı bir mülk ve aletten başka bir şey değildir<sup>112</sup>. Beden için ruh ne ise köle de efendi için odur. Beden ruha itaat etme zorunda olduğu gibi köle de efendisine kayıtsız şartsız boyun eğmek zorundadır. Ruh'un bedene hükmetmesi ne kadar tabii ve faydalı ise, efendinin köleye hükmetmesi de o derece yararlıdır<sup>113</sup>. Bazı düşünürler köleliği tabiata aykırı buluyorlarsa da, Aristoteles'e göre bunlar yanılıyorlar. Zira tabiattan köle olarak yaratılanlar, bir efendiye köle olmaktan yarar göreceklendir<sup>114</sup>.

Kölelerle hayvanlar aşağı-yukarı aynı işe yararlar. Her ikisi de vücutlarının kuvvetiyle insanlar için yararlı olan işleri yaparlar. Evcil hayvanla köle arasındaki fark, biri iç-güdüleriyle, öbürü eksik olan aklıyla sahiplerinin hizmetinde bulunurlar<sup>115</sup>. Aynı zamanda kölenin muhakeme gücü hiç yoktur<sup>116</sup> ve o, ancak aşağı bir fazilete erişebilir<sup>117</sup>.

Aristoteles, kölesiz bir hayatın mümkün olamayacağı düşüncesiyle şayet, diyor :

«Her âlet, biz söyleyince ya da gerektiğini kendisi görerek işlerini yerine getirebilseydi, —meselâ, dokuma tezgâhının mekiği kendiliğinden gidip gelse, lir'in mızrabı kendiliğinden çalardı— o zaman ne ustabaşların işçiye ihtiyacı kalırdı ne de efendinin köleye...»<sup>118</sup>.

Antik Yunanda el sanatlarıyla uğraşmanın hor görüldüğünü Aristoteles'in yukardaki ifadesinden anlamak mümkündür. Yani bu gibi işlerle ancak akli kit olan köleler uğraşmalı. Zira beden iş-

111 *a.g.e.*, I, 2.14.

112 Aristoteles, *a.g.e.*, I, 2.4.

113 *a.g.e.*, I, 2.10-11.

114 *a.g.e.*, I, 2.8.

115 *a.g.e.*, I, 2-13.

116 *a.g.e.*, I, 4.11.

117 *a.g.e.*, I, 4.14.

118 *a.g.e.*, I, 1.5.

çiliği zekâyı körleştirir ve sosyal hayatta daha yüksek bir faaliyette bulunmaktan insanı alkoyar. Onun bu konudaki düşüncelerinin temelden tutarsız olduğu ortadadır. Çünkü el sanatlarıyla uğraşmak da bir zekâyı gerektirir. Akli kıt olan kimselerin hangi sanat alanında başarılı oldukları görülmüştür?..

Aile yapısında efendi-köle ilişkilerinden sonra, koca ve baba, karı ve çocuklar arasındaki ilişkiler gelir. Bunların hepsi hür olmakla beraber, hâkimiyet koca ve babaya aittir. Şu var ki, babanın çocukları üzerindeki hâkimiyeti kralca (despotik); karısı üzerindeki hâkimiyeti ise bir devlet adamının yönetimi gibi siyasi (oligarşik) bir hâkimiyettir. Çünkü «tabiat düzeninde istisnalar olabilese de, yönetme konusunda tabiat, erkeği kadından daha yetenekli yaratmıştır»<sup>119</sup>. Bu yüzden yaratılış itibariyle erkek kadından daha üstündür. Biri yönetir, öteki yönetilir. O, bu konuda şunları söylüyor :

«Hayvanlar ya erkek, ya dişi olur. Erkek, yaratılıştan üstün, dişi aşağıdır; biri yönetir, öbürü ona itaat eder. Bu kanun zorunlu olarak bütün insanlar için de böyledir»<sup>120</sup>.

Bu durum sadece yönetenle yönetilen arasındaki bir derece farkı değil, bir nitelik (keyfiyet) farkıdır. Nitekim kadının iradesi zayıf; muhakeme gücü —varsa da— etkisizdir<sup>121</sup>. Şu halde onun için en iyi yer, sakin bir ev hayatıdır. Platon'un «Devlet»te savunduğu gibi kadın erkek seviyesine çıkmamalı. Hatta kadın-erkek farkını daha da belirgin hale getirmek gerekir. Ahlâki faziletler bakımından da kadınla erkek arasında bir fark mevcuttur. Bu sebeble :

«Sokrates'in sandığı gibi erkekle kadın arasında itidal veya cesaret, yahut da adalet bakımından bir eşitlik yoktur. Biri yönetmekte, öbürü itaat etmekte cesaretini gösterir. Diğer faziletler de böyledir»<sup>122</sup>.

Aristoteles'in evlenme konusundaki düşüncelerine gelince; üretim süresinin erkekte ortalama yetmiş, kadında elli yaşında sona ereceği dikkate alınarak, evlenme çağı buna göre tespit edilmelidir.

119 Aristoteles, *a.g.e.*, I, 4.7.

120 *a.g.e.*, I, 4.9.

121 *a.g.e.*, I, 4.11.

122 *a.g.e.*, I, 4.13.

çocukların geleceği bakımından sakıncalıdır. Çünkü erken yaşta evlenenlerin çocukları ufak ve arık olur. Ayrıca pek genç yaşta evlenen kadınlar zor doğum yaparlar ve bu gibiler çoğu kez doğum sırasında ölürlər<sup>123</sup>. Birleşme mevsimi olarak da Aristoteles, kuzey rüzgârlarının estiği kış aylarını salık vermektedir. Zira onun düşüncesine göre, çocuğun cinsiyetinin teşekkülünde rüzgârların etkisi büyüktür. Meselâ, kuzey rüzgârları yavrunun erkek olmasına, güney rüzgârları ise kız olmasına sebep olur<sup>124</sup>. Genç evlilerin çocuklarının ruh ve bedence kusurlu olduğu gibi, çok yaşlı erkeklerin çocukları da hastalıklı olur. Şu halde :

«Çocuk yapma zamanının sınırı, zekânın vardığı en yüksek olgunluk çağıdır ki, bu çağ aşağı-yukarı elli yaşındır. Bu yaştan dört-beş yıl sonra artık çocuk yapmamalıdır»<sup>125</sup>.

Aristoteles, evlenme yaşının en yukarı ve en aşağı sınırını, mevsimini ve nüfus planlamasını, devletin kanunlarla tayin etmesini ister. Şayet nüfus artışı fazla olursa, duyu organlarında hayat belirtisi başlamadan, cenin anne rahminden alınabilir. Çocuk düşürmenin cinayet sayılıp sayılmayacağı, bu organlarda hayat belirtisine bağlı bir meseledir<sup>126</sup>.

#### *Komünizm ve özel mülkiyet :*

Aristoteles Politika'nın ikinci kitabında, Platon'un ideal devletindeki komünizm temayüllerini eleştirir ve bu teoriyi insan tabiatına aykırı bularak reddeder. Ona göre Platon, «devlet için en iyi şey birliktir» düşüncesinden hareket ederek özel mülkiyeti ve aileyi kaldırmak istemiştir. Gerçekte böyle bir kanun ve yönetim şekli ilk bakışta insanın gözünü kamaştırır ve iyi gibi görünür. Bu yüzden kendini kolaylıkla herkese kabul ettirebilir.

«Oysa açıkça görülebilir ki, bir devlet böyle tam bir birliğe vardığı ölçüde devlet olmaktan çıkar. Çünkü devlet için tabii olan çokluktur. Şayet tam bir birlik haline doğru gidilirse,

123 Aristoteles, *a.g.e.*, VII, 16.5-7.

124 *Kevn el-Hayvân*, s. 142 (Gen. An. 776b 34-36).

125 *Politika*, VII, 16.16-17.

126 *a.g.e.*, VII, 16.15.

devlet bir aile haline gelir, aile halinden de fert haline gelir. Zira aile devletten, fert aileden daha çok birlik halindedir. O bir birliğe varmaktan kaçınmak lâzımdır<sup>127</sup> ... Eğer bir devlet yaşıyorsa, bunun hikmeti birliğe doğru gitmekte bir noktadan daha ileriye varmamasıdır. Devlet bu noktayı aştı mı, ya ortadan kalkar, yahut kötü bir devlet haline gelir. Adeta musikide âhengin tek ses haline gelmesi veya ritmin tek vuruş haline gelmesi gibi...»<sup>128</sup>.

Aristoteles, birçok fertlerin bir araya gelmesiyle kurulan devlette birliği sağlamanın ve sınıflar-arası sürtüşmeleri gidermenin, ancak vatandaşları ortak bir eğitim sürecinden geçirmekle mümkün olacağı gerçeğini savunmakta ve «biz dostluğu devlet için en iyi bir şey, kavgaları, isyanları önleyecek en güzel vasıta sayıyoruz» demektedir<sup>129</sup>.

Mülkün ortaklaşa kullanılması toplumda, yarar yerine zarar doğuracaktır. Her şey herkesin olursa, kimse bir şeye kendi malı gibi bakmaz ve herkes eşit ölçüde çalışmaz. Bunun sonucu olarak yeterli miktarda mahsul elde edilmezse, bu durum çok çalışıp az alanların, az çalışıp çok alanlardan şikâyet etmelerine yol açacaktır. Şayet herkesin ayrı bir menfaati olursa, kimsenin kimseden şikâyeti kalmaz ve herkes kendi mülkü için kendini işe verir. Ayrıca :

«Bir şeyin sadece bizim öz malımız olduğunu hissetmekte ne kadar büyük bir zevk vardır... Zevklerin en tatlısı dostlarına, müsafirlerine ve arkadaşlarına iyilik ve yardımda bulunmaktır. Bu da ancak özel mülkiyetle elde edilir. Devlette aşırı eşitlik bu zevki yok eder. Bundan başka, böyle bir devlette diğer iki meziyet de muhakkak kaybedilmiş olur : Birincisi, kadınlara karşı kendine hâkim olmak. Başkasının karısına saygı duymak kadar güzel bir hareket olur mu?.. İkincisi, kendi malını sarfetmekte cömert davranmak. Mülkiyet ortak olduğu zaman kimse cömertlikte örnek olamaz ve hiçbir cömertlik gösterilemez. Çünkü cömertlik, insanın kendi servetini kullanabilmesiyle

127 Aristoteles, *a.g.e.*, II, 1.4.

128 *a.g.e.*, II, 2.9.

129 *a.g.e.*, I, 1.16.

mümkündür... Şu halde böyle bir düzen içinde yaşamak imkânsız gibidir»<sup>130</sup>.

Toplumdaki her çeşit kötülüklerin, ortak mülkiyetin olmamasından ileri geldiği düşünülebilir ve böyle bir hayal insana hoş gelebilir, diyor Aristoteles. Bu sayede insanların birdenbire birbirlerini sevip-sayacakları sanılır. Oysa durum hiç de öyle değildir. Ona göre bütün bu çarpıklıkların sebebi, insanın kendi yapısındaki kötülüklerdir. Nitekim mülklerini ortaklaşa paylaşmış olanlar arasındaki kavgaların —bunların sayısı özel mülkiyeti olanların sayısına oranla çok az olduğu halde— daha çok olduğunu görürüz<sup>131</sup>. Seyahat yoldaşlarının hali buna bir örnektir; hiç yüzünden, gayet önemsiz bir şey yüzünden aralarında çekişmeler ve kavgalar olur<sup>132</sup>. Ayrıca şu da bir gerçektir ki, bir evde hizmetçilerin sayısı ne kadar çok olursa, evin işleri o kadar kötü gider. Çünkü her işi biri ötekinden bekler<sup>133</sup>.

Platon'un aileyi kaldırarak, kadın ve çocukları toplumun ortak malı sayması da son derece yanlıştır. Bu konuda Aristoteles'in görüşleri şöyledir : Şayet bir kimsenin kendi şahsî oğlu olarak değil de, ötekinden-berikinden doğmuş bin tane oğlu olursa, bunlardan hiç birine «benim» diyemez. Hatta hiçbirsey hakkında «benimki» veya «falanmki» demek mümkün olmaz. Kimin çocuğu olduğunu, kimin çocuğunun doğduktan sonra yaşadığını bilmek imkânsız hale gelecektir. Bu konuda Aristoteles şu soruyu soruyor : İki bin, üç bin çocuktan her birine «benim çocuğum» demek mi daha iyi, yoksa bu günkü anlamda «bu benim çocuğum» tabirini kullanmak mı daha iyi? Ona göre «Platon'un istediği gibi herkesin oğlu olmaktansa, belli birinin amca oğullarının sonuncusu olmak ne kadar daha iyi!»<sup>134</sup>. Çünkü kadınlarla çocukların ortak sayıldığı bir yerde dostluk bağları daha zayıflar. Aynı zamanda, böyle bir ortaklığı benimseyen devlet insanın çocuklarını, kardeşlerini, anne ve babalarını merak etme duygusunun önüne nasıl geçecektir? Soyaçekimi ne ya-

130 Aristoteles, *a.g.e.*, II, 2.6-9.

131 *a.g.e.*, II, 2.8.

132 *a.g.e.*, II, 2.3.

133 *a.g.e.*, II, 1.10.

134 *a.g.e.*, II, 1.11-12.

pacaktır? Bu konuda Aristoteles'in merak ettiği bir başka husus da şu :

«Kadınların ortak olduğu kabul edilirse, erkekler tarlaların ekimiyle uğraşırken, ev işlerini kim yapacak? Hem toprak hem kadın ve çocuklar ortak sayılırsa, tarla ve ev işlerine kim bakacak?<sup>135</sup>.

#### *Hükümet şekilleri :*

*Politika*'nın üçüncü kitabı, Aristoteles'in siyaset üstüne en esaslı görüşlerini kapsamaktadır. Devletin gayesi, insanların sosyal ihtiyaçlarını gidermek, onları hem ahlâkan, hem de maddeten iyi bir hayata kavuşturmak olduğuna göre, hükümet şekli ne olursa olsun, bu gayeyi gerçekleştiren bir hükümet en iyi hükümettir. Bu prensipten hareket eden Aristoteles antikçağda uygulanmış olan 158 veya 171 site devletlerinin anayasasını etüd ederek ve kendi gözlemlerine dayanarak hükümet şekillerini iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayırır. İyi olan üç hükümet şekli şunlardır :

1) *Monarşi* : Bir kişinin yönettiği hükümet şekilleri içinde kamunun iyiliğini ve çıkarlarını gözeten bir yönetim biçimidir.

2) *Aristokrasi* : Birden fazla, ama azınlıkta olan seçkin kimselerin, iktidarı devletin ve halkın iyiliği ve mutluluğu için kullandıkları bir hükümet şeklidir.

3) *Politeia* (Cumhuriyet) : Kamunun iyiliği için devleti halkın idare etmesidir.

Bu üç hükümet şeklinin, asıl gayesinden saptırılarak dejenere edilmesi sonucu üç kötü yönetim şekli meydana gelir ki, şunlardır :

1) *Tiranlık* : Monarşinin bozulmuş şeklidir. Yani tiranlık, siyâsî toplum üzerinde tek efendilik hükmünü yürüten bir monarşidir.

2) *Oligarşi* : Aristokrasinin bozulmuş şeklidir ve yönetimin bütün avantajlarını zenginlerin eline verir.

3) *Demokrasi* : Politeia (cumhuriyet) nm bozulmuş şeklidir. Bu, zenginlerin yerine fakirlerin yönetimi ellerine aldıkları zaman

135 Aristoteles, *Politika*, II, 2.14.

meydana gelir. Demokrasi ile oligarşi arasındaki gerçek fark, fakirlik ve zenginlik farkıdır. Zira insanların servetlerinden dolayı hâkim sınıf oldukları yerde, ister azınlık ister çoğunluk olsunlar, hükümet şekli oligarşidir<sup>136</sup>.

Aristoteles Politika'nın IV. kitabında, bu hükümet şekillerini ayrı ayrı inceler. Ona göre iyi hükümet şekillerinden sayılan ve tek kişinin yönetimi olan *monarşi*'nin beş şekli vardır. Her ne çeşidi olursa olsun, bu yönetim biçimi sakıncalıdır. Çünkü bir kişi tek başına devletin bütün işlerine yetmez. Aristokrasinin sadece bir çeşidi vardır, o da, yalnız en iyilerin yönetimidir. Politeia ise oligarşi ile demokrasinin uzlaşmasından ibarettir.

Buna karşı kötü hükümet şekilleri de, kendi içlerinde bazı farklılıklar gösterir. Meselâ tiranlığın üç, oligarşinin ise dört çeşidi vardır. Bunun en kötüsü yönetim kurumlarını *irsi* bir hale getiren ve yüksek dereceli memurları kanun kontrolüne almayandır. Demokrasinin de dört şekli vardır. En kötüsü olan *aşırı* demokrasidir ki, bütün hükümet görevlerini herkese açık tutar ve halkın isteğini kanundan üstün sayar<sup>137</sup>.

Aristoteles her şeyden önce realist bir filozof olduğu için, Platon gibi bir tek hükümet şeklini savunmaz. Yukarıda saydığımız yönetim biçimlerinin hem iyi hem de sakıncalı yönlerini ortaya koyar. Kendisi kâh monarşi yanlısı görünerek «... biricik çıkar yol herkesin tabiatın nizamına uyarak böyle *bir hükümdar*'a sevine sevine itaat etmesi, onu hayat boyunca devletine kral yapmasıdır»<sup>138</sup> der; kâh demokrasiyi savunarak «hâkimiyeti, daima azınlık olan en yüksek kimseler yerine, kalabalıkların eline vermek tatmin edici bir çözüm şekli olabilir ve hiç kusursuz değilse bile gerçek bir unsuru vardır»<sup>139</sup>. Biricik çıkar yol, halk kitlelerine yasama ve yargı işlerinde bir yer vermektir»<sup>140</sup> der. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Aristoteles'e göre siyasette en önemli âmil hükümet şekilleri değil, yönetimi elinde bulunduran sınıfın ahlâkî ve kültürel nitelikleridir. Bu sebebledir ki :

136 Aristoteles, *a.g.e.*, II, 5.2-7.

137 *a.g.e.*, IV, 1.10.

138 *a.g.e.*, III, 8.7.

139 *a.g.e.*, III, 6.4.

140 *a.g.e.*, III, 6.6.

«En iyisi, iyilerin idare ettiği, faziletçe üstün bir kişi, bir aile veya birkaç kişinin hükmetmesidir. İdare edenlerin idare etmeye, idare edilenlerin idare edilmeye lâıyk oldukları hükümet şeklidir. İyi insan, ister monarşik, ister aristokratik olsun, en iyi hükümeti yine bu şekilde ve insanı gerçekten iyi insan yapan yollarla kurulacaktır»<sup>141</sup>.

Ahlâk konusunda *doğru olan orta'yı* temel ilke olarak alan Aristoteles, siyaset anlayışında da bu ilkeye sıkı sıkıya bağlıdır. Bu yüzden o en iyi hükümet şekli olarak, zenginlerin yönetimi (oligarşi) ile, fakirlerin yönetimi (demokrasi) arasında «orta» bir yönetimi önerir ki bu, *politeia* (cumhuriyet) dir. Dolayısıyla en iyi hükümet şeklinde orta sınıf hâkim olmalıdır. Orta sınıf olmaksızın hiçbir devlet iyi idare edilmez. Bu sınıfın ortadan kalkması, toplumda mevcut olan zengin-fakir sürtüşmesini daha da hızlandıracak ve devrimlere yol açacaktır<sup>142</sup>.

Her ne kadar *Politeia'nın* çıkar yol olduğunu söylüyorsa da, o bütün kalbiyle en iyinin, faziletçe en üstünün, şahsî çıkarlara düşmeden kamunun iyiliği uğrunda çalışanın yönetime hâkim olmasını ister ki, bu da Aristokratik idealizmdir.

Buraya kadara incelediğimiz problemlerden başka Aristoteles, ticaret, para piyasası, ev ekonomisi, devrimler ve sebepleri, eğitim ve metodları gibi sosyolojik konuları da araştırmıştır. Bu yüzden denebilir ki, onun *Politika* adlı eseri, bugünkü anlamda tam bir sosyoloji kitabıdır.

Daha önce de söylediğimiz gibi, *Politika'nın* kim tarafından arapçaya çevrildiği hakkında hiçbir kayıt mevcut değildir ve bu güne kadar bu eserin izine hiçbir yerde rastlanamamıştır. Dolayısıyla *Politika'nın* İslâm kültür dünyasına etkisinden söz edilemez. Bu konuda müslümanlar Platon'un «Devlet» diyalogu ile «Kanunlar» mdan yararlanmışlardır. *Politika'yı* dilimize 1944 yılında Niyazi Berkes<sup>143</sup>, 1975 yılında ise Mete Tuncay çevirmişlerdir<sup>144</sup>.

141 Aristoteles, *a.g.e.*, III, 12.1.

142 *a.g.e.*, IV, 9.14.

143 Aristo, *Politika*, trc. Niyazi Berkes, Yunan Klasikleri: 64, Maarif Matbaası İstanbul, 1944.

144 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabeyi, İstanbul, 1975.

1. The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions and activities. It emphasizes that this is crucial for ensuring transparency and accountability in the organization's operations.

2. The second part of the document outlines the various methods and tools used to collect and analyze data. It highlights the need for consistent and reliable data collection processes to support effective decision-making.

3. The third part of the document focuses on the role of technology in data management and analysis. It discusses how modern software solutions can streamline data collection and provide valuable insights into organizational performance.

4. The fourth part of the document addresses the challenges associated with data collection and analysis. It identifies common pitfalls and offers strategies to overcome them, ensuring that the data remains accurate and relevant.

5. The final part of the document provides a summary of the key findings and recommendations. It stresses the importance of ongoing monitoring and evaluation to ensure that the data collection process remains effective and efficient.