T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARİSTOTELES'İ YENİDEN DÜŞÜNMEK: ARİSTOTELES'İN HUKUK ANLAYIŞI

BUKET ÖZTEN
2501171544

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Ülker YÜKSELBABA

İSTANBUL – 2022

ÖZ

ARİSTOTELES'İ YENİDEN DÜŞÜNMEK: ARİSTOTELES'İN HUKUK ANLAYIŞI

BUKET ÖZTEN

Aristoteles'in hukuk anlayışı uzun zaman boyunca analiz edilmek istenmiş; ancak bu konuda hâlâ bir görüş birliğine varılamamıştır. Bu nedenle çalışmamız, doğal hukuk ve hukuki pozitivizm yaklaşımları arasındaki Aristoteles'in incelenmesine ilişkin olacaktır.

Aristoteles'in hukuk anlayışı konusunun tam olarak anlaşılamamasının en büyük nedenlerinden biri, filozofun felsefesinin bütünlük arz edecek şekilde değerlendirilmemiş olmasıdır. Bunun için de çalışmanın başlangıç kısımlarında, Aristoteles'in temel felsefesine ilişkin kavramlar açıklanmaya çalışılacaktır. Aristoteles'in temel felsefesine yer vermek, hukuk alanındaki görüşlerine de bir zemin hazırlayacaktır. Ahlak ve politika felsefesi alanlarındaki görüşleri hukuk felsefesi ile çok daha yakından ilintili olduğundan, bu iki konuya hukuk anlayışına geçmeden hemen önce yer verilecektir. Bu iki konu üzerinde hassasiyetle durulacaktır.

Tezde Aristoteles'in hukuki pozitivist mi yoksa doğal hukukçu mu olduğu, doğal hukukçu ise de klasik doğal hukukçu olup olmadığı, bu iki yaklaşımın da kapsamı dışında kaldığını savunmanın mümkün olup olmadığı hususları incelenecektir. Bunun için de bu yaklaşımı savunanların görüşlerine ayrı ayrı yer verilecektir. Görüşlerin kabul edilebilir ve kabul edilemez yanlarına yer verilecek, bu tetkik neticesinde bir sonuca varılmaya çalışılacaktır. Son olarak tarih içerisinde bir Aristoteles sunusu gerçekleştirilecektir. Bunun sebebi de Aristoteles'in hukuk görüşünün zaman içerisinde ne şekilde değişikliğe uğradığına ayna tutmaktır. Bu sayede filozofun hukuk görüşüne dair öne sürülen yaklaşımların nedenleri hakkında da fikir sahibi olunabilecek; filozofun görüşlerinin yeniden düşünülmesi sağlanabilecektir.

ANAHTAR KELİMELER: Aristoteles, doğal hukuk, hukuki pozitivizm, teleoloji, altın orta, erdem etiği.

ABSTRACT

RETHINKING ARISTOTLE: ARISTOTLE'S UNDERSTANDING OF THE LAW

BUKET ÖZTEN

Aristotle's understanding of the law has been analyzed for a long time; however, consensus has not been reached on this issue. Therefore, our study will be about the examination of Aristotle between the natural law and the legal positivism approaches.

One of the biggest reasons Aristotle's understanding of the law is not fully understood is that the philosophy of the philosopher has not been evaluated in a comprehensive way. For this reason, it is aimed to explain Aristotle's basic philosophy at the beginning of the study. Including Aristotle's basic philosophy will lay the basis of his views in the field of law. Since his views in the fields of moral and political philosophy are much more closely related to the philosophy of law, these two issues will be reviewed just before Aristotle's understanding of the law. These two issues will be carefully analyzed.

In the thesis, it will be examined whether Aristotle is a legal positivist or a natural legist, whether he is a natural legist or a classical natural legist, and whether it is possible to argue that these two approaches are outside the scope of them. For this reason, the views of those who support these approaches will be handled separately. Both acceptable and unacceptable aspects of the views will be included and by using this technique we will try to reach a resolution. Lastly, an Aristotle analysis will be carried out throughout history. The reason for this is to shed light on how Aristotle's view of law has changed over time. Thanks to this method, it will be possible to have an idea about the reasons for the proposed approaches to the philosopher's view of law; rethinking the views of the philosopher will be possible.

KEYWORDS: Aristotle, natural law, legal positivism, teleology, golden mean, virtue ethics.

ÖNSÖZ

Çalışmamızda, Aristoteles'in hukuk anlayışı incelenmektedir.

Aristoteles'in hukuk anlayışına, hukuk felsefesi literatürümüzde genellikle klasik doğal hukuk anlayışı içerisinde yer verilmektedir. Halbuki Aristoteles'in felsefesi ve hukuk anlayışı, içerisinde bundan fazlasını barındırmaktadır. Aristoteles'in eksik anlaşılmış olma sebeplerinden biri, hukuk anlayışının temel felsefesiyle birlikte değerlendirilmemesidir. Bu nedenle çalışmamızda genel hatlarıyla Aristoteles'in hukuk anlayışı incelenecek ve hukuk anlayışının kavranabilmesi için filozofun temel felsefesine yer verilecektir. Böylece Aristoteles'in doğal hukuk ve hukuki pozitivizm arasındaki hukuk anlayışı noktasında filozofun temel felsefesinden yola çıkarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Dileğimiz ve amacımız, bu çalışma aracılığıyla, Aristoteles'in kapalı, yoğun ve çelişkili gibi gözüken literatürüne bir nebze de olsa ışık tutmaya çalışmaktır.

Bu vesileyle yüksek lisans tez danışmanlığımı üstlenen, çalışmamın konusunun ve genel çerçevesinin belirlenmesinde ve üzerimde büyük emeği olan; bu konu hakkında farklı alanlarda düşünmek noktasında ufkumu genişleten saygıdeğer Hocam Doç. Dr. Ülker Yükselbaba'ya; tezimi genişletmek için bana kaynak önerisinde bulunan ve tez sürecinde yazma motivasyonu noktasında beni destekleyen, asistanlığını yürüttüğüm saygıdeğer hocam Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Günal'a; yüksek lisans sürecimde gelişmeme katkı sağlayan kürsü hocalarıma, ders dönemini birlikte geçirdiğim, çalışmamdaki motivasyonumu artıran sevgili yüksek lisans ve çalışma arkadaşlarıma ve de tabi ki bu süreçte beni hiç yalnız bırakmayan, içimdeki akademik motivasyonu sürekli olarak destekleyen sevgili ailem Onur Ağma, Salih Özten, Leyla Özten, Burcu Özten ve kedim Boris'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

BUKET ÖZTEN

İSTANBUL, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iii**

ÖNSÖZ ..... **iv**

İÇİNDEKİLER ..... **v**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **vii**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
ARİSTOTELES'İN GENEL FELSEFESİ

1.1. ARİSTOTELES'İN MANTIK ANLAYIŞI VE METODOLOJİSİ 7

1.2. ARİSTOTELES'TE VARLIK FELSEFESİ VE METAFİZİK 12

1.2.1. Varlık Anlayışı 13

1.2.2. Metafizik ve Tanrı 15

1.3. ARİSTOTELES'TE RUH ÖĞRETİSİ VE AKIL 19

1.3.1. Ruh ve İşlevleri 19

1.3.2. Akıl 23

İKİNCİ BÖLÜM
ARİSTOTELES'TE HUKUK: HUKUKUN ZEMİNİ OLARAK AHLAK VE SİYASET

2.1. ARİSTOTELES'TE AHLAK FELSEFESİ 27

2.1.1. İnsan Doğası 28

2.1.2. Eudaimonia 31

2.1.3. Erdem ve Orta Yol Ahlakı 34

2.2. ARİSTOTELES'İN POLİTİKA FELSEFESİ 37
2.2.1. Devletin Niteliği ve Ereği 38
2.2.2. Politika ve Ahlak Bağlantısı 40
2.2.3. İdeal Devlet Sorunu 41
2.3. ARİSTOTELES'İN HUKUK ANLAYIŞI 47
2.3.1. Aristoteles'te Adalet ve Eşitlik 47
2.3.2. Doğal Hukuk-Hukuki Pozitivizm İkilemi İçerisinde Aristoteles 52

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TARİH İÇERİSİNDE ARİSTOTELESÇİLİK VE ARİSTOTELES'İ YENİDEN DÜŞÜNMEK

3.1. TARİH İÇERİSİNDE ARİSTOTELESÇİLİK 63
3.1.1. Eski Çağ'da Aristotelesçilik 63
3.1.2. Orta Çağ'da Aristotelesçilik 68
3.1.3. Rönesans ve Yeni Çağ'da Aristotelesçilik 74
3.1.4. 19. Yüzyılda Aristotelesçilik 81
3.2. ARİSTOTELES'İ YENİDEN DÜŞÜNMEK 83
SONUÇ 94
KAYNAKÇA 99

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e. : Aynı eser

A.g.e. : Adı geçen eserde

A.g.m. : Adı geçen makalede

AndHD : Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi

AÜHFD : Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi

bkz. : Bakınız

c. : Cilt bilgisi, cilt sayısı

C. : Cilt numarası

Ç. : Çeviren

DEÜHFD : Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi

dpn. : Dipnot

DÜHFD : Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi

Ed. : Editör

FSBD : Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi

HFSA : Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi

İÜHFM : İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası

M.Ö. : Milattan Önce

M.S. : Milattan Sonra

örn. : Örneğin

PÜSBED : Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi

S. : Sayı

s. : Sayfa / Sayfalar

s.s. **:** Sayfa aralığı

TEÜFBD **:** Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi

vb. **:** Ve benzeri

vd. **:** Ve diğerleri

yuk. **:** Yukarı

GİRİŞ

Aristoteles, M.Ö. 384-322 yılları arasında yaşamış olmakla birlikte, ardında bilimin pek çok alanında eserler bırakarak bilim kanonuna adını altın harflerle yazdıran bir Antik Yunan filozofudur ve bilim insanıdır. Aristoteles'i anlamak ve anlatmak her çağda olduğu gibi günümüzde de oldukça önem arz etmektedir. Zira Aristoteles, bilimi sistematik hâle getiren ilk kişidir ve bilimin çeşitli alanlarında çalışmalar verdiğinden dolayı, hukuku ve felsefeyi onun geniş bilimsel perspektifinden görebilmeye çalışmak günümüz felsefesini de anlayabilmek bakımından oldukça fayda sağlamaktadır. Aristoteles'i anlamaya ve anlatmaya çalışmak için ise öncelikle filozofun yaşadığı dönemin şartlarından ve hayatından bahsetmek en doğrusu olacaktır.

Aristoteles'in yaşadığı dönem göz önüne alındığında, filozofun bulunduğu coğrafyadaki siyasi yapılanmalar bakımından bir dönüm noktası ile karşı karşıya gelinmektedir. Filozofun yaşamının ilk dönemi olarak kabul edebileceğimiz M.Ö. 384-360 yılları arasında parçalanmış, süreklilik arz eden otoriteden yoksun bir Yunan dünyasından söz etmek mümkündür. Bu yıllar, daha çok bölgedeki iki büyük şehir devleti olan Sparta ve Atina[1] ile Pers İmparatorluğu arasındaki iktidar mücadelelerine ve sürekli bir savaş hâli ile değişen ittifaklara şahit olmaktadır. Filozofun yaşamının ikinci dönemi olarak kabul edebileceğimiz M.Ö. 360-322 yıllarında ise tarihteki önemli kırılma noktalarından biri ile karşılaşmaktayız. Zira bu yıllarda şehir devletlerinin birbirleri ile girdiği savaşları fırsat bilen Makedonyalılar doğru ittifaklar sayesinde bir üstünlük kurmakta ve de can çekişmekte olan şehir devletlerinin parçalanmış egemenliğine bir son vermektedir. Büyük İskender'in (Great Alexander) kurduğu imparatorluk ile şehir devletlerinden imparatorluğa geçilerek, tarihte önemli

[1] Atina, demokrasinin temsilcisi iken Sparta'da, nasyonal sosyalizmin de öğretilerinin biçimlenmesinde büyük bir rol oynayan baskıcı bir rejim söz konusudur. Döneme damgasını vuran Peloponez (M.Ö. 431-404) ve Korint Savaşları (M.Ö. 395-387) ise, bölgedeki iktidarı ele geçirme amacının yanında bir rejimler savaşı olma misyonunu da taşımaktadır. Sparta'daki baskıcı rejime ve Sparta anayasasına ilişkin ayrıntılar için bkz. Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi**, Çev. Ahmet Fethi, 3 c., C.1, 6. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2018, s.s. 185-202; iki devlet arasındaki rejimlerin çatışması noktasında bkz. Hans Joachim Störig, **İlkçağ Felsefesi: Hint-Çin-Yunan**, Çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul, Yol Yayınları, 1994, s. 231, 232**.**

bir kırılma noktasına doğru adım atılmaktadır.[2] Aristoteles, savunusunu yaptığı şehir devletlerinin yıkılışına ve hocalığını yaptığı Büyük İskender'in bir devleti imparatorluk hâline getirişine yakından şahit olmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in pek çok yönetim rejimine aşina olduğunu ve de hukuki ve felsefi görüşlerini buna göre şekillendirdiğini söylemek mümkündür.

Yaşadığı dönemin şartlarından kısaca bahsettikten sonra, filozofun hayatından söz etmek gerekirse, Aristoteles'in, M.Ö. 384 yılında İyonya kolonisinde yer alan Stageira[3] şehrinde dünyaya geldiği bilinmektedir. Hocası Platon'un aksine, Aristoteles Atinalı değildir. Atina vatandaşı olmaması nedeniyle de yabancı statüsünün verdiği zorluklara hayatı boyunca katlanmaktadır. Babası, Makedonya kralı II. Amyntas'ın saray hekimi Nikomakhos; annesi ise, üyeleri hekim olan Asklepios soyundan gelmekte olan Khalkisli Phaistis'tir. Dolayısıyla Aristoteles'in doğa bilimlerine ve ampirik çalışmalara duyduğu ilginin temelini, hekim bir aileden gelmiş olmasında aramak da makul görünmektedir.[4] Aristoteles'in babasını küçük yaşta kaybettiği ve de kendisine bir aile dostları yahut akrabaları olan Proxenus tarafından bakıldığı bilinmektedir.[5]

Aristoteles, M.Ö. 367 yılında, 17 yaşındayken, vasisi Proxenus tarafından iyi bir eğitim alması için Atina'da bulunan ve döneminin en iyi eğitim merkezlerinden biri olarak kabul edilen Platon'un Akademi'sine gönderilir.[6] Atina'da kaldığı süreçte ise, Atina yurttaşı olmadığı için yaşamını vatandaşlık dışı bir statü olan **metoikos**

---

[2] Antik Yunan tarihi hakkında bkz. Peter John Rhodes, **Antik Yunan'ın Kısa Tarihi**, Çev. Cumhur Atay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019, s. 149-191.

[3] Stageira (bugünkü Stavro), günümüzde de Yunanistan ülke sınırları (Selanik yakınlarında) içerisinde bulunan, Kuzey Yunanistan'da bir İyonya kolonisidir. Stageira'nın, Andros ve Khalkis'ten itibaren kolonileştirilmiş, İyonya lehçesinin farklı bir biçimini konuşan, kelimenin tam anlamıyla bir Yunan kenti olduğu aktarılmaktadır. David Ross, **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2017, s. 17.

[4] **A.e.**, s.18; Mehmet Ali Ağaoğulları, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, 7.Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2013, s.313. Ancak babasını erken yaşta kaybetmesinden dolayı, bu ilginin sebebini hekim bir aileden çıkmış olmaya bağlamanın çok da doğru olmayacağını savunan bir görüş de mevcut bulunmaktadır. İlgili görüş için bkz. Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles**, 5 c., C. 3, 6. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s.3, 4.

[5] Christopher Shields, **Aristotle**, New York, Routledge, 2007, s.17. Ayrıca Aristoteles, Proxenus'un oğlu Nikanor'u daha sonra evlat edinmiştir: Ross, **a.g.e.**, s. 18.

[6] Arslan, **a.g.e.**, s. 4.

statüsünde sürdürür.[7] Aristoteles, burada yaklaşık 20 yıl geçirir ve bu süreçte de Platon'un en gözde öğrencilerinden biri konumuna gelir. Ancak hocasının ölümü üzerine Akademi'nin başına Speusippos'un geçirilmesinin ardından okuldan ayrılır.[8] Atina'yı terk ettikten sonra Akademi'den bir arkadaşı olan Ksenokrates'le birlikte, önceden bir köle olan ve yine Akademi'den arkadaşları, Assos bölgesinin tiranı Hermias'ın yanına geçerler.[9] Aristoteles, burada üç yıl kalır ve bu süreçte de Hermias'ın yeğeni veya evlatlığı olduğu tahmin edilen Pythias ile evlenir.[10]

Assos'ta geçirdiği üç yılın ardından Aristoteles, eski bir arkadaşı olan Teophrastos'un yanına, Lesbos yakınlarında bir ada olan Mtylene'e geçer ve burada da üç yıl ikamet eder. Aristoteles'in Assos ve Mtylene'de geçirdiği altı yıl zarfında gerek pratik politik problemler üzerine çalışmalar yaptığı gerekse de biyoloji alanındaki çalışmalarını daha da geliştirdiği bilinmektedir. Politik problemler ile uğraştığını ise, Pers güçlerine karşı Yunan kuvvetlerinin yekvücut olması gerektiğini savunduğu panhelenist görüşleri göstermektedir. Hatta bu görüşlerinin, dönemin Makedon kralı II. Philip tarafından oğlu Alexander'a (İskender) eğitim vermesi için davet edilmesinde etkili olduğu bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır. Böylece Aristoteles, M.Ö. 343 yılında ileride Büyük İskender ismiyle tarih sayfasında yerini alan İskender'in hocası olarak resmi şekilde görevlendirilmiş olur.[11]

Aristoteles'in 13 yaşındaki genç öğrencisi İskender'e eğitim sırasında neler öğrettiği ve ikili arasındaki ilişki tarihçilerin sıkça ilgisini çeken bir konu olmaktadır.

---

7 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 314; "*Aristoteles'in Atina'da vatandaşlık dışı statüye sahip olması nedeniyle muhtelif sıkıntılarla karşı karşıya kaldığı da bilinmektedir*." Bkz.: Shields, **a.g.e.**, s. 17.

8 Aristoteles'in Akademi'den niçin ayrıldığı noktasında ise görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte; baskın görüş, hocası Platon ile yaşadığı görüş ayrılıklarının bu ayrılığın temelinde yattığı yönündedir. Zira Aristoteles, hocasının ikili evren anlayışını ve felsefeyi matematikleştirme çabalarını doğru bulmamaktadır. Ayrıca Makedonya kralı II. Amyntas'ın yerine geçen, II. Philip'in Yunanistan'ın tamamına hâkim olma politikalarının, Atina halkında yarattığı düşmanca duyguların, Makedonya sarayı ile yakın ilişki içinde bulunan Aristoteles'te yarattığı güvenlik korkusunu da bu sebeplere eklemekte bir sıkıntı bulunmamaktadır: Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi**, 11.Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2017, s. 308, 309.

9 Assos'taki ekolojik çeşitliliğin Aristoteles'in biyolojik çalışmalarını yürütmesi için biçilmiş kaftan olduğu bilgisi de kaynaklarda yerini almaktadır: Shields, **a.g.e.**, s. 18.

10 Aristoteles'in eşi Pythias'ın ölümünün ardından, Stageiralı bir kadın olan Herpyliss ile tam da yasal olmayan; ancak kalıcı bir ilişki yaşadığı ve bu ilişkiden de Nikomakhos isimli bir oğlunun olduğu bilinmektedir: Ross, **a.g.e.**, s. 20.

11 Shields, **a.g.e.**, s.18, 19; Arslan, **a.g.e.**, s. 6, 7; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 314.

Eğitim esnasında Aristoteles'in öğrencisine İlyada'dan çeşitli pasajlar okuttuğu rivayet edilmektedir. Ancak babası II. Philip'in ölümü üzerine İskender'in genç yaşta kral olması hasebiyle, bu eğitimin uzun süreli bir eğitim olmadığı ve yaklaşık üç yıl kadar sürdüğünü de belirtmek gerekmektedir. Aristoteles ile öğrencisi arasında derin bir bağın kurulamamış olmasının en önemli sebeplerinden birinin de bu olduğunu kabul etmek makul görünmektedir. Ancak yine de aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen İskender'in hocasına büyük bir saygı duyduğu bilinmektedir.[12] Ayrıca Aristoteles'in bu süreçte kazandığı en kalıcı ve önemli dostluğun, İskender'in Asya seferi sırasında yerine naip olarak Makedonya'da bıraktığı Antipater'in dostluğu olduğunu da belirtmek gerekmektedir.[13]

Aristoteles, M.Ö. 336'da kral II. Philip'in ölümünün ardından tekrardan Atina'ya döner. Antipater'in de desteğiyle şehrin dışında, kuzeydoğu bölgesinde Lykabettos Dağı ile İlisos arasında olduğu tahmin edilen koruluk bir bölgede, kendi okulu olan Lykeion'u (Lise'yi) kurar. Okulunda mantık, metafizik, fizik, retorik, politika gibi dersler verir.[14] Ayrıca Lise'nin kısa sürede döneminin en ünlü okullarından biri hâline geldiği ve de matematik ile politika alanlarına yoğunlaşan Platon'un Akademi'si ve hitabet alanında ün salmış olan İsokrates'in okulunun yanında, doğa bilimleri alanında sivrildiği bilgisi de kaynaklarda yerini almaktadır.[15] İskenderiye ve Bergama kütüphaneleri için örnek teşkil edecek olan ilk büyük kütüphanenin de Aristoteles tarafından kurulduğu bilinmektedir.[16]

---

[12] Aristoteles'in eserlerinde de yoğun vurgu yaptığı şehir devleti anlayışı ile İskender'in imparatorluk fikri birbirleri ile uyuşmamakta olup; hocasının Yunan – barbar ayrımına karşın, İskender'in Yunan ve doğu toplumlarını birleştiren bir Helen kültürü yaratma çabası ikili arasındaki görüş ayrılıklarını açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Ancak yine de hocasına verdiği destekler, inceleme yapabilmesi için 158 devletin anayasasını toplayıp Aristoteles'e göndermesi ve biyoloji alanında yaptığı çalışmalara katkı sağlayabilmek için imparatorluğun dört bir yanına, bulunan değişik bitki ve hayvan türlerinin Aristoteles'e gönderilmesini emretmesi, İskender'in hocasına duyduğu derin hürmetin en açık kanıtları olarak kabul edilebilir. Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 314, 315; Arslan, **a.g.e.**, s. 7, 8; Störig, **a.g.e.**, s. 278, 279.

[13] Ross, **a.g.e.**, s. 22.

[14] Aristoteles'in daha dar çevreyi ilgilendiren metafizik, mantık, fizik gibi konularda sadece öğrencilerine verdiği dersler (akroamatik dersler) ile; politika ve retorik gibi daha geniş kitleleri ilgilendiren konularda ise yeri geldiğinde tüm halka verdiği dersler (eksoterik dersler) arasında ayrım yapan bir geleneğin olduğunu da belirtmek gerekmektedir: **A.e.**, s. 23.

[15] Arslan, **a.g.e.**, s. 8.

[16] Ross, **a.g.e.**, s. 24; Shields, **a.g.e.**, s. 21.

Aristoteles, Lise'de yaklaşık olarak 13 yıl eğitim verdikten sonra, İskender'in M.Ö. 323 yılında ölümü ile Atina'daki Makedonya düşmanı duyguların bir kez daha hedefi durumuna geldiği için Atina'dan ikinci ve son kez ayrılmak zorunda kalır. Hermias hakkında yazmış olduğu bir övgü şiiri ile mezar taşı yazısı (Delphoi'de Hermias anısına diktirilen bir heykelden de bahsedilmektedir.) dayanak gösterilerek, Sokrates benzeri bir dinsizlik suçlaması ile karşı karşıya kalması bu kaçışı zorunlu kılar.[17] Yaşamının Sokrates'inkine benzer bir şekilde sona ermesini istemeyen Aristoteles, hâlâ Makedon etkisi altında olan, annesinin memleketi Khalkis'e kaçar ve bir yıl sonra M.Ö. 322'de (62 yaşında iken) kronik bir mide rahatsızlığından dolayı hayatını kaybeder.[18]

Aristoteles'in Lise'de de verdiği derslerden anlaşılacağı üzere çok fazla alanda çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin bir kısmının Aristoteles'e aitliği tartışılmış olmakla birlikte tezimizde faydalandığımız etik ve politika alanındaki eserlerinin aidiyeti konusunda öğretide tartışma bulunmamaktadır. Ayrıca eserleri arasındaki kronolojik sıralama açısından en kapsamlı ve ilk bilgiyi Diogenes Laertius'dan öğrenebildiğimizi de belirtmemiz gerekmektedir.[19]

Çalışmamızın birinci bölümünde, Aristoteles'in temel felsefesi incelenmektedir. Aristoteles'in temel felsefesine dâhil olan, mantık, metafizik ve varlık felsefesi, Tanrı anlayışı, ruh ve akıl öğretisi, incelememizin birinci bölümünün konusunu oluşturmaktadır. Aristoteles'in hukuk anlayışına geçmeden önce temel felsefesine dâhil olan bu konuların analiz edilmesi tarafımızca önemli görülmüş olup; incelemenin ilk adımlarında bu konulara yer verilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, genel olarak Aristoteles'in hukuk anlayışı incelenmektedir. Ancak hukuk anlayışına geçmeden önce, hukuk anlayışı ile çok yakından bağlantılı olan ahlak felsefesi ve politika felsefesine de yer verilmiştir.

---

[17] Hatta Aristoteles'in "felsefeye karşı ikinci bir cinayet (günah) işlenmesini önlemek" için kaçtığını dile getirdiği iddia edilmektedir: Shields, **a.g.e.**, s. 21, 22; Ross, **a.g.e.**, s. 25.

[18] Arslan, **a.g.e.**, s.10; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 316.

[19] Filozofun görüşlerinde değişiklik olup olmadığı yahut değişikliğin ne yönde olduğunu anlayabilmek amacıyla eserleri arasındaki kronolojik sıralamayı bilmek oldukça önem taşımaktadır. Aristoteles'in eserleri hakkında bkz. Diogenes Laertius, **Lives of the Eminent Philosophers**, Ed. James Miller, Çev. Pamela Mensch, New York, Oxford University Press, 2018, s. 222-227; Oliver Primavesi, Christof Rapp, **Aristoteles**, Çev. Barış Yiğit, İstanbul, Runik Kitap, 2021, s. 33-39.

Öncelikle bu konulara yer verilmesi, filozofun hukuk anlayışının zemini ile ilgili bilgileri güçlendirmiştir. Daha sonrasında ise, Aristoteles'in adalet ve eşitlik tanımlamasına yer verilerek, hukuk anlayışına geçiş yapılmıştır. Bölümün sonunda da doğal hukuk ve pozitif hukuk tartışması bağlamında Aristoteles incelenmiş ve filozofun hukuk anlayışındaki karışıklıklar ve çelişkiler analiz edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde ise Aristoteles'in hukuk anlayışındaki yorumların tarih içerisinde ne şekilde ilerlediğinin anlaşılabilmesi için genel bir Aristotelesçilik tarihine yer verilmiştir. Bunun için de öncelikle Eski Çağ'da Aristoteles devamındaki Aristotelesçilik daha sonra Orta Çağ dönemindeki Aristotelesçilik araştırılmış; sonrasında da sırasıyla Rönesans dönemi, Yeni Çağ dönemi ve 19. yüzyılda yapılan Aristotelesçilik çalışmaları inceleme konusu yapılmıştır. Bölümün ikinci kısmında ise 20. ve 21. yüzyıldaki temel, modern doğal hukuk öğretileri analiz edilmiş ve Aristoteles'in bu kuramlarla ilişkisi araştırılmıştır. Aristoteles çağdaş görüşler ile yeniden ele alınmıştır.

Çalışmamızın amacı, Aristoteles'in hukuk anlayışı ile alakalı bir inceleme ortaya koymak; Aristoteles'in hukuk anlayışını tüm felsefesiyle birlikte ele alarak filozofun görüşleri üzerindeki birbirine zıt yaklaşımları ve bunun nedenlerini bir nebze de olsa aydınlatmaya çalışmaktır. 20. yüzyılda başlayan doğal hukuk ve pozitif hukuk yakınlaşmasında Aristoteles'i yeniden düşünmek ufuk açıcı bir zemin sunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
ARİSTOTELES'İN GENEL FELSEFESİ

1.1. ARİSTOTELES'İN MANTIK ANLAYIŞI VE METODOLOJİSİ

Tezimizin ana konusu olan Aristoteles'in hukuk anlayışını daha iyi kavrayabilmek için öncelikle filozofun bazı konulardaki genel görüşlerine göz atmak gerekmektedir. Bu nedenle de hukuk anlayışına dair bir görüş beyan etmeden önce filozofun etik, erdem, mutluluk, insan doğası gibi hukuku da bağlayan temel alanlardaki görüşleri incelenecek ve yöntemi üzerinde durulacaktır. Zira Aristoteles ve Aristoteles'in ardılı yaklaşımlara bakıldığında Aristoteles'i merkez alan ile Aristotelesçiliği merkez alan bir görüşü ayrıştırma zorluğu yaşandığı gözlemlenmektedir. Felsefe tarihçileri tarafından felsefi kaygılar nedeniyle Aristotelesçilik tarihi ile Aristoteles sıkça karıştırıldığından dolayı, Aristoteles'i ardıllarından daha sağlıklı bir şekilde ayırt edebilmek için Aristoteles merkezli bu araştırmayı yapmak evleviyetle önem kazanmaktadır.[1]

Aristoteles'in genel felsefesine filozofun da bilim yapmanın anahtarı olarak gördüğü mantık anlayışından başlamak en doğrusu olacaktır. Aristoteles, mantık disiplininin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Çünkü Aristoteles eskiden beri var olan mantığı müstakil bir disiplin olarak sistemleştiren ilk kişidir.[2]

Aristoteles'i mantık gibi bir disiplin arayışına iten tarihsel arka plana baktığımızda; öncüsü ve hocası Platon'da da olduğu gibi, bilginin olanaklılığı sorusuna ve özellikle iki yaklaşıma cevap verme ihtiyacının bu arka plan içerisinde yer aldığını görmekteyiz. Bu anlayışlardan birincisi Herakleitos'un her şeyin değişime tabi ve oluş içinde olduğu anlayışıdır. İkincisi ise insanı her şeyin ölçüsü olarak gören ve mutlak bilginin mümkün olmadığını savunan Sofistlerin yaklaşımıdır. Oysa Aristoteles'e göre bilimsel bilginin (apodeiktik bilgi) temel özellikleri genellik, zorunluluk ve kesinlik (değişmezlik) olduğu için yeni bir ontoloji ve epistemoloji

---

1 Jean Brun, **Aristoteles ve Lise**, Çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Yayınları, 2008, s. 22, 23.

2 Cevizci, **a.g.e.**, s. 316; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 32. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, Ekim 2019, s. 88.

temeli içeren yeni bir disiplin kurmak kaçınılmazdır. Aristoteles'in bunun üzerine önermeler, önermeler arası ilişkiler ve önermelerin geçerliliği üzerine yaptığı çalışmalar da mantık disiplinini oluşturmaktadır.[3] Aristoteles'e göre mantık; bilimsel araştırmayı mümkün kılan bir teknik, bir yöntemdir.[4] Aristoteles'e göre mantık bir bilim değil bir insanın bilimle uğraşabilmesi için sahip olması gereken genel kültürün bir parçasıdır, bir araçtır.[5]

Aristoteles, düşünce ve varlık arasında sıkı bir ilişki kurmakla birlikte, mantığı salt formel bir disiplin olarak tasarlama yoluna gitmemiştir. Varlıkla, empirik dünyayla ve içerik ile ilgili unsurlar da bu disiplinin içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle Aristoteles'in metodolojisini totoloji olarak nitelendirmek doğru olmayacaktır. Ona göre mantığın, düşüncenin biçimsel olarak nasıl işlemesi gerektiği ile ilgili önemli bir işlevi olmasının yanı sıra asıl meyvesi bilimsel olarak "doğru" önermelere varılmasını sağlamasıdır.[6] Bu nedenle Aristoteles'in metodolojisinin doğru okunması, ileride de yer vereceğimiz bilimsel çıkarımlarını doğru anlayabilmek için büyük önem arz etmektedir.

Aristoteles'e göre bilimsel araştırma, tümevarım (**epagoge** / endüksiyon) ve tümdengelim (**apagoge** / dedüksiyon) adımlarından oluşur. Ona göre bilimsel bir bilgiye ulaşmak için bu adımlardan biri yeterli değildir; her iki adımın da sırasıyla takip edilmesi gerekmektedir. Tümevarım bir diğer ismiyle endüksiyon, tekil olaylardan genel bir yargıya ulaşma, bir genele varma işlemidir.[7] Aristoteles'e göre, tümel yargılar açık uçludur ve zorunluluk taşımazlar; bu nedenle de tümevarıma dayanılarak bilimsel bilgi üretilemez. Bu durumda da Aristoteles'in görüşü modern bilimin olası doğruluğu esas alan anlayışına zıt bir konumda yer alır.[8] Tümevarıma

---

[3] Ömer Faik Anlı, "Aristoteles ve Yöntem, Tümevarım ve Tümdengelim", **Bilim ve Ütopya Dergisi**, S. 208, Ekim 2011, s.s. 63-69, s. 64.

[4] Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 317.

[5] "*Mantık öğretisine ve neticede Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin tümüne Organon ya da alet (bilimin aleti) adının verilmesinin temelinde bulunan da bu anlayıştır*." Ross, **a.g.e.**, s. 46.

[6] Arslan, **a.g.e.**, s. 61-63.

[7] Ertuğrul Uzun, **Hukuk Metodolojisinin Sorunları**, 3. Baskı, İstanbul, Nora Kitap, Ekim 2018, s. 86.

[8] "*Tümevarım varsayımsal bir genellemedir. Doğruluğu mantıksal zorunlulukla değil, olasılıklı varsayımla ortaya konulmuştur. Aristoteles için ise, olasılık, bilimselliğin içerebileceği bir özellik değildir*." Anlı, **a.g.m.**, s. 65, 66.

değinilirken, sezgisel tümevarıma parantez açmakta fayda bulunmaktadır. Aristoteles sezgisel tümevarım kavramını da felsefesinin içerisinde barındırmaktadır. Sezgisel tümevarım, fenomen içerisindeki genelliğin sezilmesi, bir şeyin özünün kavranmasıdır. Aristoteles'e göre bir varlığın özünün kavranması o varlığın tanımını yapabilmek için çok önemlidir.[9] Sezgisel tümevarım da özü kavramak noktasında devreye girmektedir. Sezgisel tümevarım, tümevarımdan tümdengelime bir geçiş aşaması olarak düşünülebilir.

Tümdengelim, tümel öncüllerden, tümel veya tikel sonuç çıkarma işlemidir.[10] Geçerliliğin formdan kaynaklandığını ve sonucun zorunlu olarak ortaya çıktığını savunan modern bilime göre, tümdengelim yeni bir şey ortaya çıkarmaz ve bu nedenle bilim tümdengelime dayanamaz.[11] Ancak sezgisel varsayımı ortaya koyan ve metodolojisinin salt formel uygunluğa dayanmadığını, içeriğin de metodolojisinde önemli yer kapladığını belirttiğimiz Aristoteles'e göre durum böyle değildir. Aristoteles'e göre bilimsel bilgiye diğer bir adıyla genel, zorunlu ve kesin bilgiye ulaşmanın en önemli adımı tümdengelimdir. Ona göre geçerli bir çıkarıma ancak tümdengelim yoluyla ulaşılabilir; çünkü tümdengelim yolu ile elde edilen sonuç zorunlu olup, olumsallık içermemektedir.[12] Bu nedenle tümdengelim Aristoteles metodolojisinde önemli bir yer kaplamaktadır.

Aristoteles metodolojisinde önemli yer kaplayan bir diğer kavram da tasım veya silojizm olarak çevrilebilen **syllogizm**dir. Tasım, Aristoteles mantığının çekirdeğidir. Tasımda, daha tümel olan bir ifadeden, bir önermeden daha az tümel olan bir önerme çıkarılır.[13] Bu açıdan bakıldığında tasım ile tümdengelim arasında benzerlikler olduğunu söylemek mümkündür. Ancak yine de bazı tasımlar tümdengelim-dedüksiyon grubuna tam anlamıyla girmemektedir. Bu nedenle bu kavramları özdeş kabul etmek doğru olmayacaktır. Tasım, bazı öncüllerin ortaya konduğu, diğer öncüllerin de onları takip ettiği bir kanıtlama çabasıdır.[14] Öncelikle

---

9 **A.e.**, s. 66.

10 **A.e.**, s. 67.

11 Uzun, **a.g.e.**, s. 83.

12 Anlı, **a.g.m.**, s. 67, 68.

13 Gökberk, **a.g.e.**, s. 91, 92.

14 Jonathan Lear, **Aristoteles: Anlama Arzusu**, Çev. Ayşegül Yurdaçalış, İlknur Urkun Kelso, İstanbul, Alfa Kitabevi, 2020, s. 291.

tasım teorisi sunulmaktadır, çünkü tasım diğerlerine göre daha genel olup, bir ispat yöntemidir. Her ispat bir tasım olmakla birlikte her tasım bir ispat değildir.[15] Tasımı ispata dönüştürme noktasında da Aristoteles'te ciddi anlamda rasyonalizm atıfları görülmektedir. Aristoteles'e göre, bir ispatın gerçek anlamda açıklayıcı olabilmesi için, kendisinin de açıklama gerektiren öncüllere dayanmaması gerekmektedir. Bir ispatın nihaî öncüllerini akıl doğrudan kavrayabilir olmalıdır. İnsan ve doğa ona göre birbiri için yaratılmıştır; bu nedenle öznel akıl ile nesnel dünya arasında belirgin bir ayrım yapılamamaktadır. Dünyayı oluşturan özler ile aklı oluşturan özler aynı olduğu için, insan zihni ile bilinebilir olan arasında bir boşluk yoktur. Aslında akıl kendisiyle uyumlu olan dış gerçekliği aynen keşfeder. Dolayısıyla insanın dünyayı anlamasını kendi özünü anlaması olarak tarif etmektedir.[16] Aristoteles'in bu görüşünün uygunluk kuramı ile paralellik gösterdiğini söylemek bu aşamada mümkün hâle gelmektedir.[17] Aristoteles'in bu görüşünün başka konulardaki görüşlerinde de çok etken bir konumda olduğunu şimdiden belirtmekte fayda bulunmaktadır.

Tasım teorisi ile Aristoteles'te akılcılığa giriş yapmışken deneycilik ve akılcılık ikilemi içerisinde de Aristoteles'i incelemek doğru olacaktır. Aristoteles'in doğa bilimlerine ilişkin geride bıraktığı külliyatı, genel olarak deneyci gözlemlere dayalı zengin veriler içermektedir. Aristoteles'e göre dünyanın kendisi gerçek ve nesneldir. Aristoteles bu dünyanın insanıdır ve hocası gibi başka bir dünyaya gitme özlemi yoktur.[18] Bu nedenle deney ve gözlemlere fazlasıyla önem verir. Ancak sadece bu noktada deneye ve gözlemlere gösterdiği ilgi tek başına Aristoteles'i deneyci olarak tanımlamak için uygun bulunmamaktadır. Öncelikle Aristoteles'in dünyayı duyular yoluyla algılama yetisini varsaydığı, benimsendiği ölçüde deneyci olduğu savunulmaktadır.[19] Buradan da görüleceği üzere Aristoteles'in önceliği algılama yetisine verdiği açıktır. İkinci olarak ise, bu incelemeyi yaparken a priori bilginin

---

15 **A.e.**, s. 302.

16 **A.e.**, s. 303, 304.

17 Uygunluk kuramı; "*Olgusal bir önermenin, dış dünya hakkında bir iddianın doğruluğuna ilişkin en basit açıklama, o iddia ile olgunun, yani gerçekliğin uyuşması, birbirine uygun olmasıdır*." şeklinde tanımlanmaktadır. Uzun, **a.g.e.**, s. 54.

18 Francis Macdonald Cornford, **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, Çev. Celal Şengör, Senem Onan, 9. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, s. 57.

19 John Cottingham, **Akılcılık**, Çev. Bülent Gözkân, 2. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları, Ekim 2018, s. 38, 39.

olanağı noktasında da yazarın görüşleri önem arz etmektedir. Her ne kadar Aristoteles hocası Platon'a nazaran gerçekliği yeryüzüne indirmiş olsa da Aristoteles'in, hocasının dünya hakkındaki kalıcı ve zorunlu doğruluklar fikrini reddettiğine dair bir açıklık da bulunmamaktadır. Aristoteles'in, deneycilerin sıklıkla kullandığı tümevarım yöntemindense tümdengelime ağırlık vermesi ve tasım hakkındaki görüşleri de düşünülürse, bu durum Aristoteles'i akılcılık yoluna götürmektedir ve de dolayısıyla Aristoteles'i, akılcı bir filozof olarak değerlendirmemizin önündeki yolu açmaktadır.[20] Ayrıca Aristoteles'e göre bilim, doğru olabilenle değil; doğru olması gerekenle ilgilenmektedir; çünkü bilgi ancak olması gerektiği gibi tek türlü olabilir.[21] Bu husus da filozofun akılcılık yaklaşımını desteklediğine dair büyük bir kanıt teşkil etmekte olup; hususun filozofun diğer alanlardaki görüşlerine de büyük etkisi olduğunu belirtmekte fayda bulunmaktadır.

Tasım teorisinin ve akılcılık kapsamında değindiğimiz zorunlu doğruluklar görüşünün geçiş yapmamızı sağlayacağı bir diğer konu ise; Aristoteles'in temel önermeleridir. Temel önermeler, tasım zincirinde daha geriye gitmeyen kendileri kesin olan aksiyomlardır. Bunlar arasında en önemlileri de özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi ve üçüncü hâlin olmazlığı ilkesidir. Dolayısıyla Aristoteles, bilimi açıklanamayan, tanıtlanamayan; ama doğrudan doğruya kesin olan tümele indirgemektedir.[22] Özdeşlik ilkesini, "bir şeyin kendisi olması"; çelişmezlik ilkesini, "bir önermenin aynı zamanda ve aynı koşullar içinde birden çok doğruluk değeri taşımayacağı"; üçüncü halin olmazlığı ilkesini ise bir örnekle "Her x, ya A veya A olmayan olmak zorundadır, üçüncü bir hâl düşünülemez." şeklinde açıklamak mümkündür.[23] Aristoteles'in bu noktadaki belli şeyler kabul edildiğinde, başka şeylerin ondan zorunlu olarak çıkacağına dair fikri ve bu ilkelerin tüm varlıklar için geçerli olması[24]; yasaları,

---

[20] "*Aristoteles'in çözümü, bizim bilimsel ilkeleri akılcı sezgi yoluyla bildiğimiz yönündedir; akılcı sezgi Aristoteles'in "**nous**" adını verdiği yetidir-bu sözcük Platon'un saf akılsal kavrayışa verdiği "**noesis**" terimiyle yakından bağlıdır. Dolayısıyla Platon'un akılcılığının karşısına, Aristoteles'i deneyciliğin savunucusu olarak yerleştiren geleneksel resme rağmen, bilimsel bilgi modeli ki sonuçta, büyük ölçüde a prioriye borçlu olarak ortaya konulmuştur, Platon modelini gerektirmiştir*." İlgili metin için bkz: **A.e.**, s. 39, 41.

[21] **A.e.**, s. 40.

[22] Gökberk, **a.g.e.**, s. 92.

[23] Yasemin Işıktaç, **Hukuk Felsefesi**, Yenilenmiş ve Geliştirilmiş 5. Baskı, İstanbul, Filiz Kitabevi, Ekim 2018, s. 74, 75.

[24] **A.e.**, s. 75.

filozofun mantık görüşü ile varlık felsefesi görüşü arasındaki köprü durumuna getirmektedir.

1.2. ARİSTOTELES'TE VARLIK FELSEFESİ VE METAFİZİK

Aristoteles'in mantık hakkında ortaya koyduğu görüşler aslında metafizik ve varlık felsefesi alanında ortaya koyduğu görüşlerin bir öncüsü niteliğindedir. Mantık bölümünü bitirirken yer verdiğimiz temel kanıtlama ilkeleri kısmındaki görüşleri bir kesişim kümesi oluşturmaktadır. Bu nedenle kesişim kümesinden doğruca bu bölüme geçmek de kanaatimizce uygun görülmektedir. Düşünme, düşünen varlık konumundaki insanı da yansıttığı için, mantık, düşünmeyi incelerken, var olanı da incelemiş olmaktadır. Varlığın asıl yapısını, var olanların özünü ancak varlık felsefesi ile kavrayabilmemiz mümkündür.[25]

Öncelikle başlıkta da varlık felsefesi ve metafizik ibaresinin kullanılmasından anlaşılacağı üzere bu iki kavram arasındaki karmaşaya değinmekle konuya başlamak en doğrusu olacaktır. Aristoteles'in konu ile ilgili yazdıkları, **Metafizik** adında bir eserde toplanılmış olmakla birlikte, Aristoteles'in bu konuda yazdığı yapıta İlk Felsefe (**Prote Philosophia**) adını verdiği bilinmektedir.[26] Dolayısıyla da ilk felsefeyi, aslında varlık felsefesi veya ontoloji olarak isimlendirmek daha doğrudur. Aristoteles'in bu konu ile ilgili yazdıkları sonraki dönemlerde derleme olarak toparlanmaktadır. Metafizik adının ise yüksek ihtimalle Rodoslu Andronikus tarafından; Aristoteles'in Fizik adlı eserinden sonra gelmesi (**ta meta ta phusika**, fizikten sonra gelen) nedeniyle verildiği ileri sürülmekte; bu adlandırmanın Aristoteles'in varlık felsefesi konusundaki görüşlerini açıklamada yetersiz olduğu iddia edilmektedir.[27] Bu noktada duyulur olanın dışında ve duyulur olandan bağımsız, kendi başına var olan bir gerçeklik alanından bahsettiğimiz takdirde, metafizik adlandırmasının bu disiplini

---

[25] Gökberk, **a.g.e.**, s. 93.

[26] Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 322.

[27] Muttalip Özcan, "Aristoteles ve Metafizik", **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 165-206, s. 166, 167; H. Nur Beyaz Erkızan, **Aristoteles Yazıları: Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine**, Bursa, Sentez Yayınları, 2012, s. 31, 32.

karşılayacağı; ancak işin içine bu dünyayı, fizikî ve insansal olanı nesne edinmek girdiği vakit ve felsefeyi yeryüzüne indirdiğimiz takdirde doğru kavramın ilk felsefe veya ontoloji (varlık felsefesi) olacağı ileri sürülmektedir.[28] Kanaatimizce de bunun yerinde bir endişe ve eleştiri olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu nedenle de varlık felsefesi ve metafizik ayrı iki bölüm hâlinde ele alınacaktır. Ancak literatür incelemesi yapıldığında bu kavramların birbirinin ikamesi olarak kullanıldığı düşünüldüğünde, çeşitli literatürsel kaygılar nedeniyle bu kavramların ikisinin de tezde bazı noktalarda birbirleri yerine de kullanılabileceğini önceden belirtmemiz gerekmektedir. İki kavram arasında yoğun çelişkiler yaşandığı durumda bu bölüme başvurulacağının da belirtilmesinde fayda bulunmaktadır.

1.2.1. Varlık Anlayışı

Aristoteles'in varlık görüşünün temel savları, kendisinden önce gelen felsefeye köklü bir eleştiriye dayanmaktadır.[29] Aristoteles öncesine baktığımızda gördüğümüz başlıca varlık görüşleri; töze daha mekanik bakan ve tözü atomlardan ibaret gören bir Miletos okulu (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes); her şeyin değiştiğini ve dolayısıyla tözün de sürekli olarak değişim içerisinde bulunduğunu savunan Herakleitos; hiçbir şeyin değişmeyeceğini ve varlığın birliğini ve tek olduğunu savunan Parmenides ile Elea okulu; başını Demokritos ve Leukippos'un çektiği, amaç ve nihaî neden unsuruna yer vermeden tözün sürekli devinim hâlinde olan, bölünemez ve yok edilemez atomlardan oluştuğunu iddia eden Atomcular ve de meşhur idealar evrenini ortaya koyan Platon'un görüşleridir.[30] Aristoteles'in varlık görüşünün de özellikle Parmenides ve Platon eleştirisine dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Aristoteles için gerçek varlık, fenomenlerin içinde gelişen töz bir diğer ismiyle özdür (**ousia**). Aristoteles, hocası Platon'un aksine idealar evrenini ve fenomeni keskin bir sınırla ayırmayıp; nesnelerin kavram hâlinde bilinen varlığının fenomenlerin

---

[28] **A.e.**, s. 205.

[29] Muttalip Özcan, **Aristoteles: Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, 2. Baskı, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2016, s. 13.

[30] Aristoteles öncesi felsefe hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Russell, **a.g.e.**, s. 65-114, 135-149, 228-249; Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe**, C.1, Çev. Serdar Uslu, 2. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 229-246.

dışında ayrı bir gerçeklik oluşturmadığını savunmaktadır. Ona göre fenomenler, özün gerçekleşmiş hâlidir.[31] Aristoteles'e göre, Platon'un idealar evrenindeki idealar, soyutlanmış oldukları için somutu açıklayamamaktadırlar ve de idealar durağan olduğu için kopyası olan nesnelerin de durağan olması gerekmektedir; dolayısıyla bu durumda sürekli değişim ve gelişim hâlinde olan dünyanın ontolojik temellendirmesini yapmakta Platon'un görüşü yetersiz kalmaktadır.[32] Aristoteles hocasının bu eksikliğini, ideaları yeryüzüne indirerek ve de gelişme kavramı ile dinamizmi varlığın içerisine ekleyerek giderebileceğini düşünmekte; Elea okulu ile Herakleitos arasındaki ontolojik çatışmayı da gelişme kavramı ile aşmaya çalışmaktadır.[33]

Aristoteles'e göre varlık yani töz, madde (**hyle**) ve form (**eidos**) olmak üzere temelde iki öğeden oluşmaktadır. Form nesnenin içerisinde yer almakta ve onun yürütücü ilkesini teşkil etmektedir. Tümel olan form ile daha tikel olan maddenin birleşmesi neticesinde ortaya varlık çıkmaktadır. Dolayısıyla töz, form kazanmış maddedir.[34] Bu durumda, madde gizil, form edimsel olandır. Töz gizilden edimselliğe doğru yükselmekte olup; form, gizli olan maddeyi yani olabilirliği olur hâle getirmektedir.[35] Aristoteles'in varlık felsefesine katkısı olan gelişim ve dinamizm unsuru da burada ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre dinamizm, tüm devinim ilkelerini teşkil etmekte olup; devinim, filozof tarafından imkân hâlindekinin tamamlanması olarak tanımlanmaktadır.[36]

Oluşu ve varlığı anlamak için bakmamız gereken diğer bir unsur Aristoteles'in "dört neden teorisi"dir. Bu dört neden ilki maddi nedendir (**causa materialis**). Maddi neden o olmaksızın diğer nedenlerin bir anlam ifade etmediği, kendisinde bir şeyin olup bittiği nedendir. İkinci neden formel nedendir (**causa formalis**). Formel neden maddeye şeklini veren, maddede kendini gerçekleştiren formdur. Üçüncü neden hareket ettirici neden (**causa efficiens**) olup, bu neden ilk hareketi başlatan, varlığı

---

31 Gökberk, **a.g.e.**, s. 93, 94.

32 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 322, 323.

33 Gökberk, **a.g.e.**, s. 94.

34 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 323, 324; Kamuran Kaya, **100 Soruda Felsefe ve Hukuk Felsefesi**, Ankara, Adalet Yayınevi, 2018, s. 82, 83.

35 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 324, 325.

36 Y. Gurur Sev, "Aristotelesçi Geleneğin Metafizik'i Üzerine", **Cogito Dergisi**, S.78, 2014, s.s. 207-222, s. 215, 216.

hareket ettiren nedendir. Son neden ise ereksel, gayesel ya da diğer bir ismi ile teleolojik (**causa finalis**) nedendir. Aristoteles'e göre, her varlığın bir amacı vardır ve her varlık var oluş amacını gerçekleştirmeye yönelir. Dolayısıyla ereksel nedeni de oluşu yöneten amaç olarak tanımlamak mümkündür.[37] Bu nedenler birleşerek varlığı oluştururlar.

Aristoteles'e göre, madde ve form arasındaki ilinti rölatiftir ve de burada hiyerarşik bir sistem olduğunu kabul etmekte fayda bulunmaktadır. Daha aşağısına göre form olabilen aynı şey, daha yukarıdakine göre madde konumunda kalabilmektedir.[38] Ancak nesnelerin bu diziliminin de bir sınırı olduğunu Aristoteles kabul etmektedir. Bu sınırın aşağı sınırı salt madde, yukarı sınırı ise salt formdur.[39] Dolayısıyla devinimin bittiği yere, salt forma ve ilk madde tartışmasına geldiğimiz bu noktada yola metafizik başlığı altında devam etmek daha doğru olacaktır.

1.2.2. Metafizik ve Tanrı

Varlık felsefesi bölümünde de yer verildiği üzere; varlık, salt maddeden salt forma doğru ilerleyen, yükselen bir dizin hâlindedir. Metafiziğin asıl konusunu da salt form ile salt forma daha yakın olan ve hiyerarşide üst sırada yer alan varlıklar oluşturmaktadır. Metafizik, varlığın "değişmez" özü ve formunu incelemektedir ve maddenin durmak bilmeyen deviniminin nasıl başladığı sorusu, Aristoteles'in metafiziğini bir teolojiye dönüştürmektedir.[40] Tanrı ve insanın bir nevi tanrısal yanı olan akıl, varlığın madde ve formdan oluşması kuralının istisnasını teşkil etmektedir. Metafiziğin görevi de söz konusu salt formun özünü anlamlandırmaya çalışmaktır.[41]

Aristoteles'e göre üç tür töz bulunmaktadır: Duyulur ve bozulabilir olanlar (bitkiler ve hayvanlar gibi), duyulur ama bozulabilir olmayanlar (gök cisimleri, Aristoteles, gök cisimlerinin devinim dışında hiçbir değişime uğramadıklarını

---

[37] G. Skirbekk, N. Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yayınları, 2017, s. 98-100; Gökberk, **a.g.e.**, s. 95; Kaya, **a.g.e.**, s. 84; Störig, **a.g.e.**, s. 293; Primavesi, Rapp, **a.g.e.**, s. 57, 58.

[38] Yazar, bu konuda tuğla örneğini kullanmaktadır. Tuğla, toprak için form konumunda iken, ev için madde konumundadır. Gökberk; **a.g.e.**, s. 95.

[39] **A.e.**

[40] Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 325, 326.

[41] **A.e.**, s. 324.

savunmaktadır.), ne duyulur ne de bozulabilir olanlar (insandaki rasyonel ruh-akıl ve Tanrı).[42] Aristoteles'in salt maddeden salt form olana doğru kurduğu hiyerarşik düzen bu noktada da belli olmaktadır. Ancak Aristoteles bu dizinin de bir sınırı olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Aristoteles'in bütün bu dizini, devinim unsuru üzerine kurduğu düşünülürse, bu durumda "kendi kendini gerçekleştiren öz", öncesiz ve sonrasız, ilk neden olarak kabul edilecek bir "ilk hareket ettirici" (**proton kinoun**), Aristoteles'in dizininde en üst sıradaki yerini almaktadır.[43] Dolayısıyla Aristoteles, hareket hâlinde olan her şeyin başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi gerektiği öncülünden yola çıkarak ilk hareket ettirici olması gerektiği sonucuna varmaktadır.[44]

Salt form olan ilk hareket ettirici, zincirin son halkasıdır. Dolayısıyla burada ilk hareket ettiricinin özelliklerini anlamak, Aristoteles'in metafizik kuramını anlayabilmek için son derece önem teşkil etmektedir. Çünkü ilk hareket ettirici ilk nedendir. Aristoteles'in ilk hareket ettiricisini fazlasıyla benzerlikler taşıyan Platon'un iyi ideasından[45] ayıran ya da ayıramayan şeylerin ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Aristoteles devinimi bir yerde kesmek istemiştir. Dolayısıyla ilk hareket ettirici, devinimsiz, ezeli hareketin ezeli bir hareket ettiriciyi gerektirmesinden ötürü öncesiz ve sonrasız bir varlıktır.[46] Maddesi olmayan, en yalın, en katıksız, saf form olduğu için kuşkusuz en yetkin ve yalnız olandır.[47] Sadece bu özellikler göz önüne alındığında dahi bunun Aristoteles'in Tanrı'sı olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'e göre, Tanrı'nın özü akıl ve düşünmedir; bu yüce varlık salt düşünmenin düşünmesi (**neosis noeseos**), bilincin bilincidir.[48] Maddi olmayan ve hareketsiz olanın, maddi ve hareketli olanı nasıl harekete geçirdiğine dair; Aristoteles'in vardığı sonuç, Tanrı'nın varlığı ile düşüncenin varlığının aynı yapıda olduğudur (Çünkü düşünce de hareketsiz olmasına rağmen harekete geçirendir.) ve bu yapının kaynağı da iyi olandır. İlk ilke, en iyi olana dayanır ve Tanrı, bir tür kendi kendini düşünen düşünce, en

---

42 Russell, **a.g.e.**, s. 309, 310.

43 **A.e.**, s. 310; Gökberk, **a.g.e.**, s. 96.

44 Kenny, **a.g.e.**, s. 332.

45 Gökberk, **a.g.e.**, s. 96.

46 Arslan, **a.g.e.**, s. 196, 197; Russell, **a.g.e.**, s. 310,311; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 326.

47 Störig, **a.g.e.**, s. 294.

48 Arslan, **a.g.e.**, s. 200; Gökberk, **a.g.e.**, s.96; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 327.

yüksek iyidir.[49] Tanrı'nın, Aristoteles'in deyişiyle uyuyan bir insandan farkı olması için mutlaka bir şey düşünmesi ve düşündüğü şeyi tek bir anda ve bir bütün olarak düşünmesi gerekmektedir. Bir düşüncenin değeri de düşünülen şey ile orantılı olduğu için, Tanrı üstün bir varlık olarak yalnızca en üstün olan kendisini düşünebilir. Dolayısıyla Tanrı da salt düşünce olduğu için düşündüğü şey, düşünmenin düşünmesi olmaktadır.[50] İlk hareket ettirici en fazla tanrısal olan varlık olduğu için, onun düşüncesinin objesinin de Tanrı'nın kendisinden başka bir şey olamayacağı kabul edilmektedir.[51]

Aristoteles'in ilk hareket ettiricisini, Tanrı'sını, Platon'un iyi ideasından, Tanrı'sından ayırt etmeye çalıştığımızda ise ilk hareket ettiricinin üstünlük tezine yeniden bakma gereği hasıl olmaktadır. Aristoteles felsefesinde, duyusal olmayan töz olarak Tanrı ya da Mutlak İyi, Düşünce veya Akıl diyebileceğimiz ilke, Platon'un aksine hayatın dışında, ayrı olarak var olan bir şey olmayıp, hayatın özüdür. Hayat bu özün etkinlik hâline geçmiş şeklidir ve Tanrı aslında hayatın kendisi, mükemmel bir varlık olarak en iyi hayattır.[52] Hayat bir madde gibi düşünülürse, Tanrı'nın onun bir çeşit formu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak kesinlikle Aristoteles'e göre, Tanrı evrenin yaratıcısı değildir. Tanrı'nın evrene önceliği zamansal bir öncelik değil; mantıksal ve mevkisel bir önceliktir. Filozofa göre; Tanrı'nın ne evrene aşkın bir ilke olup onu yaratması anlamında, ne de evrene içkin bir ilke olup evrenin varlığının kendisinden çıkması, taşması anlamında varlığın kaynağı olduğu söylenebilmektedir.[53] Dolayısıyla her ne kadar, Aristoteles'in görüşleri Hristiyanlığa ve Müslümanlığa uyarlanmaya çalışıldıysa da Aristoteles'in Tanrı'sının tek tanrılı dinlerdeki Tanrı anlayışından oldukça uzak olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda ilk hareket ettiricinin görevi ve işlevi sorgulandığında, Aristoteles'in Tanrı'yı insani alandan kovmadığını görmekteyiz. Filozof tarafından Tanrı bir mükemmellik örneği teşkil ettiği için yüksek bir ahlaki değere sahip olmasında da bir sorun

---

[49] Özcan, **a.g.e.**, s. 105-107.

[50] Kenny, **a.g.e.**, s. 336, 337.

[51] Beyaz Erkızan, **a.g.e.**, s. 148.

[52] Özcan, **a.g.e.**, s. 108, 109.

[53] "*Bu görüşlerden ilki, ileride Hristiyanlar ile Müslümanların, ikincisi Plotinos'un ve bu konuda onu izleyen Farabi, İbn-i Sina'nın görüşü olacaktır*.": Arslan, **a.g.e.**, s. 201, 202.

bulunmamaktadır. Onu doğru bir şekilde taklit edebilen insanlar da mümkün ve yararlı olması bakımından ahlaki değere sahip olabilmektedir. Aristoteles'e göre, en büyük dindarlık, sürekli olarak düşünme fiilini gerçekleştirmeye çalışmaktır. Çünkü insan, ancak o zaman Tanrı'yı en iyi şekilde taklit etmiş olur.[54] Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki bağlantıyı, Aristoteles "Sevgi" yolu ile kurmaktadır. Ona göre ilk hareket ettirici olan Tanrı, tüm akılları ve nesneleri, arzu ve sevgilerin nesnesi olarak hareket ettirmektedir. Bu nedenle de kendisine tekabül eden akılları, arzu eden ve seven bir birlik olarak tasavvur etmek gerekmektedir.[55] Tanrı, evreni, onun kendisini özlemesi ile etkilemektedir ve varlıklarda bütün olup bitenler, maddenin Tanrı'yı özleyişi ile olmaktadır. Özleyişin konusu Tanrı olduğu için de Tanrı her türlü hareketin nedeni konumuna gelmektedir.[56] Tanrı ilk hareket ettirici olarak hareketsiz konumda olduğu için iş göremez durumda bulunmaktadır. Ancak Aristoteles'e göre, sevilmek sevilende herhangi bir değişimi gerektirmemektedir; bu nedenle de maddelerin formu olarak kabul edebileceğimiz ruhta bulunan "sevgi ereği"ni hareketin ilk ilkesi olarak görebilmek mümkündür.[57] Bütün şeyler, Tanrı'ya duydukları hayranlık ve sevgi ile hareket ederler; dolayısıyla Tanrı her faaliyetin "ereksel sebebi" konumundadır.[58] Ancak yeniden belirtmek gerekir ki, Aristoteles'e göre Tanrı evrenin yaratıcısı konumunda değildir; dolayısıyla o, evrenin ve tüm hareketlerin fail nedeni değil, ereksel nedenidir.[59] Aristoteles, hareketlerin sebebini, Tanrısal bir planın gerçekleşmesinden ziyade doğanın bilinçsiz erekbilimine izafe etmektedir.[60] Ona göre, her nesnenin içinde, iyi olana ulaşmak nedeniyle, yetkinliğe yani yetkinliğin karşılığı olan Tanrı'ya ulaşmak, ona dönmek ereği (**telos**) bulunmaktadır; bu nedenle evrendeki bütün gelişim Tanrı'ya yönelik olup; her varlık yetkinliğe ulaşma ereği ile devinim

---

54 **A.e.**, s. 203, 204.

55 Ross, **a.g.e.**, s. 285.

56 Gökberk, **a.g.e.**, s. 96, 97; Cornford, **a.g.e.**, s. 64.

57 Kenny, **a.g.e.**, s. 336.

58 Russell, **a.g.e.**, s. 312.

59 Arslan, **a.g.e.**, s. 204, 205; Ross, **a.g.e.**, s.284; "*Tanrı yetkinliğin, kendisi olmaksızın doğadaki tüm **dynamis**in etkinlikten yoksun bir durumda kalacağı, zorunlu dışsal ereği ya da hedefidir….Aristoteles'te erek edinme felsefesinin doruk noktasına ulaştığını söyleyebiliriz*." ilgili pasaj için bkz.: William Keith Chambers Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Cevizci, 2. Baskı, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1999, s. 141, 142.

60 Ross, **a.g.e.**, s. 281.

hâline geçer. Olaylar ise, olayları meydana getiren varlıkların içindeki erekler (teloslar) tarafından harekete geçirilmektedir ve olayları doğru bir biçimde anlayabilmek için ereksel nedenlere bakmak gerekir. Varlıklar oluşum hâlinde iken, oluş süreci içinde bu erekleri görmek mümkün olmayıp; erek ancak varlık yetkin biçimine dönüştüğü durumda görülebilir. Değişimi ve hareketi anlayabilmek için varlıkların formlarını ve özlerini anlamak gerekir. Kısacası varlıklar ereklerine göre hareket etmektedirler.[61] Dolayısıyla kanaatimizce Aristoteles'in metafiziğinin, teleolojiye dayanmış teolojiye dayandığını söylemek mümkündür.

1.3. ARİSTOTELES'TE RUH ÖĞRETİSİ VE AKIL

Aristoteles'in metafizik alanındaki görüşlerinde belirttiği form ve madde ayrımı bizi insandaki ruh ve beden ayrımına götürmektedir. Çünkü Aristoteles ruhu, madde konumunda olan bedenin formu olarak görmektedir. Aristoteles'in materyalist ruh ve akıl anlayışı, filozofun ahlak felsefesi görüşünün temelini oluşturmakta ve de dolayısıyla hukuk anlayışını anlayabilmek için bize önemli ipuçları sunmaktadır. Bu nedenle sırasıyla filozofun ruh ve akıl konusundaki görüşlerini incelemek önem arz etmektedir.

1.3.1. Ruh ve İşlevleri

Aristoteles'in mantık ve metafizik alanlarındaki görüşlerinde olduğu gibi, ruh konusundaki görüşleri de kendisinden önceki filozoflara yaptığı eleştirilere dayanmaktadır.

Aristoteles, hocası Platon'un farklı bir evren olarak gördüğü idealar evrenini kabul etmediği gibi, hocasının ruh ve beden ayrılığı görüşünü de doğru bulmamaktadır. Ona göre, ruhu bedenden ayrı bir varlık olarak düşünmek olanaksızdır. Aristoteles ruh ve bedenin bir bütün olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Platon'da görülen ruh-beden ayrılığını ortadan kaldırarak, madde-form ilişkisini ruh ve beden ikilisine uyarlamaktadır. Beden madde, ruh ise formdur. Bir varlığın madde ve form birlikteliğinden oluştuğu düşünüldüğünde ise, ruh bedensiz

[61] Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 327.

var olamayacağı gibi, beden de ruhsuz var olamaz. Aristoteles bu anlayıştan yola çıkarak Pythagorasçıların da ruh göçü görüşünü eleştirmektedir. Çünkü her bedenin formu, ruhu kendine özgüdür ve ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesi bu nedenle mümkün değildir.[62] Aristoteles'e göre ruh, potansiyel bir yaşama sahip, örgütlü bir bedeni olan doğal bir bedenin ilk etkin ve etkili enerjisidir.[63] Ruh, içinde potansiyel olarak yaşam bulunan doğal bir bedenin birinci derecede edimselliği, bedenin ereksel nedenidir.[64] Aristoteles'in bu konudaki örneğine değinmek gerekirse; göz canlı bir varlık ise görmek onun ruhudur.[65] Bu açıdan bakıldığında ise ruh, bir bedenin amacını kendi içinde taşıma hâli, tam olma hâlidir.[66] Bu noktada **energeia** ve **entellekheia** kavramlarını açmak gerekmektedir. Entellekheia fiil, yeti olarak fiil şeklinde geçmekte iken; energeia fiil[67], bu yetinin uygulanması-işletilmesi olarak fiil şeklinde de adlandırılmaktadır.[68] Energeia, kuvvenin fiil hâline çıkışı olmakta olup, fiil maddeye geçerlik, belirlilik kazandırmaktadır. Entellekheia ise, sahip olunan yeti, gizil güçtür. Örnek vermek gerekirse, görme fiiline sahip olan; ancak uyku durumunda olduğu için bu yetiyi işletmeyen bir insanın fiili entellekheia fiildir. Uyanık bir hâlde olma durumunda ise görme energeia anlamında fiil olur.[69] Bu durumda ruh, canlı bir varlığın entellekheiasıdır. Diğer bir ifadeyle doğal olarak organize olmuş canlı bir varlığın ilk fiilidir.[70] Aristoteles'e göre, ruhun bedenin içinde gizil bir hâlde bulunan bir çeşit potansiyel[71] olduğunu söylemek kanaatimizce mümkündür.

---

[62] Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", **PÜSBED**, S. 18, 2014, s.s. 91-98, s. 92; Aylin Çankaya, "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler", **Cogito Dergisi**, S. 77, 2014, s.s. 131-149, s. 134.

[63] Brun, **a.g.e.**, s. 92, 93.

[64] Celal A. Kanat, **Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi**, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2013, s. 175; Russell, **a.g.e.**, s. 314; Lear, **a.g.e.**, s. 135.

[65] Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Çev. Lale Levin Basut, Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2019, 412b, s. 34.

[66] **A.e.**, 414a, s. 37.

[67] "*En yüksek varlık hâli, birtakım yetilere sahip olmaktan değil de, bu yetileri gerçekleştirmekten, onları yaşama geçirmekten oluşur. Bu energeiadır. Kinesisin zahmetli bir büyüme, gelişme ya da edimsellik kazanma gücü olduğu yerde, energeia, edimsellik bir kez kazanılmış olunca olanaklı kılınan ve hiçbir engel tanımayan etkinlik akışıdır*." ilgili pasaj için bkz.: Guthrie, **a.g.e.**, s.140.

[68] Arslan, **a.g.e.**, s. 212.

[69] Kaya, **a.g.m.**, s. 93.

[70] **A.e.**

[71] "*Aristoteles doğal bir nesneyi kendisinde hareket kaynağı bulunan bir şey olarak tanımlar. Basit*

Aristoteles, metafizikteki hiyerarşik modelini, ruh anlayışında da devam ettirmektedir. Filozofa göre beden ve ruh ayrılmaz, birleşik bir tözü oluşturmakla birlikte ruh, bedenden daha üstün, daha değerlidir. Ruh, bedeni bir alet gibi kullanır ve görevi bedeni canlı kılmak, bedenin devinimini sağlamaktır. Fakat ölümle birlikte, ruh bedeni terk edince, beden formunu kaybeder ve formsuz kalan beden zamanla yok olur.[72]

Aristoteles'in hiyerarşik dağılıma ilişkin bir diğer görüşü ise ruhun işlevleri aşamasında kendisini göstermektedir. Aristoteles'e göre ruhun üç ana kısmı ve işlevi bulunmaktadır: Bunlar; bitkisel ruh (besleyici ruh), hayvansal ruh (duyusal ruh) ve insani ruhtur (akılsal ruh).[73] Dolayısıyla beslenme ve üreme, duyum ve hayal gücü ile düşünce ruhun işlevlerinin üç ana grubunu teşkil etmektedir.

Beslenme ve üreme, bütün canlıların ortak olarak paylaştıkları işlevdir ve bitkisel ruh bu işlevi yerine getirmektedir. Aristoteles için doğanın asıl amacı türlerin korunması olduğu için, bu amaç doğrultusunda temel bir işlevi olan beslenme ve üreme yetileri de canlı olmanın temel yetileri hâline gelmektedir. Bitkisel ruh, canlının canlı olmasını sağlayan, hayati fonksiyonları düzenleyen ruhtur.[74] Bitkisel ruh hiyerarşik olarak, hayvansal ruh ve insani ruhun altında yer almaktadır. Bir canlının canlı olarak addedilebilmesi için öncelikle bitkisel ruha sahip olması gerekmektedir. Değişim ve büyümenin temel ilkesi olan ruh, bitkisel ruhtur ve ruhun bu kademesine sahip olmayan varlıkların, ruhun diğer kademelerine de sahip olması mümkün değildir.[75]

Duyum yetisine gelindiğinde, hayvansal ruh ortaya çıkmaktadır. Hayvansal ruh, hayvanlarda ve insanlarda bulunmakla birlikte bitkilerde bulunmamaktadır. Çünkü hiyerarşik olarak bitkisel ruhun üzerindedir.[76] Aristoteles'e göre duyum, Platon'un düşündüğü gibi ruhun salt kendi gücüyle gerçekleştirdiği bir tinsel etkinlik

---

cisimler veya unsurlar adını verdiği ateş, toprak, hava ve su bile kendilerine mahsus alana doğru hareket etme eğilimi taşırlar." Potansiyellik kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Cornford, **a.g.e.**, s. 61-63.

72 Kanat, **a.g.e.**, s. 176,177.

73 Brun, **a.g.e.**, s. 93; Kaya, **a.g.m.**, s. 94; Lear, **a.g.e.**, s. 139.

74 Arslan, **a.g.e.**, s. 219, Ross, **a.g.e.**, s. 215,216; Brun, **a.g.e.**, s. 93,94.

75 Kaya, **a.g.m.**, s. 94.

76 **A.e.**

olmayıp; duyanın ve duyusalın ortak bir fiilidir, duyu organının duyumun nesnesi ile özdeşleştiği bir süreçtir.[77] Duyum, algılanan obje ile kavrayan öznenin niteliksel bir dönüşümüdür.[78] Aristoteles, duyuları da iki gruba ayırmaktadır: Birinci grup, beş duyu organına özgü olan özel duyusallardır. Bu duyular tahmin edileceği üzere, görme, tatma, koklama, işitme ve dokunma duyularıdır. Duyusallar ise, renk, koku, ses vb. duyusallardır.[79] İkinci grup; birden çok ve farklı duyu organının veya duyumun konusu olan ve ortak duyusalları konu edinen, ortak duyulardır. Ortak duyu, hareket, büyüklük, sayı, şekil ve zaman gibi duyusalları kavramaktadır. Ortak duyunun diğer bir karşılığının algı olduğunu söylemek de mümkündür. Ortak duyu, birden fazla duyumuzu birlikte kullanabildiğimizin ayırdına varabilmemizi sağlayan, duyuların ve özel duyumların çeşitliliği arasındaki duyunun veya algılayan zihnin birliğini tesis eden ve en önemlisi de duyana duyumun bilincini sağlayan duyudur. Bir çeşit ilineksel duyusalların algısıdır ve hatta algının algısıdır.[80]

Hayal gücü, bir diğer ismi ile imgelem, hiyerarşide duyumun hemen üzerinde bulunmakla birlikte, duyuma sıkı sıkıya bağlı bir yetidir.[81] Hayal gücü ile duyum arasındaki farka gelindiğinde ise; duyum, bir entellekheia ya da energeia'dır; ancak hayal gücünde bu ikisi de bulunmamaktadır. Ayrıca duyumlar, kendi özel konularıyla ilgili olarak her zaman doğru iken, hayal gücü çoğunlukla yanlıştır. Hayal gücü, maddesinden ayrılmış bir duyumdur.[82] Hayal gücü obje kaybolduğunda devreye girmekte olup; görüntülerin ısrarla gitmemesi hâli, bir çeşit rüya durumudur.[83] Aristoteles'e göre, hafıza da hayal gücünün bir parçasıdır. Ancak hafızayı hayal gücünden ayıran husus, hafızanın hatırlattığı mevcut imge değil, geçmiş olaydır.[84] Çünkü hafıza kopya olarak alınan imgeye sahiptir.[85] Hafıza, bir şeyin imgesine

---

77 Arslan, **a.g.e.**, s. 219; Ross, **a.g.e.**, s. 217.

78 Brun, **a.g.e.**, s. 94.

79 Arslan, **a.g.e.**, s. 220; Kenny, **a.g.e.**, s. 274.

80 Arslan, **a.g.e.**, s. 220,221; Kenny, **a.g.e.**, s. 274,275; Ross, **a.g.e.**, s. 221-225; Özcan, **a.g.e.**, s. 331.

81 Kaya, **a.g.m.**, s. 95.

82 Arslan, **a.g.e.**, s. 221.

83 Brun, **a.g.e.**, s. 94,95.

84 Ross, **a.g.e.**, s. 226-228.

85 Arslan, **a.g.e.**, s. 221.

önceden sahip olmayı gerektirmekte olup; bu imge şeyin kendisine benzemekte ve bize onu hatırlatmaktadır.[86]

Ruhun hiyerarşik olarak en üstün yetisi ise düşüncedir. Düşünme işlevini gerçekleştiren kısım ise insani ruhtur. İnsanı hayvandan ayıran ruh, ruhun bu kısmıdır. İnsani ruh aynı zamanda bilen ruhtur. İnsanı hayvandan ve diğer canlılardan ayıran en önemli husus, insanın çevresinde olup biteni algılamakla yetinmeyip, aynı zamanda onların sebeplerini de bilmesidir.[87] İnsani ruh, ruhî faaliyetlerin tümünü içermektedir. Bedenin entellekheiasını oluşturan gerçek anlamda ruh, insani ruhtur.[88] Aristoteles'e göre, canlı varlıklarda iki çeşit hareket ettirici güç bulunmaktadır: Bunlardan birisi istek, bir diğeri ise akıldır. Hayvandaki hareket ettirici güç istek-iştah iken, insandaki hareket ettirici güç akıldır.[89] İstek ve aklın karşılığı içgüdü ve iradedir. Hayvan ruhunu hareket ettiren içgüdü, insanda yerini iradeye bırakmaktadır. Hayvan ruhundaki karışık ve sistemsiz imgelemler, hatıralar, insanda ruhun bu işlevi sayesinde kavramlı ve şuurlu bilgiye çevrilmektedir.[90]

Ruhun bütünlüğü ilkesini kabul eden Aristoteles'e göre, ruhun bu üç işlevinden hangisi ruhta egemen konumda ise, insan da ona göre kişilik kazanmaktadır. Dolayısıyla da konuyu bitirirken, filozofa göre, ağır basan işleve göre üç çeşit insan bulunduğu ve bu nedenle insanların eşit olmadığını söylemekte fayda bulunmaktadır.[91]

1.3.2. Akıl

Ruh bölümünde de belirtildiği üzere akıl, diğer bir ismiyle nous, ruhun hiyerarşik olarak en üst yetisidir. Akıl, insani ruhu oluşturur ve dolayısıyla sadece insanda bulunur ve insanı diğer canlılardan farklı kılar. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in varlıklar arasında kurduğu hiyerarşi de çok açık bir şekilde kendini belli etmektedir. Hiyerarşinin en altında cansız varlıklar, onun üzerinde beslenme ve üreme yetisine sahip bitkiler, bitkilerin üzerinde duyum yetisine sahip olan hayvanlar ve

---

86 Özcan, **a.g.e.**, s. 337.

87 Kaya, **a.g.m.**, s. 94.

88 **A.e.**, s. 95.

89 **A.e.**, s. 94; Kanat, **a.g.e.**, s. 181.

90 Kâmıran Birand, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, Ajans-Türk Matbaası, 1958, s. 85.

91 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 331.

hayvanların hiyerarşik olarak üzerinde düşünce ve kavrama yeteneğine sahip insanlar bulunmaktadır.[92] Bu hiyerarşik düzene bakıldığında, maddi varlıklar arasında insanoğlunun en yukarıda olduğunu görmek mümkündür. İçerisinde bulunduğumuz tür olan insanı diğer canlılardan ayıran, onu hiyerarşik evrenin en yukarısına taşıyan (maddi varlıklar arasında) akıl yetisidir. Dolayısıyla akıl yetisini ayrı bir kısımda incelemek ayrıca önem arz etmektedir.

Aristoteles aklı, "ruhun, aracılığıyla şeyleri bildiği ve anladığı bölümü" olarak tanımlamaktadır.[93] Aklın da kendi içinde dereceleri mevcuttur. Aristoteles'in akıl konusunda yaptığı en önemli ayrımlardan biri edilgin/pasif-etkin/faal akıl ayrımıdır. Bu ayrım Aristoteles terminolojisinde de önemli bir yer kaplamaktadır. Özellikle faal akıl, Aristoteles'in felsefe tarihine kattığı önemli kavramlardan biridir.

Edilgin akıl; duyumda ve görüntüde kavranabilir olanları alan bir yer, bir çeşit depodur.[94] Edilgin kısım, konusu olan akılsalları alan, kabul eden, onların kendi olacağı kısım olmakta olup; bu kısım üzerine bir şey yazılmamış bir tahtaya ve dolayısıyla Locke'un **tabula rasa**'sına benzemektedir.[95] Aristoteles edilgin aklı ilk maddeye benzetmekte olup; edilgin akıl, fiil içermemektedir. Edilgin aklı, akılsalları kabul etme yönünde fiil hâline geçirebilecek bir başka ilkeye, bir başka akla ihtiyaç bulunmaktadır. İşte burada da devreye bilgiyi yapan, meydana getiren akıl (**nous poietikon**), faal akıl devreye girmektedir.[96] Aristoteles faal aklı ışığa benzetmektedir; ışık görülebilir olana göre neyse faal akıl akılsal olana göre odur.[97] Bu noktadan bakıldığında, faal aklı, edilgin aklın formu, ereksel nedeni olarak görmek kanaatimizce mümkündür. Faal akıl, ruhun muhakeme yapabilme ve düşünme yönünü teşkil etmekte olup; belirli deneyimlerden yola çıkarak, soyutlama yolu ile genel formlara ulaşmakta ve böylece kavramları, yani aktüel anlamda düşünülebilir olan nesneleri oluşturmaktadır.[98] Aristoteles, faal aklı, saf, katışıksız, etkilenmez, ölümsüz ve ebedî

---

92 Bu hiyerarşik evrenin en yukarısında ilk hareket ettirici olan ve salt formdan oluşan Tanrısal varlığın bulunduğunu tekrar etmekte fayda bulunmaktadır. Bkz. Skirbekk, Gilje, **a.g.e.**, s. 103.

93 Aristoteles, **a.g.e.**, 429a, s. 76; Kanat, **a.g.e.**, s. 183.

94 Brun, **a.g.e.**, s. 96; Kenny, **a.g.e.**, s. 277.

95 Arslan, **a.g.e.**, s. 223.

96 **A.e.**, s. 224.

97 Ross, **a.g.e.**, s. 237.

98 Kaya, **a.g.m.**, s. 96; Kenny, **a.g.e.**, s. 277.

olarak görmektedir; faal akıl olmaksızın hiçbir şey düşünülememektedir.[99] Bu durum, faal aklın Tanrı ile nasıl bir ilişkisi olduğu sorusunu akıllara getirmektedir. Faal aklın, insanüstü ve aşkın bir varlık olduğunu ve bu nedenle de insanın Tanrı'ya dönük yönünü teşkil ettiğini savunan görüşler mevcuttur.[100] Ancak bir diğer görüşe göre; faal akıl ve edilgin akıl arasındaki ayrım, ruhun içerisindedir, aşkın bir akıldan bahsedilemez. Faal akıl, akıl evrenindeki hiyerarşinin en üst mevkilerinden birinde yer almaktadır; ancak Tanrı değildir.[101] Aristoteles'in aşkın olmayan Tanrı görüşü ve metafizik görüşü göz önüne alındığında kanaatimizce de faal akıl-edilgin akıl ayrımını ruhun içinde bir sınıflandırma olarak gören ve faal aklı Tanrı ile özdeş kabul etmeyen görüş daha tutarlı ve kabul edilebilir gözükmektedir.

Aristoteles'in akıl konusunda yaptığı diğer bir ayrım; pratik akıl-teorik akıl ayrımıdır. İnsan sadece düşünen, duyumlayan bir varlık değil, aynı zamanda eyleme geçen bir varlıktır. Bu ikisi arasındaki fark teorik akıl-pratik akıl ayrımını ortaya çıkarmaktadır.

Teorik bir diğer adı ile kuramsal akıl, aklın düşünen, algılayan, duyumlayan, bilim yapan, bilgi üreten yanıdır.[102] Teorik aklın konusu, kendinde ne ise o olarak varlıktır. Olması ya da olmaması insan eylemine bağlı olmayan, insandan bağımsız olarak var olan şeyler dünyası teorik aklın konusunu teşkil eder. Teorik aklın işi seyretmek, seyrettiğini anlamaya ve onun ilkelerini bulup çıkarmaya çalışmaktır.[103] Pratik aklın konusu ise; zorunlu olarak değil, olumsal olarak var olan, yani olup olmaması insan eylemine bağlı olan şeylerdir. Pratik akıl eylemesi gereken insanı yönlendirmekte ve ona ne yapması, nasıl yapması gerektiğini göstermektedir. Pratik

---

[99] Aristoteles, **a.g.e.**, 430a, s. 79, 80; Arslan, **a.g.e.**, s. 224; Ross, **a.g.e.**, s. 238-240.

[100] Aphrodisyaslı Aleksandros, İbn-i Rüşd (aklın insana ait olmayan, ölümsüz yönü nedeniyle bütün insanların tek bir ruhu olduğuna inanan görüş, monopşisizm) ve J. Zabarella'nın görüşleri; faal aklı, Tanrı ile özdeşleştirmekte; faal akılda kutsal idrakı bulmaktadır. İlgili görüşler için bkz. Brun, **a.g.e.**, s. 97; Ross, **a.g.e.**, s. 240,241; Arslan, **a.g.e.**, s. 225,226.

[101] Ross, faal aklın kesinlikle Tanrı ile özdeş kabul edilemeyeceği görüşünü savunmaktadır. Ayrıca Aristoteles'in faal aklı, Farabi'deki kazanılmış akla benzemektedir ve Farabi de bu aklı, Tanrı ile özdeş görmemektedir (ay altı aleminin gerek maddesi gerek formlarının kendisinden çıktığı Ay küresinin aklı). İlgili görüşler için bkz. Ross, **a.g.e.**, s. 241,242; Arslan, **a.g.e.**, s. 225,226.

[102] Arslan, **a.g.e.**, s. 226.

[103] Serdar Tekin, "Adalet, Pratik Akıl, Eylem: Antigone", **Metis Defterleri: Siyasalın Peşinde-Dünyaya Tragedyalarla Bakmak**, Ed. Devrim Sezer, Nazile Kalaycı, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 96.

aklın bu işlevini mükemmel bir şekilde yerine getirme erdemi ise, pratik bilgelik veya basiret (**phronesis**) olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles, pratik aklı, ahlak ve politika anlayışının da merkezine yerleştirmektedir.[104] Teorik aklın kaynağı düşünce iken pratik aklın kaynağı arzudur. Ruhun hareket ettirici işlevi düşünceye bağlıdır; düşünce de ancak arzu nesnesi tarafından harekete geçirildiği vakit bizi harekete geçirebilmektedir. Dolayısıyla eylem pratik aklın ve teorik aklın ortaklığı ile ortaya çıkmakta, salt düşünce ya da salt arzu ile eylem hâline geçilememektedir. Düşünce ve arzu, pratik akıl-teorik akıl birlikteliği neticede özgürlüğün alanını ve seçme yetisini ortaya çıkarmaktadır.[105] Pratik akıl-teorik akıl ayrımı aynı zamanda Aristoteles'in ahlak felsefesinin de kapısını aralamaktadır.

Aristoteles'in akıl ile ilgili terminolojisinde de görülebileceği üzere, tıpkı metafizik görüşünde de olduğu gibi rasyonaliteye yoğun bir gönderme bulunmaktadır. Akıl, insanın rasyonel ve ahlaki yönü olarak resmedilmektedir.

Birinci bölümden de anlaşılacağı üzere, Aristoteles'in genel felsefesi, bir bütünlük arz etmektedir. Filozofun mantık felsefesi, metafizik anlayışı, Tanrı hakkındaki görüşleri, ruh ve akıl hakkında ortaya koydukları adeta organik bir bütündür. Dolayısıyla bu görüşleri birbirinden ayrı düşünmek, birini incelemeden diğeri hakkında fikir yürütebilmek imkânsız hâle gelmektedir.[106] Mantık anlayışı bizi varlık felsefesi ve metafiziğe, metafizik bizi Tanrı anlayışına, Tanrı anlayışı ruh öğretisine, ruh öğretisi ise akıl öğretisine götürmektedir. Akıl öğretisi ve özellikle de pratik akıl kavramı ahlak felsefesinin yolunu açmaktadır.

Aristoteles'in felsefi görüşlerinin temelini oluşturan ahlak felsefesi ve politika felsefesi başlıklarına ikinci bölüm altında yer verilecektir. Çünkü filozofun bu konudaki görüşleri hukuk anlayışının da temelini teşkil etmektedir.

---

[104] **A.e.**, s. 97.

[105] Arslan, **a.g.e.**, s. 227-229; Kenny, **a.g.e.**, s. 278.

[106] Filozofun sanat felsefesi ve doğa bilimleri alanlarına ilişkin görüşleri de diğer görüşleri ile tutarlı olmakla birlikte; bu alanların tezin ana teması olan hukuk ile alakası son derece kısıtlı olduğu için, tezde bu konulara ayrıca yer verilmemiştir.

İKİNCİ BÖLÜM
ARİSTOTELES'TE HUKUK: HUKUKUN ZEMİNİ OLARAK AHLAK VE SİYASET

2.1. ARİSTOTELES'TE AHLAK FELSEFESİ

Aristoteles'in ahlak ve politika kuramı hukuk görüşünün temellenmesinde çok büyük rol oynamaktadır. Doğal hukuk öğretilerinde sıkça rastlanan ahlak ve adalet göndermelerini Aristoteles'in ne şekilde yorumladığını anlayabilmek ve bunun neticesinde filozofun yasa, devlet ile toplum düzeni ve hukuku ne şekilde konumlandırdığını analiz edebilmek için ahlak ve politika felsefesini irdelemek gerekmektedir. Ahlak ve siyaset alanındaki görüşlerini esas alarak filozofun hukuk hakkındaki görüşlerini çözümleyebilmek tezin ana konusunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu bölümde öncelikle Aristoteles'in ahlak felsefesi incelenecek; daha sonra politika felsefesi hakkındaki görüşlerine yer verilecek; son olarak da filozofun hukuk görüşü hakkında bir çözümlemeye ulaşılmaya çalışılacaktır.

Ahlak felsefesini Aristoteles felsefesinde doğru yere konumlandırabilmek için konuya Aristoteles'in bilimler sınıflandırmasından başlamak en doğrusu olacaktır. Aristoteles'e göre bilim, kendisi için aranmasına, davranış kuralı ödevi görmesine ve güzel bir şeyi yapmada (üretmede) araç olarak kullanılmasına göre üç gruba ayrılabilir. Bu gruplar sırasıyla; teorik, pratik ve prodüktif bilimlerdir.[1] Teorik bilimler; nesneleri ve olguları izler, seyreder ve onların özlerini, mahiyetlerini anlamaya çalışır. Pratik bilimler; bir fiilde bulunmanın, eylem veya davranış gerçekleştirmenin kurallarını belirler, iyi olanı bulmaya çalışır. Prodüktif yani poetik bilimler ise; yeni bir şeyler üretme, yararlı ve güzel olan şeyler meydana getirme üzerine kurulu bilimlerdir.[2] Bilimlerin konularından da anlaşılacağı üzere etik ve politika pratik bilimler sınıfının içerisinde yerini almaktadır. Hatta Aristoteles'e göre, politika, pratik bilimlerin en yücesidir ve etik, politikanın yalnızca bir parçasıdır; etik bağımsız bir bilimden ziyade,

[1] Ross, **a.g.e.**, s. 293.

[2] Arslan, **a.g.e.**, s. 39, 40.

karakter incelemesi, karakterler üzerine düşüncelerimizdir.[3] Politika ile etik arasındaki ilişkiye politika felsefesi bölümünde ayrıca yer verilecektir.

Ahlak, matematik ve metafizikten farklı olarak kesin bilgiler içermeyen, olasılıkların ve olası bilgilerin alanıdır.[4] Etik, diğer bilimlerde olduğu gibi birincil ilkelerden hareket etmemekte; tam tersine birincil ilkelere varmaya çalışmaktadır; dolayısıyla yöntem olarak da diyalektiği kullanmaktadır.[5] Bu yöntemi kullanarak temel ilkelerin varlığını ve varsa neler olduğunu araştırmaktadır.

Önceki bölümde de belirtildiği üzere insanı diğer canlılardan ayırt eden özelliği aklın varlığıdır. Akıl, insanın ahlaksal bir varlık olmasının yolunu açmaktadır. Dolayısıyla ahlaksal nitelik insanın ayırt edici özelliğidir[6] ve ahlak problemi de Aristoteles tarafından akıl öğretisi bakımından ele alınmaktadır.[7]

Sonuç olarak etik, pratik bilgeliğin bir ürünü olarak karşımıza çıkmakta olup; işlevi de kanıtlayıcı olmaktan ziyade ikna edici sonuçlara ulaşmayı mümkün kılmaktır.[8]

Etik ve ahlak konusunun detayları bu bölüm içerisinde parça parça konular hâlinde ele alınacaktır.

2.1.1. İnsan Doğası

Aristoteles'in ahlak felsefesi anlayabilmek için, insan kavramını öncelikli olarak anlamak ve insanı ahlak felsefesi içerisinde konumlandırdığı yeri analiz etmek bir zorunluluktur. Bir varlığın işlevi hakkında bir fikir yürütmeden önce, o varlığın ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla insanın nasıl eylemesi gerektiği hakkında bilgi sahibi olabilmemiz için de insanın ne olduğunun bilinmesi

---

3 Ross, **a.g.e.**, s. 293; "*Pratik bilim, oldukça karmaşık ve değişkendir; yani, başka türlü olması mümkün olabilen, insan yaşamlarına ilişkin meselelerle ilgili olmalıdır*." ilgili pasaj için bkz: Alfred Edward Taylor, **Aristoteles: Varlık, Erdem ve Yöntem**, Çev. Aylin Çankaya vd., Ankara, Fol Yayınevi, 2020, s. 98.

4 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 333.

5 Brun, **a.g.e.**, s. 109.

6 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 332.

7 Gökberk, **a.g.e.**, s. 100.

8 Arslan, **a.g.e.**, s. 237.

gerekmektedir.[9] Çünkü bir nesnenin doğasını, imkân ve güçlerini, sınırlarını bilmeksizin, o nesnenin iyi veya kötü olduğuna dair yargıda bulunmak oldukça güçtür.[10] Aristoteles'in insan doğası anlayışını incelemek oldukça dikkat gerektiren ve zorlu bir iştir. Bunun nedeni ise, Aristoteles'in insan anlayışına felsefe tarihi boyunca getirilen farklı yorumlar ve bu yorumların Aristoteles'in yaşadığı çağdan kopuk olmasıdır.[11] Bu nedenle de Aristoteles'in anlayışı ile Aristotelesçilik tarihi karıştırılmadan saf bir şekilde Aristoteles'in konu ile ilgili görüşlerine yer verilmeye çalışılacaktır.

Aristoteles'e göre insan, doğal bir varlıktır. Doğal bir varlık olmasının gereği olarak da var olma neden ve ilkesini, kendi amacını kendi içinde taşımakta ve de yapma-yaratma gücüne sahip bulunmaktadır. Var olmak ya da kendi amacını gerçekleştirmek için dışarıdan bir gücün müdahalesine gerek duymamaktadır. Aristoteles'e göre, asıl anlamda var olma, etkinlik hâlinde olmaktır. Varlığı etkinlik hâline geçiren ve onu devindiren şey ise formudur. İnsanın asıl doğası da onu devindiren, neden ve ilkesini oluşturan, eylem ve bilginin kendisinden çıktığı ruh ve ruhun insanî bölümü olan akıldır (nous).[12]

Birinci bölümde de belirtildiği üzere, akıl, ruhun insani yönüdür. İnsan için duyum yeterli olmayıp; insan aynı zamanda algılamak, kavramak ve bilmek isteyen de bir varlıktır. Bu yetiyi de ruhun hiyerarşik olarak en üst dokusu olan akıl sağlamaktadır. Akıl ve akıl sayesinde sahip olunan yetiler insanı, diğer canlılardan ayırmaktadır. Bu sayede insan iştah ve isteme ile değil; irade ile hareket eden bir canlı hâline gelmektedir. Özellikle pratik akıl, davranış kuralları ve nasıl eylemde bulunulması gerektiği konularında insan için bir yol gösterici konumundadır. Dolayısıyla irade ve akıl, Aristoteles'in insan doğası açılımında çok önemli bir konumda bulunmaktadır.[13]

---

[9] H. Nur Beyaz Erkızan, **Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan**, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2012, s. 56; Taşkıner Ketenci, Metin Topuz, "Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine", **Kaygı Dergisi**, S. 20, 2013, s.s. 1-18, s. 2.

[10] Mammad Asgarov, "Aristoteles'te Ahlaki Öznenin Kuruluşu", **FSBD**, S. 23, 2017, s.s., 349-368, s. 351.

[11] Ketenci, Topuz, **a.g.m.**, s. 2.

[12] Özcan, **a.g.e.**, s. 174, 175; "*Aristoteles'e göre düşünme yetisi insanı diğer tüm canlılardan ayırır*." Bkz.: Primavesi, Rapp, **a.g.e.**, s. 90.

[13] Bkz.: **yuk.**, s. 23-26.

Bu bilgiler ışığında insanı yeniden tanımlamak gerekirse; insan, kavramlar üretip, kavramlarla düşünen ve soyutlama yaparak ilkelerin kavramsal bilgisine ulaşmayı başarabilen varlıktır. İnsan bilme, eyleme ve yaratma kabiliyetine sahip olan varlıktır ve insan hakkında felsefe yapabilmek için, temel olan bu üç özelliğinin farkında olmak gerekmektedir.[14] İnsan bu üç özelliğin birleşimi niteliğinde bir varlık olup, eylemlerini de buna göre gerçekleştirmektedir.

İnsanın temelini aklın etkinliği ve irade oluşturduğuna göre ve insan tanımı bu minvalde yapıldığına göre, ikinci olarak insanın hangi koşullarda eyleminden sorumlu tutulacağını sormak gerekmektedir ki bu soru da bizi eylemin ilkelerine ve dolayısıyla ahlak ilkelerine götürecektir. Bu soruya verilecek en basit cevap yine irade kavramı üzerine şekillenmektedir. İnsanlar yalnızca iradi eylemlerinden dolayı övülmekte yahut yerilmektedirler.[15] Ahlaki sorumluluktan bahsedebilmek için özgür bir insanın varlığından bahsetmemiz gerekmektedir. Herhangi bir baskı nedeniyle, zorlama altında yapılan eylemler ve dolayısıyla sınırlanmış özne, hiçbir ahlaki sorumluluk taşımamaktadır.[16] Aristoteles, ahlakı bu şekilde sınırlandırdığı için, aslında ahlaki sorumluluk taşıması beklenen insanları da sınırlandırdığını söylemek mümkün hâle gelmektedir. Aristoteles bu söylemiyle, zorlama altında eylemde bulunanları ve de köleleri ahlakın dışına çıkarmaktadır. Ona göre çalışma hayatındaki insan, çalışma ve kazanç hırsıyla doludur ve de böyle bir insanın özgür iradesinden bahsedilemez. Dolayısıyla bu kişilerin ahlaki sorumluluklarından da bahsedilemez.[17] Bu noktadan bakıldığında Aristoteles'in ahlak anlayışının daha ziyade soylu kişiler düşünülerek hazırlandığını[18], filozofun bu konuda daha elitist bir tavır takındığını söylemek mümkündür.

Öznenin sınırlanması durumu, Aristoteles'te yoksunluk olarak okunmaktadır. Yoksunluk, bir niteliğe doğal olarak ve belli bir zamanda sahip olması gereken bir varlığın, bu zamanda ona sahip olmaması veya bir şeyin zorla o kişinin elinden

---

[14] Ketenci, Topuz, **a.g.m.**, s. 3,5.

[15] Ross, **a.g.e.**, s. 309.

[16] Asgarov, **a.g.m.**, s. 352.

[17] Brun, **a.g.e.**, s. 118.

[18] Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 333,334.

alınmasıdır.[19] Dolayısıyla yoksunluk, Aristoteles'te, insanın elinden özgür iradesinin alınması, akli yetilere özgür bir şekilde ulaşımının engellenmesi durumudur. Etkinlikten bahsedebilmek için ise, tüm güçlerini ve iyiliğini mükemmel bir şekilde kullanabilen bir öznenin varlığı gerekmektedir. Ahlaki sorumluluktan bahsedebilmek için, öznenin potansiyelini aktif bir şekilde gerçekleştirebilmesinin önünde hiçbir engelin olmaması, yoksunluğun bulunmaması gerekmektedir.[20]

Sonuç olarak Aristoteles'in insan doğası kavramına bakıldığında görülecek hususlar şunlardır: Aristoteles insan doğasına ilişkin gözlemlerine a priori nitelik yükleyerek, onları ahlak biliminin değişmez ve sarsılmaz temeli olarak görmektedir. Ona göre insan, pratik aklın yönetimini, kölece bir yaşama tercih eden, kendine özgü aktivitesi olan ve sosyal bir varlık olma gerekçesiyle insan için iyi olanın peşinden giden, iyiyi arayan varlıktır.[21] Fakat yine de son olarak belirtmek gerekir ki Aristoteles'te üstün bir insan idealinden ziyade; pratik akla ve iradeye sahip olan, ereksel sebeplerin peşinden koşan bir insan doğası bulunmaktadır.

2.1.2. Eudaimonia

İnsanın ereksel nedeni iyiyi aramasıdır. İnsanın bu noktada ulaşabileceği en yüksek erek ve dolayısıyla en yüce iyi de eudaimoniadır. **Eudaimonia**, mutluluk olarak çevrilmekle ve kuvvesi ile imkânlarını gerçekleştirmiş bir insanın duyduğu huzur, hissettiği öz memnuniyet hâli olarak tanımlanmakla birlikte[22], bu kelimenin tam olarak mutluluk şeklinde çevrilmesinin doğru olmayacağını söylemekte yarar bulunmaktadır. Eudaimonia, bir mutluluktan alınan bir haz durumundan ziyade, bir tür etkinliktir. Bu anlamda en yüksek iyi konumunda olan eudaimonia, akla uygun

---

[19] Yoksunluk kavramı, Karl Marx'ın yabancılaşma kavramına benzetilmektedir. Ancak aradaki en büyük fark, Aristoteles'te özgür iradeye ket vurduğuna inanılan emek, Marx'ta insansal etkinliğin özgürleştirici gücü, devinim ilkesi hâline getirilmektedir. Dolayısıyla yabancılaşmada insan doğasını oluşturan emeğin zorla elden alınması söz konusudur. Yine de şunu belirtmek gerekir ki gerek yoksunluk kavramı gerekse de yabancılaşma kavramı olsun, ikisinin de temelde veri aldığı nokta insan doğası ve insanın evrensel özü kavramıdır. Bkz.: Asgarov, **a.g.m.**, s. 362-364.

[20] **A.e.**, s. 365. Bu etkinlik süreci, eudaimonia olarak adlandırılmakla birlikte, ilgili konuya bir sonraki başlıkta geçilecektir.

[21] Beyaz Erkızan, **a.g.e.**, s. 56, 57, 60.

[22] Cevizci, **a.g.e.**, s. 419.

etkinlik, eylemdir.[23] İyi olanı yerine getiren bir ruha sahip olma ve bu sahipliğin yaşam boyu devam etmesi durumu; iyi olma hâli ve etkinliği, iyiye öykünmedir.[24] Eudaimonia, hazdan, zevkten, şeref ve namustan farklı olarak, başka hedeflere yönelik bir ara basamak değildir; eylemlerimizin nihai amacıdır.[25] Dolayısıyla eudaimonia, kendisi amaçtır; daima kendisi için istenen bir şeydir, eksiksiz bir amaçtır; ereklerde son halkadır; başka bir şey ona ulaşmak için istenebilir; ancak eudaimonia, kendi amacını kendi içinde taşır.[26] Faaliyetlerimizin yöneldiği amaçların çoğunu bir başka amaç için araç olarak kullanırız. Bu da göstermektedir ki, neredeyse hiçbir amaç nihai değildir. Ancak bu zincirin sonsuz olmadığı düşünülerek bir yer de sona ermesi gerekmekte; bir nihai amaç ihtiyacı hasıl olmaktadır. İşte diğer amaçların kendisine yöneldiği tek bir nihai amaç varsa, o da Eudaimonia'dır.[27]

Eudaimonia ile ilgili sorulması gereken bir diğer soru, bu kavramın içeriğinin ne olacağına dairdir. Aristoteles bu soruyu insanın işlevi hususu ile cevaplamaktadır. Eudaimonia'nın içeriğini bilmek için insanın kendine özgü işlevinin ne olduğunu bilmek gerekmektedir. İnsanın kendine özgü yanı da akıl olduğuna göre eudaimonia ancak akıl ilkesine uygun olarak gerçekleştirilen etkinlikleri kapsayabilmektedir.[28] Aristoteles'e göre en yüksek, en iyi yaşama biçimi **theoria** yaşamıdır, ancak salt theoria yaşam biçimini sağlayabilmek insan için mümkün görünmemektedir. İnsan toplum içerisinde yaşayan bir varlık olduğu için başka ihtiyaçları da bulunmaktadır. Dolayısıyla insan için iyi yaşam, birden fazla şeye daha fazla kendini hasretmesi durumudur ve insanın kendini tek bir şeye hasretmesi Aristoteles'e göre çok da akılsal olmayacaktır.[29] Aristoteles'e göre üç tür yaşam biçimi bulunmaktadır ve eudaimonia'ya ulaşabilmek için bu üç tür yaşam biçiminin insan içinde ahenk hâlinde

---

[23] Ross, **a.g.e.**, s. 297; Arslan, **a.g.e.**, s. 248.

[24] Asgarov, **a.g.e.**, s. 355, 356; Erman Kar, "Aristoteles'te Adalet ve Erdem Arasındaki İlişki", **HFSA**, S. 24, 2012, s.s. 60-63, s. 61.

[25] Veysel Atayman, **Felsefeye Davet 1: Antik Felsefe**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 130.

[26] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Gözden Geçirilmiş 7. Baskı, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2017, 1097b, s. 16, 17; Kenny, **a.g.e.**, s. 298, 299; İsmail H. Demirdöven, "Aristoteles ve Hukuk", **HFSA**, S. 19, 2010, s.s. 243-247, s. 244.

[27] Sercan Gürler, **Ahlâk ve Adalet: Çağdaş Ahlâk Felsefesi ve Adalet Sorunu**, İstanbul, Legal Yayıncılık, 2007, s. 51.

[28] **A.e.**, s. 51, 52.

[29] Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles, Mutluluğun (Eudaimonia) Yitirilişi ve Günümüz Üzerine 1", **HFSA**, S. 27, 2016, s.s. 89-97, s. 91.

bulunması gerekmektedir. Bunlardan ilki aklı başındalığa bağlı theoria-felsefeci yaşamı, ikincisi etik erdeme bağlı politikacı yaşamı, üçüncüsü ise hazza bağlı haz yaşamıdır. Theoria yaşam, hakikati arama ve kavramayı hedeflerken, politikacı yaşamı güzel eylemleri yerine getirmeyi ve erdemli bir yaşam sürdürmeyi hedeflemektedir. Haz yaşamı ise, bedensel hazların sağlanmasını hedef edinmektedir. Bir insanın eudaimonia'ya ulaşabilmesi için bu üç yaşam tipinin de hedeflediği unsurları yerine getirmesi gerekmektedir. İyi yaşam tüm bu iyilerin toplamı ve amacı hâline gelmektedir.[30] Bu noktadan bakıldığında, eudaimonia'nın insanın kendi var oluşuna etkin bir katılımı olduğunu söylemek mümkündür.[31] Dolayısıyla Aristoteles'in en yüksek iyisi olan eudaimonia ile Platon'un iyi ideasını ayırmak bu noktada mümkün hâle gelmektedir. Platon'un iyi ideası ayrı evrende olup; Aristoteles'in eudaimonia'sı evrenin ve hatta insanın içerisindedir; bu nedenle de eudaimonia, insanın erişimine açık konumda olup, doğadan, şanstan yahut tanrısal bir lütuftan kaynaklanmamaktadır.[32]

Bu konuda son olarak incelenmesi gerekli olan sorunsal ise, eudaimonia'ya ulaşmak için insanın yapması gerekenin ne olduğu sorunsalıdır. Bütün felsefesinde de görüldüğü üzere Aristoteles, ahlak felsefesini de teleolojik bir zemin üzerine kurmaktadır. Dolayısıyla filozofun burada vereceği cevap da bu teleolojik zemine uygun bir cevap olacaktır. Çünkü Aristoteles'in felsefesi gaye fikri tarafından yönetilmektedir ve bir nihai nedenler felsefesi olarak anılmaktadır.[33] Aristoteles'e göre, insan da dâhil olmak üzere bütün varlıklar, var oluş ereklerine uygun olmak için çalışmaktadırlar. Aristoteles bu aşamada işlev argümanını **(ergon)**[34] ortaya koymaktadır. Bu argümana göre; nasıl ki bir müzik aleti işlevine uygun ses çıkarıyorsa,

---

[30] Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, 2. Baskı, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2017, 1216b, s. 13, 14; Berfin Kart, "Etik Politikayı Önceler mi? : Aristoteles'in Yanıtı ve Günümüzde Politika", **TEÜFBD**, S. 4, 2016, s.s. 112-134, s. 120,121.

[31] Erkızan, **a.g.m.**, s. 94.

[32] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Felsefe Tarihi: Platon'dan Ortaçağ Felsefesine**, C. 2, Çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, NotaBene Yayınları, 2019, s. 174; Şükrü Günbulut, **Küçük Felsefe Tarihi**, Ankara, Maya Yayıncılık, 1983, s. 16; Kenny, **a.g.e.**, s. 299; Skirbekk, Gilje, **a.g.e.**, s. 112.

[33] Cornford, **a.g.e.**, s. 58.

[34] "*Her yaratığın ergonu kendi formunu elde etmek ve kendisine özgü, uygun etkinliği yerine getirmektir. Aristoteles bir ata ilişkin olarak da, insana ilişkin olarak söylediği gibi, onun ergonunun kendisinde bulunan en yüksek öğeye göre yaşamak olduğunu söyleyecekti*." ilgili pasaj için bkz.: Guthrie, **a.g.e.**, s. 159.

bir organ işlevine uygun olan hayati işlevi yerine getiriyorsa, insanın da kendini gerçekleştirebilmek için akla ve basirete uygun hareketlerde bulunması ve bunun için de erdemli davranışlar sergilemesi gerekmektedir.[35] Bu durumda insanın sahip olduğu özellikler dikkate alındığında eudaimonia'ya ulaşmasının iç ve dış koşullar olmak üzere iki koşulu bulunmaktadır. Dış koşullar, eudaimonia'ya ulaşmada nihai hedef olmayıp bir araç konumunda olan bedensel hazları (sağlık, zenginlik, şöhret gibi) sağlamak iken; iç koşullar da akıl ve erdemlerdir.[36] Bu noktada da eudaimonia için son olarak şunu söylemek gerekmektedir: Eudaimonia ve dolayısıyla en yüce iyi, ruhun akla ve erdemlere uygun etkinliğidir.[37] Aristoteles'in erdem öğretisine ise bir sonraki konuda ayrıntısıyla yer verilecektir.

2.1.3. Erdem ve Orta Yol Ahlakı

Eudaimonia tanımını daha açık bir zemine oturtabilmek için erdemin tanımını yapmak, erdemli eylemin ne olduğunu bilmek bir ön koşul hâline gelmektedir. Erdem, ruhun kendi amacına ulaşmak amacıyla yerine getirdiği etkinlik, bilinçli bir karar sonucu ortaya çıkan davranış biçimi ve ruhta olup biten huylardır.[38]

Erdem kelimesinin eski Yunancadaki karşılığı **arete** kelimesidir. Ancak yine de arete kelimesinin tam olarak İngilizcedeki virtue kelimesinin karşılığı olmadığı gibi erdem kelimesinin de birebir karşılığı olmadığını söylemek gereklidir. Arete ile ilgili bilinmesi gereken ilk husus göreli bir terim olduğudur ve bu durumda neyin ya da kim aretesi sorusunu sormak çok doğal bir hâle gelir. Arete, bir şeyde, bir işte iyi olmak anlamına gelir. Kendi başına eksik bir sözcüktür. Çeşitli grupların birbirinden farklı areteleri olabilir (siyasal arete, askeri arete gibi). Dolayısıyla arete gerçekte yeterlilik, ehliyet gibi anlamlara daha yakındır.[39] Ancak literatürde erdem kelimesi ile özdeşleştirildiği için tezimizde de erdem kelimesinin karşılığı olarak kullanılacaktır. Bu açıdan bakıldığında da erdem (arete), bizlere göreli bir ortada bulunan ve ussal bir

---

35 Kart, **a.g.m.**, s. 122; Cevizci, **a.g.e.**, s. 420,421.

36 Günbulut, **a.g.e.**, s. 17.

37 Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1098a, s. 18, 19; Özcan, **a.g.e.**, s. 186, 187; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 334; Kenny, **a.g.e.**, s. 300, 301.

38 Kar, **a.g.m.**, s. 61; Brun, **a.g.e.**, s. 110; Özcan, **a.g.e.**, s. 188.

39 Guthrie, **a.g.e.**, s. 15, 16; Primavesi, Rapp, **a.g.e.**, s. 104, 105.

ilke tarafından ve pratik bilgelik sahibi kişilerin onu belirleyeceği bir biçimde belirlenen seçimle ilgili bir karakter hâli olarak da tanımlanmaktadır. Böylece erdem, akıl sahibi varlıklar tarafından yapılan seçime karşılık gelmektedir.[40]

Erdem doğal değildir ve doğuştan ortaya çıkmamaktadır. İrade ile kazanılan bir alışkanlık olup; insanın istençli seçiminden kaynaklanmaktadır. Aristoteles, bu noktada bilgi ve erdemi özdeş gören Sokratesçi çizgiden ayrılmaktadır. Aristoteles'e göre, insanın iyinin ne olduğunu bilmesi yeterli olmamaktadır. İnsan iyiyi bilmesine rağmen de yanlış olanı seçebilir. Erdem, pratik aklın yol göstericiliği ve irade ile elde edilebilen bir huy konumundadır.[41] Dolayısıyla erdemin olduğu yerde olanaklar ve olasılıklar söz konusudur; bilgi erdemde tek ilke olmayıp, bireyin öznesinin pratik yanı (pratik akıl) erdemleri gerçekleştirmede bir itki hâline gelmektedir.[42] Bu noktadan bakıldığında da kötü olanı seçmek veya iyi olana yönelmek, Aristoteles'e göre insanın elinde olan bir hususdur ve insan olanaklar ve olasılıklar dâhilinde bir seçim yapar. Bu durumda eylemi erdemli kılan en önemli husus, orta olanın tercih edilmiş olmasıdır.[43]

Aristoteles, ahlaksal erdemleri; ortada olma, ortayı amaçlama olarak tanımlamaktadır. Buna Aristoteles'in ahlak felsefesinde orta yol ahlakı, altın orta (**golden mean**) kuralı veya **mesotes** öğretisi denmektedir.[44] Orta yol ahlakı, yalnızca ahlak felsefesi ile sınırlı kalmayıp; Aristoteles'in tüm felsefesinin de yapı taşını oluşturur. Aristoteles'e göre, erdemli kişi, aşırılık ve eksiklikten, iki ayrı uçtan kaçmakta ve orta olanı arayıp, onu tercih etmektedir. Erdem, ortayı hedef edinmektir.[45] O hâlde erdem, aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan eylemlerdir ve dolayısıyla erdem, akıllı insanın tercihlerine bağlı olarak ortada bulunma huyudur.[46]

---

40 Guthrie, **a.g.e.**, s. 154.

41 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 335; Özcan, **a.g.e.**, s. 189,190; Arslan, **a.g.e.**, s. 258.

42 Hegel, **a.g.e.**, s. 175,176.

43 Ketenci, Topuz, **a.g.m.**, s. 7.

44 Arslan, **a.g.e.**, s. 261.

45 Işıl Bayar Bravo, "Aristoteles'in Adalet Anlayışı: Mesotes Öğretisi", **HFSA**, S. 16, 2007, s.s. 308-314, s. 308.

46 Aristoteles, **a.g.e.**, 1106b, 1107a, s. 37; "*Erdem, akıl temelinden tanımlanan, aklı başında bir adamın tanımlayacağı şekliyle farklı araçların (relative mean) kasti seçimi refakatindeki bir alışkanlıktır*." ilgili pasaj için bkz. Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Etik**, Çev. Sinan Altıparmak, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2016, s. 119.

İnsanlar zamanla, akıl ve deneyimle kendine uygun olan ortayı ve doğru olanı bulabilmektedirler. Erdemli davranışın bir orta yolu olamayacağı gibi, erdemin kendisi bizzat orta nokta konumundadır. Aristoteles'e göre kıskançlık, kin, cinayet gibi bazı eylemlerin doğru ölçüsü olamayacağı için, bu tarz eylemler erdemli davranıştan da çok uzak noktadadırlar. Bu noktada da bazı eylemlerde baştan varsaydığı doğru ölçü ile faydacı öğreti ile ters düştüğünü söylemekte fayda bulunmaktadır. Aristoteles'e göre, ahlaki erdem, aklı başında bir insan tarafından belirlenmiş bir reçete doğrultusunda iş gören ve daima ortada olana yönelen seçimlerle kendisini ifade eden bir karakter hâlidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; Aristoteles'in orta yol ahlakını bir sıradanlık reçetesi olarak algılamak doğru değildir. Aristoteles'e göre, doğru ölçünün kişiden kişiye farklılık göstermesi mümkündür. Çünkü erdemli davranışın içerisinde insanın doğası gereği aklın yanında duygular da yer almaktadır. Bu da doğru ölçü olan ortada bazı sapmalar meydana getirebilmektedir.[47] Kısacası, pratik akıl bize iki aşırılığın ortasındaki doğru olan ortayı buldurmakta; doğruyu yapa yapa edinilen alışkanlık da hep bu doğru ortayı bulacak gibi istencimizi ayarlamaktadır.[48] Dolayısıyla Aristoteles'in burada da rasyonalizm ile ampirizm arasındaki ortayı bulduğunu söyleyebiliriz.

İnsana özgü aklın eylem ve düşünce şeklinde iki ayrı işlevi bulunduğu için erdemin de iki türü bulunmaktadır. Bu iki tür erdem, düşünce (entelektüel-**dianoethik**) ve karakter (ahlaki-**ethik**) erdemleridir. Düşünce erdemleri, daha çok eğitim ile oluşup gelişen, bu nedenle de zaman ve deneyim gerektiren erdemlerdir. Bu erdemlerin özünü, teorik aklın iyi ve güzele uygun davranması oluşturmaktadır. Düşünce erdemlerinin en önemlisi, felsefi hayatın da önemli bir parçası olan bilgeliktir. Bilim ve sanatı da oluşturan en önemli şey düşünce erdemleridir. Karakter erdemleri ise özyapı ile alakalıdır ve alışkanlıkla elde edilmektedir. Yiğitlik, cömertlik ve adalet gibi erdemler, karakter erdemlerinin gurubuna dâhil olan önemli erdemlerdir. Karakter erdemleri bizde doğa vergisi olarak bulunmamaktadır. Bu erdemleri edinebilecek

---

[47] Kenny, **a.g.e.**, s. 302,303; Ross, **a.g.e.**, s. 316; Atayman, **a.g.e.**, s. 130; "*Ancak bu orta, eğilip bükülmez aritmetiksel bir orta değildir. Bu farklı koşullar içinde bulunan ve farklı mizaçlara sahip insanlar için farklılıklar gösteren, bizlere göreli bir ortadır.*" ilgili pasaj için bkz.: Guthrie, **a.g.e.**, s. 155.

[48] Gökberk, **a.g.e.**, s. 101.

doğal bir yapımız vardır ve alışkanlıklar da onları tam olarak geliştirmemize yardımcı olmaktadırlar.[49] Karakter erdemleri, ruhun akılla direkt olarak bağlantılı olmadığı; ancak bir şekilde akla katılabilme olanağına sahip yanına özgü erdemlerdir.[50] Tanımlardan da anlaşılacağı üzere iki erdem arasında şöyle bir ilişki bulunmaktadır: Düşünce erdemleri, akıldan direkt olarak pay alan kısmın bir ürünü iken; karakter erdemleri, ruhun akıldan pay almayan yanının; ancak aklın peşinden gidebilme olanağı olan yanının bir niteliğidir.[51] Düşünce erdemleri, teorik aklın bir ürünü konumunda olmakla birlikte karakter erdemlerinin hiyerarşik olarak üstündedir; fakat iyi yaşam ve eudaimonia için düşünce erdemleri tek başına yeterli değildir. Ahlak kavramının bel kemiğini karakter erdemleri oluşturmaktadır. İnsan sadece düşünceden oluşan bir varlık olmayıp, duygu ve arzular da insan ruhunun bir parçası olduğu için, ruhun akıl dışı parçasını ve hayvani düzeyini denetleyip, ona yol gösteren karakter erdemleri büyük önem arz etmektedir. Karakter erdemleri, insanın doğasına giden yolda, doğasına ulaşabilmesi için önemli bir adımdır.[52] Dolayısıyla karakter erdemleri, Aristoteles'in erdem anlayışının temelinde bulunan kavram olup; bu erdemler iyiye ve basirete ulaşmanın en önemli aşamasını teşkil etmektedir.

Özetlemek gerekirse; erdem, insanın iyiye ulaşmasını ve iyi olmasını sağlayan en önemli etkendir ve tüm bu iyi olma koşullarını sağlama huyudur. Aristoteles'e göre, iyi alışkanlıklar edinmeye mecbur bırakılınca, zaman içinde iyi eylemlerde bulunmaktan haz alır duruma gelen insan, bu vasıtayla iyiye ulaşabilmekte ve kendi doğasını gerçekleştirmeye yakınlaşabilmektedir.[53]

2.2. ARİSTOTELES'İN POLİTİKA FELSEFESİ

Aristoteles'e göre politika, insanların kendi iyilik ve çıkarlarına ulaşabilmelerini sağlayabilecek olan imkân ve araçları öğreten, insanları erdeme

---

[49] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1103a,1103b, s. 29, 30; Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, 1220a, s. 25, 26; Arslan, **a.g.e.**, s. 251, 252; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 336; Gürler, **a.g.e.**, s. 52.

[50] Ketenci, Topuz, **a.g.m.**, s. 6, 7.

[51] Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, s. 26.

[52] Cevizci, **a.g.e.**, s. 424, 425.

[53] Kar, **a.g.m.**, s. 61; Russell, **a.g.e.**, s. 319, 320.

ulaştıran bir bilimdir.[54] Tanımdan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles için etik ve politika arasında çok sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Etik, insan pratiğinin ahlaki boyutunu, politika ise onun siyasi boyutunu yansıttığı için Aristoteles'te etik ve politika birbirinden ayrılmamaktadır.[55] Dolayısıyla Aristoteles'in etik alanındaki önemli eseri **Nikomakhos'a Etik**'i, politika alanındaki önemli eseri Politika takip etmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre, iyi kavramı ile politikanın da içsel bir bağıntısı bulunmaktadır. Hem ahlak kuramı hem de politika, insan için iyi olanla doğrudan ilgilenmektedir.[56] Politikanın ahlak ile olan yakın bağı düşünüldüğünde, Aristoteles'in hukuk ile ilgili görüşlerine geçmeden önce, politika hakkındaki görüşlerini de genel hatlarıyla incelemek, filozofun görüşlerini bir bütün hâlinde kavrayabilmek noktasında büyük fayda sağlayacaktır.

2.2.1. Devletin Niteliği ve Ereği

Aristoteles, devletin kökenini insan doğasında bulmaktadır. Ona göre, insan yani biyolojik olan varlık, doğası gereği kendini aşma ereğine sahiptir. İnsan, salt biyolojik bir varlık olma yönünü dolayısıyla bitkisel ve hayvani ruhunu, Politika ile aşmaktadır. Bu nedenle politika, insanın içkin gerçekliği ile sıkı sıkıya bağlıdır ve insan, ereğini ve varoluşunu ancak politika ile tamamlayabilmektedir.[57] Aristoteles'ten bahsedildiği zaman, ilk akla gelen "**zoon politikon**" tabiridir. Ona göre insan, toplumsal, politik bir hayvan, politik bir canlıdır.[58] Bu açıdan bakıldığında da devlet, toplum hâlinde yaşaması zorunlu olan insan için doğal bir zorunluluk hâline gelmektedir. Aristoteles için devlet, bir sözleşme ürünü olmayıp, yapay bir kurum

---

[54] Hasan T. Fendoğlu, "Aristoteles'in Devlet Felsefesi ve Önceki Anayasa Hukukumuz", **DÜHFD**, S. 6, 1993, s.s. 129-155, s. 134.

[55] Annemarie Pieper, **Etiğe Giriş**, Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 61.

[56] Hatice Nur Erkızan, "Adalet ve İyi Üzerine: Adalet İyiden Bağımsız Olabilir mi?", **HFSA**, S. 9, 2004, s.s. 166-172, s. 172; "*Aristoteles için Etik ve Politika, insan olmanın varlıksal bağlamının dışında düşünülmez, ya da diğer bir ifadeyle politika Platon'daki gibi site için ya da site içindeki insan için tasarlanmaz. Aristoteles için politika, tersine, insanın varlıksal bağlamına içkin unsurların gerçekliğinden türetilir. Dolayısıyla politikanın bilgisi, özünde, insanın, daha doğrusu insanın varlığına ilişkin bilgisidir.*" ilgili pasaj için bkz.: Efe Baştürk, "Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve Prohairesis", **Kaygı Dergisi**, S. 18, 2019, s.s. 206-224, s. 207.

[57] "*Aristoteles'te insanın işlevi, biyolojik olanı sürdürmek değil, biyolojik olanı politikleştirmek ve böylece kendisini dönüştürmektir*." ilgili pasaj için bkz.: Baştürk, **a.g.m.**, s. 221, 222.

[58] Aristoteles, **Politika**, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018, 1253a, s. 159.

değildir. Devlet, doğal olarak oluşmaktadır. Filozof tarafından organizmacı, doğal bir devlet anlayışı ileri sürülmektedir.[59]

Aristoteles'e göre üç tür sosyal örgütlenme bulunmaktadır. Bunlar, aile, köy ve devlettir. Organizmacı devlet anlayışının da bir gereği olarak, aileler birleşerek köyü, köyler de birleşerek devleti oluşturmaktadırlar. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, filozofa göre devlet, zamansal olarak diğerlerinden sonra oluşmakla birlikte, özsel bakımdan ve doğal olarak diğerlerinden önce gelmektedir. Çünkü bireyler, aileler ve topluluklar nihai ereklerine ve doğalarına devlet yoluyla ulaşabildikleri için devletin önceliği bulunmaktadır. Bireyin bilinçli kişiliği de bu siyasal kurumun bir ürünüdür.[60]

Devlet, Aristoteles için en yüksek topluluk türüdür ve en yüksek iyiyi amaçlamaktadır. Devlet, ailelerin ve köylerin, en yüksek iyiyi sağlayan ve kendi kendilerine yettikleri, mutlu ve onurlu bir yaşamda birleştiği siyasi örgütlenmedir.[61] Devlet en yüksek siyasi örgütlenme olduğuna göre, ereğinin de en yüksek olması gerekmektedir. Dolayısıyla devletin ereği, genelin mutluluğu ve genelin en yüksek iyisini sağlamaya çalışmak ve yurttaşlarını ahlak bakımından biçimlendirip, olgunlaştırmak, onları iyiyi arzulayan, bilinçli bir birey hâline getirmektir.[62] Aristoteles'e göre, aile, sadece yaşamak ile alakalı ihtiyaçları karşılayabilmektedir; aile daha ziyade hayvani ruhun ihtiyaçlarını giderme konusunda başarılı bir topluluktur. Köye gelindiğinde bu amaç biraz daha gelişmekte; devlette ise insan en yüksek potansiyeline erişmekte ve en iyi olana ulaşma imkânını yakalamaktadır.[63]

Devletin başlıca ereğinin, toplumun en yüksek iyisini sağlamak ve erdemli bireyler yetiştirmek olduğu düşünüldüğünde, politika-ahlak ilişkisini ayrı bir başlık altında incelemenin önem arz ettiği görülmektedir.

---

[59] Aristoteles'e göre, toplum içerisinde yaşamak zorunda olmayan bir insan söz konusu olamaz. Filozofa göre, böyle bir ihtiyaç hissetmeyen varlık, ya vahşi bir hayvan olabilir ya da Tanrı'dır. İlgili görüş için bkz.: **A.e.**, s. 159, 160; Fendoğlu, **a.g.m.**, s. 135; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 340-342; Sevil Birbilen, "Aristoteles'te Etik ve Politika Arasındaki İlişki", **HFSA**, S. 26, 2014, s.s. 63-67, s. 65.

[60] Aristoteles, **a.g.e.**, 1253a, s. 160; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 342.

[61] Russell, **a.g.e.**, s. 341, 342; Aristoteles, **a.g.e.**, 1280b, s. 281.

[62] Gökberk, **a.g.e.**, s. 102; Hegel, **a.g.e.**, s. 177-179; Kenny, **a.g.e.**, s. 107.

[63] Çiğdem Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni**, 3. Baskı, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2019, s. 276, 277.

2.2.2. Politika ve Ahlak Bağlantısı

Aristoteles'te devletin ereği, mutlu yaşamı, en iyiyi sağlamak olduğuna göre, bu noktada politika ile ahlak arasında da bir bağ kurmak zorunlu hâle gelmektedir.

Aristoteles, devletin ereğini, mutluluğa ulaşmayı sağlamak olarak tanımlamakla ve bunun da ancak erdemli yaşamakla mümkün olduğunu belirtmekle etiğin politikayı öncelemesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.[64] Modern politika anlayışı düşünüldüğünde Aristoteles'in teorisi, politika ve etiği birbirinden ayıran modern anlayışın oldukça uzağında kalmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre politika, politika olarak tanımlanacak ise bu işin de ereği insanların ve toplumun en genel iyiliğini ve mutluluğunu sağlamak ise, bu kurumdan etik olmasının beklenmesi gerekmektedir. Bu durumda politikanın yürütücüsü konumunda olan politikacıların da eylemlerinde etik ilkelerine bağlı kalması gerekliliği hasıl olmaktadır.[65] Devlet ahlaksal bir organizma olarak görülmekte ve bilinçle donatıldığı Aristoteles tarafından kabul edilmektedir.[66] Devlet, ruhun akıl sahibi yanının oluşturmaktadır ve ruhun akıl sahibi yanını besleyen bir mekanizmadır. İnsandaki özellikle pratik aklın yansımalarını devlette de görmekteyiz. Dolayısıyla Aristoteles'in, insanın kendi varoluşunu tamamlamasına, geliştirmesine ve onu aşmasına yardımcı olan politikayı, pratik bilimler sınıfı içerisinde en yüce bilim olarak tanımlamasına[67] şaşırmamak gerekmektedir.

Aristoteles'in felsefesinde yoğun etkileri görülmekte olan teleolojik yaklaşım, politika felsefesinde de kendisini göstermektedir. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere devletin ereği toplumun iyi yaşamını sağlamaktır. İyi yaşama açıklık getirmek gerekirse de bunu ortak iyi kavramını kullanarak yapmak en doğrusu olacaktır. Aristoteles'e göre, politik toplumun ereği, insanların ortak iyisini (**common good**) sağlamaktır. Yasalar, toplumun ortak çıkarları göz önüne alınarak hazırlanmalı; ortak iyilerin korunmasına hizmet etmelidir. Dolayısıyla bir politikacının de ereği, erdemli davranarak, kendi özel çıkarları yerine toplumun ortak iyisini düşünmektir. Ortak iyiye

---

64 Kart, **a.g.m.**, s. 126.

65 **A.e.**

66 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 343.

67 Ross, **a.g.e.**, s. 293.

hizmet eden yasalar, politikacılar ve devletler doğru; ortak iyiyi göz ardı edenler ise kusurludur.[68] Aristoteles'e göre, doğru yönetimin sağlanması için, ruhun akıl sahibi yanına uygun, altın ortayı sağlayan, erdemli eylemlerde bulunulması şarttır.[69]

İnsan, kendi eudaimonia ve yetkinliğini ancak devlette sağlayabilmekte; doğası gereği belli bir topluluk türünde kendini aşabilmektedir. Dolayısıyla devlet de insan doğasının ve zekâsının bir yaratımı, bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Politik düzen, insanları ahlaki anlamda daha yüksek bir düzeye taşımakta; erdemle donanmış böyle bir hayatta da, politik toplum, politikacı için hayata geçirilmesi gereken bir ideal hâline gelmektedir. Politik toplum, rasyonel ruhun kontrolü ele geçirmesidir.[70]

Tüm bu hususlar dikkate alındığında görüleceği üzere, Aristoteles için, ahlakın politikayı önceledi̇ği aşikârdır. Ahlakın politikayı öncelemesi doğru politika yapılabilmesinin ön koşuludur. Ahlakın politikayı öncelemesi, ideal devletin nasıl olması gerektiği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Ancak konu ideal devlet olduğunda Aristoteles gözünden bu soruya kesin bir cevap vermek o kadar da kolay bir durum değildir.

2.2.3. İdeal Devlet Sorunu

İdeal devlet sorunu araştırıldığında, hocası Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de bir ideal devlet tablosu çizmek kolay görünmemektedir. Aristoteles'in devlet anlayışı, hocasına göre çok daha realist bir çizgide bulunmaktadır. O, incelemesini mevcut devletler üzerinden yapmakta ve mevcut yönetimlerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında fikir yürütmektedir. Hatta Aristoteles'in bu incelemeyi

---

68 Arslan, **a.g.e.**, s. 286, 287.

69 Kart, **a.g.m.**, s. 131, 132.

70 Cevizci, **a.g.e.**, s. 446, 447; "*Hanenin ve köyün tamamlanmasıyla kent ortaya çıkar; kent salt yaşam değil, iyi yaşam uğruna var olur. Böylece, kent doğaldır, çünkü tamamladığı haneler doğaldır; yine aynı nedenle ve bunun yanı sıra münhasıran konuşma yeteneğine sahip oldukları için insanlar doğa gereği politiktir; kent bireylerden öncedir ve onların oldukları şey olmasını sağlar; kente yönelik itki doğaldır, ancak bir kenti kuran kişi çok büyük nimetlerden sorumludur, çünkü insanları en iyi yapan şey, adalet, kente aittir. Birçok köyden oluşan ortaklığın tamamlanmasıyla kent ortaya çıkar ki bu aşamada, deyim yerindeyse, kendine yeterlilik eşiğine ulaşmış olur: Kent yaşam için ortaya çıksa da iyi yaşam için var olur. O hâlde, her kent doğa icabı var olur, şayet ilk ortaklıklar da böyleyse; zira kent onların gayesidir ve doğa gayedir: İnsan, at veya hane gibi bir şeyin oluşumu tamamına erdiğinde, o şey ne olur ise, onun doğası odur deriz. Gaye veya bir şeyin uğruna var olduğu şey, en iyidir ve kendine yeterlilik bir gayedir ve en iyidir.*" ilgili pasaj için bkz.: Aristoteles, **a.g.e.**, 1252b, s. 158, 159.

olabildiğince geniş çapta tutabilmek için, öğrencisi Büyük İskender'den gittiği yerlerdeki yasaları istediği ve bunun neticesinde 158 adet devletin anayasasını topladığı bilinmektedir.[71] Dolayısıyla Aristoteles için ideal devletten ziyade doğru ve yanlış yönetim biçimlerinden bahsetmek daha doğru olacaktır.

Aristoteles'e göre, farklı toplumlarda yaşayan yurttaşların erdemlerinin farklı olması olası bir durumdur. Filozof, iyi bir insanın sahip olması gereken erdemler ile yurttaşın sahip olması gereken erdemleri ayırmaktadır. Bu noktada filozofun yurttaşın sahip olması gereken erdemler konusunda bazı farklılıklar olabileceğini kabul ettiğini söyleyebiliriz.[72] İlerleyen bölümlerde Aristoteles'in hukuk anlayışını inceleme noktasında, bu husus büyük rol oynayacaktır. Zira Aristoteles'in yurttaşların sahip olması gereken erdemler açısından bazı farklılıkların olabileceğini kabul etmesi, onu klasik doğal hukukçu kimliğine sahip filozoflardan ayıracaktır; ancak belirtildiği üzere ilerleyen kısımlarda bu konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulacaktır.

Aristoteles'in gerek realist tutumu gerekse de yurttaşların erdeminin birbirinden farklı olabileceğine dair kabulü, daha önce de belirttiğimiz üzere onu, ideal bir devlet resmi çizmekten ziyade, doğru, mevcut yönetim arayışına itmektedir.

Aristoteles, yönetim biçimlerini iyi ve kötü yönetim biçimleri olarak ikiye ayırmaktadır. Bu iki ayrımı da kendi içinde, yöneten sayısına göre ayrıma tabi tutmaktadır. Bu durumda iyi ve doğru yönetim biçimleri; ortak iyiliği amaçlayan tekin yönetimi monarşi, ortak iyiliği amaçlayan azınlığın yönetimi aristokrasi ve ortak iyiliği amaçlayan çoğunluğun yönetimi anayasal yönetimdir[73] (**politeia**). Kötü yönetim biçimleri ise tekin çıkarını amaçlayan tekin yönetimi tiranlık, zenginlerin çıkarını amaçlayan azınlığın yönetimi oligarşi ve yoksulların çıkarını amaçlayan çoğunluğun

---

[71] Arslan Topakkaya, Bengü Özyürek Şahin, "Sakıncalı Rejim Demokrasi: Platon-Aristoteles Örneği", **FSBD**, S. 20, 2015, s.s. 191-210, s. 192; Adil İzveren, **Hukuk Felsefesi**, 2. Baskı, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1994, s. 36; Kenny, **a.g.e.**, s. 107, 108.

[72] Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 343; "*Birçok rejim vardır, bu nedenle rejimlere göre, değişen yurttaşın erdemi farklı şekillerde olacaktır, oysa insanın erdemi tektir; hiçbir kent sadece iyi insanlardan oluşamayacağına göre ve en iyi kentteki yurttaşların tümünün iyi olması gerekiyorsa, o zaman hepsi iyi insanın erdemi temelinde iyi olamaz; kent farklık unsurlardan ibarettir, bu yüzden eğer en iyi kentteki yurttaşların tümü iyi olmalıysa, hepsi aynı ve tek bir erdem temelinde iyi olamaz. Dolayısıyla, birçok rejim varsa mükemmel yurttaşın erdeminin tek ve tam olamayacağı açıktır*." ilgili pasaj için bkz.: Aristoteles, **a.g.e.**, s. 263, 264.

[73] Anayasal yönetim, tezde kullandığımız Nikomakhos'a Etik'in Türkçe çevirisinde Timokrasi, Politika'nın Türkçe çevirisinde ise Cumhuriyet olarak çevrilmektedir.

yönetimi demokrasidir.[74] Kötü yönetim biçimleri, iyi yönetimlerin yozlaşmış biçimleridir.

Monarşi, tek kişi tarafından idare edilen, kamu yararı ve ortak iyinin gözetildiği yönetim biçimidir. Monarşide erdemli ve bilgin yöneticiler söz konusudur.[75] Kendi kendine yeter ve bütün iyiler açısından üstün olmayan kişinin kral olamayacağını belirten Aristoteles için monarşi, en üstün yönetim biçimidir.[76] Ancak bu noktada kanaatimizce, Aristoteles'in, hocasının eleştirdiği filozof kral anlayışına yaklaştığını söylemekte fayda bulunmaktadır. Zira Aristoteles'in üstün kralı, Platon'un filozof kralına oldukça benzemektedir ve Aristoteles, monarşi yönetim biçiminde istemese de ideal devlet yaratımına başvurmaktadır.

Tiranlık, monarşinin yozlaşmış hâlidir ve en iyi yönetim biçiminin yozlaşmış hâli olduğu için direkt olarak en kötü yönetim biçimi konumundadır. Tek erk olan yönetici, ortak iyiler yerine kendi özel çıkarları peşinde koştuğunda ortaya tiranlık yönetim biçimi çıkmaktadır. Kral onur peşinde koşarken, tiran zenginlik peşinde koşmaktadır. Erdemli olmayan bir tek kişinin yönetimi, Aristoteles için doğal olarak en kötü yönetim rejiminin kapılarını aralamaktadır.[77]

Aristokrasi, polisin en iyi, en erdemli, seçkinler azınlığı tarafından yönetildiği yönetim biçimidir. Aristokrasinin temel ilkesi erdemlerdir.[78] Oligarşi, aristokrasinin yozlaşmış hâlidir. Tıpkı tiranlıkta olduğu gibi, oligarşide de ortak iyiler yerine yönetimdeki grubun özel çıkarları devreye girmektedir. Oligarşi, özü itibarıyla zenginlerin yönetimidir ve oligarşide erdem ve bilginlik yerini servete bırakır. Erdem ve toplumsal ortak iyiler devre dışı bırakıldığında da yönetim yozlaşma yoluna girmektedir.[79]

Çoğunluğun yönetimi söz konusu olduğunda, anayasal yönetim (politeia) ve demokrasi yönetim biçimleri ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in politika felsefesi bağlamında bu iki yönetim şekli de büyük önem taşımaktadır. Demokrasi, modern

---

74 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 357; Cevizci, **a.g.e.**, s. 449.

75 Kenny, **a.g.e.**, s. 108; Fendoğlu, **a.g.m.**, s. 140.

76 Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1160b, s. 167.

77 **A.e.**; Arslan, **a.g.e.**, s. 293; Fendoğlu, **a.g.m.**, s. 140, 141.

78 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 360, 361; Fendoğlu, **a.g.m.**, s. 140.

79 Ross, **a.g.e.**, s. 389; Fendoğlu, **a.g.m.**, s. 141.

anlamda kullanıldığının aksine Aristoteles için kötü yönetim biçimlerinden biridir ve anayasal yönetimin yozlaşmış hâlidir. Demokraside sınırsız özgürlük ve yoksulların yönetimi bulunmaktadır ve demokrasi herkesin mutlak eşitliği anlayışına dayanmaktadır. Anayasal yönetimde ise, orta sınıfın üstünlüğü bulunmaktadır. Anayasal yönetim, iki olumsuz ve kötü yönetim biçimi olan oligarşi ve demokrasinin doğru yanları alınarak uzlaştırılması sonucu ortaya çıkan iyi bir yönetim biçimidir. Dolayısıyla, anayasal yönetim ölçülü servet ve ölçülü özgürlüğün birleşimi niteliğindedir.[80]

Aristoteles'in tüm felsefesinde etkili olan ve felsefesinin temelini oluşturan altın orta kuralı, politika felsefesinde de belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.[81] Orta sınıf, Aristoteles için bir denge unsurudur ve orta sınıfın yoğun olduğu bir devlet, doğru bir yönetim biçimi tercih etmiş demektir.[82] Orta sınıf, toplumsal sistemin istikrarının garantisi niteliğindedir.[83] Görüldüğü üzere, bu nedenle anayasal yönetim, Aristoteles için istikrarlı ve iyi bir yönetim biçimine karşılık gelmektedir.

Demokrasinin kötü bir yönetim biçimi olarak adlandırılmasının arkasındaki temel etkenin ekonomik olduğu düşünülürse, bu sınıflandırmayı daha iyi anlayabilmek için Aristoteles'in yurttaş tanımlamasına ve dolayısıyla kimleri yurttaş olarak kabul ettiğine bakmakta fayda bulunmaktadır. Aristoteles'in, yurttaşları belirleme bağlamında seçici bir tavır sergilediğini söylemek mümkündür. Devletin görevi yurttaşların erdemli ve iyi yaşamını sağlamak ve iyi yaşamı yükseltmek olduğuna göre, yurttaşlar da ancak erdemli yaşama potansiyeline sahip, iyi insanlar olabilmektedir.[84]

Aristoteles, yurttaş tanımlaması yaparken, şehrin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmaktadır. Şehrin ihtiyaçlarını gideren ve tıpkı kralda olduğu gibi kendi kendine yeten insanlar yurttaş olabilmektedir.[85] Bu durumda da yurttaş grubuna daha ziyade, çiftçiler, rahipler, yargıçlar ve askerler gibi gruplar dâhil olmaktadır.[86]

---

80 Aristoteles, **Politika**, 1294a, s. 350, 351; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 362, 363.

81 Topakkaya, Özyürek Şahin, **a.g.m.**, s. 199.

82 Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, 7. Baskı, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2007, s. 155; Kanat, **a.g.e.**, s. 350, 351.

83 Işıktaç, **a.g.e.**, s. 79, 80.

84 Taylor, **a.g.e.**, s. 113.

85 Ross, **a.g.e.**, s. 384, 385.

86 Arslan, **a.g.e.**, s. 319.

Aristoteles için zenginleşmenin doğal yöntemi, evi ve toprağı beceri ile yönetmektir. Ticaret, onun için paranın para doğurmasıdır ve bu doğal bir zenginlik değildir. Dolayısıyla, Aristoteles, zanaatkârların ve tacirlerin yaptıkları işi soylu bir uğraş olarak kabul etmediği için, bu kişileri erdemden uzak görmekte ve yurttaş sınıfına dâhil etmemektedir.[87]

Yurttaş incelemesi, yapılırken yurttaşlar dışında bırakılan bir diğer önemli grup da kölelerdir. Aristoteles, köleliğin doğal bir olgu olduğunu savunmakta ve bazı insanların gerek fiziksel özellikleri gerekse de akıl olarak doğuştan köle şeklinde yaratıldığını ileri sürmektedir. Ona göre doğal olarak köle olanların, efendinin yönetimine itaat etmeleri, kölelerin kendi menfaatlerine bir durumdur.[88] Dolayısıyla doğaları gereği soylu bir işle uğraşmadıkları için köleler de yurttaş sınıfına dâhil edilmemektedir. Bu açıdan bakıldığında kölelik savunusunda da Aristoteles'in insan doğasına başvurduğu görülmektedir.

Yönetim ilişkisinin diğer bir kolu da kadın erkek arasındaki yönetim ilişkisidir. Aristoteles'in devlet düzeninde kadınlar özgürdür. Ancak bir diğer yöneten- yönetilen ilişkisi de burada ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre, kadın özgür olmakla birlikte, yine doğası gereği kocasına itaat etmelidir.[89] Aristoteles, erkeğin kadını politik olarak yönettiğini belirterek, erkeğin doğal yönetici, kadının da doğal yönetilen olduğunu ileri sürer.[90] Bu şartlar altında bakıldığında, her ne kadar Aristoteles bunu açıkça dile getirmese de, yönetici olma niteliğine sahip olmadığını düşündüğü için, Aristoteles'in kadınları da yurttaş statüsünde görmediğini belirtmekte kanaatimizce bir sakınca bulunmamaktadır.

Tüm bu gruplandırmalar göz önüne alındığında, Aristoteles'e göre yurttaşı şu şekilde tanımlamak doğru olacaktır: "Yurttaş, yasal, siyasal ve yönetsel görevler alan ya da almaya hak kazanan kimselerdir."[91] Bu noktada da Aristoteles'in yurttaşlarının azınlık teşkil ettiği düşünülürse, Aristoteles, her ne kadar çoğunluğun yönetiminden

---

87 **A.e.**; Russell, **a.g.e.**, s. 343.

88 Aristoteles, **a.g.e.**, s. 164-168; Ross, **a.g.e.**, s. 373-376; Güriz, **a.g.e.**, s. 154; Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Tıpkı 18. Bası, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2020, s. 45.

89 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 344.

90 Aristoteles, **a.g.e.**, s. 186, 187.

91 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 346, 347; Göze, **a.g.e.**, s. 46.

de bahsetse neticede yönetimin seçkin bir azınlığa uygun görüldüğü gözükmekte; Aristoteles'i bu açıdan eleştirmek mümkün hâle gelmektedir.[92]

Aristoteles, hocasının ortak mülkiyet savunusuna katılmamakta ve ortak mülkiyetin sınırlı olarak varlığını kabul etmekle beraber, daha ziyade özel mülkiyetin gerekliliğinin üzerinde durmaktadır. Aristoteles'e göre özel mülkiyet refahı ve üretimi artırmakta; özel mülkiyet sayesinde cömertlik erdemi anlamına kavuşmaktadır.[93] Ancak Aristoteles'in mülkiyet paylaşımında da, genel devlet anlayışında olduğu gibi mutlak bir eşitlikten ziyade nispi bir eşitlikten yana olduğunu söylemek mümkündür.[94] Aristoteles'in politika felsefesinde eşit olanlar arasında eşitlik söz konusu olmakta ve eşit olmayanların da varlığı doğal olarak varsayılmaktadır.[95] Bu nedenle de Aristoteles'in, mutlak eşitlikten yana olan demokrasiyi sakıncalı bir rejim olarak görmesi doğal gözükmektedir. Sadece sayısal eşitliği yeterli gören demokrasi, Aristoteles'e göre sakıncalar doğurmakta; yönetim bu tarz bir yönetimde, yönetme kabiliyeti olmayanların eline geçebilmekte ve demagojiye dönüşebilmektedir.[96] Aristoteles, bu sebepten ötürü, yönetimin istikrar unsuru olan orta sınıfın elinde bulunmasını desteklemektedir. Zira orta sınıfın, ortak iyiyi düşünerek hareket etmesi daha imkânlar çerçevesinde gözükmektedir.

Aristoteles, yönetimde istikrarın sağlanmasına çok önem vermekte; denge sağlanamadığı takdirde devrimin gerçekleşme ihtimalinin olabileceğini savunmakta ve devrimden kesinlikle kaçınılması gerektiğini belirtmektedir.[97] Aristoteles'e göre devrimin temelinde eşitsizlik duygusu yatmaktadır. Daha aşağıda olanlar eşit olmak, eşit olanlar ise daha büyük olmak için devrimi başlatmaktadırlar. Dolayısıyla devrimleri önlemek için, orta yolu seçerek iki grup arasındaki uzlaşmayı sağlamanın ve itidalli davranmanın önemi büyüktür.[98] Devrimi önlemenin yolu, doğru yönetim

---

92 Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 382.

93 Aristoteles, **a.g.e.**, 1262b, s. 204,205; Işıktaç, **a.g.e.**, s. 79; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 350, 351.

94 Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", **FSBD**, S. 6, 2008, s.s. 27-46, s. 37; Güriz, **a.g.e.**, s. 154.

95 Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, 9. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 70, 71.

96 Topakkaya, Özyürek Şahin, **a.g.m.**, s. 200, 203.

97 Güriz, **a.g.e.**, s. 155.

98 Aristoteles, **a.g.e.**, 1302a, s. 385, 386; Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 365; Fendoğlu, **a.g.m.**, s. 142; Arslan, **a.g.e.**, s. 305-310.

biçimini uygulamak ve mutlak eşitliğin yanında nispi eşitliği de dikkate alan, eşitliği orta yolda uzlaştıran yasalar hazırlamaktır. Ayrıca yurttaşların bu yasalara uygun olarak eğitilmesi de doğru yönetimin kurulabilmesi bakımından büyük önem arz etmektedir.[99] Bu nokta da Aristoteles'in doğru yönetimin kurulması noktasında kendi kendine yeten, az nüfusu, daha doğrusu doğrudan yönetime katılmaya elverişli nüfusu ve site devletini tercih ettiğini görmek mümkündür.[100]

Sonuç olarak, Aristoteles, görüleceği üzere, hangi yönetim biçimi olursa olsun önceliği, istikrarın sağlanmasına vermekte ve istikrarın sağlanması için de devletin temelinin doğru ve adil yasalar üzerine kurulması gerektiğini savunmaktadır. Bu durumda da Aristoteles'in hukuk anlayışını incelemek, doğru yönetim biçiminin kuruluş safhasını anlamak bağlamında da çok önemli bir hâle gelmektedir.

2.3. ARİSTOTELES'İN HUKUK ANLAYIŞI

Hukuk felsefesi incelemesi içerisinde olduğumuz göz önünde bulundurulduğunda, Aristoteles'in hukuk anlayışının irdelenmesi, bu çalışmanın en önemli kısmını teşkil etmektedir. Çalışmamızın bu aşamaya kadar olan kısmı Aristoteles'in hukuk anlayışını daha iyi bir zemine ve dolayısıyla Aristoteles'in temel felsefesi üzerine konumlandırma çabası niteliğindedir.

Hukuk başlığına ise, Aristoteles'in adalet tanımlaması ile giriş yapmak yerinde olacaktır.

2.3.1. Aristoteles'te Adalet ve Eşitlik

Adalet, Aristoteles'in hukuk anlayışının kavranabilmesi için en temel kavramlardan biridir. Bugün dahi kullandığımız adalet sınıflandırmalarında, Aristoteles'e atıf yapıldığı düşünüldüğünde, doğal hukuk ve hukuki pozitivizm yaklaşımları arasında Aristoteles'i incelemeden önce, adalet kavramını mercek altına almak faydalı olacaktır. Adaletin Eski Yunancadaki karşılığı **dike** kelimesidir. Dikenin

[99] Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 367-369; Arslan, **a.g.e.**, s. 311, 312; Russell, **a.g.e.**, s. 349, 350.

[100] Ağaoğulları, **a.g.e.**, s. 376.

etimolojik kökenine baktığımızda yol veya patika kelimelerine ulaşabiliriz.[101] Buradan da anlaşılabileceği üzere adalet kavramı yasa yapımında bir rota işlevi üstlenmektedir.

Etik konusunda da belirttiğimiz üzere, erdemler, Aristoteles'in felsefesinde önemli yer kaplamaktadır. Aristoteles, adaleti insanlar açısından ulaşılması gereken erdemler arasında saymaktadır.[102] Aristoteles için, bütün erdemler arasında en çok kendine yeten ve en üstün erdem adalettir. Çünkü adalet, diğer erdemlerde olduğu gibi kişinin sadece kendisini değil, başkalarını da etkilemektedir. Dolayısıyla, politik ve toplumsal bir erdem olarak adalet, tıpkı politikanın en üstün pratik bilim olması gibi, karakter erdemlerinin en üstünü konumunda yerini almaktadır. Aristoteles, adaleti tam ve mükemmel erdem olarak değerlendirmektedir.[103] Adaleti, nesnel ve mutlak bir değerin anlatımı, hakka ve doğruluğa saygıyı temel alan ilke olarak gören Aristoteles, adalet kavramına içerik kazandıran ilk filozoftur.[104]

Aristoteles, etik ile ilgili önemli eseri Nikomakhos'a Etik'in beşinci kitabını, adalet erdemini incelemeye ayırmaktadır. Adalet, bir karakter erdemidir ve dolayısıyla adil davranışlarda bulunularak öğrenilmektedir.[105] Aristoteles'e göre adalet, bir erdem olduğu gibi, aynı zamanda da kişiler arası ilişkileri düzenleyen bir idedir.[106] Adalet, Aristoteles'te akılcılaştırılmış ve ahlakileştirilmiştir.[107] Aristoteles, adalet tanımını yapmaya çalışırken kavramı karşı huyundan ayırmamakta; adalet ve adaletsizliği birlikte ele almaktadır.[108] Aristoteles'e göre, adalet, yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende; adaletsizlik ise, yasaya aykırı olanda, eşitliği gözetmeyende olmaktadır.[109]

---

[101] "*Dikenin peşinden giden adamın hâli olan adalet, dikaiosyne, kendi işinle ilgilenmekten yalnızca sana ait olan işi yapmak ya da sana özgü olan eyleme biçimini izlemekten ve başkalarının işleriyle ilgilenmeyip, onların işini, onlar için yapmaya kalkışmamaktan başka bir şey değildir*." ilgili pasaj için bkz.: Guthrie, **a.g.e.**, s. 13, 14.

[102] Ülker Yükselbaba, **Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick**, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2016, s. 2.

[103] Arslan, **a.g.e.**, s. 263, 264; Cevizci, **a.g.e.**, s. 431.

[104] Işıktaç, **a.g.e.**, s. 81.

[105] Nesrin Kale, "Platon'dan Günümüze Adalet Kavramı", **HFSA**, S. 13, 2005, s.s. 123-132, s. 126; Kar, **a.g.m.**, s. 61, 62; Bayar Bravo, **a.g.m.**, s. 310.

[106] Demirdöven, **a.g.m.**, s. 245.

[107] Yükselbaba, **a.g.e.**, s. 2.

[108] Demirdöven, **a.g.m.**, s. 245; Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1129b, s. 90, 91.

[109] Aristoteles, **a.g.e.**, 1129b, s. 91.

Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, Aristoteles için adaletin birkaç anlamı bulunmaktadır.

İlk olarak yapılması gereken ayrım, genel ve özel anlamda adalet ayrımıdır. Genel anlamda adalet, yasaya uyan, yasal olan anlamında, yasaya uyma olarak adalettir. Özel anlamda adalet ise, doğru olan, hakka uygun olan ve eşit olan anlamında adalettir.[110] Genel anlamda adalet, adaletin yasaya uygunluk ve politik düzene saygı olduğunu, onun hukuki adalet anlamında kanuna itaat etmekten meydana geldiğini söylemektedir.[111] Aristoteles'in yasaya itaat adaletinin önemli bir zaafı bulunmaktadır. Yasaları yapanların erdemli ve adil olan noktasında yanılgıya düşmeleri hâlinde, yasaların, adaleti ve iyiliği sağlama, devletin temelini oluşturma amaçlarının hayata geçirilmesinde yetersiz kalabilme ihtimali vardır.[112] Ancak Aristoteles, yasaların zaten doğru ve adil olduğunun ön kabulü ile bu zaafı aşmaya çalışmaktadır. Aristoteles'e göre yasalar, yasa koyucular ve yasama sanatı tarafından konuldukları için doğru ve adildirler. Yasalar, bütün yurttaşların toplumsal ortak iyisini korumak için konulurlar ve dolayısıyla mutluluğu sağladıkları için de doğru ve adildirler. Bu amacı gerçekleştirmeyen yasalar ise, eksik ve kusurludur; gerçek ve tanımına uygun yasa konumunda değillerdir.[113] Aristoteles, bu deyiş ile erdem ve yasaları özdeş hâle getirmiş olmaktadır.[114] Ancak belirtmemiz gerekir ki, kanaatimizce Aristoteles bu ön kabulü ile olana yönelik incelemesini bir kenara bırakmakta ve hocası Platon'un ideal devlet ve adalet görüşüne bu noktada yakınlaşmaktadır. Çünkü Aristoteles, adalet görüşünü bir olması gereken ön kabulüne dayandırmaktadır. Hâlbuki Aristoteles'in adaletle ilgili bütün kavramları ve eserleri incelendiğinde yasaları içkin olarak erdem ile özdeşleştirmediği görülmektedir. Aristoteles'in adalet ile ilgili görüşlerindeki ilk çelişki de bu vesileyle ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in bu görüşünün ve bu çelişkinin hukuk anlayışı bağlamında da önemli sonuçlar doğurduğunu önceden belirtmekte

---

110 Arslan, **a.g.e.**, s. 264.

111 Cevizci, **a.g.e.**, s. 432; Kaan H. Ökten, "Nikomakhos'a Etik Beşinci Kitapta Adalet ve Adaletsizlik Kavramları", **HFSA**, S. 13, 2005, s.s. 144-149, s. 148, 149.

112 Cevizci, **a.g.e.**, s. 432.

113 Arslan, **a.g.e.**, s. 265; "*Yasaya uygun şeylerin çoğu tüm erdemin buyurduklarıdır; çünkü yasa tek tek erdemlere göre yaşamayı buyurur, tek tek kötülükleri de yasaklar. Siyasetle ilgili şeyler ise kamu işlerine ilişkin eğitim konusundaki yasal düzenlemelerin erdeminin bütününe ilişkindir*." ilgili pasaj için bkz.: Aristoteles, **a.g.e.**, 1130b, s. 94.

114 Cevizci, **a.g.e.**, s. 433.

fayda bulunmaktadır. Çelişki ile ilgili ayrıntılı inceleme aşağıdaki başlıklarda yapılacaktır.

İlk ayrımın ikinci kısmını oluşturan özel adalet, Aristoteles felsefesi içerisinde bulunan kavramlardan belki de günümüzü en çok etkileyen noktadır. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik'te özel adalet ve özel adaletin alt ayrımları üzerinde itina ile durmakta, bu kavramlara ayrıca önem vermektedir. Aristoteles, özel adaleti, dağıtıcı ve denkleştirici (düzeltici) adalet olarak ikiye ayırmaktadır.

Onur, servet benzeri yurttaşlar arasında paylaştırılabilir olan şeylerin dağıtımına ilişkin olan adalet, dağıtıcı adalettir.[115] Dağıtıcı adalet, şeref ve malların paylaştırılmasında herkesin yeteneğine ve toplum içerisindeki konumuna göre pay almasını emretmekte; kişilerin devlete karşı ödevlerinin belirlenmesinde de yine bu hususların dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.[116] Aristoteles'e göre, kişiler arasındaki farklılıklar doğal bir durumdur ve dolayısıyla devletin bu farklılıkları dikkate alarak bir dağıtım yapması, herkese hak ettiğini vermesi de doğal olarak karşılanmalıdır.[117] Aristoteles'in özel adalet anlayışında eşitlik önemli bir yer kaplamakta ve eşitlik kavramı adalet tanımlamasının da anahtar terimi hâline gelmektedir.[118] Dağıtıcı adalette ise tanımdan da anlaşılacağı üzere mutlak bir eşitliğin olmadığı, geometrik bir oranın[119] ve nispi bir eşitliğin dikkate alındığı gözlemlenmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre nitelik olarak eşit olmayan kişilere eşit servet dağılımı yapmak, aslında eşitliğe aykırıdır ve bu durumda da ortaya adaletsizlik çıkmaktadır. Çünkü dağılım aşamasında, bireyin topluma yaptığı katkı esas alınmalıdır; bu noktada da mutlak ve sayısal bir eşitlik sadece adaletsizlik getirmektedir.[120]

Özel adaletin diğer bir türü de denkleştirici diğer bir adıyla düzeltici adalettir. Denkleştirici adaletin amacı, akdi ilişkilerde bozulan dengeyi sağlamaya yönelik bir

---

[115] Arslan, **a.g.e.**, s. 265; Göze, **a.g.e.**, s. 57.

[116] Güriz, **a.g.e.**, s. 156; Can Tuncay, **Adalet Peşinde**, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2018, s. 99.

[117] Oktay Uygun, **Devlet Teorisi**, Gözden Geçirilmiş 7. Baskı, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, Ekim 2020, s. 137.

[118] "*Adaletsizlik eşitsizlik ise, adil olan eşitlik olacaktır*." bkz.: Aristoteles, **a.g.e.**, 1131a, s. 95.

[119] **A.e.**, 1131b, s. 96.

[120] Işıktaç, **a.g.e.**, s.83; Topakkaya, **a.g.m.**, s.37,38; Tuncay, **a.g.e.**, s.100; Göze, **a.g.e.**, s. 57, 58.

şeyin verilmesi ya da bir şeyin yapılmasıdır.[121] Denkleştirici adalet, dağıtıcı adaletin aksine mutlak eşitlik ve aritmetik oran esasına dayanmaktadır ve bu adaletin amacı herkese eşit olanın tesisini sağlamaktır.[122] Aristoteles için altın orta öğretisi, erdemler bağlamında çok önemli bir yere sahiptir ve adalet erdeminde de orta olanın önemi kendisini göstermektedir. Aristoteles'e göre, denkleştirici adalet, kâr ve zararın ortasıdır ve denkleştirici adalet, matematiksel bir formülle kâr ve zararı ortada buluşturmayı amaç edinir.[123] Dolayısıyla denkleştirici adalette, bir tarafın bozduğu eşitliğin tekrar sağlanması amaçlanmakta; bu yapılırken de kişilerin yasalar önünde eşit olduğu kabulü dikkate alınmaktadır.[124]

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik'te değiş tokuş adaletinden de bahsetmektedir. Filozof, Pythagorasçı karşılıklılık, göze göz dişe diş ilkesine karşı çıkmakta; karşılıklılık ile eşitliğin aynı şey olmadığını ifade etmektedir. Değiş tokuş adaletini eşdeğerlik (muadelet) olarak anlamak doğru olacaktır.[125] Ancak Aristoteles'in değiş tokuş adaletini ayrı bir tür olarak değil de diğer adalet türlerini destekleyici nitelikte bir adalet olarak gördüğünü söylemekte fayda bulunmaktadır. Zira Aristoteles, denkleştirme olmasa, değiş tokuşun da olmayacağını açıkça ifade etmektedir.[126] Kısacası değiş tokuş adaleti, filozofa göre denkleştirmenin hangi esaslar göz önünde bulundurularak yapılacağına dair kriterleri oluşturmaktadır. Özellikle cezaların ve borçların belirlenmesi aşamasında bir oran ortaya koymaktadır. Böylece örnek vermek gerekirse cana karşı can gibi karşılıklılık anlayışına dayanan bir ceza yerine, adam öldürmenin karşılığı olan, orantılı bir ceza belirlemeyi mümkün kılan bir adalet anlayışı öngörmektedir.

Aristoteles mevzu bahis olduğunda, adalet konusunda hakkaniyete de değinmek gerekmektedir. Aristoteles, hakkaniyeti açıkça ayrı bir adalet türü olarak tanımlamamakla birlikte, Nikomakhos'a Etik'te üstü kapalı olarak hakkaniyetten bahsetmektedir. Aristoteles, kanunun somut olaylara inemeyeceği ihtimalini göz

---

121 İzveren, **a.g.e.**, s. 36.

122 Aristoteles, **a.g.e.**, 1132a, s. 97; Ross, **a.g.e.**, s. 329; Tuncay, **a.g.e.**, s. 98,99.

123 Aristoteles, **a.g.e.**, 1132a, s. 98; Arslan, **a.g.e.**, s. 267.

124 Topakkaya, **a.g.m.**, s. 42.

125 Aristoteles, **a.g.e.**, 1133a, s. 100, 101; Arslan, **a.g.e.**, s. 268; Ross, **a.g.e.**, s. 331.

126 Aristoteles, **a.g.e.**, 1133b, s. 101; Arslan, **a.g.e.**, s. 269.

önünde bulundurarak, yargıcın somut olay adaletini dikkate almasının önemli olduğunu belirtmektedir.[127] Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'te, yargıca gitmeyi adalete gitmek olarak ifade etmesi ve yargıcı canlı adalet olarak tanımlaması[128] da hakkaniyet anlayışını desteklemektedir. Ayrıca Aristoteles'in nispi eşitlik anlayışı ve herkese hak ettiğini verme fikri de hakkaniyeti destekleyen unsurlar arasındadır.

Aristoteles'in adalet ile ilgili yaptığı bir diğer ayrım, politik adalet, politik olmayan adalet ayrımıdır. Politik olmayan adalet, hanede geçerli olan adalet türüdür ve efendi-köle, ebeveyn-çocuk ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles, aile hukukunu diğer hukuklardan ayırmaktadır.[129] Politik adaleti ise, doğal adalet ve uylaşımsal (uzlaşımsal) adalet olarak ikiye ayırmaktadır. Aristoteles'e göre doğal adalet, her yerde aynı güce sahip, evrensel olarak kabul edilen haklar ve ödevler sınıfıdır. Uylaşımsal adalet ise, özel olarak devletlerin yasalarıyla yaratılan hak ve ödevler grubu olup; doğal adaletin üzerine eklenmektedir.[130] Anlaşılacağı üzere, Aristoteles, politik adalet içerisinde de doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımını ortaya koymaktadır. Bu ayrımın detayına bir sonraki başlıkta yer vermek, kanaatimizce incelemenin ilerleyişi bakımından daha faydalı olacaktır.

2.3.2. Doğal Hukuk-Hukuki Pozitivizm İkilemi İçerisinde Aristoteles

Aristoteles'in hukuk anlayışını incelerken, çözümlenmesi gereken en önemli konu, doğal hukuk-hukuki pozitivizm ikilemi içerisindeki Aristoteles'i bulmaya çalışmaktır. Ancak baştan belirtmek gerekir ki, bu çözümleme o kadar da basit görünmemektedir. Zira çalışmamızın ilk kısımlarında da belirttiğimiz üzere,

---

[127] Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 7. Baskı, İstanbul, Der Yayınları, 2017, s. 142; Işıktaç, **a.g.e.**, s. 84; Güriz, **a.g.e.**, s. 156; "*Aristoteles'e göre hakkaniyet adaletin bir şeklidir ve genel olarak vazedilen yasaların daima boşlukları olduğuna göre, bu yönden hakkaniyet mevzu (müspet) hukukun zorunlu bir tamamlayıcısıdır*." ilgili pasaj için bkz.: İzveren, **a.g.e.**, s. 36, 37.

[128] Aristoteles, **a.g.e.**, 1132a, s. 98.

[129] **A.e.**, 1134b, s. 104; Cevizci, **a.g.e.**, s. 431; Ross, **a.g.e.**, s. 334.

[130] Ross, **a.g.e.**, s.334; "*Siyasi hukukun bir türü doğal, bir türü de uylaşımsaldır. Doğal olanı her yerde aynı güce sahiptir ve kanılara göre değişmez; uylaşımsal olanda ise başlangıçta şöyle ya da böyle olması fark etmez, ama konduktan sonra fark eder; örneğin bir kişinin bir mna ile serbest bırakılması ya da iki koyun değil, bir keçinin kurban edilmesi gibi*." ilgili pasaj için bkz.: Aristoteles, **a.g.e.**, 1134b, s. 104. (Mna'nın, Antik Yunan'da kullanılan bir para birimi olduğu anlaşılmaktadır.)

Aristoteles'i, yorumcularından ve Aristoteles tarihinden ayrı incelemek oldukça zordur. Ancak filozofun hukuk anlayışına gelindiği vakit, Aristoteles'i yorumcularıyla birlikte değerlendirmek, bir nevi zorunluluk hâline gelmektedir. Bunun nedenleri ise; Aristoteles'in hukuk ile alakalı görüşlerini yorumlamamızı sağlayan terimlerin yoğun ve sıkıştırılmış biçimde ve neredeyse Nikomakhos'a Etik'in yalnızca bir sayfasında yer alması; yer alan kavramların belirsiz olması ve filozofun ifadelerinde bazı noktalarda açık tutarsızlıklar bulunması olarak gösterilmektedir.[131] Ancak neticede çalışmamızda ele alınan farklı yorumlar üzerinden bir inceleme yapılacak, yorumlar tutarlı olacak biçimde birleştirilerek bir çözüme ulaşılmaya çalışılacaktır.

Görüşleri kısaca belli bir grup altında toplamak gerekirse, dört ana gruptan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi ve en çok taraftar bulmuş olanı, Aristoteles'i klasik doğal hukuk anlayışının içerisine yerleştiren görüştür. İkincisi, bunun tam karşısında ve Aristoteles'i hukuki pozitivist olarak gören görüştür. Üçüncü görüşü, Aristoteles'in eserlerinde doğal hukuka da pozitivizme de göndermeler olduğunu ifade etmekle yetinip; Aristoteles'i bunlardan birine kesin olarak yerleştirme derdini edinmeyen, etiketten uzak duranlar oluşturmaktadır. Dördüncü görüş ise; Aristoteles'i doğal hukukçu olarak nitelendirmekte; ancak filozofun pozitivizm ile alakalı ibarelerini de dikkate alarak, filozofu klasik doğal hukuk grubunun içerisinden çıkarıp, doğal hukuk ve hukuki pozitivizmi kaynaştıran bir yaklaşım içerisine almaktadır.

İlk görüş, Aristoteles'in hukuk anlayışını, klasik doğal hukuk öğretisi içerisine yerleştirmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere tarih içerisinde bu görüş, Aristoteles'in hukuk anlayışı bağlamında en çok alıcı bulmuş olan görüştür. Doğal hukuk genel olarak doğaya atıf yapmakta, insan doğasını doğa ile uyumlu hâle getirmekte ve hukukun da bu doğaya uygun olması gerektiğini düşünmektedir. Bu öğretiye göre, insan doğasından kaynaklı rasyonel bir düzen bulunmaktadır ve insan aklı ile bu düzeni keşfetmektedir. Dolayısıyla hukuk da bir nevi keşfedilen hukuktur

[131] Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, Çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 183; Tony Burns, "Aristotle and Natural Law", **History Of Political Thought**, C. 19, S. 2, 1998, s.s. 142-166, s. 142, 143.

ve var olan doğa ile uyum içerisindedir. Bu anlayışa göre, hukuk, aklın hukuku niteliğindedir ve kendisiyle çelişen düzenlemeleri yok saydıracak niteliktedir.[132]

Dönemlere göre, doğal hukuku ve doğal hukukun kaynağını çok çeşitli şekillerde tanımlamak mümkün olmakla birlikte; doğal hukuk temelde iki ana gruba ayrılmaktadır: Bu gruplar klasik diğer bir adıyla objektif doğal hukuk öğretisi ve modern diğer adıyla subjektif doğal hukuk öğretisidir. Objektif doğal hak, bireyin kişisel tercihlerinin üstünde ve ötesinde Tanrı veya doğa gibi bir kaynağın evrensel adalet ve hakkaniyet iddialarına dayanmakta iken; subjektif doğal hak, eylemde bulunmak için bir yeti, bir yetenek, bir özgürlüktür.[133] Aristoteles'in klasik doğal hukukçu olduğunu savunan yaklaşım da filozofun erdem, akıl görüşünü temel alarak bir görüş oluşturmaktadır.[134]

Nikomakhos'a Etik farklı yorumlarıyla filozofun hukuk anlayışını yansıtan temel eser niteliğinde iken; klasik doğal hukukçu etiketinde Retorik isimli çalışmasının da önemi büyüktür. Aristoteles, **Retorik**'te yazılı yasa-yazılı olmayan yasa daha doğrusu adalet ayrımına gitmektedir. Eserde, yazılı yasalar ile çözüm sağlanamadığı durumlarda, genel geçer yasalara bakılması gerektiğini; adaletin, genel geçer yasanın doğa yasası hükmünde olduğu için devamlı ve değişmez olduğunu ifade etmekte; bu durumu örneklendirmek için de Antigone tragedyasına atıfta bulunmaktadır.[135] Aristoteles'i klasik doğal hukuk anlayışı içinde gören görüş için,

---

[132] Cennet Uslu, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefî Temelleri**, 2. Baskı, Ankara, Liberte Yayınları, 2011, s. 38-40; Gustav Radbruch, "Beş Dakikada Hukuk Felsefesi", Çev. Hayrettin Ökçesiz, **HFSA**, S. 2, 1995, s.s. 7-8, s. 8.

[133] Uslu, **a.g.e.**, s. 41-52.

[134] "*…doğal hukukun, neyin doğru neyin yanlış olacağını tespite yarayan bir hakikat söylemi temin ettiğini ifade ettik. Burada insanın ayırt edici yanını ortaya çıkaran akıl kavramı merkezi rol üstlenir; akıl sayesinde insan haklıyı haksızdan ayırır, doğru amaçları ve davranış ilkelerini keşfeder. Bu durum elbette bizatihi hukukun kendisi için de geçerlidir. Doğal hukukun temin ettiği hakikat söylemi insan davranışları kadar yasalara da uygulanır, doğal hukuk yasaların adil olup olmadığını ölçer. Buna karşılık Hobbes'un akla yüklediği anlam araçsaldır, keyfî olarak atanmış amaçlara nasıl ulaşılacağını tespit eder. Nitekim Hobbes, tıpkı genel olarak aklın işleyişini adlarla yapılan hesap işlemine indirgeyişindeki gibi, hukuki akıl yürütmeyi de yasalarla olayların bir araya getirildiği ve neyin doğru neyin yanlış olduğunun tespit edildiği bir toplama çıkarma işlemi olarak ortaya koyar. Aristoteles ve Hobbes arasındaki temel fark da burada ortaya çıkar.* ***Hukuka içeriğini de bağlayacak şekilde amacını tayin eden Aristoteles'te doğal hukukken*** *Hobbes'ta Leviathan'dır.*" İlgili pasaj için bkz.: Osman Vahdet İşsevenler, **Doğal Hukuk Sorunu: Aristoteles'in Politikası, Hobbes'un Leviathan'ı**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 77, 78. Vurgu tarafımızca eklenmiştir.

[135] Aristoteles'in örnek gösterdiği bu tarihî olayda; Antigone'nin ağabeyi, sitenin yönetimini elinde

filozofun temel felsefesinin de büyük önemi bulunmaktadır. Çünkü filozofun hukuk görüşü, insan doğası anlayışı ile yakından bağlantılı görülmekte; insan doğasının evrensel özü ve doğasının bilinebilir ve keşfedilebilir olması ile hukuk anlayışı arasında yakın bağ kurulmaktadır.[136] Aristoteles'in evrenin rasyonel düzeni konusundaki görüşleri, teleolojik yaklaşımı, madde-form ayrımında forma üstünlük tanıması, en yüksek erek olarak en iyiyi hedef göstermesi (eudaimonia), ruh ve akıl öğretisi, insani ruh ile ilgili açıklamaları ve logos kavramı, devleti doğal bir oluşum olarak tanımlaması, dolayısıyla insanı doğası gereği siyasi toplumda yaşıyor olarak görüşü klasik doğal hukuk ekolünün güçlü argümanları olarak görmek mümkündür.[137] Elbette ki Aristoteles'i klasik doğal hukuk ekolü içerisinde değerlendirenler, Aristoteles'teki pozitif hukuk işaretlerini görmezden gelmemektedirler. Bu görüşe göre de Aristoteles'te pozitif hukuk bulunmaktadır ve bu kurallar yurttaşlar arasındaki ilişkileri düzenleme görevi icra etmektedir. Ancak bu görüşe göre Aristoteles, pozitif yasaları daha yüksek bir değer yoluyla temellendirmeye çalışmakta; yazılı yasalara formunu kazandıran şey olarak pozitif yasalardan daha üstün konumda olan doğal hukuku göstermektedir. Doğal hukuk bu durumda, yasanın formu olarak ona içkin hâle gelmektedir.[138] Bu yaklaşıma göre pozitif hukuk değişiklik gösterebilmektedir; ancak doğal hukuk doğadan kaynaklanan bir ölçüdür ve değişmeden durur.[139] Doğal hukuk, pozitif hukukun bir ölçüye vurulması gerektiğinde başvurulacak olan kriter niteliğindedir. Dolayısıyla doğal hukuka burada bir kılavuzluk görevi yüklenmektedir.[140] Sonuç olarak Aristoteles'i klasik doğal hukuk öğretisi içerisinde

---

bulunduran Creon'a karşı ayaklanmakta ve ayaklanmasının neticesinde yenilgiye uğramakta ve ölüme mahkûm edilmektedir. Sitenin yasalarına göre de bu durumda öldürülen birinin gömülmesi yasak olmakla birlikte, ceset halk meydanında sergilenerek, hayvanlara parçalatılmaktadır. Bu cezaya müdahale etmenin sonucu da ölüm cezasına mahkûm edilmektir. Antigone, ağabeyini gömerek ölüm cezasını göze alır. Aristoteles bu durumda, Antigone'nin Creon'un yasasına karşı geldiğini, genel geçer yasaya ve adalete karşı çıkmadığını ifade eder. Aristoteles, **Retorik**, Eski Yunancadan Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018, 1375b, s. 85; Antigone tragedyasının özeti için bkz.: Işıktaç, **a.g.e.**, dpn.109, s. 80.

[136] Douglas B. Rasmussen, Douglas J. Den Uyl, **Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order**, Illinois, Open Court Publisher, 1991, s. 32-35.

[137] Uslu, **a.g.e.**, s. 97-104.

[138] Cevizci, **a.g.e.**, s. 432.

[139] İşsevenler, **a.g.e.**, s. 48, 49.

[140] Işıktaç, **a.g.e.**, s. 80; Güriz, **a.g.e.**, s. 156,157; Demirdöven, **a.g.m.**, s. 243; Ayşen Furtun, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, 2. Baskı, İstanbul, Beta Yayınevi, 2014, s. 18; "*İnsanların doğal olarak politik*

değerlendirenlerin, filozofun zamandan ve mekândan bağımsız, evrensel, insan aklına ve doğasına uyumlu, pozitif hukukun hiyerarşik olarak üstünde bir doğal hukuk anlayışına sahip olduğu noktasında fikir birliği içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

Aristoteles'in hukuk anlayışını belirleme konusundaki diğer görüşlerin temelinde ise, daha ziyade Nikomakhos'a Etik'teki kavramlar bulunmaktadır. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik'te, adalet ve hukuk ile alakalı çok fazla kavrama, sıkıştırılmış ve yoğun biçimde yer vermektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Aristoteles, Nikomakhos'a Etik'te politik adaleti uylaşımsal ve doğal olarak ikiye ayırmaktadır. Aristoteles, başlangıçta doğal olan adaletin değişmeyeceğini ve her yerde aynı güce sahip olduğunu, uylaşımsal olan adaletin ise, tekil durumları düzenlediğini ve değişebileceğini söylemektedir. Ancak daha sonra filozof bir el metaforuna yer vermektedir. Sağ elin doğal olarak daha kullanışlı ve daha iyi olduğunu ifade edip, bunun zamanla kullanıma bağlı olarak değişebileceğini belirtmektedir.[141] Bu metaforda aslında sağ elin doğal adaleti temsil ettiği düşünülürse, Aristoteles, burada doğal adaletin de değişebileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla filozofun kavramları bu benzetme ile kafa karıştırıcı hâle gelmektedir. Aristoteles, bununla yetinmemekte, eserin ilerleyen bölümlerinde de konuyu doğru insan konusuna getirmektedir. Filozof, doğru ile adaletli olan şeyin aynı şey olduğunu; ancak arada fark olduğunda doğruluğa önem verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca rasyonel insanın, doğru davranışlar sergileyeceği ön kabulüne dayanarak, doğruluk ile yasal adaletin çatışması ihtimalini çok düşük görmekte[142], bu nedenle doğruluk ve yasal adaletin uyuşmaması durumunda sorunun tam olarak nasıl çözülmesi gerektiğini ön kabulü nedeniyle yeterince aydınlatıcı bir şekilde cevaplayamamaktadır. Bu noktada da Crowe'un, "belirsizliğin olduğu yerde yorumcular bazen bulmak

birlikler içerisinde yaşaması, politik birliklerin amacının, insanların potansiyellerini açığa çıkarmalarını yani ne iseler o olmalarını, eş deyişle özgürlüklerini yaşamalarını mümkün kılmak olduğunu ifade eder. Bu doğal amaç iyi hukuk/politika için de bir ölçüt verir. Tekil anayasalar bu ölçüte göre incelenir. Bu ölçüt, felsefi incelemede olduğu gibi yasa yaparken de kılavuz işlevi görür." ilgili pasaj için bkz.: İşsevenler, **a.g.e.**, s. 79.

[141] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1134b-1135a, s. 104, 105.

[142] **A.e.**, 1137b-1138a, s. 112, 113.

istediklerini bulurlar."[143] önermesi haklı konuma gelmektedir. Aristoteles'in hukuk anlayışı ile ilgili diğer farklı görüşler, yorum ihtiyacından ortaya çıkmaktadır.

Aristoteles'i hukuki pozitivizme dâhil eden görüş, klasik doğal hukuka dâhil eden görüşe göre daha az taraftar toplamıştır. Bu görüş, Aristoteles'in, politik adalet tanımlaması ve uylaşımsal, uzlaşıma dayalı adalet tanımlamasına dayanmaktadır. Bu görüşün en önemli temsilcisi olarak da Hans Kelsen'i göstermek mümkündür. Hans Kelsen, Aristoteles'e göre, doğal hukukun, devletin pozitif hukukunun yalnızca kurucu bir parçası olduğunu öne sürmektedir.[144] Normativist pozitivist Hans Kelsen'in saf hukuk kuramında, adalet sorununun temelde politika alanının bir konusu olduğu iddia edilmekte; bu nedenle adaletle ilgili tartışmalar hukuk teorisi dışına atılmaktadır.[145] Buradan da görüleceği üzere, Kelsen, Aristoteles'i klasik doğal hukukçu olarak değerlendiren görüşün, doğal hukuka kılavuzluk görevi veren anlayışını tersine çevirmektedir. Kelsen, adalet tartışmasını hukuk biliminin dışında bırakmaktadır.

Aristoteles'i hukuki pozitivizm içinde değerlendiren görüşün bir diğer dayanak noktası da biçimsel eşitliktir. Onlara göre, Aristoteles, eşitlere eşit davranılması gerektiğini ifade etmekte; ancak kimlerin eşit olduğunu ve bu eşitlere nasıl muamele edilmesi gerektiğini belirleme görevini pozitif hukuka vermektedir. Bireyler arasındaki uyuşmazlıkların nasıl çözümlenmesi gerektiği hususunu Aristoteles, pozitif hukuka bırakmaktadır. Nikomakhos'a Etik'te geçen, bir kişinin bir mna ile serbest bırakılması, iki koyun değil bir keçinin kurban edilmesi gibi tekil olaylarda gündeme gelen pozitif hukuk uygulamaları da bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca hukuki pozitivistler, insanın iyi olduğunun ön kabulüne de başvurmamaktadırlar. Bu nedenle kaynakların dağıtımı ve adil uygulamaların sağlanması için pozitif hukukun varlığını bir zorunluluk olarak görmektedirler. Kelsen'e göre Aristoteles için yalnızca pozitif

---

[143] Michael Bertram Crowe, **The Changing Profile of the Natural Law**, Lahey, The Hague, 1977, s. 25.

[144] Hans Kelsen, "The Foundations of the Theory of Natural Law", **Essays in Legal and Moral Philosophy**, Çev. Peter Heath, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, s.s. 114-153, s. 131.

[145] Hans Kelsen, **Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş**, Çev. Ertuğrul Uzun, İstanbul, Nora Yayıncılık, 2016, s. 1, 2, 13-19; Adnan Güriz, "Adalet Kavramının Belirsizliği", **Adalet Kavramı**, Ed. Adnan Güriz, 2. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Derneği, 2001, s.s. 7-37, s. 12.

olan yasa adil olabilir. Aristoteles'in doğal-uylaşımsal adalet ayrımını yapma sebebi de bunu göstermektir. Bu görüşe göre, doğal hukuk, pozitif hukuku değerlendirmek için bir standart durumunda değildir. Dolayısıyla doğal hukuku, standart konumuna getirmeyen bir doğal hukuk teorisi de gerçek anlamda bir doğal hukuk teorisi değildir. Bu nedenle bu görüşte olanlara göre, Aristoteles'in hukuk görüşü gerçek anlamda bir doğal hukuk teorisi değildir. Bu görüşle de hukuki pozitivizmde olduğu üzere, pozitif hukukun koşulsuz yüceltilmesini görmek mümkündür.[146]

Aristoteles'in hukuk anlayışı ile ilgili bir diğer görüş, onu herhangi bir gruba yerleştirme aşamasında çekimser kalan görüştür. Bu görüşün taraftarları diğer görüşlere göre oldukça azdır. Bu görüşün içerisinde de çeşitli ayrımlar olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira Aristoteles'in metinlerinde yazdıklarının onu belli bir gruba yerleştirmek için yeterli olmayacağını savunanların yanında; Aristoteles'in görüşünü hukuki pozitivizm ve doğal hukuk anlayışının çok ötesinde gören bir başka görüş de bulunmaktadır. Bu görüşün açıklanmasında Nikomakhos'a Etik'in yanında Aristoteles'in **Magna Moralia** eseri de dikkate alınmaktadır. Aristoteles Magna Moralia'da adil olanın temelini eşitlik ve benzerlikte görmekte; adaleti politik hakka ait olarak tanımlamaktadır. Ayrıca aynı eserinde Nikomakhos'a Etik'teki sağ-sol el örneğini tekrar etmekte, en önemlisi de doğal hakkın da yasal hak gibi değişime tabi olduğunu ifade etmekte ve adil olanla yasaca belirlenmiş olanı bir görmektedir.[147] Dolayısıyla bu görüşün temelinde de bu farklılıklar yatmaktadır. Görüş sahipleri, Aristoteles'in doğal hukuka bile değişkenlik atfetmesi üzerinde önemle durmaktadırlar. Aristoteles'in el örneğinde olduğu gibi doğal olanın değişebileceğini, anayasaların farklı iyilerde olabileceğini kabul etmesi, kurban ve bir mna'lık fidye örneklemesi bu görüş sahiplerince filozofun doğal hukukçu olarak adlandırılmasının önüne geçmektedir. Ancak hukuki pozitivistlerden farklı olarak bu görüşü savunanlar, doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki farklılığı her birine uygun problemler

---

[146] R.G. Mulgan, **Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Thought**, England-New York, Oxford-Clarendon Press, 1977, s. 141; Hans Kelsen, **General Theory of Law and the State**, Çev. A. Javier Trevino, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 2006, s. 435-441 (kitaptaki Natural Law Doctrine and Legal Positivism başlığı konu ile ilgili önemli bilgiler vermektedir.); Topakkaya, **a.g.m.**, s. 37, 38; ilgili görüşler için ayrıca bkz. Burns, **a.g.m.**, s. 162-164.

[147] Aristoteles, **Magna Moralia: Erdemler ve Kötü Huylar**, Eski Yunancadan Çev. Y. Gurur Sev, 2. Baskı, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, 1194b-1195a, s. 69.

arasındaki yapısal farklılıkla ilgili görmektedirler. Dolayısıyla her iki hukuk da yapısına uygun olarak, farklı sorunlara çözüm üretmektedirler. Onlara göre, Aristoteles'in bu ayrımı yapmasındaki sebep, doğal hukuk ve pozitif hukukun işlevlerinin farklı olduğunu görmesi ve bu nedenle iki ayrı adalet tanımlaması yapmasıdır. Dolayısıyla pozitif hukuk, doğal hukuk tarafından düzeltilmeyi ve geliştirilmeyi bekleyen bir hukuk konumunda olmayıp; doğal hukuktan farklı bir adalet türü olarak yerini muhafaza etmektedir. Böylece tekil durumları da doğal hukukun alanı dışına çıkarmaktadır.[148] Bu görüşe göre, Aristoteles'te farklı alanlarda işe yarayan iki farklı hukuk türü, tıpkı Roma'daki **ius civile-ius gentium**[149] ayrımına

---

[148] Max Salomon Shellens, "Aristotle on Natural Law", **Natural Law Forum**, C. 4, S. 1, 1959, s.s. 72-100, s. 83, 84, 87.

[149] Ius civile, sadece Romalılara uygulanan, Roma vatandaşları için yürürlükte olan hukuktur. Ius civile, halkın karakteri ve âdetleri nazara alınarak oluşturulan hukuktur. Ius gentium ise eski çağda bütün kavimlerde müşterek olduğu söylenen kuralları içermektedir. Ius gentium doğal aklın (**naturalis ratio**) icabı olarak yabancılarla olan ilişkilerde uygulama alanı bulmaktadır. Ancak ius gentium da tam olarak bir ius naturale konumunda değildir. **Ius naturale**, ilahi bir güç tarafından konulduğu için daima aynı kalan ve değişmeyen bütün kavimlerin uyduğu doğal hukuktur. Ius civile-ius gentium ayrımı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: Bülent Tahiroğlu, Belgin Erdoğmuş, **Roma Hukuku Dersleri: Tarihi Giriş, Hukuk Tarihi, Genel Kavramlar, Usul Hukuku**, 6. Baskı, İstanbul, Der Yayınları, 2010, s. 123-125. Ius gentium- ius naturale ayrımına geldiğimizde ise Roma hukukunun klasik dönemi ile Iustinianus dönemini farklı ele almak gerekmektedir. Bu iki kavram arasında fark olup olmadığı, fark var ise de bu farkın ne olduğu çağlar boyunca tartışılmıştır. "*…Grotius ius civile, ius gentium ve ius naturale arasında uygun bir ayrım yapar -yani medeni hukuk, devletler hukuku ve doğal hukuk arasında bir ayrım yapar ve ius gentium'un tıpkı ius non scriptum civile (gelenek hukuku) gibi açıklandığını ifade eder.*" ilgili pasaj için bkz: Ahmet Karakocalı, "Ius Gentium ve Uluslararası Hukuk", **AndHD**, C.4, S.2, 2018, s.s. 381-387, s. 382; "*Klasik Hukukta ius naturale, bağımsız ve yürürlükte bir hukuk düzeni olarak görülmezken, Iustinianus Hukukunda yürürlükte, bağımsız ve hatta pozitif bir hukuk düzeni gibi telâkki edilmektedir. Bu da Klasik Hukuktaki ius naturale kavramının Iustinianus Hukukundaki ius naturale kavramından farklı algılandığının bir göstergesidir….ius naturale, Klasik Hukuk nezdinde ayrı bir hukuk düzeni ya da normlar bütünü değil, ayrı birer hukuk düzeni ya da normlar bütünü olan ius civile ve ius gentium'a kaynaklık eden bir olgudur….Klasik Hukukta ius naturale teriminin açıkça geçmediğine ancak kavramsal olarak mevcut olduğuna tanık olmaktayız. Bu dönemde doğal hukuk anlayışı, naturalis ratio'dan, yani doğal akıldan birtakım hukuki prensiplerin çıkarılması faaliyetinden ibarettir….naturalis ratio kavramını ius gentium'da somutlaştırmaktadır….Iustinianus, ius naturale'yi ius civile ve ius gentium'un dışında ayrı bir hukuk düzeni olarak telâkki etmiştir. Diğer taraftan Iustinianus'a göre bu hukuk aynı zamanda ius civile ve ius gentium'un da ortak kaynağı durumundadır. Iustinianus, bir yandan ius civile ile ius gentium'u aynılaştırırken, bir yandan da ius gentium ile ius naturalis'i aynılaştırmıştır ve böylelikle ius naturale'yi, ius gentium ve ius civile'yi yaratan ve çevreleyen bir hukuk düzeni olarak vasıflandırmıştır….Iustinianus'a göre ius naturale tüm canlı mahlûkata hitap eden bir hukuk düzeni iken, ius gentium tüm insanlığa hitap eden bir hukuk düzenidir, dolayısıyla insanların doğal hukukudur….Iustinianus Hukukuna göre ius civile ius gentium'un, ius gentium ise ius naturale'nin bir parçasıdır. Bu suretle Iustinianus, Klasik Hukukun naturalis ratio kavramını tüm hukuk düzenlerini çevreleyen bağımsız bir hukuk gibi vasıflandırarak ius naturale adı altında yeni bir kılıfa sokmuştur ve bu yolla hukuk düzenleri arasında ius naturale'nin en tepede olduğu bir hiyerarşi yaratmıştır.*" ilgili pasaj ve ayrıntılı bilgi için bkz.: Sevgi Kayak, "Roma Hukukunda Ius Naturale

benzemektedir. Ius civile'nin uylaşımsal yönü pozitif hukuka benzemekte, ius gentium ise doğal hukuku karşılamaktadır ve bu iki hukuk ahenkle kendi işlevlerini yerine getirmektedir.[150] Bu görüşü savunanlara göre, Aristoteles'in tüm eserleri ve tüm felsefesi birlikte düşünüldüğünde, bir doğal hukuk öğretisine varmak mümkün, çünkü filozofun hiyerarşik düzeni bazı noktalarda evrensel ve değişmeyen hukuka cevaz vermektedir. Ancak bazı noktalar değerlendirildiğinde de Aristoteles'e göre, doğal hukukun ileri bir uygarlığın ihtiyaçlarını karşılamaya yetmeyeceği savunulmaktadır. Ayrıca Magna Moralia'daki eşitlik sorunu da doğal hukukun alanına giren bir eşitlik sorunu değildir. Dolayısıyla iki hukuk da kendi işlevinden sorumlu hâldedir.[151] Sonuç olarak bu görüşün ilk grubu, işlevsel farklılığa görüşünü dayandırmakta; Aristoteles'in eserlerinde değişmez yasa ile ilgili kesin bir cevabın olmadığını iddia ederek, buna salt cevap üretmek için çağdaş yorumlardan etkilenilmemesi gerektiğini, çağdaş yorumların Aristoteles gibi gösterilmemesi gerektiğini savunmaktadır.[152]

Bu görüşün diğer kısmı ise, Aristoteles'i hukuki pozitivizmin ve doğal hukukun ötesinde bir filozof olarak nitelendirmektedir. Bu görüşe göre, Aristoteles'te pozitif hukuk, ahlak ve politikayı birbirine bağlayan pratik rasyonalitenin kurumsallaşmasıdır. Doğal hukukun içeriği de aynı şekilde pratik muhakemede bulunmaktadır. Bu iki adalet türü, bu nedenle politik adaletin türleri konumundadır. Bu görüşe göre, Aristoteles, yasaları mimari bir girişim, bir sanat ürünü olarak görmektedir. Alışkanlıklar, pratik aklın, öne sürdüğü kurallar bütünüdür ve zaten bu nedenle adalet de bir huy olarak tanımlanmaktadır. Adalet huy edinilmektedir. Ancak Aristoteles'te, bu görüşe göre de ahlaki bir kayıtsızlık bulunmamakta olup; yasaların yapımında ahlakın da belli bir rol oynadığı kabul edilmektedir. Eşitliğin politik bir kavram olarak yasaların yapım sürecinde etkili olduğunu bu görüş de kabul etmektedir. Bu görüşe göre, Aristoteles ayrılabilirlik tezini reddetmekle birlikte, hukukun belirlenebilmesi için ahlakın pozitif hukuka ihtiyaç duyduğu gerçeğini de kabul

(Doğal Hukuk) Kavramı", **Adalete Yönelmiş Bir Toplumsal Düzen Olarak Hukuk: Prof. Dr. Yasemin Işıktaç Armağanı**, Ed. Sercan Gürler, İstanbul, Sümer Kitabevi, 2020, s.s. 441-496, s. 448, 454, 455, 457, 458, 463, 468, 470, 491.

150 Shellens, **a.g.m.**, s. 98.

151 **A.e.**, s. 99.

152 **A.e.**, s. 91, 100.

etmektedir. Fakat pozitif hukukun ahlakın çözemediği problemlerde daha çok işe yaradığı da yine bu grup tarafından ileri sürülmektedir. Pozitif hukuk onlara göre, bir hareket tarzı belirleme işlevi görmektedir. Ahlak kuralları ile pozitif hukuk kuralları arasında genelden özele giden bir sıralama bulunmamaktadır. Aristoteles'in evrensel bir ideal adalet kuramı yerine, hukuk düzenlerinin tarihsel ve pratik gelişim ve dönüşüm sürecine içkin düzenleyici bir ideal yarattığını iddia etmektedirler. Kısacası, bu görüş, Aristotelesçi kuramın hem doğalcı metafizikten hem de biçimci pozitivizmden oldukça farklı olduğunu iddia etmekte; kuramın, doğal hukukun ve hukuki pozitivizmin ötesinde gerçek ve doğru bir hukuk felsefesinin temel aksiyomlarını içerdiğini savunmaktadır.[153]

Aristoteles'in hukuk felsefesine ilişkin son görüş ise, Aristoteles'i doğal hukuk geleneği içerisinde gören, ancak klasik doğal hukuk anlayışının dışına çıkaran yaklaşımdır. Bu görüş öncelikle Aristoteles'teki ahlaki zorunluluk meselesini ele almakta; kavram karmaşasına ve hukukun değişebilir ya da değişemez olma sorununa bu yolla bir çözüm üretmeye çalışmaktadır. Bunun için de Nikomakhos'a Etik'te ahlaki olarak yanlış eylem kabul edilen ve bir ortası dahi olmayacak şekilde evrensel biçimde yanlış olan cinayet, hırsızlık, zina gibi örneklere atıfta bulunmaktadırlar.[154] Bu nokta Aristoteles'in değişmez bir doğal hukuka gönderme yaptığının kanıtı olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla ortak iyinin her zaman özel çıkara tercih edileceği gibi istisnası olmayan doğal ilkelerin varlığına işaret edilmektedir.[155] Ancak adaletin, sadece somut kurallar yoluyla cisimleşebileceği ve doğal hukukun kötülükle baş edebilmesi için değişebilir nitelikte olması gerektiği de yine bu görüşçe de savunulmaktadır.[156] Bu görüş, Aristoteles'teki doğal hukuk ve pozitif hukuku birbirinin tamamlayıcısı olarak görmekte ve bu iki hukukun birlikte bir kombinasyon hâlinde var olduğunu kabul etmektedir.[157] Ancak bu görüşün farkı temel olarak şuraya

---

[153] Bahsedilen son görüş, Jesus Vega'nın makalesinin özeti niteliğindedir. Bu nedenle görüşün bütünlüğünün bozulmaması için, tarafımızca özet verilerek tek atıf yapılması uygun görülmüştür. Bkz.: Jesus Vega, "Aristotle's Concept of Law: Beyond Positivism and Natural Law", **Journal of Ancient Philosophy**, C. 4, S. 2, 2010, s.s. 1-31, s. 1-31.

[154] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1107a, s. 37, 38.

[155] Strauss, **a.g.e.**, s. 188.

[156] **A.e.**, s. 186, 188.

[157] Burns, **a.g.m.**, s. 156.

dayanmaktadır: Pozitif hukuk uzlaşımsaldır; doğal hukuk da her yerde mevcut olan ortak bir uzlaşıma dayanmaktadır.[158] Bu da evrensel bir ahlaki geçerlilikten ziyade, ortak iyiler doğrultusunda, ortak uzlaşıma dayalı bir ideali ortaya koymaktadır.[159] Değişkenlik konusuna gelince de, Aristoteles'in değişmeyen ilkelerinin aslında doğal adalet ilkelerinin biçimsel ilkeleri olduğunu yine bu görüş savunmaktadır. Bu görüşe göre, doğal adaletin bu biçimsel ilkelerinin ancak belirli yasal ya da uzlaşımsal adalet ilkeleriyle birleştikleri sürece, belirli toplumların hukuk sistemlerinde, belirli zamanlarda bulunan siyasi adalete tekabül eden ilkelerinin ayrılmaz bileşenleri olarak var olabileceklerini unutmamak gerekmektedir. Bu siyasi adalet ilkeleri, doğal adaletin biçimsel ilkelerinin özel ve somut tezahürleri niteliğindedir. Bu noktada da doğal adaletin içkin olduğu somut tezahürler değişebilir nitelikte olmakla birlikte, biçimsel ve erek kazandıran ilkeler değişmez ve evrensel niteliktedir. Bu görüşe göre, Aristoteles'in değişebilirlik çelişkisini en tutarlı şekilde çözmek ancak bu ayrım ile mümkündür.[160] Sonuç olarak Aristoteles'i daha biçimci ve metotçu olarak düşünen bu görüş, Aristoteles'in hukuk anlayışını klasik doğal hukuk öğretisinden ayırmaktadır.

Kanaatimizce de Aristoteles'in eserlerindeki çelişkiyi gidermenin en mantıklı ve en tutarlı yolu son görüşü kabul etmekten geçmektedir. Biçimsel olarak ortak uzlaşımı; daha doğrusu ortak uzlaşımı yapmayı sağlayan evrensel, değişmez biçimsel ve ereksel ilkeleri temel almak ve bunun neticesinde bu ilkelerin özel ve somut tezahürleri olan ilke ve yasaların toplumun şartlarına göre değişebileceğini kabul etmek, Aristoteles'in hukuki görüşünü son derece kullanışlı hâle getirmektedir. Bu yaklaşım, filozofu klasik kuramların dışına çıkarmakta ve çelişkileri bertaraf etmiş bir Aristoteles okuması yapabilmeyi sağlamaktadır.

[158] Strauss, **a.g.e.**, s. 185.

[159] Burns, **a.g.m.**, s. 157.

[160] **A.e.**, s. 159, 160; İşsevenler, **a.g.e.**, s. 50.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TARİH İÇERİSİNDE ARİSTOTELESÇİLİK VE ARİSTOTELES'İ YENİDEN DÜŞÜNMEK

3.1. TARİH İÇERİSİNDE ARİSTOTELESÇİLİK

Aristoteles'le ilgili incelememizi bir sonuca ulaştırabilmek için, filozofun tarih içerisindeki görünümlerini de analiz etmek gerekmektedir. Tarih içerisinde Aristoteles'i incelemek, filozof üzerindeki yorum farklılıklarının neden kaynaklanmış olabileceğine bir ışık tutmakta; filozofun görüşlerini tutarlı ve mantıklı bir zemine oturtmakta bizlere yardımcı olmaktadır. Bu bölüm içerisinde bu konudan sonra ayrıca yer verilecek olan bir diğer konu Aristoteles'in çağdaş yorumcularıdır. Zira Aristoteles'i çağdaş yorumcularıyla birlikte değerlendirmek, filozofun görüşlerinin günümüze entegre edilip edilemeyeceği; edilebilirse de bunun ne şekilde yapılabileceğine dair bir değerlendirmeye varmamızı sağlayacaktır.

Aristoteles'i tarih içerisinde incelemeye başlamadan önce, filozofun M.Ö. 384-322 yılları arasında yaşadığı ve eserler ürettiği; ayrıca hocası Platon'un ardılı olduğu bilgilerini yeniden hatırlatmakta fayda bulunmaktadır. Çalışmamızın pek çok yerinde de bahsettiğimiz üzere Aristoteles, hocasının aksine felsefeyi yaşadığımız dünyaya indirmekte; daha nesnel ve elle tutulur bir kuramlar bütünü ortaya koymaktadır. Ancak şimdiden belirtmek gerekir ki, bu iki görüş tarih içerisinde, iki filozofun taraftarları tarafından sürekli karşı karşıya getirilmekte yahut iç içe geçirilmektedir. Tarih içerisinde Aristotelesçiliğin yolu, Platonculuk ile sık sık kesişmektedir.

3.1.1. Eski Çağ'da Aristotelesçilik

Aristotelesçiliğin, tarih içerisindeki konumuna baktığımızda, konuya Aristoteles'in ölümünün ardından Eski Çağ'daki Aristotelesçilik ile başlamak en doğrusu olacaktır. Aristoteles'in Eski Çağ'daki yolunun oldukça uzun ve değişken olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira Eski Çağ'da dönem içerisinde çok farklı Aristoteles yorumları ortaya çıkmıştır. İlk olarak belirtmek gerekmektedir ki; Aristotelesçilik, Eski Çağ ve Erken Orta Çağ'da Platonculuk kadar kabul görmemekte, müstakil bir Aristotelesçilik ekolüne ancak M.Ö.50-M.S.250 yılları arasında

rastlanabilmektedir.[1] Aristoteles öldükten sonra felsefesi ilk başlarda iki doğrultuda geliştirilmeye devam edilmiştir: Bir yandan filozofun ahlak felsefesini dayanak alan görüşler gelişmeye devam ettirilmiş, diğer yandan da pozitif bilimlere ilişkin çalışmaları ve görüşleri sürdürülmeye çalışılmıştır.[2]

Aristoteles'in ölümünden Orta Çağ'ın başlangıcına kadar olan süreçte Aristotelesçilik temelde dört döneme ayrılmakta ve bu dönemlerin de birbirlerinden oldukça farklı oldukları gözlemlenmektedir.[3]

İlk dönem daha ziyade muğlak etki dönemi olarak isimlendirilmekte ve bu dönemin temsilcilerini Aristoteles'in ardılları Theophrastos ile Straton ve Aristoteles'in ikinci kuşak öğrencileri oluşturmaktadır. Muğlak etki döneminde Aristoteles'in ders notları henüz keşfedilmemekte ve bu dönemin görüşleri daha ziyade Aristoteles'in erken dönem eserlerine dayanmaktadır. Bu nedenle de aynı dönemde felsefenin ana inceleme alanı (theoria) dışarıda bırakılmakta, doğa bilimleri, felsefe tarihi, edebiyat, estetik gibi konular popüler hâle gelmektedir. Bu grup, felsefe alanında bir yenilik meydana getirmemekte; sadece Aristoteles'in erken dönem eserleri üzerinde çalışmalarını sürdürmekte ve Aristoteles'i eleştirilerden korumakla yetinmektedirler. Bu nedenle bu dönem muğlak etki dönemi olarak adlandırılmaktadır. Çünkü bu dönemdeki gerçek Aristoteles etkisi oldukça muğlaktır ve sistemleştirilememektedir. Hatta ardılların bilgelik sözleri ile Aristoteles'in görüşlerinin karıştığı dahi iddia edilmektedir.[4]

İkinci dönem, Aristoteles'in ortadan kaybolan ders notlarının M.Ö. 86 yılında yeniden keşfi ile başlamakta ve böylece Aristotelesçilik anlamında bir ekolleşme de gerçek anlamda ortaya çıkmaktadır. Bir Aristotelesçi olan Rodoslu Andronikos'un (M.Ö.50-M.S.10), Aristoteles'in yapıtlarını toparlayıp yayınlaması da bu sürece destek olmakta ve Peripatosçuların Aristoteles öğretisini yeniden ele alarak yaymasına ortam hazırlamaktadır. Bu dönemde Aristotelesçilik artık Aristoteles'in özgün sözleri üzerine inşa edilmeye başlanmaktadır. Aristotelesçilik bu dönemde bilim hâline

---

1 Heinrich Dörrie, "Eskiçağ'da Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 43-58, s. 43.

2 Gökberk, **a.g.e.**, s. 107.

3 Dörrie, **a.g.m.**, s. 44.

4 **A.e.**, s. 44, 46, 47; Gökberk, **a.g.e.**, s. 107.

gelmektedir. Ancak yarattığı etki bağlamında, bu dönemde de Aristotelesçiliğin geniş bir etki alanı bulduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.[5] Bu dönem, Aristotelesçiliğin şerh edildiği ve dolayısıyla Aristoteles metodolojisinin de sistemleştiği dönemdir. Aristoteles'in özellikle metodolojisi çok ilgi gördüğü için, bu inceleme yöntemi zaman içerisinde Platon başta olmak üzere diğer filozoflara da uygulanmaktadır. Felsefenin bir bütün olduğu anlayışı yine bu dönemde terk edilmekte, felsefe alt dallarına ayrılarak incelemeler yapılmaya başlanmaktadır. Uzun uzun yazılan Aristoteles şerhlerinin amacı, bugün de görülen çelişkileri o zamandan engelleme çabasıdır. Bu çabanın en başarılı şekilde sonuçlandığı dönemin bu dönem olduğunu ifade etmekte fayda bulunmaktadır. Zira bu dönemdeki şerhçiler, kendi dönem şartları ile Aristoteles güncellemesi yapma tuzağına düşmemekte, olabildiğince Aristoteles'in orijinal eserlerinden yararlanmaya çalışmaktadır.[6] Aristotelesçilik bu dönemde diğer görüşlerden farklı olarak, belirli bir yaşam tarzını icraata geçirmek için öğretiye meşruiyet kazandırma çabasına girmemekte, öğretinin şifa verici bir işlevi olduğu savunulmamakta, kendi alanını aşan ve mahfuz olan bilginin peşinden koşmayı görev edinmemekte ve zahirî olandan bâtını olana doğru giden bir hareketin içinde olmamaktadır. Kendi bünyesine uygun olmayan bütün görüşleri reddetmekte, bu nedenle de uzunca bir süre marjinal bir fikir olma niteliğini muhafaza etmektedir.[7] Aristoteles'in eserlerinin belli bir sistematiğe oturtulması yoluyla felsefesinin anlaşılır kılınmasını sağlayan çalışmaların, kronolojik şerhlerin özellikle bu döneme ait olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Üçüncü döneme geçmeden önce bir tırnak açarak Marcus Tullius Cicero'ya (M.Ö.106-43) kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır. Cicero, Aristoteles'in eserlerinin ortaya çıkarıldığı ve Aristotelesçiliğin sistematikleştirildiği ikinci döneme denk gelmektedir. Cicero kendisini Akademi'ye bağlı saymakla birlikte, öğretisinde bu okuldan ayrılan ve Aristoteles'e yaklaşan yanlar bulmak mümkündür. Cicero için de felsefe, mutluluğa ve iyi olana erişme aracı konumunda olup; buna ulaşmanın da biricik dayanağı erdemlerdir. İnsanın kendisini bilmesi ve dolayısıyla doğanın bilgisine sahip olması onu erdeme götürmektedir. Cicero'ya göre, iyi, beden ve ruhun

---

5 Dörrie, **a.g.m.**, s. 44, 45; Gökberk, **a.g.e.**, s. 107, 108.

6 Dörrie, **a.g.m.**, s. 47, 48.

7 **A.e.**, s. 49.

birleşerek varlık bulmuş olan hâlinde, yetkinliğinde aranmalıdır.[8] Bu noktada Cicero'nun ahlak öğretisi ve varlık felsefesinde Aristoteles'e yaklaştığını görmek mümkündür. Ancak iki filozofun hukuk anlayışı mevzu bahis olduğunda bu benzerliğin ortadan kalktığını belirtmek gerekmektedir. Cicero'nun hukuk anlayışının temelinde Stoacı felsefe bulunmakta olup; Cicero'ya göre hukuk ve yasaların kaynağı doğada bulunmakta; değişmeden sonsuza kadar devam eden, evrensel bir hukuk var olmaktadır. Bu nedenle de Cicero, doğal hukukun sistematik olarak kurucusu durumundadır. Doğal hukuka ve doğal yasaya ilişkin ibareler ilk olarak Cicero'nun metinlerinde yer almaktadır.[9] Cicero'ya göre hukuk, iyiyi emreden, kötüyü yasaklayan, ilahi iradeden çıkarılmış doğru akıldan başka bir şey değildir. Yasa koyucu da doğal yasa ve hukukun belli bir topluma aktarılması noktasında sadece aracı konumundadır.[10] Sonsuza kadar süren, evrensel yasa, diğer bir adıyla doğal yasa doğru aklın, Tanrısal aklın bir ürünüdür. Cicero'nun görüşünde doğru akıl, Tanrı ve insanlarda ortak olarak kabul edilmekte; doğru aklın yasa olduğu kabul edildiği için, insanların Tanrı'ya yasa yoluyla bağlandığı düşünülmektedir. Cicero, yöneticilerin doğal yasaya bağlı kalarak toplumu yönetmek zorunda olduğunu, doğal yasanın aslında susan bir yönetici konumunda olduğunu savunmaktadır.[11] Bu noktadan bakıldığında da kanaatimizce, Aristoteles ve Cicero'nun hukuk anlayışları bakımından ayrıldığını ve Cicero'nun hukuk konusunda daha Platoncu bir çizgide ilerlediğini görmek mümkündür. Cicero'nun hukuk anlayışını hem Platon'un hem de Aristoteles'in devamı olarak görmek, Aristoteles'i klasik doğal hukuk öğretisi içerisine sokmak olup; bu durum da Aristoteles'in hukuk anlayışının sınıflandırılması açısından ikinci bölümde belirttiğimiz hatalara ve kesin hükümlere sebebiyet verebilmektedir.

Aristotelesçiliğin Eski Çağ'daki üçüncü döneminde yolu Platonculuk ile kesişmektedir. M.S.250'lerden itibaren hızla yükselen Platonculuk karşısında Aristotelesçiliğin zayıf kaldığı gözlemlenmektedir. Bu dönemde Aristotelesçi

---

8 Gökberk, **a.g.e.**, s. 138,139.

9 Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 8. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2017, s. 51.

10 Cevizci, **a.g.e.**, s. 516.

11 Ağaoğulları, Köker, **a.g.e.**, s. 52, 53.

okulların kapandığı varsayılmaktadır. Aristoteles'in eserlerinin şerh edilmesi çalışmaları bu dönemde de devam etmekte; ancak şerhleri oluşturanların çoğunun artık Yeni Platoncular olduğu gözlemlenmektedir. Bunun üzerine M.S. 300'lerden itibaren Aristotelesçiliği, Platonculukla birleştirme çabaları ağırlık kazanmakta, Aristotelesçiliği Yeni Platonculuk içine devretme çalışmaları öne çıkmaktadır.[12] Yeni Platonculuk, Aristoteles öldükten çok sonra ortaya çıkan, dinin yerini doldurmak isteyen dünya görüşlerinden biridir.[13] Yeni Platonculuk ile Helenistik-Roma felsefesinin etik dönemi kapanmakta, dinî dönemi başlamaktadır.[14] Aristotelesçiliği Yeni Platonculuk içerisine dâhil etme çabasında gördüğümüz başlıca isim, Platinos'un öğrencisi Porphyrios (M.S.234-305)'tur. Bu dönem öncesinde ortaya çıkan Aristoteles'i, Platon'un ardılı ve devamı olarak gören Platoncu görüş hiç şüphesiz ki Yeni Platoncuları da etkilemektedir.[15] Yeni Platoncular, Aristoteles'in kategoriler görüşüne dayanarak bu görüşü Platon'un görüşlerinin devamı niteliğinde görmekte; Aristotelesçiler de Platon'un idealar kuramını ve Aristoteles'in bu kurama olan eleştirilerini göstererek bu iddiaya karşı çıkmaktadırlar. Yeni Platoncular buna rağmen, Aristoteles'in tözünü, Platon'un aşkın özüne benzetmeye çalışmaktadırlar. Yeni Platoncuların bu dönemde Aristotelesçilere göre daha baskın olması, Aristotelesçiliği, Platonculuk ekolünün bir yan kolu hâline getirmekte; bu nedenle de Aristotelesçilik uzunca bir süre kendisine yabancılaşma hâli içerisine düşmektedir.[16] Stoacıların yanında bu dönemin de Aristoteles'in hukuk anlayışı üzerinde büyük etkileri olduğunu söylemek mümkündür. Zira Aristoteles'i, idealar kuramı gibi aşkın bir kuramın ardılı olarak görmek, elbette ki tarih içerisinde filozofun klasik doğal hukukçu olduğunu iddia edenlerin iddialarını kuvvetlendirmekte, kesin hükümlü okumalara imkân tanımaktadır.

Aristotelesçiliğin Eski Çağ'daki son dönemi ise, erken Hristiyanlık dönemidir. Bu dönemde yalnızca Aristotelesçiliğin değil, genel olarak felsefenin etkisinin toplumsal yaşamda azaldığı gözlemlenmekte, rasyonalizm, irrasyonalizme dönerek

---

12 Dörrie, **a.g.m.**, s. 45.

13 Gökberk, **a.g.e.**, s. 147.

14 Cevizci, **a.g.e.**, s. 547.

15 Dörrie, **a.g.m.**, s. 50.

16 **A.e.**, s. 50-55.

Tanrı bilgeliği dönemine geçiş yapılmaktadır.[17] Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Aristoteles'in ve Aristoteles külliyatının çok bilinmediğini belirtmekte fayda bulunmaktadır. Aristotelesçiliğin kendisine yabancılaştırılarak Hristiyanlığa dâhil edilmesi, Yeni Platoncuların görüşleri sebebiyledir. Tıpkı Yeni Platonculukta olduğu gibi, Hristiyan öğretide de Aristoteles'in mantık ve kategoriler üzerine öğretileri yoğun ilgi görmekte; bu görüşler dine entegre edilmeye çalışılmaktadır. Alt dallara ayrılan felsefe yine bire indirilmekte ve bu öz felsefe de ilahiyatın temeli hâline getirilmektedir.[18] Böylece Aristotelesçilik, erken Hristiyanlık döneminde kendine yabancılaşmış bir şekilde yer bularak, Orta Çağ'ın kapılarını aralamış olmaktadır.

3.1.2. Orta Çağ'da Aristotelesçilik

Orta Çağ'a geldiğimizde, Platon-Aristoteles kökenli kavramlarla yoğrulmuş Hristiyanlık yorumları ile Roma'nın hukuki ve siyasal kurumlarının birleştirildiği bir Orta Çağ düşüncesi görmek mümkündür.[19] Ayrıca Orta Çağ felsefesinin dini temellendirme çabasında, Antik Yunan felsefesinden birçok akıl yürütme argümanına başvurduğu da açıkça görülmektedir.[20] Karolenj Rönesansı[21] ile Orta Çağ'da yeni bir dönem başlamakta, böylece kültürel anlamda çeşitli değişiklikler yapılarak, müfredatlar da yeniden düzenlenmektedir. Müfredatın ve okutulacak kitapların yeniden düzenlendiği bu dönemde, Antik Yunan filozoflarına ait eserlerin de çevirisi hız kazanmaktadır. Aristoteles'in de Orta Çağ'da sahneye çıkması işte bu dönemde, mantık alanındaki eserlerinin çevrilmesiyle olmaktadır. M.S. 1000'li yıllarda Aurillaclı Gerbert aracılığıyla, Boethius'un daha önceden çevirmiş olduğu, Aristoteles'in mantık alanındaki eserlerinin toplamı konumundaki Organon hakkında bilgiler yaygınlık kazanmaya başlamaktadır. 11. ve 12. yüzyıllarda da gelişen

---

17 Gökberk, **a.g.e.**, s. 156.

18 Dörrie, **a.g.m.**, s. 56-58.

19 Ağaoğulları, Köker, **a.g.e.**, s. 94,95.

20 Işıktaç, **a.g.e.**, s. 105.

21 Karolenj Rönesansı, bugünkü Doğu Fransa ve Batı Almanya'da hüküm süren Karolenj hanedanlığı üyesi Şarlman'ın öncüsü olduğu kültürel sahalarda gerçekleştirilmiş olan entelektüel bir rönesans hareketidir. Karolenj Rönesansı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Seda Demir, "Karolenj Rönesansı Bağlamında Kütüphaneler, Manastırlar ve Karolenj El Yazmaları", **Türk Kütüphaneciliği Dergisi**, C. 35, S. 2, 2021, s.s. 183-207.

Aristotelesçi mantık kendini göstermeye devam etmektedir.[22] Mantık alanında yaşanan hızlı gelişmeler, düşünürlerin insan zihni üzerine çalışmalarını sağlamakta ve insan zihni üzerine artan yoğun ilgi de Aristotelesçiliğin yüzünü ilahiyat alanına çevirmektedir. İnsan zihni ve mantık alanındaki çalışmaların artması, rasyonel argümantasyonun da önemini artırmakta; böylece Skolastik düşünce ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Skolastik düşünce ve Aristotelesçilik aynı anlama gelmese de Skolastik düşüncenin rasyonalitesinin Aristotelesçi mantık tarafından belirlenmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca 1150'li yıllardan 1200 yılına kadar olan süreçte, Aristoteles'in eserlerinin çevirisinin devam etmesi, **Metafizik**, **De Anima** ve **Nikomakhos'a Etik** gibi önemli eserlerinin de Latinceye kazandırılması Aristotelesçiliğin yükselmesine daha da katkı sağlamaktadır.[23]

Bu araya kısa bir tırnak açıp, Aristotelesçilik ile ilgili başka bir coğrafyanın da bulunduğunu belirtmekte fayda bulunmaktadır. 9. ve 12. yüzyıl arasındaki İslam kültürü, Antik Yunan felsefesi ile Hristiyan Skolastik felsefesi arasında bir köprü görevi üstlenmektedir. Bu vesileyle İslam felsefesinin Batı Orta Çağ felsefesine önemli katkıları olduğunu söylemek gerekmektedir.[24] Özellikle İbn-i Rüşd'ün Aristoteles temelli yorum ve çalışmaları, Batı Orta Çağ felsefesinin Aristotelesçilik kanadını ciddi anlamda beslemektedir. Tırnağı kapadıktan sonra, yeniden Batı coğrafyasına yüzümüzü döndüğümüzde skolastik düşüncenin kurumsallaşması sürecini görürüz. Aristoteles'in eserlerinin Latince çevirilerinin artması ile Aristotelesçiliğin alımlama süreci çok da eş zamanlı gitmemektedir. Aristoteles'in Orta Çağ batı felsefesindeki asıl alımlama süreci, Aristotelesçiliğin 1200 yılında döneminin önemli eğitim kurumlarından biri olan Paris Üniversitesi'nin müfredatına girmesi ile olmaktadır. Ancak bu süreç çok uzun süremeden, özellikle 1220 ile 1240 yılları arasında şiddetini artıran müfredata dair kilise yasakları, Aristoteles çalışmalarının önünde bir engel konumuna gelmektedir. Ancak zamanla kilisenin yasaklarının düzeltmeler ile hafiflemesi ve 1240'ta yasakların büyük ölçüde ortadan kalkması ile çalışmalar yeniden hız kazanmakta; 1240'lı yıllarda İslam felsefesi ve

---

[22] Wolfgang Kluxen, "Avrupa Ortaçağı'nda Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 59-70, s. 59,60.

[23] **A.e.**, s.60,61; Skirbekk, Gilje, **a.g.e.**, s. 167,168.

[24] Işıktaç, **a.g.e.**, s. 118.

özellikle İbn-i Rüşd oldukça tanınır hâle gelmekte ve bu sayede de Aristoteles'in ünü akademik camiada oldukça artmaktadır.[25] Aristotelesçilik giderek ünlenmesi sayesinde, Paris Üniversitesi'nden sonra başka eğitim kurumlarının da müfredatında yer almakta ve Aristoteles, bu noktadan itibaren filozof sıfatı ile anılmaya başlanmaktadır. Böylece kurumsallaşmış Aristotelesçilik de ortaya çıkmakta; kurumsallaşmış Aristotelesçilik, Skolastik düşüncenin temel niteliği hâline gelmektedir. Bunun üzerine aynı dönemde, Aristotelesçiliğin kesinlikle Hristiyan öğretisi ile bağdaştırılamayacağına dair de fikirler ortaya atan düşünürler ortaya çıkmakta; bu itirazlar üzerine, itirazları en aza indirecek şekilde, Aristotelesçilik ve ilahiyatın birbirine nasıl entegre edileceğine dair sorularda ciddi anlamda bir artış gözlemlenmektedir.[26] Bu sorunun ortaya çıkması neticesinde de, Aristotelesçiliği, Hristiyan öğretiye entegre ederek soruna çözüm bulmaya çalışan, teolojik sentezci Thomas Aquinas (St. Thomas, Aquinumlu Thomas, Aquinolu Tommasso) tarih sahnesine çıkmaktadır.

Thomas Aquinas (1225-1274), Aristotelesçiliğin Orta Çağ dönemindeki en önemli ismidir. Hatta Aristotelesçiliğin sonraki dönemlerde de devamında Thomas Aquinas'ın çok büyük etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Thomas Aquinas'ın öğretisinde Aristoteles önemli bir yer kaplamaktadır. Aquinas için Aristoteles neredeyse bir Papa otoritesine sahiptir ve Aristoteles'i eleştirmek, neredeyse dinsizlik sayılmaktadır.[27] Aquinas, önce Napoli'de üniversite eğitimi almakta, ardından da Paris Üniversitesi'nde ve Köln'de dönüşümlü olarak eğitimini tamamlamaktadır. Aquinas'ın Aristotelesçiliğe sempati duyup, bu alana yönelmesi de söz konusu üniversitelerde aldığı eğitimin bir ürünü, yüksek öğrenim hayatının bir çıktısıdır.[28] Aquinas, özellikle Paris'teki süreci İbn-i Rüşd'ün Aristoteles görüşünün kendisinde bıraktığı hasarı onarmakla geçirmektedir. Aquinas'a göre, İbn-i Rüşd'ün öğretilerinde Yeni Platonculuğun bulandırdığı bir Aristoteles bulunmaktadır. Bu nedenle Aquinas, Aristoteles'i, orijinal eserlere ve bunların güvenilir çevirilerine dayanarak analiz

---

[25] Kluxen, **a.g.m.**, s. 62, 63.

[26] **A.e.**, s. 64, 65.

[27] Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi**, Çev. Ahmet Fethi, 3 c., C. 2, 4. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2018, s. 256.

[28] Ağaoğulları, Köker, **a.g.e.**, s. 225, 226.

etmeye uğraşmakta; o zamanlar Platonculuğun etkisi altında olan Kiliseyi de Aristoteles'in Yeni Platoncular ile İslam öğretisi nedeniyle yanlış tanıtıldığına ikna etmeye çalışmaktadır.[29]

Aquinas ve Aristoteles incelemesinde ilk olarak bakılması gereken yer bilgi edinme yolu olarak akıl ve vahiy farkı olacaktır. Aquinas'tan önceki Platon'a dayanan Patristik dönem ve dolayısıyla St. Augustinus'ta sadece vahye dayanan bilgi edinme yöntemi olduğu savunulmakta ve bilgi, Tanrısal bilgi ile eş değer görülmektedir. Ayrıca bu öğretide idealar öğretisinin bir sonucu olarak Tanrı ideal varlık olarak başka bir evrende, bir kişilik konumundadır. Halbuki Aristoteles'te bilgi edinmenin tek yolu akıldır ve varlığı oluşturan form ve madde, dünyadaki varlığın kendi içerisinde bulunmakta, varlıklar kendi özleri ile harekete geçmektedirler.[30] Aquinas da akılla elde edilen hakikati ilahiyatın içerisine dâhil etmektedir. Ancak Aquinas, Aristoteles'ten farklı olarak vahyi de bir bilgi edinme yolu olarak tanımlamaktadır. Ona göre, pek çok hakikat, akıl yoluyla elde edilebilmektedir; fakat Üçleme, Cisimlenme, Kıyamet Günü gibi aklın kanıtlayamayacağı alanlarda vahyin bilgisine başvurulması da oldukça doğal bir durumdur.[31] Varlık felsefesi ile ilgili diğer bir konu da Tanrı'nın ispatı konusudur. Aristoteles'te belirttiğimiz üzere, Tanrı ayrı bir kişilik konumunda değil; sadece devinim ilkesi gereğince ilk hareket ettirici konumundadır. Aquinas da Tanrı'nın varlığını kanıtlama noktasında ilk hareket ettirici argümanına başvurmakta; ancak sadece bu argümanla yetinmemektedir. Aquinas, bu argümanın yanına, sonsuz geriye gitmenin olanaksız olduğunu belirten ilk neden argümanını, ilk neden argümanı ile neredeyse aynı olan her zorunluluğun nihai bir kaynağı olması gerektiği argümanını, dünyada görülen çeşitli kusursuzlukların ancak bir kusursuzluktan kaynaklanabileceğini ifade eden bir çeşit tasavvufî argümanı ve son olarak da cansız şeylerin bile bir amaca göre hareket ettiği ifade edilerek bu varlıklara bu amacı verecek bir varlığın olması gerektiği argümanını eklemektedir.[32] Dolayısıyla Aquinas, bu noktada da Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Bunun dışında yine varlık felsefesinin bir alanı olarak, tartışılan noktalardan biri de her ruhun ayrı bir töze sahip olup olmadığı

---

[29] Russell, **a.g.e.**, s. 258; Kluxen, **a.g.m.**, s. 65.

[30] Ağaoğulları, Köker, **a.g.e.**, s. 228-230.

[31] Russell, **a.g.e.**, s. 259, 260; Gökberk, **a.g.e.**, s. 193.

[32] Russell, **a.g.e.**, s. 261, 262.

sorunudur. Yeni Platonculukla bulanmış olan Aristotelesçi görüş İbn-i Rüşd öğretisinde, tek bir anlık tözün olduğu ve tüm varlıkların bu anlıksal tözü paylaştığı kabul edilmektedir.[33] Ancak Aquinas, haklı olarak bu görüşün Aristoteles'e uygun olmadığını ifade etmekte, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi kendisi de ruhun ayrı bir töze sahip olduğunu kabul etmektedir.[34] Aquinas'ın Aristoteles ile bir benzerlik noktası da hiyerarşik evren düzenlemesidir. Aristoteles'teki bitkisel ruh, hayvani ruh, insani ruh hiyerarşisi; Aquinas'ta alttan başlamak gerekirse, cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, insanlar, Melekler ve Tanrı olarak sıralanmaktadır. Bu noktada belirtmek gerekir ki; Aquinas, Aristoteles'ten farklı olarak Tanrı'yı ayrı bir konumda belirlemekte ve eleştirdiği Patristik felsefenin tuzağına düşerek Tanrı'ya ayrı bir kişilik kazandırmaktadır.[35]

Aquinas'ın erdem öğretisine gelindiğinde, Aristoteles ile benzer yanlar rahatlıkla tespit edilebildiği gibi, ayrılan yanlar da göze çarpmaktadır. Aquinas da Aristoteles'te olduğu gibi mutluluğa ve iyi olana ulaşmayı amaçlamayı ve bu amacı gerçekleştirmek için erdemlere uygun davranmayı savunmaktadır. Ancak Aquinas'ta, Tanrı'ya benzeme eğilimi de bu amaçların içerisine eklenmekte; teleoloji Tanrı tefekkürü fikrine dayandırılmaktadır.[36]

Aquinas'ın hukuk anlayışı ve bu anlayışın Aristoteles ile benzediği ve ayrıldığı noktalar çalışmamız bakımından özellikle önem arz etmektedir. Aquinas, yasaların akıl ile düzenlenme zorunluluğu olduğunu ve yasaların amacının ortak iyiyi sağlamak olduğunu ifade etmekte; bu şartlara uymayan bir yasanın yasa olarak nitelendirilemeyeceğini iddia etmektedir.[37] Bu noktada Aquinas, Aristoteles ile büyük benzerlik göstermektedir. Aquinas, yasanın amacını belirledikten sonra, yasaları türlere ayırmaktadır. Bu yasalar, **Lex Aeterna** (Sonsuz Yasa), **Lex Naturalis** (Doğal Yasa), **Lex Humana** (İnsan Yasası) ve **Lex Divina** (Tanrısal Yasa)'dır.[38] Sonsuz yasa, insanın aklı ile keşfedemediği, dünyanın Tanrısal güç tarafından yönetildiği

---

33 **A.e.**, s. 266.

34 Gökberk, **a.g.e.**, s. 195, 196.

35 **A.e.**, s. 196; Skirbekk, Gilje, **a.g.e.**, s. 171.

36 Russell, **a.g.e.**, s. 267; Gökberk, **a.g.e.**, s. 196.

37 Ağaoğulları, Köker, **a.g.e.**, s. 245, 246.

38 **A.e.**, s. 247; Işıktaç, **a.g.e.**, s. 114.

düşüncesine uygun olarak, evrendeki yaratılmış olan tüm varlıklara uygulanan ve Tanrı tarafından bu varlıklara gösterilen yolu ifade etmekte olan yasa, Tanrı'nın planı, Tanrısal akıldır. Doğal yasa, iyiyi ve kötüyü ayırt etme potansiyeli olan insanın, iyinin peşinden gitme potansiyelini destekleyen ve bu potansiyeli hem bireysel hem de toplumsal olarak en yüksek düzeyde gerçekleştirebilmek için peşinden gidilmesi gereken eylem kurallarıdır. Sonsuz yasa ve doğal yasa soyut yasalar konumunda olup; insan yasası ve Tanrısal yasa ise daha somut nitelikteki yasalar olup; akıl-vahiy ayrımına dayanmaktadırlar.[39] İnsan yasası, tikel durumlara uygulanmak için aklın çabası ile ulaşılmış olan, insanın yaptığı, toplumsal yaşamda uygulanan somut kurallar bütünü, pozitif hukuktur. Tanrısal yasa ise, akıl yoluyla keşfedilemeyen ve aydınlanması için vahye ihtiyaç duyulan konuların düzenlendiği somut kurallar bütünüdür.[40] Aquinas'taki doğal yasa-insan yasası ayrımı incelememiz açısından büyük önem taşımaktadır. Aquinas'ta da Aristoteles'te olduğu gibi bir doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımı bulunmaktadır. Aquinas'ta, insan yasası yani pozitif yasalar, doğal yasalara uygun değilse; dolayısıyla adil değil ve ortak yararı gözetmiyorsa, o zaman bu yasa gerçek anlamda yasa değildir ve bu durumda böyle bir yasaya itaat yükümlülüğü de bulunmamaktadır. Aquinas tarafından bir çeşit direnme hakkının savunulduğunu söylemek mümkündür.[41] Bu aşamada görüleceği üzere Aquinas, klasik doğal hukuk ekolüne uygun bir öğreti geliştirmektedir. Aquinas'ta değişmez ve hatta ilahi kaynaktan beslenen bir doğal yasa bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Aristoteles'teki doğal yasa, Aquinas'taki gibi keskin hatlara ve belirli-değişmez içeriğe sahip bir doğal yasa değildir. Aristoteles'in klasik-objektif doğal hukuk ekolüne yerleştirilmesinin en önemli sorumlularından biri Aquinas Thomas'tır. Ancak kanaatimizce Aristoteles'in ve Aquinas'ın hukuk anlayışları, belirttiğimiz sebeplerden ötürü, bazı hususlarda benzerlik göstermekle birlikte, birbirlerinden farklı hukuk öğretileri konumundadır.

Tüm bu farklılıklarıyla birlikte yine de Aristotelesçiliğin yolunda, Thomas Aquinas'ın önemi büyüktür. Aristoteles, Hristiyan öğretinin içerisine entegre edildiği

---

[39] Ağaoğulları, Köker, **a.g.e.**, s. 247.

[40] **A.e.**, s. 248.

[41] Işıktaç, **a.g.e.**, s. 115; Uslu, **a.g.e.**, s. 120, 121.

için bu farklılıklar da kaçınılmaz olarak addedilmekte; hatta Aristotelesçilikten farklı ve müstakil olarak Thomasçı bir ekol de meydana gelmektedir.[42] Fakat bu durumu eleştiren ve Aquinas'ın az bir değişiklik ile Aristoteles'i Hristiyan öğretiye entegre etmesinde özgün bir yan göremeyen görüşlerin olduğunu da belirtmekte fayda bulunmaktadır. Söz konusu görüşe göre, Aquinas akla başvuru noktasında samimi olmayıp, başı her sıkıştığında vahye başvurmakta, felsefe yapmadan önce hakikati zaten bilmektedir.[43] Kanaatimizce bu görüşte de büyük bir haklılık payı bulunmaktadır. Ancak yine de Aristotelesçiliğin Orta Çağ'daki bundan sonraki yolunu Thomasçılığın çizdiğini ifade etmek mümkündür. Thomasçılığın da etkisiyle, 15. yüzyılda Aristoteleçilik ile ilgili görüşler arasındaki tartışmalar daha da büyümekte ve katılaşmaktadır. Kısacası bu dönemde Aristotelesçiliğin yolu, Aquinas'ın "Hristiyani Aristotelesçiliği" ile hümanizme doğru çevrilmektedir. Aristotelesçiliğin Orta Çağ'daki serüveni temel olarak bu şekilde ilerlemektedir.[44]

3.1.3. Rönesans ve Yeni Çağ'da Aristotelesçilik

Rönesans, bilimsel, sanatsal ve felsefi anlamda bir uyanma dönemidir. Bu dönemde Orta Çağ'ın katı Skolastik görüşleri sorgulanmakta; kilisenin geleneksel kalıplarından kopma yaşanmaktadır.[45]

Orta Çağ'ın skolastik görüşlerinin sorgulanması, Skolastik dönemin en parlak döneminde dayanak alınan Aristoteles'in de sorgulanmasını doğurmaktadır. Eskiyi aşmak için Kilise ve Skolastik düşünce ile savaşan Rönesans görüşü, Skolastik düşünceye dayanak olan Aristoteles'in otoritesinden de silkinmek istemektedir. Ancak bu görüş zamanla yumuşamakta; Antik Çağ kültür değerleri örnek ve kılavuz olarak seçilerek, Aristoteles felsefesi gibi Antik Çağ'a ciddi katkısı olan bir filozofun

---

[42] Kluxen, **a.g.m.**, s. 66.

[43] "*Aquinas'ta gerçek felsefi ruh fazla yoktur. Platon'un Sokrates'i gibi, argümanın götürdüğü yere gitmek üzere yola çıkmaz. Sonucunu önceden bilmenin olanaksız olduğu bir soruşturmaya girmez. Felsefe yapmaya başlamadan önce, hakikati zaten bilmektedir; Katolik inançta ilan edilmiştir. İmanın bazı bölümleri lehine açıkça rasyonel argümanlar bulabilirse, ne âlâ; bulamazsa, vahye dönmesi yeter. Önceden verili bir sonuç için argümanlar bulmak felsefe değildir, özel savunmadır. Bu nedenle, Yunanistan'ın ya da modern zamanın en iyi filozoflarıyla bir düzeye koyulmayı hak ettiğini düşünemiyorum.*" İlgili görüş ve pasaj için bkz.: Russell, **a.g.e.**, s. 272-274.

[44] Kluxen, **a.g.m.**, s. 70.

[45] Işıktaç, **a.g.e.**, s. 129.

öğretileri de görmezden gelinememektedir. Böylece Rönesans, Orta Çağ'ı atlayıp, Antik Çağ'ın bıraktığı yerden yoluna devam etmektedir.[46]

Hümanizm, Rönesans açısından önemli bir öğretidir. İnsanın özünü ve evrendeki yerini araştırmakta; böylece metafizik dünya görüşü yerini bireyci dünya görüşüne bırakmakta ve inanan insanın yerini düşünen insan almaktadır.[47] Rönesans düşüncesi de Aristoteles' i ele alırken, bunu kendi ölçüleriyle yapmaktadır. Rönesans dönemindeki Aristotelesçiliğin başında hümanist isimler bulunmakta; bu isimler, Aristotelesçiliği, orijinal biçiminden uzaklaştıran Skolastik, Yeni Platoncu ve İslam öğretileri eklemeleri ve yorumlarından arındırmaya çalışmaktadır.[48]

Bu dönemde Bizanslı bilim insanları ile olan ilişki Aristoteles'i hocası Platon'un gerisinde bırakmakta; Platoncular, Platon öğretilerini Rönesans döneminde de yüceltmek için ellerinden geleni yapmaktadırlar.[49] Ancak Aristotelesçiliğin bu dönemde Platonculuğun çok gerisinde kaldığını söylemek, bu dönemde yapılan Aristoteles çalışmalarına bakıldığında pek mümkün görünmemektedir.[50] Bu yanlış anlaşılmanın ve Aristotelesçilik çalışmalarının çok dikkat çekmemesinin en temel sebebi, Rönesans dönemindeki Aristotelesçilikte, aynı dönemdeki Platonculukta olduğu gibi bir birliğin sağlanamamasıdır. Platonculuk bu dönemde tek bir çatı altında, Floransa Akademisi'nde toplanmakta iken, Aristotelesçilik aynı dönemde çeşitli gruplara ayrılmaktadır. Bu dönemde Aristotelesçiliği gerçek formuna ulaştırmak isteyen hümanistlerin yanında; Yeni Platoncu öğretileri Aristotelesçiliğe karıştırmaya devam etmekte olan İbn-i Rüşdçüler (Averroes) ve görüşlerini ünlü bir Aristoteles yorumcusu olan Aphrodisyaslı Alexandros'a dayandırmakta olan Alexandristler bulunmaktadır. Rönesans Aristotelesçiliği bu grupların birbirleriyle olan çatışmaları nedeniyle oldukça parçalı bir şekilde bulunmaktadır.[51] Bu grupların tartışmaları daha

---

[46] Belirtmek gerekir ki Rönesans düşüncesinin başlangıçta Aristoteles'e karşı olan tepkisinin sebeplerinden biri Yeni Platoncuların Aristoteles yorumlamalarıdır. Gökberk, **a.g.e.**, s. 211-213, 222.

[47] Işıktaç, **a.g.e.**, s. 130.

[48] Gökberk, **a.g.e.**, s. 222.

[49] Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi: Modern Felsefe**, Çev. Ahmet Fethi, 3 c., C. 3, 4. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2018, s. 25.

[50] Thomas Ricklin, "Rönesans ve Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 100-112, s. 100.

[51] Gökberk, **a.g.e.**, s. 223.

ziyade ruhun ölümlü olup olmadığı üzerinedir ve hümanistler Aristoteles'te olduğu gibi ruhun da ölümlü olduğunu kabul etmektedirler. İbn-i Rüşdçüler ve Alexandristler de bu konu sayesinde Rönesans düşüncesi sayılabilmektedirler. Zira ikisi de hümanizmde olduğu gibi bireysel ruhun ölümsüz olmadığını kabul etmekte, böylece Hristiyan dogmasını bir ölçüde kırmaktadırlar. Ancak aradaki farka gelince; İbn-i Rüşdçüler, Yeni Platoncu öğretiyi yine görüşlerine entegre ederek, bireyin ruhunun akıllı bir yönü olduğunu ve ölümden sonra evrensel akla geri döneceğini savunmakta; Alexandristler ise natüralist bir çizgide olup, ruhun hiçbir yönünün ölümsüz olamayacağını savunmaktadırlar. Ancak yine de bu dönemdeki tüm Aristotelesçi görüşlerin amacının Skolastik olmayan bir Aristoteles resmi çizmek olduğunu söylemek gerekmektedir.[52]

Rönesans döneminde bölünmekle birlikte, Aristotelesçiliğin merkezinin bu dönemde Padua olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemdeki en önemli Aristotelesçilerden biri de Pietro Pomponazzi'dir (1462-1524). Pomponazzi, ruh öğretisinde natüralist-materyalist bir görüş benimseyerek, çifte doğruluk kuramını ortaya atmakta; dinin doğrusu ile aklın doğrusunu birbirinden ayırarak, bu alanların farklı alanlar olduğunu göstermeye çalışmaktadır.[53]

Rönesans döneminde, Aristotelesçilik için önemli olan hususlardan biri de bu dönemde artan çeviri ve şerhlerdir. Öncelikle Aristoteles metinlerinin kiliseye bağlı olmayan Latince çevirileri yeniden yapılmakta; bu çeviriler üzerine Aristotelesçilik şerhleri kaleme alınmaktadır. Hatta zamanla Aristoteles eserlerinin Latince'nin tekelinden kurtulup, başta İtalyanca olmak üzere, İngilizce ve Fransızca gibi ulusal dillere de kazandırıldığını görmek mümkündür. Aristoteles'in pek çok eseri bu dönemde yeniden çevrilmekte, özellikle **Politika** ve **Retorik** eserleri büyük ilgi toplamaktadır. Aristotelesçilik üzerine yapılan bu kapsamlı çalışmalar sayesinde de Aristotelesçilik, ciddi anlamda Orta Çağ'ın dogmalarından kurtulmakta ve adeta bir reform süreci yaşamaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in Rönesans dönemindeki süreci,

---

[52] **A.e.**, s. 223, 224.

[53] **A.e.**, s. 224.

çeviriler, şerhler ve yeniden yorumlama ile orijinal olana dönüş çabaları içerisinde geçmektedir.[54]

Bilim alanındaki yeni keşifler, pozitif bilimlerdeki değişimler, Yeni Çağ'da felsefe alanını da ciddi anlamda etkilemektedir. Bireycilik alanındaki asıl değişim bu dönemde yaşanmakta; keşifler ve icatlar ile ufku genişleyen insan, dünyayı daha farklı şekilde değerlendirmekte; bu dönem Orta Çağ düşüncesinin salt reddi olmaktan çıkıp; düşüncesini yeni zeminlere oturtmaktadır.[55] Tıpkı Rönesans döneminde olduğu gibi, Yeni Çağ'da da Aristotelesçiliği müdafaa eden ve reddeden görüşler birlikte var olmaktadır. Yeni Çağ'ın karakteristik özelliklerinden biri olan, mekanistik fizik düşüncesi nedeniyle Aristotelesçi ilke ve açıklamalar eleştirilerin odağı hâline gelmektedir. Aristotelesçi yaklaşımlara yönelik eleştirilerin temelinde, Rönesans döneminde olduğu gibi, bu dönemde de Skolastik Aristoteles yorumlarının olduğunu söyleyebiliriz.[56] Ancak diğer taraftan, Aristotelesçi öğreti, üniversitelerde varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla Aristotelesçi filozoflar ve modern filozoflar arasında doğan tartışma ortamı bu dönemde Aristotelesçiliği beslemekte; Aristoteles zaman içerisinde mekanikleştirilerek, modern felsefeye dâhil edilmekte ve Skolastik yorumlardan kurtarılmaktadır.[57]

İlk bakışta Yeni Çağ'da, Anti-Aristotelesçilik nedeniyle, modern felsefenin Aristoteles'ten uzaklaştığı gözlemlenmektedir. Bunun nedenlerinden biri kurumsal uzaklaşma olup; kurumsal uzaklaşma, bu dönem düşünürlerinin üniversitelerden uzaklaşıp; kraliyet saraylarında, bir hayırseverin himayesinde veya bazı bağımsız akademilerde bağımsız olarak çalışmalarına dayanmaktadır. Diğer bir neden ise, Aristoteles felsefesinin bazı unsurlarının içeriklerine ilişkin uzaklaşmadır. İçerik bakımından da modern felsefenin, Aristoteles'te doğru bulmadığı bazı temel unsurlar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi madde-form ayrımıdır. Yeni Çağ düşünürlerine

---

54 Bu çeviri ve şerh çalışmalarını ayrıntılı bir şekilde incelemek için bkz.: Ricklin, **a.g.m.**, s. 101-110.

55 Işıktaç, **a.g.e.**, s. 133.

56 "*…Aristoteles'in metafiziği ve genel olarak dünya görüşü söz konusu olduğunda 17. yüzyıl modern felsefesi, özellikle anti-Aristotelesçi konumlardan etkilendi. Yaygın polemiklerde Aristoteles, çoğu zaman yanlış bir şekilde ortaçağ skolastik geleneği ile özdeşleştirildi*." İlgili pasaj için bkz.: Primavesi, Rapp, **a.g.e.**, s. 122.

57 Dominik Perler, "Yeniçağ Başında Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 113-126, s. 113, 114.

göre, madde bir parçacıklar manzumesi olmakta ve harekete geçmek için forma ihtiyacı bulunmamakta; maddenin yanı sıra formu da saymak metodolojik bakımdan bir fazlalık hâline gelmektedir. Bu eleştiri ruh kuramını da etkilemekte; Yeni Çağ düşünürleri ruhun bir canlılık ilkesi hâline gelmesi fikrini reddetmekte, ruhun çeşitli kısımları olması fikrini de kabul etmemektedirler. Onlara göre ruh, var olsa bile ancak bilişsel bir merci konumunda olabilmektedir. Yeni Çağ düşüncesinin mekanistik doğa felsefesi, Aristoteles'in eylem kuramını ve doğalcılığını da eleştirmekte; her varlığın doğal olarak iyiye yöneldiği fikrini, bunu Tanrısal bir vaaz olarak addederek reddetmektedir.[58] Ancak bu eleştiriler üzerine Aristoteles'i müdafaa eden bir görüş de ortaya çıkmakta; bu eleştirilerin muhatabının Aristoteles'ten ziyade Aristoteles'in Skolastik yorumu olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşe göre, Aristoteles için form da varlığın bir parçası, etkinleştirici bir yetidir ve Yeni Çağ düşünürlerinin burada asıl eleştirdiği, Aristoteles'in madde-form ayrımı değil, Skolastik düşüncenin Tanrı'nın kadir-i mutlak anlayışıdır. Ruhta birbirinden farklı kısımların bulunduğuna dair olan eleştiri ise, Aristoteles'in eseri De Anima'ya karşı değil, geç Skolastik dönem düşünürlerinin De Anima yorumlarına ilişkindir.[59] Aristoteles'in doğalcılığa ilişkin görüşüne ve teleolojisine yönelik eleştiri ise kanaatimizce çok yerinde değildir. Bu eleştiri Aristoteles'in hukuk anlayışı ile de yakından bağlantılıdır ki, daha önce de belirttiğimiz üzere Aristoteles'te değişmeyen, belirgin, evrensel bir doğal olan fikri bulunmamaktadır. Yeni Çağ düşünürlerinin eleştirileri, Aristoteles'in teleolojisinin Skolastik öğreti ile birleşmiş ve yorumlanmış hâline yöneliktir.

Yeni Çağ'ın Anti Aristotelesçi tutumu içerisinde, Aristotelesçiliğin aslında örtülü olarak kabul edildiğini de söylememiz doğru olacaktır. Modern felsefenin kurucusu gibi düşünülen Rene Descartes (1596-1650), bunun en önemli örneğidir. Descartes, dönemin bilimsel gelişmelerinden de etkilenerek, daha mekanik bir yeni felsefe kurmaya çalışmaktadır.[60] Descartes, form-madde düalizmi üzerinden

---

[58] **A.e.**, s. 114-116.

[59] Anti-Aristotelesçiliğin kaynağını oluşturan eleştirilerin bir diğer nedeninin de bu görüşler ile eş zamanlı olarak ortaya çıkmakta olan ve modern Skolastik gibi hibrit kuramlar oluşturan Aristotelesçi öğretilerin olduğunu söylemekte fayda bulunmaktadır. **A.e.**, s. 117, 121.

[60] Russell, **a.g.e.**, s. 122.

Aristoteles'i eleştirmekte[61], bedenin mekanik parçalardan meydana geldiğini belirterek forma ihtiyaç olmadığını iddia etmektedir. Fakat Descartes, bunun üzerine canlı bir varlığın ömrü boyunca bozulmadan nasıl birliğini koruduğuna, geometrik bir şekilden insanı ayıran hususun ne olduğuna dair sorular ile yüz yüze gelince; insanları ve hayvanları makinelere benzeterek, bu birliğin sağlanması için belirli fonksiyonların görevlendirildiğini ifade etmekte; soruları bu şekilde cevaplandırmaya çalışmaktadır. Bu noktada da fonksiyonların formlara benzediği hususunu gözden kaçırarak, açıkça kabul etmese de Aristotelesçiliğe yaklaşmaktadır.[62]

Aristotelesçiliğin Yeni Çağ'ı düşünüldüğünde bahsedilmesi gereken diğer bir isim de Gottfried Leibniz'dir (1646-1716). Leibniz, Almanya'da modern Skolastik Aristotelesçi felsefe öğrenmekte ve ömrü boyunca kendi öğretilerinde bu felsefeden bir şeyler korumaya çalışmaktadır.[63] Aristotelesçilikten etkilenme noktasında korkak davranmamakta; yine madde-form düalizmi üzerinden Aristotelesçi öğelere felsefenin neden ihtiyacı olduğunu göstermektedir. Leibniz, Descartes'a yöneltilen soruları haklı bularak, o da bu sorulara cevap üretmeye çalışmakta ve bunun için de Aristotelesçiliğe başvurmaktadır. Leibniz'e göre, parçaları bir birlik hâline getiren, onları belli bir tarzda uzunca bir süre düzenleyen ve doğal nesnelerin içsel bir kuvvete nasıl sahip olduğunu açıklayan bir form kavramına ihtiyaç duyulmalıdır. Düşünüre göre, bu form, dinamik bir ilke olarak nesne içerisindeki yerini almakta ve bu yine form, nesnenin nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda nesneye bir erek vermektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, Leibniz'in burada temel aldığı görüş, Aristotelesçi görüşün bir kopyası değil; düşünürün radikal bir Aristotelesçi yorumudur. Zira Leibniz'e göre madde ve form birleşerek bir varlık oluşturmamakta; zaten birleşik bir hâlde bulunmaktadırlar.[64] Leibniz, Tanrı'nın ispatı konusunda da Aristoteles'in ilk hareket ettirici argümanını yeterli görmemekte; ispat için yeter neden ilkesini ortaya atmaktadır. Bu ilkeye göre de evrenin, evrenin dışında olması gereken yeterli bir

---

61 **A.e.**, s. 139, 140.

62 Perler, **a.g.m.**, s. 121, 122.

63 Russell, **a.g.e.**, s. 164.

64 Perler, **a.g.m.**, s. 123, 124.

sebebi olması gerektiğini ileri sürmekte ve bu sebep olarak da Tanrı'yı işaret etmekte[65]; Aristoteles'in aksine Tanrı'yı evrenin dışına taşımaktadır.

Yeni Çağ'da bireyselliğin etkisi ile gelişen hukuk kuramlarında ise; Aristoteles'in insanın sosyallik duygusuna sahip olduğu yaklaşımı ve hukukun akla yatkınlığı yaklaşımı genel olarak yerini almaktadır.[66] Sosyal insan doğasının hukuktaki etkisini gördüğümüz filozoflardan biri, John Locke'tur (1632-1704).[67] Locke felsefesini liberal bireyciliğin üzerine kurmakta; hukuk anlayışını, insanın özgür iradeye ve doğal insan haklarına sahip olduğu fikrine dayandırmaktadır.[68] Locke, hak öğretisi yerine insan hakları öğretisini getirerek hukuku daha da siyasi bir konuma getiren ve hukuku din ve diğer dış etkenlerin etkisinden kurtararak sekülerleşmeyi sağlayan modern doğal hukukun kurucusu olarak görülmekte; Yeni Çağ ruhuna uygun bir filozof konumuna gelmektedir. Locke da Descartes gibi Aristoteles'i eleştiren filozoflardan biri olmakla birlikte, üstü kapalı olarak da olsa Locke felsefesinde de Aristoteles'e bazı göndermeler bulunmaktadır. Bunun da en büyük örneği hukuk alanında yaşanmaktadır. Locke tüm modern doğal hukuk kuramcılarının en ünlüsü ve etkilisi olarak tanımlanmakla birlikte Locke'un bazı görüşleri modern olduğunu saptamayı zorlaştırmaktadır.[69] Öncelikle Locke'ta da Aristoteles'te olduğu gibi mutlak bir eşitlikten ziyade değersel bir eşitlik söz konusu olmakta, bu da Locke'u ahlaki bir insan doğasına götürmektedir.[70] Locke'un mutluluğun en büyük iyilik olduğunu ve iyi olanı gerçekleştirmek için ahlaksal kabullere boyun eğilmesi gerektiğini savunması da bu fikri destekler niteliktedir.[71] Dolayısıyla, doğru ve yanlışa ilişkin evrensel ahlaki normların varlığını kabul etmesi, Locke'un yüzünü klasik doğal hukuka döndüğü noktasında çelişkiler yaratmakla beraber; sonrasında Locke'un bu ilkeleri sadece hakları desteklemek için bir metot, bir

---

65 Russell, **a.g.e.**, s. 172, 173; Skirbekk, Gilje, **a.g.e.**, s. 273, 274.

66 Işıktaç, **a.g.e.**, s. 137.

67 "*Hobbes'un mutlak yönetiminden kaçınmak için Locke'un farklı bir insan doğası fikrine ihtiyacı vardır*." ilgili pasaj için bkz.: Uslu, **a.g.e.**, s. 149, 150.

68 Işıktaç, **a.g.e.**, s. 157, 163.

69 Strauss, **a.g.e.**, s. 195.

70 Uslu, **a.g.e.**, s. 147.

71 Işıktaç, **a.g.e.**, s. 159.

enstrüman olarak kullandığı fikri kabul edilmektedir.[72] Locke'ta da Aristoteles'te olduğu gibi bazı çelişkiler söz konusu olmakla birlikte; Locke'un da ahlaki ilkeleri, hakları korumak için bir metot olarak kullanması; kanaatimizce Aristoteles'teki daha biçimsel ve metodolojik olan ve yasaları koruyan doğal adaletin işlevine benzemektedir. Bu açıdan bakıldığında da iki filozof da bazı görüşleri ile çakışmakta ve iki filozofu da klasik doğal hukukçu olarak nitelendirmek doğru olmamaktadır.

Aristotelesçilik, Yeni Çağ serüveninde görülmekte olduğu üzere, sadece taraftarlarının görüşleri yahut karşıt görüşlerin eleştirileri ile yer almamakta, ayrıca çeşitli radikalleşme çabaları ile modern felsefenin içinde de kendine yer bulmaktadır. Salt mekanistik modeller ile sorunlara çözüm bulamayan filozoflar, Aristoteles'in ve diğer Antik Çağ filozoflarının görüşlerinden yararlanmaktadırlar. Dolayısıyla Aristotelesçilik, Yeni Çağ'da mekanistik felsefe içerisine entegre edilerek bir güncellik kazanmaktadır.[73]

3.1.4. 19. Yüzyılda Aristotelesçilik

18. yüzyıl, Aristotelesçilik için suskun bir yüzyıl konumundadır. Bu dönemdeki filozoflar ve felsefe tarihçileri Aristoteles felsefesi ile ya çok az ilgilenmekte ya da hiç ilgilenmemektedirler. 19. yüzyılda ise, bunun tam tersi olarak Aristotelesçilik çalışmaları ciddi anlamda hız kazanmakta; bu yüzyıl, Aristoteles'in yenilenme ve öne çıkarılma çağı olarak Aristotelesçilik tarihinde yerini almaktadır.[74]

19. yüzyıldaki Aristoteles çalışmaları filoloji alanı ile başlamakta; bu alanda hız kazanan çalışmalar, felsefe tarihi yazıcılığı alanını beslemektedir. Böylece 19. yüzyılda felsefe tarihi yazıcılığının olgunlaşmaya başladığını görmek mümkündür.[75]

Aristotelesçiliğin 19. yüzyıldaki en önemli temsilcileri Alman okullarında ortaya çıkmakta; Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ve rakibi Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) ile bunların taraftarları Aristoteles çalışmalarında yerlerini almaktadır. Hegel, Aristoteles'i, son noktayı koyan, bilimin

---

[72] Uslu, **a.g.e.**, s. 154-156.

[73] Perler, **a.g.m.**, s. 125.

[74] Gerald Hartung, "On Dokuzuncu Yüzyılda Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten**, Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 127-140, s. 127.

[75] **A.e.**, s. 128-130.

her alanında söylenmedik hiçbir şey bırakmayan, kapsamlı düşünen ve kapsamlı eserler üreten bir filozof olarak tanımlamakta; onu yücelterek, Aristoteles'in, felsefesini yanlış anlayarak kirleten bazı düşüncelerin kurbanı olduğunu savunmaktadır. Hegel'in Aristoteles'i bu kadar ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmesi görüşlerinin aynı zemine dayandığına inanmasından kaynaklanmaktadır. Hegel, Aristoteles'e duyduğu hayranlık ile Aristotelesçiliği, yüzyıllardır hatalı ve eksik olduğunu düşündüğü anlayışlardan arındırarak açıklama çabası içine girmektedir.[76]

Hegel'e göre felsefe salt düşünme yoluyla kavranmakta olup; varlık ve düşünce aynı özden gelmektedir. Hegel'in en büyük amacı, felsefede bütünsel bir sistem kurmayı sağlamaktır.[77] Hegel, Aristoteles ile temelde, mantık, metodoloji ve teleolojik metafizik noktalarında birleşmekle birlikte, varlığın ve düşüncenin aynı özden gelmesi fikrinde ayrı düşmektedirler. Zira Aristoteles Hegel'in aksine, form ve maddeyi tek bir özde birleştirmekten uzak durmakta; birini varlığın olumsallığı diğerini ise edimselliği konumunda görmektedir. Aristoteles'e göre mantık yalnızca formda bulunmakta, madde mantık-dışı konumunda yer almaktadır.[78]

Hukuk anlayışına geldiğimizde ise; Hegel'in ruhu objektif, subjektif ve mutlak olarak ayırdığını ve soyut hak, ahlaka uygun davranışlar ve hukuk gibi unsurları objektif ruhtan çıkardığını görmekteyiz. Hegel, insanın salt insan olması nedeniyle soyut hakka sahip olduğunu savunmakta, bu savunusuyla da subjektif-modern doğal hukukçulara bir atıfta bulunmaktadır. Ancak devamında devletin tarihsel evrimin bir neticesi (törel hukuk) ve dolayısıyla mutlak ve sonsuz olduğunu ifade etmekte ve Anayasanın kendisi için var olan ve kendi başına, kutsal ve değişmez nitelikte olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Anayasa insanlar arasında daima var olan bir şey konumundadır ve bunun ihlal edilmemesini sağlamak insanların ahlaki bir görevidir.[79] Bu noktada da Hegel'in Antik Yunan'a gönderme yaptığını görmek mümkündür. Burada Hegel'in Aristotelesçi argümanlar kullandığını kabul etmekle birlikte; Hegel ve Aristoteles'in doğal hukuk kuramlarının oldukça farklı olduklarını

---

[76] Nicolai Hartmann, "Aristoteles ve Hegel", Çev. Saygın Günenç, Mehmet Mengü, **FSBD**, S. 18, 2014, s.s. 257-283, s. 257.

[77] Işıktaç, **a.g.e.**, s. 248.

[78] Hartmann, **a.g.m.**, s. 259-261, 270.

[79] Işıktaç, **a.g.e.**, s. 251-256.

söylemekte kanaatimizce fayda bulunmaktadır. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere, Aristoteles'in hukuk öğretisinde, hukukun her alanına sirayet etmiş olan, ahlaki üstünlüğü bulunan, dışsal, evrensel ve değişmez bir adalet anlayışı bulunmamaktadır. Aristoteles'in doğal adalet ilkeleri daha ziyade koruyucu bir işlev üstlenmektedir. Hegel'in öğrencisi, Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) da Aristoteles konusunda hocasının izinden gitmekte; hukukun ahlak ile temellendirilmesinin zorunlu olduğunu savunarak[80], hukukun müstakil hâle getirilmesine karşı çıkmaktadır.[81] Böylece Trendelenburg'da da Aristoteles'in hukuk anlayışı noktasında, Hegel'de fark ettiğimiz aynı sıkıntı görülmektedir.

19. yüzyıl Aristotelesçiliğini bu şekilde özetlemek mümkündür. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçerken ise ödevlerin haklardan önce geldiği düşüncesinin, hukuk, ahlak felsefesi ve toplum kuramı tartışmalarındaki Aristotelesçi söylemin hâkim unsuru hâline geldiğini söylemekte fayda bulunmaktadır. Ayrıca bu söylemlerin de genel olarak Hegel ve Trendelenburg'un Aristotelesçi yorumlarına dayandırıldığını belirtmek gerekmektedir.[82]

3.2. ARİSTOTELES'İ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Çağımızın gündelik sorunlarına daha çok yaklaşıldığı düşünülerek, bu başlık altında 20. yüzyıl ve 21. yüzyıl Aristotelesçiliğinin incelenmesi kanaatimizce uygun bulunmaktadır. İncelemeyi sonuçlandırmadan önce, Aristoteles'i çağdaş yorumcularıyla birlikte okumak, Aristoteles'i yeniden düşünmenin kapılarını bizlere aralamaktadır.

Aristoteles hakkında çağdaş yorumları okuyabilmek ve yeniden düşünme işlemini gerçekleştirebilmek için, 20. ve 21. yüzyıl çağdaş doğal hukuk öğretilerine değinmekte büyük fayda bulunmaktadır.

---

[80] Bu noktada yine de Hegel ile ilgili ahlakın mı hukuku yoksa hukukun mu ahlakı önceleğine dair bir tartışma olduğunu hatırlatmakta fayda bulunmaktadır. Zira Hegel'e göre insanların ahlaklı olmasının, ödevlere ve hukuka uymak sayesinde gerçekleştiğini ve hukukun ahlakı önceleğini savunan görüş de bulunmaktadır. Bkz.: Işıl Bayar Bravo, "Ahlak mı Hukuku Önceler, Hukuk mu Ahlakı? Hegel'in Yanıtı", **HFSA**, S. 19, 2010, s.s. 169-172, s. 170,171.

[81] Hartung, **a.g.m.**, s. 135,136.

[82] **A.e.**, s. 137.

Bu başlık altında da öncelikli olarak Lon Luvois Fuller'e (1902-1978) yer vermek kronolojiye uygun davranmak bakımından daha doğru olacaktır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan büyük insanlık sorunları, katliamlar ve bunların yargılanması sürecindeki hukuki sorunlar, hukuki pozitivizmi ve doğal hukuku yeni arayışlar içerisine itmektedir. Fuller de bu arayışın doğal hukuk kanadına yeni bir soluk getirmekte ve değerler alanını hukukun yapılış biçimine dâhil etmeye çalışarak prosedürel bir doğal hukuk anlayışı geliştirmektedir.[83]

Fuller, hukuki pozitivizm yerine, hukuku bir yöntem olarak ele alan bir çözüm yolu önermektedir. Bu yöntem ile, resmi görevliler ile vatandaşlar arasındaki karşılıklılığın öneminin altını çizmekte; diğer amaçlara ulaşılabilmesi için bir araç konumundaki hukuk düzeninin nasıl kullanılacağını göstermeye çalışmaktadır.[84]

Fuller, hukukun içkin ahlakı olarak nitelendirdiği sekiz prosedürel ilkeye ulaşmakta; hukuk sisteminin oluşturulmasında bu sekiz ilkeye göre davranılması gerektiğini ifade etmektedir. Fuller'in hukukun iç ahlakını oluşturan sekiz ilkesi şunlardır:

> "Birincisi, hukukta kurallar genel terimlerle ifade edilmelidir. İkincisi, kurallar aleni olarak yürürlüğe konulmalıdır. Üçüncüsü, istisnalar dışında hukuk kuralları geleceğe yönelik olmalı, geçmişe etkili olmamalıdır. Dördüncüsü, kurallar anlaşılabilir şekilde ifade edilmelidir. Beşincisi, kurallar birbiriyle tutarlı olmalı ve çelişmemelidir. Altıncısı, kurallar onlara tabi olanların güçlerini aşan yükümlülükler getirmemeli, yapamayacağımız şeyler emretmemelidir. Yedincisi, hukuk kuralları, onlara tabi olanların güvenemeyecekleri sonucunu doğuracak şekilde sık sık değiştirilmemelidir. Sekizincisi, kurallar lafızları ile tutarlı biçimde icra edilmeli, kuralda ne diyorsa o yapılmalıdır."[85]

Bu ilkelerden de hareketle Fuller, hukuku, "insan davranışını kuralların yönetimine tabi kılma teşebbüsü"[86] olarak tanımlamaktadır. Bu sekiz ilkeye aykırı olan bir hukuk sistemi de vatandaşlarının davranışlarını yönlendirme noktasında başarısız

---

83 Işıktaç, **a.g.e.**, s. 399, 400.

84 Brian H. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, **DEÜHFD**, C. 6, S. 2, 2004, s.s. 291-343, s. 316.

85 Sevtap Metin, "Lon L. Fuller ve Prosedürel Doğal Hukuk Yaklaşımı", **Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş**, Ed. Ertuğrul Uzun, 3. Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2019, s. 178, 179.

86 Bix, **a.g.m.**, s. 313.

sayılmakta; sekiz ilkeyi barındırmadığı için söz konusu hukuk sistemi etkinlik sağlayamamaktadır.[87]

Fuller'in hukukun içkin ahlakını dayandırdığı bir diğer konu da hukuki öznenin, özerk bir birey konumunda bulunmasıdır. Bu sekiz ilkenin savunusunda hukukun, bu özerkliğe saygı duyduğu argümanı kullanılmaktadır. Hukuk sistemleri, insanların normları anlayabilme ve kendi davranışlarına buna göre yönlendirebilme yetilerine güvenmektedir ve bu nedenle özneye talimat vererek, dayatma yoluyla uygulanan bir hukuk sistemi gerçek anlamda bir hukuk sistemi olarak adlandırılamamaktadır.[88]

Kanaatimizce Fuller'in doğal hukuk öğretisi ile Aristoteles'in hukuk öğretisi arasında büyük benzerlikler bulmak mümkündür. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere, Aristoteles'in de değişmeyen adaleti, kanaatimizce pozitif hukuka geçerliliğini kazandıran yöntemsel ilkelerdir. Ayrıca Aristoteles'te de sorumluluğun ve etik ilkelerin ne olduğunu anlayabilme yetisine sahip bir insan portresi bulunmaktadır. Dolayısıyla Fuller'in prosedürel doğal hukuk anlayışı ile Aristoteles'in pozitif hukuka yöntemsel bir yelpaze olan hukuk anlayışı ve iki filozofun da ahlaki sorumluluklarının farkında olan özne anlayışı birbirlerine oldukça yakın gözükmektedir. Kanaatimizce Fuller, Aristoteles'in modern doğal hukuk kanatlarından birini oluşturmaktadır.

Aristoteles'in modern doğal hukuk kanatlarından bir diğerini oluşturan düşünür ise çağımıza daha yakın olan John Finnis'tir (1940-). Finnis'teki Aristoteles etkisinin, Fuller'deki Aristoteles etkisinden daha yoğun olduğunu baştan ifade etmek doğru olacaktır.

Finnis, doğal hukuku dar anlamda bir hukuk teorisi olarak ele almamakta; doğal hukuku, politika ve hakları da içerisine alan veya bu alanları belirleyebilecek sonuçlar üreten bir etik teorisi olarak değerlendirmektedir.[89] Finnis, doğal hukuk görüşünü yeni bir kurgu ile ele alıp geliştirmekte; doğal hukuku, insan ve toplum

---

87 Metin, **a.g.e.**, s. 179, 180.

88 E. İrem Akı, "Hukukun İç Ahlakı: Lon L. Fuller'in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme", **AÜHFD**, C. 64, S. 1, 2015, s.s. 1-35, s. 16-18.

89 Uslu, **a.g.e.**, s. 271.

hayatını düzenleyen pratik aklın prensiplerinden oluşan bir düzen olarak görmektedir.[90]

Finnis, ahlaki bir hukuk teorisi oluşturmasının neticesi olarak bazı temel iyilerden bahsetmekte ve ahlak teorisini sadece kendisi için istenen ve kendisi için değer verilen yedi temel iyi üzerine kurmaktadır.[91] Finnis, olandan olması gerekenin çıkarılması tuzağından kaçmaya çalışmakta, bunun için de temel iyileri sezgide temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, temel ilkeler, insan doğasının analizine dayanan çalışmalar ile belirlenememekte, temel iyilerin içsel bir deneyim ile keşfedilmesi gerekmektedir.[92]

Finnis'in yedi temel iyisi; yaşam, bilgi, oyun, estetik tecrübe, sosyallik (arkadaşlık), din ve pratik makuliyettir. Yaşam, kendini korumak, sağlıklı olmak, acı çekmemek, çocuk yapmak, sakatlanmamak gibi unsurları içerisinde barındırmaktadır. Bilgi, insanın içgüdüsel olarak hareket etmeyip, merak ettiği bir hususu öğrenmek üzere duyduğu isteği, hakikat arayışını ifade etmektedir. Oyun, insanın eğlenmesini ve zevk almasını sağlayan iyi konumundadır ve insanların eylemlerine devam etmek konusundaki heyecan ve isteğini artırmaktadır. Estetik de oyun ile bağlantılı bir iyi olup; insanların, eyleme gerek olmaksızın gördüklerinden ve hissettiklerinden zevk alması ve bu estetik şevkle eyleme geçmesini sağlayan iyidir. Sosyallik, toplumsal olmak ve ortak iyi kavramlarını ve sevgi ile dostluk kavramlarının getirdiği mutluluk anlayışını içermektedir. Din, evrensel bir diğer iyidir ve temel iyiler ile kozmos arasında bağlantı kurmaktadır. Pratik makuliyet ise insanların karakterlerini oluştururken ve eylemlerini yerine getirirken nasıl davranmaları gerektiğini belirleyen, yaptıkları seçimlerin sonucunu değerlendirebilmeleri ile ilgili olan değerlendirme kabiliyetidir.[93] Finnis'in temel iyileri bu yedi ilke ile de sınırlı olmayıp; bu yedi temel iyinin üzerine, insanın kendini gerçekleştirmesini sağlayabilecek yenilerinin eklenmesi mümkündür.[94]

---

[90] Sevtap Metin, "Yeniden Doğal Hukuk Modellemesi: John Finnis", **İÜHFM**, C. 62, S. 1-2, 2004, s.s. 165-207, s. 165, 166.

[91] Bix, **a.g.m.**, s. 324.

[92] Metin, **a.g.m.**, s. 167, 168.

[93] **A.e.**, s.171-174; John Finnis, **Natural Law and Natural Rights**, Ed. Paul Craig, 2. Baskı, Oxford, Oxford University Press, 2011, s. 85-90.

[94] Metin, **a.g.m.**, s. 174.

Temel iyilerin özelliklerini genel olarak saymak gerekirse, öncelikle temel iyiler evrenseldir. Dolayısıyla her zaman ve her yerde geçerli iyilerdir. Temel iyiler araç değil, amaçtırlar. Dolayısıyla kendi başlarına iyi ve değerlidirler ve başka bir amacı gerçekleştirecek bir araç konumunda değillerdir. Temel iyiler arasında hiyerarşi yoktur. Bu nedenle her temel iyi, eşit bir şekilde iyinin formudur ve eşit derecede değerlidir. Temel iyiler, ahlaka önceldir. Bundan dolayı ahlaki bir yargı veya kural içermemekte; ahlaki yargıların nasıl değerlendirilebileceğine dair dayanak konumunda bulunmaktadırlar. Son olarak da temel iyiler aşikârdır. Dolayısıyla temel iyiler kanıta ihtiyaç duymamakta, aşikâr olarak hâli hazırda var olmaktadır. Temel iyiler aşikâr olarak var oldukları için tasım yoluyla kanıtlanamayıp, kendisinden de yukarıda herhangi bir önerme bulunmamaktadır.[95]

Finnis'in ahlak teorisinin ikinci kısmı, pratik makuliyettir. Pratik makuliyet çift role sahiptir. Hem temel iyilerden biridir hem de temel iyilere katılım bakımından yol gösterici bir rehber konumundadır. Neyin ahlaken doğru neyin yanlış olduğu konusunda pratik makuliyet insanlara yol göstermektedir.[96] Pratik makuliyetin dokuz ilkesi bulunmaktadır. Rasyonel, tutarlı bir yaşam planı yapma; temel iyiler arasında keyfî tercihlerde bulunulamama; insanlar arasında keyfî tercihlerde bulunulamama ve tarafsızlık; yüklenilen özel ve sınırlı projelere bağlanmama ve fanatizmden kaçınma; zorunlu olmaksızın vaatlerden dönmemek ve verilen sözlerin tutulması; iyiyi etkin bir şekilde izleyerek eyleme geçmek ve etkisiz yöntemlere başvurarak fırsatları boşa harcamamak; toplumun ortak iyiliği ve esenliği için hareket etmek; eylemlerin vicdana uygun olması; temel iyilerin gerçekleştirilmesine zarar verecek herhangi bir eylemde bulunmamak, pratik makuliyetin dokuz ilkesidir.[97]

Temel iyiler sadece kişinin arzu ve güdülerini akıllı bir şekilde yönlendirebilmesi ile gerçekleştirilebilmekte; bu nedenle tutarlı ve rasyonel bir hayat planına sahip olmak, temel iyilere katılımın ilk kuralı hâline gelmektedir. Temel iyiler eşit değerde görüldüğü için onlara katılım aşamasında ayrım yapılmamalı; birini keyfî olarak hesaba katıp birini katmama yoluna gidilmemelidir. Herkesin temel iyileri

---

95 Uslu, **a.g.e.**, s. 272-277.

96 **A.e.**, s. 279.

97 Bix, **a.g.m.**, s. 325; Metin, **a.g.m.**, s. 178, 179.

gerçekleştirme ve takip etme imkânı olduğu için kural olarak insanlar arasında ayrım yapılmamalıdır. Kişi çaba sarf ettiği projede başarısız olup, kötü sonuçlar alıyorsa buna fanatizm ile bağlanmaktan vazgeçmelidir. Ancak fanatizm ile kolay vazgeçme arasındaki denge de kurulmalı; kişi amacından, projesinden kolayca vazgeçmemeli, sözünden kolayca dönmemelidir. Kişi amacını ve temel iyiyi gerçekleştirmek için etkin olan bir yolu tercih etmelidir. Kişi, temel iyilere saygı göstermeli, bu iyilerin gerçekleştirilmesine engel olacak eylemlerden kaçınmalıdır. Kişi toplumun ortak iyi ve ortak iyileri düşünerek hareket etmelidir. Kişi yapılmaması gerektiğini düşündüğü davranışı yapmamalı, yapılması gerektiğini düşündüğünü yapmalı, vicdanına uygun davranarak eylemde bulunmalıdır. Pratik makuliyetin rehber ilkelerini bu şekilde özetlemek mümkündür.[98] Finnis teorisini bir insan doğası düşüncesine dayandırmamaktadır. Vicdanı izleme konusunda da kişinin temel iyileri direkt olarak algılayacağı, bu iyileri içinde bulundurduğuna dair bir insan doğası resmi çizmemektedir.[99] Finnis'te üstün insan doğasına ilişkin bir ideal bulunmamakta; daha ziyade insanların hangi amaca göre eylemde bulunduğuna dair teleolojik bir ahlak teorisi oluşturulmakta[100]; temel iyilerin takip edilecek amaçlar olarak gösterilmesi yine teleolojik anlayışın izleri olarak görülmektedir.[101]

Finnis'in hukuk anlayışına geldiğimizde ise; ahlak teorisi ve teleolojinin üzerine kurulu bir hukuk teorisi görmek mümkündür. Hukuk, Finnis'in ahlak teorisinde, bazı ortak iyilere ulaşabilmek için önerilen özel bir koordinasyon türüdür. İnsanlara iyi bir neden sunması gereken resmi beyanların ve emirlerin ahlaki olarak değerlendirilmesidir.[102] Finnis'in hukuk teorisi de bir ahlak teorisi önermekte; bu

---

98 Finnis, **a.g.e.**, s. 100-127; Uslu, **a.g.e.**, s. 280-286.

99 "*Kişi cömertlik, adillik ve açıklık gibi eğilimlere sahipse, kişinin insan iyiliğine olan sevgisi tamsa veya kişinin çevresinde olanlar çoğunlukla akla uygun ise o zaman kişi aklın gereği olan belli pratik hükümleri, derin bir muhakeme veya soyut uslamlama olmaksızın verebilecektir. Ancak bu kadar şanslı değilse vicdanı onu yanıltacaktır….kişi, son analizde irrasyonel olduğuna hükmettiği şeyi yapmayı veya akla uygun olduğuna hükmettiği şeyi yapmamayı seçerse, bu durumda kişinin tercihi irrasyonel dolayısıyla gayriahlakidir. Bununla birlikte kişinin vicdani yargıları hatalı olabilir*." İlgili pasaj için bkz.: Uslu, **a.g.e.**, s. 286, 288.

100 Bix, **a.g.m.**, s. 326, 327.

101 Uslu, **a.g.e.**, s. 290.

102 Bix, **a.g.m.**, s. 328, 329.

nedenle yasalarla daha az ilgilenmekte, hukukun ahlaki postulatlarını inceleme alanı yapmaktadır.[103]

Finnis'in hukuk anlayışı, temel iyiler ve pratik makuliyet ilkeleri ile yakından bağlantılıdır. Hukuk, ortak iyi anlayışı bulunan değerlerle yüklü bir sistemdir ve ortak iyi olarak adlandırılan amacın gerçekleştirilmesi de adaletin gereklerinin yerine getirilmesi ile sağlanır. Finnis'e göre adalet üç unsuru kapsamaktadır ve ilkeler de bu üç unsurun ortaya çıkmasında yardımcı olmaktadır. Adaletin birinci unsuru, özneler-arası olmasıdır. Buna göre adalet, kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkmakta olup; adillik veya adaletsizlik tartışması da birden fazla insanın bulunduğu yerde ortaya çıkmaktadır. İkinci unsur ödev unsurudur. Ödev unsuru, diğer kişiye karşı borçlu olunanı ya da diğer kişinin hak ettiğini ifade etmektedir. Üçüncü unsuru ise eşitliktir. Finnis eşitliği de mutlak bir eşitlik olarak görmeyip, bu kavramı daha ziyade orantılılık olarak kullanmaktadır.[104]

Finnis için hukuk, ona tabi olanlara uygun ortak yolun ve ortak iyinin ön bilgisini vermekte; insanların kendi hayatlarını bu güvenli alanda yönetmelerine imkân tanımaktadır. Bu nedenle de hukuk sisteminin otoritesi ona zorlayıcı olma özelliğini vermektedir.[105]

Finnis, hukuk düzeninin karakteristiği olarak beş formel özellik tespit etmektedir. İlk formel özellik, hukukun birbiriyle ilişkili kurum ve kurallar ile tanımlanması; netlik ve kesinlik sağlamak suretiyle insan etkileşimine öngörülebilirlik getirmesidir. İkinci formel özellik, hukuken geçerli olarak yaratılmış herhangi bir kurum ya da kuralın yine geçerli bir şekilde ilga edilene kadar yürürlükte ve geçerli kalacağıdır. Üçüncü özellik ikinci ile bağlantılıdır ve geçerli bir kural ya da kurum üzerindeki değişikliğin yine geçerli bir şekilde yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Dördüncü formel özellik, kanunların eylemlerden önce yasalaştırılması gerekliliği ve dolayısıyla daha sonraki eylemlerin önceden yasalaştırılmış kurallara göre değerlendirilmesidir. Beşinci ve son formel özellik ise; her pratik mesele ve koordinasyon probleminin geçmişte yapılmış hukuki edimlere veya bu edimlerce

[103] Metin, **a.g.m.**, s. 182.

[104] Finnis, **a.g.e.**, s. 161-165; Uslu, **a.g.e.**, s. 304-306.

[105] Uslu, **a.g.e.**, s. 308.

belirlenmiş yollara göre çözüme ulaştırılmasıdır. Beşinci özellik diğer dört özelliğe takviye niteliğindedir.[106] Ancak Finnis, bu formel özellikler ile de yetinmemekte; bu formel özellikler ile temel iyiler arasında sistematik bir ilişki kurmak için hukukun hakimiyetinin gerekleri olarak adlandırdığı, Fuller'in ilkelerine benzeyen sekiz ilkeye yer vermektedir. Bu sekiz ilke şu şekildedir: Kurallar geçmişe değil, geleceğe yöneliktir. Kurallara uymak imkânsız olmamalıdır. Kurallar ilan edilmelidir. Kurallar açık olmalıdır. Kurallar tutarlı olmalıdır. Kurallar istikrarlı olmalıdır. Kurallar genel olmalıdır. Kurallara resmi otoriteler tarafından da riayet edilmelidir.[107]

Bu ilkeler ışığında pozitif yasaların üretilmesi aşamasında ise Finnis de ikili bir ayrıma gitmektedir. Birinci türdeki yasalar, temel insan iyileri ve pratik makuliyet ilkelerinden daha doğrudan türetilebilecek; cinayet, hırsızlık, özel mülkiyet gibi konuları kapsayan yasalardır. İkinci türdeki yasalar ise kanun koyucunun tercih özgürlüğünün bulunduğu, o toplumun ihtiyaç ve geleneklerini dikkate alan yasalardır. Ancak otoritenin tercih özgürlüğü, pratik makuliyetin dışında bir özgürlük değildir.[108]

Finnis, fazlaca ilke ve kurala yer vermekle birlikte bunları uygulamaya geçirmenin o kadar da kolay olmadığının farkındadır. Bu nedenle Finnis ile ilgili değinilmesi gereken son husus itaat yükümlülüğüdür.

Finnis'e göre, adil olmayan yasalar, doğal hukukun ikinci planında kalmış olan bir ilgi alanıdır. Finnis açısından hukukun temel işlevi, devlet zorlamasına meşruiyet kazandırmaktır. Buna göre adil olmayan yasalar hukuken geçerli olabilmekte; ancak devletin zorlayıcı gücü açısından uygun bir meşruiyet sağlamamaktadır. Bu nedenle de tam anlamıyla bir yükümlü kılıcı konumda bulunmamaktadırlar. Adil olmayan yasalar, teknik hukuk anlamında yükümlü kılıcı bir niteliğe sahip olsa da ahlaki idealleri gerçekleştirmek konusunda başarısız konumdadırlar.[109]

Sonuç olarak bakıldığında daha da geliştirilmiş bir versiyon olmakla birlikte Finnis ile Aristoteles'te fazlasıyla benzerlik görmek mümkündür. Öncelikle Aristoteles'teki eudaimonia ile Finnis'in temel iyilerinin özellikleri oldukça

---

[106] Finnis, **a.g.e.**, s. 266-270; Uslu, **a.g.e.**, s. 308-310.

[107] Finnis, **a.g.e.**, s. 270-273.

[108] Uslu, **a.g.e.**, s. 312, 313.

[109] Metin, **a.g.m.**, s. 185.

benzemektedir. İkisi de kendisi amaçtır ve kendi başına değerlidir. Finnis'teki iyilerin çeşitlendirilerek, daha da ayrıntılı bir hâle getirilmektedir.

Bunun dışında Finnis'te de Aristoteles'teki hâkim teleolojiyi görmek mümkündür. İkisinde de hukuk, insanlara bir toplumsal erek sunmakta, buna göre eylemde bulunmalarını öğütlemektedir. Ayrıca toplumsal iyiye, ortak iyiye göre hareket etmek ve bu ilkeleri hukukun temel ilkelerinden biri olarak gözetmek de iki düşünürde ortaktır.

Finnis'te de Aristoteles'te olduğu gibi bir üstün insan ideali bulunmamaktadır. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles'i ayıran temel husus Finnis'te de vücut bulmaktadır. Bu noktadan bakıldığında iki düşünürün insan doğası hakkındaki görüşlerinde de bazı benzerlikler göze çarpmaktadır. Öncelikle belirttiğimiz üzere, Finnis'te bir insan doğası öğretisi bulunmamakta; Aristoteles'te ise insan doğası, pratik akıl ve irade ile sınırlanmış, döneminin klasik fikrinden daha farklı bir insan doğası anlayışı bulunmaktadır. Pratik akıldan bahsetmişken ise; Finnis'in pratik makuliyeti ile Aristoteles'in pratik aklı oldukça birbirine benzemektedir.

Ayrıca Aristoteles'in cinayet gibi bazı eylemleri baştan erdem dışı ve ortası mümkün olmayan eylemler olarak sayması ile Finnis'in pratik makuliyet ilkelerinden daha doğrudan türetilebilecek yasaları (cinayet, hırsızlık, özel mülkiyet gibi) arasında da büyük benzerlik görmek mümkündür.

Kanaatimizce Aristoteles ile Finnis'in hukuk anlayışlarında da benzerlik bulunmaktadır. Finnis de Fuller gibi bazı yöntemsel ilkeler getirmekte; hatta bu ilkeleri daha da ilerletmekte, daha fazla ilke ortaya koymaktadır. Finnis'in ahlaki ilkelerinin de yelpaze konumunda olması, Aristoteles ile benzerlik göstermekte; Finnis'in pozitif yasalara ahlaki açıdan meşruiyet sağlayan ahlaki ilkeleri ile Aristoteles'in pozitif adalete ahlaksal meşruiyet sağlayan doğal adaleti birbirine oldukça yakın gözükmektedir. Dolayısıyla bu yakınlık göz önüne alındığında Aristoteles'i klasik doğal hukukçular arasından ayırmak fikri daha da kuvvetlenmektedir.

Fuller ve Finnis, 20. ve 21. yüzyılın önemli ve ünlü doğal hukuk temsilcileri oldukları için çalışmamızda bu iki düşünürün görüşlerine ayrıca ve kapsamlı bir şekilde yer verilmekle birlikte; Aristotelesçilik çalışmalarının günümüzde de hız kesmeden devam ettiğini belirtmekte fayda bulunmaktadır.

Bu noktada da Yeni Aristotelesçilik önem kazanmaktadır. Aristoteles'in, insanların ereklerini gerçekleştirebilme fikri; bireylerin, kendilerini gerçekleştirebilmek ve mükemmelleşebilmek için hak ve özgürlüklere müdahale etmeyen bir siyasal düzene ihtiyaç duydukları fikri ile birleşmektedir. Bu öğretiye göre tam ahlaki koşulun gerçekleşebileceği siyasi ya da yasal koşulların kurulması bireylerin haklarının tanınması ile mümkün olabilmektedir. Bireylerin iyi olana ulaşabilmeleri için doğal hakları korumakla görevli olan siyasi bir hukuki sistem gerekmektedir.[110] Yeni Aristotelesçilik, Aristoteles'in insan tanımlaması üzerinden yükselmekte; sosyal adaletin ilkelerini insanın ne olduğuna ilişkin kavrayıştan çıkarmaktadır.[111] Görüşün temelinde insanın kendi varlığının iyiliğini gerçekleştirebileceği fikri yatmaktadır. Bu görüşe göre, politika temelinde etik sorunları da barındırmakta, değerlerden ayrı düşünülememektedir. Dolayısıyla siyasi etkinlik de iyi yaşamın temel öğesi hâline gelmektedir. Aynı düşünce iyi yaşamın ancak iyi toplumda meydana gelebileceği fikrini de beraberinde getirmektedir. Buna dayanarak da siyasi düzenlemelerin amacının her insanın kendi yetenekleri doğrultusunda kendisini gerçekleştirebilmesi olduğunu kabul etmektedir. Aynı görüşe göre, sosyal adalet ilkesi gereğince, önemli olan insanın ne kadar mala sahip olduğu değil, insanların neler yapabildiğidir. Aristotelesçi insan tanımından yola çıkan Yeni Aristotelesçilere göre, önemli olan insanın yetenek olarak, kendini geliştirme olarak, iyi anlamında değer olarak ne kadar zenginleşebildiğidir.[112] Bu görüşlerden de anlaşılabileceği üzere Yeni Aristotelesçilik, sosyal liberal esintiler taşımakta; Aristotelesçilik politika ve hukuk felsefesi üzerinden serüvenini devam ettirmektedir.

Politika ve hukuk anlamında devam etmekle birlikte; Aristotelesçiliğin çağdaş felsefede çok çeşitli alanlarda, çok çeşitli zeminlerde de yerini korumaya ve ilerlemeye devam ettiğini belirtmek doğru olacaktır.

---

[110] Uslu, **a.g.e.**, s. 86,87. İlgili görüşlerin ayrıntısı için bkz.: Douglas B. Rasmussen, Douglas J. Den Uyl, **Norms Of Liberty: A Perfectionist Basis For Non-Perfectionist Politics**, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2005; Eric Mack, "Rasmussen and Den Uyl on Natural Rights", **Reason Papers**, C. 18, s.s. 89-99.

[111] Hatice Nur Erkızan, "Yeni Aristotelesçi Sosyal Adalet Kuramı: Bir Yeni Liberalizm Eleştirisi", **HFSA**, S. 13, 2005, s.s.133-143, s. 133.

[112] **A.e.**, s. 133-135, 141-143.

Sonuç olarak Rönesans'tan günümüze ulaşan dönemde gerçekleşen keşifler ve icatlar ile her ne kadar pozitif bilimlerdeki Aristoteles etkisi azalmış olsa da sosyal bilimler alanında, özellikle varlık felsefesi, politika felsefesi ve hukuk felsefesi alanında Aristotelesçilik çalışmalarının devam ettiği, direkt olarak Aristotelesçi bir kuram kurulmasa bile Aristotelesçi öğelerden yararlanan kuramlara da sıkça rastlandığını belirtmek gerekmektedir.

SONUÇ

Çalışmamız kapsamında, Aristoteles felsefesi genel hatlarıyla ele alınmış, Aristoteles'in hukuk anlayışı ile ilgili bir analiz yapılmaya çalışılmış ve tarih içerisindeki Aristotelesçiliğin hukuktaki etkileri incelenerek, Aristoteles yeniden düşünülmeye çalışılmıştır.

Aristoteles'in hukuk anlayışının incelenmesi günümüzde bile hâlen önem arz etmektedir. Çünkü kitaplarda yer alan sınıflandırma genel olarak Aristoteles'i klasik doğal hukuk kuramları arasında göstermektedir. Ancak Aristoteles'in klasikten uzakta olan görüşleri ve marjinalliği bu sınıflandırma noktasında bizleri Aristoteles'in hukuk anlayışı noktasında yeni arayışlara itmektedir. Aristoteles'in hukuk anlayışının yeniden sınıflandırılması, yeni bir bakış açısı ve yeni imkânlar sunmaktadır.

Bu noktada da Aristoteles'in hukuk anlayışı incelemesini sadece Nikomakhos'a Etik ile sınırlı tutmamak için felsefesini bütünsel olarak inceleme gereği duyulmaktadır. Aristoteles'in felsefesini tüm hatlarıyla incelemek, hukuk alanındaki metinlerindeki çelişkileri aydınlatma noktasında yardımcı işlev görmektedir.

Denge kelimesi Aristoteles'i tanımlayan en iyi kelimedir. Çünkü altın orta görüşü sayesinde Aristoteles'in tüm felsefesinde bir dengeyi yakaladığını görmek mümkündür. Aristoteles'i herhangi bir görüşünde aşırı uçlarda görmek ise neredeyse imkânsız bir şeydir. Öncelikle mantık anlayışı ile başlamak gerekirse, doğru bilgi edinebilmek için tümevarım ve tümdengelimin birlikte çalışması hususu göze çarpmaktadır. Aristoteles, bu iki yöntemi birlikte kullanarak hem tümel bilginin dogma olmasından kaçınmaya hem de tekillerin yetersiz örneklerinin birleşerek bir dogmaya sebep olması ihtimalini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bu da olandan olması gerekenin çıkması ya da olması gerekenden olanın çıkması noktasında filozofun ortayı bulduğunu göstermektedir. Ayrıca rasyonalizm-ampirizm noktasında da Aristoteles'in bir orta noktayı sağladığı görülmektedir. Tabi temelde ortayı savunmak ve buna göre hareket etmekle birlikte filozofun, bazı noktalarda ortadan sapma yaşadığını belirtmekte de fayda bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse rasyonalizm ve ampirizmin ikisine de yakın olmakla birlikte rasyonalizme daha yakındır. Olan-olması gereken ayrımında da olması gerekene daha yakın olduğu,

doğrunun daha çok olması gerekenle ilgilenmesi görüşünden okunmaktadır ve tabi buna bağlı olarak tümevarımdansa tümdengelime daha yakındır. Ancak daha yakın olması, Aristoteles'in tipik olarak o olması anlamına gelmemektedir. Aristoteles klasik bir rasyonalist veya klasik bir tümdengelimci değildir.

Varlık felsefesine baktığımızda ise yine bir düalizm alanı gözükmektedir. Madde-form düalizmi Aristoteles'in en önemli düşüncelerinden biridir. Aristoteles'in varlık felsefesi, felsefeyi yeryüzüne indirmektedir. Dolayısıyla idealar evrenini devre dışı bırakmakta, idealizm yerine realizmin yolunu tutmaktadır. Bu açıdan bakıldığında da Aristoteles'in felsefeyi aşkın olandan kurtardığını belirtmek mümkün hâle gelmektedir. Ayrıca Aristoteles, varlığın fenomeni dışında ayrıca ve üstün bir gerçekliği olmadığını savunmakta; varlığa gelişim ve dinamizm öğelerini eklemektedir. Gelişim kavramı beraberinde değişimi de getirmektedir. Değişim ve dinamizm ise, Aristoteles'in felsefesinde önemli bir yer kaplamaktadır. Aristoteles, varlık felsefesinde dört neden teorisini de geliştirmekte ve bu nedenler arasındaki ereksel neden, Aristoteles'in teleolojik kuramının kapılarını aralamakta ve daha sonra bu kapı hiç kapanmamaktadır. Bu teleolojik yaklaşım ayrıca, hareketlerin sebebini doğanın erekbilimine izafe etmeyi sağlamakta; her şeyin sebebinin ilahi bir plan olması fikrini ve kaderciliği ilga etmektedir. Aristoteles'in Tanrı'yı da ilk hareket ettirici olarak salt form ve salt düşünce şeklinde resmetmesi, aklın felsefedeki payını ve önemini artırmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles, yaratıcı olan bir Tanrı portresinden uzak durmakta; rotasını akıldan ve rasyonalizmden yana çizmektedir.

Akıl öğretisinde de pratik aklın özel bir önemi bulunduğunu söylemek gerekmektedir. Zira pratik akıl, Aristoteles'in ahlak felsefesinin önemli yapı taşlarından biri konumundadır. Pratik akıl, insanların nasıl eylemlerde bulunmaları gerektiği noktasında aklın kullandıkları bölümüdür. Eylemde bulunurken nelere dikkat edilmesi, nasıl davranılması gerektiği soruları da Aristoteles'in erdem öğretisine dayalı ahlak teorisini ortaya çıkarmaktadır. Aristoteles'in ahlak teorisinde kullandığı insan doğası kavramı da hukuk anlayışı bakımından önem teşkil eden düşüncelerden biridir. Aristoteles, insan doğasını salt akıl üzerinden oluşturmakta, üstün insan ideali yaratmaktan özellikle uzak durmaktadır. Aristoteles'in erdemleri altın ortaya dayanmakta, orta teorisi Aristoteles'te bir kez daha kendini göstermektedir. Buna göre insanların aşırı uçlardan kaçınıp, erdemli bir hayat sürebilmesi için orta olanı tercih

etmesi gerekmektedir. İnsanın orta olanı tercih ederek kendisini gerçekleştirmesi, ereklerine uygun eylemlerde bulunması gerekmektedir. İnsanların peşinden koştuğu temel iyi ise, eudaimonia'dır. Eudaimonia kavramı politika felsefesinde ise ortak iyi olarak yerini almaktadır. Bu hususa bakıldığında da ahlakın politikayı önceleğiği göze çarpmaktadır. Aristoteles, politika felsefesini ahlak teorisi üzerine kurmaktadır. Ahlakın politikaya yansıması ise, sonuç olarak toplumsal anlamda bir arada yaşamayı ve ortak iyiyi sağlamayı amaçlayan kuralları ortaya çıkarmakta ve böylece hukuk da Aristoteles felsefesindeki yerini almaktadır.

Konumuz gereği Aristoteles'in hukuk anlayışını incelemek başat amacımız olduğundan, özellikle filozofun hukuk anlayışı ve hukukun üzerinde yükseldiği zemin üzerinde özenle durulmuştur. Aristoteles'in doğal hukukçu mu olduğu yoksa hukuki pozitivist mi olduğu sorunu, Aristotelesçiliğin güncel anlamda da en canlı tartışma konularından birini teşkil etmektedir. Çünkü çağdaş yaklaşımların arasında doğal hukuku ve hukuki pozitivizmi uzlaştırmaya çalışanların giderek fazlalaştığı görülmektedir. Hukuki pozitivizm ile doğal hukuk arasında birbirini tamamlama ilişkisinin kurulduğu bu yeni yaklaşımlarda hukuki pozitivizmin biçimciliğini tamamlamak ve sorunlarını aşmak için doğal hukukun adalet, ilkeler, insan doğası, eşyanın tabiatı gibi kavramlarına başvurulmaktadır. Bu çerçevede Dworkin, Radbruch, Fuller, Finnis gibi hukukçular başı çekenler olarak görülebilir. Aristoteles ise bu uzlaştırmanın gerekliliğini milattan önce öngörmektedir. Bu nedenle Aristoteles'in yaklaşımları çağdaş hukuk felsefecileri bakımından önemli bir başvuru kaynağı hâline gelmektedir.

Aristoteles'in hukuk anlayışı konusunda çalışmamızda da belirttiğimiz çok fazla görüş bulunmaktadır. Onun hukuk anlayışını değerlendirebilmek, filozofun bu konuya yoğun kavramlarla ve çok az yer vermesi nedeniyle zor bir iştir. Kanaatimizce Aristoteles'in orta öğretisini ve Aristoteles dengesini burada da uygulamak yerinde olacaktır. Aristoteles'in ifadelerindeki çelişkiye son vermenin ya da en azından bu çelişkiyi en aza indirmeye çalışmanın tek yolu orta öğretisidir. Bu durumda Aristoteles'in doğal hukuk ile hukuki pozitivizm arasında bir konumu tercih ettiğini ama burada da tam ortada olmayıp doğal hukuka daha yakın olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere doğal hukuka daha yakın durması onu klasik doğal hukukçu yapmamaktadır. Aristoteles'in adaleti bir karakter

erdemi olarak tanımlayıp, bunun huy edinmek ve alışkanlık ile ancak kazanılabileceğini iddia etmesi ve de erdemlerde de bir sıradanlık reçetesi vermeyip, bu noktada da bir çeşit ahlaki rölativizme başvurması da bu anlayışı desteklemektedir. Aristoteles'in birey ve yurttaş erdemlerinin farklı olduğunu iddia etmesi de bunun en büyük kanıtıdır. Ayrıca Aristoteles'in doğal adaleti hem değişebilir olarak görmesi hem de değişemez ve evrensel olarak görmesi de bir çelişki yaratmakta, bunu da dinamizm anlayışı ile çözmek makul duruma gelmektedir. Kanaatimizce Aristoteles'in hukuk anlayışı klasik doğal hukukçulardan ayrılmaktadır. Bunun sebebi de Aristoteles'te aslında iki adet doğal adalet bulunmasıdır. Bunlardan biri pozitif yasalara ve pozitif adalete yakın olmakla birlikte, pozitif yasaların adillik kılıfıdır. Ancak diğeri değişmez olandır ve bu değişmez olan hukuk düzeninin koruyucusudur. Ancak koruyucu ve değişmez olanın içeriği çok geniş değildir. Bunlar daha ziyade yasaları ve hukuk düzenini korumak için genel ve yöntemsel ilkeler konumundadırlar. Aristoteles Finnis ve Fuller gibi bunları detaylandırmadığı için bu ilkeler en fazla bu kadar yorum yürütmeye uygun konumda bulunmaktadırlar. Aristoteles'e göre bu ilkelere uymayan yasalar gerçek anlamda yasa değildirler. Ancak bu noktada bir eleştiri getirmek oldukça önemlidir. Zira kanaatimizce Aristoteles'in hukuk anlayışı hakkında kesin bir karara varılamamasının en önemli nedenlerinden biri de filozofun itaat yükümlülüğü konusunda eserlerinde bir şeyler beyan etmemesinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles, pek çok doğal hukukçu gibi yasaların doğal adalet ilkelerine uygun olmaması durumunda tam olarak ne yapılacağına dair fikir yürütmekten kaçınmaktadır. Buna hukuk anlayışını açıklarken kullandığı çelişkili kavramlar da eklenince Aristoteles'in hukuk anlayışı konusunda kesin bir sonuca çok zor bir hâle gelmektedir. Bu nedenle de çalışmamızda yer verdiğimiz uzlaştırıcı yorum, gerek filozofun genel felsefesinin dikkate alınması gerekse de Aristotelesçi hukuk çalışmalarındaki yorumların da eklenmesiyle, filozofun hukuk kuramını en azından tutarlı bir hâle getirmektedir. Sonuç olarak Aristoteles, kanaatimizce doğal hukukçu olarak değerlendirilmeli; ancak klasik doğal hukuk anlayışının dışarısına çıkarılmalıdır.

Aristotelesçilik tarihine baktığımızda da Aristoteles'in neredeyse tüm dünyayı özellikle mantık, varlık felsefesi, doğa bilimleri, hukuk ve politika felsefeleri alanlarında fazlasıyla etkilediği görülmektedir. Özellikle bu etkiyi hukuk ile

sınırlandırdığımızda da Aristoteles'in Fuller ve Finnis gibi modern doğal hukukçu düşünürlerle birlikte yeniden düşünülmesi, filozofun doğal hukuk öğretisini modern yorumlar ile daha da güçlü bir konuma getirmektedir.

Sonuç olarak Aristotelesçiliğin çok geniş alana yayılan bir öğreti olduğu düşünüldüğünde hiçbir çağda önemini kaybetmediğini görmek; ana kuram olarak ilerleyemediği durumlarda da mutlaka bir kurama yan bir düşünce olarak dâhil olabilme kapasitesine sahip olduğunu bilmek önem teşkil etmektedir. Aristotelesçilik felsefe dünyasına yapılmış bir yatırımdır ve bu dünyada hukuk felsefesi de dâhil olmak üzere değeri hiç tükenmemekte; yolculuğunu bir şekilde hep devam ettirmektedir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali : **Kent Devletinden İmparatorluğa**, 7.Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2013.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker : **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 8. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2017.

Akı, E. İrem : "Hukukun İç Ahlakı: Lon L. Fuller'in Görüşleri Çerçevesinde Bir İnceleme", **AÜHFD**, C. 64, S. 1, 2015, s.s. 1-35.

Anlı, Ömer Faik : "Aristoteles ve Yöntem, Tümevarım ve Tümdengelim", **Bilim ve Ütopya Dergisi**, S. 208, Ekim 2011, s.s. 63-69.

Arendt, Hannah : **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, 9. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.

Aristoteles : **Eudemos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, 2. Baskı, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2017.

Aristoteles : **Magna Moralia: Erdemler ve Kötü Huylar**, Eski Yunancadan Çev. Y. Gurur Sev, 2. Baskı, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.

Aristoteles : **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Gözden Geçirilmiş 7. Baskı, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2017.

Aristoteles : **Politika**, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aristoteles : **Retorik**, Eski Yunancadan Çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018.

Aristoteles : **Ruh Üzerine**, Çev. Lale Levin Basut, Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2019.

Arslan, Ahmet : **İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles**, 5 c., C. 3, 6. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Asgarov, Mammad : "Aristoteles'te Ahlaki Öznenin Kuruluşu", **FSBD**, S. 23, 2017, s.s. 349-368.

Atayman, Veysel : **Felsefeye Davet 1: Antik Felsefe**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

Baştürk, Efe : "Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve Prohairesis", **Kaygı Dergisi**, S. 18, 2019, s.s. 206-224.

Bayar Bravo, Işıl : "Aristoteles'in Adalet Anlayışı: Mesotes Öğretisi", **HFSA**, S. 16, 2007, s.s. 308-314.

Bayar Bravo, Işıl : "Ahlak mı Hukuku Önceler, Hukuk mu Ahlakı? Hegel'in Yanıtı", **HFSA**, S. 19, 2010, s.s. 169-172.

Beyaz Erkızan, H. Nur : **Aristoteles Yazıları: Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine**, Bursa, Sentez Yayınları, 2012.

Beyaz Erkızan, H. Nur : **Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan**, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2012.

Birand, Kâmıran : **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, Ajans-Türk Matbaası, 1958.

Birbilen, Sevil : "Aristoteles'te Etik ve Politika Arasındaki İlişki", **HFSA**, S. 26, 2014, s.s. 63-67.

Bix, Brian H. : "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, **DEÜHFD**, C. 6, S. 2, 2004, s.s. 291-343.

Brun, Jean : **Aristoteles ve Lise**, Çev. İsmail Yerguz, Ankara, Dost Yayınları, 2008.

Burns, Tony : "Aristotle and Natural Law", **History Of Political Thought**, C. 19, S. 2, 1998, s.s. 142-166.

Cevizci, Ahmet : **İlkçağ Felsefesi**, 11.Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2017.

Cornford, Francis Macdonald : **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, Çev. Celal Şengör, Senem Onan, 9. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Cottingham, John : **Akılcılık**, Çev. Bülent Gözkân, 2. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları, Ekim 2018.

Crowe, Michael Bertram : **The Changing Profile of the Natural Law**, Lahey, The Hague, 1977.

Çankaya, Aylin : "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler", **Cogito Dergisi**, S. 77, 2014, s.s. 131-149.

Demir, Seda : "Karolenj Rönesansı Bağlamında Kütüphaneler, Manastırlar ve Karolenj El Yazmaları", **Türk Kütüphaneciliği Dergisi**, C. 35, S. 2, 2021, s.s. 183-207.

Demirdöven, İsmail H. : "Aristoteles ve Hukuk", **HFSA**, S. 19, 2010, s.s. 243-247.

Dörrie, Heinrich : "Eskiçağ'da Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 43-58.

Dürüşken, Çiğdem : **Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni**, 3. Baskı, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2019.

Erkızan, Hatice Nur : "Adalet ve İyi Üzerine: Adalet İyiden Bağımsız Olabilir mi?", **HFSA**, S. 9, 2004, s.s. 166-172.

Erkızan, Hatice Nur : "Aristoteles, Mutluluğun (Eudaimonia) Yitirilişi ve Günümüz Üzerine 1", **HFSA**, S. 27, 2016, s.s. 89-97.

Erkızan, Hatice Nur : "Yeni Aristotelesçi Sosyal Adalet Kuramı: Bir Yeni Liberalizm Eleştirisi", **HFSA**, S. 13, 2005, s.s. 133-143.

Fendoğlu, Hasan T. : "Aristoteles'in Devlet Felsefesi ve Önceki Anayasa Hukukumuz", **DÜHFD**, S. 6, 1993, s.s. 129-155.

Finnis, John : **Natural Law and Natural Rights**, Ed. Paul Craig, 2. Baskı, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Furtun, Ayşen : **Hukuk Felsefesi Dersleri**, 2. Baskı, İstanbul, Beta Yayınevi, 2014.

Gökberk, Macit : **Felsefe Tarihi**, 32. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, Ekim 2019.

Göze, Ayferi : **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Tıpkı 18. Bası, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2020.

Guthrie, William Keith Chambers : **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Cevizci, 2. Baskı, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1999.

Günbulut, Şükrü : **Küçük Felsefe Tarihi**, Ankara, Maya Yayıncılık, 1983.

Güriz, Adnan : "Adalet Kavramının Belirsizliği", **Adalet Kavramı**, Ed. Adnan Güriz, 2. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Derneği, 2001, s.s. 7-37.

Güriz, Adnan : **Hukuk Felsefesi**, 7. Baskı, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2007.

Gürler, Sercan : **Ahlâk ve Adalet: Çağdaş Ahlâk Felsefesi ve Adalet Sorunu**, İstanbul, Legal Yayıncılık, 2007.

Hartmann, Nicolai : "Aristoteles ve Hegel", Çev. Saygın Günenç, Mehmet Mengü, **FSBD**, S. 18, 2014, s.s. 257-283.

Hartung, Gerald : "On Dokuzuncu Yüzyılda Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 127-140.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : **Felsefe Tarihi: Platon'dan Ortaçağ Felsefesine**, C. 2, Çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, NotaBene Yayınları, 2019.

Işıktaç, Yasemin : **Hukuk Felsefesi**, Yenilenmiş ve Geliştirilmiş 5. Baskı, İstanbul, Filiz Kitabevi, Ekim 2018.

İşsevenler, Osman Vahdet : **Doğal Hukuk Sorunu: Aristoteles'in Politikası, Hobbes'un Leviathan'ı**, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2021.

İzveren, Adil : **Hukuk Felsefesi**, 2. Baskı, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1994.

Kale, Nesrin : "Platon'dan Günümüze Adalet Kavramı", **HFSA**, S. 13, 2005, s.s. 123-132.

Kanat, Celal A. : **Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi**, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2013.

Kar, Erman : "Aristoteles'te Adalet ve Erdem Arasındaki İlişki", **HFSA**, S. 24, 2012, s.s. 60-63.

Karakocalı, Ahmet : "Ius Gentium ve Uluslararası Hukuk", **AndHD**, C.4, S.2, 2018, s.s. 381-387.

Kart, Berfin : "Etik Politikayı Önceler mi?: Aristoteles'in Yanıtı ve Günümüzde Politika", **TEÜFBD**, S. 4, 2016, s.s. 112-134.

Kaya, Kamuran : **100 Soruda Felsefe ve Hukuk Felsefesi**, Ankara, Adalet Yayınevi, 2018.

Kaya, Mustafa : "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", **PÜSBED**, S. 18, 2014, s.s. 91-98.

Kayak, Sevgi : "Roma Hukukunda Ius Naturale (Doğal Hukuk) Kavramı", **Adalete Yönelmiş Bir Toplumsal Düzen Olarak Hukuk: Prof. Dr. Yasemin Işıktaç Armağanı**, Ed. Sercan Gürler, İstanbul, Sümer Kitabevi, 2020, s.s. 441-496.

Kelsen, Hans : **Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş**, Çev. Ertuğrul Uzun, İstanbul, Nora Yayıncılık, 2016.

Kelsen, Hans : **General Theory of Law and the State**, Çev. A. Javier Trevino, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 2006.

Kelsen, Hans : "The Foundations of the Theory of Natural Law", **Essays in Legal and Moral Philosophy**, Çev. Peter Heath, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, s.s. 114-153.

Kenny, Anthony : **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe**, C.1, Çev. Serdar Uslu, 2. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.

Ketenci, Taşkıner, Metin Topuz : "Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine", **Kaygı Dergisi**, S. 20, 2013, s.s. 1-18.

Kluxen, Wolfgang : "Avrupa Ortaçağı'nda Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 59-70.

Kropotkin, Pyotr Alekseyeviç : **Etik**, Çev. Sinan Altıparmak, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2016.

Laertius, Diogenes : **Lives of the Eminent Philosophers**, Ed. James Miller, Çev. Pamela Mensch, New York, Oxford University Press, 2018.

Lear, Jonathan : **Aristoteles: Anlama Arzusu**, Çev. Ayşegül Yurdaçalış, İlknur Urkun Kelso, İstanbul, Alfa Kitabevi, 2020.

Mack, Eric : "Rasmussen and Den Uyl on Natural Rights", **Reason Papers**, C. 18, s.s. 89-99.

Metin, Sevtap : "Lon L. Fuller ve Prosedürel Doğal Hukuk Yaklaşımı", **Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş**, Ed. Ertuğrul Uzun, 3. Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2019.

Metin, Sevtap : "Yeniden Doğal Hukuk Modellemesi: John Finnis", **İÜHFM**, C. 62, S. 1-2, 2004, s.s. 165-207.

Mulgan, R.G. : **Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Thought**, England-New York, Oxford-Clarendon Press, 1977.

Öktem, Niyazi, Ahmet Ulvi Türkbağ : **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 7. Baskı, İstanbul, Der Yayınları, 2017.

Ökten, Kaan H. : "Nikomakhos'a Etik Beşinci Kitapta Adalet ve Adaletsizlik Kavramları", **HFSA**, S. 13, 2005, s.s. 144-149.

Özcan, Muttalip : **Aristoteles: Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, 2. Baskı, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2016.

Özcan, Muttalip : "Aristoteles ve Metafizik", **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 165-206.

Perler, Dominik : "Yeniçağ Başında Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 113-126.

Pieper, Annemarie : **Etiğe Giriş**, Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Primavesi, Oliver, Christof Rapp : **Aristoteles**, Çev. Barış Yiğit, İstanbul, Runik Kitap, 2021.

Radbruch, Gustav : "Beş Dakikada Hukuk Felsefesi", Çev. Hayrettin Ökçesiz, **HFSA**, S. 2, 1995, s.s. 7-8.

Rasmussen, Douglas B., Douglas J. Den Uyl : **Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order**, Illinois, Open Court Publisher, 1991.

Rasmussen, Douglas B., Douglas J. Den Uyl : **Norms Of Liberty: A Perfectionist Basis For Non-Perfectionist Politics**, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2005.

Rhodes, Peter John : **Antik Yunan'ın Kısa Tarihi**, Çev. Cumhur Atay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019.

Ricklin, Thomas : "Rönesans ve Aristotelesçilik", Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 100-112.

Ross, David : **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2017.

Russell, Bertrand : **Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi**, Çev. Ahmet Fethi, 3 c., C. 1, 6. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2018.

Russell, Bertrand : **Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi**, Çev. Ahmet Fethi, 3 c., C. 2, 4. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2018.

Russell, Bertrand : **Batı Felsefesi Tarihi: Modern Felsefe**, Çev. Ahmet Fethi, 3 c., C. 3, 4. Baskı, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2018.

Sev, Y. Gurur : "Aristotelesçi Geleneğin Metafizik'i Üzerine", **Cogito Dergisi**, S. 78, 2014, s.s. 207-222.

Shellens, Max Salomon : "Aristotle on Natural Law", **Natural Law Forum**, C. 4, S. 1, 1959, s.s. 72-100.

Shields, Christopher : **Aristotle**, New York, Routledge, 2007.

Skirbekk, G., N. Gilje : **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yayınları, 2017.

Störig, Hans Joachim : **İlkçağ Felsefesi: Hint-Çin-Yunan**, Çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul, Yol Yayınları, 1994.

Strauss, Leo : **Doğal Hak ve Tarih**, Çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul, Say Yayınları, 2011.

Tahiroğlu, Bülent, Belgin Erdoğmuş : **Roma Hukuku Dersleri: Tarihi Giriş, Hukuk Tarihi, Genel Kavramlar, Usul Hukuku**, 6. Baskı, İstanbul, Der Yayınları, 2010.

Taylor, Alfred Edward : **Aristoteles: Varlık, Erdem ve Yöntem**, Çev. Aylin Çankaya vd., Ankara, Fol Yayınevi, 2020.

Tekin, Serdar : "Adalet, Pratik Akıl, Eylem: Antigone", **Metis Defterleri: Siyasalın Peşinde-Dünyaya Tragedyalarla Bakmak**, Ed. Devrim Sezer, Nazile Kalaycı, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.

Topakkaya, Arslan : "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", **FSBD**, S. 6, 2008, s.s. 27-46.

Topakkaya, Arslan, Bengü Özyürek Şahin : "Sakıncalı Rejim Demokrasi: Platon-Aristoteles Örneği", **FSBD**, S. 20, 2015, s.s. 191-210.

Tuncay, Can : **Adalet Peşinde**, İstanbul, Beta Yayıncılık, 2018.

Uslu, Cennet : **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefî Temelleri**, 2. Baskı, Ankara, Liberte Yayınları, 2011.

Uygun, Oktay : **Devlet Teorisi**, Gözden Geçirilmiş 7. Baskı, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, Ekim 2020.

Uzun, Ertuğrul : **Hukuk Metodolojisinin Sorunları,** 3. Baskı, İstanbul, Nora Kitap, Ekim 2018.

Vega, Jesus : “Aristotle’s Concept of Law: Beyond Positivism and Natural Law”, **Journal of Ancient Philosophy**, C. 4, S. 2, 2010, s.s. 1-31.

Yükselbaba, Ülker **: Liberal Dağıtıcı Adalet Tartışmaları: Bentham, Mill, Rawls, Dworkin ve Nozick**, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2016.