

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**PLATON VE ARİSTOTELES'TE  
ETİK-YASA İLİŞKİSİ**

**LEVENT AKDOĞAN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN:  
DR. ÖĞR. ÜYESİ HACI KAYA**

**KONYA -2022**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Levent Akdoğan		
	Numarası	18810101025		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe / Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Platon ve Aristoteles'te Etik-Yasa İlişkisi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**Levent AKDOĞAN**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Levent Akdoğan		
	Numarası	18810101025		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe / Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğretim Üyesi Hacı Kaya		
Tezin Adı	Platon ve Aristoteles'te Etik-Yasa İlişkisi			

İnsanlık ve düşünce tarihi boyunca hukuk/yasa ile ahlâk birbiriyle ilişkili olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte moderniteden itibaren hukuk bilimi ve uygulaması tedricî olarak kendini 'etik' sahasından ayırmış ve özerk bir disiplin hâline gelmiştir. Bu durumun belli sorunlara yol açtığı görülmektedir. Öte yandan yaşanan sorunlar gerek hukuk ve ahlâk felsefesi bağlamında düşünürlerce, gerekse de hukuk uygulayıcılarınca tartışılmaya devam etmektedir. Felsefe tarihine dair dikkatli bir okuma, etik-yasa (hukuk) ilişkisine dair tartışılan güncel meselelerin Antik Yunan filozoflarınca da irdelendiğini bize göstermektedir. İşte bu noktada Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin etik-yasa ilişkisi bağlamında ortaya çıkan çağdaş sorunlara ışık tutabileceği düşünülmektedir. Yasaların ahlâkî ve felsefî kaynakları, ahlâkî amaçları, yasaların/hukukun evrenselliği veya göreliliği, yine yasaların (başta adalet olmak üzere) temel erdemlerle ve erdemli yönetim anlayışıyla olan irtibatı gibi meseleler -özellikle sofistlerin genellikle aksi yöndeki tezlerinden hareketle- Platon ve Aristoteles tarafından ciddi anlamda tartışılmıştır. Bu doğrultuda çalışmamızın birinci bölümünde Platon ve Aristoteles'in bu husustaki görüşlerinin anlaşılabilmesi için Atina demokrasisinin siyasî/hukukî altyapısına ve sofistlerin konuya dair tezlerine yer verilmiş, ikinci bölümde Platon ve Aristoteles'in etik-yasa ilişkisinin çerçeve meselelerini nasıl değerlendirdiğine dair fikirleri incelenmiş, üçüncü bölümde ise anılan iki filozofun yasaların adalet ve diğer temel erdemlerle ve erdemli yönetim anlayışıyla olan ilişkilerine dair düşünceleri aktarılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Aristoteles, sofistler, yasa, etik, hukuk, felsefe.



### ABSTRACT

<b>Author's</b>	Name and Surname	Levent Akdoğan		
	Student Number	18810101025		
	Department	Philosophy / Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Assistant Professor Hacı Kaya		
Title of the Thesis/Dissertation	The Relationship Between Ethics and Law in Plato and Aristotle			

Throughout the history of humanity and thought, law and ethics have been considered to be interrelated. However, since modernity, law science and practice, has gradually separated itself from the 'ethics' and has become an autonomous discipline. This situation seems to cause certain problems. Additionally, these problems are still discussed both by intellectuals in context of legal and moral philosophy and by law practitioners. A careful reading about history of philosophy shows us that the current issues discussed about the relationship between ethics-law were also discussed by Ancient Greek philosophers. At this point, it is considered that the views of Plato and Aristotle can shed light on the contemporary problems that arise in this context. Issues such as the ethical and philosophical sources of laws, their moral aims, the universality or relativity of laws, and the connection of laws with fundamental virtues (especially justice) and virtuous government, have been seriously discussed by Plato and Aristotle, especially based on the sophists' generally contrary theses. In first chapter of our study, to understand the ideas of Plato and Aristotle on this issue, the political/legal infrastructure of Athenian democracy and the theses of the sophists on this subject are reviewed; in second chapter, the ideas of Plato and Aristotle about the framework issues on the ethics-law relationship are examined; in third chapter, the thoughts of these philosophers about the relations of laws with justice and basic virtues and virtuous government are explained.

**Keywords:** Plato, Aristotle, sophists, law, ethics, philosophy.

## İÇİNDEKİLER

Özet.....	I
Abstract.....	II
İçindekiler.....	III
Kısaltmalar.....	V
Önsöz ve Teşekkür.....	VI
Giriş.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM ANTİK YUNAN'DA ETİK-YASA İLİŞKİSİNİN SİYASÎ VE FELSEFÎ BAĞLAMI

1.1. Atina Demokrasisi: Polis, Yurttaş ve Yasa.....	8
1.1.1 Atina Demokrasisinde Yurttaşın Siyasî Konumu.....	9
1.1.2 Atina Polisinde Yasanın Anlamı ve Önemi.....	11
1.2 Sofistlerin Etik-Yasa İlişkisine Dair Tezleri.....	15
1.2.1 Doğa-Yasa Karşıtlığı.....	16
1.2.2 Yasa ve Güç/Otorite İlişkisi.....	18
1.2.3 Mutlak Değerlerin Karşısında Etik ve Yasal Göreciliğin Savunusu.....	20

### İKİNCİ BÖLÜM PLATON VE ARİSTOTELES'TE ETİK-YASA İLİŞKİSİNİN ÇERÇEVESİ

2.1 Yasanın Etik ve Felsefî Kaynakları.....	26
2.1.1 Platon'da Etik-Yasa İlişkisinin Dayanağı Olarak İyi İdeası/Tanrı.....	27
2.1.2 Aristoteles'te 'Doğa' ve 'Polis'.....	31
2.2 Yasanın Etik Hedefleri.....	35
2.2.1 Platon'da Toplumsal Âhenk ve Nizamın Tesisi İçin Yasa.....	36
2.2.2 Aristoteles'te Kamu Yararı ve Yasa.....	40
2.3 Etik-Yasa İlişkisinin Zaman-Mekân Bağlamı: Yasaların Evrenselliği ve Göreliliği Sorunu.....	43
2.3.1 Platon'da Sofistik Göreciliğin Tam Eleştirisi.....	43
2.3.2 Aristoteles'te Hukukî Göreciliğin Kısmen Kabulü.....	46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM  
PLATON VE ARİSTOTELES’TE  
ETİK-YASA İLİŞKİSİNİN MUHTEVASI

3.1 Yasa ve Temel Erdemler.....	51
3.1.1 Yasa ve Bilgelik.....	51
3.1.1.1 Platon’da Bilgelğin Tezahürü Olarak Yasa.....	51
3.1.1.2 Aristoteles’te Bilgelik ile Yasanın Ayrıştırılması.....	54
3.1.2 Yasa ve Ölçülülük.....	56
3.1.2.1 Platon’da Ölçülülüğün Temini İçin Yasa.....	56
3.1.2.2 Aristoteles’te ‘Orta Etiği’ ile Ölçülülük-Yasa İlişkisi.....	58
3.1.3 Bir Yurttaş Erdemi Olarak Yasalara Uyuma.....	60
3.2 Yasa ile Adalet İlişkisi.....	62
3.2.1 Platon ve Adalet ile Yasanın Birlikte Düşünülmesi.....	63
3.2.2 Aristoteles ve Adalet-Yasa İlişkisinin Çözümlemesi.....	66
3.3 Erdemli Yönetim ve Yasa.....	72
3.3.1 <i>Devlet</i> ’ten <i>Yasalar</i> ’a Siyasî Rejimler ve Yasa.....	72
3.3.2 <i>Politika</i> ’da Siyasî Rejim ve Yasa İlişkisi.....	78
Sonuç.....	83
Kaynakça.....	88
Öz Geçmiş.....	94

**KISALTMALAR**

<b>bkz.</b>	bakınız
<b>C.</b>	Cilt
<b>çev.</b>	çeviren(ler)
<b>der.</b>	derleyen
<b>ed.</b>	editör(ler)
<b>Is.</b>	Issue (sayı)
<b>M.Ö.</b>	Milattan Önce
<b>p.</b>	page (sayfa)
<b>S.</b>	Sayı
<b>s.</b>	sayfa
<b>ss.</b>	sayfa sayıları
<b>TDK</b>	Türk Dil Kurumu
<b>TDV İSAM</b>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
<b>vb.</b>	ve benzeri
<b>vd</b>	ve devamı
<b>vs.</b>	ve saire
<b>Vol.</b>	Volume (cilt)
<b>Y.</b>	Yıl/Year

## ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Etik-yasa ilişkisi düşünce tarihi boyunca filozofların/düşünürlerin ilgisini çeken bir konu olmuştur. Bu bağlamda, hukukun/yasaların ahlâkî ve felsefî meselelerle olan irtibatını Platon ve Aristoteles özelinde incelemeyi konu edinen tezimizin, doğal olarak bir felsefe çalışması olduğu kadar mümkün mertebe hukuk biliminin temel meselelerine de değinen disiplinler arası bir çalışma olması amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkması kapsamında, yüksek lisans öğrenimime başladığımdan bu yana bilgi, çalışma ve tecrübelerinden istifade ettiğim Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe Bölümünün kıymetli öğretim üyelerine, aldığım derslerde kendilerinden çok şey öğrendiğim Prof. Dr. Hasan Hüseyin Bircan'a, Doç. Dr. Mustafa Yeşil'e, Dr. Öğr. Üyesi Melike Molacı'ya, ayrıca Selçuk Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Zübeyir Ovacık'a ve özellikle bu çalışmanın konusunun seçiminden yazılıp tamamlanmasına kadar her aşamada ilgisini ve yardımlarını esirgemeyen, bu tezin tamamlanmasında büyük katkıları ve emeği olan değerli danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Hacı Kaya'ya teşekkürlerimi sunarım.

Levent AKDOĞAN

## GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca, yasalar, genel bir ifade ile hukuk kuralları<sup>1</sup>, ahlâk kuralları ile devamlı bir ilişki içerisinde olagelmıştır. Hukukun ve ahlâkın, her ikisinin de insan davranışlarına, ilişkilerine yönelik kural koyması, buna bağlı olarak bir ‘olması gereken’i esas alması, toplumsal düzenin tesisine ve devamına yönelik olması hukuk ile ahlâkın ortak noktasını teşkil etmekle birlikte, bağlayıcılık derecesi ve yaptırım gücü noktasında hukuk kuralları ile ahlâk kurallarının ayrıştığı görülmektedir (Özlem, 2002a: 17).

Ahlâkla hukuk arasındaki bu koşutluğa benzer şekilde ahlâk alanındaki düşünce ve yaklaşımları inceleyen etik de (Özlem, 2015: 26-27) felsefe/düşünce tarihi boyunca hukuk felsefesinin temel sorunlarını da içine alacak şekilde gelişmiştir. Buna dayalı olarak hukuk felsefesinin sorunları ‘etik’in alt sorunları olarak görülmüştür (Özlem, 2002a: 20). Etik ile hukuk felsefesinin ve dolayısıyla hukukun/yasaların kesiştiği temel konu ise ‘adalet’ kavramı olmuştur (Kılıç, 2007: 601). Birçok filozofça en temel erdemlerden biri olarak görülen adalet, hukukun/yasaların da asıl dayanağı ve nihaî hedefi olarak benimsenmiştir. Felsefi bakımdan (klasik) tabii hukuk anlayışının<sup>2</sup> hâkim olduğu modern-öncesi dönemde

---

<sup>1</sup> Türk hukuk sisteminde ‘yasa/kanun’ kavramı, yasama organının (Türkiye Büyük Millet Meclisinin) belli usul ve şekillere tâbi olarak çıkardığı temel hukuk kuralı türü olan (ve Anayasanın ilgili maddelerinde de bu anlamıyla zikredilen) ‘şekli anlamda kanun’a karşılık gelmektedir (Teziç, 1998: 9-11). Bunun haricinde sözü edilen hukuk sisteminde şekli anlamda yasa/kanun mahiyetinde olmayan, fakat yasa gibi genel düzenleyici kurallar koyan kararname, yönetmelik, tebliğ vs. şeklinde birçok hukuk kuralı türü de bulunmaktadır. Öte yandan, ‘yasa’nın bahsedilen özel ve şekli anlamı nisbeten yeni olduğu için, çalışmamız özelinde ‘yasa’dan kastımızın genel anlamıyla bağlayıcı hukuk kuralları olduğu ifade edilmelidir.

<sup>2</sup> Tabii ya da doğal hukuk görüşü, hukuk felsefesinin en uzun soluklu düşünce akımı olarak nitelendirilebilir (Güriz, 2003: 149). En kısa hâliyle tabii hukuk, mevcut ve yürürlükte olan yasaların dayanağını ve geçerliliğini (farklı dönemlere göre) doğadan, Tanrı’dan yahut insan aklından kaynaklanan doğal yasalardan (ve özellikle doğal adalet düşüncesinden) aldığını ve devletlerce konulan (mevzu) yasaların ancak (evrensel nitelikli) doğal yasalara uygunluğu nisbetinde muteber olduğunu ileri süren bir düşünce akımı olarak nitelendirilebilir (Güriz, 2003: 150, 154, Troper, 2019: 20-22, Höffe, 2020: 37). İlk Çağ’da tabii hukukun kaynağı olarak genellikle doğa (physis), Orta Çağ’da ise ilahî yasalar kabul edilmekte iken, modern tabii hukuk anlayışı ise akla dayalı ‘insan doğası’nı dayanak noktası olarak almaktadır (Russ, 2014: 181). Öte yandan, İlk Çağ tabii hukuk düşüncesinin temel başvuru kaynağı olan ‘doğa’ ile Orta Çağ’daki ‘ilahî yasa’ kavramları teleolojik dünya görüşünün ürünleri olduğundan ‘klasik doğal hukuk (hak)’ fikriyatı şeklinde aynı potada değerlendirilebilirken (Strauss, 2011: 24; Gordon, 2020: 184-185; Troper, 2019: 20), modern

etik, fizik ve metafizikle temellenen tabiat anlayışının temel öncülü olan adalet, mevcut ve yürürlükte olan ve yetkili mercilerce konulan yazılı yasaların (pozitif hukukun)<sup>3</sup> geçerlilik nedeni olarak kabul edilmiştir (Gözler, 2008: 78-80). Burada etik ilkelerle özdeşleştirilen tabii yasanın/hukukun, bu ilkelerle uyumlu olduğu ölçüde muteber olan pozitif hukuka üstünlüğü görüşü benimsenmiştir (Jorgensen, 2001: 67).

Buna mukabil, özellikle 19. yüzyıldan bu yana, etik ile hukuk/yasalar arasındaki ilişkinin çözülmeye başlandığı görülmektedir. Her ne kadar erken modern dönemde, (klasik dönemden farklı olarak) rasyonel ve laik temelli bir tabii (doğal) hukuk anlayışının ortaya çıktığı (Uygun, 2020: 11 vd.; Russ, 2014: 181; Yükselbaba, 2016: 141) bilinmekte ise de, 19. yüzyıldan itibaren özellikle pozitivist eğilimlerin hukuk/yasalar alanında daha açık bir hâkimiyet kurduğu rahatlıkla söylenebilir (Topçuoğlu, 1953: 1).

Pozitivizmin hukuk alanındaki özel görünümü mahiyetindeki hukukî pozitivizm, yasanın geçerliliğinin yine yasa/hukuk olduğunu (Radbruch, 1998: 7), hukuk-dışı unsurların ve özellikle adalet gibi etik unsurların yasaların hukukî geçerlilikleri ile ilgisinin bulunmadığını, yasaların sadece yasa olmaları (Anayasa ile belirlenen yetki ve şekil kaidelerine uygun biçimde konulmuş olmaları) özelliği itibarıyla uyulması zorunlu olan kurallar olduğunu ileri sürmektedir (Güriz, 2003: 156, Troper, 2019: 24-25, Uygun, 2020: 70-71).

---

dönemde ‘doğa’nın ele alınışındaki bakış açısının değişmesi, ilginin ‘nesne’ olarak ‘doğa’dan ‘özne’ konumundaki ‘insan’a yönelmesi ve teleolojik evren/doğa anlayışının terk edilmesi (Cevizci, 2018: 403), ‘doğal hukuk’taki ‘doğa’ unsurunun yorumlanışında da dönüşümü beraberinde getirmiştir. Böylece modern doğal hukuk anlayışı özne olarak insanı, insan aklını ve ‘insan doğası’nı merkeze almak suretiyle günümüz insan hakları öğretisinin felsefi temellerini oluşturmuştur (Troper, 2019:21). Yine modern dönemde doğal hukuk fikriyatı, klasik dönemden farklı olarak daha ziyade ‘doğa durumu’ ve ‘sosyal sözleşme’ kavramları ile birlikte ele alınmaktadır (Gordon, 2020: 98, 102-103). Bununla birlikte belirtildiği üzere tüm tabii hukuk görüşlerinin ortak noktası; değişken mahiyetteki mevzu yasaların üstünde evrensel bir doğal hukukun ve tabii adalet anlayışının bulunduğu yönündeki kabuldür. Bir genelleme yapılacak olursa, tabii/doğal hukukun karşı kutbunda hukukî pozitivizmin bulunduğu ifade edilebilir.

<sup>3</sup> Pozitif hukuk (mevzu hukuk) kavramı, bir ülkede resmî/yetkili kural koyucular tarafından mevzuatla belirlenen usullere göre yürürlüğe konulan yazılı hukuk kurallarının bütünüdür (Teziç, 1998: 2).

Bu noktada Avusturyalı hukukçu ve hukuk felsefecisi Hans Kelsen'in konu ile ilgili görüşlerine kısaca yer vermek yerinde olacaktır. Kelsen, ortaya koyduğu - kendi adlandırması ile- 'saf hukuk kuramı' ile, sonradan 'normativist pozitivizm' olarak da tanımlanan hukuksal bakış açısını oluşturmuştur (Güriz, 2003: 335 vd). Saf hukuk kuramında Kelsen, 'olan'la ilgilenen doğa bilimleri ile 'olması gereken'le uğraşan normatif bilimler arasında bir ayrım yaparak, hukukun bir doğa bilimi değil normatif bilim olduğunu ileri sürer (Akbay, 1947: 31-32). Kelsen'in burada, tabii hukukçuların aksine 'hukuk' ile 'doğa'yı ayırmak istediği anlaşılmaktadır. Devamında Kelsen, ikinci bir ayrımla, hukukla diğer normatif bilimler arasında (örneğin etik) arasında da ciddi/kesin bir sınır çizilmesi ve adalet gibi ahlâkî değerlerin hukuk biliminden/alanından tamamıyla çıkarılması gerektiğini ileri sürer (Aral, 1968: 517-521). Ona göre, bir hukuk kuralı geçerliliğini herhangi bir etik veya metafizik ilkedен değil, 'normlar hiyerarşisi' denilen hukuk sistemindeki bir üst normdan almalı, hukukçu da normların (hukuk kurallarının) dışında kalan hiçbir etik/metafizik unsurla uğraşmamalıdır (Akbay, 1947: 32-34). Adalet kavramını ise hukuk dışı (etik/felsefi) bir mesele olarak gören Kelsen, Platon'dan bu yana filozofların mutlak adalet arayışının irrasyonel/spekülatif bir tutum olduğunu, adalet fikrinin birbirinden farklı ve sayısız felsefi/ideolojik görüşler karşısında zihinsel bir karmaşaya neden olduğunu, bunun için de en doğru yolun adaletin görelî bir kavram olduğunun kabulü ile (Kelsen, 2013:451-454) adalet gibi ahlâkî kavramların hukuk/yasalar alanından dışlanması gerektiğini ileri sürmektedir.

Şüphesiz ki, modern düşünce pozitivizme indirgenemeyeceği gibi, modern hukuk anlayışı da Kelsen'le sınırlanamaz. Bununla birlikte, Kelsen'in düşüncelerinin hukuk kuramında değilse de uygulamasında hâkim görüşü oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Kelsen'in 'saf hukuk kuramı' ile hukuku etikten ve adalet başta olmak üzere ahlâkî değerlerden arındırması, hukuku sadece hukukla açıklaması ve temellendirmesi, modern devlette yasa koyucuların da yasa uygulayıcılarının da umûmîyetle benimsediği bir yaklaşım olmuştur. Hukukun ve mahkemelerin tarafsızlığı söylemi de adeta bu yaklaşım çerçevesinde ele alınmış, yasaların herhangi bir adalet anlayışına veya başka bir etik değere başvurulmaksızın çıkarılması ve uygulanması gerektiği düşüncesi egemen olmuştur. Esasında Kelsen'in saf hukuk

kuramı, görüldüğü şekilde saf sonuçlar da vermemiştir. Zira yasalar, siyasî, iktisadî ve toplumsal etmenler/güçler/ilişkiler dolayımında çıkarıldıkları için, hukukun/yasaların kuramsal olarak tasarlanan saflığı, netice itibariyle anılan hukuk dışı etmenler doğrultusunda aşındırılmaktadır. Dolayısıyla burada yasa alanının/hukukun bir taraftan kendini 'etik'e kapatırken, diğer taraftan siyasî/iktisadî güç ilişkilerine dolaylı olarak açması söz konusu olabilmektedir. Bu durum ise yasanın nihayetinde hak ve adalet ilkelerinden uzaklaşarak 'güç/otorite' ile özdeşleşmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir (Radbruch, 1995: 7).

Diğer yandan modern dönemde adalet kavramının da içeriğinin dönüştüğü gözlemlenmektedir. Şöyle ki, hukukî pozitivizmin de desteğiyle adalet ile yasa arasındaki ikilik kaldırılmış, her iki kavram özdeşleştirilmiştir. Başka bir deyişle günümüzde çoğunlukla anlaşılan hâliyle adalet, yürürlükteki yasalara uygunluktur veya bu yasaların uygulanmasıdır. Buradaki adalet anlayışının ise maddî/içeriksel bir adalet anlayışı değil, şekli/biçimsel bir adalet anlayışı olduğu açıktır (Uygur, 2004: 29-32).

Adaletin şekli/biçimsel kavranışı, giderek bu kavramı, bir ahlâkî erdem yahut uyulması zorunlu bir etik ilke olmaktan çıkarıp, günümüzde çoğunlukla yargılama faaliyetiyle özdeşleştirilen ve söz konusu teknik yargılama faaliyeti esnasında sadece yargı organlarının uyması gereken usul ve esasları ifade eden bir kavrama dönüştürmüştür. Artık adalet erdeminden ziyade, devletin yargı organlarınınca yürütülen ve mevzuatın büyük karmaşası içinde toplumun önemli bir kesiminin içeriğini tam olarak anlayamadığı 'adalet hizmeti'nden bahsedilmektedir.

Modern dönemde, hukuk/yasalar alanında ortaya çıkan, adaletin bu anlam/değer kaybına ilaveten, postmodern dönemde mutlak ve nesnel değerlerin yerini görelî ve öznel değerlerin alması karşısında, artık hukuk dünyasında mutlak/evrensel adalet fikri tamamen silikleşmiş, yerine zaman ve mekân bağlamına göre değişebilen muhtelif 'görelî adalet' anlayışları ortaya çıkmıştır (Yükselbaba, 2016: 52-153; Yüksel, 2004: 251).

Sonuç olarak günümüzde, yasalar/hukuk alanı, toplumun çoğunluğunun yöntemini/üslubunu anlayamadığı, kendi kapalı-devre normlar hiyerarşisi sistemi içerisinde meşruiyetini yine kendisinden (t)üreten, adalet gibi ahlâkî erdemler ve değerlerin dışarıda bırak(tır)ıldığı, kuru ve katı bir disipline dönüşmüş durumdadır. Adalet kavramı da toplumun fertlerince benimsenmesi gereken bir erdemden ziyade, teknik bir yargılama faaliyetine indirgenmiştir. Esasında devlet/yönetim anlayışı bakımından genel bakış açısı da bundan farklı değildir. Artık ‘iyi yönetim’ denilince akıllara erdemli veya adaletli devlet düşüncesi pek gelmemektedir. Modern zamanlarda (ve aslında devamında postmodern dönemde de), devlet yönetimi de hukuk da ‘etik’ten bağımsız teknik uzmanlık alanlarına dönüştürülmüştür.

Elbette ki bu çalışmada maksadımız, modern yahut postmodern hukuk/devlet sistemlerinin kapsamlı bir eleştirisi yahut tahlili değildir. Burada dikkat çekilmek istenilen husus; önce modern dönemde hukukî pozitivizmden, sonrasında da postmodernist hukukî görecilikten esinlenen ve yine etkin durumda olan yasa/hukuk anlayışları ile etik arasında oluşan ve giderek büyüyen mesafedir.

İşte bu noktada, yasa ile etik arasındaki ilişkinin en azından düşünce/felsefe alanında yeniden sağlıklı biçimde kurulabilmesi için felsefenin ve akılcı düşünüşün doğduğu Antik Çağ felsefesine müracaat edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Zira yukarıda belirtildiği üzere yasa/etik ilişkisine dair temel sorunların neredeyse tümü, bazen açık bazen örtük biçimde Antik Yunan filozoflarınca ele alınmıştır. Yasa-doğa ayrımı doğrultusunda sofistlerin konuya dair yaklaşımları, buna cevaben Platon (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles’in (M.Ö. 384-322) ortaya koyduğu düşünceler, kılık değiştirerek günümüz hukuk/devlet ve ahlâk felsefesi alanlarında tartışılmaya, işlenmeye, geliştirilmeye devam etmektedir.

Çalışmamızın gayesi de güncel olarak etik-yasa ilişkisine dair karşımıza çıkan söz konusu sorunların, Antik Yunan’ın iki büyük filozofu Platon ve Aristoteles tarafından nasıl ele alındığının ortaya konulmasına yönelik bulunmaktadır. Bu doğrultuda, yukarıda belirtildiği şekilde, günümüzde etik-yasa ilişkisi bağlamında oluşan hukukî ve düşünsel krize, Platon ve Aristoteles’in felsefesinden bakılmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda Antik Yunan düşüncesinde ve siyasi/hukukî pratiğinde ‘nomos’ kavramının merkezî bir öneme sahip olması ve ‘nomos’un Türkçede (diğer anlamlarına ilaveten konumuzla ilgili olarak) ‘yasa’ya tekabül etmesi (Çelgin, 2018: 527) nedeniyle çalışmada ‘etik’in, nisbeten daha genel bir kavram mahiyetindeki ‘hukuk’tan ziyade ‘yasa/nomos’ ile ilişkisinin işlenmesinin uygun olacağı değerlendirilmiştir.

Elbette ki meselenin çağımızdaki bağlamı ile Antik Çağ’da ele alınışı arasında büyük ve önemli farklılıklar olacaktır. Bu sebeple, Platon ve Aristoteles’in meseleye dair görüşlerinin ortaya konulabilmesi için çalışmanın birinci bölümünde Antik Yunan’ın (özelde Atina ‘polis’inin) siyasal yapısı ile ilgili çok kısa bilgiler verildikten sonra, sofistlerin etik-yasa ilişkisine dair tezlerine yer verilecektir. Antik felsefede Platon öncesi o kadar filozof varken neden sofistlerin görüşlerine özel olarak yer verildiği sorusu akla gelebilirse de, çalışmada da izah edileceği üzere, etik-yasa ilişkisi bağlamında Platon ve Aristoteles’in (özellikle de Platon’un) görüşlerinin sofistlerin bu hususta ileri sürdüğü görüşlerin çürütülmesi bağlamında oluştuğu rahatlıkla söylenebilir. Başka bir deyişle, çalışmamız bağlamında etik-yasa ilişkisine dair Platon ve Aristoteles’in görüşlerinin çerçevesinin sofistlerce çizildiği ifade edilebilir.

Devam eden ikinci bölümde Platon ve Aristoteles’te etik-yasa ilişkisine dair çerçeve meseleler ele alınacak, bu bağlamda ilk olarak yasanın etik ve felsefî kaynakları, yasanın etik hedefleri ve etik-yasa ilişkisinin zaman-mekân bağlamında yasal/hukukî açıdan mutlaklık ve göreliliğine ilişkin meseleler işlenecektir. Son bölümde ise etik-yasa ilişkisinin içeriğindeki hususlar kapsamında yasa ve erdem, özellikle adalet ilişkisi ile erdemli yönetim ve yasa bağlantısı konuları ele alınacaktır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## ANTİK YUNAN'DA ETİK-YASA İLİŞKİSİNİN

### SİYASÎ VE FELSEFÎ BAĞLAMI

Platon ve Aristoteles'in Antik Yunan felsefesinin en önemli iki filozofu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte bu iki filozofun felsefî düşünceleri, içinde yaşadıkları siyasal ve entelektüel ortam göz önünde bulundurulmadan anlaşılabilir. Bu yönüyle bakıldığında, iki filozofun ortak noktasının Atina'nın demokrasi rejimi ile idare edildiği dönemde yaşamış ve eser vermiş bulunmaları<sup>4</sup> olduğunda, Atina demokrasisinin, söz konusu filozofların özellikle konumuz bağlamındaki etik/hukuk/politika alanlarındaki görüşlerine olumlu veya olumsuz biçimde tesir ettiği açıktır.

Yine Platon ve Aristoteles'ten önce de ahlâk ve yasa alanında görüş beyan eden bazı filozoflar bulunmaktadır.<sup>5</sup> Buna karşılık, gerek Platon ve Aristoteles'in yaşadıkları Atina'da düşünsel anlamda kuvvetli tesirlerinin bulunması, gerekse de ilk dönem doğa filozoflarından farklı olarak insan/toplum konuları ile ilgilenmeleri

---

<sup>4</sup> Bilindiği üzere gerek Platon'un, gerekse de Aristoteles'in (hayatlarının belirli dönemlerinde) Atina dışındaki yerlerde de yaşadıkları bilinmektedir. Bununla birlikte her iki filozofun felsefesinin vücut bulduğu ve öncelikle tesir ettiği asıl yerin (ve kurduğu okulların -sırasıyla Akademia ve Lykeion'un-bulduğu yer olan) Atina olarak kabul edilmesi gerektiği açıktır (Zeller, 2017:163 vd.; Cevizci, 2018: 73).

<sup>5</sup> Sokrates öncesi filozofların ortak ilgi alanlarının doğa felsefesi olduğu; her ne kadar Thales, Anaksimandros gibi filozofların şahsî yaşamlarında yasa/hukuk/politika gibi alanlarla uğraştığı bilinse de bu filozofların yasa kavramını etik bağlamda ele almadıkları, 'doğa yasası' kavramından hareketle son tahlilde doğa felsefesiyle meşgul oldukları bilinmektedir (Kaya, 2021: 879, 880). Bununla birlikte örneğin Herakleitos'un fragmanlarında, tüm yasaların kaynağının 'kutsal yasa' olduğunu belirtmek (Herakleitos, 2020: 24) suretiyle pozitif hukukun üstünde bir kutsal/tanrısal hukuk bulunduğunu ileri sürmesi, yine Parmenides'in *Doğa Hakkında* şiirinde hak, adalet ve hakikati bilmenin zorunluluğundan bahsetmesi (Parmenides, 2019: 25) etik-yasa ilişkisinin dolaylı/kısmî olarak da olsa işlendiği bazı örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde adı çok zikredilmeyen Lukianalı Aesera'nın yasaların ahlâkî/felsefî temellerine ilişkin ileri sürdüğü ve doğal hukuk fikriyatı bağlamında değerlendirilebilecek görüşleri (Erkızan, Çüçen, 2013: 46) de Sokrates öncesi felsefede etik-yasa ilişkisine değinilen bir örnek olarak anılabilir. Bununla birlikte anılan istisnalar haricinde bu dönemin ana yöneliminin doğa felsefesi olduğu açıktır.

hasebiyle (Cevizci, 2018: 57) sofistlerin düşüncelerinin, iki büyük filozofun bu konularla ilgili fikirlerinin oluşmasında –aksi yönde- bir etkiye buldukları da bilinmektedir. Bu sebeple sofistlerin bu husustaki görüşlerinin kısaca aktarılmasında da fayda bulunmaktadır.

Elbette çalışmanın asıl meselesinden uzaklaşmamak amacıyla burada ayrıntılı tahlillere girilmeyecek, konunun özüne temas eden bazı temel bilgilerin hatırlatılması ile yetinilecektir. Bu doğrultuda öncelikle, Atina demokrasisinin ve ‘polis’inin yasa ve etik ilişkisi bağlamındaki tarihsel ve politik özelliği ve ehemmiyeti üzerinde durulacaktır.

### **1.1 Atina Demokrasisi: Polis, Yurttaş ve Yasa**

Bilindiği üzere Antik Yunan site/şehir devleti yapılanmasına ‘polis’ adı verilmekte olup, tarihsel olarak Atina polisi de söz konusu Antik Yunan şehirleri arasında farklı siyasî rejimleri (monarşi, aristokrasi, tiranlık, oligarşi vb.) tecrübe ettikten sonra yaklaşık olarak M.Ö. 5’nci ve 4’üncü yüzyıllar itibariyle demokrasi modelinde idare edilmiştir (Okandan, 1940: 306-307, 329-330).<sup>6</sup> Demokrasi rejiminin ilk zamanlarında başlayan ve uzun süren Pers savaşları sonucunda Yunan birliklerinin galip olması, bu galibiyette Sparta’nın yanı sıra deniz kuvvetleri ile Atina’nın önemli rol oynaması ve yine deniz ticaretinde söz sahibi olması, Atina’yı diğer şehirlere nazaran öne çıkarmış, ayrıca Perslerle olan mücadele özgür/bağımsız Yunan kimliğinin oluşmasına etki ettiği gibi, savaşan Yunan yurttaşların yönetime daha etkin katılımı sonucunu doğurmuş, tüm bu hususlar Atina’da demokrasi rejiminin güçlenmesine katkıda bulunmuştur (Ekinci, 2016: 154,161; Akkoç, 2014: 35-37). Ünlü Yunan tarihçi Herodotos da Atina’nın tiranlıkla yönetildiği zaman diğer polislerle nazaran askerî yönden zayıf durumda iken, demokrasi dönemiyle birlikte artık kendini daha özgür hissedilen yurttaşların, rejimi ve ülkelerini benimseyip daha güçlü bir şekilde savunduklarını, bu durumun da Atina’yı askerî ve siyasî anlamda daha güçlü kıldığını belirtmektedir (Herodotos, 2021: V/78).

---

<sup>6</sup> Genel olarak Atina’da demokrasi rejiminin Kleisthenes’in yönetimiyle başladığı (M.Ö. 507) ve M.Ö. 4’üncü yüzyıl sonlarına doğru Atina’nın Makedon hâkimiyeti altına girmesi ile son bulduğu kabul edilmektedir (Okandan, 1940: 330-331).

### 1.1.1 Atina Demokrasisinde Yurttaşın Siyasî Konumu

Atina demokrasisinin temel siyasî kavramı ‘yurttaşlık’tır. Yurttaş ise Atina’da yaşayan herhangi bir insan değildir. Yurttaşlığın ayırıcı vasfı yönetime/siyasal süreçlere katılma hakkına sahip bulunmaktır (Aristoteles, 2020a: 1275a). Bu açıdan bakıldığında Atina polisinde yurttaş, yalnızca özgür erkek bireyleri ifade etmekte olup Atina’da özgür olmayan köleler, özgür olan yabancılar ve kadınlar ile çocuklar bu ‘özel’ yurttaş tanımının kapsamı dışında bırakılmıştır (Dinçkol, 2017: 754). Hâl böyle olunca demokrasi döneminde yaklaşık 500.000 olan Atina nüfusunun sadece 20.000 kişilik bir kısmının bu ayrıcalıklı statüye sahip olduğu (Okandan, 1940: 339) göz önüne alındığında, halkın önemli ve büyük kısmının yönetimde herhangi bir söz hakkının bulunmadığı, dolayısıyla yurttaşlık haklarının kapsamı dışında kaldığı da belirtilmelidir.

Deniz ticareti nedeniyle ekonomik refah düzeyinin gelişkin olması ve gündelik işlerin önemli bir kısmının kölelere yaptırılması, Atina yurttaşlarının politika için bolca vakte sahip olmaları sonucunu doğurmuştur (Ekinci, 2016: 154). Polisin ölçeği, yani küçük olması ve yurttaş sayısının az olması da, doğrudan demokrasi için elverişli koşulları ortaya çıkarmıştır (Sina, 2016: 421). Hâl böyle olunca, Atina polisinde, yurttaşın politikayla (polis idaresi ile ilgili işlerle) ilgilenmesi ahlâkî bir ödev ve sorumluluk olarak algılanmıştır.

Bu noktada bir hususun daha belirtilmesi gerekmektedir. Atina’da kamusal yahut politik bütünü/toplumu ilgilendiren ortak meseleler, yurttaşların özel meselelerinden her konuda önce gelmiş; kamunun menfaatleri, kişilerin özel çıkarlarını hep ikincil planda bırakmıştır (Öztürk, 2013: 42-43). Atina’da kamusal/politik sorunlarla ilgilenmeyip, özel/şahsî işlerine önem ve öncelik verenler ise ‘idion’ kökünden gelen ‘idiotes’ olarak nitelendirilmiş ve bu tabir tahkir edici mahiyette kullanılmıştır (Kalaycı, 2017a: 275; Akkoç, 2014: 37). Demokrasi döneminin en meşhur yöneticilerinden olan Perikles de bu konuyla ilgili olarak; “..biz Atinalılar devlet işlerine karışmayanlara kendi işi gücü ile uğraşan sessiz bir yurttaş değil, hiçbir işe yaramayan biri gözüyle bakıyoruz” diyerek anılan bakış açısını daha açık bir üslupla ifade etmiştir (Dinçkol, 2017:756).

Atina'daki kamusal/politik alanın bu baskınlığı, esasında bir noktada günümüz anlamında özgür bireyin gelişimini de önlemiş sayılabilir. Zira Atina'da bir kişi öncelikle birey olarak değil yurttaş olarak mevcuttur (Dinçkol, 2017: 764). Gerçekten de Atina polisinde özel/bireysel alanın kayda değer bir özerkliği bulunmadığından, hâliyle bugünkü anlamda bir insan hakları kavramı da gelişmemiş, bunun yerine yurttaşlık hakları söz konusu olmuştur (Kalaycı, 2017a: 275). Bu durum da yurttaşlığı Atinalılar için özgün ve kendi başına yeterli bir kimlik hâline getirmiştir.

Yurttaşlık haklarının ana teması ise eşitlik olmuş, bu eşitlik de iki hususta öne çıkmıştır: 'isēgoria' (söz alma/konuşmada/katılımda eşitlik) ve 'isonomia' (yasalar önünde ve haklarda eşitlik) (Çelgin, 2018: 389, 390; Dinçkol, 2017:757). Bu ikisine bir nevi ifade/konuşma özgürlüğü olarak düşünülebilecek 'parrhēsia' da eklenince, Atina demokrasisinin söze, konuşmaya, iknâya, karşılıklı anlayışa dayalı niteliği açığa çıkmaktadır (Kalaycı, 2017a: 271, 276-277).

Söz alma/konuşma faaliyeti daha çok Halk Meclisi (*Ekklēsia*) ve Halk Mahkemesinde (*Heliaia*) öne çıkmıştır, zira bu iki kurul tüm yurttaş kesimlerine açık durumdadır. Solon'dan itibaren yapılan reformlar ve yasal düzenlemelerle yurttaşların bu kurullara eşit ve etkin katılım hakları geliştirilmiştir (Okandan, 1940: 328; Sina, 2016: 423).

Atina'nın siyasî hayatındaki bu canlılık, diğer entelektüel faaliyetleri de etkilemiş, özgür ve eşit tartışma ortamı insan, toplum, devlet, hukuk gibi alanlarda felsefî düşüncüyü de canlandırmıştır (Altuğ, 2021: 18). Öte yandan, politik mekânlarda konuşma ve iknânın en belirleyici husus olması en çok da retorik sanatını geliştirmiştir (Ekinci, 2016: 161). Retoriğin gücü, zamanla konuşma ve iknâ sanatını bir uzmanlığa dönüştürmüş ve demokrasi demagogların retorik kabiliyetlerini gösterdiği bir demagojiye dönüşmüştür ( Okandan, 1940: 331).

Yine demokratik sistemde düzenli ve ihtisasa dayalı bir bürokrasinin bulunmayışı, bunun yerine kamusal görevlerin liyâkat unsuruna göre değil genellikle kura yöntemi veya sıra esasına göre dağıtılması, ayrıca Halk Meclisi ve diğer

kurullarda toplumdaki farklı sınıfların çıkar çatışmalarının ön plana çıkması (Mosca, 1945: 238-239), sonradan Platon ve Aristoteles'in eleştireceği üzere Atina demokrasisinin nitelikli ve daha ziyade 'erdem'li yönetim anlayışından giderek uzaklaşmasına sebep olmuştur.

### 1.1.2 Atina Polisinde Yasanın Anlamı ve Önemi

Diğer Yunan şehirlerinde olduğu gibi Atina'da da 'yasa' yurttaşlar için özel ve ulvî bir anlama/değere sahiptir. Bununla birlikte Antik Yunan'da 'yasa' kavramının yurttaşların politik olan (polisi ilgilendiren) meselelerle ilgili konular bakımından öne çıktığı ileri sürülebilir. Roma'nın gelişmiş ve hâlen dahi günümüz modern hukukuna kaynaklık eden özel hukuk (medenî hukuk, borçlar hukuku gibi alanlar) kuramı ve uygulamasının aksine Antik Yunan'da (ve tabî ki Atina'da da) yurttaşların polis ile ilgili değil de kendi aralarındaki medenî ilişkileri düzenleyen özel hukuk yasalarının/kültürünün çok gelişmediği rahatlıkla söylenebilir (Okandan, 1951: 786; Yonarsoy, 1990:116). Yine Antik Yunan'da, Roma'daki gibi büyük kodifikasyon/tedvin hareketlerinin bulunmadığı da bilinmektedir (Umur, 1990: 146; Yonarsoy, 1990: 113).

Buna mukabil, 'polis'e ve yurttaşlık vazifelerine verilen ehemmiyet nedeniyle Antik Yunan'da -en azından polis ile ilgili konularda- 'yasa'ya her zaman özel bir önem atfedilmiştir. Burada Aristoteles'in *Retorik*'te zikrettiği, "Ülkenin her şeyi, zenginliği yasalar"dır" (Aristoteles, 2018: 1360a) ifadesi tipik bir Yunan yurttaşının yasaya bakışını yansıtmaktadır. Yine Minos, Lykurgos, Solon gibi Antik Yunan'ın önemli yasa koyucularının büyük ve tarihî şahsiyetler olarak efsaneleştirilmesi ve Platon ile Aristoteles dahil birçok Yunan filozofunun eserlerine konu olması (Platon, 2020a: 319b vd.; Plutarkhos, 2010: 48 vd.; Aristoteles, 2019a: 11 vd.), ayrıca bu yasa koyuculardan Solon'un Antik Yunan'ın yedi bilgesi arasında zikredilmesi (Hilav, 2018: 33) de Antik Yunan'da yasanın itibarını gösteren bazı olgular olarak zikredilebilir.

Yasalara duyulan bu güven ve saygı, siyasî rejimin niteliğinden de bağımsız bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani demokrasi döneminde de onun

öncesinde de (monarşi, oligarşi, tiranlık vb. dönemlerinde) yasaların üstünlüğü/egemenliği düşüncesi Antik Yunan'da makbul bir yaklaşım olup, yasa siyasî rejime tâbi bir unsur olmaktan ziyade, muhtelif siyasî rejimlere üstün tutulan ve bu rejimlerin niteliğini değerlendiren bir meşruiyet ölçütü olarak görülmüştür (Canevaro, 2017: 230). İlâveten Antik Yunan'da adalet fikri de yasaların üstünlüğü/egemenliği kavramı ile özdeşleştirilmiş ve adaletin ancak polisle ve dolayısıyla polisin yasaları ile tecelli edebileceği düşünülmüştür (Akad, Dinçkol, 2009: 17).

Öte yandan, Atina'da demokrasi döneminde, yasaya yüklenen anlam ve değerde bir değişme olduğu da açıktır. Zira burada artık yurttaşlar Halk Meclisi aracılığıyla bazı durumlarda doğrudan bazılarında ise dolaylı biçimde yasa yapım süreçlerine katılma imkânı elde etmişlerdir (Aristoteles, 2019a: 41/2; Dinçkol, 2017: 764; Mosca, 1945:236-237, Okandan, 1940:332). Bu durumun, yurttaşların 'yasa'yı daha çok benimsemesi ve sahiplenmesi sonucunu doğurduğu söylenebilir.

Tarihsel olarak demokrasi dönemine gelecek şekilde M.Ö. 5'inci yüzyıldan itibaren Yunancada 'yasa' kelimesinde de bir dönüşüm yaşandığı belirtilebilir. Şöyle ki; daha önce dini/tanrısal karakterli yasaları veya Drakon ve Solon gibi büyük yasa koyucuların çıkardığı yasaları ifade eden (Çelgin, 2018: 373) 'thesmos' sözcüğü yerine, M.Ö. 5'inci yüzyıldan itibaren 'nomos' sözcüğünün yasa anlamında kullanıldığı bilinmekte olup, bazı çalışmalarda 'thesmos'un kökenbilgisi bağlamında üstün bir gücün/otoritenin tek taraflı olarak koyduğu yasaları, 'nomos'un ise daha çok çoğunluğun kabul ettiği veya rıza gösterdiği yasaları ifade ettiği ve 'nomos'un anılan dönemde polisin demokratik karakteri ile daha uyumlu olduğu ileri sürülmektedir (MacDowell, 1978: 44; Kalaycı,2017b: 84; Sina, 2016: 422). 'Nomos'un aynı zamanda bir insan topluluğunun belli bir süre boyunca benimseyip tatbik ettiği gelenek/örf-adet olan diğer anlamı da (Kalaycı, 2017b: 84; Çelgin, 2018: 527; Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, 2003: 1045) bu yöndeki görüşleri doğrular gözükmektedir. Öte yandan, bu dönemden itibaren artık genel olarak yazında 'nomos' sözcüğünün (yasa kelimesinin karşılığı olarak) daha fazla kabul gördüğü ve Yunan dilinde yerleşik hâle geldiği söylenebilir.

Buna ilaveten, yukarıda bahsedilen kökenbilgisi bağlamındaki dönüşüme koşut olarak, demokrasi rejimiyle birlikte yasa kavramının içeriğinde de bir anlayış farklılığının ortaya çıktığı düşünülebilir. Zira, Atina’da yasa kavramı önceden kutsal, mutlak, değiştirilemez doğal yasaları ifade etmekte iken, özellikle demokrasi döneminde yurttaşların yasa yapım sürecine katılmaları ile birlikte yasanın da aslında bir insan ürünü olduğu, genel olarak bir uyuşma dayandığı ve farklı dönemler/mekânlar için farklı yasaların bulunabileceği, başka bir deyişle yasa/hukuk alanında göreliliğin söz konusu olabileceği düşüncesi yerleşmiştir (Akad, Dinçkol, 2009:20; Yüksel, 2004: 53).

Yukarıda da belirtildiği üzere, demokrasinin ayırt edici vasıflarından olan ‘eşitlik’ kavramı da Atina polisinde ‘yasalar önünde eşitlik’ (*isonomia*) olarak kabul görmüştür. Zaten gerçek anlamda sosyo-ekonomik bir eşitlik Atina’da hiçbir zaman söz konusu olmamıştır (Okandan, 1940: 338). Bu nedenle, yurttaşlar nezdinde yasalar önündeki eşitlik çok daha anlamlı olmuştur. Eşitliğin yasa düzeyinde yaşanmasının yurttaşlardaki özgürlük ve bağımsızlık fikrini geliştirdiği, yine yurttaşların kamu görevlerinin tamamına girememesi (Akkoç, 2014: 34-35) karşısında, yasaların yapıldığı Halk Meclisi ve yine yasaların uygulandığı Halk Mahkemesinde en azından söz alma/konuşma hakkına eşit olarak sahip olunmasının (*isēgoria*), yasanın halk üzerindeki meşruiyetini ve itibarını artırdığı düşünülebilir.

Anılan dönemde, yasanın Yunan/Atina yurttaşının kimliğinin oluşmasında da önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Belirtildiği üzere, M.Ö. 5’inci yüzyıldaki Pers-Yunan savaşları boyunca, Yunanlılar kendilerini kişi hâkimiyetinin öne çıktığı Pers siyasi rejiminin karşısında yasa hâkimiyetine tabi olan özgür yurttaşlar olarak görmüş ve bu kabul Yunanlıların Perslere (ve diğer Yunan dışı toplumlara) karşı yasanın üstünlüğüne dayalı bağımsız bir polis düzeni ideali etrafında ideolojik açıdan birlik oluşturmasına yardımcı olmuştur (Canevaro, 2017: 224, 230-231; Öztürk, 2013: 47).

Yine yukarıda belirtildiği üzere Atina polisinde düzenli bir bürokrasinin ve güvenlik teşkilatının bulunmaması, yurttaşları, adalet anlayışı çerçevesinde birbirlerinin haklarına dolayısıyla yasaya saygı gösterme ve yasalı düzeni muhafaza

etmenin bir yurttaşlık vazifesi ve erdemi olduğu fikrinin kabulüne götürmüştür (Mosca, 1945: 238). Bu anlamda birbirinden farklı yurttaşların ve sınıfların diğerlerinin hukukuna riayet etmesini gerektiren uyumun poliste sağlandığı (Ateşoğlu, 2004:226), bu uyumun ise ancak yasaya/yasalı düzene bağlılıkla gerçekleştirilebildiği ifade edilmelidir.

Diğer yandan, yukarıda belirtildiği şekilde demokrasinin yozlaşmasına neden olan sosyo-politik etkenler, yasama süreçlerini de etkilemiştir. Yasa yapım süreçlerinde ehliyeteli/liyâkâta önem verilmemesi, yasama faaliyetinin farklı toplumsal kesimlerin çatışan politik ve ekonomik çıkarlarına göre değişkenlik ve istikrarsızlık göstermesi, yasaların uygulanması anlamında yürütme ve yargı erklerinde yaşanan nitelik kaybı karşısında düzenli ve istikrarlı bir yasa/hukuk düzeninin gelişimi önünde engel teşkil etmiştir. (Sina, 2016: 449; Yonarsoy, 1990:116-117)

Daha da önemlisi, her ne kadar demokrasi rejiminde yurttaşların yasa (*nomos*) ile bağlarının kuvvetlendiği ve bu nedenle yasanın itibarının böylece görünürde ve biçimsel olarak arttığı açık ise de, yasanın eski dönemde olduğu gibi ahlâkî/dinsel/metafizik bağlarından soyutlanıp, bir anlamda gökten yere inmesi, yasa kavramını Atina demokrasisinde siyasî/iktisadî/sınıfsal çıkar çatışmalarının aracı hâline dönüştürmüştür (Öztürk, 2013: 47-48). Ayrıca bu durumun, yasanın gerçek ve esas itibarında da bir düşüşe sebep olduğu ve adalet, ölçülülük gibi erdemlerle uyum/düzen fikriyle bağlantısının zayıflaması sonucunu doğurduğu da ifade edilebilir (Platon, 2019a: 700a vd.). Zira daha önce de ifade edildiği üzere, artık yasa kutsallığını yitirmiş, insanîleşmiş ve tarihsel/toplumsal şartlara göre değişken bir mahiyete bürünmüş (Russ, 2014: 35) ve bu durum da yasanın bağlandığı yahut atıfta bulunduğu sabit/değişmez ahlâkî değerlerin çözülmesine yol açmıştır. Bu hususa sofistlerin, birazdan değinileceği üzere, ‘yasa/nomos’a yönelik felsefî itirazları da ilave edildiğinde, Platon ve Aristoteles’in felsefelerinde ‘yasa’ kavramına neden ayrı bir önem attıkları anlaşılır hâle gelecektir.

## 1.2 Sofistlerin Etik-Yasa İlişisine Dair Tezleri

Daha önce bazı temel özelliklerine kısaca değinilen Atina demokrasisinin felsefi/entelektüel yönünü sofistlerin temsil ettiği rahatlıkla söylenebilir. Belirtildiği şekilde demokratik rejimde politik katılımın tabana yayılması ve sınırlı da olsa belli bir eşitlik anlayışının gelişmesi, yurttaşların büyük çoğunluğunun politik ve toplumsal meselelere ilgi duyması ve dahası bu hususta Halk Meclisi ve Halk Mahkemesi gibi kurumlarda söz/karar sahibi olması sonucunu doğurmuştur (Birand, 1958: 30). Artık politika aristokratların tekelinde bulunan bir meşgale ve özel/ayrıcalıklı bir bilgi alanı olmayıp, yurttaşların tamamının erişebileceği bir ilgi alanı olarak görülmekle birlikte, yurttaşların bu politik ilgisini gerçekleştirebilmek için siyasî konularda söz/karar sahibi olmak yeterli olmamakta, karar vericileri etkileyecek, daha doğrusu iknâ edecek ölçüde konuşma, hitabet yeteneğine ve bunun da öncesinde (özellikle siyaset bilimi, etik ve retorik konularında) yeterli bilgi donanımına ihtiyaç duyulmaktaydı (Güriz, 2003: 157). İşte sofistler bu yöndeki ihtiyacı karşılamak için en başta retorik ve politika konularında ücretli eğitim hizmeti sunan özel öğretmenler olarak (Zeller, 2017: 111-112) Atina demokrasisinde etkili bir aydın sınıfını oluşturmuşlardır.

Atina demokrasisinde politikanın ve buna bağlı olarak retoriğin söz konusu yükselişi sofistleri de ilgi odağı hâline getirmiştir. Bu durum, aynı zamanda Antik Yunan düşüncesi için de bir dönüm noktasını oluşturmuştur. O zamana kadar ağırlıklı olarak evren ve doğa meseleleri ile meşgul olan felsefenin yönü sofistlerle ve tabii ki onların felsefe bağlamında muarız olan Sokrates'le birlikte toplum, ahlâk, siyaset gibi 'insan'la ilgili sorunlara çevrilmiştir.<sup>7</sup> Her ne kadar sofistler, özellikle Platon ve Aristoteles'in eserlerinde, sonrasında da bu filozofların tesiriyle genel felsefe tarihi yapıtlarında filozof olarak değerlendirilmese de, onların felsefenin ilgi alanına dair açtıkları çığır, günümüze kadar etkilerini sürdürmüştür. Bu bağlamda sofistlerin, kendilerinden sonraki süreçte şüpheli ve eleştirel felsefelerin düşünsel başvuru kaynaklarından birini oluşturdukları ve felsefe tarihi boyunca özellikle

<sup>7</sup> Cornford, Sokrates öncesi felsefenin bilimsel merakı dayalı yönünü düşüncenin çocukluk evresi olarak niteledikten sonra, sofist düşüncüyü Yunan felsefesinin ergenlik dönemi olarak tanımlamaktadır (Cornford, 2019: 27-29).

toplumsal/ahlâkî konulara ilişkin felsefî sorunların daha ayrıntılı bir şekilde tartışılmasına önemli katkılar sundukları açıktır. Öyle ki, Platon ve Aristoteles'in özellikle –çalışmamızla sınırlı olarak değerlendirildiğinde- etik, hukuk ve politika alanlarındaki sistemli felsefeleri, birçok noktada sofistlerin yaklaşımlarının eleştirilmesi, çürütülmesi çerçevesinde teşekkül etmiştir. Bu sebeple, çalışmamızın ana eksenini oluşturan etik-yasa ilişkilerine dair sofistlerin felsefî etkisi yadsınamayacak önemdedir.

Sofistlerin, elbette ki, ontoloji veya epistemoloji sahalarında da kayda değer görüşleri olmuştur. Bununla birlikte onların toplumsal/siyasal kurumlara ve geleneklere karşı ileri sürdüğü eleştirel hatta yıkıcı yaklaşımları (Göze, 2000: 11) tabiatıyla asıl etkilerini etik, siyaset ve hukuk alanlarında göstermiştir. Bu sebeple, çalışmanın bu bölümünde sofistlerin düşünceleri, etik-yasa ilişkisi bağlamı ile sınırlı olarak incelenecektir. Öte yandan sofist düşüncenin, mensuplarının yeknesak biçimde aynı görüşleri savunduğu bir felsefî akıma karşılık gelmediği hususu da belirtilmelidir. Zira aynı meselelerde dahi sofistlerin birbirleriyle çelişen düşünceleri savunduğu bilinmektedir. Buna mukabil çalışmamızın bu kısmında, sofistlerin mümkün merteye müştereklik arz eden ve konumuz bakımından öne çıkan fikirlerine değinilecektir.

### 1.2.1 Doğa-Yasa Karşıtlığı

Sofistlerin, belki de en çok öne çıkan özellikleri; devlet, politik kurumlar, yasa/hukuk, örf-adet, teâmüller gibi toplumun geleneksel/siyasî yapılarına karşı aldıkları muhalif tavırda ortaya çıkmaktadır. Bu noktada 'nomos/yasa' karşısında sofistlerin yaklaşımı daha da belirginleşmektedir.<sup>8</sup> Sofistler, yasanın, insanın evrensel 'doğa'sından (*physis*) kaynaklanmadığı, bilakis bu 'doğa'ya karşıt biçimde toplumlarca zaman ve mekân farklılıkları içerisinde uzlaşmayla/uylaşımla oluşturulduğunu ileri sürmektedirler (Strauss, 2011: 139-140; Platon, 2016: 172a-b). Burada 'yasa'nın, bir devletin resmi organlarınca yürürlüğe konulan (mevzu) yasalara (pozitif hukuk kurallarına) karşılık geldiği belirtilmelidir.

<sup>8</sup> Daha önce de belirtildiği şekilde 'nomos'un yasa haricinde örf/adet, gelenek gibi anlamlarının da bulunduğu ifade edilmelidir (Çelgin, 2018: 527; Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, 2003: 1045).

Esasında, sofistlerin bu önermesinin ilk bakışta oldukça makul görüldüğü ifade edilebilir. Yasaların belli dönemlerde belli ülkelerde, devletlerin koyduğu yazılı kurallar olarak kendiliğinden, her dönemde ve her yerde aynı olan, evrensel ‘doğa’dan ayırıştırılması insan düşüncesine çok uzak bir fikir gibi gelmemektedir. Buna mukabil, sofistlerin bu düşüncüyü işleyişi ile Platon ve Aristoteles’in onların bu yaklaşımına itirazları, hukuk/siyaset felsefesinin en önemli köşe taşlarından birini oluşturmaktadır.

Şöyle ki; sofistlerin doğa-yasa karşıtlığı düşüncesi, ‘doğa’ karşısında ‘yasa’ya bir sun’îlik, tâlîlik ve izâfîlik atfetmektedir. Bu yaklaşım ise yukarıda belirtildiği üzere yasaya üstün ve özel bir anlam yükleyen Antik Yunan dünyası için ilk bakışta yadırgatıcıdır. Sofistlerce, yasa, üstün ve makbul olan doğaya karşı konumlandırılmakla bir anlamda itibarsızlaştırılmaktadır. Doğanın evrenselliği ve genel-geçerliği karşısında, yasanın bu itibar kaybı, en başta adalet olmak üzere tüm erdemlerin ve sabit/mutlak değerlerin de gözden düşmesini beraberinde getirecektir (Platon, 2019a: 890a-b). Dahası yasanın itibarındaki bu düşüş, toplumsal/siyasal nizamın da temellerinin sarsılması sonucunu doğuracaktır.

Başka bir yoruma göre sofistler, doğa-yasa ayrımı ile yasayı değersiz kılmamakta, yalnızca insan aklına dayalı, yazılı olmayan ve evrensel doğa yasaları karşısında, pozitif hukuk kurallarının ikincilliğini vurgulamakta, esasında yasa yahut adalet fikrine karşı olumsuz bir tavır takınmamakta, bilâkis mevcut yazılı yasaların içeriğinin tabîi yasa/adalet ilkesi lehine anlaşılması/yorumlanmasını savunmaktadırlar (Honig, 1937: 192, 202, 206, 208).

Doğa-yasa karşıtlığını belirgin biçimde ele alan sofist Antiphon’a göre yasanın emirleri, insanların uyluşımına bağlı iken, doğanın emirleri kendiliğinden, insanların kabulüne gerek duymaksızın insanlar üzerinde etkisini gösterir (Arslan, 2019: 59). Bir diğer sofist Hippias’a göre de yasa, doğaya karşıt biçimde insanları belli davranışlarda bulunmaya zorlayan bir “tiran” gibidir (Platon, 2019b: 337d).

Protagoras, Platon’un *Protagoras* adlı diyalogunda bahsedildiği şekilde doğa durumu ile devletli/yasal durum arasında bir ayrım yapar. Sofist düşünürü göre,

insanlar devlet/yasa öncesi dönemde, vahşi hayvanlar ve tabiatın diğer unsurları karşısında savunmasız/güçsüz kaldıkları için bir araya gelip devletler kurdular (Platon, 2019b: 322d). Yine Protagoras'a göre yasaların geçerliliği/bağlayıcılığı yahut adil olup olmaması doğadaki gibi zorunlu/sabit özsel durumlardan değil, insanların ortak kanaatlerinden/uylaşımından kaynaklanmaktadır (Platon, 2016: 172b). Bir diğer sofist Lykophon ise devlet/yasa öncesi doğa durumu fikrini ilerleterek toplum sözleşmesi düşüncesini geliştirmiştir. Aristoteles *Politika*'sında, Lykophon'un, yasaları, insanların birbirine karşı adaletli davranma koşulunu ve yükümlülüğünü üstlendiği bir sözleşme olarak gördüğünü anlatmaktadır (Aristoteles, 2020a: 1280b). Platon'un *Devlet*'inde Glaukon'a söylediği sözler de sofistlerin sosyal sözleşme fikrini yansıtmaktadır. Burada Glaukon insanların birbirlerine karşı haksızlık yapmalarından dolayı canlarının yandığını ve böylece bir sözleşme ile yasaları koyduklarını ifade etmektedir (Platon, 2019c: 358e-359a).

Sofistlerin doğa-yasa ayrımını sosyal sözleşme düşüncesiyle ikmâl ettikleri görülmektedir. Bu noktada, yasanın bir sözleşmeye/uylaşıma dayalı olarak kurgulanması, insanların birbirlerine ve doğaya karşı kendilerini emniyete alma kaygısına dayandırılmaktadır. Yasanın sofistlerce bu şekilde ele alınması, yasa öncesinde 'doğa durumu'ndaki olumsuz koşullar düşünüldüğünde, sun'î de olsa yasaya belli bir olumlu değer atfedildiği gibi bir sonucu doğurmaktadır (Honig, 1937: 195). Bununla birlikte, bu yönüyle dahi yasa yapay bir kurum olarak değerlendirilmekte, insanların tabii ve samimi bir şekilde benimsediği bir varlık olarak değil, güvenlik kaygısıyla mecburîyetten üzerinde uzlaştığı bir geçici tedbir olarak görülmektedir. Tabii ki yasaya böylesi bir bakış, insanın yasaya olan bağlılığını da bir sözleşmeye/menfaate bağlılık şeklinde ele almakla, 'erdem'e dayalı ahlâkî bir temelde değil, hâliyle faydacı bir temel üzerinde yükselmektedir.

### 1.2.2 Yasa ve Güç/Otorite İlişkisi

Yukarıda zikredilen doğa-yasa karşıtlığındaki sözleşmeci görüşe sahip sofistlerin, doğa karşısında (pozitif hukuk kuralı anlamındaki) yasayı ikincil planda tutmakla birlikte yine de onu bir anlamda olumladıkları görülmektedir. Bununla

birlikte bazı sofistlerin ‘nomos/yasa’ aleyhinde daha sert/yıkıcı görüşlerinin bulunduğu, ilaveten ‘physis/doğa’yı da daha farklı yorumladıkları bilinmektedir.

Bu yaklaşımın bir örneği Platon’un *Gorgias* diyalogunda sofist Kallikles tarafından dile getirilir. Kallikles, doğa-yasa karşıtlığını daha keskin biçimde ele almakta, doğayı, güçlü olanın ayakta kalarak efendi olduğu, zayıf olanların ise ezilerek köleleştiği gerçek düzen olarak görmekte, yasayı/hukuku ise zayıfların (köle ruhluların) güçten yoksun oldukları için bir araya gelerek ve çoğunluğa dayalı olarak gerçekleştirdikleri sahte/yapay bir kurum olarak değerlendirmektedir (Platon, 2019d: 483a-c). Kallikles, gerçek güç sahibi kişinin ise özgür bir birey olarak zayıflarca konulan yasalarla bağlı olmadığını ileri sürmekte ve güçlü olanın zayıflar üzerinde hükmetme hakkını üstün doğa yasanının bir gereği olarak görmektedir (Platon, 2019d: 484a).

Kallikles böylece güç/yönetme arzusuna/tutkusuna dayalı doğa yasanını savunmakta, yine mevcut/mevzu yasaları zayıf/köle ahlâkının bir ürünü olarak değerlendirmekte ve güçlü olanın ‘nomos’a tabi olmasını adeta aşağılayıcı bir durum olarak görmektedir. Kallikles’e göre, insanın özgür doğasının en önemli unsuru olarak ‘güç’ burada ‘yasa’ya galebe çalmakta ve hâl böyleyken yasanın erdeminden bahsetmek ise zayıflara mahsus bir yanılğı olmaktadır.

Kallikles’in yasayı ‘güç’ karşısında tahfif eden bu tutumu, Platon’un *Devlet*’inde Thyrasymakhos’un meşhur çıkışıyla koşutluk arz etmektedir. Bilindiği üzere, *Devlet*’in birinci kitabında adaletin ne olduğuna dair başlayan tartışmaya sofist Thrasymakhos “Adalet, güçlünün işine gelendir” (Platon, 2019c: 338c) cevabıyla dahil olur. Devamında sofist düşünür, her toplumda yönetici/hâkim kesimin/kişinin gücü elinde bulundurduğu, böyle olunca da güçlü ve hâkim olanın kendi öznel ve keyfi kanaatiyle işine geldiği gibi yasalar koyduğu, sonra da topluma bir şekilde bu yasalara itaati adalet olarak kabul ettirdiği, böylece adaletin (ve hâliyle yasanın) güçlü olanın çıkarına karşılık geldiği yönündeki argümanlarla (Platon, 2019c: 338e-339a) iddiasını savunur.

Thrasymakhos'un bu sözü iki farklı şekilde yorumlanmıştır. Birinci ve felsefe tarihi çalışmalarında da egemen olan görüşe göre Thrasymakhos bu noktada, Kallikles'in savunduğu gibi güç ve otoriteyi, adalet ve yasa karşısında daha değerli ve üstün görmekte, güçlü olanın yönetmesinin ve yasalar koymasının doğru olduğunu savunmaktadır (Arslan, 2019: 64; Zeller, 2017: 125; Skirbekk, Nilje, 2004: 55). Bunun karşısında Thrasymakhos'un yukarıda belirtilen sözüyle, sahip olduğu bilgi ve tecrübeye istinaden gerçekçi bir durum tespiti yaptığını ve aslında insanların değer atfettiği yasa ve adalet gibi unsurların aslında son kertede toplumda/siyasette güçlü olanın çıkarlarına hizmet ettiğini ifade etmek istediğini savunan ikinci bir görüş de bulunmaktadır (Honig, 1937: 201). Kanaatimizce sofist düşüncenin lehine olan bu ikinci okuma tarzı, Thrasymakhos'un görüşünü tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Daha doğrusu bu tarz bir okuma ile Thrasymakhos aslında bir tez ileri sürmemekte, sadece bir analist gibi tespitte bulunmuş olmaktadır ki bu da makul gözükmemektedir. Ayrıca, *Devlet* diyalogunun (yukarıda anılan kısımlardan sonra devam eden) bağlamı bir bütün olarak değerlendirildiğinde Thrasymakhos güçlüünün yönetici olmasını, güçsüz durumda olan yönetilenlerin de yöneticinin koyduğu kurallara uyması gerektiğini savunmak suretiyle (Platon, 2019c: 339c, 341a) böyle bir değerlendirme biçimini –kanaatimizce- geçersiz kılmaktadır.

Kallikles ile Thrasymakhos'un farklı ölçülerde de olsa, gücün/otoritenin, yasaya ve adalet fikrine üstünlüğünü savunması, çok sonraları Hobbes'un (1588-1679) *Leviathan*'ında dile getirdiği ve hukuk felsefesinde önemli bir bakış açısını yansıtan “auctoritas, non veritas facit legem (yasayı/hukuku otorite belirler, hakikat değil)” (Stolleis, 2021: 49) ilkesinin habercisi olarak değerlendirilebilir. Tam bu noktada, hukuk ve siyaset felsefesinde; yasa/hukuk bahsinde hakikati veya adaleti öne çıkaranlar ile yasayı güçlü ve egemen olanın iradesi olarak görenler arasındaki ihtilaf, hâlen dahi temel bir entelektüel ayrışma olarak etkisini sürdürmektedir.

### **1.2.3 Mutlak Değerlerin Karşısında Etik ve Yasal Göreciliğin Savunusu**

Sofistlerin genel anlamda mutlakçı yaklaşımlardan uzak durdukları ve bilgi, etik, hukuk gibi birçok alanda göreci bir tutum benimsedikleri kabul edilmektedir (Cevizci, 2018: 63). Esasında sofistlerin daha ziyade epistemoloji sahasında göreci

bakış açısına sahip oldukları, mutlak/nesnel/kesin bilginin imkânsız olduğu görüşünden hareketle göreci düşünceyi felsefenin diğer alanlarına taşıdıkları da söylenebilir.

Bu bağlamda, Protagoras'ın meşhur “İnsan her şeyin ölçüsüdür (var olanların var olmalarının ve var olmayanların var olmamalarının)” (Platon, 2016: 152a) sözü ile örneklendirilen malum göreci yaklaşım, *Theaitetos* diyalogunda, insanın mutlak ve nesnel bilgiyi elde etmesinin mümkün olmadığı tezinden hareketle ilkin epistemolojik görecilik olarak karşımıza çıkar (Kenny, 2021: 53). Söz konusu diyalogda Protagoras'ın bu sözü açıklandıktan sonra, sofist düşünürün görüşünün, bilginin tamamen algıya dayandığı önermesine karşılık geldiği belirtilir (Platon, 2016: 160d). Algı ise kişiden kişiye duyumlara göre değişir ve bu nedenle öznedir. Dolayısıyla Protagoras'a göre, öznesinin göreci duyumundan/bakışından ayrı bir mutlak/nesnel/kesin bir bilginin varlığı imkân dahilinde değildir (Yeşil, 2019: 47).

Protagoras'ın bu sözüyle birey olarak ‘insan’ı mı, yoksa genel anlamda ‘insan türü’nü mü kastettiği hususunun belirsiz olduğu (Zeller, 2017: 115) ileri sürülmüş ise de, *Theaitetos* diyalogunun bağlamı incelendiğinde, Protagoras'ın ölçü aldığı insanın, birey/özne olarak tekil insan olduğu görüşünün ağır bastığı söylenebilir. Bu kabulden hareketle de Protagoras'ın gerçek anlamda göreciliği savunduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Protagoras'ın epistemolojik göreciliğine bir diğer sofist olan Gorgias'ın da katıldığı, hatta Gorgias'ın bu konuda neredeyse ‘nihilist’ bir tutumu benimsediği belirtilmelidir (Yeşil, 2019: 48). Onun, “Hiçbir şey yoktur. Bir şey varsa da bilinemez. Bilinse bile başkalarına anlatılamaz.” (Erkızan, Çüçen, 2013: 79) şeklindeki üç önermeye dayalı argümanı varlık ve bilgi anlamında mutlaklığa/kesinliğe karşı ciddi bir karşı çıkış olarak görülmelidir. Gorgias'ın, Platon'un *Gorgias* diyalogunda dile getirildiği üzere, Sokrates'in hakikat savunusunun karşısında retoriği, başka deyişle ‘iknâ’yı ve ‘kanaat’i öne çıkarması (Platon, 2019d: 452e vd.; İşsevenler, 2015: 114 vd.) da mutlak/gerçek bilgiye yönelik olumsuz bakış açısını yansıtmaktadır (Zeller, 2017: 128).

Hakîkatin karşısında öznel kanaatlere veya duyumlara ve bunların çeşitliliğine dayanan sofist düşünüşün buradan etik ve yasal göreciliğe geçiş yapması da kolaylaşmaktadır. Varlık ve bilgi anlamında bir kesinliğin inkârı, mahiyeti gereği ahlâkî erdemlere ilişkin göreciliği sofistler açısından daha da savunulabilir kılmıştır. Ayrıca sofistlerin esas ilgi alanının insan ve toplum meseleleri olduğu düşünüldüğünde, onların ahlâk felsefesinin ‘etik görecilik’ olarak nitelendirilmesi doğaldır (Özlem, 2015: 23).

Bununla birlikte yeknesak bir düşünürler silsilesi olarak değerlendirilmesi mümkün olmayan sofistlerin, etik alanında da farklı görüşler ileri sürdüğü belirtilebilir. Örneğin, yukarıdaki meşhur sözüyle Protagoras’ın insanı/bireyi ölçü kılması, insanlığın tamamına şâmil etik değerlerin veya ahlâkî erdemlerin inkârı sonucunu doğurduğu düşünülebilirse de, Platon’un *Protagoras* diyalogunda, sofist Protagoras’ın dile getirdiği (yahut Platon tarafından ona izâfe edilen) fikirler bu hususta biraz kafa karışıklığına neden olmaktadır (Arslan, 2019: 37 vd.). Bu diyalogda Protagoras devletin/polisin kuruluşunda Zeus’un utanma hissini ve adalet duygusunu bütün insanlara eşit olarak dağıttığını, bundan dolayı bu erdemlerde (özellikle adalet erdeminde) herkesin ortak bir hissesinin bulunduğunu söylemektedir (Platon, 2019b: 322d). Bu noktadan bakıldığında Protagoras’ın adaleti tanrısal kaynaklı, evrensel bir erdem olarak gördüğü düşünülebilir ki, bu da Protagoras’a yöneltilen göreci ahlâk anlayışıyla pek uyuşmamaktadır.

Protagoras’ın bu fikirlerine, bir diğer sofist olan Antiphon’un evrenselciliği (Yunan-barbar ayrımını reddederek tüm insanların eşit olduğunu) savunan görüşleri (Arslan, 2019: 58) ve yine sofist Alkidamas’ın kölelik karşıtı fikirleri (Zeller, 2017: 124) ilave edildiğinde, sofistleri doğal hukuk akımının temsilcileri olarak gören değerlendirmelerde (Honig, 1937: 208; Güriz, 2003: 157; Zeller, 2017: 114) ilk planda haklılık payı bulunduğu düşünülebilir.

Ayrıca, yukarıda belirtildiği şekilde, sofistlerin doğa-yasa ayrımı yapmaları ve yasayı doğa karşısında yadsımaları, yorumcuları, bu düşünürlerin mevzu yasaların üstünde bir evrensel doğa yasası fikrini tutarlı olarak savunduklarının kabul edilmesine sevk ediyor görünmektedir.

Buna mukabil, doğal hukuk fikriyatının en önemli unsurlarından birinin, tüm yasaların üstünde, herkesi bağlayan evrensel/mutlak bir adalet fikrinin mevcudiyeti olduğu da (Troper, 2019: 22) gözden kaçırılmamalıdır. *Protagoras* diyalogunda, anılan sofist düşünürü izafe edilen adaletin tanrısal kaynaklı olduğu yönündeki ifadeler bir kenara bırakıldığında, sofistlerde genel olarak mutlak/evrensel bir adalet anlayışının bulunmadığı, adalet kavramının da pozitif hukukla özdeşleştirilen ve toplumdan topluma değişebilen muğlak bir kavram olduğu görüşü hâkimdir. Antiphon'un adaleti sitenin/polisin yasaları ile özdeş tutması (Arslan, 2019: 59); yine bizzat Protagoras'ın da benzer şekilde adaletin ve diğer erdemlerin her ülkenin yasasına göre değişen bir içeriğe sahip olduğunu, bu hususta mutlak ölçüt konulamayacağını belirtmesi (Platon, 2016: 172a); Thrasymakhos'un adaleti muktedirin elinde araçsallaştırması (Platon, 2019c: 338c); Kallikles'in adaleti zayıfların ve korkakların itibar ettiği bir değer olarak küçümsemesi (Platon, 2019d: 492b) karşısında sofistlerin mutlak/evrensel/nesnel bir adalet fikrini savunmadıkları rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki, Protagoras'ın yukarıda aktarılan düşüncesi de, *Protagoras* diyalogunun genel bağlamı dikkat alındığında anılan sofistin, demokrasi savunusuna, politik süreçlere katılımdaki eşitlik vurgusuna ve aynı çerçevede adalet gibi politik erdemlerin halka öğretilebileceğine ilişkin temel yaklaşımı (Arslan, 2019: 42) bağlamında değerlendirilmelidir. Yoksa bu yaklaşımdan Platon'un *Devlet*'inde Sokrates'in, Thrasymakhos ve Glaukon'a karşı savunduğu şekilde bir mutlak/ideal adalet fikrinin çıkarılamayacağı da açıktır.

Mutlak adalet düşüncesinin inkârı ise sofistlerin 'etik görecilik' dairesinde değerlendirilmesini daha makul kılmaktadır. Hatta bu göreci yaklaşımlarından dolayı, sofistleri doğal hukuk düşüncesinin karşı kutbunda yer alan hukukî pozitivizmin ilk temsilcileri olarak değerlendirenler de olmuştur (Skirbekk, Gilje, 2004: 59; Page, 1944: 100-101).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Adalet ve hukuka yönelik göreci fikirleri nedeniyle sofistlerin hukukî pozitivistlerle kısmen ilişkilendirilebilmesi mümkün gözükmekle birlikte, tutarlı biçimde 'nomos'a cephe alan sofistlerin, bütün hukuku mevzu yasalardan ibaret gören ve sadece bu yasaları geçerli sayan hukukî pozitivizm kategorisinde değerlendirilmeleri de çok isabetli olmayacaktır. Esasında kısmen doğal hukuk okuluna, kısmen de hukukî pozitivizme yakın görüşler serdeden sofistlerin bu anlamda tek bir hukuk akımı kapsamında sabitlenmesi çok mümkün gözükmemektedir.

Etik görecilik bahsindeki bu tespitten sonra yasal/hukukî görecilik bahsinde sofistlerin yaklaşımının çok daha açık ve tutarlı olduğu söylenebilir. Zira yukarıda belirtildiği üzere sofistlerin doğa-yasa ayrımı, zaten her şeyden önce yasa kavramının sun'îliğine, dolayısıyla insan/toplum ürünü olduğundan ve böylece yeryüzünde farklı toplumsal/siyasal yapılar bulunduğu hareketle hukukun göreliliğine ve değişkenliğine işaret etmektedir. Yasanın doğadan gelmediği, uyulaşım ile ortaya konulduğu fikrini savunan sosyal sözleşmeci sofistlerin bu yaklaşımı da, yine hukukun mutlak/nesnel insan doğasının eseri olmadığını, özgül toplumsal koşullar çerçevesinde bir mutabakatla oluştuğunu ifade etmekle, yasaların göreliliği sonucuna çıkmaktadır. Yasayı güç/otoritenin ürünü olarak gören diğer sofistlerin fikirlerinin de,- gücün/iktidarın değişkenliği karşısında- yine hukukî görecilik noktasına vardığı kendiliğinden açıktır.

Bu bağlamda, Platon'un *Devlet*'inde Thrasymakhos'un, her yönetim şeklinin, yöneticilerin/güçlülerin çıkarları doğrultusunda başka başka yasalar çıkardığını savunması (Platon, 2019c: 338e), Antiphon'un, doğanın aksine yasaların insanların uzlaşımına bağlı olduğunu ve konulduğu zamanın/mekânın ötesinde tabî bir geçerliliğinin bulunmadığını ileri sürmesi (Cornford, 2019: 29, Arslan, 2019: 59-60), Hippias'ın, yasaların her zaman yasa koyucuların iradesi doğrultusunda değiştirilebileceğini, bu nedenle mutlaklık göstermediğini belirtmesi (Honig, 1937: 193), nihayetinde yine Protagoras'ın yasaların ve buna bağlı adalet ölçütünün toplumdan topluma görelilik ve değişkenlik gösterdiğini ve bunlardan birinin yekdiğerine herhangi bir üstünlük/öncelik arz etmediğini ifade etmesi (Platon, 2016: 172a) sofistlerin yasal/hukukî göreciliğine örnek olarak gösterilebilir. Benzer şekilde, ismi tespit edilemeyen bir sofiste izâfe edilen ve anonim bir metin olan *Dissoi Logoi*'de de haklı/meşru olan ile haksız/gayrimeşru olanın, kişilerin/toplumların ahlâkî normlarına göre değişebildiği, bu sebeple kimine göre haklı olanın bir başkasına göre rahatlıkla haksız olarak nitelendirilebileceği, hatta haklılığın ve haksızlığın da aslında aynı şey olduğu görüşlerine yer verilmek (Anonim, 2017: III/1 vd.) suretiyle hukukî göreciliğin açık bir biçimde savunulduğu görülmektedir.

Platon da *Yasalar*'ında hukukî görecilik fikri bağlamında, sofistlerin, yasaların sözleşmeye bağlı olarak konulduğunu, bu nedenle her yerde farklılık arz ettiğini, toplumların da her zaman bunları değiştirebileceğini ileri sürdüklerini ifade ederek (Platon, 2019a: 889e-890a), onları yine olumsuz biçimde tasvir etmiştir.

Görüldüğü üzere sofistlerin bilinçli bir şekilde savunduğu etik görecilik ile yasal/hukukî görecilik arasında bu yönden bir koşutluk bulunması tabiidir. Zira bahsedildiği şekilde mutlak adalet fikrine karşı çıkış, doğal/evrensel hukuk kurallarının mevcudiyeti düşüncesinin de baştan reddedilmesi sonucunu doğurmaktadır. Sofistler bir yandan etik göreci yaklaşımlarıyla Yunan toplumunun ahlâki ve dini değerler sistemini sarsmış, diğer taraftan yasal görecilik bağlamında yasalara ('nomos'a) yönelik sert muhalefetleriyle de hukuk ve devlet düzeninin temellerini tartışmaya açarak entelektüel anlamda tam bir kaosa yol açmışlardır. İşte bu durum Platon ve Aristoteles'i, sofistlerin bu bozguncu fikirlerine karşı, ideal ahlâki, hukukî ve siyasî nizamın felsefi bağlamda savunusunu yapmaya sevk etmiştir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### PLATON VE ARİSTOTELES'TE

#### ETİK-YASA İLİŞKİSİNİN ÇERÇEVESİ

Platon ve Aristoteles'in yaşadığı dönemde Atina'nın siyasî ve felsefî iklimi hakkında çalışmamızın birinci bölümünde yer verdiğimiz açıklamalardan sonra, artık iki büyük filozofun etik-yasa ilişkisini nasıl değerlendirdiğine geçebiliriz. Bununla birlikte bu hususta da önemli bir ayırımın yapılması kanaatimizce elzem görünmektedir. Zira etik-yasa ilişkisinin bir özü, bir de kabuk kısmı (dışı) olarak nitelendirilebilecek iki boyutta incelenmesi daha uygundur. Konunun öz kısmı, yasanın başta adalet olmak üzere erdemlerle doğrudan ilişkisine karşılık gelirken, kabuk/dış kısmı ise etik-yasa ilişkisinin kuruluşuna/kökenine, bağlantı noktalarına/bağlamına, kısacası çerçevesine tekabül etmektedir. Çalışmanın bu bölümünde etik-yasa ilişkisinin çerçeve meseleleri ele alınacaktır.

#### 2.1 Yasanın Etik ve Felsefî Kaynakları

Yasanın 'etik'le ilişki kurulabileceği ilk nokta, yasanın ahlâkî ve felsefî kökeni/kaynağı sorunudur. İlk bölümde belirtildiği üzere, sofistlerin bu meseleye ilişkin yaklaşımları bellidir. Özetlenecek olursa, genel olarak sofistlere göre, yasanın/nomosun beşer-üstü (yahut toplum-üstü) etik veya felsefî kaynakları yoktur, fizik (doğa) yahut metafizik ilkelere de farklı bir bağlama sahiptir. Yasa ve yasayla irtibatlı adalet gibi erdemler de doğrudan insan/toplum ilişkilerinin ürünüdür, dolayısıyla toplumdan topluma değişkenlik gösterir. Yasayı/hukuku toplumsal uylaşımın bir eseri olarak gören sözleşmecî sofistler de, doğayı güç ile özdeşleştirip yasayı güç/otorite karşısında araçsallaştıran ve değersizleştiren diğer sofistler de bu hususta aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Bu noktada Platon ve Aristoteles'in, sofistlerin, yasanın kaynağına dair belirtilen iki türlü yaklaşımından da umûmîyetle farklı görüşlere sahip oldukları belirtilmelidir. Bununla birlikte iki filozofun, sofistlerin fikirlerine karşı, etik-yasa ilişkisinin kaynağının tespiti noktasında farklı dayanak noktalarından hareket ettikleri de ifade edilmelidir. Başka bir deyişle, her iki filozofun da –sofistlerin görüşlerine muhalif şekilde- yasanın etikle bağlantısını kurma anlamında felsefi/entelektüel bir çaba içinde oldukları açık ise de, onların söz konusu bağlantının temellendirilmesinde farklı gerekçelere başvurdukları görülmektedir.

### 2.1.1 Platon'da Etik-Yasa İlişkisinin Dayanağı Olarak İyi İdeası/Tanrı

Platon'un felsefesi genellikle meşhur 'idealar/formlar kuramı' ile anılmakta, filozofun bu bağlamda metafizik/ontoloji alanındaki görüşlerinin, tüm felsefesi içerisinde belirleyici konumda olduğu fikri genel bir bakış açısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte filozofun düşünceleri sistemli bir şekilde değerlendirildiğinde, Platon'un felsefesinde aslolanın pratik felsefe alanları (etik ve politika) olduğu rahatlıkla söylenebilir (Cevizci, 2018: 76).

Öte yandan anılan pratik felsefe alanlarından da politikanın, Platon felsefesinin odak noktası olarak değerlendirildiği (Arslan, 2019: 203 vd.) ve bu yaklaşımda filozofun en önemli eserinin *Devlet (Politeia)* olduğu göz önüne alındığında belli bir haklılık payının bulunduğu görülmekte ise de, yine de Platon'un felsefede asıl meselesinin politikadan ziyade etik olduğu belirtilmelidir (Erkızan, Çüçen, 2013: 103; Folscheid, 2015: 20).

Daha önce bahsedildiği üzere, Atina demokrasisindeki yozlaşma ve sofistlerin görelî etik anlayışının Yunan toplumunun değerlerinde ciddi bir çözülmeye yol açması, Platon'un felsefi gündemini belirleyen esas sorundur. Bu sorunun çözümünün evvelâ politikada aranması doğaldır, fakat Platon'un politikadan beklentisi özel bir siyasî rejimin tesisi değil toplumda erdemli/adaletli bir yönetim tarzının hâkim olmasıdır. Bu minvâlde Platon'un politika ile 'etik'i bir arada ele almakla birlikte politikayı 'etik' bağlama hizmet ettiği ölçüde önemli ve değerli gördüğü ifade edilmelidir. Bu husus *Alkibiades* diyalogunda Sokrates'in, siyasete

hevesli Alkibiades'e "mutlu olmak için yönetimi değil erdemi ele geçirme"nin (Platon, 2019e: 135b) önemli olduğunu söylemesi ile somutlaştırılabilir.

Tekrar sofistlerin etik göreciliği mevzuuna dönecek olursa, bu noktada, sofistlerin adalet, yasa, bilgelik gibi birçok ahlâkî unsuru tartışmaya açtığı ve etik alanında mutlak değerlerin elde edilemeyeceği yönündeki görüşleriyle ahlâkî göreciliğin sözcüsü olduğu bilinmektedir. Bu yaklaşım ilk başta sadece etikle ilgili gibi görünmekte ise giderek her alana (politika, epistemoloji, teoloji, metafizik gibi alanlara) sirayet etmek suretiyle nihayetinde doğru bilginin/hakîkatin ve bizâtihi felsefenin inkârına kadar vardırılmıştır.

Bu noktada Platon, sofistlerin göreciliğine karşı 'mutlak' olanın (Cornford, 2019: 42, 53), öznelciliğine karşı da 'nesnel' olanın (Billington, 1997: 61-62) felsefî savunusuna girişmiştir. Denilebilir ki, sofistlerdeki söz konusu etik ve yasal görecilik, Platon'un felsefesinde temel itiraz noktalarından birini oluşturmaktadır (Topakkaya, 2014: 131). Buradan hareketle Platon'un felsefesinde ahlâkî değerler alanı için sabit dayanaklar arama gayreti temel bir motif teşkil etmiş olup (Saygın, 2016:55), filozofun etik sahasındaki söz konusu sabit dayanakları da 'idealar/formlar kuramı' ile bulduğu, başka bir ifade ile idealar kuramını mutlak ve sabit erdemleri/iyileri temellendirmek için (İşsevenler, 2015: 26-27) oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Elbette bu aşamada Platon'un idealar/formlar kuramıyla ilgili açıklamalara girişilmesi, çalışmanın kapsamını ziyadesiyle aşacak nitelikte olması bakımından mümkün bulunmamaktadır. Fakat Platon'un *Devlet*'inde en üstün idea/varlık olarak bahsettiği 'İyi İdeası' bu noktada etik-yasa ilişkisinin kaynağı/dayanağı anlamında konumuz bakımından önem arz etmektedir (Akdağ, 2021: 247).

Platon'a göre "dünyada iyi ve güzel olan ne varsa" kaynağı/sebebi 'İyi İdeası'dır (Platon, 2019c: 517c). O hâlde etik planda iyi ve güzel davranışlar da, iyiliği ve adaleti temin eden devlet ile yasalar da kaynağını ve ilhamını söz konusu ideadan almak durumundadır. Platon'un meşhur filozof kralı (Platon, 2019c: 473d) da meşruiyetini işte bu 'İyi İdeası'nın bilgisini kavrama kabiliyetinden almaktadır.

Bu bağlamda Platon, ideal bir devlet yönetimine ait ilkeler ve yasaların tespiti için “gökte bir örneği” bulunan “devletin kanunları”na müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmek suretiyle (Platon, 2019c: 592b) yine ‘İyi İdeası’na göndermede bulunduğu ifade edilebilir.

Platon’a göre ‘İyi İdeası’ bütün varlıklar için varoluşun olduğu kadar (Arslan, 2019: 235), doğru bilginin/hakîkatin de yegâne kaynağıdır (Platon, 2019c: 508e). ‘İyi İdeası’nın bilgisi ise sıradan insanların duyuları yahut sanıları ile elde edilebilecek bir bilgi olmayıp, ancak diyalektik yöntemle (*noēsis*/saf akıl yürütmeye dayalı olarak) filozofların erişebileceği bir düzeydedir (Arslan, 2019:234-235; Akdağ, 2021: 247).

Platon’un ‘İyi İdeası’nın mahiyetini açıklamak için bu doğrultuda ‘akıl (*nous*)’a müracaat etmesi (Özkan, 2016: 39), yasayı da akıl ile temellendirme girişimi ile devam etmektedir. *Yasalar*’da yasayı “akıl paylaşımı” (Platon, 2019a: 713e-714a) olarak nitelendirdikten sonra, diyalogun sonuna doğru yasa ve akıl kelimelerinin Yunanca karşılıkları olan ‘nomos’ ve ‘nous’ sözcükleri arasındaki ses benzerliğinin de tesadüf eseri olmadığını, dilbilgisi anlamındaki bu benzerlikten hareketle de ‘yasa’ ile ‘akıl’ın bir nevi aynı kaynaktan beslendiğini ileri sürmektedir (Platon, 2019a : 957c; Başok Diş, 2020: 1037).

Her ne kadar, akıl, diyalektik veya hakîkat gibi kavramlar üzerinden açıklanmaya çalışılsa da *Devlet* diyalogunda karşımıza çıkan söz konusu ‘İyi İdeası’nın yine de soyut ve belirsiz kaldığı görülmektedir. Bununla birlikte aslında Platon felsefesinin bütünü göz önüne alındığında ‘İyi İdeası’nın nihayetinde Tanrı’ya karşılık geldiği yönündeki yaklaşımda (Zeller, 2017: 205) haklılık payı olduğu söylenebilir.<sup>10</sup> Gerçekten de Platon’un birçok eserinde, gerek ahlâkî erdemler, gerekse de siyasî rejimler ve yasalar için asıl esin kaynağının Tanrı/tanrısallık fikri olduğu görülmektedir. Bu husus, filozofun son eseri *Yasalar*’da Protagoras’a nazîre olarak sarf ettiği “*Bizim için her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi insan değil, daha çok tanrıdır*” (Platon, 2019a: 716c) sözlerinde en açık ifadesini bulmaktadır.

<sup>10</sup> ‘İyi İdea’sının Tanrı ile özdeşleştirilmesi noktasındaki tartışmaların kısa bir değerlendirmesi için bkz. Türkan, 2019: 206-208.

Bu noktada bir hususun da altının çizilmesi gerekmektedir. Önceki bölümde aktarıldığı üzere Platon'un, sofistlerin devletin/yasaların yapaylığına (doğal olmadığına) yönelik görüşlerine katılmadığı (Platon, 2019a: 889d vd.), özellikle devletin sözleşmeyle değil bilakis insanın toplumsal ihtiyaçları doğrultusunda doğal bir gelişim mecrasında teşekkül ettiği görüşünü savunduğu bilinmektedir (Platon, 2019c: 369b vd.). Yine *Yasalar*'ında, Platon'un devletin ve yasamanın kökenleri hakkında antropolojik açıklamalarda bulunduğu ve buradan hareketle anılan kurumların doğallığını ispat etmeye yöneldiği görülmektedir (Platon, 2019a: 676a vd., 681c). Buna mukabil, Platon'da, yasaya/yasalı politik düzene doğrudan 'doğa' anlamında bir dayanak arama düşüncesi -birazdan bahsedileceği üzere- Aristoteles'e nazaran zayıftır. Genel anlamıyla da Platon'un doğaya/fiziğe, Aristoteles kadar ehemmiyet vermediği bilinmektedir (Zeller, 2017:217). *Sofist* diyalogunda, "doğa eseri denilen şeyler tanrının eseridir" (Platon, 2019f: 265e) ifadesiyle bu yaklaşımını belirginleştiren Platon'un devlet/yasa bahsinde de aslında doğayı değil Tanrı'yı esas kaynak/dayanak noktası olarak aldığı kabulü gerekmektedir.

Devlet/yasalar ve Tanrı ilişkisi, Platon'un özellikle *Devlet* ve *Yasalar* diyaloglarında belirgin biçimde karşımıza çıkmaktadır. *Devlet*'te Platon, yasa koyucuların çıkardığı (açıkça zikretmese de mevcut Atina rejiminde çıkarılan yasalardan bahsettiği anlaşılan) yasaların derde deva olamayacağını anlattıktan sonra, en mühim ve doğru yasaları koyma işinin Apollon'a ait olduğunu (Platon, 2019c: 427b) belirtmekle gerçek yasa koyma işlevinin tanrısallığına gönderme yapmaktadır. Yine Platon, sofist Thrasymakhos'un adalet ile kuvveti özdeşleştiren görüşüne karşıt olarak, tanrısallığın emrine uymanın tüm toplumun hayrına olduğunu, yasaların da zaten bu işleve sahip olduğunu belirtmektedir (Platon, 2019c: 590d).

Platon'da yasaların tanrısallık kaynağı meselesi, *Yasalar* diyalogunda doğrudan işlenmektedir. Hatta bu diyalog daha ilk cümlesinde gerçek yasa koyucunun bir insan mı yoksa Tanrı mı olduğu sorusu ile başlamaktadır (Platon, 2019a: 624a vd.). Platon bu diyalogda yasaların Tanrı kaynaklı olduğunu savunmanın yanı sıra, devletlerin çıkardığı yasalarda da tanrısallığın iyilere/ilkelere (akıl/aklıbaşındalık/bilgelik, ölçülülük, adalet, yiğitlik) riayet edilmesini öngörmektedir (Platon, 2019a: 631b vd., 688a).

Filozof, doğru yasalar için ideal çağ olarak tasvir ettiği mitolojik tanrı Kronos'un dünyayı yönettiği dönemdeki yasalardan ilham alınması gerektiğini söylemek (Platon, 2019a: 713c vd.) suretiyle yine yasa-Tanrı ilişkisini doğrudan gündeme getirmektedir.

Tanrı-evren ilişkisini konu edinen *Timaios* diyalogunda da Tanrı, tabiatın yaratıcısı olmanın yanı sıra iyi ve güzel olan her şeyin kaynağı olan ve 'kaos'a son verip evrene nizam getiren bir düzenleyici ilke olarak betimlenmektedir (Platon, 2020b: 68e vd.). Tanrı'nın söz konusu düzenleyici işlevinin, Platon bakımından insanlar ve yasalar için de ilham kaynağı teşkil ettiği ifade edilebilir. Benzer şekilde Platon *Phaidon*'da, insan ruhundan yola çıkarak tanrısal/akılsal olanın yönetici/hükmeden, beşeri olanın ise yönetilen/hükmedilen olması gerektiğini ifade ederken (Platon, 2019g: 80a vd.) aslında yasalarda/devlet yönetiminde de beşeri unsurların değil tanrısallığın esas alınmasını öngörmektedir.

Esasında, Platon'un söz konusu eserlerindeki yasa-'Tanrı' ilişkisi vurgusunun, Platon'un kendi özgün felsefesi içerisinde düşünülmesi, özellikle de semavî dinlerin teolojik/ontolojik bağlamında değerlendirilmemesi gerekmektedir. Zira belirtildiği şekilde Platon'a göre Tanrı her şeyden önce iyiliklerin kaynağı (Platon, 2019c: 380c) ve bununla bağlantılı olarak tüm iyi olanların; adaletin/doğruluğun/bilgeliğin temsilidir. Böyle bir Tanrı insanın ahlâkî tekâmülü için de bir hedef teşkil etmektedir (Laertios, 2022: III/78). Yani Platon'a göre insanın varlıkbilgisi anlamında olmasa da (başta adalet olmak üzere) etik ilkeler bağlamında tanrılaşması (Tanrı'ya benzemesi) mümkündür ve ideal olan da budur (Platon, 2016: 176b-177a; Platon, 2019a: 716c). İnsanı tanrısal ilkelere ulaştıran dünyevi araçlardan biri ve en önemlisi de doğru/adil yasalardır (Platon, 2019a: 631b, 713e-714a; Laertios, 2022: III/79).

### 2.1.2 Aristoteles'te 'Doğa' ve 'Polis'

Platon'un yasa ve devlet için etik kaynaklar kadar metafizik temeller de aradığı görülmektedir. Öğrencisi Aristoteles'in ise, etik/felsefe-yasa ilişkisine farklı bir bakış açısıyla yaklaştığı söylenebilir. Bu bakış açısının kaynağı ise hocasının

aksine metafizik değil daha ziyade ‘fizik’ tir. Başka bir deyişle Aristoteles’in meseleyi evvelâ ‘physis/doğa’ planında ele aldığı anlaşılmaktadır.

Sofistlerin doğa-yasa ayrımı bağlamında devletin/polisin sun’iliğine vurgu yapması, Aristoteles’i *Politika*’sında, öncelikle devletin/polisin tabiiliğini ortaya koyma gayretine sevk etmiştir. Gerçekten de Aristoteles polisin ortaya çıkışını insanların/toplumların gelişiminin tabii ve zorunlu bir sonucu olarak ele almış, insanı bu anlamda “politik hayvan/zoon politikon” olarak nitelemiş ve devleti/polisi olmayan insanı bir nevi doğal insan olarak görmemiş, insandan aşağı bir tür veya beşer-üstü bir varlık olarak değerlendirmiştir (Aristoteles, 2020a: 1253a). Aristoteles’in bu minvâldeki açıklamalarının sofistlerin konuya ilişkin yaklaşımlarını çürütme gayesine matuf olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda filozof yine *Politika*’da, devletin/polisin doğuşunu sosyal sözleşmeyle, mülkiyetle veya savunma/korunma içgüdüsüyle izah eden ve bir kısım sofistlerce savunulan yaklaşımları eleştirmektedir (Aristoteles, 2020a: 1280a, 1280b). Devamında ise Aristoteles polisi insanların ‘iyi yaşam’ gayesine yönelik bir doğal örgütlenme modeli olarak görmek (Aristoteles, 2020a: 1280b) suretiyle iyi yaşamı/mutluluğu, polisin (Aristoteles fiziğindeki dört nedenden biri olan) ereksel nedeni olarak görerek (Cevizci, 2018: 125; Mutlu, 2010: 270) doğa-polis uyumuna dair fikrini pekiştirmektedir. Aynı doğrultuda Aristoteles *Metafizik*’te ‘erdem’i “amacı kendisinde içkin” olan bir “tamlık/mükemmellik” durumu olarak nitelediğinden (Aristoteles, 2019c: 1021b), filozofa göre insanın kendini yetkinleştirebilmesi ve böylece erdemli/iyi yaşam amacına yönelik biçimde ‘tam/mükemmel’ olabilmesi de ancak devlet/polis ile mümkündür ki, bu da onun doğasının bir gereğidir. Zira belirtildiği üzere Aristoteles’e göre insan doğası gereği bir “zoon politikon”dur (Aristoteles, 2020a: 1253a).

Peki söz konusu iyi/erdemli/mutlu yaşam amacının aracı nedir? Aristoteles’e göre bu amaç için en elverişli ve zorunlu vasıta yasalarıdır (Aristoteles, 2020a: 1263b; Topakkaya, 2014: 133). Yasalar toplumu/yurttaşları erdemli kılar (Aristoteles 2020b: 1130b), yurttaşların ortak/kamusal yararını ve mutluluğunu gözetir (Aristoteles 2020b: 1129b; Aristoteles, 2020a:1324b).

Bu noktada, devleti/polisi doğal bir varlık olarak kabul etmesi, onun doğal ereği olan ‘iyi yaşam’ idealini gerçekleştirecek en önemli unsurlardan biri olarak yasaları görmesinden hareketle, Aristoteles’in yasayı da doğal bir nesne olarak gördüğü, başka bir ifade ile yasanın kaynağı olarak doğayı tespit ettiği sonucu çıkarılabilir (Mairet, 2013: 238). Esasında böyle bir kabul, Aristoteles’in gerek devletin/polisin doğallığı yönündeki fikirleri, gerekse de sofistlerin aynı konudaki görüşlerine yönelik itirazları ile örtüşecek mahiyettedir. Başka bir deyişle Aristoteles’in devletin/polisin temelini doğaya dayandırması gibi yasayı da doğa ile temellendirmesi kendi felsefesi bakımından ilk bakışta tutarlı görünmektedir.

Hâl böyle ise de, Aristoteles yasanın (*nomos*) doğa (*physis*) ile irtibatını değerlendirirken, devlet/polis için yaptığı açıklamalardan farklılaşmakta ve konu ile ilgili eserlerinde birçok yerde yasa bahsinde dolaylı olarak sofistlerin doğa-yasa karşıtlığını kabul eder gibi görünmektedir (Höffe, 2020: 20). Bu durum ilk başta şaşırtıcı görünmekle birlikte Aristoteles’in doğa-yasa ilişkisine dair bu bakış açısının da kendi içinde bir tutarlılığı olduğu anlaşılmaktadır.

Aristoteles, hem *Nikomakhos’a Etik*’te hem de *Politika*’da parayı (*nomismo*) dilbilgisi anlamında köken itibariyle ‘*nomos*’ ile irtibatlandırmak suretiyle, paranın doğal değil uylaşım ( *nomos* yoluyla) ortaya konulan bir araç olduğunu vurgular (Aristoteles, 2020b: 1133a; Aristoteles, 2020a: 1257b). Bu noktada da sofistlerin nomosu doğanın karşıtı olarak konumlandırılan görüşlerine yaklaşmış olur. Yine *Politika*’da “doğa gereği” köleliği açıkladıktan (Aristoteles, 2020a:1254a) sonra, sonraki bölümde “yasa gereği” köleliği ayrıntılarıyla açıklamakta ve yasayı “bir nevi anlaşmaya dayanan” bir unsur olarak nitelendirmektedir (Aristoteles, 2020a: 1255a).

Esasında Aristoteles, doğal hukuk kuramlarına kaynaklık teşkil edecek biçimde yaptığı doğal/evrensel yasa ve ‘polis’in yasası ayrımıyla da bu tutumunu sürdürmektedir. Aristoteles’in bu bahisteki yaklaşımı ilk başta biraz çelişkili görünmektedir. Zira polisin doğallığını ispatlamak için ciddi çaba gösteren filozofun, söz konusu polisin yasaları olunca bu yasaları doğal addetmemesi görünürde bir çelişki gibi durmaktadır. Fakat bu noktada Aristoteles polisin yasaları (sun’î/mevzu

yasalar) ile doğa yasaları arasındaki bağlantıyı kurmak suretiyle görünürdeki çelişkiyi aşmaktadır (Topakkaya, 2014: 144).

Bu doğrultuda Aristoteles, *Magna Moralia*'da “doğal hak” ve “yasal hak” ayrımı yaparak, yasal hakkı politik hakla özdeşleştirmekte ve polis tarafından koyduğu kurallar ile izah etmektedir (Aristoteles, 2019b: 1194b-1195a). Yine *Nikomakhos'a Etik*'te özellikle kamu hukuku<sup>11</sup> kurallarının bir kısmını doğal yasalar şeklinde görürken, bir kısmını da polis/devletin/toplumun koşullarına göre değişken ve uyuşmsal kurallar olarak değerlendirmektedir (Aristoteles, 2020b: 1134b). Benzer şekilde *Retorik*'te doğa yasalarını evrensel yasalar olarak üstün bir adalet fikri biçiminde nitelendirirken, toplumların/devletlerin koyduğu değişken yasaları özel yasalar olarak tavsif etmektedir (Aristoteles, 2018: 1368b; 1373b). Özetle Aristoteles, polis özellikle kamu hukuku (polis yönetimi, polis-yurttaş ilişkileri vs. ile ilgili olan hukuk kuralları) bağlamında koyduğu yasaların doğal olmadığını, uyuşma meydana gelen değişken kurallara karşılık geldiğini düşünmektedir. Bu kabul onu ilk bakışta sofistlere yaklaştırmaktadır. Bununla birlikte Aristoteles'in polis yasalarına olan tavrı sofistlerinki gibi olumsuz değildir. Birincisi o, yukarıda belirtildiği üzere polis yasalarının üstünde bir doğa yasası/doğal hukuk fikrine inanmaktadır. İkinci olarak ise Aristoteles'in hukuk ve siyaset felsefesinde polis insanın mutluluğu için temel ve doğal bir varlık olarak olumlanırken, bu polis tarafından koyduğu yasalara (sofistlerinki gibi) olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşması zaten mümkün görünmemektedir.

Aristoteles, doğal yasa ile ‘polis’in yasası arasında ayrım yaparken, gerçekçi ve bilimsel tavrıyla söz konusu doğal hukukun da mümkün olan en iyi şekilde yine polis yasalarında vücut bulacağını kabul etmektedir (Strauss, 2011: 184). Çünkü o, yasalar (polis yasaları) olmaksızın politik bütünün, kamu yararının ve nihayetinde adaletin tecelli etmeyeceğinin de farkındadır (Aristoteles, 2020b: 1129b). Yasa

---

<sup>11</sup> Kıta Avrupası hukuk sisteminde (ve bu hukuk sistemine dahil olan ülkemizde) hukuk bilimi ve uygulamasında muhtelif hukuk dallarına yönelik olarak özel hukuk-kamu hukuku şeklinde bir ayrım yapılmaktadır. En genel anlamıyla kamu hukukunun kişilerin devletle veya yönetimle olan ilişkilerini düzenleyen (ceza hukuku, idare hukuku, vergi hukuku gibi) hukuk dallarını, özel hukukun da kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerini konu edinen (medeni hukuk, ticaret hukuku, borçlar hukuku gibi) hukuk bölümlerini kapsadığı belirtilebilir (Güriz, 1999: 90-91).

polisin de nihai hedefi olan iyi/erdemli yaşamın teminatıdır (Aristoteles, 2020b: 1130b).

Aristoteles polis yasalarnı, doğal/mutlak/değişmez nitelikte değerlendirmemle ve doğal/evrensel yasalar ideali karşısında ikincil planda tutmakla birlikte, onun bu yasaları polis mevcudiyeti ve politik bütünü/yurttaşların mutluluğu için zorunlu görmesi kendi felsefesi bütünüde tutarsızlık arz etmemektedir. Zira Aristoteles, her ne kadar polisi insanların iyi/mutlu yaşamını temin eden ve insanların gelişimini sağlayan doğal bir varlık olarak görse de, iyiliğin/erdemın doğal bir olgu değil insanların eylemlerinden doğan ahlâkî edinimler olduğunu ve polis yurttaşları erdemli kılmasının yolunun da yasalardan geçtiğini bilmektedir (Mutlu, 2010: 274). Demek ki, polis doğal olarak vücut bulsa da, polis/devletin sıhhati ve bekâsı yurttaşların en başta adalet olmak üzere erdemlere uygun yaşayışına ve bu yaşamı temin eden yasalara bağlıdır. Bu bakış açısıyla da filozof, ‘polis’i ‘doğa’ ile, ‘yasa’yı da -daha ziyade- ‘polis’ ile temellendirmek suretiyle fizik-politika-etik-hukuk halkalarını birbirine bağlamış olmaktadır.

## 2.2 Yasanın Etik Hedefleri

Gerek Platon gerekse de Aristoteles’in felsefesinde erek (*telos*) kavramının önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Başta insan olmak üzere tüm varlıkların belli bir amaca yönelik hareket ettiği veya etmeleri gerektiği fikri her iki filozofun da ortak noktalarından birini oluşturmaktadır. şüphesiz ki, yasaların/hukukun da belli ereklere bulunmaktadır. İki filozofun eserlerinde bu erekler –metnin bağlamına göre- adalet, mutluluk, iyi/erdemli yaşam vs. şekilde birçok kavramla müştereken ifade edilmektedir. Bununla birlikte burada iki filozofun da -yekdiğerine nazaran- daha özel/özgün bir biçimde vurguladığı farklı erekler üzerinden değerlendirme yapılması anlamlı olacaktır.

Platon’da yasanın başta adalet ve iyi/erdemli/mutlu yaşam olmak üzere önemli ereklere vardır. Buna mukabil Platon’da ahenkli/uyumlu/türdeş bir toplum düzeni fikri Aristoteles’e göre daha belirgin olup, yasanın bu gayeye matuf ele

alınması da talebesine nazaran hoca Platon'a mahsus bir bakış açısına karşılık gelmektedir.

Yine Aristoteles de yasanın hedefi olarak adaleti, mutluluğu, erdemi göstermekle ve bu yaklaşımla hocasıyla genel olarak benzer kanaatleri paylaşmakla birlikte, yasayı Platon'a göre daha çoğulcu bir bakış açısıyla, toplumdaki farklılıkları ve yurttaşların gerek özel/bireysel gerekse de müşterek menfaatlerini temin eden bir yaklaşımla ele aldığı (Toku, 2010: 234), dolayısıyla yasanın ereği olarak hocasından -bu yönüyle- daha farklı bir toplum tasavvurunu hedeflediği görülmektedir.

### 2.2.1 Platon'da Toplumsal Âhenk ve Nizamın Tesisi İçin Yasa

Platon Atina demokrasisindeki sınıfsal/bireysel çatışmaların ve iktidar kavgalarının demokrasiyi erdemden uzaklaşmış/yozlaşmış bir demagojiye dönüştürdüğünü, yine mecliste/mahkemelerde sofistlik retoriğe dayalı olarak süren çekişme ve ihtilafların da insanları hakîkatten uzaklaştırdığını görmüş, dahası özel olarak da bu sistemin hocası Sokrates'in idam cezası ile mahkûm etmeye kadar ileri gittiğini üzüntüyle tecrübe etmiştir (Platon, 2020c: 324c vd.; Cornford, 2019: 39). Bu tecrübe, Platon'un birçok kez eleştireceği demokrasi rejimine yönelik muhalefetinin yanı sıra, onun felsefesinde temel bir unsur olan âhenk/uyum (*harmonia*) arayışının nedenini de oluşturmaktadır. Toplumdaki çıkar çatışmalarını sonlandıracak şekilde tanrısal bir uyuma ve böylece adaletli bir düzene ulaşma düşüncesi Platon'da metafizikten etiğe birçok alanda merkezî bir öneme sahip olmuştur (Descombes, 2020: 20-22; İşsevenler, 2015: 185).

Burada iki kavram özellikle öne çıkmaktadır: İlki toplumda insanların doğasına uygun bir siyasî/hukukî 'nizam'ın tesisi, ikincisi de oluşan bu nizamda birbirinden farklı çıkarlara sahip yurttaşların ve/veya sınıfların bir 'âhenk' içinde yaşaması. Platon'un toplum için düşündüğü nizam ve âhenk tasarısı, Onun Tanrı'ya ve evrene/doğaya yönelik bakış açısına dayanmaktadır. Zira en belirgin şekilde *Timaios*'ta görüldüğü üzere Platon, Tanrı'nın evreni mükemmel bir uyum içinde var olan ve düzenli bir biçimde işleyen bir sistem olarak yarattığını düşünmektedir (Platon, 2020b: 47d, 69b). Yine evrenin bu yapısına uygun biçimde insanın

varlığında da ruh ile beden arasında tabî bir âhenk vardır ve insanın gerek erdemli gerekse de sağlıklı bir yaşam sürmesi için tabî âhengi bozacak eylemlerden kaçınması gerekmektedir (Platon, 2020b: 87c, 88c). Benzer şekilde insan ruhu ve bedeni de haz ve erdemlerin dengeli/orantılı bir biçimde karıştığı uyumlu bir bütünü hedeflemelidir (Platon, 2019h: 64e, 65b). Uyum da doğası gereği iyi olup, uyumsuzluk ise kötü duruma karşılık gelmektedir (Platon, 2019h: 93e). Hâkezâ Platon iyiliği ve erdemli olmayı da ruhtaki düzene/uyuma bağlamaktadır (Platon, 2019d: 506d).

Evrende ve insan doğasında var olan/olması gereken âhenk ve nizamın Tanrı kaynaklı olduğu düşüncesi, Platon'da 'bir/birlik' kavramının öne çıkması sonucunu doğurmuştur. Zira uyumsuzluk ve düzensizlik, zorunlu olarak karmaşa ve özellikle de 'çokluk'tan kaynaklanmaktadır. Çokluk (ve devamında çoğunluk) ve çeşitlilik de Platon'un çok hoşlanmadığı, genellikle düzeltilmesi gereken bir duruma tekabül etmektedir (Platon 2020d: 74d; Platon, 2019c: 404e, 524d, 525b). Birlik ise uyumun ve düzenin ifadesidir (Platon, 2019c: 443e).

Esasında Platon'un, örneğin, Parmenides gibi metafizik sahasında tekçi (monist) bir görüşü benimsemediği, aksine ikici (düalist) bir metafiziği savunduğu bilinmektedir (Zeller, 2017: 82, 199). Bununla birlikte Platon'un yukarıda anılan Tanrı/evren kaynaklı âhenk/nizam fikri, özellikle etik alanda filozofu giderek 'birlik' düşüncesine sevk etmiştir (Saygın, 2016: 55, 57).

Platon'a göre Tanrı'dan evrene, evrenden insana aktarılan söz konusu âhenk/nizam/birlik fikrinin toplumsal/siyasal düzlemde tatbikine mâni bir durum bulunmadığı gibi, dahası bu alanlarda da anılan âhenk/nizam düşüncesine uygun bir tasarıma gidilmesi gerekmektedir. Gerçekten de en vurgulu biçimde *Devlet*'te işlendiği üzere, insanların mutluluğu veya iyi yaşamı salt bireysel eylemlerde/fikirlerde değil bütün bir toplumun tüm sınıflarıyla/unsurlarıyla birlikte (her unsurun kendisine uygun işi/görevi yapacağı şekilde) uyumlu bir düzen içinde yaşamasına bağlıdır ve toplumun bu uyumlu birlikteliği en büyük/önemli erdem olan adaleti sağlayacaktır (Platon, 2019c: 420b, 432a, 434c, 435b). *Devlet*'te toplumsal âhenk (*harmonia*) adaletli bir düzenin en temel koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu doğrultuda Platon'a göre toplumda âhenk/nizam/birlik adaleti ve mutluluğu getirecek, insanların ferdî mutluluğu da ancak bu uyumlu yapıda kendilerine verilen vazifelerin ifâsıyla mümkün olacaktır.

Peki, bu uyumlu düzeni ve toplumsal/siyasal birliği sağlayacak olan nedir? Platon'un bu soruya *Devlet*'teki açık cevabı meşhur 'filozof/bilge kral' olsa da (Platon, 2019c: 473d) aynı diyalogda kısmen örtük/ikincil planda kalan fakat diğer diyaloglarında giderek daha açık bir vurguya dönüşen diğer yanıtı ise 'yasa'dır. *Devlet*'te çok üzerinde durmasa da, Platon yasadışı bir düzen kurulamayacağını farkındadır. Platon'un ideal devletinde yasaların temel amacı, iknâ veya cebir yoluyla herkese/her sınıfa üstleneceği görevleri vermek ve böylece insanları mümkün mertebe bir ve mutlu kılmaktır (Platon, 2019c: 519e, 520a).

Platon insan ruhundaki âhenk ve nizamı da toplumsal düzeyde yasalara itaat ve adalet ilkeleri ile özdeşleştirmektedir (Platon, 2019d: 504d). Demek ki filozofa göre yasa insan ruhuna benzer şekilde farklı unsurların/sınıfların orantılı bir âhengine karşılık gelen hukukî nizamı ifade etmektedir.

Yasanın/yasal düzenin ihlâli, Platon'a göre en büyük suçlar arasında sayılmaktadır (Platon, 2019a: 856b). Buradaki vurgu öncelikle anayasal düzene yönelik olsa da, Platon yasaların tümü için aynı duyarlılığı göstermektedir. Münferit bir yasanın ihlâli bile kentin/devletin sonunu getirecek ölçüde tehlikeli bir eylemdir (Platon, 2019i: 50b). *Kriton* diyalogunda yurttaşın yasaya uyma ödevi kentte/devlette nizamın sağlanması için ahlâki bir taahhüde dayanır (Platon, 2019i: 52e). Böyle bir ahlâk dışı eylemde bulunmaktansa aleyhine olsa bile yasanın hükmüne razı olunması gerekir.

Platon'a göre yasalar, toplumdaki çatışmaları bastıracağı kadar insan ruhunda hazlara yönelik sınırsız istekleri dizginleyen, haz ve acıları dengede tutan ve böylece gerek bireylerin yaşamında gerekse de toplum hayatında uyumu ve düzeni sağlayan bir işleve sahiptir (Platon, 2019a: 636d-e).

Platon insan tekinin erdemini toplumsal/siyasal erdemden bağımsız olarak ele almamaktadır. Fert olarak insandaki uyum belirtildiği gibi hazzın, acıların,

erdemlerin belli oranlardaki (uyumlu) karışımına dayanmakla birlikte her hazzın yahut duygunun sınırları da yasa ile tayin edilmektedir (Platon, 2019h: 26b-c). Toplumsal/siyasal düzlemde de durum farklı değildir. Platon'a göre toplumu oluşturan her kesim yeteneğine ve erdemine göre topluma/politik bütüne hizmet edecek (Platon, 2019c: 433a-434c) ve kimse haddi ve tayin edilen oranı/orantıyı aşmayacaktır (Platon, 2019c: 443d-e). Bu noktada toplumun bireyleri/sınıfları arasındaki hududu/ölçüyü ise yasa belirleyecektir ve adalet de ancak bu şekilde tecelli edecektir (Platon, 2019a: 757c/d). Haddi aşan da karşısında yasanın yaptırımlarını bulacaktır.

Platon, 'nomos'un Yunancada aynı zamanda bir müzik terimine karşılık gelmesinden hareketle, yasanın âhenk verici özelliği ile müzikteki uyum (harmonia) arasında bir özdeşlik kurmaya çalışmaktadır (Platon, 2019a: 700b). Gerçekten de Platon, müzikteki âhenk ve sadeliği yurttaşları erdemli kılma vasıtalarından biri olarak görmektedir (Platon, 2019c: 401d). Platon'a göre Antik Yunan'ın müzik anlayışındaki sanatsal dönüşüm toplumun yapısındaki dönüşüme koşutluk göstermiş, bu anlamda geleneksel müzikteki uyumun ve düzenliliğin yerini kuralsızlık ve bir nevi popülizm almış, buna koşut olarak da toplumda eş zamanlı olarak bir karmaşa ve kaos ortaya çıkmıştır (Platon, 2019a: 700a-701b). Demek ki Platon'a göre âhenk ve nizamın timsâli olan müzikteki kuralların bozulması toplumdaki yasalı ahlâki düzende çürümeyle koşutluk göstermektedir.

Özetle Platon toplumda bir âhenk ve nizam olmaksızın adaletin söz konusu olamayacağını, adaletin olmadığı bir yerde de toplumun fertlerinin mutlu olamayacağını düşünmektedir. İnsan ruhundaki âhengi/nizamı bilgelik ve adalet gibi erdemler veya müzik ve matematik gibi ilimler sağlarken, toplum yaşamındaki uyumu ise en başta yasalar temin etmektedir. Yine ancak yasalarla bir toplumun (iktisadî, siyasî vs.) ayrışmalardan sıyrılıp erdemli bir bütün yahut birlik teşkil etmesi mümkün olmaktadır.

### 2.2.2 Aristoteles'te Kamu Yararı ve Yasa

Esasında Aristoteles de (ana hatlarıyla Platon'un bu husustaki görüşlerine benzer şekilde) yasaların hizmet ettiği nihâî gaye olarak toplumun 'iyi yaşamı'nı veya 'mutluluğu'nu<sup>12</sup> görmektedir (Aristoteles, 2020a: 1325). İyi/mutlu yaşam ise kişinin veya toplumun 'erdem'e uygun yaşaması ve eylemesidir (Aristoteles, 2020c: 1219a). Buradan hareketle toplumun iyi yaşamı da aynı doğrultuda erdemli bir yaşama karşılık gelmektedir. Bu noktada Aristoteles'in etiğinin de hocası Platon'unki gibi erekçi (*teleolojik*) ve genel anlamıyla mutlulukçu (*eudaimonist*) bir gaye ahlâkına tekabül ettiği rahatlıkla söylenebilir (Cornford, 2019: 58; Özlem, 2015: 55).

Bununla birlikte, Aristoteles'in Platon'dan ayrılan görüşleri üzerinden meseleye yaklaşılması daha uygun görünmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere yasaların etik hedefi olarak toplumda iyi/mutlu yaşamın tesisi düşüncesi noktasında her iki filozof da ana hatlarıyla mutabıktır. Buna karşılık söz konusu iyi yaşam hedefi birçok anlamda soyut/muğlak kaldığı için bunu daha da somutlaştırmak gayesiyle Aristoteles'in özgün olarak kullandığı bir kavramı, 'ortak çıkar (kamu yararı)' kavramını kullanmak daha uygun olacaktır (Arslan, 2020: 286).

Ortak çıkar, Aristoteles'in *Politika*'da kullandığı "*koinē sympheron*" kavramını ifade etmektedir (Yanık, 2014: 318). Bununla birlikte kanaatimizce bu çalışmada anılan kavramın 'kamu yararı' şeklinde karşılanması daha uygun düşecektir. Genel olarak kamu yararı, toplumu oluşturan bireylerin/grupların özel çıkarlarının üstünde yer alan ve toplumun bütününe müşterek menfaatlerini ifade eden bir politik/hukukî kavramdır (Yayla, 2003: 91). Bir kamu hukuku terimi olarak kamu yararı, yasalar dahil olmak üzere tüm kamu hukuku işlemlerinin ve Devletin

---

<sup>12</sup> Aristoteles'in eserlerinde çokça kullanılan 'eudaimonia' kavramı Türkçeye genellikle mutluluk olarak çevrilmekle birlikte bazı yazarlarca filozofun bu kavramla ifade etmek istediğinin aslında insanın 'iyi yaşam'ı ve bu yönde kendini gerçekleştirme gayreti/ideali olduğu belirtilmektedir (Erkızan, Çüçen, 2013: 149). Öte yandan Aristoteles'in mutluluğu diğer iyilerden farklı olarak "en yüksek iyi" veya kendisi için istenilen nihâî iyi olarak ele aldığı da bilinmektedir (Aristoteles, 2020b: 1097a-b; Bircan, 2020: 30). Dolayısıyla esasında Aristoteles'te 'eudaimonia'nın evvelâ mutluluk anlamını içerdiği açıktır. Bununla birlikte toplumsal ve politik meseleler bakımından filozofun asıl muradını ifade etmek için burada (toplumun) 'iyi yaşam'ından bahsedilmesi şu aşamada daha uygun düşecektir.

tüm faaliyetlerinin amaç unsuruna karşılık gelmektedir (Akıllıoğlu, 1988: 11). Bu anlamda kamu yararı yasaların amacını teşkil ederken, yasalar da kamu yararının (kamunun ortak iradesinin) tecessüm ettiği metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla kamu yararı ile yasa arasında bir koşutluk söz konusudur (Akıllıoğlu, 1988: 12).

Benzer şekilde Aristoteles'e göre de, kamu yararı kavramı gerek rejimlerin niteliğinin belirlenmesinde gerekse de bu rejimlerin çerçevesini çizen yasaların konulmasında önemli bir rol oynamakta, filozofumuz kamu yararını yeri geldiğinde politik ve hukukî anlamda adaletle eşdeğer anlamda kullanmakta ve kamu yararına uygun olan yönetimin/yasanın adil/iyi/erdemli yönetim/yasa olduğunu kabul etmektedir (Arslan, 2020: 286-287; Yanık, 2014: 318).

Her ne kadar kamu yararı yurttaşların bireysel menfaatlerinin üstünde tutulmakta ise de, bu kavram yurttaşların haklarını ve özel yararlarını yok sayan aşkın bir kuruma/düşünceye de karşılık gelmemektedir. Bu noktada Aristoteles, hocası Platon'un (özellikle *Devlet* diyalogundaki görüşlerinde ileri sürülen) tam bir birliği ifade eden türdeş politik toplum idealinden uzaklaşmaktadır. *Politika*'da Platon'un idealize ettiği birlik fikrinin kent/devlet için hayırlı bir yaklaşım olmadığını, kentin/devletin "doğası gereği bir çokluk" olduğunu açıklıkla belirtmektedir (Aristoteles, 2020a: 1261a). Kent/devlet birbirinden farklı insanların karşılıklı eşitlik ilkesi çerçevesinde bir araya geldiği bir "iyi yaşam ortaklığı"dır (Aristoteles, 2020a: 1261a, 1280b). Kamu yararı bu anlamda 'çokluk'ta (mutlak değil) nisbî anlamda birliği ve âhengi sağlamaya hizmet etmektedir (Aristoteles, 2020a: 1263b).

İşte toplumun söz konusu çoğul ve karmaşık yapısı içinde hem adaleti/erdemini, hem de yurttaşların iyi yaşamını sağlayacak unsur, bireylerin muhtelif menfaatlerini uzlaştıran/uyumlulaştıran bir üst kavram olarak kamu yararıdır. Demek ki kamu yararı da nihayetinde toplumda bir 'birlik' fikrine dayanır, bununla birlikte bu birlik düşüncesi Aristoteles'te -bu yönüyle eleştirdiği hocasından farklı olarak- bireylerin ve toplumsal kesimlerin özel menfaatlerini göz ardı eden bir yaklaşıma

karşılık gelmemektedir. Kamu yararı kavramında ifade edilen bu birliğin temel harcı ise yasadır (Aristoteles, 2020a: 1263b).

Aristoteles *Politika*'sında iyi/erdemli ve kötü/sapkın rejimler arasında iki ayırıcı kavram kullanır ki bunlar 'kamu yararı' ve 'yasa'dır. Gerçekten de filozofun nazarında kamu yararını esas alan rejimler (monarşi, aristokrasi, politeia) doğru/iyi rejimler iken, yönetici kişinin/grubun menfaatlerini esas alan rejimler (tiranlık, oligarşi, demokrasi) de kötü yönetim biçimleridir (Aristoteles, 2020a: 1279a). Kamu yararı burada adalet kavramı ile özdeş görülmektedir (Aristoteles, 2020a: 1282b). Aynı eserde Aristoteles bu kez iyi/doğru rejimi kötü/sapkın rejimlerden ayırt eden temel unsur olarak 'yasa'yı görmekte, bu minvâlde yasalı/anayasal yönetim<sup>13</sup> biçimlerini olumlamaktadır (Aristoteles, 2020a: 1282a, 1285a).

Görüldüğü üzere Aristoteles iyi rejim meselesinde kamu yararına dayalı rejim ile yasaya/anayasa dayalı rejimi aynı mahiyette görmektedir. Zira kamu yararının karşıtı keyfiliktir. Keyfilik de akıldan uzaklaşp, arzuya/ihtirasa kapılmak anlamına gelmekte olup, yasa ise "isteğin eşlik etmediği akıl" olarak kamu yararının en somut tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır (Aristoteles, 2020a: 1287a).

Bu minvâlde yasa toplumun muhtelif kesimlerindeki ve bireylerdeki menfaat çatışmalarını 'kamu'nun lehine çözümlenerek toplumsal/siyasal bütünlüğü ve böylece 'kamu yararı'nı sağlar (Aristoteles, 2020b: 1160a). Kamunun (siyasal toplumun) gücü burada yasanın yaptırım gücü şeklinde tezahür eder. Zira bireylerin her davranışının erdemli/doğru eylem olması mümkün bulunmamakta olup, toplum fertlerinin erdemli davranışlara alıştırılması için bir noktadan sonra sözün/telkinin ya da eğitimin yetersiz kalacağı ancak yasanın cebir unsuru ile toplumda ahlâkî bir yaşamın kalıcı olarak tesis edilebileceği açıktır (Aristoteles, 2020b: 1180a). Yasa

---

<sup>13</sup> Anayasa hukukunda 'anayasalı devlet/rejim/yönetim' ile 'anayasal devlet/rejim/yönetim' arasında bir ayırım yapılmaktadır. Aslında her devletin (temel teşkilâtını düzenleyen) yazılı yahut yazısız bir anayasası bulunmaktadır. Bu yönüyle 'anayasalı devlet' ifadesi çok da anlamlı değildir. 'Anayasal devlet/rejim/yönetim' ise siyasî iktidarın belli ilkelere göre hukukî olarak (anayasa ile) sınırlandırıldığı yönetim biçimine karşılık gelmektedir (Teziç, 1998: 2). Şüphesiz ki bu anlamda anayasal yönetim modern bir unsur olmakla birlikte çalışmada Platon ve Aristoteles'in –yer yer-yasaların yöneticilerin üstünde olduğu (yöneticilerin yasalarla bağlı olduğu) yönündeki görüşlerinin (sınırlı bir bağlamda) bu kavramla bağdaştırılmasında bir sakınca olmadığı değerlendirilmektedir.

böylelikle çatışan bireysel menfaatler karşısında kamu yararını üstün tutarak adaleti tesis edecektir.

Özetle Aristoteles'e göre yasanın etik anlamda gayesi toplumda iyi/erdemli/adil yaşamın ve bu yaşamın somut (ve Aristoteles'e özgü) karşılığı olan ve yurttaşların ortak menfaatlerine karşılık gelen kamu yararının sağlanmasıdır. Yasanın hüküm sürmediği yerde ise kamu yararına değil ancak şahısların ve belli kesimlerin özel menfaatlerine dayanan keyfî idare tarzı söz konusudur ki, böyle bir yönetim biçiminin adil/erdemli/iyi bir rejim olarak nitelendirilmesi mümkün bulunmamaktadır.

### **2.3 Etik-Yasa İlişkisinin Zaman-Mekân Bağlamı: Yasaların Evrenselliği ve Göreliliği Sorunu**

Birinci bölümde de değinildiği üzere sofistlerin etik göreciliği ile hukukî göreciliği aynı doğrultuda ilerlemektedir. Bu anlamda sofistlere göre ahlâkî alanda bir erdem/eylemin kişiye göre değişken/görelî olarak ele alınması, aynı şekilde toplumsal hayatı düzenleyen yasaların da dünyanın farklı yerlerinde farklı koşullarda yaşayan toplumlara görelî olacağı, böylece tüm dünyada geçerli mutlak/değişmez/evrensel yasaların mümkün olamayacağı yönündeki göreci düşüncelerin savunulmasını da beraberinde getirmektedir.

Sofistlerin etik ve hukukî göreciliğe tekabül eden bu görüşlerine Platon ve Aristoteles'in yine muhalif/eleştirel bir yaklaşımda bulunduğunu kestirmek zor olmayacaktır. Bununla birlikte Platon sofist görecilikle (bu göreciliğin ahlâkî, epistemolojik, dinî vs. alanlardaki çeşitlerine karşı olduğu gibi) yine bütüncül ve tutarlı bir şekilde felsefî bakımdan mücadele ederken, Aristoteles'in ise diğer meselelerde olduğu gibi bu konuda hocasından kısmen ayrı düştüğü ve ona göre genel olarak daha ılımlı bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir.

#### **2.3.1 Platon'da Sofistik Göreciliğin Tam Eleştirisi**

Platon'un sofistlerin göreciliğine karşı tutumu açıktır. Hatta Platon'un tüm felsefesi 'görelî' olana karşı 'mutlak' olanın aranışı olarak okunabilir. Metafizik,

epistemoloji, etik, politika alanlarındaki muhtelif fikirleri de hep ‘mutlak’ın kuramlaştırılmasına yönelik olarak tasarlanmıştır. Filozofun, hukukî/yasal göreciliğe karşı tutumunu da bu bağlamda oluşturması kaçınılmazdır.

Hukukî görecilik fikri kaynağını ‘değişim’ olgusundan almakta ve bunu özellikle zaman ve mekân bağlamındaki değişimin kaçınılmazlığı düşüncesine dayandırmaktadır (Çeçen, 2020: 238). Daha önce değinildiği ve sofistlerin genel olarak savunduğu üzere, hukukî görecilik, yasaların ve adalet anlayışının tarih boyunca ve ülkeden ülkeye (toplumdan topluma) ahlâkî/siyasî ölçütlerin farklılığına göre zaman ve mekân bağlamında değiştiğini, bunun aksine tarih-üstü ve evrensel bir adalet ve hukuk fikrinin mümkün olmadığı düşüncesine karşılık gelmektedir.

Platon da tam bu noktada –matematik terimleriyle ifade edilecek olursa– ‘değişken’lere karşı ‘sabite’lere (TDK, 2011: 611, 1996) dayanak aramaktadır. Özellikle de ahlâkî sabitelere felsefî anlamda bir dayanak bulmak için oluşturduğu ‘idealar kuramı’ (Cevizci, 2018: 85) ile sofistlik göreciliğin karşısına fikri planda mutlak/yanılmaz/değişmez olanı konumlandırmak istemiştir.

Platon’un söz konusu metafizik kuramını oluşturduğu belki de en önemli eseri olan *Devlet*, işte tam da sofist Thrasymakhos’un hukukî/yasal göreciliğine karşı Sokrates’in adalet/yasa için mutlak ve sabit bir dayanak araması gayesi etrafında kurgulanmıştır. Gerçekten de Thrasymakhos, yasaların yahut adaletin ülkeden ülkeye rejimden rejime, kuvvetlinin menfaatlerine göre değiştiğini, üstün/mutlak bir adalet/hukuk anlayışının mümkün olmadığını ileri sürerken (Platon, 2019c: 338e, 339a), Platon mutlak bir adalet/hukuk fikrini Sokrates’in sözleri üzerinden (metafizik, epistemoloji, eğitim, ahlâk konularında) ilmek ilmek dokumakta ve en sonunda her toplumun tanrısal/göksel olanın yasalarına tâbi olması gerektiğini belirterek (Platon, 2019c: 592b) yasaların temelini aşkın bir ‘mutlak’ta sabitlemektedir.

Platon yasaları/hukuku, sofistlerin aksine sanıların değişkenliğine ve çokluğuna karşı hakikatın birliği/sabitliği üzerinden de ele almaktadır (İşsevenler, 2015:132). Gerçekten de yasa Platon’a göre yöneticilerin/yasa koyucuların kendi

öznel tercihlerine göre verdikleri bir “karar” değil hakikat olarak “var olan bir şeyin keşfi”dir (Platon, 2020a: 314e, 315a, 316b). Hakikati keşfetme suretiyle yasaları koyan (koyması gereken) kişiler ise alelâde insanlar olmayıp felsefenin/diyalektiğin bilgisine vâkıf olan bilge insanlardır (Platon, 2020a: 317a, 321b). Bilge kişilerin adeta tanrısal bir vukufuyla koyduğu yasalar ise zaman/mekân bağlamında değişmezler (Platon, 2020a: 321b), zira bilge kişilerin hakikati ortaya koyma noktasında ihtilâfa düşmeleri, başka ifade ile muhtelif ‘hakikatler’den bahsetmeleri mümkün değildir (Platon, 2019e: 111b; Platon, 2020a: 317b).

Platon, gerçek yasa koyucuların koyduğu yasaların ‘hakikate uygunluğu’ fikrini, *Kratylos* diyalogunda yasa koyucuların isimleri belirledikleri sıradaki tutumunu açıklarken de işlemektedir. Şöyle ki, Platon, isimlerin ancak gerçek bir yasa koyucu (*nomothetēs*) tarafından nesnelere doğasına/özüne uygun biçimde verildiğini/verilebileceğini, bu durumun her yerde geçerli olduğunu, nesnelere de kendi doğal/sabit özleri bulunduğunu, her şeyin akış/değişim hâlinde bulunduğunun kabulü hâlinde hakikatin/bilginin imkânsızlaşacağını, bu nedenle yasa koyucuların gerçek anlamda varlığı/hakikati bilen/keşfeden insanlar olarak isim koyduklarını ileri sürmek suretiyle (Platon, 2015: 388e, 389c, 390a, 390d-e, 440a-c) yine değişim/akış öğretisine karşılık nesnellüğün/sabitliğin savunusunu yasa koyucular ve doğa üzerinden yapmaktadır.

Platon’un yasa koyuculara atfettiği bu seçkinlik şüphesiz onların varlık ve hakikat alanındaki bilgilerine ve mümkün merteye Tanrı’nın mükemmelliğine yaklaşan kavrayışlarına bağlamaktadır. Zira ona göre varlığın da hakikatin de kaynağı Tanrı’dır. Yasalar alanında da diğer tüm sahalarda da insanî unsurların değişkenliği (Platon, 2018a: 294b) karşısında mutlak/değişmez olan Tanrı ölçü alınmalıdır (Platon, 2019a: 716c). Platon, yasaları da bu arada değişmeyenler kategorisinde değerlendirilmekte (Platon, 2018a: 294c) ve devletlerin koyduğu yasaların da ancak gerçek bilge kişilerin, tanrısal ilhamla koyduğu yasaların iyi bir taklidi olduğu takdirde muteber olacağını düşünmektedir (Platon, 2018a: 300c). Yine filozofa göre yasalar (ve yönetim) tanrısalıktan beşerîliğe kaydığı ölçüde de adil ve erdemli olma özelliğini kaybetmektedir (Platon, 2019j: 120e, 121b).

Platon sofistlerin hukukî göreciliğini *Theaitetos* ve *Yasalar*'da da tekrar tekrar ele almakta ve eleştirmektedir (Platon, 2016: 172a; Platon, 2019a: 714b, 889e). *Yasalar* diyalogunda yasayı tanrısal akıl ile özdeşleştirme eğilimi daha da ağır basmaktadır (Platon, 2019a: 630c, 713e-714a).

Platon'un sofistlerin hukukî göreciliğine karşı tanrısallığa/akla/bilgeliğe dayanan biçimde mutlakçı/evrenselci yaklaşımı doğal hukuk fikriyatıyla örtüşmektedir. Bununla birlikte, daha önce de belirtildiği üzere yasanın kaynağını doğadan ziyade Tanrı olarak görmesi karşısında -onu özellikle de Aristoteles'in veya Stoacıların doğal hukuk görüşlerinden ayırmak adına- Platon'un hukuk anlayışını 'doğal hukuk' değil "ideal hukuk" fikri olarak nitelendirmek belki de daha uygun düşecektir (İşsevenler, 2015: 197).<sup>14</sup>

### 2.3.2 Aristoteles'te Hukukî Göreciliğin Kısmen Kabulü

Platon'un yasayı hakîkatle, mutlak/kesin olanla izah etmesinin aksine Aristoteles yasanın/hukukun ve diğer pratik bilimlerin (etik, politika vb.) hakîkatle olan bağıını en baştan koparmaktadır. Zira Aristoteles'e göre, yalnızca kuramsal bilimlerin gayesi hakîkattir, hukuk/politika gibi pratik bilimlerin ilgi alanı ise eylem(ler)dir ve bu alan da sonsuz/mutlak/değişmez olan meseleleri değil görelili ve değişken şeyleri inceler (Aristoteles, 2019c: 993b). Hâl böyle olunca Aristoteles'e göre artık yasalar için Tanrı yahut başka bir metafizik unsurun temel teşkil etmesi mümkün olmadığı gibi, yasaların mutlak ve zaman/mekân üstü hakîkatinden bahsedilmesi de olanaklı değildir. Yasa/hukuk bilimi görece değişken insan eylemlerini incelemekte olup, işin tabiatı gereği mutlaklığa değil göreliliğe kapı aralamaktadır.

Diğer taraftan, Aristoteles'in etiğinin anahtar kavramını oluşturan "orta yol" yaklaşımının kendisi de zaten göreci bir bakış açısını yansıtmaktadır (Arslan, 2020:

<sup>14</sup> 'İdeal hukuk' kavramının Platon ve diğer filozofların söz dağarcığında yer almadığı, hatta hukuk felsefesi yazınında da tam olarak yerleşik bir terime dönüşmediği ifade edilmelidir. En genel anlamıyla ideal hukukun, reel/gerçek "olan" hukukun karşısında, hukukta "olması gereken" idealine karşılık geldiği ifade edilebilir (Aktaş, 2009: 6). Burada Platon'la bu kavramı bağdaştırmamızın nedeni 'idealar kuramı' ile olan söz yakınlığının yanı sıra Platon'un adaleti/yasayı görünen/duyulan âlemin üstünde ideal nesnelere izah etmesinden kaynaklanmaktadır.

262). Ayrıca her ne kadar adalete diğer erdemlere nazaran ayrıcalıklı bir değer atfederek onu “erdemın bütünü” (Aristoteles, 2020b: 1130a) olarak nitelese de, Aristoteles adaleti türlere ayırmak (Aristoteles, 2020b: 1130b) ve böylece farklı ‘adaletler’den bahsetmek suretiyle Platoncu anlamda adaletin mutlaklığını belli ölçüde bozmuş görünmektedir.

İlaveten, Aristoteles adalete ilişkin bu yaklaşımını yasalar bahsinde daha ileri götürerek bu hususta yasaları ikili tasnife tâbi tutmuştur. İşte Aristotelesçi kısmî hukukî göreciliğin temeli de bu ayırmada yatmaktadır. Filozof belli bir dönemde bir kentte/devlette yürürlükte olan (mevzu) yasalar ile “doğal yasalar”ı birbirinden ayırmaktadır (Aristoteles, 2020b: 1134b; Aristoteles, 2019b: 1194b). *Retorik*’te bu ayrımı “özel yasalar” ile “genel/evrensel yasalar” şeklinde ifade etmektedir (Aristoteles, 2018: 1368b, 1373b). Aristoteles, bu ayırım ile yasalar/hukuk alanında tam bir mutlaklığın/değişmezliğin söz konusu olmadığını, bazı yasaların toplumdan topluma değişkenlik ve görelilik gösterdiğini anlatmak istemektedir. Devamında ise hangi yasaların evrensel/değişmez nitelikte olduğunu, hangilerinin görelilik arz ettiğini kısmen açıklamaktadır. Aristoteles’e göre özellikle kamu hukuku yasalarının bir kısmı doğal, bir kısmı ise uyuşmsal ve görelî/değişken niteliktedir (Aristoteles, 2020b: 1134b, 1135a). Öte yandan Aristoteles doğal yasaları da değişmezlikten muaf tutmamaktadır, zira ona göre doğal şeyler de belli ölçüde değişime tâbidir (Aristoteles, 2019b: 1194b). Aristoteles’in burada doğal yasaların mahiyeti ile ilgili yaptığı açıklamaların muğlak olduğu ortadadır. Bununla birlikte burada önemli olan doğal yasa ile polisın yasası arasında ayırım yapılması ve ikincisine görelilik atfetmesidir. Hangi konuların doğal hukuka hangilerinin pozitif (mevzu) hukuka dahil olduğu hususunda filozofun üslubu ise yeterince açık değildir.

Aristoteles, *Politika*’da kamu hukuku yasalarının değişkenliği/göreliliğine dair daha açık bir yaklaşım içindedir. Burada Aristoteles siyasî rejimi yasalara göre incelemekte ve yasaların rejime göre belirleneceğini, böylece her rejimin kendi yasalarının ayrı/farklı olacağını, özetle mevzu yasaların göreliliğini açıkça ifade etmektedir (Aristoteles, 2020a: 1282b, 1289a; İşsevenler, 2021: 50). Dolayısıyla örneğin bir monarşi ile demokrasinin yasaları hatta adalet anlayışları bile değişkenlik

arz edecektir. Hangi topluma hangi anayasanın/yasaların daha faydalı olacağı sorusunun cevabı da görelidir (Aristoteles, 2018: 1360a). Dahası Aristoteles, rejimin yanı sıra coğrafi yahut ulusal farklılıkların da rejimin ve dolayısıyla yasaların muhtevasını değiştirebileceğini söyleyerek (Aristoteles, 2020a: 1327b) hukukî anlamda mutlak bir evrenselciliğin söz konusu olamayacağını belirtmektedir.

Aristoteles, daha ziyade mekân bağlamında ileri sürdüğü kısmî göreci yaklaşımına, zaman unsurunu da dâhil etmektedir. Filozof geleneksel/yazısız da olsa yazılı da olsa yasalarda zaman içinde bir değişimin belli ölçüde kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir (Aristoteles, 2020a: 1268b, 1269a).

Aristoteles'in eserlerinden hukukî göreciliğe dair verilen bu örneklerden, filozofun tıpkı sofistler gibi tam anlamıyla bir göreci yaklaşımı benimsediği sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Aristoteles, yukarıda belirtildiği üzere doğal yasa ile polisin yasası arasında yaptığı ayırım ile hukukî göreciliğe karşı daha baştan çekince koymaktadır. Dahası filozofun doğal yasaya polisin yasaları karşısında ayrıcalıklı ve üstün bir konum attığı de görülmektedir (Aristoteles, 2019b:1195a). Hatta Aristoteles'e göre doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında bir hiyerarşinin bulunduğu bile söylenebilir. Doğal hukuk kuralları bütün insanlar/toplumlar için geçerli olan ve evrensel adalet anlayışına dayalı olarak kendiliğinden var olan yazısız yasalardır (Aristoteles, 2018: 1368b, 1373b). Yine de Aristoteles'in doğal hukuku, Platon gibi mutlak/sabit bir ideal olarak görmediği de belirtilmelidir. Zira doğal yasalar da diğer doğal unsurlar gibi belli ölçüde değişkenlik gösterebilir (Strauss, 2011: 184). Bununla birlikte Aristoteles, doğal yasaların hangilerinin mutlak, hangilerinin değişken/görelî olduğunun yanıtını da tam olarak vermemektedir (Aristoteles, 2020b: 1134b).

Buna karşılık, Aristoteles'in doğal hukuk/pozitif hukuk arasında yaptığı bu ayırım, doğal hukuk okulunun gerçek anlamda kurucu fikirlerinden birini oluşturmaktadır. Zira doğal hukuk yaklaşımının temelinde, ikici (düalist) bir bakış açısıyla (değişmeyen/evrensel) doğal hukuk kuralları ile devletlerin koyduğu (değişken/görelî) pozitif hukuk kuralları arasındaki ayırım yatmaktadır (Troper, 2019: 20). Aristoteles de bu bağlamda nisbeten gerçekçi bir yöntemle bir yandan

devletlerin koyduğu yazılı yasaların (özellikle kamu hukuku yasalarının) görece değişkenliğini kabul etmiş fakat bir yandan da doğal yasaları söz konusu (mevzu) yasaların üstünde, yasaların adalete uygunluğunun temini anlamında bir değerlendirme ölçütü olarak konumlandırmıştır (Yurtsever, 2010: 263). Bununla birlikte, Aristoteles'in doğal hukuku Platon gibi aşkın bir düzlemde değil bizzat doğal bir oluşum olarak gördüğu polisin yasalı düzeni içerisinde ele aldığı da belirtilmelidir (Topakkaya, 2014: 144; Strauss, 2011:184). Zira filozofa göre adalet ve onun aracı olan yasalar, polis içinde bir yurttaşın diğerleriyle/polisle ilişkilerini düzenlemektedir, dolayısıyla polis/devlet olmadan doğal/evrensel anlamda adaletin de yasaların da herhangi bir işlevi olmayacaktır (Ökten, 2014: 315-316).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### PLATON VE ARİSTOTELES'TE

#### ETİK-YASA İLİŞKİSİNİN MUHTEVASI

Etik-yasa ilişkisinin muhtevası, çerçevesinden farklı olarak, doğrudan yasanın erdem(ler)le irtibatına karşılık gelmektedir. Zira Platon ve Aristoteles'in de içinde değerlendirildiği 'mutlulukçu etik' anlayışına göre erdemler, iyi/mutlu yaşam amacını temin eden ve bu gaye doğrultusunda insanı "doğru eylem"e götüren en önemli araçlardır (Özlem, 2015: 37, 48, 55; Bircan, 2018: 680). Bu anlamda yasanın/hukukun etikle ortak ilgi alanını da erdemli (yahut erdeme aykırı) davranışlar/fiiller oluşturmaktadır.

Erdem kavramı insanı manevî ve ahlâkî açıdan kemâle erdiren yahut bu yola sevk eden ve 'iyi' olduğu kabul edilen nitelik(ler) olarak tanımlanabilir (Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, 2003: 479). Bu anlamıyla soyut bir muhtevaya sahip gibi görünen erdem kavramından değil de erdemlerden bahsedildiğinde ise adalet, bilgelik, ölçülülük, cesaret, diğerkâmlık, cömertlik gibi gündelik hayatımıza yön veren ahlâkî nitelikler daha açık ve somut örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu erdemlerden, yasalarla doğrudan bağlantı kurulacak olanının 'adalet' olduğu kuşkusuzdur. Gerek felsefede gerekse hukuk kuramında ve uygulamasında (hukukî pozitivizm gibi bazı hukuk akımları haricinde) yasa kavramı genellikle adaletle birlikte düşünülmüştür.

Platon ve Aristoteles'in yaklaşımı da bundan çok farklı değildir. Her iki filozof da yasayı adalet erdeminin gerçekleşmesinin en temel araçlarından biri olarak değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte adalet-yasa ilişkisinin ayrıntılarında iki filozofun ayrıştığı durumlar da söz konusudur.

Öte yandan Platon ve Aristoteles'in yasa-erdem ilişkisine bakışı sadece adalet erdemi ile sınırlı değildir. İki filozofa göre de yasa, bir bütün olarak erdemli hayatın temeli için vazgeçilmezdir. O hâlde, yasanın irtibatlı olduğu başka erdemler de bulunmaktadır. Bu noktada her iki filozofun yasayı –adaletin yanı sıra- bilgelik ve ölçülülük erdemleri ile de bağlantılı olarak ele aldıkları görülmektedir.

### **3.1 Yasa ve Temel Erdemler**

Daha önce belirtildiği üzere, yasaların erdemle olan ilişkisini sadece adaletle sınırlamayan Platon ve Aristoteles, yasa ile ilgili görüşlerinde, yer yer, iki temel erdem olarak bilgelik ve ölçülülüğe de temas etmişlerdir. Şüphesiz ki iki filozofun, anılan erdemler dışında da yasa/hukukla ilgili gördükleri başka erdemler de olmuştur, fakat bunlar konunun bağlamı bakımından oldukça sınırlı veya iki filozofun ayrıca bahis konusu etmediği hususlara ilişkin olmuştur. Bu nedenle, -adalet haricinde- öne çıkan temel erdemler olarak bilgelik ve ölçülülüğün incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. İlâveten, bireysel erdemlerin dışında Platon ve Aristoteles'in bir yurttaşlık erdemi olarak gördüğü 'yasalara uyma' erdemi de bu başlık altında tetkike değer bir konu olarak görülmektedir.

#### **3.1.1 Yasa ve Bilgelik**

Gerek Platon gerekse Aristoteles, yasa konusunu da bilgelik erdemini de ziyadesiyle önemsemektedir. Bununla birlikte, anılan iki kavramın birbiriyle irtibatının kurulması noktasında iki filozofun meseleye yaklaşımlarında ciddi farklılıklar bulunduğu da açıktır.

##### **3.1.1.1 Platon'da Bilgelik'in Tezahürü Olarak Yasa**

Platon'a göre erdem esasında bir bütündür ve bu bütünün bilgelik, cesaret, ölçülülük gibi farklı tezahürleri bulunmaktadır. (Platon, 2020d: 73e, 74d, 79a; Platon, 2019b: 349b-c, 360e; Platon, 2019a: 630e, 963d; Platon, 2018b: 198a). Platon'un

muhtelif eserlerinde farklı biçimlerde ifade edilse de<sup>15</sup> bu yaklaşım bize erdemın sayılan unsurlarının birbiri ile bağlantısını göstermeye çalışmaktadır. Nitekim, Platon'a göre gerçekten erdemli bir insan, aynı zamanda hem bilge, hem cesur, hem de ölçülüdür ve böylece adildir (Cevizci, 2018: 92; Platon, 2019b: 350c; Platon, 2019c: 442c-d, 443d-e). İlaveten Platon'a göre erdemın kuramsal/epistemolojik yönü pratik/eylemsel yönüne göre daha ağır basmaktadır. Başka bir ifade ile Platon erdemden, öncelikle erdemi bilmeyi/kavramayı anlamaktadır; erdemli eylem/davranış ise buna göre kendiliğinden şekillenmektedir. Erdemli yahut erdeme aykırı davranış, erdem konusundaki doğru bilginin (ve bilgeliğın) veya bilgisizliğın sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır (Platon, 2019b: 352c, 358c; Platon, 2019k: 372e-373a).

Erdemın bilgiyle bu yönde sıkı biçimde irtibatlandırılması, bilgeliği daha ayrıcalıklı bir konuma taşımaktadır. Zira *Devlet*'te üç erdemi insan ruhunun üç farklı özelliği/yönü ile ilişkilendiren Platon, bilgeliği ruhun en üst unsuru olan düşünen yönü (akıl) ile, cesareti ruhun arzulayan/isteyen yönü ile, ölçülülüğü de ruhun bu iki özelliğini dengeleyen yönü ile açıklamak ve bunların birleşiminden adil insanın çıkacağını söylemek suretiyle (Platon, 2019c: 439d-443d) bilgeliğe tanıdığı imtiyazı bize göstermektedir.

Bununla birlikte Platon'a göre gerçek bilgelik her insan için erişilmesi mümkün olan bir erdem niteliğinde değildir. Platon seçkin bir yaklaşımla toplumda bilge kişilerin bir azınlık olduğunu ve erdemli toplumun tesisinde çoğunluğu bu azınlığın yönlendireceğini açıkça söylemektedir (Platon, 2019c: 415a, 432a, 496b; Platon, 2018b: 184d-e). O hâlde, devlet idaresi ile bilgelik arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Platon *Devlet*'te bu ilişkiyi bilge/filozof kralın devleti yönetmesi formülüne bağlamaktadır (Platon, 2019c: 473d).

Platon *Devlet*'te erdemli bir politik düzenin kurulması için bilge/filozof kralı yeterli görmekte, bu kralı takyit edecek yasaları ise gündeme getirmemektedir. *Devlet Adanı*'nda ise bu meseleyi biraz daha açık biçimde ele almakta ve bilge kral

<sup>15</sup> Örneğın, *Devlet Adanı*'nda Platon (*Protagoras* diyalogundan farklı olarak), bilgelik ile cesaretin birbirinden farklı şeyler olduğunu, hatta bir bakıma karşıtlık hâlinde olduğunu ifade etmektedir (Platon, 2018a: 306b-c).

ile yasa arasında tercihini bilge kraldan yana yapmaktadır (Platon, 2018a: 294a). Bununla birlikte Platon, artık bu idealin gerçekleşmesinin çok mümkün olmadığını da farkındadır. Bu sebeple erdemli toplumsal yaşam için daha gerçekçi siyasî rejimleri araştırır. Araştırmada anahtar kavram ise ‘yasa’dır. Platon’a göre yasa, bilge kralın iradesinin/bilgisinin bir taklidi olmak durumundadır (Platon, 2018a: 300c). Bilge kralın artık yaşamadığı/bulunmadığı yerde ise toplum için bilgelik yasada tezahür eder ve toplumda da kimsenin yasadan daha bilge olmasına izin verilmemelidir (Platon, 2018a: 299c-d). Demek ki, Platon’a göre filozof kral seçkin bir kişi olarak zaten bilgedir. Toplumun çoğunluğunun kendiliğinden bilge olması beklenemeyeceğinden, onlar için bilgelik yasada somutlaştırılmıştır.

Bu minvâlde Platon’a göre bilge, varlığı ve hakikati bilen kişi olup, yasalar da varlığın doğasına/özüne ve hakikate göre bilge olan kişilerce konulmalıdır (Platon, 2020a: 317a, 321b; Platon, 2019c: 480a, 501a). Zira, Platon’a göre yasa yapımı adalet ve iyiliğin bilgisini gerektirmekte olup, bu bilgiye vakıf olmayanlarca (bilge olmayanlarca) yanlış yasalar çıkarılması “bir adamı yanlışlıkla öldürmekten çok daha ağır bir suçtur” (Platon, 2019c: 451a). Yine Platon söz konusu yasa koyucu-bilge modeli için esin kaynağı olarak Tanrı’yı işaret etmektedir ve bu noktada yasa da tanrısal aklın tecessüm etmiş hâli olarak karşımıza çıkmaktadır (Platon, 2019a: 712b, 713e-714a).

Bilgeliğin yasa koyuculuk ile ilişkisinin bir başka yönü ise yasaların geleceği öngören özelliği ile alâkalı bulunmaktadır. Zira Platon da yasaların şimdiki durumlar için değil gelecekte vuku bulacak olaylar/eylemler için çıkarıldığını bilmekte ve bu takdirde de yasalardaki yanılma payına işaret etmektedir (Platon, 2016: 178a, 179a). Bu bağlamda, Platon tarafından açıkça ifade edilmemiş olsa da bu husustaki hataları asgariye indirmenin yolu da yasaların öngörü sahibi bilge kişilerce konulması olmak durumundadır.

*Timaios* diyalogunda da Kritias’ın ağzından anlatılan hikâyede, yasa koyucu Solon’un Mısırlı rahiple olan konuşmasında, rahibin Mısır yasalarının kaynağının Yunan (dinî) bilgeliğine dayandığı, yasaların başlangıcından bu yana bilgelik ile

irtibatlı olduğunu belirtmesi (Platon, 2020b: 24a-c) de Platon'un yasa-bilgelik ilişkisini açıkça ifade eden bir anlatı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere filozof/bilge kralın şöhretine sahip olmasa da, yasa da Platon felsefesinde bilgelikle doğrudan ilişkili bir kavramdır. Platon'a göre yasa, bilge yönetici (yasa koyucu) ile halk arasında, bilgeliliğin aktarılmasını ve gerçekleşmesini/somutlaşmasını sağlayan en önemli araçlardan biridir.

### 3.1.1.2 Aristoteles'te Bilgelik ile Yasanın Ayrıştırılması

Aristoteles'in erdem(ler) ve genel olarak etik konusunda hocası Platon'dan ayrıştığı konular bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi Aristoteles'in 'iyi'yi veya 'mutluluk'u (erdemli yaşayışı), Platon gibi bilgi ve varlık temelinde değil, insanlarda bir yatkınlık hâlinde bulunan erdemlere uygun şekilde, iradeye, tercihe ve eyleme dayanan bir insanî etkinlik olarak ele almasıdır (Aristoteles, 2020b: 1098a; Arslan, 2020: 248-258; Kenny, 2021: 300). İkinci bir husus olarak da erdemler arasında "düşünce erdemleri" ile "karakter erdemleri" şeklinde bir ayrım yapmasıdır. Aristoteles'e göre bilgelik (*sophia*) ve aklıbaşındalık (*phronēsis*) gibi düşünce erdemleri daha ziyade eğitimle teşekkül ederken, adalet, cömertlik, ölçülülük gibi erdemleri içeren karakter erdemleri ise alışkanlık ile kazanılmaktadır (Aristoteles, 2020b: 1103a).

Aristoteles, bir düşünce erdemi olarak bilgeliği genel olarak toplum/siyaset ve hukuk meselelerinden uzak tutmaktadır. Ona göre bilgelik, en değerli şeylerin, temel ilkelerin ve kanıtların teorik bilgisine/bilimine karşılık gelmekte olup (Aristoteles 2019c: 982a, 1059a, 1063b), ilgi alanı da insan/toplum meselelerine değil - metafizikte veya fizikte incelenen- varlıkların/ilkelerin bilgisine yöneliktir (Aristoteles, 2020b: 1141b; 2019b: 1197a). Aslında burada Aristoteles, günümüzde doğa bilimleri ile toplum bilimleri arasında yapılan ayrıma benzer biçimde bilgeliği toplumsal/insanî meselelerden farklı ve bu meselelerin üstünde bir yerde konumlandırmaktadır. Bu bakış açısına göre bilgeliğin siyasetle, yasayla/hukukla veya bu alanların bilgelikle doğrudan ilişkilendirilebileceği bir ortak düzlem bulunmamaktadır. Aristoteles bu yaklaşımıyla Platon'un konu ile ilgili görüşlerinden

iki noktada açık biçimde ayrılmaktadır. İlk nokta, Aristoteles’in, Platon’un bilge/filozof yasa koyucu tasavvuruna katılmamasıdır. Zira belirtildiği şekilde bilgenin bilgisi ile yasa koyucunun bilgisi farklı sahalara ilişkindir. Yasa koyuculuk için bilge değil, yasama konusunda tecrübeli kişilerin seçilmesi gerekmektedir (Aristoteles, 2020b: 1180b, 1181a). İkinci nokta ise Aristoteles’in yasayı, Platon gibi kaynağı -özellikle tanrısal nitelikte- bilgelik olan bir mistik veya doğa-üstü bir güç olarak değil, bizzat ‘polis’te cereyan eden somut toplumsal/politik ilişkiler dolayımında üretilen beşerî bir müessese olarak görmesidir. Bununla birlikte Aristoteles, siyaset ve yasa/hukuk sahasını tamamen felsefenin alanı dışına itmektedir. Zira filozof, *Nikomakhos’a Etik*’in sonunda bu siyasî/hukukî alanın da kendi “theoria”sının yapılması gerekliliğinden bahseder (Aristoteles, 2020b: 1181b). Dolayısıyla yasanın/hukukun bu yönüyle kuramla/tefekkürle ve dolayısıyla felsefeyle aslî bir irtibatı vardır.

İlaveten Aristoteles, yasa/hukuk alanını, bilgelikle bağdaştırmasa da, bir diğer düşünce erdemi olan ‘aklıbaşındalık (*phronēsis*)’ ile yasa/hukuk ve siyaset arasında ilişki kurmaktadır. Aristoteles’e göre bilgelik ilkeler ile ilgilenirken, aklıbaşındalık pratikle, somut ayrıntılarla ilgili olup insanî/toplumsal ilişkilerde akla uygun ve doğru kararlar verebilme yetisine ilişkin bir düşünce erdemidir (Aristoteles, 2020b: 1141a-b). Aklıbaşındalık bilgelikten farklı olarak konusu/ilgi alanı ‘insan’ olan bir erdemdir (Arslan, 2020: 271). Buradan hareketle Aristoteles’e göre beşerî ve toplumsal bilimlerde ve özellikle siyaset ve hukuk sahalarında aklıbaşındalık erdemine göre hareket edilmelidir. Özellikle yasama alanında akıl yürütmeye ve ayrıntılı düşünme ile hareket edilmesi gerektiğinden aklıbaşındalık bu alanda fevkalâde önemli olmaktadır (Aristoteles, 2020b: 1141b). Benzer şekilde Aristoteles, aklıbaşındalık erdeminin yaptırımlarla, başka bir deyişle hangi davranışın yapılıp yapılmayacağı ile ilgili olduğunu belirtmek suretiyle (Aristoteles, 2020b: 1143a) bu erdemle yasa/hukuk alanı arasında bir irtibat daha kurmuş olmaktadır. Nihayetinde Aristoteles’e göre yasanın kendisi “aklıbaşındalık ile usa bağlı bir söz” dür (Aristoteles, 2020b: 1180a).

Bununla birlikte Aristoteles'in yasa/hukuk alanını düşünce erdemlerinden ziyade karakter erdemleri ile ilişkilendirdiği rahatlıkla söylenebilir. Zira karakter erdemleri doğrudan alışkanlıklarla ve davranışlarla ilgilidir. Yasalar da bu anlamda insanlara belli alışkanlıkları/davranışları kazandırmaya yöneliktir (Aristoteles, 2020b: 1103b). Erdemli davranış alışkanlığının kazanılmasında ise güzel sözlerden veya eğitimden ziyade yasaların (yaptırımlar yoluyla) zorlayıcı unsuru toplumda daha etkili olmaktadır (Aristoteles, 2020b: 1180a). Yasa ile bağlantı kurulabilecek en önemli karakter erdemlerinin ise adalet ve ölçülülük olduğu rahatlıkla söylenebilir.

### 3.1.2 Yasa ve Ölçülülük

Yasanın irtibatlı olduğu bir diğer erdem de ölçülülüktür. Bu bahiste de Platon ve Aristoteles'in ölçülülüğü ele alışında büyük oranda benzerlikler, fakat yer yer bazı farklılıklar bulunmaktadır. Platon, ölçülülüğü genel olarak âhenk/uyum ve düzen fikri ile birlikte değerlendirirken, Aristoteles kendi 'orta' yaklaşımı bağlamında işlemektedir.

#### 3.1.2.1 Platon'da Ölçülülüğün Temini İçin Yasa

Platon'un felsefesinde ölçülülük (*sōphrosynē*) özel bir yer tutmaktadır. Zira ilk bölümde de değinildiği üzere Platon'un düşüncesinde âhenk ve nizam fikri merkezî bir rol oynamaktadır. Bu doğrultuda ölçülülük de gerek bireyin kendi iç dünyasında gerekse de toplumsal yaşamında belirtilen uyumu sağlayan önemli bir erdemdir. Ayrıca Platon'a göre ölçülülük bilgelikten farklı olarak belli bir azınlığın erdemi olmayıp, toplumun bütün kesimleri için geçerli bir erdem olarak karşımıza çıkmaktadır (Platon, 2019c: 432a)

Platon *Devlet*'te ölçülülüğü, ruhun düşünen/kavrayan akıl yönü ile isteyen/arzulayan yönü arasındaki gerilimi giderip insanı özellikle hazların taşkınlıklarından koruyan bir düzen kurucu erdem olarak aktarmaktadır (Platon, 2019c: 442d, 443d). Platon'un genel felsefesinde özellikle bedensel hazların çok olumlanmadığı, akıl/bilgelik karşısında küçümsendiği bilinmektedir. Platon'a göre bilge kişi hazların peşinde koşmaz, ruhunu mükemmelleştirmeyi hedefler (Platon,

2019g: 64d). *Philebos* diyalogunda ise, Platon haz konusunu daha ayrıntılı biçimde tartışır ve en sonunda doğru/iyi yaşamın bilgelik ile hazların belli ölçüde karıştırıldığı karma bir yaşam tarzına karşılık geldiğini ifade eder (Platon, 2019h: 61b, Kenny, 2021: 298). Burada önemli olan ölçünün doğru belirlenmesidir. Hazlar belli ölçüde ayarlandıktan sonra kendiliğinden kötü sayılamaz, hatta bilgelik bile kararında olmalıdır (Platon, 2019h: 41a, 61c, 62b). Demek ki, Platon'a göre ölçülülük insanda temel denetim mekanizmasını teşkil etmektedir.

İnsanın bireysel yaşamında ölçülülüğün bu konumu toplumsal/politik düzenin inşasında daha da önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda da yasanın ölçülülük erdemi ile bağlantısı kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon ölçülülüğü hem yasa hem de anayasa düzeyinde ele almaktadır. Yasa düzeyinde ölçülülük yukarıda belirtildiği üzere insanların isteklerinin, hazlarının kontrol altına alınması amacıyla hizmet etmektedir. Zira bir toplumda yasa, insanlardaki hazların ve acıların düzenlenmesi ile ilgilenmektedir (Platon, 2019a: 636d). Bireysel hazlar ölçülü olmaktan çıktığı zaman diğer bireylerin ve genel olarak toplumun güvenliği tehlikeye girebilir. Bu takdirde ise politik/hukukî düzen kendini korumak için yasalarla bazı yaptırımlar öngörebilir ki bu durum toplumsal yaşamın tesisi ve devamı için vazgeçilmez bir unsurdur (Akal, 2012:160).

Aynı yönde Platon, *Yasalar*'ında özellikle ceza yasalarını, toplumdaki ölçüsüz istekleri ve davranışları yaptırımla yola getirmek ve böylelikle toplumdaki uyum ve düzeni sağlamak için tasarlamıştır. Bununla birlikte Platon yasanın sadece yurttaşlar üzerinde bir cebir unsuru olarak düşünülmesini de istememektedir. Ona göre yasa yurttaşlar için bir "ölçülülük alıştırması"dır (Platon, 2019a: 673e). Başka bir ifade ile yasa insanı ölçülü davranmaya sevk eden bir haricî unsurdur. Kişi yasaya uygun davranırsa zaten ölçülü ve erdemli yaşamış olacak ve böylece mutlu olacaktır, ölçüsüz davrandığı takdirde ise karşısında yasanın yaptırımını bulacaktır (Başok Diş, 2020: 1039).

Benzer şekilde, yasaların temel gayesi olan adaletin, ölçülülük ilkesi olmadan tesis edilmesi mümkün değildir (Platon, 2019a: 696c). Zira ölçülü bir yaşam

düzenli/uyumlu bir yaşamdır ve bu durum adaletin ve yasaya uygunluğun temel koşuludur (Platon, 2019d: 404d).

Anayasa düzeyinde ölçülülük ise toplumun farklı kesimleri ve Devleti yönetenler arasındaki güç ilişkilerinin ölçülülük ilkesi çerçevesinde dengelenmesi ve böylece politik uyumun ve düzenin sağlanmasını ifade etmektedir. Platon ölçülülüğe bu bağlamda da bir işlev yüklemiştir. Gerçekten de *Devlet*'te yöneticilerin, koruyucu sınıfın ve üreticilerin her birinin görevlerinin ve haklarının belli bir ölçü çerçevesinde yasa ile (aslında bir anayasa ile) tayin edilmesi fikri (Platon, 2019c: 473d) öne çıkmakta iken, *Yasalar*'da Devlet yönetiminde farklı erklerin görev ve yetkileri bakımından dengelenmesi düşüncesi (Platon, 2019a: 691e, 692c) hatta otorite ve özgürlük dengesinin sağlanması (Platon, 2019a: 701e) ölçülülük ilkesinin anayasal düzeydeki tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Platon'un özellikle bu son görüşleri çerçevesinde ölçülülük ilkesi/erdemini, farklı sosyolojik/politik kesimler arasındaki güçlerin bir anayasa çerçevesinde dengelenmesini ifade eden 'karma anayasa' fikriyatı bağlamında değerlendirilmektedir (Öztürk, 2013: 46, 58).

Özetle, Platon'a göre ölçülülük hem bireyin yaşamında hem de toplumsal/siyasî hayatta âhenk ve nizamın, güvenliğin ve nihayetinde adaletin tesisi için zorunlu bir ilke/erdemdir. Ölçülülüğün bu yönde temini ise her şeyden önce yasalarla mümkün olmaktadır.

### 3.1.2.2 Aristoteles'te 'Orta Etiği' ve Ölçülülük-Yasa İlişkisi

Bilindiği üzere Aristoteles, karakter erdemlerinde, erdemin (erdemli fiillerin) mahiyetini açıklarken 'orta olma' ölçütünü ileri sürmektedir (Aristoteles, 2020b: 1106b, 1109a; Aristoteles, 2020c: 1220b; Arslan, 2020: 261). Buna göre orta, eski tâbir ile ifrat-tefritten kurtulup dengeli ve kararında hareket etme durumu olmakla birlikte bu 'orta'nın herkes için yeknesak, evrensel ve mutlak sınırları bulunmamaktadır (Aristoteles, 2020b: 1106b, 1109b; Kenny, 2021: 301; Özlem, 2015: 59). Erdemin gayesi de genel olarak ortayı bulmaktır (Aristoteles, 2020b: 1107a). Aristoteles örnek olarak, cömertliğin, savurganlık ile cimriliğin ortası olan bir erdem olduğunu belirtmektedir (Aristoteles, 2020b: 1119b).

Aristoteles'in karakter erdemlerine mahsus kıldığı bu 'orta' görüşünün en çok özdeşleştiği erdem in ölçülülük olduğu rahatlıkla söylenebilir (Aristoteles, 2020b: 1117b-1119b; Kenny, 2021: 301; Molacı, 2018: 55). Gerçekten de ölçülülük tanımı gereği orta ve mutedil olma durumunu ifade etmektedir. Aristoteles'e göre ölçülülük erdemi her şeyden önce hazlara yönelik bir 'orta' olma hâlidir (Aristoteles, 2020b: 1117b; Aristoteles, 2020c: 1221a, 1231a). Şahsî hayatında, hazların kontrolünü sağlayan kişi gerçek anlamda ölçülüdür. Ölçülülük, insanları özellikle bedensel hazların baskın olduğu hayvanlardan ayırıştıran temel erdemlerden biridir (Aristoteles, 2020b: 1118a).

Aristoteles de Platon gibi toplumsal hayatta hazların ve acıların ancak yasa ile disiplin altına alınabileceğini bilmektedir. Zira ölçüsüz ve kendine hâkim olamayan kişiler başkalarına karşı adaletsizlik ve haksızlık yapmaktadırlar (Aristoteles, 2020b: 1151a). Toplumsal hayatta adaletsizliğin önüne geçilmesinin en somut aracı ise yasadır. Her ne kadar haz meselesi ahlâk alanıyla sınırlı bir konu gibi görünse de, Aristoteles yasa koyucunun hazlarda ölçülülüğü ve erdemli yaşamı temin etme konusunda bîgâne kalmasını doğru bulmaz. Ona göre özellikle gençleri erdemli ve ölçülü bir hayata sevk eden eğitim ve alışkanlıklar konusunun yasalarla düzenlenmesi, eğitimle yola gelmeyenlerin ise (yine yasalarla getirilen) yaptırımlarla/cezalarla ıslah edilmesi gerekmektedir (Aristoteles, 2020b: 1180a). Bu konuda yasa ölçülülük erdeminin hedeflediği şekilde hazza/arzuya değil akla/aklıbaşındalığa uygun yaşamı temin için önemli bir vasıta olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Aristoteles'e göre yasa "isteğin eşlik etmediği akıl" ve adaletli bir yönetim için ideal "orta yol"dur (Aristoteles, 2020a: 1287a).

Görüldüğü üzere, Aristoteles, yurttaşların orta ve ölçülü bir yaşamının yasalar vesilesiyle mümkün olduğuna inanmaktadır. Yasalar bu noktada bazen ahlâk eğitimini düzenlemek suretiyle, bazen de müeyyideler vasıtasıyla insanları aşırılıktan, hazların taşkınlığından ve dolayısıyla haksızlık/adaletsizlikten –mümkün mertebe- muhafaza etmektedir.

### 3.1.3 Bir Yurttaş Erdemi Olarak Yasalara Uyma

Gerek Platon gerekse Aristoteles için ‘polis’in yasalarına uyma temel bir yurttaşlık erdemi mesâbesindedir. Bununla birlikte bu hususta Platon’un öğrencisine nazaran biraz daha hassas olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Hocası Sokrates’ten yasalara saygı fikrini alan Platon, bu tavrını erken dönem diyaloglarından son yapıtlarına kadar sürdürmüştür. Örneğin *Savunma*’da Sokrates Atina toplumunu, siyasî yapısını, yargı sistemini eleştirirken, asla yasalara karşıt bir konumda durmaz. Bilakis *Savunma*’nın birkaç yerinde ısrarlı bir şekilde söz ve eylemleriyle yasalara karşı gelmediğini ve yasalara bağlılığını özellikle vurgular (Platon, 2019l: 26c, 32b).

Yine başka bir erken dönem diyalogu olan *Kriton*’da ise Platon, bu kez Sokrates’e yasalara sadâkatin şiiresel bir savunusunu yaptırır. Bilindiği üzere, Sokrates’in arkadaşı Kriton, idam cezasına mahkûm olan Sokrates’i kaldığı hapisneden kaçırmak için bir plan yapar ve bunu Sokrates’e aktarır. Sokrates ise Kriton’un bu fikrinin polise ve yasalara karşı sadâkatsizlik anlamına geleceğini ifade eder. Burada Sokrates idam cezasına mahkûm edilmiş olsa bile yasaların ihlâl edilmemesi gerektiği fikrini savunur. Zira bu durum kendisinin polis ve yasalar ile yaptığı yurttaşlık anlaşmasına/sözleşmesine aykırılık teşkil edecektir (Platon, 2019i: 50c) ki bu da erdemli bir insana yakışmaz. Yasalar yanlış olsa bile yapılacak şey ona karşı gelmek değil iknâ yoluyla onları değiştirmek/düzeltilmektir (Platon, 2019i: 51c, 52a). Bir insanın hayatı boyunca polisin ve yasaların nimetlerinden yararlanıp işine gelmediği zaman onları ihlâl etmesi kabul edilemez ölçüde yanlış bir davranış olacaktır ve bu anlamda yasaların ihlâl edildiği bir toplum/devlet düzeninin çökmesi kaçınılmazdır (Platon, 2019i: 50b, 52c-d).

Platon’un, *Kriton*’da, polisin yasalarına karşı sergilediği söz konusu aşırı hürmetkâr ve itaatkâr tutumunun, ilk bakışta onun genel felsefesi ile uyumlu olmadığı düşünülebilir. Zira Platon, genel olarak insanların/toplumların eseri olan yasalardan ziyade tanrısal/ideal yasaların geçerliliğine inanmaktadır. *Kriton*’da ise beşerî/mevzu yasalara gösterilen bu muhabbetin, Platon’la asla bağdaştırılamayacak

bir çağdaş düşünceyi; hukukî pozitivizmi anımsattığı düşünülebilir. Bununla birlikte böyle bir düşüncenin Platon'un felsefesinin bütünü ile birlikte değerlendirildiğinde çok makbul olmayacağı söylenmelidir.

Aslında *Kriton*'da polisin yasalarına yapılan vurgu, adaletli-adaletsiz, iyi-kötü her türlü yasanın salt 'yasa' olması hasebiyle üstünlüğünü ve geçerliliğini anlatmamaktadır. Platon'un burada yasadaki anlamı, politik/hukukî düzen fikridir. Bilindiği üzere sofistlerin 'nomos' eleştirisi, polisin temellerini derinden sarsmıştı. Platon *Kriton*'da sofistlerin yıkıcı düşüncelerine karşı politik ve hukukî düzenin vazgeçilmezliğini müdafaa etmek istemektedir. Düzenin sağlanması ise ancak yasa ile mümkün olacaktır (Laertios, 2022: III/103). Yasalardan bir kısmının adil ve iyi, bir kısmının ise adaletsiz/kötü olmasından hareketle bazı yasalara uyulması, bazılarının uyulmaması yönündeki bir düşünce kent ya da devletin selâmeti için son derece tehlikelidir. Yanlış yasalara karşı sadece doğru akılla/felsefeyle itiraz edilebilir. Yasa tanımamazlık yahut yasaların ihlâli bu anlamda gayr-i ahlâkî bir tutumdur ve dürüst bir insana asla yakışmaz (Strauss, 2011:144).

Platon sonraki eserlerinde de nizam fikrinden hareketle yasalara saygının önemini vurgular. *Devlet*'in ilk kitabında yasanın içeriği ne olursa olsun yönetilenlerin yasaya uyması gerektiği konusuna dikkat çekilmektedir (Platon, 2019c: 339c). Yine Platon bu eserde çocukların oyunlarının bir kurala/düzene bağlanmasını önererek, bu oyunlarla çocuklarda kural bilincinin oluşmasının ve böylece ileride yasalara uyan yurttaşlar olmasının temin edilmesi gerektiğini ifade eder (Platon, 2019c: 424e, 425a). *Yasalar*'da da yasalara bağlılığın erdemine vurgu yapılır. Platon'a göre yasalara hizmet eden yurttaş en iyi ve değerli yurttaştır (Platon, 2019a: 729d). Diğer yandan Platon, hayatı boyunca yasaların emirlerine uygun bir şekilde hareket eden kişinin gerçek anlamda erdemli kişi olduğunu da belirtir (Platon, 2019a: 822e,823a). Çünkü yasa haddizâtında bilgeliktir ve herhangi bir yurttaşın yasalardan daha bilge olduğu düşünülemez (Platon, 2018a: 299c-d).

Platon, yasalara uymanın erdeminden bahsettiği bu metinlerde, adaletsiz veya kötü yasalar çıkarılması ihtimâlini pek dile getirmemektedir. Yasaların genel ve ideal anlamıyla hakka/adalete hizmet ettiği, ancak bazı durumlarda yasaları

uygulayan/yorumlayan insanların haksızlık yaptığı fikrini benimsemektedir (Bal, 2016: 142). Bu idealden ayrılan yasaları ise Platon gerçek anlamda yasa olarak görmemektedir (Platon, 2020a: 317c). Böyle bir yasa şekli anlamda yasa olarak kabul edilse dahi, *Kriton*'da belirtildiği üzere yapılması gereken hukuk-içi yöntemlerle ve iknâ yoluyla yasanın değiştirilmesi için uğraşmak olmalıdır.

Aristoteles'in yasalara uyma yönündeki görüşleri de genel olarak Platon'un düşüncelerine koşutluk arz etmektedir. İlâveten Aristoteles yurttaşın erdemi ile insanın erdemi arasında da bir ayırım yapmaktadır. Buna göre yurttaşın erdemi ideal anlamda iyi/adil bir insanın erdemine göre daha ortalama ve gerçekçi bir düzeyi temsil etmektedir (Aristoteles, 2020a: 1276b). İşte bu şekliyle en önemli yurttaşlık erdemlerinden biri de yasaya/rejime bağlılıktır (Aristoteles, 2020a: 1310a).

Aristoteles yasaların sadece varlığının yeterli olmadığını, yasaların uygulanması gerektiğini de bilmektedir (Aristoteles, 2020b: 1152a). Bu yönüyle yasaların yönetenlerce uygulanması ile birlikte yurttaşlarca yasalara uyulması da önem arz etmektedir. Aksi takdirde yasaların bağlayıcılığı ve aslında yasa kavramının kendisi anlamını tamamen yitirecektir. Bu sebeple yurttaşlarda yasalara aykırı hareket etme eğiliminin önüne geçilmelidir. Bu noktada Aristoteles yasalara yönelik ufak-tefek ihlallerin mâzur görülmesine de karşı durmaktadır. Zira ona göre "kanunsuzluk" toplum bünyesine "fark edilmeden sızar" (Aristoteles, 2020a: 1307b) ve bu durum toplumun esenliği için çok tehlikelidir. O hâlde Aristoteles de hocası Platon gibi yurttaşların yasalara uymasının, politik/hukukî düzenin devamlılığını sağlayan temel bir erdem olduğunu düşünmektedir.

### 3.2 Yasa ile Adalet İlişkisi

Etik-yasa ilişkisinin en somut anlamda tezahürü yasanın adalet erdemi ile olan bağlantısı veya (kimilerince) bağlantısızlığı tartışmalarında görülebilir. Antik Yunan'ın iki büyük filozofu da yasa konusunu muhtelif eserlerinde farklı biçimlerde işlemiş ise de, konuyu bir şekilde hep adaletle ilişkilendirmişlerdir. Elbette ki iki filozofun adalet erdemine bakış açılarındaki kısmî farklılık onların yasaya yönelik görüşlerini de doğrudan etkilemiştir.

### 3.2.1 Platon ve Yasa ile Adaletin Birlikte Düşünülmesi

Tüm felsefe tarihi gözden geçirildiğinde ‘mutlak adalet’ düşüncesi bağlamında anılabilecek ilk ismin Platon olacağı muhakkaktır. Öyle ki onun en büyük yapıtı ve düşünce tarihinin de en önemli eserlerinden biri olan *Devlet* (*Politeia*)’in ana teması adalet (*dikaioynē*) olarak karşımıza çıkmaktadır (Arslan, 2019: 399). *Devlet*’te sofistlerin göreci adalet anlayışına karşı Platon’un adalet erdemi için metafizik temelde mutlak ve sabit bir öz arayışında olduğu bilinmektedir (Cornford, 2019: 41).

Platon’un *Devlet*’te öncelikle birey olarak adil insanı tartışmaya açmakla birlikte vardığı nokta; adaletin, farklı yapıdaki insanların ve sınıfların her birinin kendi erdemleri ve kişilikleri doğrultusunda en uygun vazifeyi yaptığı, toplumun âhenk içinde yaşadığı bir devlet ve hukuk nizamına karşılık geldiği düşüncesidir (Platon, 2019c: 434c, 435b; Arslan, 2019: 299-300). Adalet, insan ruhundaki üç ayrı özelliğe (akıl, öfke/arzu/istek ve bu ikisini dengeleyen yan) koşut olmak üzere, yöneticilerin bilge, koruyucuların/askerlerin cesur, üreticilerin/işçilerin ise ölçülü olduğu bir toplumda gerçekleşebilir (Platon, 2019c: 433a-442e; Skirbekk, Gilje, 2004: 83). Bunun fert olarak insandaki karşılığı da, ruhundaki anılan üç erdemi birleştirip âhenk içinde bağdaştıran, nefsine hâkim olan, hazların/öfkenin/hasedin esiri olmayan insanın adil insan olarak kabulüdür (Platon, 2019c: 444d-e, Platon, 2019a: 863e-864a). Böylece adalet, diğer temel erdemlerin bileşkesi şeklinde ortaya çıkan bir üst erdem hükmündedir. Bununla birlikte Platon’da adalet, bireysel bir erdem olarak tasavvur edilmekten daha ziyade kamusal ve politik yönüyle ele alınmaktadır (Topakkaya, 2014: 140). Toplumda bir uyum ve siyasî/hukukî bir düzen olmaksızın, tek tek bireylerin adil olması yeterli değildir.

Her ne kadar, *Devlet*’te filozof kralın bilgisi karşısında yasaları küçümseyen bir tavır içinde olduğu intibânı uyandırsa da, adaletin kamusal yönünü göz önünde bulunduran Platon, bu erdemin yasal düzen olmaksızın tecelli etmeyeceğinin farkındadır. Bu anlamda, Platon’un *Devlet*’te istihzâ ile bahsettiği yasa yapma faaliyetinin (Platon, 2019c: 426c-427b), içinde yaşadığı Atina demokrasisinde (kendisinin ehliyetsiz ve liyâkatsiz bulduğu kişilerce veya halk yığınca) çıkarılan

yasalara yönelik olduğu düşünölmelidir. Zira Platon kendi kurmak istediği ideal ve adaletli düzende herkese erdemine ve kabiliyetine göre verilecek vazifelerin de yine ancak bir yasa ile tayin edilebileceğini bilmektedir (Platon, 2019c: 473d).

*Devlet Adamı*'nda da bilge kral ile yasaýı mukayese ederken önceliği bilge kralın iradesine veren Platon, burada yasaların toplumsal hayatta her ayrıntıyı düşünerek mutlak kurallar koymasının imkânsızlığı fikrinden hareket eder (Platon, 2018a: 294a-d). Bununla birlikte bilge kralın da her sorunu kendi iradesiyle çözmesinin daha da imkânsız olduğu gerçeğinden de kaçamaz. Buradan hareketle bilge kral tek tek her somut olay için çözüm üretmektense, geneli düşünerek yasalar çıkarmak zorundadır (Platon, 2018a: 295a-b). Böylece Platon'un anılan doğrultudaki kısmî yasa eleştirisi de yine demokrasi rejimindeki yasa koyuculuğun eleştirisine çıkmaktadır. Platon'a göre yasa yapımı için adaletin, iyinin, hakîkatin bilgisine ihtiyaç vardır ve bilgelikten uzak yığınların yasa yapımında adaletten uzaklaşması kaçınılmazdır (Platon, 2019c: 451a). Bu nedenle adil yasaların mevcudiyeti bilge yasa koyucu ile mümkündür.

Öte yandan bilge ve adaletli kralın, halkı yönetmesi için de yasalara ihtiyacı olduğu kuşkusuzdur. Bu ihtiyaç iki yönlüdür: Birincisi hakîkatin bilgisine dayalı mutlak adalet anlayışının halka ancak yasa (ve özellikle yasaların başına konulacak bir gerekçe/açıklama metni ile birlikte) gibi bir retorik vasıtasıyla anlatılıp çoğunluğun adil ve doğru davranışlarda bulunmaya iknâ edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Platon, 2019m: 278c-d; Platon, 2019a: 718b; Kenny, 2021:85). Yasa burada adaletin tesisi için bir iknâ vasıtasıdır. İkinci husus ise bilge yöneticinin, toplumda adaletsizlik ve haksızlık yapan yurttaşları, iknânın/retoriğin veya eğitimin yetersiz kaldığı durumlarda cezalandırmaktan başka bir çaresinin bulunmamasıdır (Platon, 2019f: 229a; Platon, 2019a: 718b; Platon, 2019d: 478d). Cezalandırma için de önceden genel-geçer bir kuralın, başka bir deyişle bir yasanın yürürlüğe konulması gereklidir. Her iki durumda da adalet ancak yasalarla temin edilebilmektedir.

Platon için yasa ile adalet arasında gerilim oluşturabilecek tek konu, onun bir yandan adaletin sabit/mutlak/evrensel bir özü (ideası) olduğunu düşünürken (Platon,

2016: 172b), diğer taraftan insan yapımı yasaların çeşitlilik arz etmesi ve çeşitliliği ölçüsünde de adaletten ayrılması ihtimâlinde ne olacağı sorununa ilişkindir. Platon Aristoteles'te görüldüğü üzere 'doğal yasa' ile 'polis'in yasası şeklinde açık bir ayırım yapmaz.<sup>16</sup> Ona göre adalet mutlak ve sabit bir erdemse, yasanın da öyle olması gerekmektedir. Adaletle aykırı gibi görünen yasa aslında bir yasa değil (hakîkatten anlamayan kişilerin/çoğunluğun aldığı) bir "karar"dır (Platon, 2020a: 314e, 316b). Bu yönüyle Platon hukuk felsefesindeki doğal hukuk-pozitif hukuk ikileminden kaynaklanan sorunları adaleti ve yasayı aynı zamanda tek ve mutlak hakikat fikrine bağlamak suretiyle çözmüş görünmektedir. Öte yandan, Platon yukarıda belirtildiği üzere polis'in yasaları hakkında beğenmediği (başka bir ifade ile adaletle aykırı bulduğu) yasaların varlığından da haberdardır. Hatta *Kratylos* diyalogunda iyi yasalar ve kötü yasalar arasında açık bir ayırım yapmaktadır (Platon, 2015: 429b). Peki kötü yasaların mutlak anlamda adaletle aykırı olanlarına yönelik nasıl bir tavır takınılmalıdır? Platon, burada kötü yasaları gerçek anlamda yasa saymamakla sorunun ayrıntılı çözümünden imtina etmiş gibi görünmektedir. Öte yandan yine Platon'a göre, *Kriton*'da belirtildiği gibi yasa kötü ve adaletsiz ise de yurttaşın görevi yasaya uymak olmalıdır.

Esasında, Platon'un gerçek anlamda yasa ile bir nevi 'sözde yasa' arasında yaptığı ayırım, yasa kavramını adaletle nasıl özdeşleştirdiğini de bize göstermektedir. Zaten aksi bir kabul Platon'un genel felsefesine de aykırılık teşkil edecektir. Zira adil yasa ile adaletsiz yasa diye bir ayırım yapılması Platoncu nesnel hakikat fikri ile bağdaşmamakta ve yasama alanında hakikatin birliği yerine 'sanı'ların çokluğuna ve öznelliğine kapı aralamaktadır (İşsevenler, 2015: 132, 196). Platon'a göre adalet gerçek ve mutlak bir öze sahiptir, hakikat bu özün bilgisidir, dolayısıyla yasanın da ancak gerçek anlamda bilge kişilerce hakikate uygun olarak konulması gerekir. Aksi takdirde, sofistlerin ileri sürdüğü anlamda göreceli 'adaletler'den veya 'hakikatler'den bahsedilecek, yasaların da değişken/göreceli sanılar dünyasına aidiyetinin kabulü cihetiyle, bilgelikle ve adaletle bağı koparılmış olacaktır.

---

<sup>16</sup> Platon *Yasalar*'da mitolojik bir hikâye bağlamında din kaynaklı bir "doğa yasası"ndan bahsetmekte ise de buradaki bağlam değerlendirildiğinde bu, Platon'un belirgin bir şekilde doğal yasa-mevzu yasa ayırımını yaptığının kabulü için yeterli değildir (Platon, 2019a: 870e).

Platon'un yasayı adalet erdemine sıkı sıkıya bağlaması, ona adaletten ayrı bir özerklik atfetmemesi ile de ilişkilidir. Zira ona göre adaletin tesisi, ancak toplumun âhenk ve nizam içinde ve bilgelikle yönetilmesi ile mümkündür. Böyle bir ortam sağlanamadığı takdirde (örneğin Atina demokrasisinde olduğu gibi) sadece yasaların yahut yasalar çıkarılmasının tek başına herhangi bir derde deva olması mümkün değildir (Platon, 2020c: 326a-d; Höffe, 2020: 18). Yani yasa kendiliğinden ve özerk anlamda bir 'iyi' değildir. Onun iyiliği mutlak anlamda adalet erdemi ile mücehhez olmasına bağlıdır. Öte yandan adaletin de ancak yasalarla sağlanacağı açıktır. Bu anlamda Platon felsefesinde adalet ile yasa arasındaki ilişki, insanın ruhu ile bedeni arasındaki ilişkiye benzetilebilir.<sup>17</sup> Buradan hareketle denilebilir ki; yasa adaletin tecessüm etmiş hâlidir ve canlılığını adaletten alır. Adaletsiz bir yasa ise cansız bir nesne gibidir ve gerçek anlamda yasa addedilmeye lâyık değildir.

Özetle, farklı eserlerinde çelişkili gibi görünen fikirler serdetse de Platon'un yasa ile adaleti hep birlikte düşündüğü görülmektedir. Bununla birlikte filozofun önceliği adalete verdiği açıktır. Yasa koyuculuğu bilge/bilgin insanlara tevdi etmesi de bu fikrinin bir tezahürüdür. Zira hakikat ve erdem bilgisi olmayan çoğunluğun çıkaracağı yasaların adaletsiz olması kaçınılmazdır. Adaletin özünün bilgisi, bilgelik gerektirmektedir. Bununla birlikte bilge yöneticinin de adaletli bir yönetim için yasalara ihtiyacı vardır. Yasa da adaletin ve erdemli yaşamın en elverişli aracıdır (Platon, 2019a: 708d), adaletin en somut ve mümkün hâlidir. Yasa olmaksızın bir toplumda adaletli bir nizamın tesisi de mümkün değildir.

### 3.2.2 Aristoteles ve Adalet-Yasa İlişkisinin Çözümlemesi

Platon'un ideal adalet ve yasa tanımlarının aksine, Aristoteles meseleye daha gerçekçi ve bilimsel bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır (Küçükalp, Cevizci, 2017: 79). Özellikle Platon adaleti ve yasayı mümkün merteye aynı potada ve tekçi/mutlakçı

<sup>17</sup> Platon, *Gorgias*'ta benzer bir ruh-beden ilişkisi kurar. Ona göre beden eğitimi ve tıp sanatları beden ile ilgili iken siyasetin (devlet biliminin) iki kolu olarak yasama ve yargılama ise ruhla ilgilidir (Platon, 2019d: 464b-c). Konumuz açısından yasamanın Platon'un genel olarak üstünlük atfettiği ruhla ilişkilendirilmesi önem arz etmektedir (Başok Diş, 2020: 1036). Öte yandan bizim burada farklı bir bağlamda ruh-beden ilişkisine yönelik yaptığımız benzetmenin anılan kavramların genel/gündelik anlamıyla düşünülmesi ve özellikle de Platon'un *Phaidon*'da açıkladığı ruhun ölümsüzlüğü fikrinden (Platon, 2019g: 105d vd.) bağımsız olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmelidir.

biçimde değerlendirmekte iken, Aristoteles'in yasa ve adalet kavramlarını birbirinden ayırttığı gibi bu kavramları da kendi içinde tasnif ettiği, ayrıca anılan iki kavramın birbiriyle ilişkisini de daha somut ve ayrıntılı örneklerle çözümlediği görülmektedir.

Bununla birlikte Aristoteles de Platon gibi adalete, diğer erdemlere nazaran ayrıcalıklı bir konum atfeder. Ona göre adalet, bir toplumu iyi/mutlu kılan tüm unsurların ve erdemlerin bütününe karşılık gelmektedir (Aristoteles, 2020b: 1129b). Diğer erdemler kişinin kendisi ile ilgili iken adalet kişinin başkalarıyla/toplumla ilişkisini düzenleyen, başkalarının iyiliğini hedefleyen özel bir erdemdir (Aristoteles, 2020b: 1130a). Diogenes Laertios, Aristoteles'in adalet anlayışının genel bir tanımla "herkese hak ettiğini vermek" şeklinde olduğunu söylemektedir (Laertios, 2022: V/21).

Öte yandan Aristoteles'in genel olarak adalet erdeminden ilk anladığı, "yasaya uygunluk" olarak adalettir (Aristoteles, 2020b: 1129b; Arslan, 2020: 264). Aristoteles felsefesinde adaletin en yalın tanımı budur. Buna göre örneğin yasaya uygunluk gösteren kişiler/eylemler adil, uygun olmayanlar adaletsizdir.<sup>18</sup> Bununla birlikte Aristoteles'in burada 'yasa'dan muradının doğal yasa mı, yoksa mevzu yasa mı olduğu açık değildir. Filozofun her iki anlamı da kastettiği düşünülmelidir. Zira *Retorik*'te genel/evrensel yasa olarak tanımladığı (yazılı olmayan) doğal yasanın özel (mevzu) yasalara üstünlüğüne işaret ettikten sonra, bir yargılamada yeri geldiğinde 'doğal yasa'ya yeri geldiğinde ise 'polis'in yasalarına göre iddia/savunma yapılmasını tavsiye eder (Aristoteles, 2018: 1368b, 1373b). Dolayısıyla filozofa göre her iki yasa da muteber olduğundan her iki yasaya uygunluk da adalet olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte Aristoteles yazılı olmayan evrensel/doğal yasaları daha adil olarak görmekte ve bu yasaların bazı durumlarda özel/mevzu yasaların eksiklerini telâfi ettiğini ifade etmektedir (Aristoteles, 2018: 1374a).

Aristoteles adaletin söz konusu ilk ve genel anlamına ilaveten adaletin "erdem parçası" şeklinde daha özel anlamları olduğunu da ifade etmekte ve

<sup>18</sup> Aristoteles ayrıca, yasaya aykırı adaletsiz bir eylem gerçekleştirildikten sonra bunun aynı zamanda artık bir "haksız eylem" olduğunun da altını çizerek, adaletsizlik ile haksızlık arasında bu şekilde bir ayrım yapmaktadır (Aristoteles, 2020b: 1135a).

buradan hareketle farklı bir ayrıma daha gitmektedir (Molacı, 2018: 48; Aristoteles, 2020b: 1130a). Bu anlamda Aristoteles'in "dağıtıcı adalet" ve "düzeltici adalet" şeklinde yaptığı ayırım önem arz etmektedir. Bununla birlikte bu ayrımda Aristoteles'in adaleti 'eşitlik' kavramı ile birlikte değerlendirdiği görülmektedir (Aristoteles, 2020b: 1130b).

Dağıtıcı adalet, genel olarak bir toplumda/devlette 'değerler'in toplumun fertlerine veya sınıflarına nasıl ve ne ölçüde dağıtılacağını/paylaşılacağını gösteren politik bir adalet türüdür (Toku, 2010: 243; Aristoteles, 2020b: 1130b). Burada insanlar/sınıflar arasındaki ilişkiler eşitlik kavramı bağlamında ele alınır. Fakat buradaki eşitlik geometrik anlamda nisbî/orantılı bir eşitliktir (Ökten, 2014: 313, Aristoteles, 2020b: 1131b). Oranı/orantıyı (ve böylece alınacak payı) belirleyen ise kişilerin/grupların toplumda gerçekleşen değer dağılımına göre konumları ve özellikleri ile yakından ilintilidir. Bu durum da her siyasî rejimde farklılık arz eder. Zira her siyasî rejimin önelediği 'değerler' vardır. Örneğin demokraside ana değer özgürlük, oligarşide zenginlik, aristokraside erdemdir (Aristoteles, 2020b: 1131b). Bu değerlerin toplumda (o değere sahip olduğu ölçüde) orantılı biçimde dağıtılması ile dağıtıcı adalet tecelli etmiş olacaktır.

Buradaki adalet daha ziyade kamu hukuku ve anayasa hukuku bağlamında bir adalettir. Bir siyasî rejimde gücün, yetkilerin ve hakların nasıl dağıtılacağı meselesi aynı zamanda bir anayasa meselesidir. Bu nedenle dağıtıcı adaletin siyasî rejimle ve bu rejimin çerçevesini çizen anayasayla doğrudan bir bağlantısının bulunduğu açıktır.

Öte yandan, adaletin anayasaya/rejime göre belirlenmesi, bizi yine adalet erdeminin mutlaklığı yahut göreliliği tartışmasına götürmektedir. Platon'un aksine Aristoteles burada dağıtıcı adaletin göreliliğini kabulden çekinmemektedir. Zira *Nikomakhos'a Etik*'te adaletin yasaya uygunluk olduğunu belirten Aristoteles, *Politika*'da da yasaların siyasî rejime göre konulması gerektiğini ifade etmektedir (Aristoteles, 2020a: 1282b). Hatta bununla bağlantılı olarak *Politika*'da adaletin demokratik, oligarşik vb. türlerinden bahsetmektedir (Aristoteles, 2020a: 1280a, 1301a, 1317a). Örneğin demokratik rejimin adalet anlayışını kendi içinde kendi

değerler sistemine göre ele almaktadır (Aristoteles, 2020a: 1317a). Bununla birlikte konunun Aristoteles'in *Politika*'da yaptığı adil rejimler ile adaletsiz/sapkın rejimler çerçevesinde mütâlaa edilmesi gerekmektedir. Yani demokrasi ve oligarşinin adaleti, kendi rejimleri içinde adalet olarak anılsa da bu rejimlerin yasaları ve adalet anlayışı Aristoteles açısından gerçek anlamda adalet kavramı dairesinin içinde değerlendirilmemektedir (Aristoteles, 2020a: 1282b). Öte yandan Aristoteles'in bu yaklaşımıyla en azından adil rejimler olarak nitelediği monarşi, aristokrasi, politeia (cumhuriyet) rejimleri arasındaki adaleti görelileştirdiği de düşünülebilir.

Aristoteles'in yaptığı bir diğer adalet tanımı da “düzeltici adalet”e ilişkindir. Dağıtıcı adaletin politik niteliğine nazaran, düzeltici adalet kelimenin gerçek anlamıyla kişiler arası hukukî ihtilafların çözümlenmesine yöneliktir. Bu anlamda düzeltici adaletin sağlayıcısı da yargıçlar ve mahkemelerdir (Aristoteles, 2020b: 1132a; Arslan, 2020: 269). Düzeltici adalet, yasalarla sahip olunan bir hakkın - yasaya/hukuka aykırı haksız bir eylem sonucunda- ortadan kaldırılması veya azaltılması şeklinde oluşan zararın adil bir kararla aritmetik eşitliğe (haksız eylemin yol açtığı zarara/kayba eşit olacak şekilde) uygun olarak telâfi edilmesi olarak tanımlanabilir (Aristoteles, 2020b: 1131a, 1132a). Buradaki adaletin yasanın uygulanması ile doğrudan bir ilişkisi olduğu açıktır.

Aristoteles, yine bunlarla ilgili olarak bir de “değiş-tokuş adaleti”nden söz etmektedir. Değiş-tokuş adaleti daha ziyade bir toplumdaki ekonomik mübadele ilişkilerine karşılık gelmektedir. Toplumda üretilen mal ve hizmetlerin ihtiyaç duyulan diğer ürünlerle mübadelesi aşamasındaki eşitsizliklerin ve haksızlıkların giderilmesine yönelik orantılı bir eşitlik ve buna bağlı olarak adalet anlayışını ifade etmektedir (Aristoteles, 2020b: 1132b, 1133a; Arslan, 2020: 268). Aristoteles, toplumdaki iktisadî mübadelenin bir uyuşuma dayandığını ve bu uyuşumla paranın (*nomismo*) icat edildiğini belirtir (Aristoteles, 2020b: 1133a). Aristoteles burada para kelimesinin kökenbilgisi bağlamında uyuşum (*nomos*) sözcüğüyle irtibatını gündeme getirmek suretiyle değiş-tokuş adaletinin de yasa (*nomos*) ile bağlantısına da üstü örtülü olarak gönderme yapmış olmaktadır. Zira bir toplumdaki iktisadî mübadele ilişkilerinin o toplumda (polis/devlet tarafından) belirlenen yasalara göre

düzenleneceği kuşkusuzdur. Dolayısıyla değiş-tokuş (mübadele) adaleti de bir anlamda ‘yasaya uygunluk’tur ama buradaki uygunluk ‘uylaşım’a dayalı olarak çıkarılan ‘polisin yasaları’na uygunluk şeklinde düşünölmelidir.

Aristoteles’in adalete yönelik anılan tüm tanımlamalarında, adalet erdemini bir şekilde yasaya (doğal/genel/evrensel yasaya yahut mevzu/özel yasaya) uygunluk şeklinde değerlendirdiği görölmektedir. Peki mevcut yasaların uygulanması adalete aykırı bir sonuç ortaya çıkardığında ne olacaktır?

Aristoteles, bu ihtimâlin gerçekleşebileceğinin farkındadır. Lâkin böyle bir ihtimâl filozofun yasaya karşı olumsuz bir tavır takınmasına neden olmamıştır. Aristoteles, anılan olasılığı yasa kavramının kendisinde mündemiç bir hâl olarak değerlendirmektedir. Zira yasayla doğal olarak genel ve soyut kurallar konulmaktadır (Aristoteles, 2020b: 1137b). Her somut olayın özelliğine ve ayrıntısına göre yasa çıkarılması işin tabiatına aykırıdır. Bu nedenle Aristoteles somut olay adaletini sağlamak için “*epieikeia*” (*nasafet*)<sup>19</sup> kavramını kullanmaktadır (Aristoteles, 2020b: 1137a-b). Nasafet, yasaların koyduğu genel ve soyut kuralların somut olayda uygulanmasının adil sonuçlar vermemesi hâlinde yasayı uygulayanın (çoğunlukla yargıcın) somut olayın özelliğine göre meseleyi hakkaniyete uygun biçimde çözümlemesi olarak tanımlanabilir (Çeçen, 2020: 62-63). Aristoteles bu anlamda nasafeti, (yasal) adaletten daha iyi ve doğru bulmaktadır fakat bu kabul yasanın veya (yasal) adaletin kötölüğü anlamına da gelmemektedir (Aristoteles, 2020b: 1137b). Burada yasaların düzenleme tekniği itibarıyla bazı hususları eksik veya boş bırakması durumu söz konusudur. Aristoteles burada yasayı uygulayanın (genel olarak yargıcın) yasada eksik veya boş bırakılan hususla ilgili olarak yasa koyucu gibi davranıp kendisi nasıl kural koyacaktı ise ona göre (nasafet ilkesi çerçevesinde)

<sup>19</sup> ‘Epieikeia’ kavramını Saffet Babür “doğruluk” şeklinde (Aristoteles, 2020b: 1137a-b), Y. Gurur Sev ise “dürüstlük” (Aristoteles, 2019b: 1198b), Arslan Topakkaya da “olumlama” (Topakkaya, 2014: 145) olarak çevirmiştir. Kanaatimizce üç kavram da ‘epieikeia’nın adaletle ilişkisini tam olarak karşılayamamaktadır. Zira Aristoteles’in yazdıklarının bağlamına bakıldığında burada hukuk felsefesi/kuramı alanında kullanılan ve somut olay adaleti anlamına gelen (Çeçen, 2020: 61) ‘nasafet’ten (nasfet yahut nısfet olarak da kullanılabilir) bahsettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Chroust, ‘epieikeia’ kavramının karşılığı olarak İngilizce “equity” sözcüğünü kullanmıştır (Chroust, 1942: 119 vd.). Bu kelimenin Türkçede ancak nasafet kavramıyla karşılanması uygun düşmektedir. Benzer şekilde Adnan Güriz de Aristoteles’in eserinin İngilizce tercümesine yaptığı atıfla, kitabında kavramı “nasafet” şeklinde kullanmıştır (Güriz, 2003: 175).

karar vermesi gerektiğini belirtir (Aristoteles, 2020b: 1137b). Bu görüş şaşkıncı biçimde Türk Medeni Kanununun 1. maddesindeki hükmü bize hatırlatmaktadır.<sup>20</sup> Aristoteles yasaların aynen tatbikinin bazen adaleti sağlayamayabileceği fikrini *Retorik*'te de ifade etmektedir. Burada Aristoteles 'hâkim' ile 'hakem' arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre hâkimin görevi sadece yasaları uygulamak iken, hakem somut olayın özelliğine göre daha adaletli bir çözüm arayışındadır (Aristoteles, *Retorik*: 1374b). Aristoteles'in burada hakeme atfettiği erdemini yukarıda bahsedilen 'nasafet' olarak düşünülmesi gerektiği açıktır.

Özetle Aristoteles, adaleti genel anlamda yasaya uygunluk olarak tanımlamaktadır. Buradaki yasayı çoğunlukla 'mevzu yasa' şeklinde düşünse de, bazen de adaleti 'doğal yasa'ya uygunluk şeklinde anlamıştır. Böylelikle Aristoteles, yasanın adalete aykırılığı ihtimâlini bertaraf etmiş olmaktadır. Zira eğer mevzu yasa adalete aykırı ise, doğal yasa uygulanarak adalet sağlanacak ve her durumda adalet yasanın tatbiki olacaktır. Diğer taraftan adaletin dağıtıcı ve düzeltici adalet olarak anılan türleri yine yasaya uygunluğun özel görünümüleri olduğu gibi, değiş-tokuş adaleti de mevzu yasaların uygulanmasına tekabül etmektedir. Nihayetinde tüm yasaların somut olayda adaleti sağlamaya yetersiz kalması durumunda ise devreye bu defa 'nasafet' ilkesi girerek, yasaların eksikliğini ve boşluğunu dolduracaktır. Her ne kadar adaletle mukayese etse de Aristoteles nihayetinde nasafeti de genel anlamda adaletin bir çeşidi olarak değerlendirmekten geri durmamıştır (Aristoteles, 2020b: 1138a).

Görüldüğü üzere Aristoteles'te adalet-yasa ilişkisi Platon'a nazaran daha somut ve bilimsel temellere oturtulmuştur. Öyle ki Aristoteles'in yaptığı tasnifler ve kavramlaştırmaların bir kısmı, hâlen dahi hukuk kuramında ve uygulamasında kullanılabilir. Öte yandan Aristoteles'in adalet-yasa ilişkisine dair bu analitik yaklaşımının, Platon'un hassasiyetle oluşturduğu mutlak adalet anlayışına nazaran kısmen de olsa göreceli bir adalet ve yasa anlayışına karşılık geldiği de ifade edilmelidir. Aristoteles adaleti yasaya, yasayı da genellikle 'polis'e bağlamak

<sup>20</sup> 4721 sayılı Türk Medeni Kanununun konu ile ilgili 1. maddesinin 2. fıkrası şöyledir: "Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa, hâkim, örf ve âdet hukukuna göre, bu da yoksa kendisi kanun koyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiyse ona göre karar verir."

suretiyle polisin/rejimin niteliğine göre muhtelif ve görelî ‘adaletler’in mevcudiyetini kabul etmiş olmaktadır (Topakkaya, 2014: 143-144). Bu da onu Platon’dan ayıran önemli bir farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3.3 Erdemli Yönetim ve Yasa

Gerek Platon’un gerekse de Aristoteles’in yasayı doğrudan veya dolaylı biçimde ‘erdem’le birlikte değerlendirdiği görülmektedir. Peki poliste/devlette yasanın erdemle irtibatı nasıl daimî kılınacaktır? Bu durum, ancak yasaları da belirleyecek bir siyasî rejim ve bu rejimin çerçevesini çizen bir anayasa ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla erdemli yasaların çıkarılması ve uygulanması, ancak erdemli bir yönetim biçimi ve anayasa ile mümkündür. Bu noktada Platon ve Aristoteles’in muhtelif eserlerinde, yasa ile erdem (etik) ilişkisini yönetim biçimleri bağlamında daha sağlam bir temele kavuşturmaya çalıştıkları görülmektedir.

#### 3.3.1 Devlet’ten Yasalar’a Siyasî Rejimler ve Yasa

Platon’un siyasî rejimleri incelediği üç temel siyaset felsefesi eseri *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*’dır. Bu eserler zaman sırasına göre incelendiğinde, filozofun siyaset felsefesinde bazı değişiklikler olduğu görülecektir. Bu değişikliklerin bizzat Platon’un hayatında edindiği şahsî tecrübelerle dayalı nedenlerini, Platon’un *7’nci Mektubunda* görmek mümkündür (Platon, 2020c: 326a vd.). Bununla birlikte yaşamı boyunca Platon’un siyasî (ve bu bağlamda hukukî) düşüncelerini belirleyen ana motifi ahlâk ve erdem meselesi olduğu kuşkusuzdur (Göze, 2000: 40; Platon, 2020c: 326d). Başka deyişle Platon’un aslında takip ettiği ana gayesinde bir değişiklik olmamıştır. Bu gaye toplumda erdeme dayalı ahlâkî bir nizamın tesisidir. Yalnızca bu nizamın tesisi için gereken araçlara yönelik kısmî fikir değişikliklerinden bahsedilebilir. Öte yandan, bu kısmî görüş değişiklikleri kapsamında Platon’un yasaya olan bakışında da bazı farklılıklar ortaya çıktığı belirtilmelidir. Adalet ve bilgeliğe uygun bir yönetim arayışında yasa, bazen geri planda bazen ön planda olmuş ise de her zaman denklemin içinde yerini almıştır.

Evvelâ *Devlet*’e bakıldığında, Platon’un burada gözdesinin filozof/bilge kral olduğu açıktır (Platon, 2019c: 473d). Platon her ne kadar filozof/bilge kraldan

bahsetse de kendi ideal rejimini iki türlü tarif etmektedir: Yönetici tek kişi ve diğer görevlilere nazaran üstün konumda ise monarşi, eşit konumda birden çok yönetici varsa aristokrasi (Platon, 2019c: 448d). Başka bir ifade ile Platon, siyasî rejimin şeklinden ziyade yöneticinin/yöneticilerin erdemi ve bilgeliği ile ilgilenmektedir.

Erdemli/bilge/adil yöneticinin yasa ile ilişkisine bakıldığında, Platon'un *Devlet*'te yasayı yöneticiler üzerinde sınırlayıcı bir güç olarak görmediği aşikârdır. Bununla birlikte *Devlet*'te yasa, bilge yöneticinin toplumu tanzim etmesi noktasında bir vasıta olarak görülmektedir. Diğer yandan Platon burada yasaların (yasalar çıkarmanın) toplumdaki meseleleri halledeceği yönündeki salt hukukî bakış açısını da eleştirmektedir. Ona göre bir toplum/devlet iyiye zaten yasalarla uğraşmaya gerek yoktur, kötüye de yine zaten yasalar çıkarmak herhangi bir derde deva olmayacaktır (Platon, 2019c: 427a). Dolayısıyla Platon burada tekrar asıl sorunun ahlâkî olduğuna dikkat çekmektedir.

Platon, etik ile siyaset/yasa ilişkisini o kadar ileri bir bağlama taşır ki, *Devlet*'te siyasî rejimleri insanların ahlâkî özelliklerine benzeterek tasnif etme yoluna gider. Bilge/iyi insanları aristokrasi; şan/şöhret seven insanları timokrasi; parayı/zenginliği sevenleri oligarşi; eşitliği, özgürlüğü ve daha ziyade kuralsızlığı/düzensizliği sevenleri demokrasi; açgözlü, nefesine hâkim olamayan insanları da tiranlık ile özdeşleştirir (Platon, 2019c: 545a-581d). Bu rejimleri tasnif ederken insanların ahlâkî kişiliklerini esas alan Platon, yasa meselesine bu bağlamda özel olarak değinmez.

Görüldüğü üzere Platon'un buradaki tavrı, devletin yönetimini toplumda bir azınlık olan bilge insan(lar)a tevdi etmektir. Platon'a göre bilge yönetici hâliyle adaletin gerçek bilgisine sahip olacağından yasalarla/anayasayla bilge yöneticinin takyit edilmesine gerek yoktur. Bilge yönetici yasalardan kurmak istedikleri nizamla göre toplumu ve fertleri düzeltmek, ıslah etmek için yararlanacaktır (Platon, 2019c: 501a). Yasa, Platon'un adalet anlayışına uygun biçimde herkese erdemine ve yeteneğine göre toplumda üstleneceği rolü gösteren bir rehberdir (Platon, 2019c: 519e-520a). Yasa bu anlamda çokluğun ve bölünmelerin yarattığı uyumsuzluğu gidererek toplumda birliği ve âhengi sağlayan bir unsurdur (İşsevenler, 2015: 177,

185). Özetle *Devlet*'te yasa etik amaçlar için bir araçtır. Yöneticilerin yasa ile sınırlandırıldığı ve denetlendiği bir anayasal rejim ideali öngörülmemiştir (Gordon, 2020: 81-82). Platon'un sisteminde yöneticinin adil davranmasının teminatı yine yöneticinin bilgeliği olmaktadır.

Platon'un hayatının ileriki safhalarında, *Devlet*'te çizdiği bu tablodaki bazı ayrıntılarda değişiklikler yapmak istediği anlaşılmaktadır. Bu süreçte yaşadığı bazı hadiseler ve özellikle Sicilya deneyimleri Platon'u biraz daha gerçekçi çözümler aramaya sevk etmiştir. Bu arayışın *Devlet*'ten sonraki ilk semereleri ise *Devlet Adamı* diyalogunda karşımıza çıkmaktadır.

Esasında *Devlet Adamı*'nda da Platon'un tercihi yasalardan ziyade bilge yöneticinin üstün tutulmasıdır (Platon, 2018a: 294a). Bununla birlikte *Devlet Adamı* diyalogu iki yönüyle çok önemlidir. Birincisi Platon, burada *Devlet*'te üstünde durmaya gerek duymadığı yasa meselesini ciddi olarak tartışmaya başlamıştır. İkinci olarak ise bilge yöneticinin; her zaman, herkesin, her somut meselesini kendi iradesiyle çözmesinin mümkün olmadığını, bu sebeple de yasaya ihtiyaç duyacağını, hatta yasaların bir devlette zarurî olduğunu kabul etmesidir (Platon, 2018a: 295a-b). Bir devlet kurulduktan sonra ise yasalar, bilge yöneticinin görüşlerinin/yazdıklarının taklidi mahiyetinde çıkarılacak olup, bu noktada iyi/erdemli yönetimlerde yasalar iyi bir taklit, kötü/sapkın rejimlerde ise yasalar kötü taklit olarak ortaya çıkacaktır (Platon, 2018a: 300c-e).

Platon, *Devlet Adamı*'nda bununla da kalmayıp, *Devlet*'ten farklı bir siyasî rejimler tasnifine girişir. Fakat buradaki tasnif oldukça önemli olup, sonradan Aristoteles'in *Politika*'sı dâhil modern döneme kadar siyaset felsefesini etkileyecek ölçüde akılcı ve bilimsel niteliktedir (Arslan, 2019: 429). Daha da önemlisi Platon'un burada rejimleri iyi-kötü şeklinde ayırırken esas aldığı ölçütün rejimin yasaya uygunluğu kriteri olmasıdır (Urhan, 2016: 201-202, Platon, 2018a: 302e). Örneğin, bir kişinin yönetimi yasaya bağlı ise monarşi, değilse tiranlık; az sayıda kişinin yönetimi yasaya bağlı ise aristokrasi, değilse oligarşidir (Platon, 2018a: 301a-b, 302d). Bunlardan birinciler erdemli/iyi rejimler iken, ikinciler kötü/sapkın rejimler olarak değerlendirilmektedir. Platon çokluğun yönetimi olarak gördüğü demokrasiyi

de yasaya bağıllık ölçütüne göre ikiye ayırmaktadır (Platon, 2018a: 302d-e). Bu tasnife göre yasaya uygun rejimler arasında Platon'un öncelikli tercihi monarşi, sonrasında aristokrasi en son olarak (kötünün iyisi olarak) yasaya bağıllı demokrasidir. Buna mukabil yasadışı yönetimler söz konusu ise bu defa en iyisi demokrasi olacaktır (Platon, 2018a: 302e-303b). Bununla birlikte Platon söz konusu altı rejim haricinde bir de (*Devlet*'te idealize ettiği şekilde) gerçek bilge kralın/yöneticinin yönetimini ifade eden yedinci rejim türünden bahsetmekte ve bunun insanî yönetimlere nazaran adeta tanrısal mahiyette olduğunu ileri sürmektedir (Platon, 2018a: 303b). Esasında bu şerhiyle birlikte Platon, *Devlet*'teki ideal yönetim anlayışından vazgeçmediğini, lâkin somut/gerçekçi bir çözüm olarak (ideal yönetimin iyi taklitleri şeklinde) yasaya/anayasaya uygun rejimlerin erdemliliğini kabul ettiğini göstermektedir.

Platon'un *Devlet Adanı*'nda bahsettiği yasaya uygun olan rejim kavramı aslında günümüz hukukî bağlamındaki 'anayasal rejim'i yahut onun daha somut bir unsuru olarak 'hukukun üstünlüğü'ne dayalı yönetim biçimini ('hukuk devleti' kavramını) anımsatmaktadır. Bu kavramlar bize genel olarak devleti yönetenlerin yetkilerinin başta anayasa olmak üzere yasalarla düzenlenmesini ve sınırlanmasını ifade etmektedir (Pierson, 2000: 38-42; Teziç, 1998: 136; Soysal, 2011: 241). Aksi bir durum ise yönetenlerin/siyasî iktidarın keyfilğine karşılık gelmektedir (Pettit,1998: 231). Platon da *Devlet Adanı*'nda, erdemli yönetim/kötü yönetim ayırımında 'yasa'yı adeta bir mihenk taşı olarak almak suretiyle gerçekçi bir yönetim düzeninde, yöneticilerin yasa/anayasa ile bağıllı olduğu/sınırlandığı hukukun üstünlüğüne dayalı anayasal bir rejim idealinin işaretini vermiştir. Bu anlamıyla *Devlet Adanı*'nın siyaset ve hukuk felsefesindeki yeri çok önemlidir.

Platon'un yasa ile erdemli yönetim ilişkisine son olarak değindiği eseri (ve kendisinin de son eseri olan) *Yasalar*'dır. Eserin isminden anlaşılacağı üzere artık Platon bu diyaloguyla, erdemli bir toplumun teşekkülünün ancak yasalarla mümkün olduğuna kesin biçimde kanaat getirmiş durumdadır. Fakat her şeye rağmen Platon yine de aklın/bilginin/hakîkatin düzenini/yönetimini en üst sıraya yerleştirir. Buna karşılık dünyanın hiçbir yerinde böyle bir aklın/yönetimin bulunmadığını, olsa olsa "kııntısı"nın kaldığını belirterek yasalı/anayasal yönetimin zaruretini vurgular

(Platon, 2019a: 875c-d). Bu sözleriyle Platon'un siyasî/hukukî düzenin kurulması bakımından, ideal olan ve gerçek/mümkün olan ayırımına göre hareket edilmesi lüzumunu dile getirmekten artık imtina etmediği anlaşılmaktadır.

*Yasalar*'daki yasaya/anayasaya dayalı rejim vurgusu da *Devlet Adamı*'ndaki gibidir, hatta ondan daha kuvvetlidir. Platon yasanın içeriğine ilişkin fazlaca bir açıklama yapmadığı *Devlet Adamı*'na nazaran *Yasalar*'da yasayı erdemle ve akılla eş (ve dolayısıyla her anlamda üstün) tutan bir yaklaşım içerisindedir. Ona göre yasa doğrudan erdemlerle irtibatlıdır ve erdem bütünü göz önüne alınarak düzenlenmelidir (Platon, 2019a: 688a-b, 701d). Yasa tanrısal aklın bir tezahürüdür (Platon, 2019a: 713e-714a). Bu şekilde çıkarılan yasalara uyan yurttaşlar da erdemli yaşamış olacaklardır (Platon, 2019a: 823a).

Platon'un *Yasalar*'da vurguladığı asıl husus ise yasa ile yönetici arasındaki ilişkidir. Bu defa Platon bilge/filozof yönetici idealini çok zikretmez. Hatta onun yerine yasaların üstünlüğünü ve birçok yöneticinin yasaya bağlı olarak görev yaptığı bürokrasiyi ikame eder (Arslan, 2019: 433). Yasanın ve yöneticinin gücü mukayese edildiğinde artık Platon'un tercihi açıktır. Her anlamda yasaların üstün olduğu, yöneticilerin de "yasanın hizmetkârları" hatta "kölesi" olduğu bir rejim tasavvur etmektedir (Platon, 2019a: 715c-d). Zira Platon'a göre (hem yöneticiler hem de halk için) yasaya hizmet "tanrılara hizmet etmek" anlamına gelmektedir (Platon, 2019a: 762e). Buradan hareketle, yöneticilerin konum, vazife ve yetkileri de tamamen yasaya/anayasaya göredir. Öyle ki bu yöneticilerin en üstün/önemli konumda olanları da "Yasa Bekçileri" (Platon, 2019a: 754c vd.) ile yine yasalara yönelik bir araştırma mercii olarak görev yapan "Gece Konseyi"dir (Platon, 2019a: 961a, 969b). Öte yandan, kendi keyfî çıkarları doğrultusunda yasal/anayasal düzeni ihlâl etmek *Yasalar*'da en büyük suçlar arasında değerlendirilmektedir (Platon, 2019a: 856b).

İlaveten Platon *Yasalar*'da yasayı yine siyasî rejimlerin tasnif ölçütü olarak görmektedir. Dahası ölçülülük erdemi doğrultusunda Platon, nisbeten anayasal bir rejim hedefini gütmekte ve siyasî iktidarın/gücün devlet yönetiminde ölçülü/dengeli biçimde dağılımını öngörmektedir (Platon, 2019a: 691c-e, 693b). Yine Platon yönetimde otorite ve özgürlük dengesine büyük önem vermekte, Perslerin yönetimi

ile Atina demokrasisinden verdiği tarihsel örneklerle otorite veya özgürlükten biri lehine ölçünün kaçırıldığı durumları kötü yönetimler olarak resmetmektedir (Platon, 2019a: 694a-700a). Zira aslolan, toplumda ve devlet yönetiminde bir grubun/sınıfın diğerleri aleyhine güçlenmesinin önüne geçilmesi, ölçülülük ve adalet erdemlerine dayalı toplumdaki âhenk ve nizamın bozulmaması ve erdemli yönetimin muhafazasıdır.

Ayrıca Platon *Yasalar*'da, yine *Devlet Adamı*'ndakine benzer şekilde monarşi ve aristokrasiyi iyi/erdemli rejimler, tiranlık, oligarşi ve (yapasız) demokrasiyi kötü/sapkın rejimler olarak görmekle birlikte (Platon, 2019a: 832c), ideal olarak gerek monarşinin, gerek aristokrasinin, kısmen de demokrasinin bazı unsurlarının harmanlandığı ayrıntılı bir 'karma anayasa' modelini sunmaktadır (Öztürk, 2013: 57).

Demek ki Platon, yaşamının sonuna doğru gerçek ve mümkün bir siyasi/hukukî nizamın ancak yasalarla tesis edilebileceğini anlamış bulunmakta, yönetimin çerçevesinin yasalarla/anayasa ile belirlenmesi lüzumunu ifade etmektedir. Yasalı/anayasal bir yönetim ile yöneticinin keyfi, şahsî yönetimi arasında bir güç veya üstünlük mukayesesi yapılması gerektiğinde de tercihinin yasanın yönetiminden yana olduğunu (Platon, 2020c: 334c-d) açıkça belirtmektedir.

Öte yandan Platon bu görüşleriyle, gerçekçilik adına ölçülü, adil, bilgeliğe dayanan, özetle erdemli bir yönetim idealinden vazgeçmiş bulunmamaktadır. Filozofun ana kaygısı tüm eserlerinde olduğu gibi insanın ve toplumun nasıl erdemli kılınacağıdır (Platon, 2019a: 770c). Siyaset ve hukuk felsefesindeki bütün arayışı da bu doğrultudadır. Bununla birlikte yaşamının sonuna doğru artık bilge-yöneticinin tek başına erdemli/adil yönetimi temin edemeyeceğine, gerçek ve olanaklı bir sistemde bilgeliğe dayalı yönetimin yasaların gücü ve etkisi ile takviye edilmesi gerektiğine inanmış ve bunu açıklıkla dile getirmiş bulunmaktadır. İlâveten *Yasalar* diyalogunda yasa ile erdem kavramları Platon'da adeta bütünleşmiş durumdadır. Bu eserinde yasalı/anayasal bir yönetim, erdemli yönetimin tesisi için en elverişli vasıta olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan yasa da bu gücünü ancak bilgelikle, tanrısal akılla ve doğrudan erdemle olan bağlantısından almaktadır.

### 3.3.2 *Politika*'da Siyasî Rejim ve Yasa İlişkisi

Aristoteles'in siyasî rejimleri ayrıntılı biçimde tahlil ettiği eseri *Politika*'dır. Bu eser, Aristoteles'in siyaset ve hukuk felsefesi alanındaki düşüncelerini yansıttığı kadar, dönemi için bir siyaset bilimi kılavuzu mahiyetindedir. Zira bu yapıtta, kendinden önceki siyaset kuramcıları ile uygulamacılarının genel görüşlerine yer verildiği gibi, mevcut siyasî rejimler mümkün merteye nesnel/bilimsel bir üslupla okuyucuya aktarılmaktadır. Öte yandan, yine de Aristoteles'in siyaset ve hukuk felsefesine dair kişisel görüşlerini en açık biçimde sergilediği eserinin de *Politika* olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Aristoteles, Platon'un *Devlet Adamı*'nda yaptığı tasnifi andıran biçimde iyi rejimler ile kötü/sapkın rejimleri birbirinden ayırır. Buna göre krallık, aristokrasi ve cumhuriyet (*politeia*)<sup>21</sup> iyi rejimler olarak sayılırken, sırasıyla bunların bozulmuş/saptırılmış biçimleri olan tiranlık, oligarşi ve demokrasi de kötü/sapkın rejimler olarak değerlendirilmektedir (Aristoteles, 2020a: 1270a-b).

*Politika*'da Aristoteles'in mutlak anlamda tek bir rejim idealini savunmadığı, göreci ve bilimsel bir yaklaşımla, her rejimin olumlu-olumsuz özelliklerini nesnellikle aktarmaya çalıştığı gözlemlenmektedir. Bununla birlikte iyi/kötü rejim ayrımında Aristoteles'in tavrı açıktır. *Nikomakhos'a Etik*'te iyi rejimler arasında açık biçimde en iyisinin monarşi, sonra aristokrasi, üçüncü sırada ise politeia (cumhuriyet) olduğunu söylemekte iken (Aristoteles: 2020b: 1160a-b), *Politika*'da iyi rejimler arasında göreci bir yaklaşımla (kent/devletin özelliklerine göre) bazı durumlarda monarşiyi, bazı durumlarda aristokrasiyi, bazı durumlarda ise cumhuriyeti tercihe şayan bulmaktadır (Aristoteles, 2020a: 1286b, 1288a). Zira

---

<sup>21</sup> 'Politeia', eski Yunancada devlet, kent yönetimi, siyasî rejim, yurttaşlık hakkı, anayasa gibi anlamlara karşılık gelmektedir (Çelgin, 2018: 635; Strauss, 2011: 162). Aristoteles'in bir iyi yönetim biçimi olarak öngördüğü 'politeia' için bazı yazarlarca "anayasal yönetim" (Arslan, 2020: 296) karşılığı kullanılmakta ve şüphesiz bunda da kısmen haklılık payı bulunmakta ise de, filozofun burada kastettiği rejimin çoğunluğun iyi yönetimine karşılık geldiği düşünüldüğünde, bu noktada 'cumhur'dan türetilen 'cumhuriyet' kavramının iyi rejim türü 'politeia'nın karşılığı olarak kullanılması daha uygun düşmektedir (İşsevenler, 2021: 48). Nitekim bazı eserlerde de politeianın cumhuriyet ile karşılandığı görülmektedir (Göze, 2000: 46; Cevizci, 2018: 125). *Politika*'nın Özgüç Orhan çevirisinde de iyi yönetim biçimi olarak politeia bu bağlamda cumhuriyet olarak tercüme edilmiştir (Aristoteles, 2020a: 1297a vd.). İlginç olan başka bir husus da *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles'in aynı rejim türünü "timokrasi" olarak adlandırmasıdır (Aristoteles, 2020b: 1160a).

Aristoteles burada ‘en iyi’ kadar hatta ondan daha ziyade ‘mümkün’ ve gerçekçi olanın da gözetilmesi gerektiğini belirtir (Aristoteles, 2020a: 1288b). Hâl böyle olunca Aristoteles’in *Politika*’da öne çıkardığı rejimin cumhuriyet (*politeia*) olduğu anlaşılmaktadır. Zira yaşadığı dönemde Atina’da demokrasi rejimi yürürlükte olduğundan, mümkün olan iyi rejimin de çoğunluğun iyi yönetimine karşılık gelen cumhuriyet (*politeia*) olarak değerlendirilmesi olağandır (Arslan, 2020: 293). İlâveten Aristoteles *Politika*’nın birçok yerinde, çoğunluğun (belli ölçülerde) yönetime dâhil olmasının daha uygun olacağını belirtmekten geri kalmamaktadır. Zira Aristoteles’e göre kent/devlet tabiatı gereği bir ‘çokluk’tur (Aristoteles, 2020a: 1261a). Çokluğun/çoğunluğun (topluca verdiği) kararları ise normal koşullarda (belli bir ölçü içinde uygulandığında) tek kişinin bireysel kararlarından daha iyidir yahut en azından daha az kötüdür (Aristoteles, 2020a: 1281a, 1282a, 1286). Bununla birlikte Aristoteles, cumhuriyet (*politeia*) rejiminde de çoğunluğa özellikle yasa yapma gibi önemli yetkilerin değil, genellikle istişare ve yargı organlarında sınırlı görevler verilmesini öngörür (Aristoteles, 2020a: 1281b,1305a). Başka bir deyişle Aristoteles’in cumhuriyeti (kendisi bu rejimi oligarşi ile demokrasinin bir karışımı olarak görse de) aristokrasi ile demokrasinin belli özelliklerinin bir anayasa çerçevesinde şekillendirildiği karma ve orta/mutedil bir rejim olarak karşımıza çıkmaktadır (Öztürk, 2013: 67; Aristoteles, 2020a: 1293b, 1294a, 1294b, 1296a, 1297a).

Peki söz konusu iyi rejimleri, kötü rejimlerden ayıran unsurlar nelerdir? Aristoteles’in bu soruya birkaç cevabı olsa da hepsinin vardığı yer müşterektir. Aristoteles *Politika*’da bazen iyi rejimlerin ortak özelliğini şahsî çıkarları değil ‘kamu yararı’ını gözetmesi olarak belirtirken, bazen de ‘yasalı/anayasal’ bir yönetim olma vasfını öne çıkarır. Bununla birlikte Aristoteles bu kavramların ikisini de aynı ve ortak bir amaca karşılık gelecek şekilde kullanır. Aristoteles’e göre kamu yararı zaten adaletle eş anlamlı gibidir (Aristoteles, 2020a: 1279a, 1282b). Yasaların ise adaletin en önemli aracı olduğu da açıktır. Başka bir deyişle Aristoteles’e göre yasalı/anayasal bir yönetim biçimi zaten kamu yararını gözetir ve bu nedenle adildir ve iyi yönetim/rejim olarak adlandırılmayı hak eder.

Aristoteles *Politika*'da şu temel soruyu açıklıkla sorar: Kişilerin yönetimi mi daha iyidir, yoksa yasaların yönetimi mi? (Aristoteles, 2020a: 1286a, 1287b). Bu soru *Politika*'nın belki de en önemli sorusu olarak değerlendirilebilir. Eserdeki diğer birçok mesele, bu sorunun muhtelif görünüşleri etrafında işlenmektedir. Bu doğrultuda Aristoteles de sorunun cevabını açık bir biçimde vermektedir: Yasanın yönetimi tanrısal ve aklî bir yönetim iken, insanın yönetimi “vahşî bir hayvan”ın yönetimi gibidir (Aristoteles, 2020a: 1287a). Zira en iyi insanlar bile kendi arzu ve ihtiraslarının kurbanı olabilirler. Dolayısıyla bu noktada “yasa isteğin eşlik etmediği akıl”dır (Aristoteles, 2020a: 1287a). Demek ki Aristoteles'e göre yasanın egemenliği, kişi hâkimiyetine her türlü tercih edilmelidir. Öte yandan yasanın her durumu düzenlemesi mümkün bulunmadığından, böyle hâllerde yöneticilere belli bir takdir yetkisi de tanınmalıdır (Aristoteles, 2020a: 1282a). Böyle istisnalar haricinde (ki bu da yasal/anayasal yönetimin çerçevesi içinde kalmaktadır) yasanın egemenliği ve üstünlüğü akla en uygun yol olduğu gibi, iyi rejimi, kötü rejimden ayırt eden en önemli unsur olmaktadır.

Gerçekten de Aristoteles iyi rejimleri değerlendirirken, monarşi ile onun bozulmuş hâli olan tiranlık arasındaki ayırt edici unsurun yasa olduğunu açıklıkla belirtir (Aristoteles, 2020a: 1285a). Ona göre krallık, tek kişinin yasaya/anayasaya uygun yönetimini ifade etmektedir. Yine cumhuriyeti, kötü ve sapkın benzeri olan demokrasiden ayıran ölçüt ise cumhuriyetin ‘yasa’ya bağlı bir yönetim olmasıdır. Nitekim demokraside çoğunluğun ve daha ziyade demagogların ‘karar’ları etkilidir (Aristoteles, 2020a: 1292a).

İlaveten, Aristoteles *Politika*'da yasa ile anayasa arasında da bir ayrım yapmaktadır (Arslan, 2020: 298). Aristoteles'e göre anayasa (*politeia*), bir kentteki/devletteki karar verme organlarını ve bunların görev ve yetkilerinin düzenlenmesini ifade etmektedir (Aristoteles, 2020a: 1278b, 1290a)<sup>22</sup>. Hâl böyle

<sup>22</sup> *Politika*'nın Özgüç Orhan tercümesinde eserin belirtilen kısımlarında (Aristoteles, 2020a: 1278b, 1289a, 1290a) ‘politeia’ rejim olarak çevrilmiştir. Esasında ‘politeia’ın – belirtildiği üzere- rejim anlamı da vardır (Çelgin, 2018: 635), fakat burada Aristoteles, yasaların kendisine göre çıkarılacağı ve bir devletin temel siyasî-hukukî teşkilâtını düzenleyen anayasayı kastettiğinden -anılan bağlamla sınırlı olmak üzere- bu noktada ‘politeia’ın anayasa olarak karşılanması daha uygun gözükmektedir. Benzer şekilde, Aristoteles'ten hareketle ‘politeia’ın ‘anayasa’ (İngilizce; constitution) karşılığı olarak da kullanılması yönünde bir değerlendirme için bkz. Turinay 2011: 286-287.

olunca anayasanın yasaların üstünde olacağı ve yasaların ancak anayasaya uygun biçimde çıkarılacağı muhakkaktır (Aristoteles, 2020a: 1289a, Arslan, 2020: 298). Aristoteles'in iyi yönetimleri tarif ederken önerdiği yasalı (yasalara dayalı/uygun) yönetim kavramından muradının aynı zamanda anayasaya dayalı (anayasal) yönetim olduğunun da altının çizilmesi gerekmektedir.

İyi yönetim biçimleri hakkında yaptığı ayrıntılı çözümlerinin sonunda Aristoteles yine iyi yahut en iyi rejimin hedefinin iyi/erdemli yaşam olduğunu belirtmekten geri kalmamaktadır. Çünkü ona göre bir polis/devletin varlık gayesi müşterek iyi/erdemli yaşamın teminidir (Aristoteles, 2020a: 1252b, 1280b). En iyi polis/devlet de (yurttaşlarıyla birlikte) iyi, mutlu ve doğru yaşayan/yaşatan polis/devlettir (Aristoteles, 2020a: 1323b). Buradaki iyi yaşam ideali zorunlu olarak bizi yine erdemli yaşam meselesine götürür. Aristoteles'in en iyi siyasî rejimi açıklamakta çekingen davranması ve nisbeten göreci bir tutum benimsemesinin temelinde de bu husus yatmaktadır. Zira filozof siyasî anlamda iyi olandan ziyade ahlâkî anlamda iyinin peşindedir. Siyaset ve hukuk, etiğin ana konuları (erdem ve doğru eylem) doğrultusunda teşekkül ettirilmelidir. Gerçekten de Aristoteles, siyasî rejimleri açıkladıktan sonra, hiçbirinin (rejime uyumlu bir şekilde) yurttaşların ahlâkî eğitimi olmaksızın ayakta kalamayacağı kanaatini paylaşır (Aristoteles, 2020a: 1310a, 1337a). Bununla birlikte söz konusu eğitimin önemli bir mesele olarak yasalarla düzenlenmesi gerektiğini özellikle belirtir (Aristoteles, 2020a: 1337a). Başka bir deyişle Aristoteles'e göre polis/devlet, yurttaşların ahlâkî yaşam tarzını da genel olarak yasalarla tanzim etmek durumundadır. Aksi takdirde müşterek iyi/erdemli yaşamın tesisi mümkün bulunmamaktadır.

Özetle, Aristoteles, iyi rejimden, kamu yararını gözeten ve adil rejimi anlamakta, bu minvâlde adaletli/erdemli bir rejimin de ancak yasalı/anayasal bir düzen içerisinde gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Monarşi, aristokrasi, cumhuriyet gibi iyi rejimlerin hangisinin tercihe şayan olduğu sorunu, bu anlamda ikincil bir sorundur. Söz konusu iyi rejimlerden hangisi hangi topluluğa ne ölçüde uygun düşecekse o rejim benimsenebilir. Fakat her koşulda erdemli bir yönetimin

mevcudiyeti ve devamlılığı ancak kamu yararına ve adalete uygun anayasa/yasalarla mümkün olacaktır.

## SONUÇ

Etik ile yasa (başka bir deyişle ahlâk ve hukuk) arasındaki ilişki tarih boyunca felsefenin ve yasama/yönetim uygulamalarının önemli meselelerinden birini teşkil etmiştir. Felsefenin ortaya çıktığı yer olarak kabul edilen Antik Yunan düşüncesinin ve bu dönemin en önemli iki filozofu Platon ve Aristoteles'in de bu soruna bîgâne kalmadığı açıktır.

Bununla birlikte Platon ve Aristoteles'in (özellikle Platon'un) bu husustaki görüşlerinin, sofistlerin aynı mesele hakkındaki tezlerinin eleştirilmesi çerçevesinde biçimlendiği açıktır. Her iki filozofun da sofistlerin etik-yasa ilişkisine dair yaklaşımlarına karşı verdiği cevapların tatmin edici olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim felsefe tarihi boyunca birçok filozofun, sofistleri değil Platon ve/veya Aristoteles'i takip ettikleri, hatta sofistlerin genellikle filozof olarak dahi kabul edilmediği bilinmektedir.

Öte yandan, 20'nci yüzyıldan itibaren sofistlerin (etik ve hukuk alanlarındaki) göreci tezlerinin kabul gördüğü söylenebilir. Bu yönüyle Platon'un ideal ve mutlak adalet anlayışına ve Aristoteles'in doğal hukuk anlayışına kesin bir karşıtlık arz eden ve adaleti/ahlâkı göreci kavramlar olarak değerlendirip hukuk alanının dışına iten hukukî pozitivizmin, genel olarak sofistlerin hukukî göreciliğiyle ve yine bir kısım sofistlerin yasayı (üstün ve doğal bir adalet düşüncesiyle değil de) güçle/otoriteyle açıklayan yaklaşımlarıyla –en azından- kısmen uyum içinde olduğu ifade edilebilir.

Sofistlerin entelektüel etkilerinin postmodern dönemde daha da kuvvetlendiği ve yaygınlaştığı görülmektedir. Postmodernist düşünürlerin, genel olarak düzen ve yasa fikirlerine karşı olumsuz yaklaşımları, etik konusunda mutlak olanı değil göreci olanı öne çıkarmaları, 'hakikat' kavramına yönelik olumsuz bakış açısına sahip olmaları, nesnel hakikatin yerine öznel sanıların/kanaatlerin geçerliliğine inanmaları, evrensellik fikri karşısında yerelliğe, adalet ve yasa düşüncesi karşısında

olaya/kişiyе/mekâna özgü somut kararlara veya hukukî yorumlara itibar etmeleri (Güriz, 1997: 147-177; Türkbağ, 2001: 206-208; Güngör, 2018: 473, 476; Cevizci, 2018: 1145) de sofistlerin etik-yasa ilişkisi bağlamındaki düşüncelerine –belli ölçülerde- koşutluk göstermektedir. İlginç olan husus ise pozitivistimin bir türü olması sebebiyle modernizm ile ilişkilendirilen (Özlem, 2002b: 87) bir akım olarak hukukî pozitivistimin de, ona karşıt bir akım olarak görülen postmodernist hukuk/ahlâk anlayışının (Güriz, 1997: 156) da sofistlerin görüşleriyle –belli yönleriyle- benzeşmesidir.

Dahası, günümüz siyasî/iktisadî düşüncelerinde ve uygulamasında da sofistlerin görüşlerinin etkisi görülmektedir. Toplumun karşısında bireyi, ‘kamusal’ olanın karşısında ‘özel’i, devletlerin yasaları/müdahaleleri karşısında ‘piyasa’nın kuralsızlaştırılmasını, dayanışma ve adalet duygusu karşısında rekabeti savunan neoliberalizmin (Rosanvallon, 2004: 51, 81-82, 93, 104), sofistlerin konu ile ilgili görüşleri ile uyum içinde olduğu ifade edilebilir.

Felsefe tarihinde birçok açıdan mahkûm edilen sofistlerin etik-yasa ilişkisi ve siyaset felsefesi bağlamındaki düşüncelerinin günümüzde oldukça itibar gördüğü açıktır. Tam da bu durum nedeniyle günümüzde Platon ve Aristoteles’in (özellikle de Platon’un) ahlâk-hukuk irtibatına dair fikirlerinin arkaik ve tutucu bir zihniyetin ürünü olarak değerlendirildiği, yine bu filozofların düşüncelerinin genellikle eşitsizlikçi ve anti-demokratik olmaları sebebiyle olumsuzlandığı görülmektedir. Kısaca, Platon ve Aristoteles felsefe tarihinde sofistlere karşı yürüttüğü entelektüel mücadeleyi kazanmış sayılsalar da, artık günümüzde -en azından hukuk ve ahlâk bahsinde- fikrî ve amelî sahada sofistlerin ileri sürdüğü görüşlerin daha etkin konumda olduğu ifade edilebilir.

Hâl böyle ise de, sofist düşüncenin göreci bakış açısıyla koşut ve benzer biçimde, yasaların/hukukun ahlâktan özerk ve sun’î bir alan olarak görüldüğü, ‘adalet’in de bir erdem olmaktan ziyade teknik bir faaliyet olarak görülen yargılama işlevi ile sınırlı biçimde düşünüldüğü, yasanın ahlâkî hedefleri ile değil yaptırım gücüyle değerlendirildiği ve nihayetinde adaletin mutlak anlam ve değerini kaybettiği çağımızda, özellikle Platon’un mutlak/nesnel/evrensel adalet fikrinin

yeniden gündeme getirilmesi gerektiği açıktır. Yine günümüzde yasanın/hukukun 'etik'le arasında açılan mesafeyi azaltmak için de, yasayı adaletten adaleti yasadan ayrı düşünmeyen Platon'a müracaat edilebileceği anlaşılmaktadır.

Diğer yandan, Aristoteles'in doğal hukukçu yaklaşımı ve doğal yasalarla mevzu yasalar arasında adalet erdemi üzerinden kurduğu bağlantı da günümüzde etik-yasa ilişkisi(sizliği)nden doğan sorunlar için önemli bir entelektüel başvuru kaynağı olacaktır. Bu bağlamda Aristoteles'in mevzu yasaların, adalete, doğal/evrensel yasalara aykırılığı hâlinde doğal yasadan (evrensel adalet fikrinden) yana tavır alınmasını önermesi, yasa ile tam anlamıyla adaletin sağlanamadığı durumlarda somut olay adaleti olarak 'nasafet' kavramını gündeme getirmesi etik(adalet)-yasa ilişkisi bakımından çağımız hukuk kuramcıları ve uygulayıcıları açısından ilham vericidir.

Bunun haricinde Platon'un *Devlet*'te ve kısmen *Yasalar*'da günümüz hukuk, siyaset ve etik anlayışıyla telifi kabil olmayan bir sürü olumsuz, yanlış ve hatta saçma uygulamayı siyaseten savunduğu/önerdiği de bilinmektedir. Benzer şekilde Aristoteles'in *Politika*'da köleliği meşrulaştırmak için geliştirdiği felsefi kanıtlar da oldukça yadırgatıcıdır. Bununla birlikte Platon'u ve Aristoteles'i sadece bu yönüyle okumak felsefi bir yaklaşımdan fazlasıyla uzak şekilci/yüzeysel ve anakronik bir değerlendirme olacaktır. Platon külliyyatının ve Aristoteles'in özellikle *Nikomakhos'a Etik* ile *Politika*'sının özü insanlar için iyi/doğru/adil/erdemli yaşamın siyasî/hukukî/ahlâkî yönden nasıl tesis ve temin edileceği amacına yöneliktir. Döneminin koşulları/normları içinde yapılan (ve bugün kabul edilmesi mümkün olmayan) bazı politik öneriler bu amaç için geçici 'araç'lar mesabesinde olup özellikle Platon tarafından kendi yaşamı boyunca da belli ölçülerde tashih edilmişlerdir. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles'in hukuk/siyaset/ahlâk alanlarındaki görüşlerini değerlendirirken -deyiş yerindeyse- zarfa değil mazrufa dikkat edilmesi icap etmektedir. Burada istifade edilebilecek husus, devletin ve hukukun (yasaların) adaletle ve erdemle olan sıkı bağlantısıdır (Kenny, 2021: 82).

Öte yandan, Platon ve Aristoteles'in siyasî rejimler bahsinde yaptığı açıklamaların da günümüz için geçerliliğini tamamıyla yitirdiği söylenemez.

Çağımızda siyasi rejimler ve anayasa bahsi genellikle toplum ve/veya devlet içindeki güç dengelerinin düzenlenmesi gayesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu denklemde erdemli/adaletli bir yönetim arayışı genellikle hesaba katılmamaktadır. İşte bu noktada, Platon *Devlet Adamı*'nda ve *Yasalar*'da, Aristoteles de *Politika*'da hem yasalı/anayasal bir düzenin, hem de erdemli bir yönetimin aynı anda mümkün olduğu hukukî/siyasî nizamın felsefî dayanaklarını aramışlardır.

Platon ve Aristoteles'in etik-yasa ilişkisine dair günümüz sorunları için sundukları bir diğer katkı da; -postmodernizmin ve neoliberalizmin 'kamu' kavramına 'birey' karşısında olumsuz bir değer atfetmesi karşısında- adaletli ve erdemli/iyi yaşamın kamusal bir mesele olduğuna, bunun da ancak yasalarla sağlanabileceğine, başka bir deyişle bireyin tek başına kendi kendine adaletli/erdemli olamayacağına, ancak kamusal/politik bir oluşum (devlet/polis ve yasaları) bağlamında adaletin tesis ve temin edileceğine yönelik vurgularındır. İki filozofa göre de adalet, yasalar ve kamusal bir eğitim/öğretim olmaksızın bireylerin iyi/erdemli yaşama ulaşması imkânsızdır.

Günümüzde hukuk (yasalar) ve ahlâk ilişkisinde ciddî sorunlar bulunduğu görülmektedir. Mesele felsefî yönüyle sınırlı olarak ele alındığında, anılan sorunların hukukun/yasaların etikten (adalet erdeminden) ayrı/bağımsız olarak değerlendirilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Günümüzde bu hususta hukuk/siyaset/ahlâk felsefesi alanlarında önemli tartışmalar ve ayrışmalar bulunduğu da dikkatten kaçmamaktadır. Buna mukabil söz konusu entelektüel tartışmaların kökeninde Antik Yunan felsefesindeki sofistlerin ahlâkî/hukukî göreciliği ve bireyciliği ile Platon ve Aristoteles'in (özellikle de Platon'un) karşıt görüşleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Antik dönemde bu hususta serdedilen felsefî görüşlerin kılık değiştirerek günümüzde de karşımıza çıktığı görülmektedir. Her ne kadar günümüzde sofistlerin konu ile ilgili fikirlerinin daha ziyade kabul gördüğü anlaşılmakta ise de, birçok konuda olduğu gibi etik-yasa ilişkisi bağlamında yaşanan güncel sorunların nedenlerinin anlaşılabilmesi için de felsefe tarihinin iki büyük ve önemli filozofu olan Platon ve Aristoteles'e tekrar tekrar müracaat edilmesinde fayda bulunmaktadır. Yasanın/hukukun ve devlet yönetiminin, adalet ve erdem dairesinde

değerlendirilebilmesi için bu iki filozofun görüşlerinin, yeni tartışmalar ve meseleler bağlamında yeniden ele alınması çağdaş hukuk/siyaset düşüncesini ve uygulamasını da zenginleştirecektir. Böylelikle entelektüel bağlamda, yasa/hukuk bahsinin, artık teknik bir uzmanlık alanı olarak görülmekten ziyade toplum/devlet kuramının aslî bir konusu olarak felsefe/düşünce alanına geri dönüşü sağlanabilecektir. Uygulama bakımından ise, günümüzde karmaşık mevzuat yığınının, bir o kadar karmaşık toplumsal ilişkiler ağı karşısında somut olay adaletini sağlamada yetersiz kaldığını düşünen ve bu nedenle meslekî açıdan karamsarlığa düşebilen hukuk uygulayıcılarının; hukuksal ve yargısal yorumlama sürecinde, Platoncu ve/veya Aristotelesçi adalet fikrinden istifade etmek suretiyle, belki hakkaniyete daha uygun somut hukukî çözümlere ulaşması da mümkün olabilecektir.

## KAYNAKÇA

- Akad** Mehmet, Bihterin Vural Dinçkol (2009). **Genel Kamu Hukuku**, 5. Baskı, İstanbul: Der Yayınları.
- Akal** Cemal Bâli (2012). **İktidarın Üç Yüzü**, 5. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akbay** Muvaffak (1947). “Kelsen’in Hukuk Ve Devlet Teorisi”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Y. 1947, C. 4, S. 1, ss. 29-47.
- Akdağ** Adnan (2021). “Platon’da Yasalar ve Yasaların Kaynağı”, **FLSF Felsefe ve Toplum Bilimleri Dergisi**, Bahar 2021, S. 31, ss. 241-260.
- Akıllıoğlu** Tekin (1988). “Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler”, **İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi**, Y. 1988, C. 9, S. 1-3, ss. 11-22.
- Akkoç** Aslıhan (2014). “Yunan Demokrasisinin Kavramsal Yönü ve Toplumsal Arka Planı”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Y. 2014, C. 16, S. 1, ss. 31-42.
- Aktaş** Sururi (2009). “İdeal Hukuk Kavramı Üzerine”, **Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Y. 2009, C. 13, S. 3-4, ss. 1-21
- Altuğ** Taylan (2021). **Hakikat Korkusu, Türkiye’nin Tini ve Felsefe**, 1. Baskı, İstanbul: Sia Kitap.
- Anonim** (2017). **Sofistlerin Çalışma Kitabı: Dissoi Logoi**, çev. Güvenç Şar, 1. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Aral** Vecdi (1968). “Kelsen’in Hukuk Teorisi”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Y. 1968, C. 34, S. 1-4, ss. 513-552.
- Aristoteles** (2018). **Retorik**, çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles** (2019a). **Atinalıların Devleti**, çev. Ari Çokona, 6. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles** (2019b). **Magna Moralia**, çev. Y. Gurur Sev, 2. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles** (2019c). **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 5. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles** (2020a). **Politika**, çev. Özgüç Orhan, 2. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles** (2020b). **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, 10. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristoteles** (2020c). **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Arslan** Ahmet (2019). **İlkçağ Felsefe Tarihi, 2. Cilt (Sofistlerden Platon’a)**, 8. Baskı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan** Ahmet (2020). **İlkçağ Felsefe Tarihi, 3. Cilt (Aristoteles)**, 8. Baskı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Ateşoğlu** Güçlü (2004). “Etik Hukuk İlişkisinde Adalet ve Özgürlük”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, 9. Kitap, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, ss. 225-234.

- Bal** Metin (2016). “ Otoriteyi Sorgulayan Bir Kimse Arayışında Sokrates: Platon’un Kriton Diyalogu Üzerine”, **Özne**, Bahar 2016, 24. Kitap, ss. 131-144.
- Başok Diş** Sebile (2020). “Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Aralık 2020, 19/2, ss. 1018-1046.
- Billington** Ray (1997). **Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş**, çev. Abdullah Yılmaz, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Birand** Kâmiran (1958). **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, 1. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bircan** Hasan Hüseyin (2018). “Ahlâk: Mutluluk ve Erdem”, **İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-**, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı, Ankara: TDV İSAM Yayınları, ss. 655-680.
- Bircan** Hasan Hüseyin (2020). **İslâm Felsefesinde Mutluluk**, 2. Baskı, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Canevaro** Mirko (2017). “The Rule of Law as the Measure of Political Legitimacy in the Greek City States”, **Hague Journal on the Rule of Law**, Y. 2017, Vol. 9, Is. 2, p. 211-236.
- Cevizci** Ahmet (2018). **Felsefe Tarihi**, 6. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Chroust** Anton-Hermann (1942). “Aristotle’s Conception of Equity (Epieikeia)”, **Notre Dame Law Review**, Y. 1942, Vol. 18, Is. 2, p. 119-128.
- Cornford** Francis Macdonald (2019). **Sokrates Öncesi ve Sonrası**, çev. A. M. Celâl Şengör, Senem Onan, 5. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çeçen** Anıl (2020). **Adalet Kavramı**, 5. Baskı, Ankara: Astana Yayınları.
- Çelgin** Güler (2018). **Eski Yunanca Türkçe Sözlük**, 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları
- Descombes** Vincent (2020). **Platonculuk**, çev. Murat Erşen, 1. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Dinçkol** Bihlerin (2017). “Atina Demokrasısından Roma Cumhuriyetine – “Demos”tan “Populus Romanus”a”, **Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi**, Y. 2017, C. 23, S. 3, ss. 751-765.
- Ekinci** Necdet (2016). “Antik Yunan’dan Roma’ya Retorikten Propagandaya”, **Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Y. 2016, C. 5, S. 4, ss. 149-174.
- Erkızan** H. Nur, A. Kadir Çüçen (2013). **Felsefe Tarihi I, Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi**, 1. Baskı, Ankara: Sentez Yayınları.
- Folscheid** Dominique (2015). **Felsefe Akımları**, çev. Muna Cedden, 3. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Gordon** Scott (2020). **Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi**, çev. Ümit Tatlıcan, Hasan Kösebalaban, 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları.
- Gözler** Kemal (2008). “Tabiî Hukuk Ve Hukukî Pozitivizme Göre Adalet Kavramı”, **Muhafazakâr Düşünce Dergisi**, Y. 2008, C. 4, S. 15, ss. 77-90.
- Güçlü** Abdülbâki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal (2003). **Felsefe Sözlüğü**, 2. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Güngör** Feyza Şule (2018). “Alain Badiou’nun Olay Felsefesine Dair Eleştirel Bir Değerlendirme”, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, Y. 2018, 8 (2), p. 471-489.
- Güriz** Adnan (1997). **Feminizm Postmodernizm ve Hukuk**, 1. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

- Güriz Adnan** (1999). **Hukuk Başlangıcı**, 7. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.
- Güriz Adnan** (2003). **Hukuk Felsefesi**, 6. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.
- Herakleitos** (2020). **Fragmanlar**, çev. C. Cengiz Çevik, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Herodotos** (2021). **Tarih**, çev. Müntekim Ökmen, 20. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hilav Selahattin** (2018). **Felsefe El Kitabı**, 7. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Honig Richard** (1937). “Sofistlerde Tabii Hukuk Esasları”, çev. Yavuz Abadan, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Y. 1937, C. 3, S. 0, ss. 177-214.
- Höffe Otfried** (2020). **Adalet, Felsefi Bir Giriş**, çev. Muhsin Bulut, 1. Baskı, İstanbul: Runik Kitap Yayınları.
- İşsevenler O. Vahdet** (2015). **Platon’da Varlık ve Yasa**, 1. Baskı, İstanbul: Tekin Yayınları.
- İşsevenler O. Vahdet** (2021). **Doğal Hukuk Sorunu, Aristoteles’in Politika’sı&Hobbes’un Leviathan’ı**, 1. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Jorgensen Stig** (2001). **Hukuk ve Toplum**, çev. Ülker Yükselbaba, Nazime Beysan, İstanbul: Donkişot Yayınları.
- Kalaycı Nazire** (2017a). “Antik Yunan’da Bir Kamusal Yaşam Deneyimi Olarak Polis”, **İzmir Felsefe Günleri 2012-2016 Bildiri Kitabı**, 1. Baskı, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, ss. 265-285.
- Kalaycı Nazire** (2017b). “Klasik Tragedyalarda Koronun Sesi: Adalet”, **İzmir Felsefe Günleri 2012-2016 Bildiri Kitabı**, 1. Baskı, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, ss. 79-99.
- Kaya Hacı** (2021). “Logos Kavramı Işığında Bir Bilim Tarihi Okuma Denemesi (Sokrates Öncesi Felsefede “Logos” Nosyonu ve Bilimsel İçeriği)”, **Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 4. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu 14-18 Nisan 2021, Tam Metin Bildiriler Kitabı**, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları, ss. 878-912.
- Kelsen Hans** (2013). “Adalet Nedir”, çev. Ali Acar, **Türkiye Barolar Birliği Dergisi**, Y. 2013, S. 107, ss. 431-454.
- Kenny Anthony** (2021). **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, I. Cilt: Antik Felsefe**, çev. Serdar Uslu, 3. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları.
- Kılıç Muharrem** (2007). “Hukuk-Ahlâk İlişkisinin Temellendirilmesi Ve Ayırım Kriterlerinin Analizi” **Teorik Ve Pratik Yönleriyle Ahlâk**, ed. Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, İstanbul: Dem Yayınları, ss. 585-602.
- Küçükalp Kasım, Ahmet Cevizci** (2017). **Batı Düşüncesi Felsefi Temeller**, 4. Baskı, Ankara: TDV İSAM Yayınları.
- Laertios Diogenes** (2022). **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, 11. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- MacDowell Douglas M.** (1978). **The Law in Classical Athens**, New York: Cornell University Press.
- Mairet Gerard** (2013). “Padovalı Marsilius’tan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, çev. Cemal Bâli Akal, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, 4. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, ss. 215-245.

- Molacı** Melike (2018). “Aristoteles’in Etik Görüşü”, **Medeniyet ve Toplum**, Bahar 2018, C. 2, S. 1, ss. 37-57.
- Mosca** Gaetauo (1945). “Eski Yunanistan’da Siyasî Müessese ve Doktrinler”, çev. Mukbil Özyörük, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Y. 1945, C. 2, S. 4, ss. 234-256.
- Mutlu** Barış (2010). “Aristoteles’te Polis’in Doğası Gereği (Esti Phusei) Var Olması Ne Anlama Gelir?”, **Özne**, Güz 2009-Bahar 2010, 11-12. Kitap, Aristoteles Özel Sayısı, ss. 265-281.
- Okandan** Recai Galip (1940). “Kadîm Yunan’da Siyasî Teşekkül”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Y. 1940, C. 6, S. 2-3, ss. 301-340.
- Okandan** Recai Galip (1951). “Kadîm Yunan’da Hususî Hukuk, Ceza Hukuku, Adlî Teşkilat ve Muhakeme Usulü”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Y. 1951, C. 17, S. 3-4, ss. 786-815.
- Ökten** Kaan H. (2014). “Prohairesis ve Dikaiosune”, **Cogito**, Yaz 2014, S. 77, ss. 302-317.
- Özkan** Cengiz İskender (2016). “Platon’da Varlık Sorunu ve Bilgi Sorunu Bağlamında İdea ve Çokluk Arasındaki İlişki”, **Özne**, Bahar 2016, 24. Kitap, ss. 31-49.
- Özlem** Doğan (2002a). “Ahlâk Hukuku Önceler”, **Hukuk Felsefesi Ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA)** 4. Kitap, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, ss. 15-28.
- Özlem** Doğan (2002b). **Kavramlar ve Tarihleri I**, 1. Baskı, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Özlem** Doğan (2015). **Etik-Ahlâk Felsefesi**, 2. Baskı, İstanbul: Notos Kitabevi Yayınları.
- Öztürk** Armağan (2013). “Karma Anayasacı Antik Cumhuriyet Geleneği Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, **Res Publica, Platon’dan Skinner’a Antik ve Modern Düşünce**, ed. Armağan Öztürk, 1. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Page** Henri de (1944). “Tabiî Hukuk ve Hukukî Pozitivizm”, çev. Hamide Uzbank, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Y. 1944, C. 2, S. 1, ss. 96-126.
- Parmenides** (2019). **Fragmanlar, Kişiliği, Doktrini, Alınlanması**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Pettit** Philip (1998). **Cumhuriyetçilik, Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi**, çev. Abdullah Yılmaz, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pierson** Cristopher (2000). **Modern Devlet**, çev. Dilek Hattatoğlu, 1. Baskı, Ankara: Çiviyazıları Yayınları.
- Platon** (2015). **Kratylos**, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2016). **Theaitetos**, çev. Birdal Akar, 1. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Platon** (2018a). **Devlet Adamı**, çev. Furkan Akderin, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2018b). **Lakhes**, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2019a). **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, 1. Baskı, Ankara: Pharmakon Yayınları.
- Platon** (2019b). **Protagoras**, çev. Özgüç Orhan, 1. Baskı: İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Platon** (2019c). **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 34. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon** (2019d). **Gorgias**, çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, 9. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon** (2019e). **Alkibiades I-II**, çev. Furkan Akderin, 2.Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2019f). **Sofist**, çev. Furkan Akderin, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2019g). **Phaidon**, çev. Ari Çokona, 20. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon** (2019h). **Philebos**, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2019i). **Kriton**, çev. Ari Çokona, 20. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon** (2019j). **Kritias**, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2019k). **Küçük Hippias**, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2019l). **Sokrates'in Savunması**, çev. Ari Çokona, 20. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon** (2019m). **Phaidros**, çev. Ari Çokona, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon** (2020a). **Minos**, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2020b). **Timaios**, çev. Furkan Akderin, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2020c). **Mektuplar**, çev. Furkan Akderin, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon** (2020d). **Menon**, çev. Furkan Akderin, 4. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Plutarkhos** (2019). **Lykurgos'un Hayatı**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Radbruch** Gustav (1995). "Beş Dakika Hukuk Felsefesi", çev. Hayrettin Ökçesiz, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA)** 2. Kitap, Şubat 1995, İstanbul: Afa Yayıncılık, ss. 7-8.
- Rosanvallon** Pierre (2014). **Refah Devletinin Krizi**, çev. Burcu Şahinli, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Russ** Jacqueline (2014). **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, çev. Özcan Doğan, 3. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Saygın** Tuncay (2016). "Platon Felsefesinde Birlik Soruşturması", **Özne**, Bahar 2016, 24. Kitap, ss. 49-71.
- Sina** Ayşen (2016). "Eski Yunan Yargı Sistemi: M.Ö. IV. Yüzyılda Atina'da Yargıçlar ve Mahkemeler", **Türkiye Barolar Birliği Dergisi**, Mart-Nisan 2016, S. 123, ss. 419-450.
- Skirbekk** Gunnar, Nils Gilje (2004). **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, 1. Baskı, İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları.
- Soysal** Mümtaz (2011). **Anayasaya Giriş**, 3. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Stolleis** Michael (2021). **Yasanın Gözü**, çev. Arif Çağlar, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Strauss** Leo (2011). **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları.

- TDK** (2011). **Türkçe Sözlük**, 11. Baskı, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Teziç Erdoğan** (1998). **Anayasa Hukuku (Genel Esaslar)**, 5. Baskı, İstanbul: Beta Yayınları.
- Toku Neşet** (2010). “Aristoteles’in Siyaset Felsefesi”, **Özne**, Güz 2009-Bahar 2010, 11-12. Kitap, Aristoteles Özel Sayısı, ss. 229-247.
- Topakkaya Arslan** (2014). **Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması**, 1. Baskı, Ankara: Nobel Yayınları.
- Topçuoğlu Hamide** (1953). **XX inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı**, 1. Baskı, Ankara: İstiklal Matbaacılık.
- Troper Michel** (2019). **Hukuk Felsefesi**, çev. Işık Ergüden, 2.Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Turınay Faruk Y.** (2011). “Bir Kelime Olarak ‘Anayasa’nın Tarihsel Yolculuğu Üzerine Düşünceler”, **Türkiye Barolar Birliği Dergisi**, Y. 2011, S. 95, ss. 269-312.
- Türkan Mehmet** (2019). “Platon Diyaloglarında Gelişen Ontolojik Çatallaşma Üzerine Bir İnceleme”, **Birey ve Toplum**, Güz 2019, C.9, S.18, ss. 191-222).
- Türkbağ Ahmet Ulvi** (2001). “Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet ve Hukuk Devleti”, **Doğu Batı**, Y. 4, S. 13, Kasım-Aralık-Ocak 2000-2001, ss. 200-211.
- Umur Ziya** (1990). “Eski Hukuklar Arasında Roma Hukukunun Bazı Özellikleri”, **Anadolu Araştırmaları**, Y. 1990, S. 12, ss. 145-156.
- Urhan Veli** (2016). “Platon’un Siyaset Felsefesinde İdeal Devlet”, **Özne**, Bahar 2016, 24. Kitap, ss. 193-206
- Uygun Oktay** (2020). **Hukuk Teorileri**, 2. Baskı, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Uygur Gülriz** (2004). “Adalet Ve Hukuk Devleti”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Y. 2004, C. 53, S. 3, ss. 29-38.
- Yanık Barbaros** (2014). “Aristoteles’in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi”, **Cogito**, Yaz 2014, S. 77, ss. 318-352.
- Yayla Atilla** (2003). **Siyasî Düşünce Sözlüğü**, 1. Baskı, Ankara: Liberte Yayınları.
- Yeşil Mustafa** (2019). **Kategori&Metafor**, 1. Baskı, Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları.
- Yonarsoy Kenan Y.** (1990). “Eski Yunanistan’da Yasalaştırma Girişimleri ve Hukuk”, **Anadolu Araştırmaları**, Y. 1990, S. 12, ss. 113-117.
- Yurtsever Aynur** (2010). “Aristoteles Felsefesinde Devletin ve Politik Yaşamın Anlamı”, **Özne**, Güz 2009-Bahar 2010, 11-12. Kitap, Aristoteles Özel Sayısı, ss. 247-264.
- Yüksel Mehmet** (2004). **Modernite, Postmodernite ve Hukuk**, 2. Baskı Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.
- Yükselbaba Ülker** (2016). “Postmodernizm ve Hukuk” **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Y. 2016, C. 74, S. 1, ss. 139-156.
- Zeller Eduard** (2017). **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

**ÖZ GEÇMİŞ**

<b>Lisans</b>	Hukuk
<b>Yüksek Lisans</b>	Kamu Hukuku
<b>Doktora</b>	Kamu Hukuku
<b>2. Yüksek Lisans</b>	Felsefe
<b>Yabancı Dil</b>	İngilizce