

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ

OIKONOMIA'DAN İLM-İ TEDBİR-İ
MENZİL'E: OSMANLI'DA EKONOMİ
POLİTİĞİN ALIMLANIŞI

DOKTORA TEZİ
NEŞE VOYVODA KESKİN

GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sibel YARDIMCI YALÇINTAN
Eş Danışman: Prof. Dr. Ferhat KENTEL

OCAK 2024

Ön Boş Sayfa

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ

OIKONOMIA'DAN İLM-İ TEDBİR-İ
MENZİL'E: OSMANLI'DA EKONOMİ
POLİTİĞİN ALIMLANIŞI

DOKTORA TEZİ
NEŞE VOYVODA KESKİN

GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

Tez Danışmanı: PROF. DR. SİBEL YARDIMCI YALÇINTAN
Eş Danışman: PROF. DR. FERHAT KENTEL

OCAK 2024

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

Beyan ederim.

ÖZET

Bu tez Osmanlı ekonomik düşüncesinde Aristoteles mirasını ele almaktadır. Aristoteles mirası üzerine bir araştırma Antik Yunan ve Roma medeniyetleriyle ilişkili Klasik Gelenek olarak isimlendirilen külliyata doğru açılmıştır. Bu tez Klasik Gelenek'in alımlanış yollarından biri olarak tercüme ve felsefe arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Klasik Gelenek'in mirasçısı olarak Osmanlı'yı küresel tarih yazımına eklemektedir.

Aristoteles'in ekonomiyle ilişkili metinlerinin Osmanlı Türkçesinde alımlanışında öne çıkan Arapça ve Latin dillerine tercümelerinin izleri sürülerek insan, doğa ve çalışma arasındaki ilişkilerin dönüşümü tartışılmıştır. Aristoteles'te yer yer farklılaşan ve ortaklaşan ekonomi ve politika arasındaki ilişkinin Fransızcada *économie politique* olarak birleşimi, servet elde etme bilimi olarak kuruluşu ve 19. yüzyılda Osmanlı'da alımlanışıyla ilişkili olarak etik, ekonomi ve politika arasındaki ilişkinin dönüşümüne dair sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

This thesis deals with the legacy of Aristotle in Ottoman economic thought. A study on the legacy of Aristotle has opened towards a corpus called the Classical Tradition, associated with the ancient Greek and Roman civilizations. This thesis has situated the Ottoman Empire within global historiography by focusing on the relationship between translation and philosophy as one of the ways in which the Classical Tradition was received.

By tracing the traces of translations from Arabic and Latin languages prominent in the reception of Aristotle's texts related to economics in Ottoman Turkish, the transformation of relationships between humans, nature, and labor has been discussed. The amalgamation in French as "économie politique," the establishment as the science of wealth acquisition, and its reception in the 19th century Ottoman context have led to exploring the transformation of the relationship between ethics, economics, and politics, occasionally differentiated, and converged in Aristotle, within the context of the relationship between economy and politics.

ÖNSÖZ

Bu tez Osmanlı ekonomik düşüncesinde Aristoteles mirasına odaklanmaktadır. Aristoteles mirası üzerine bir araştırma Antik Yunan ve Roma medeniyetleriyle ilişkili Klasik Gelenek olarak isimlendirilen külliyata doğru açılmıştır. Bu zorlu çalışma süresince ilgi ve desteklerini esirgemeyen başta tez danışmanım Prof. Dr. Sibel Yardımcı Yalçıntan olmak üzere, ikinci danışmanım Prof. Dr. Ferhat Kentel'e, tez izleme komite üyelerim Prof. Dr. H. Kaan Ökten ve Dr. Öğr. Üyesi Büke Koyuncu Kahvecioğlu'na sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Tez izlemelere misafir olarak katılarak bu teze katkı sunan Deniz T. Kılınçoğlu ve Fatih Ermiş'e ayrıca teşekkürler.

Bu tez TÜBİTAK (Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu) tarafından sağlanan 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı'nın desteğiyle gerçekleştirilmiştir. TÜBİTAK'a sağladıkları destekten dolayı minnettarlığımı sunarım. Bu burs olmasaydı Prof. Dr. Maria Mavroudi'yle tanışmam mümkün olmazdı. Klasik Gelenek'in tarih yazımındaki yerine dair önerdiği kaynaklar ve yol gösterici tavsiyeleri bu çalışmanın zenginleşmesine önemli katkılar sağlamıştır. Kendisine teşekkürü borç bilirim.

Bu tez MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nün destekleriyle de mümkün oldu. Bölümün hocalarına ve çalışma arkadaşlarıma yıllar boyunca gösterdikleri anlayış, sabır ve destek için çok teşekkürler.

Klasik Gelenek'in aktarım yollarından biri olarak tercümeyle odaklanmak Osmanlı coğrafyası ve felsefesi söz konusu olduğunda birçok dille teması gerektirdi. Dillere ve felsefeye olan ilgimi cesaretlendirerek bu tezi mümkün; muhabbetiyle de bu süreci çekilir kılan M. Ender Keskin'e sonsuz teşekkürler.

Tez konusu bulma sürecinde Yunanca bilgim başlangıç seviyesindeydi. Uzun zamandır karşılıklı olarak ötekinin dilinde arkadaşlığın tadını çıkardığımız, Yunancaya dair bütün sorularımı keyifle cevaplayan İrini Kottaridou'ya çok teşekkür ederim. Zorlu tez yazım sürecinde desteklerini eksik etmeyen çok sevgili arkadaşlarım Ayber Gülfer, Özge Toktaş, Anlam Filiz ve Fadime Erkan'a teşekkürü bir borç bilirim. Ekonomik düşünce tarihine ilişkin ilginç ortaklaştığı Şebnem Gelmedi'ye de bu sürece katkıları için ayrıca teşekkürler.

Son olarak uzun soluklu eğitim hayatım boyunca her türlü zorluğa karşı yardımlarını, desteklerini ve teşviklerini benden esirgemeyen geniş aileme sonsuz teşekkürler. Onların sağladığı destek ve anlayış bu çalışmanın her aşamasında beni ileriye taşıdı. Hayatın zorlukları karşısında yaşama sevincinden, beraberliğe ve okumaya inancından vazgeçmeyen, kendisinden çok şey öğrendiğim çok sevgili merhum amcam Osman Voyvoda'ya ayrıca teşekkürler. Bu tezin tamamlanmasında önemli bir rol oynayan annem Sevcan Voyvoda'ya minnettarım. Onun yardımları ve fedakarlıkları olmaksızın bu tezi bitirmek mümkün olmazdı.

Güzel Rüyalara

İÇİNDEKİLER

ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
1. GİRİŞ	10
1.1 Türkiye’de Ekonomik Düşünce Tarihi Çalışmaları	13
1.2 Klasik Gelenek’in Tarih Yazımındaki Yeri	19
1.3 Yöntem	25
2. TARİH YAZIMINDA KLASİK GELENEK	28
2.1 Tercüme ve Klasik Gelenek	28
2.2 Geç Antik Çağ Felsefesi	35
2.3 Tarih Yazımında Klasik Gelenek’in Aktarım Yolları	37
2.4 Arapçada Aristoteles Tercümelerinin İzleri	41
2.5 Aristoteles’in Latinceye Tercümeleleri	48
3. ARİSTOTELES’İN OIKONOMÍA’SI	59
3.1 Yerleşik Hayat Kipi olarak Oikos	59
3.2 Aristoteles’in Evi: İlk Ortaklık olarak Oikos	62
3.3 Kendine Yeterli Olma (Αυταρκεία, Autarkeia)	69
3.4 Polis’in Saadeti (Ευδαιμονία, Eudaimonia)	71
3.5 Evin Hayırlı Yönetimi: Oikonomia	73
3.5.1 Karı-koca ilişkisi (γαμικός, gamikos)	74
3.5.2 Despotes-doulos ilişkisi (δεσποτεία, despoteia)	75
3.5.3 Hayırlı elde etme (κτητική, ktetikē)	80
3.5.4 Servet elde etme (χρηματιστική, khrēmatistikē)	84
3.6 Ekonominin Faziletleri	88
3.6.1 Cömertlik (ελευθεριότητα, eleutheriotēta)	88
3.6.2 Adalet (δικαιοσύνη, dikaiosunē)	93
4. KINALIZADE ALİ EFENDİ’NİN İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL’İ	102
4.1 Yerleşik Hayat Kipi Olarak Menzil	102

4.2 Ortaklık ya da İçtima	107
4.3 Nefs-i Natıka: İnsan Medeniyyün bi't-tab'dır.	109
4.4 İnsanın Hayvandan Fazlası: Fazilet	110
4.5 İlm-i Tedbir-i Ahlak ve İlm-i Tedbir-i Medine Arasında: İlm-i Tedbir-i Menzil	115
4.6 Evin Hayırlı Yönetimi: İlm-i Tedbir-i Menzil	116
4.6.1 Hizmet eden ve hizmet alan arasındaki ilişki	120
4.6.2 Malların yönetimi: tedbir-i mal	121
4.6.2.1 Gelir elde etme (dahl ü tahsil)	122
4.6.2.2 Malların korunması (hıfz-ı mal)	124
4.6.2.3 Malların harcanması ve giderler (harc u infak-ı mal)	126
4.7 İlm-i Tedbir-i Menzilin Fazileti Adalet	129
5. EKONOMİ POLİTİK YA DA İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL	134
5.1 Ekonomi Politik	134
5.2 Aristoteles'in Politik Ekonomisi	138
5.3 Khrēmatistikē ve Tercümelere	143
5.4 Ekonomi Politik ve Devlet Aklı: Louis de Mayerne-Turquet ve Antoine de Monchrestien Örnekleri	146
5.5 Menfaatlerin Yönetimi olarak Ekonomi Politik: Adam Smith Örneği	152
5.6 Toplum ve Ekonomi Politik: J. Baptiste Say ve Abru Sehak Örnekleri	156
6. SONUÇ	168
KAYNAKÇA	173
ÖZGEÇMİŞ	186

1. GİRİŞ

Bu tez Osmanlı ekonomik düşüncesinde Aristoteles mirasını ele almaktadır. Aristoteles mirası üzerine bir soruşturma Klasik Gelenek'e açılmıştır. Antik Yunan ve Roma medeniyetleriyle ilişkili felsefe, edebiyat, sanat, mimarlık, tarih, politika, din ve bilimler; bugüne asılları kalan ve kalmayan astroloji, simya ve diğer mistik bilimler; aritmetik, geometri, astronomi ve müzik teorisi; tıp, farmakoloji ve veterinerlik; askerlik sanatı, metafizik, etik, fizik, zooloji, botanik ve mantık alanlarındaki külliyat Anglo-Sakson dünyada *Klasik Gelenek* (M.Ö. 5.- M.S. 2. yüzyıl) olarak tanımlanmıştır¹. Bu tezde Klasik Gelenek'in aktarım ve alımlanış yolu olarak tercüme, felsefeyle ilişkilendirme olarak ele alınacaktır ve Osmanlı ekonomik düşüncesinin Aristoteles felsefesiyle ilişkisi incelenecektir. Aristoteles'in ekonomiyle ilişkili metinlerinin Osmanlı Türkçesinde alımlanışında öne çıkan Arapça ve Latin dillerine tercümelemlerinin izleri sürülerek insan, doğa ve çalışma arasındaki ilişkilerin dönüşümü tartışılacaktır. Aristoteles'te yer yer farklılaşan ve ortaklaşan ekonomi ve politika arasındaki ilişkinin Fransızcada *économie politique* olarak birleşimi, servet elde etme bilimi olarak kuruluşu ve 19. yüzyılda Osmanlı'ya gelişiyle ilişkili olarak etik, ekonomi ve politika arasındaki ilişkinin dönüşümüne dair sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır.

Türkiye'de ekonomik düşünce tarihi çalışmalarında 19. yüzyıl öncesi ekonomik düşüncenin Osmanlı'ya Aristoteles'ten miras kaldığı yönünde bir görüş birliği söz konusudur². Bununla beraber alandaki çalışmalar 19. yüzyılda modernleşme,

¹Anthony Grafton, Glenn W. Most, Salvatore Settis, *The Classical Tradition*, (Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013), s. vii; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumuna*, (Kitap Yayınevi: İstanbul, 2003), s.15.

² Sabri Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951); Z.F. Fındıkoğlu, *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı* (İstanbul: İstanbul Üni. İktisat Fak. İktisat ve İçtimaiyat Ens. Yayınları, 1946); Ahmet G. Sayar,

Batılılaşma, endüstriyelleşme ve kapitalistleşme süreçlerine yoğunlaşmıştır³. Bu çalışmalarda Aristoteles'ten miras 19. yüzyıl öncesi ekonomik düşünce; modernleşme, Batılılaşma, endüstriyelleşme ve kapitalistleşme süreçlerine engel olarak düşünülmüştür⁴. Literatürde 19. yüzyıl öncesi ve sonrası ayırımına dayanan bir kopma savı önemli bir yer tutmaktadır⁵. Bu tezde Aristoteles mirası Osmanlı ekonomik düşünce tarihini bu ayırımın ötesinde tartışmanın imkânı olarak Klasik Gelenek'in küresel tarih yazımındaki yerine odaklanılacaktır.

Aristoteles felsefesi, Batı Hindistan'dan Atlantik'e uzanan, Helenistik dönemden (M.Ö 4-1. yüzyıl) itibaren en yaygın haliyle Yunancadan Latinceye, Süryaniceye, Orta Farsçaya ve Arapçaya; Süryaniceden Arapçaya, Arapçadan tekrar Süryaniceye; Sanskritçeden Orta Farsçaya, Orta Farsçadan Arapçaya, Arapçadan Latinceye, İbraniceye ve Yunancaya; İbraniceden Latinceye, Latineden İbraniceye ve Yunancaya tercümelemlerle dönüşüp bugüne kalmıştır⁶. Osmanlı ekonomik düşüncesi de farklı yüzyıllarda hem Arapça ve Farsça üzerinden hem de Latin kökenli diller üzerinden (özellikle Fransızca) bu mirasla ilişkilendirilmiştir. Bu tez, Aristoteles'in ekonomiyi ilişkilendirilen *Politika*, *Nikomakhos'a Etik* ve *Ekonomi* metinlerini incelemektedir. Klasik Gelenek'in alımlanışının tarih yazımındaki yerine odaklanarak metinlerin Arapça, Farsça ve Latinceye tercümelemlerinin izlerini takip etmektedir.

Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, (İstanbul: Der Yayınları, 1986); Fatih Ermiş, *A History of Ottoman Economic Thought Developments before the 19th century*, (London, New York: Routledge, 2014).

³ Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)" içinde *Bütün Eserleri 7, Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler 2*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s.51-115., Niyazi Berkes, "Ekonomik Tarih ile Teori İlişkileri Açısından Türkiye'de Ekonomik Düşününün Evrimi" içinde *Türkiye'de Üniversitelerde Okutulan İktisat Üzerine*, düzenleyen Fikret Görün, (Ankara: ODTÜ Yayınları, 1972); Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi 1*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000).

⁴ Sabri Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951); Z.F. Fındıkoğlu, *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihiçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı* (İstanbul: İstanbul Üni. İktisat Fak. İktisat ve İçtimaiyat Ens. Yayınları, 1946); Ahmet G. Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, (İstanbul: Der Yayınları, 1986);

⁵ Özveren Eyüp, "İster İstemez Karşılaştırmalı ve Dışa Bağımlı İktisadi Düşünce Tarihimiz: Gözlemler ve Sorunlar", içinde *Türkiye'de İktisadi Düşünce*, der. M. Erdem Özgür, Alper Duman, Alp Yücel Kaya, (İletişim Yayınları: İstanbul, 2017)

⁶ Dimitri Gutas, *Why Translate Science? Documents from Antiquity to the 16th Century in the Historical West (Bactria to the Atlantic)*, (Leiden, Boston: Brill, 2022), s.1.

Osmanlı ekonomik düşüncesinde söz konusu diller üzerinden Aristoteles mirasıyla ilişkilenen 16. yüzyıldan Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Alai*'si (1564); 19. yüzyıldan ise J. Baptiste Say'ın *Catéchism de l'économie politique*'i (1834/4. baskı) ve Abru Sehak'ın tercümesi *İlm-i Tedbir-i Menzil* (1852) metinleri incelenmektedir. Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlak-ı Alai*'de yer yer Aristoteles ve Platon'un isimlerini anması, Aristoteles'in Büyük İskender'e yazdığı varsayılan mektubu eserinin sonuna eklemesi ve büyük muallimler olarak onların tavsiyelerine ayrıca yer vermesi Türkçe ve Klasik Gelenek arasında nasıl bir bağ olduğunu sorgulamaya müsaade etmektedir. Kınalızade, söz konusu metinle Osmanlı ekonomik düşünce tarihi çalışmalarında Aristoteles düşüncesinin mirasçısı olarak konumlanmıştır⁷. J. Baptiste Say'ın metninin tercümesi Osmanlı ekonomik düşünce tarihinde, tartışmalı da olsa modern ekonominin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir⁸. Adam Smith'in ekonomi politığının kısa ve anlaşılır hali olarak değerlendirilip takdir edilen J. Baptiste Say'ın metninin Osmanlı ekonomik düşüncesinde uzun yıllar etkili olduğu Şerif Mardin tarafından savunulmuştur⁹.

Osmanlı dünyası Klasik Gelenek'in aktarımı ve alımlanışı bağlamında değerlendirildiğinde, coğrafyasının yukarıda bahsi geçen dillerle teması olduğu görülmektedir. Ancak Osmanlı tarih yazımında düşünce tarihi ve Osmanlı düşünce dünyasının beslendiği ilmi kaynaklar kurumsal tarih yazımına nazaran daha az ilgi uyandırmıştır¹⁰. Bununla beraber Klasik Gelenek'in alımlanışını, coğrafyalar ve medeniyetler arası sürekli, doğrusal olmayan çok yönlü etkileşimlerle beraber düşünmek Osmanlı düşünce dünyasını Klasik Gelenek'le ilişkili olarak İslami dünyaya, Bizans'a ve modern dönemde Batı mirasına doğru açmaktadır¹¹. Burada,

⁷ Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin*, s.67.; Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*; Ziya Fındıkoğlu, *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi*, s.11.

⁸ Cavit Orhan Tütengil, "Türkçe'de ilk İktisat Kitabı Konusu ve Yeni bir Eser Üzerine Notlar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 25, Sayı:1-2, 1965-1966, s. 141-150.; Deniz T. Kılınçoğlu, *The Political Economy of Ottoman Modernity: Ottoman Economic Thought During the Reign of Abdülhamid II (1876-1909)*, (Yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University, 2012).

⁹ Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi", s.89.

¹⁰ Anna Akasoy, "L'adaptation des savoirs byzantins à la cour ottoman après la conquête de Constantinople", *Trivium*, 8, 2011, s. 3.

¹¹ Akasoy, "L'adaptation des savoirs"; Maria Mavroudi, "Translations from Greek into Arabic at the Court of Mehmed the Conqueror", içinde *Byzantine Court: Source of Power and Culture*, (İstanbul: Koc University Press, 2013; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s.167. Tijana Krstić, "of

“İslami dünya”yla doğrudan İslam dini değil, İslam’ın yayıldığı coğrafyayla bağlantılı Müslümanların hem kendi hem de gayri-Müslimlerle aralarındaki tarihsel ilişkiler kastedilmektedir¹². Osmanlı düşünce dünyasının beslendiği ilmi kaynak olarak Klasik Gelenek’le ilişkilendirilme bağlamında Kınalızade Ali Efendi’nin *Ahlak-ı Alai*’si İslami dünyadan; J. Baptiste Say’ın *Catéchism de l’économie politique* ve tercümesi *İlm-i Tedbir-i Menzil* ise Batı felsefesinden örnekler olarak ele alınacaktır.

19. yüzyıl öncesi Osmanlı ekonomik düşüncesine İslami dünyadan miras hem *oikonomia*’nın hem de 19. yüzyılda *économie politique*’in tercümesi *ilm-i tedbir-i menzil* kavramına ve kavramın dönüşümüne odaklanılacaktır. 17. yüzyılda Fransızcada *économie politique*’in ortaya çıkışı Aristoteles’in *oikonomia*’ya hem dahil ettiği hem de ondan ayırdığı, servet elde etme sanatı olarak tanımladığı *chrēmatistikē* kavramıyla ilişkilendirilecektir. *Chrēmatistikē*’nin öne çıkışı Aristoteles’in yeniden okunması ve tercüme edilip yorumlanması olarak ele alınacak, bu bağlamda hem etik, ekonomi ve politika; hem de insan, doğa/hayvan ve çalışma arasındaki ilişkilerin dönüşümüne dair sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır. Aristoteles’ten bu yana insanın beraber yaşamasının nasıl kavramsallaştığı, insanın doğayla kurduğu ilişki ve bu ilişkiler ağında çalışmanın yerine ve ekonomi politikle beraber bu ilişkilerinin dönüşümüne odaklanılacaktır.

1.1 Türkiye’de Ekonomik Düşünce Tarihi Çalışmaları

Türkiye’de ekonomik düşünce tarihi alanında yapılan ilk çalışmalar 20. yüzyılın ikinci yarısına denk gelmektedir. Bu çalışmalarda çoğunlukla 19. yüzyıla odaklanılmış,

Translation and Empire Sixteenth-century Ottoman imperial interpreters as Renaissance go-betweens”, içinde *The Ottoman World*, düzenleyen Christine Woodhead, (London, New York: Routledge, 2012; Giambattista Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü (Türklerin Edebiyatı)*, (İstanbul: YKY, 2012).

Bizans ve Osmanlı arasındaki ilişki bu tezde ele alınmayacaktır. Ancak belirtmek gerekir ki yapılan çalışmalar İstanbul’un II. Mehmet tarafından fethinden sonra Bizans kültürüyle artan ilişkilerden bahsetmektedir. Örneğin Anna Akasoy, Mehmet’in Bizans kültürünün adaptasyonunu desteklemeye iten motivasyonların tespit edilmesini ve Osmanlı sarayındaki ilmi kültürün yeniden değerlendirilmesinin önünün açılmasını savunmaktadır. Akasoy, “L’adaptation des savoirs”, s.3. Bizans ve Osmanlı arasındaki ilişkiye dair bkz. Melek Delilbaşı, *İki İmparatorluk Tek Coğrafya: Bizans’tan Osmanlı’ya Geçişin Anadolu ve Balkanlardaki İzleri*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), M. Fuat Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004)

¹² Kata Moser, Urs Göksen, Josh Hayes, *İslam Dünyasında Heidegger*, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), s. 19.

Osmanlı'da ekonomik düşüncenin gelişimi Osmanlı modernleşmesi, Batılılaşması, endüstriyelmesi, kapitalistleşmesiyle beraber ele alınmıştır. Bu çalışmaların çerçevesini Osmanlı'nın bu yüzyıllardaki gelişmelere ayak uydurmadaki başarısızlığı oluşturmaktadır. Osmanlı'nın başarısızlığının nedenleri ise 19. yüzyıl öncesi Osmanlı ekonomik düşüncesinde aranmıştır. Şerif Mardin'e göre Osmanlı'nın çöküş süreciyle, bu çöküşün ekonomik sebeplere dayandığı fikri aynı zamanda ortaya çıkmıştır. Her ne kadar 19. yüzyıl boyunca Batı'daki gelişmelere ayak uydurulmaya ve yeni bir ekonomi politik Osmanlı'ya getirilmeye çalışılsa da Mardin için Osmanlı'nın bir türlü Batı'nın rasyonelliğine ulaşamaması bu süreci başarısız kılmıştır¹³.

Osmanlı'nın başarısızlığının ardındaki sebeplerden biri de Osmanlı alimlerinin ve devlet insanlarının 19. yüzyılda Batı'da ekonomik düşüncenin geldiği noktayı kavrayamaması olarak düşünülmektedir¹⁴. Niyazi Berkes'e göre Osmanlı'da ekonomik düşünce gelişmemiş, "tarihsel evrim" kavramından yoksun kalmıştır¹⁵. Berkes'e göre, 18. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı devlet insanları "ilerleyemediklerini" sezse bile, bu sezgi ekonomik düşünceyi olduğundan daha geriye, ona göre hiç de "ekonomik" olmayan "mistik bir pesimizm" bir anlayışına götürmüştür: buna göre dünya kötü bir yerdir ve ondan eli eteği çekmek gerekmektedir¹⁶. Bu ekonomik olmayan düşünceyi Berkes hem tasavvufta hem de medrese düşüncesinde bulmaktadır. Ona göre, bu sebeplerle Osmanlı'da ne ekonomik bir düşünce doğmuş ne de zamanın buhranının ekonomik tarihsel şartlarını kavramaya doğru bir fikir yönelişi olmuştur¹⁷.

Sabri Ülgener'e göre, Batı rasyonelliğinin karşısında konumlanan 19. yüzyıl öncesi Osmanlı zihniyeti, ekonomik faaliyetlerde itidalli olmayı öğütleyerek sermaye birikimine ve disiplinli iş gücü oluşumuna imkân tanımamış, dolayısıyla ekonomik gelişmenin önünü kapatmıştır¹⁸. Ülgener'in tarif ettiği ekonomik zihniyet, Orta Çağ

¹³ Mardin, *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin*, s. 113.

¹⁴ Sayar, *Osmanlı İktisadi Düşüncesinin*, s.58.

¹⁵ Berkes, "Ekonomik Tarih ile Teori", s.42

¹⁶ A.g.e., s.42.

¹⁷ A.g.e., s.42

¹⁸ Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin*, s.60-61.

boyunca insanların, “gelecek kaygısından uzak yaşantı, henüz uzak bir istikbale devredilebilecek kadar çeşitlenmemiş ihtiyaçlar, uzak bir istikbale adım uyduramayan üretim teknikleri sonucunda geleceğin ihtiyaçları yerine hazz-ı acilin temine yeter bir zahmete katlanmaları” olarak tanımlanmıştır¹⁹. Ekonomik faaliyetin sınırları ise servet artırımıyla ilişkili olarak değil; kendini ve yakınlarını geçindirebilecek kadar gayret sarf etmek olarak belirlenmiştir.

Böylesi bir tarih yazımında Osmanlı’yı Batı karşısında başarısız kılan bu 19. yüzyıl öncesi ekonomik düşüncenin Aristoteles’ten Türk-İslam düşünce geleneğine kaldığı konusunda bir uzlaşma vardır. Sabri Ülgener’e göre Türk- İslam *iktisadi* doğrudan doğruya “antique” ahlaka varis olmuştur²⁰. Ülgener için *iktisadi* ahlakının diğer kaideleri ve düsturları gibi, basit geçim seviyesi de “Aristo’dan beri klasik ahlak dünyamıza yabancı olmayan itidal ölçüsüne” dayanmaktadır²¹. Söz konusu itidal ölçüsü yukarıda da bahsi geçtiği üzere sermaye birikimine ve disiplinli iş gücü oluşumuna imkân tanımamış, dolayısıyla ekonomik gelişmenin önünü kapatmıştır. Ahmet Güner Sayar’a göre, Aristoteles geleneğinin medreselerde devam ettirilmesi ve bu düşüncenin “tabiatı arama, onu bilme ve nihayet onu aşma konusunda bir mesele gündeme getirmemiş” olması, Osmanlı’nın Batılı ekonomik düşünce anlayışını kavrayamamasının sebebidir²².

Ziya Fındıkoğlu da Osmanlı 19. yüzyıl öncesi ekonomik düşüncesinin Aristoteles’ten kaldığı konusunda hemfikir olmakla beraber bunu Osmanlı içinde ekonomiye ilgisiz kalınmadığının bir argümanı olarak öne sürmektedir. Ona göre imparatorluk içinde “ekonomi”ye ilgisiz kalınmamış, Aristoteles’ten beri devam eden ilim tasnifleri geleneğine sadakat gösterilerek İslam filozoflarınca “economique”in çok doğru ve sıhhatli tercümesi olan “ilm-i tedbir-i menzil”e önem verilmiştir²³.

Kısaca toparlayacak olursak, Osmanlı ekonomik düşünce tarihi yazımında yapılan ilk çalışmalar 19. yüzyıl Osmanlı kapitalistleşmesi, endüstriyelleşmesi, modernleşmesi ve

¹⁹ A.g.e., s.64.

²⁰ A.g.e., s.67.

²¹ A.g.e., s.67.

²² Sayar, *Osmanlı İktisadi Düşüncesinin*, s.97.

²³ Fındıkoğlu, *Türkiye’de İktisat Tedrisati*, s. 10.

Batılılaşması tartışmalarına odaklanmıştır. Bu odak etrafında Osmanlı başarısız olarak değerlendirilmiş ve Avrupa'daki gelişmelerin gerisinde kalmasının sebepleri aranmıştır. Osmanlı alimlerinin ve devlet insanlarının Avrupa'daki gelişmeler karşısındaki ilgisizliği ve Aristoteles'ten Osmanlı'ya miras kalan 19. yüzyıl öncesi ekonomik düşünce zihniyeti bu başarısızlığın sebebi olarak ele alınmıştır.

Osmanlı ekonomik düşünce tarihi alanında yapılan güncel çalışmalar ise, 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa'da ortaya çıkan gelişmeler karşısında Osmanlı alimlerinin ve devlet insanlarının tutumlarını tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda Seven Ağır'ın makalesi "Osmanlı ekonomik düşüncesinde bir kalkınma stratejisi olarak örnek alma"ya odaklanmaktadır²⁴. Ağır, 1750-1880 arasındaki dönemde Osmanlı alim ve devlet insanlarının devletin karşılaştığı mali ve askeri problemler karşısında rakip ülkeleri yakalama kaygısıyla Avrupa'da ortaya çıkan ekonomi politikalarını örnek almaya yönelik çabalarından bahsetmektedir. Ağır, makalesinde bir yandan ekonomi politikasını etkilemek amacıyla yazılan diğer yandan da daha kuramsal ve akademik tartışmaları içeren metinlere odaklanmaktadır. Ağır'a göre söz konusu metinler basitçe bir taklitten ziyade, Osmanlı'nın yerel koşullarını göz önünde bulunduran hem seçici hem de çok yönlü bir arayışın ürünleridir. Osmanlı tarihinde örnek alma önerileri ekonomik sıkıntıların arttığı 18. yüzyılda ilk defa gündeme gelmiş; 19. yüzyılda ise dış dünyayla temasın artması sonucunda çeşitlenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı alimleri etraflarında yaşanan gelişmeler karşısında ilgisiz bir tutum almaktan ziyade bu gelişmeleri yakalama kaygısıyla günün koşullarını göz önünde bulunduran ve dönem dönem farklılaşan bir ekonomi politikası üretmeye çalışmışlar ve bu meseleyi tartışmaya açmışlardır.

Alanda yapılan diğer çalışmalar, 19. yüzyılda Osmanlı'da yazılan telif olma iddiası taşıyan ya da özellikle Fransızcadan ve İngilizceden uyarlanmış eserlerin transkripsiyonlarıdır. Tanzimat sonrası döneme ait (1840'larda yazıldığı tahmin edilen) Hamdi Genç ve M. Erdem Özgür tarafından yayıma hazırlanan Serandi Arşizen'in *Tasarrufat-ı Mülkiye* bunun örneklerinden biridir. Osmanlı'da *politik*

²⁴ Seven Ağır, "Osmanlı ekonomik düşüncesinde bir kalkınma stratejisi olarak örnek alma" içinde *Türkiye'de İktisadi Düşünce*, düzenleyenler M. Erdem Özgür, Alper Duman, Alp Yücel Kaya, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), s.49.

iktisadi düşüncenin evrimine kısa bir bakışı da içeren bu kitap, Serandi Arşizen'in metninin politik iktisat alanında hangi bağlama oturduğunu tartışmaktadır. Bu noktada metin, Tanzimat sonrası iktisadi üstünlüğü kabul edilen Avrupa'nın takip edilmesi gerekliliğini savunan Osmanlı aydınının Osmanlı klasik döneminde hâkim olan insanın kendine yetebilmesine ve kanaatkâr olmasına dayanan klasik iktisadi düşünce ilm-i tedbir-i menzil anlayışından servet edinmeye ve tüketmeye dayalı ilm-i servet anlayışına doğru kayışının da örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir²⁵.

Deniz T. Kılınçoğlu'nun yayıma hazırladığı *Risale-i Tedbir-i Umran-ı Mülki* bir başka örnektir. Söz konusu risale Kılınçoğlu tarafından Osmanlı'da *modern iktisat* disiplinine dair yazılmış ilk kapsamlı metin olarak değerlendirilmiştir²⁶. Kılınçoğlu, kimin yazdığı belli olmayan ve Tanzimat öncesi dönemde (1830'larda) yazıldığı kabul edilen metni, "İslami iktisat" yazınının erken bir örneği olarak tanımlamaktadır. Burada İslami iktisat, "18. yüzyılda bir toplumsal bilim dalı olarak şekillendikten sonra bu disipline getirilen İslami yorumlardır"²⁷. Kılınçoğlu, İlber Ortaylı tarafından telif eser olarak vurgulanan *Risale*'nin beslendiği düşünsel kaynakları ortaya koyarak bir yandan metnin özgünlüğünü diğer yandan da Osmanlı'da metnin hallerini tartışmaya açmaktadır. Buna göre, *Risale*'nin temel kaynağı J. Baptiste Say'ın *Cours complet d'économie politiquepratique* (1828-29) adlı eseridir. Kılınçoğlu, Say'ın yanı sıra Quesnay, Hume ve Malthus'un da isimlerini açıkça zikreden yazarın, Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği Doğası ve Nedenleri üzerine bir İnceleme* (1776) adlı eserinden doğrudan yararlandığına dair önemli ipuçlarını da ortaya koymaktadır²⁸. *Risale*'nin dikkat çeken diğer kaynaklarından bir tanesi de İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'sidir. Bu noktada metni Say'ın eserinin tercümesi ya da uyarlaması olmaktan çıkarak İslami

²⁵ Serandi Arşizen, *Osmanlı'da Bir Politik İktisat Kitabı Tasarrufat-ı Mülkiye*, düzenleyenler Hamdi Genç, M. Erdem Özgür, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), s. xvii.

²⁶ Deniz T. Kılınçoğlu, *İslam, İktisat, Ordu ve Reform Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk İktisat Eseri ve Tarihsel Bağlamı (Risale-i Tedbir-i Umran-ı Mülki)*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), s. 3.

²⁷ A.g.e., s.4.

²⁸ Adam Smith, *An Inquiry in to the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (The Project Gutenberg Ebook, 2019)

iktisat yazını örneklerinden biri olarak tanımlama imkânı veren söz konusu kaynakları daha önce yapılmayan şekilde yan yana getirmesidir²⁹.

Osmanlı ekonomik düşüncesinin kaynaklarını ortaya çıkarmaya çalışan çalışmalardan bir tanesi de Fatih Ermiş'in *Osmanlı Ekonomik Düşünce Tarihi: 19. yüzyıl öncesi Gelişmeler*'idir³⁰. 19. yüzyıl öncesine odaklanan Ermiş, Osmanlı ekonomik düşüncesinin eski Yunan, Pers ve Orta Asya, (Yunanca, Arapça, Farsça ve Sanskritçe) kaynaklarına ve bu kaynakların yorumlanmasıyla ortaya çıkan Osmanlı'ya has ekonomik düşünceye vurgu yapmaktadır. Buna göre 19. yüzyıl öncesi Osmanlı ekonomik düşüncesi, safra teorisine, daire-i adalet fikrine ve Aristotelesçi ilm-i tedbir-i menzil anlayışına dayanmaktadır³¹. 19. yüzyıl öncesi Osmanlı ekonomik düşüncesini Osmanlı'nın Batı karşısındaki başarısızlığının sebeplerinden biri olarak görmeyen Ermiş, Osmanlı devlet insanlarının tavrını Batı'daki gelişmelere ayak uyduramamaktan ziyade devleti ayakta tutan bu üç anlayışa dayanan bir ekonomik düşünceden vazgeçmek istememeleriyle ilişkilendirmektedir³².

Osmanlı ekonomik düşünce tarihi çalışmalarında 19. yüzyıl öncesi ve sonrası ayırımına dayanan kopma savının önemli bir yer tuttuğundan yukarıda bahsedilmişti³³. Eski-yeni, modern-geleneksel ikilikleri, "klasik" veyahut "kadim" iktisadi düşünce isimlendirmeleri ekonomik düşünce tarihi yazımında yaygın kullanılan ayrımlardır. Buna göre kadim veyahut klasik iktisadi düşünce bütüncül bir toplumsal felsefe niteliği taşıırken, yeni/modern olan kendi içinde bütünsellik taşıyan ve başka düşüncelerden ayrılmış olandır³⁴. Ermiş de 19. yüzyıl öncesi ve sonrası ekonomik düşünceyi Polanyi'nin özsel ve şekli ayırımıyla açıklamaktadır. Buna göre, ekonominin özsel anlamında, insanın hayatta kalması doğaya ve türdeşlerine

²⁹ A.g.e., s.4

³⁰ Fatih Ermiş, *A History of Ottoman Economic Thought: Developments before the 19th century*, (London, New York: Routledge, 2014)

³¹ A.g.e., s. 7.

³² A.g.e., s. 14.

³³ Eyüp Özveren, "İster İstemez Karşılaştırmalı ve Dışa Bağımlı İktisadi Düşünce Tarihimiz: Gözlemler ve Sorunlar", içinde Türkiye'de *İktisadi Düşünce*, düzenleyenler. M. Erdem Özgür, Alper Duman, Alp Yücel Kaya, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), s.20.

³⁴ A.g.e, s.21

bağlıken; şekli ekonomi bir araçlar ve amaçlar ilişkisidir³⁵. 19. yüzyıl öncesi ekonomik düşüncüyü anlamaya çalışırken, ekonominin toplumsal, politik ve dini ilişkilere gömülü olduğu kabul edilmelidir; henüz bağımsızlaşmış, araç ve amaç ilişkisine dönüşmüş bir ekonomik düşünceden bahsedilememektedir.

19. yüzyıla dair bu ayrımları sorgulayan Sabri Orman, ekonomik düşüncenin İslami kaynaklarını ele almaktadır. *Oikonomia* ve *ilm-i tedbir-i menzil* arasında İslam felsefesinin Meşşai kolu üzerinden bağlantı kuran Orman, Aristoteles'in Arapça ve Farsça düşüncedeki etkisini tartışmaktadır. 19. yüzyıldaki gelişmeler üzerinden *İlm-i tedbir-i menzil* ve 19. yüzyıl *iktisat* düşüncesi arasındaki ilişkiyi tartışmaya açan Orman, J. Baptiste Say'ın *Catéchisme d'économie politique* kitabının 1852'de *İlm-i Tedbir-i Menzil* olarak tercüme edilmesine dikkat çekmektedir. Orman'a göre, *ilm-i tedbir-i menzil* ve *iktisat* disiplini arasında tarihsel bir bağ olması ihtimali vardır; ancak bu temellendirmeye muhtaç bir husustur³⁶.

Bu tez Osmanlı ekonomik düşüncesinde hem *ilm-i tedbir-i menzil*'i hem de *ekonomi politiği* Aristoteles özelinde Klasik Gelenek'in mirası bağlamında değerlendirecektir. Böylesi bir değerlendirme Osmanlı'yı Klasik Gelenek'in mirasçısı olarak küresel tarih yazımına eklemeyecektir. Böylece Osmanlı ekonomik düşünce tarih yazımında yaygın 19. yüzyıl öncesi ve sonrası ayırımına dayanan klasik/modern, kadim/yeni, süreklilik/kopuş tezleri dışında Osmanlı ekonomik düşüncesine yaklaşmak mümkün olacaktır. İlimlerin aktarımında aralıksız, düzenli bir anlatı kurmanın imkansızlığı bağlamında Osmanlı ekonomik düşüncesi Klasik Gelenek'i yorumlayarak, tercüme ederek ilişkilendiği, teşebbüs ettiği felsefeyle ele alınacaktır. Ancak önce Klasik Gelenek'in tarih yazımına nasıl eklemelendiğine bakmak gerekmektedir.

1.2 Klasik Gelenek'in Tarih Yazımındaki Yeri

19. yüzyıldan itibaren Batı modernliğini anlamada Klasik Gelenek'in rolüne yapılan vurgu, Batı'nın Klasik Gelenek'in esas mirasçısı olarak düşünüldüğü tarihsel bir anlatı ortaya çıkarmıştır. Buna göre, ilimler Eski/Antik Yakın Doğu'da ortaya çıkmış, Yunanlar bu ilimleri kabul edip geliştirmişler ve felsefeyi doğurmuşlardır. İlimler ve

³⁵ Ermiş, *A History of Ottoman Economic*, s. 2.

³⁶ Sabri Orman, *İktisat Tarih ve Toplum*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), s.359.

felsefe Greko-Roman dünyada hayat bulup zenginleşmiş, ancak Hıristiyanlığın doğuşuyla duraklama dönemine girmiştir. 7. yüzyılda İslamiyet'in doğuşu ve Arap yayılması sonrasında, özellikle 9. ve 10. yüzyıllarda Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelemlerle beraber ilimler ve felsefe Arapça dünyaya geçmiştir. Arapçada felsefe ve ilimler 11. yüzyılın sonuna yani İslam dünyası zayıflayana kadar tekrar canlanmıştır. İslam dünyasının zayıflaması bu kez Orta Çağ Avrupa'sını tarih sahnesine çıkarmış, Arapçadan Latinceye yapılan tercümelemler yoluyla Greko-Roman felsefe ve ilimler tekrar "yurduna dönmüştür"³⁷. Bu sürecin Bizans entelektüellerinin Batı Avrupa'ya beraberlerinde Yunanca orijinal el yazmalarını getirmeleriyle, dolayısıyla Arapça aracılığının ortadan kalkmasıyla pekiştiği ve sağlamlaştığı da kabul edilmiştir. 19. yüzyılın sonunda Klasik Gelenek'in Batı'nın kurucu unsuru olduğu ve dünyanın gelişmiş uluslarının Antik Yunan ve Roma medeniyetlerinin politik ve estetik değerlerinden beslendiği kabul görmüştür³⁸.

19. yüzyılın ortasından 20. yüzyılın ortasına kadarki süreçte Batı'da bu büyük tarihsel anlatının ortaya çıkışı, Orta Doğu'da Avrupa kolonyalizminin genişlemesi ve daralması süreciyle aynı döneme denk gelmektedir³⁹. Mavroudi'ye göre bu anlatı modern Avrupa'nın ekonomik ve politik üstünlüğünü tarihsel olarak açıkladığından Avrupa kolonyalizminin ideolojik bileşenlerinden biridir⁴⁰. Böylesi bir tarih yazımında Klasik Gelenek'in Batı dışındaki yolculuğu nihayetinde Batı medeniyetine ve modernleşmesine yaptığı katkılarla anılma eğilimindedir. Dolayısıyla bugün bu anlatıya karşı itirazlar söz konusudur. Mavroudi'nin itirazlarından biri, Bizans felsefesi ve edebiyatının kendine özgü yanlarının yok sayılması ve Bizans tarihinin "Batı düşünce tarihine" katkısının yalnızca Konstantinopolis'in fethi sonrası Klasik metinlerin orijinallerinin Avrupa'ya götürülmesine indirgenmesidir⁴¹. İslam dünyasının, İslam karşıtlığına karşı geç Orta Çağ'da ve erken modern dönemde modern Avrupa bilimlerine yaptığı katkıyla anılması da bunun örneklerindedir:

³⁷ Maria Mavroudi, *Translations from Greek into Latin and Arabic during the Middle Ages: Searching for the Classical Tradition*, *Speculum* 90/1 (Ocak 2015), s. 33-34.

³⁸ A.g.e., s.28.

³⁹ A.g.e., s.35.

⁴⁰ A.g.e., s. 35.

⁴¹ A.g.e., s.36.

Yunanca-Arapça ve Latince arasındaki ilişkide Arapça, Yunanca mirasın Latinceye yalnızca taşıyıcısı durumundadır. Bu rol, Arapçada felsefe olmadığı iddiasına kadar uzanmaktadır⁴².

Mavroudi'nin bu anlatıya dair dikkat çektiği bir diğer nokta, Yunanca konuşan dünyanın Antikite döneminde “Batı”, Orta Çağ'da ise “Doğu” olarak hayal edilmesidir⁴³. Ona göre, bu coğrafi hayal yalnızca dünyanın bugünkü durumunu açıklayabilmesi sebebiyle değil, aynı zamanda Bizans ve İslam dünyası savunucularının bu anlatıyı faydalı bulmalarından dolayı post kolonyal dönemde dahi geçerlidir. Dolayısıyla Klasik Gelenek'in ve felsefenin Batı'ya has kabul edilmesi Doğu-Batı sorunsalını bugün hala gündemde tutmaktadır.

O halde sorulması gereken, tartışmayı Batı düşünce tarihinden ya da Batı felsefesinden Doğu'ya doğru kaydığımızda neyle karşılaşmakta olduğumuzdur. Doğu'dan tam olarak nereyi anladığımız her zaman soruşturmanın bir parçasıdır. Zira Doğu'ya dair muhayyilemizin coğrafi sınırları da aşmakta olduğu, Batı'nın karşısında konumlanışıyla dünyanın geri kalan her yerini kapsayabilecek genişliğe vardığı da söylenegelmektedir. Bu bağlamda Doğu, Batı'nın “ötekisi”dir de⁴⁴. Bugün Avrupa ve Asya ikiliğinde Doğu'ya düşen pay Asya olmakla birlikte, hala çok geniş bir coğrafyadan söz edildiği aşıkardır. Helenistik dünyanın sınırlarını Doğu olarak nitelendirsek bile Batı Hindistan'ı bu tezin içine katmak başka bir uzmanlığı gerektirmektedir. Bu sebeple bu tezde Doğu olarak bahsedilen coğrafi bölge bugün Yakın Doğu veyahut Orta Doğu olarak isimlendirilen bölgeleri kapsamaktadır. Hentch bu coğrafi bölge için “Akdenizli Doğu” ifadesini kullanmaktadır⁴⁵. Buna göre Akdenizli Doğu önce Arap, sonra da Osmanlı İmparatorluğu tarihinin ayrılmaz parçaları olan Arap dünyası, artı İran ve Türkiye'nin olduğu bölgeleri kapsamaktadır. Akdenizli Doğu'ya Bizans'ı da eklemek yanlış olmayacaktır. Akdeniz'in uzun dönemde küresel tarih yazımına eklenme çabası, Mavroudi tarafından bir

⁴² Ulrich Rudolph, Rtraud Hansberger, Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World Volume:1 8-10th Centuries*, (Leiden, Boston: Brill, 2012), s.2.

⁴³ Mavroudi, “Translations from Greek into Latin and Arabic”, s. 36.

⁴⁴ Thierry Hentch, *Hayali Doğu Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), s. 9.

⁴⁵ A.g.e., s.9.

jenerasyon atlandıktan sonra Braudel'in tarih yazımına etkisinin devamı olarak değerlendirilmektedir⁴⁶. Ancak isimlendirme problemi yalnızca coğrafi bölgelerle sınırlı değildir. Felsefe söz konusu olduğunda da literatürde benzer problemlerle karşılaşmaktadır. Bu noktada Akdenizli Doğu'da Yunancanın tercüme edildiği diller düşünüldüğünde bu coğrafi bölgede yapılan felsefe tarihsel olarak nasıl tanımlanmıştır sorusuna cevap verilmeye çalışılacaktır.

Batı felsefesinin Batı dışındaki felsefeye olan ilgisi 19. yüzyılın ortalarında başlamıştır. Batı'nın büyük tarihsel anlatısının parçası olarak Orta Çağ'da Arapçadan Latinceye yapılan tercüme Orta Çağ'ın Arap(ça yazan) filozoflarına yönelik ilgiyi arttırmıştır. Ernest Renan'ın 1852'de yayımlanan *İbn-i Rüşd ve İbn Rüşdcülük* adlı eseri alanında ilk olma özelliğiyle literatürde uzun süre etkili olsa da Doğu'ya yönelik önyargıları kuvvetlendirmesi bakımından bugün eleştirilerin odağı haline gelmiştir⁴⁷. Renan'a göre, Araplar veyahut genel olarak Semitik halklar felsefeye yatkın değildir ve Arap filozofların "başarısı" Yunanca mirası sahiplenmeleri ve bu mirası Latin Avrupa'ya taşınmalarıyla sınırlıdır. Dahası 1198'de İbn-i Rüşd'ün ölümüyle Arapçada felsefe sona ermiştir. Bu anlatı uzun yıllar literatürde etkili olmuş ve dönemin çeşitli eserlerinde tekrar edilegelmiştir⁴⁸.

Literatüre ilk itirazlar ise 1930'lardan itibaren Mısır'dan yükselmiştir⁴⁹. İtirazlar İslam dünyasında ve Avrupa'da felsefenin farklı şekillerde anlaşılması gerektiğine, "İslami felsefe"nin yalnızca Yunan felsefesi modeline indirgenemeyeceğine, İslam dini ve kültürü içinden farklı bir felsefi geleneğin ortaya çıktığına vurgu yapmaktadır. Felsefenin İslam düşüncesine doğru genişlemesi, Renan'ın tezlerine karşı çıkışı güçlendirdiği gibi, "İslami düşünce"yle beraber "İslami düşünce tarihi" çalışmalarına da hız kazandırmıştır. Bu noktada Henry Corbin'in 1940'lardan itibaren literatüre

⁴⁶ Maria Mavroudi, Byzantine Translations from Arabic into Greek: Old and New Historiography in Confluence and in Conflict, *Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies*, 2.1.-2 (2023), s.217.

⁴⁷ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük Tarihsel Deneme*, (İstanbul: AlBaraka Yayınları, 2021).

⁴⁸ Rudolph Hansberger, Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, s. 2.; Bu görüşü tekrar eden çalışmalar için bkz. Tjitze de Boer's *Geschiede der Philosophie im Islam (the History of Philosophy in Islam)* (1901); Max Horten *Die syrische und arabische Philosophie (Syriac and Arabic philosophy)* (1903) İçinde Uberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*.

⁴⁹ Ahmad Amin (d. 1954), Yusuf Karam (d. 1959) and Mahmud al-Hudayri (d. 1960) - Mustafa 'Abd al-Raziq (d. 1947).

katkısı İslami düşüncenin, Yunan mirasını taşıyan Helenistik dönem filozoflarından farklı olarak ancak 12. yüzyıldan sonra başladığını ortaya koymasındadır. Corbin için bu başlangıcın yeri İran'dır. Corbin'in itirazları sonrası tekrar canlanan literatürde artık bir "İslam felsefesi tarihi"nden, "İslami felsefe"den, "Orta Çağ İslam felsefesi"nden bahsedilmektedir⁵⁰.

1980'ler ise, İslami dünyada felsefe tarihi yazımı konusunda yeni bir paradigmanın ortaya çıkışına sahne olmuştur. Yeni paradigmanın başlangıç noktası İbn-i Sina'nın düşüncelerinin yeniden değerlendirilmesidir. Corbin'in anlatısındaki, İbn-i Sina'yı Aristotelesçi düşünceden ayırarak daha mistik "Oryantal felsefe"yle hatta teosofiyle beraber değerlendirilmesine karşı çıkan bu yeni paradigmaya göre felsefi miras içinde bir kırılma noktası bulmak mümkün değildir⁵¹. Nihayetinde İbn-i Sina'nın sistematik olarak geliştirdiği felsefe geleneği Aristoteles'in rasyonel felsefe anlayışına dayanmaktadır. Corbin'in İslami dünyada felsefenin 12. yüzyıldan sonra başladığı fikrini paylaşan bu yeni paradigma İbn-i Sina'nın felsefesinin etkili olduğu İran, Hindistan ve Osmanlı İmparatorluğu'nu da felsefi analize dahil etmekte ve İbn-i Sina'nın etkilerini 18. yüzyıla kadar uzatmaktadır⁵². Bu bağlamda İslami dünyada felsefenin 12. yüzyılda sonra erdiği, Doğu'nun Batı'ya "sunacak başka bir şeyinin kalmadığı" iddiasının Osmanlı düşünce dünyasına ilişkin çalışmaları olumsuz etkilediği de düşünülmektedir⁵³. Ancak tarih yazımındaki bu yeni dönüş, Osmanlı dünyasını Klasik Gelenek'le ve felsefeyle ilişkilendirmeyi, onu da bu geleneğin mirasçısı olarak düşünmeyi mümkün kılmaktadır⁵⁴.

Felsefi geleneğin kopuşlarla değerlendirilmesinin mümkün olmadığını savunan bu yeni paradigma bugün etkili olsa dahi, "Batı felsefesi"nden uzaklaştıkça isimlendirme probleminin devam ettiği görülmektedir. Felsefeyi yalnızca yapıldığı dille anmak, örneğin Arapça felsefe, Farsça felsefe gibi isimlendirmeler, felsefenin yayıldığı diğer dilleri dışarıda bıraktığından kabul görmemektedir. Bu noktada en kapsayıcı

⁵⁰ A.g.e., s.8.

⁵¹ A.g.e., s.9.

⁵² A.g.e., s.10

⁵³ Anna Akasoy, "L'adaptation des savoirs byzantins", s. 4.

⁵⁴ Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World Volume:1 8-10th Centuries*, (Leiden, Boston: Brill, 2012), s. 10; 15; 103; 674.

isimlendirmenin “İslami dünyada felsefe” olduğu konusunda uzlaşma söz konusudur⁵⁵. Bir kez daha tekrar etmek gerekir ki, bu tezde kullanılan İslami dünyada felsefe terimiyle İslam’ın yayıldığı coğrafyada, dil ve din farkı gözetmeden yapılan felsefe kastedilmektedir. Yine de burada sorulması gereken acaba Batı’da Hıristiyanlıktan kopan felsefenin, bugün literatürde etkili olan felsefiyi kopuşlarla anlamının mümkün olmadığı tezine rağmen nasıl olup da Doğu’da hala İslamiyet dışında düşünülemediği değil midir? Benzer bir isimlendirme problemi Bizans felsefesi (M.S. 7.-15. yüzyıl) için de geçerlidir. Bizans felsefesinin sıkıştığı tartışma onun pagan/Helenistik felsefe ve Ortodoks Hıristiyanlık teolojisi ikiliği arasında kalmasıdır. Her iki tarafın savunucularının gözden kaçırdığı ise, dönemin felsefeyle ilişkili yazarlarının kendi dönemlerinin politik, sosyal ve entelektüel bağlarından kopararak değerlendiriliyor oluşudur⁵⁶.

Mavroudi makalesinde bu pagan/Helenistik felsefe ve Ortodoks Hıristiyanlık ikiliğinin bugün hala tartışmalı olan ve Platon’a kadar izini sürebileceğimiz “akıl ve inanç” arasındaki ayrımı yeniden ürettiğini belirtmektedir⁵⁷. Bizans felsefesinin Klasik Gelenek’le ilişkisi ortaya çıkardığı isimlendirme tartışması açısından İslami dünyada felsefe tartışmalarıyla yakından ilişkilidir. Örneğin Bizans felsefesinin “Orta Çağ Yunan felsefesi”, “Hıristiyan felsefesi”, “Kilise babalarının felsefesi” isimlendirilmesi İslami dünyada felsefede olduğu gibi üzerinde tam anlamıyla uzlaşmanın olmadığı bir tartışmaya dönüşmüştür⁵⁸. Bu isimlendirme probleminin Doğu felsefesine ilişkin görünmesi, Yunanca konuşan dünya olarak Bizans’ın Orta Çağ’da Doğu olarak kurgulandığı savını desteklemektedir. Doğu’nun felsefesi teoloji ve felsefe arasındaki beraberlik ilişkisine sıkışmış, Batı’da olduğu gibi kendisini bu ayrımdan kurtaramamıştır.

Ancak 1980’lerden itibaren dünya literatüründe etkili olan milliyetçilik, kolonyalizm ve emperyalizm eleştirisi, tarih yazımını daha önce ele alınmayan konulara ve öznelere

⁵⁵ A.g.e., s. 15-16.

⁵⁶ Maria Mavroudi, “The Modern Historiography of Byzantine and Islamic Philosophy: A Comparison”, *Al-Masāq*, 33:3, s. 1-19.

⁵⁷ A.g.e., s. 3.

⁵⁸ A.g.e., s.10

doğru açmıştır. Dil ve tercüme çalışmalarını da tarihsel analize dahil eden eleştirel yaklaşım; geleneksel, ulus merkezli anlatılar yerine diller arası edebi etkileşimi ve bağlantıları öne çıkarmaya müsaade etmektedir⁵⁹. Bu çerçeve de ilimlerin antik Yakın Doğu'dan Greko-Romen, İşlami, Batı Orta ağ'ı ve erken modern Batı dünyasına aktarımına dair 19. yüzyıl ilerlemeci tarih anlatısını yeniden yazmaya yönelik bir ağrı ortaya ıkmıřtır⁶⁰. Tercüme hareketlerine odaklanarak Klasik Gelenek'in alımlanışı üzerine yapılan çalışmalar göstermiştir ki, ilimlerin aktarımı hususunda yekpare bir anlatı söz konusu değildir. Antikite sonrası hayatın her alanının Klasik Gelenek'ten derinlemesine etkilendiği kabul edilmekle beraber bu etkide anlaşılmalar kadar yanlış anlaşılmaların payı, kabul etme kadar reddetme üzerinden bir ilişkilenme de söz konusudur⁶¹. Klasik metinlerle teması, kabul etme/alımlama, reddetme/düzeltilme, anlama/yanlış anlama bağlamında değerlendiren; coğrafyalar veya medeniyetler arası sürekli ve çok yönlü etkileşimle beraber düşünen bu yaklaşım, Batının ilerlemeci, tek yönlü tarih anlayışına getirilen önemli eleştirilerden bir tanesidir⁶². Buna göre medeniyetler, Batı modernleşmesine yaptıkları katkılarla anılmaktan ziyade, kendi tarihsel dönemlerinin şartlarına ve Klasik Gelenek'i yorumlamalarına göre deđerlendirilmelidirler⁶³.

1.3 Yöntem

Bu araştırmanın yöntemi metin analizidir. Aristoteles'in Osmanlı ekonomik düşüncesindeki mirasının izleri aranırken, öncelikle Aristoteles'in ekonomiyle ilişkilendirdiği kavramlar tespit edilmiştir. Tarihsel dönüşüm içerisinde bu kavramlardaki üst üste binmiş anlamlarını düzene sokmak için kavramların soy kütüğünü ortaya çıkarmak önerilecektir. Dolayısıyla çalışmanın ilk bölümünde Aristoteles'in Eski Yunanca kavramlarının söz konusu metinler içerisinde nasıl

⁵⁹ Sandra Bermann, Michael Wood, *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2005), s. 1.

⁶⁰ Maria Mavroudi, "Byzantine Translations from Arabic into Greek", s.217.

⁶¹ Anthony Grafton, Glenn W. Most, Salvatore Settis, *The Classical Tradition*, s.vii.

⁶² Maria Mavroudi, "Byzantine Translations from Arabic into Greek", s. 229.

⁶³ Maria Mavroudi, *Byzantine Translations*, s. 220.

kavrandığı ortaya konmuş ve kavramların Arapçada ve Latince de hangi kavramlarla karşılandığı incelenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise, Kınalızade'nin metni analiz edilmiş ve Kınalızade'nin ekonomiyle ilişkilendirdiği kavramların Aristoteles'in kavramlarıyla ilişkisi ele alınmıştır. Arapçadan ziyade Osmanlı Türkçesine bir ahlak kitabı kazandırmak istediğini özellikle belirten Kınalızade'nin kullandığı kavramların Osmanlı Türkçesinde ne ifade ettiği Arapçadan Osmanlı Türkçesine tercüme edilen sözlükler kapsamında ortaya konulacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Latince kökenli diller (özellikle Fransızca) ve Osmanlı Türkçesi arasındaki anlam geçirgenliğine odaklanılacaktır. Bu amaçla öncelikle Avrupa'da ekonomi politiğin bir bilim olarak ortaya çıkış sürecine ve servet elde etmeyle ilişkileneşine odaklanılmıştır. Fransızcadan Osmanlı Türkçesine tercüme edilen ekonomiyle ilişkili kavramların tespiti Abru Sehak'ın *İlm-i Tedbir-i Menzil* tercümesi üzerinden yapılacak ve bu kavramların tarihsel dönüşümü tartışmaya açılacaktır.

Böylesi bir metin analizi sözlük çalışmasını içermektedir. Eski Yunanca kavramların Arapça tercümeleleri Dimitri Gutas ve Gerhard Endress'in temelini attığı *Greek and Arabic Lexicon*'un çeşitli projelerle ve desteklerle geliştirilmiş *Glossarium Graeco-Arabicum* aracılığıyla takip edilecektir. Söz konusu sözlük eser seçimine müsaade etmekte, dolayısıyla aranan kelimenin Aristoteles'in seçili eserinde Arapça karşılığını ortaya çıkarmaktadır. Yunancadan Latin dillerine geçen kavramlar ise 18. ve 19. yüzyıllarda hazırlanan Yunanca Latince Lexicon Graeco Latinum Manuale (1852), Cornelli Schrevellii Lexicon Manuale Graeco-Latinum, Latino-Graecum (1799), Novum Lexicon Manuale Graeco- Latinum et Latino Graecum (1827) sözlükleriyle tespit edilmiştir. Bunların yanı sıra Eski Yunanca metinleri İngilizce tercümeleleriyle beraber online platforma taşıyan Perseus Digital Library Greek Word Study Tool ve bugüne kadar hazırlanan en geniş Eski Yunanca- İngilizce sözlük olma özelliğini taşıyan Liddell-Scott-Jones Greek- English Lexicon sözlükleri de araştırmaya dahil edilmiştir.

Arapçadan Osmanlı Türkçesine geçen kavramlar ise, özellikle Arapça sözlüklerin Osmanlı Türkçesine tercümeleleri olan Vankulu Lügatı (1729- 1730) ve Kamusu'l

Muhit (1805-1810) üzerinden takip edilecektir. Kavramların Osmanlı Türkçesinde nasıl karşılık bulunduğunu tespit etmeye yönelik bu ana sözlükler dışında, Lügat-ı Ebuzziya (1890-1891), Lügat-ı Naci (1901-1902), Lügat-ı Remzi (1889-1890) ve Kamus-ı Türki (1901) sözlüklerinden de yararlanılmıştır. Bu sözlüklere Redhouse İngilizce-Osmanlı Türkçesi sözlüğü de dahil edilmiştir. Böylesi bir sözlük çalışması Eski Yunancadan miras kalan kavramların farklı dillerde nasıl karşılandığını ortaya çıkaracak, kavramların karşılığı ise dönemin zihniyetine ışık tutacaktır.

Bu çerçevede Aristoteles'in ekonomiyle ilişkilendirdiği ortaklık (koinonia), politika, kendine yeterlilik (autharkeia), iyi/hayırlı (agathos), söz/akılcı söz (logos), hedef/maksat (telos), fazilet/erdem (aretē), elde etme (ktētikē), servet elde etme (khrēmatistikē), değişim/mübadele (allagē, metablikē), ticaret (kapēlia), para (nomisma), cömertlik (eleutheriotēta) ve adalet (dikaosunē) kavramları incelenmiş; bu kavramların nasıl ele alındığı ortaya konulmuş ve bu kavramların Arapça ve Latince de nasıl karşılandıkları tespit edilmiştir. Aristoteles ve Kınalızade arasındaki ilişkisellik ise, Kınalızade'nin ekonomiyle ilişkili nefis, nutuk, fazilet, rezilet, itidal, hulk, adalet, sehavet (cömertlik), tedbir, malların yönetimi (tedbir-i mal), mülk, malik, memleket, yasa koyma (vaz), siyaset ve medine kavramları üzerinden tespit edilmiştir. 19. yüzyılda ekonomi politiğin bağımsız bir bilim olarak kurulma süreci, ticarete ve servet elde etmeyle beraber ele alınmıştır. Ekonomi politiğin Aristoteles'le ilişkisi kurularak insanın insanla, doğayla ve çalışma/işle kurduğu ilişkilerin nasıl kavrandığı ve ekonomi politikte beraber nasıl dönüştüğü tartışılmıştır.

2. TARİH YAZIMINDA KLASİK GELENEK

2.1 Tercüme ve Klasik Gelenek

Tercümeyle aktarılan bir geleneğe odaklanmak, *tercüme* kelimesine yakından bakmayı gerektirmektedir. Arapça kökenli kabul edilen *tercüme* kelimesinin ihtilafli anlamları söz konusudur⁶⁴. Firuzabadi'nin Arapça sözlüğü *el-Kamûsu'l Muhit*'in (1410) Mütercim Asım Efendi tarafından Türkçeye tercümesi *el-Okyanusu'l Basit*'te (1819) “tercüme” maddesi “bir lisanı âher ile tefsir ve beyan eylemek” olarak açıklanmaktadır⁶⁵. Bir dili diğer bir dilde/dille açıklığa kavuşturmak, yorumlamak, görünür kılmak olarak anladığımız bu maddenin devamında Mütercim Asım Efendi, Firuzabadi'nin kendisinininkinden önceki Arapça sözlük *es-Sihâh*'in (1003) yazarı Cevherî'ye sitem ettiğini eklemiştir: Cevherî bu anlamı *tercüme* maddesine değil de *recm* maddesine yazmıştır. *Es-Sihâh*'te *recm* kelimesi “bir nesneyi zannla söylemek” anlamına gelmekle beraber “katletmek”, özellikle “taşla katletmek” manalarını da taşımaktadır⁶⁶.

Katletmek ve söylemek, açığa çıkarmak, görünür kılmak arasında kalan tercüme Derrida'ya göre de çifte bir açmazın içine kazanmıştır. Bu açmazda bir metin aynı anda hem tercüme edilebilir hem de tercüme edilemezdir⁶⁷. Ancak bir metni yaşatan ve

⁶⁴ Ramazan Ege., “(رجم) rcm ve (ترجم) trcm Kelimeleri Üzerinden bir Sözlük Araştırması”, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 14 (Aralık 2020), s. 260-280.

⁶⁵ <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

⁶⁶ <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

Recm'in *atmak*, *taş atmak* anlamlarının yanı sıra bilmeden, ulu orta söz söylemek anlamları da söz konusudur. *Recm* ve *tercüme* arasındaki ilişkiye dair bkz. Ramazan Ege.

⁶⁷ Andrew Benjamin, *Translation and the Nature of Philosophy A New Theory of Words*, (London, NY: Routledge, 2014), s. 1.

belki katledilmekten kurtaran da onun yegâne aynı anda hem tercüme edilebilir ve hem de edilemez oluşundadır⁶⁸. Tamamen tercüme edilebilir; bir metin, bir yazı, bir dil bütünü olarak kaybolmakta; tamamen tercüme edilemez, kendisinden başka bir dilde ifade edilemeyeceğine inanılan dilin içinde, tek bir dil olduğuna inanılan dilde bile hemen ölmektedir⁶⁹. Derrida'ya göre hayatta kalma ve ölüm arasındaki tezat, yorumlamanın ve anlamın kaynağına taşındığında yeniden yorumlamanın, yeniden okumanın ve yeniden konumlandırmanın sürekli kapasitesine göre yeniden yazılabilmektedir⁷⁰. Dolayısıyla bir metnin hayatta kalışı, yaşama kapasitesi onun kendisini bir anlamda ve bir bağlamda sınırlandırmasının imkansızlığındadır⁷¹. Bir metin yorumlanarak, tercüme edilerek hayatta kalmaktadır. Bu durumda klasik metinlerin çağlar boyu süren tarihini mümkün kılan onların hem tercüme edilebilir hem de tercüme edilemez oluşundadır.

Heidegger'in de tercümeğe yönelttiği dikkati Yunanca ve Latince arasındaki tercüme ilişkisinin modern Batı felsefesinin başlangıcına dair oynadığı rol üzerinedir. Latinceye tercüme esnasında Yunanca kavramların kökensele anlamlarının kenara itildiğini tartışan Heidegger, bugün dille kurduğumuz ilişkide uzun süredir iyi bildiklerimizin aslında başka türlü olabileceğini hatırlatmaktadır⁷². Yalnızca tercüme edilen kavramların değil; Yunancadan türeyen dilbilgisi formlarının felsefi düşünceyle ilişkisini tartışmaya açan Heidegger'e göre Yunancadan Latinceye tercüme işlemi keyfi ve neredeyse ölümcül, zararlı bir süreç değil; ancak Yunanca felsefenin kökensele özünün izole edilmesi ve yabancılaştırılması sürecinin ilk aşamasıdır. Devamında bu Latince tercümenin Hıristiyanlık ve Hıristiyan Orta Çağ için ölçüt koyucu olduğunu, Orta Çağ'ın kendisini bugün hala Batı felsefesinin başlangıcını anlamak için kullanılan kavramsal terimlerin içinde hareket eden modern felsefeye tercüme ettiğini belirtmektedir. Heidegger, bu başlangıcı uzun zaman önce geride bıraktığımız ve

⁶⁸ A.g.e., s.5.

⁶⁹ A.g.e., s.5.

⁷⁰ A.g.e., s. 5.

⁷¹ A.g.e., s.5.

⁷² Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, (New Haven, London: Yale University Press, 2000), s.14.

başlangıcın üstesinden geldiğimizi sandığımızın kabul edilegelmesine dikkat çekmektedir⁷³.

Heidegger'in tercüme ve felsefe arasındaki ilişkiye yönelik dikkati bugün yalnızca Batı felsefesinde değil, İslami dünyada felsefede de etkilidir⁷⁴. Klasik Gelenek'in alımlanışıyla bir hesaplaşma olarak Aristoteles metafiziğini ve Hıristiyan teolojisini eleştiren Heidegger'in böylesi bir sorgulamaya müsaade etmesinin İslami dünyada felsefe geleneğini dönüştürme potansiyeline sahip olduğu savunulmuştur. Örneğin Farsçada felsefenin bugünkü sorununun Aristoteles'in geleneksel yorumunun fazlaca etkisinde kaldığı iddiası Heidegger'in Aristoteles okumasının İran felsefesini yeniden ihya edebileceği tartışmasına yol açmıştır⁷⁵. Heidegger okumaları Arapça felsefede de Aristoteles'in alımlanışının ilk dönemlerine yönelik ilgiyi artırmıştır⁷⁶.

Heidegger'in dikkatini yönelttiği tercüme problemi, Derrida'nın felsefeye geçiş probleminden uzak değildir⁷⁷. Derrida'ya göre tercüme bir edimdir. Edimleşen ise felsefe yapma ihtimali kadar felsefe yapma pratiğidir de⁷⁸. Bu durumda Yunancanın tercüme edildiği diller söz konusu olduğunda her zaman felsefe yapmaktan ya da felsefe yapmaya teşebbüsten bahsedilebilmektedir. Öyleyse tercüme; felsefeye verilen dikkat, tutunma, yapışma, felsefeyle ilişkilendirilmedir⁷⁹.

Agah Sırrı Levend'e göre "eski edebiyatımızda 'terceme', bugünkü 'çeviri'yi aşan geniş bir anlam taşımaktadır"⁸⁰. "Bugünkü çeviriyi aşma"nın ne anlama geldiğini

⁷³ A.g.e., s.14.

⁷⁴ Kata Moser, Urs Gösken, Josh Hayes, *İslam Dünyasında Heidegger*, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023).

⁷⁵ Seyed Macid Kamali, "Heidegger'in Aristoteles'i İran'da İslam Felsefesinin Hermenötik Bakışla Yeniden Ele Alınışı" *İslam Dünyasında Heidegger* içinde, düzenleyenler Kata Moser, Urs Gösken, Josh Hayes, (İstanbul: Albaraka Yayınları), s. 300.

⁷⁶ Halid el-Arif, "Misafirperverlik ve Diyalog Fethi Meskini'nin Tercümesi ve Heidegger'in Hadise Kavramı" içinde *İslam Dünyasında Heidegger*, düzenleyenler Kata Moser, Urs Gösken, Josh Hayes, (İstanbul: Albaraka Yayınları), s. 267.

⁷⁷ Benjamin, *Translation and the Nature*, s.1.

⁷⁸ A.g.e., s.1

⁷⁹ Teşebbüs, bir nesneye pençeyle yapışmak manasına gelmektedir. (<https://kamus.yek.gov.tr/>)

⁸⁰ Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX: Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

soruşturan Saliha Paker, terceme kavramının “Türk-Fars-Arap kültürünün kesiştiği ortak bir alana özgü olduğunu ve bu ortak alanı beslemiş olan Farsçadan ve Arapçadan aktarım pratiklerinin bütününe işaret ettiği” sonucuna varmaktadır⁸¹. Paker; Agah Sırrı Levend’in aktarım pratiklerinin bütünü olarak kastettiğinin 8. ve 10. yüzyıllara dayanan, Eski Yunandan Arap-Fars aktarım geleneğinden miras kalan metin üretme biçimleri olduğunu belirtmektedir⁸². Böylesi bir aktarım geleneğinin de mirasçısı olarak Osmanlı’da terceme,

hem ‘kelimesi kelimesine’ dilden dile aktarımı, hem de kaynak metne bir ölçüde bağlı kalarak ama aynı zamanda tercüme edenin kişisel görüşlerine ya da başka kaynaklara dayanarak genişletilmesini, ya da eksiltilerek üretilmesini, başka bir deyişle bir yeniden yazım geleneğini kapsıyordu; kaynak metinden farklılığa, değişikliğe işaret eden, çok çeşitli yeniden-yazma pratiklerini kapsayan geleneksel Osmanlı terceme anlayışı, günümüzde hakim olan/saygın sayılan ‘kaynak metne tam bağlılık’ normuna uygun *çeviri* anlayışından farklıydı⁸³.

Tercümeyle Eski Yunandan Arap-Farsa bir aktarım geleneği olarak düşünmek felsefe yapma, felsefeye verilen dikkat, tutunma ve yapışma olarak tercümeyle ilişkilenmeyi mümkün kılmaktadır. Bu tezde Aristoteles’in mirasının tercümeyle aktarımı bağlamında ele alınan metinler de kelimesi kelimesine aktarımdan çok felsefi metinlerin yeniden yazımıdır.

Klasik metinlerin tercüme yolculukları felsefeciler kadar tarihçilerin de ilgisini çekmektedir. Yapılan çalışmalar Büyük İskender (M.Ö. 356-323) ve onun mirası Helenistik dünyaya odaklanmaktadır. Momigliano’ya göre Helenistik dönemin (M.Ö. 323- 30) önemi Yunancanın Eski Roma, Yahudi ve Kelt gruplarıyla ve dilleriyle ilk defa, gitgide artan ve yoğunlaşan karşılaşmasındadır. Yunanların, Yunan olmayan, Yunanca konuşmayan bu barbar grupları kendi medeniyetleriyle olan ilişkilerinde nasıl tanıdığı ve değerlendirdiği Momigliano’nun sorusudur⁸⁴. Her ne kadar

⁸¹ A.g.e., s. 42.

⁸² A.g.e., s.42.

⁸³ A.g.e., s.42.

⁸⁴ Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom The Limits of Hellenization*, (New York: Cambridge University Press, 1999), s. 5.

Yunanların İskender öncesi etkileşimde olduğu tek grup olan Perslerle hikayesi saf bir Yunancadan bahsedilemeyeceği hususunda bizi uyarmaktaysa da Helenistik dönemin dili Yunancadır⁸⁵. İskenderiye, Hatay ve Atina'daki üstü örtük varsayım Yunan dilinin ve adetlerinin üstünlüğüdür. Ancak Helenistik dönemin dili her ne kadar Yunanca kalsa da Yunanca ve barbar gruplar arasındaki karşılaşmalar ve etkileşim barbar gruplara Yunanlara kendi hikayelerini, tarihlerini, dini adetlerini kendi dillerinde anlatma fırsatı vermiştir. Momigliano'ya göre bu şu demektir: Yahudiler, Romalılar, Mısırlılar, Fenikeliler, Babiller ve hatta Hintliler Yunancaya girmişlerdir⁸⁶.

Gutas'ın tarihsel anlatısında Büyük İskender'in Baktriya'ya kadar ulaşması, Batı Hindistan'dan Atlantik'e kadar "tarihsel Batıyı" kurmaktadır. Yunancanın bu geniş coğrafyada karşılaştığı dillere tercümesi ise düşünce tarihinde kültürel birleşmenin ve "medenileşmenin motoru" olarak araçsallaştırılmıştır⁸⁷. Büyük İskender'den 16. yüzyıla kadar bu tarihsel Batı'da Helenistik bilim ve felsefe, tercüme aracılığıyla çalışılmış ve geliştirilmiştir.

Tarihçilerin "neden tercüme?" sorusuna verdikleri yanıtta tercüme toplumsal bir hareket olarak ele alınmıştır⁸⁸. Buna göre, tercüme yoluyla ilimlerin aktarımı agresif bir ele geçirme, bir fetihtir. Dönemin askeri, toplumsal ve politik gelişmeleriyle yakından alakalıdır ve ele geçirilen bu bilgi, bilgiyi ellerinde tutunlar olarak elitlere politik şöhretin kapılarını açmıştır. Bir başka deyişle, tercüme politik iktidarı mümkün kılmış, ilimler tercüme edildiği dillere bir "medeniyet" anlayışı götürmüştür⁸⁹.

⁸⁵ Sasani İmparatorluğu döneminde (M.S 3.-7. yüzyıl) Yunancadan Orta Farsçaya yapılan tercüme ilimlerin "ana yurduna" dönmesi olarak değerlendirilmesi tesadüf değildir. Zakeri Mohsen, "Translations from Greek into Middle Persian as Repatriated Knowledge", *Why Translate Science Documents from Antiquity to the 16th century in the Historical West* içinde, düzenleyen Dimitri Gutas, (Leiden, Boston: Brill, 2022), s.52-169. Benzer bir şekilde Avrupa düşünce tarihi içinde ilimlerin Antik Yakın Doğu'da ortaya çıktığı ve Yunanların bu ilimleri kabul ederek felsefeyi doğurduğu anlatısı da saf bir Yunancadan bahsedilemeyeceği hususunda bizi uyarmaktadır. Maria M, "Translations from Greek into Latin and Arabic during the Middle Ages: Searching for the Classical Transition" *Speculum* 90/1 içinde (Ocak 2015), s. 35; *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, ed. S. Todd Lowry, Barry Gordon, (Brill: Leiden, New York, Köln, 1998), s. 9.

⁸⁶ Momigliano, *Alien Wisdom*, s.7

⁸⁷ Gutas, *Why Translate Science*, s.1; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s.1.

⁸⁸ A.g.e., s. 2.

⁸⁹ A.g.e., s.1.

Bugün adına ister Batı medeniyeti, kültürü, modernliği, ister Batı felsefesi veya düşüncesi diyelim, “Batı’nın” ortaya çıkışına dair bir anlatıda Yunancayı da Yunancanın tarihselliğini de dışarıda bırakmak mümkün değildir. O halde soruşturma Yunancanın ötekinin diline tercümesi ve bu tercümenin mahiyetiyle, neliğiyle alakalıdır. Karşılaştığı dillere tercümesiyle hayatta kalan bu klasik metinler ötekinin diline ne yapmıştır? Bugün hangi dili bu karşılaşmadan muaf tutabileceğimiz ise ihtilafli bir konudur.

Tercüme ve felsefe arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek, ayrımların ötesindeki felsefeyi tekrar görmemize yardımcı olabilir. Yunanca metinlerin hangi yüzyıllarda, hangi coğrafyalarda, kimler ve hangi dillerde yayıldığını ortaya çıkarma çabası, bugün yalnızca geride bıraktığımız ve üstesinden geldiğimizi düşündüğümüz modern Batı felsefesinin başlangıcına değil; *ötekinin* felsefesinin *neliğine* dair kapanmışlığın aralanmasıdır. Heidegger’in modern Batı felsefesinin başlangıcına ve Yunancadan Latinceye tercümeyle dikkatimizi yöneltmeye çağrısı Latinceye tercüme edilmiş *tüm* kavramlar için geçerlidir. Yunanca kavramların kökensel anlamına yönelme çağrısı dilin hem yazılı hem de sözlü iletişim için şeylerin içine tıktırıldığı bir kabuk olarak değerlendirilmesine itiraz olmakla beraber, “dilinin ve kelimelerin isimlendirme gücünü” geri kazanmaya yönelik bir davettir de⁹⁰. Heidegger için dilin ve kelimelerin isimlendirme gücü ise şeylerin öncelikle dilde ve kelimelerde var olmasıdır. Felsefe yapma pratiği ve ihtimali olarak tercüme, dikkati dile ve kelimelere yöneltmektedir. Heidegger bu davetle Yunanca ve öteki diller arasındaki tercümeyle dair soruşturmanın imkanını da açmaktadır; Türkçe de bunlardan bir tanesidir.

Yunanca, Arapça ve Latince arasındaki tercüme ilişkisinin girişte bahsedilen Batı’nın büyük tarihsel anlatısında eklemlenmesi İslami dünyada felsefe ve Klasik Gelenek üzerine çokça çalışma yapılmasına vesile olmuştur⁹¹. İslami dünyada felsefenin

⁹⁰ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, s.15. (the naming force of language and words)

⁹¹Richard Walzer, *Greek into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962).; *Islamic philosophy and the Classical Tradition, Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on this 70th birthday*, düzenleyenler. S.M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown. (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1972).; Franz Rosenthal, *Arabic Thought and Culture The Classical Heritage in Islam* (London, New York: Routledge, 1994)., Franz Rosenthal, *Greek Philosophy in the Arab World A Collection of Essays*, (Hampshire: Variorum, 1990); *History of Islamic Philosophy*, düzenleyenler Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, (London, New York: Routledge, 2007); *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, düzenleyenler John Inglis (London, New York:

yayılmına odaklanan bu çalışmalar temelde Helenistik dönemi de içine alan Klasik Antik Çağ'dan (M.Ö. 8.- M.S. 5 yüzyıl) Geç Antik Çağ'a (M.S. 3.- 7 yüzyıl) ve Orta Çağ boyunca (M.S. 5.- 15. yüzyıl) tercüme edilen metinlere, coğrafyalara ve aktarım yollarına bakmaktadır. Bu çalışmalarla ilişkili olarak tarih yazımında Arapçada alınılan Yunanca felsefenin çoğunlukla Aristoteles ve Platon'un tercüme ve yorumlamaları olması dikkat çekmektedir. Geç Antik Çağ'da Yunancada felsefe yapmanın bir yolunun ana akımlaşmasının bu süreçteki payı kabul edilmektedir. Felsefeciler kadar tarihçiler de İslami dünyada felsefenin devraldığı mirasın bu ana akımlaşan felsefe yapma yolu olduğu üzerinde uzlaşmıştır⁹². Söz konusu felsefi düşünce 19. yüzyıldan itibaren Yeni Platonculuk olarak isimlendirilirken bugün "yorumcuların felsefesi" olarak da anılmaktadır⁹³. Felsefenin önde gelen otoriteleri olarak Platon ve Aristoteles'in kabul edilmesi ve eserlerinin yorumlanmasıyla gelişen bu akım, zamanla diğer felsefi ekollerin etkilerinin zayıflamasıyla sonuçlanmıştır⁹⁴.

Arapçada Aristoteles ve Platon'un metinleriyle alakalı en dikkat çekici nokta Platon'un diyaloglarının Arapçadan günümüze kalmaması ve büyük ihtimalle Yunancadan Arapçaya hiç çevrilmemiş olduğu iddiasıdır⁹⁵. Arapçadaki Aristoteles ve Aristotelesçi düşünce geleneği içinse durum biraz daha farklıdır. Aristoteles'in *Politika* metni hariç bütün külliyatının ve Aristoteles yorumlamalarının Arapçaya tercüme edildiği bugün bilinmektedir. *Politika* metniyle ilgili tartışmaya ilerleyen kısımlarda yer verilecektir. Dolayısıyla Arapçada düşünölmeye devam edilen

Routledge, 2005); *Philosophy in the Islamic World in Context*, düzenleyenler Peter Adamson, Nadja Germann, Reza Hajatpour, Ulrich Rudolph, Georges Tamer V.2 (De Gruyter: Berlin, Boston, 2021); F.E.Peters, *Aristoteles Arabus The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, (Leiden: E.J. Brill, 1968); Muhsin Mahdi, *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, (New York: The Free Press of Glencoe, 1962); *The Aristotelian Tradition Aristotle's Work on Logic and Metaphysics and Their Reception in the Middle Ages*, düzenleyenler Börje Bydén, Christin Thomsen Thörnqvist, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2017). *The Pursuit of Happiness in Medieval Jewish and Islamic Thought Studies Dedicated to Steven Harvey*, düzenleyen Yehuda Halper, (Turnhout: Brepols Publishers, 2021).

⁹² Ulrich Rudolph, "the Late Ancient Background," *Philosophy in the Islamic World, Volume 1: 8th-10th centuries*, düzenleyenler, Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, and Peter Adamson, (Leiden, Boston: Brill, 2017), s. 29.

⁹³ A.g.e., s.29.

⁹⁴ A.g.e., s.29.

⁹⁵ Dimitri Gutas, "the Rebirth of Philosophy and the Translations into Arabic", *Philosophy in the Islamic World* içinde, s. 131.

Aristoteles ve Platon, Yeni Platoncu felsefecilerin hem Platon'un hem de Aristoteles'in alıntılarını, yorumlamalarını ve özetlemelerini ihtiva etmektedir. Bunun tek başına sabit bir bilgi birikimi olmaktan çok, yorumlamalar, aktarımlar ve tercümelemlerle dönüşen felsefi bir gelenek olduğu kabul edilmektedir⁹⁶.

Yunanca-Arapça arasındaki tercüme hareketlerine dair iki dönemden bahsedilebilmektedir. İlki 8. yüzyılın yarısından 9. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar Yunanca, Süryanice ve Orta Farsça üzerinden Arapçaya aktarılan, daha düzensiz bir tercüme hareketi dönemine denk gelirken; ikincisi Kindî'yle başlayan (M.S. 801-873), düzenli tercümelerin hız kazandığı 861-866 yıllarından 11.- 12. yüzyıla kadar devam eden, Bağdat tercüme hareketi olarak bilinen dönemdir⁹⁷. Bağdat'taki tercüme hareketi esnasında Yunancadan Arapçaya Aristoteles külliyyatının içinden bu tezi ilgilendiren *Nikomakhos'a Etik, Politika, Ekonomi* metinleri tercüme edilmiş ve yorumlanmıştır⁹⁸. Burada, Geç Antik Çağ felsefesine kısaca göz atıldıktan sonra, Klasik Gelenek'in Arapçaya ve Latinceye aktarım yolları ele alınacaktır.

2.2 Geç Antik Çağ Felsefesi

Afrodisyaslı İskender'in (M.S. 2.- M.S. erken 3. yüzyıl) Stoacı ve Platoncu okulların hala beraber bulunduğu Atina'da Aristoteles'in eserlerini yorumlamaya başlamasıyla felsefedeki paradigma değişikliğine giden yola katkıda bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak daha büyük etkinin 19. yüzyıldan itibaren Yeni Platonculuğun kurucusu olarak kabul edilen ve Arapça felsefede de önemli bir yeri olan Plotinos'dan (M.S.204/5-270) geldiğinde uzlaşmıştır. Mısır, Aysut (Lykopolis) doğumlu Plotinos'un felsefesinde, Platon'un sistematikleştirilmesi ve yorumlanmasıyla beraber Stoacı ve Aristotelesçi felsefenin izlerini de bulmak mümkündür. Özellikle Aristoteles'in teolojisi olarak dolaşıma giren *Enneadlar (IV-VI)* eserinin Arapça felsefe üzerinde büyük etkisi olmuş, eserin tercümesi *Arapça Plotinos* olarak adlandırılmıştır⁹⁹. Ancak Aristoteles'in

⁹⁶ A.g.e., s.63.

⁹⁷ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 14.

⁹⁸ Dimitri Gutas, "The Rebirth of Philosophy and the Translations into Arabic", *Philosophy in the Islamic World* içinde, s. 125. Ekonomi metni *pseudo Aristoteles* olarak da kabul edilmektedir.

⁹⁹ Peter S. Adamson, *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"*, (London: Duckworth, 2002). Gorgias Press yeniden basım, 2017.

eserlerinin yorumlanması ve Yeni Platoncu felsefe müfredatına eklenmesi Plotinos'un öğrencisi Porphyrios'un (M.S. 234?-305?) çabalarıyla söz konusu olmuştur. Lübnan, Sur (Toros) doğumlu Porphyrios'un etkisi bununla sınırlı kalmamış, Platon ve Aristoteles'in felsefeye yaklaşımlarının farklı olmasına rağmen aralarında bir harmoni olduğu, aralarında temelde bir çatışma olmadığı fikri de dolaşıma girmiştir¹⁰⁰. Bu fikre karşı bazı çekinceler olsa da bu harmoni tezi Geç Antik Çağ felsefesinde tekrar edilegelmiş, Arapça felsefede de yolunu bulmuştur. Farabi'ye (M.S. 870-950) atfedilen *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* metninin orijinalliği Farabi'nin olup olmadığı konusunda hala tartışmalar devam etse de metin, bu fikrin Arapça dünyaya girmesi hususunda gösterilen örnek olmuştur¹⁰¹. Porphyrios'un yorumladığı Aristoteles eserleri arasında bu tezle ilişkili *Nikomakhos'a Etik* de ilk defa karşımıza çıkmaktadır¹⁰².

Porphyrios'un öğrencisi Iamblichus (M.S. 242- 325) da Suriye, Epemiye'deki (Apamea) okulunda Platon ve Aristoteles arasındaki harmoni tezini, Aristoteles'in eserlerini yorumlamaya devam ederek güçlendirmiştir. Dahası bu harmoni fikrini Pisagor'a doğru açmasının kendisinden sonra gelen Yunanca ve Arapça felsefe üzerinde büyük etkisi olduğu kabul edilmiştir. Iamblichus'tan sonra Paflagonya, Türkiye doğumlu Themistius'un (M.S. 317-385) istisnai bir figür olarak İslami dünyada felsefe üzerinde etkisinden bahsedilmektedir. Themistius klasik anlamda felsefeci değil, dönemin Konstantinopolis'inde aktif politikacı ve konuşmacıdır. Felsefeye duyduğu ilgi, özellikle Platon'un politika ve etik literatürüyle ilgilenmesinin yanı sıra Aristoteles metinlerini yorumlaması da onun tarih yazımına eklenmesine vesile olmuştur. Arapça düşünce içinde genellikle Aristoteles yorumcusu ve peripatetik geleneğin üyesi olarak bilinmektedir. Her ne kadar Aristoteles'in politika ve etikle ilişkili metinleri Themistius'un yorumladıkları arasında geçmese, Platon'un

¹⁰⁰ Ulrich Rudolph, "the Late Ancient Background," s.31. Porphyrios'un konuyla ilgili bugüne ulaşmayan metinleri: περι του μίαν είναι την Πλάτωνος και Αριστοτέλους αίρεσιν. (That the Philosophical System of Plato and Aristotle is one, Platon ve Aristoteles'in felsefi sistemleri tektir.); Περί διαστάσεως Πλάτωνος και Αριστοτέλους (On the Difference between Plato and Aristotle, Aristoteles ve Platon arasındaki fark üzerine)

¹⁰¹ *The Harmony Between the opinions of the two sages, Plato and Aristotle; (Kitab al-jam bana ra 'yai al-hakimain Aflatun al-ilahi wa-Aristutalis*

¹⁰² Ulrich Rudolph, "the Late Ancient Background," s.31.

politikasına ve etiğine aşina olması Porphyrios'un *Nikomakhos'a Etik* yorumlamasından haberdar olduğunu düşündürmektedir. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında görüleceği gibi, Themistius'un bir *Nikomakhos'a Etik* yorumlaması olduğu da düşünülmektedir¹⁰³.

2.3 Tarih Yazımında Klasik Gelenek'in Aktarım Yolları

2.3.1 Atina ve İskenderiye Okulları

M.S. 5. yüzyıla gelindiğinde Yeni Platonculuk yukarıda adı geçen filozoflarla kurulmuş, geliştirilmiş ve ana akım felsefe yolu olarak kabul edilmiştir. Platon ve Aristoteles'in eserlerinin yorumlanmasına Atina ve İskenderiye okullarında devam edilmiş, bu iki okul Yeni Platoncu müfredatın odakları olarak öne çıkmıştır. Ancak 6. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Atina okulunda felsefe durma noktasına gelmiştir¹⁰⁴. Bu konuyla ilgili tarihçilerin takip edebildikleri, okulun son filozofu Damaskios'un (M.S. 458-550) 531 yılında meslektaşlarıyla beraber Sasani İmparatorluğu'nun kontrolü altında olan Mezopotamya'ya doğru yola çıkmasıyla beraber 532 yılında oradan da ayrılmış olmasıdır¹⁰⁵. Bu aynı zamanda Doğu'ya doğru yola çıkan Atina okulundaki felsefi faaliyetlerin de sonu olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan Atina okuluyla İskenderiye okulu arasında 5. yüzyılın ortalarından itibaren artan yakın bir bağlantı söz konusudur. Bu bağlantı Atina okulunun faaliyetlerinin sona ermesinin ardından Yeni Platoncu düşüncenin canlandığı ve yayıldığı yer olarak İskenderiye okulunu öne çıkarmaktadır¹⁰⁶. Atina'da şehrin Hıristiyan otoriteleri ve pagan filozofları arasında çıkan ve okulun kapanmasına varan çatışmalar, İskenderiye'de de vuku bulmuş ancak kimi metinlerin ve pratiklerin müfredattan çıkarılması halinde aralarında anlaşma sağlanmıştır. Genel kabul 7. yüzyılın başına kadar İskenderiye

¹⁰³ A.g.e., s.36.

¹⁰⁴ Atina okulu filozofları: Atinalı Plutarch, Syrianus, Proclus, Simplicius, Damascius

¹⁰⁵ A.g.e., s.39.

¹⁰⁶ A.g.e., s.40.

okulunda felsefe eğitiminin, büyük zorluklarla karşılaşılardan Atina okuluna benzer bir müfredatla devam ettiği yönündedir¹⁰⁷.

Bu noktada Atina'daki Platonik Akademi'de yaklaşık elli sene bulunmuş İskenderiye okuluyla da bağlantısı olan Atinalı Proklos'u (M.S. 412-485) da anmak gerekmektedir. Proklos'dan günümüze her ne kadar Platoncu metin yorumlamaları kalsa da kendisi Aristoteles yorumcusu olarak da bilinmektedir. Özellikle *Teolojinin Unsurları* metni, *Aristoteles'in İyiyeye Dair İzah Kitabı* olarak Arapçaya çevrilmiştir ve sonrasında Latince büyük ilgi görmüş *Liber de Causis* metninin temelini oluşturmaktadır¹⁰⁸. Proklos'un Arapçaya tercüme edilen külliyatı da *Proklos Arabus* ismini almıştır¹⁰⁹. Proklos'un Atina okulundan öğrencisi Ammonius'un (435/445–517/526) İskenderiye okulunda Aristoteles metinlerinin yorumcusu olması Atina okulu ve İskenderiye okulu arasındaki ilişkiye dair ipuçları vermektedir. Atina okulunun son temsilcilerinden Simplicius'un (M.S. 480-560) da Aristoteles ve Platon arasındaki harmoni tezine Atina'da daha önce görülmemiş ölçüde önem verdiği kabul edilmektedir¹¹⁰.

2.3.2. Felsefe ve İlimler

Klasik Gelenek'in aktarım yollarını soruştururken uğraklardan biri olarak karşımıza pratik felsefe çıkmaktadır. Galen'in özellikle tıp alanında Klasik Gelenek'in Arapçaya aktarımında oynadığı role vurgu yapılmaktadır. Galen'in "en iyi doktor aynı zamanda filozoftur" yaklaşımıyla ele aldığı birbirleriyle mücadele içinde olan Platoncu, Aristotelesçi, Stoacı ve Epikürcü okulları değerlendirmesi ve yorumlaması, Galen'in pozisyonunun eklektik olarak değerlendirilmesine sebep olmaktadır¹¹¹. Tıp ilminin etikle olan ilişkisinden felsefeye açılan Galen, otorite olarak tıpta Hipokrat'ı, felsefede Platon'u kabul etmektedir¹¹². Ancak onun Arapça dünyadaki etkisi, felsefe ve tıp arasında kolay kırılmaz, bozulamaz bir ilişki kurmasındadır. Bu ilişki gelenekleşerek

¹⁰⁷ A.g.e., s.42.

¹⁰⁸ Dragos Calma, *Reading Proclus and the Book of Causes Volume 2*, (Leiden, Boston: Brill, 2021); *Elements of Theology; Kitāb al-Īdāh li-Arīṣṭūṭālīs fī l-khayr al-maḥd*

¹⁰⁹ Ulrich Rudolph, "the Late Ancient Background," s.34.

¹¹⁰ A.g.e., s.54.

¹¹¹ A.g.e., s.48.

¹¹² A.g.e., s.48.

Arapça dünyada etkili olmaya devam edecektir. Pratik ilimler olarak matematik, astronomi ve etik arasında da felsefi aktarımda rol oynayan benzer bir ilişki söz konusudur¹¹³.

Her ne kadar pagan felsefe ve Hıristiyan teolojisi arasında bir mücadele varsa da teolojinin felsefi aktarımdaki rolü göz ardı edilmemektedir. 4. ve 5. yüzyıllarda Kilise Babaları'nın Platonizm konusundaki tasdikleri tartışmalarda etkili olmuştur. Benzer bir şekilde 3. yüzyıldan sonra Aristoteles'in teoloji tartışmalarına girmesinin izleri bir yandan Yunanca yazan kilise babalarında, diğer yandan Süryanice konuşan Hıristiyan bölgelerde bulunabilmektedir¹¹⁴. Helenistik düşüncenin ve Yunanca felsefenin Hıristiyan Süryaniler arasında kabul edilmesinin ilk aşaması 3. yüzyıl olarak tarihlendirilmektedir¹¹⁵. Stoacı, Sokratik ve Pisagorcu felsefeyle olan bu ilişki çoğunlukla pratik felsefe olarak etik konusuna yönelmiştir. Hıristiyanlığın felsefeye ve özellikle Aristoteles'in felsefesine yönelik şüpheli yaklaşımının ve uyarılarının zaman içinde düşmanlıktan ziyade asimilasyona dönüşmesi, Aristoteles'in metinlerinin birçok okulda okunmasıyla sonuçlanmıştır. Bu anlatıya göre 6. yüzyılda artık Yunancada felsefe zayıflamış ve bu da Aristoteles ve Yunanca külliyatın Süryaniceye tercüme edilmesine yol açmıştır¹¹⁶. Özellikle Aristoteles'in mantık ve popüler etik metinleriyle, tıp alanındaki çalışmalar tercüme edilmiştir¹¹⁷.

Bu noktada Arapça ve Farsça arasındaki ilişkiye de vurgu yapmak gerekmektedir. Sasani İmparatorluğu döneminde (224-651) bölgede Büyük İskender'e karşı yenilginin hatırasının unutulması Helenistik bilginin ve felsefenin Orta Farsça tarafından asimilasyonu Yunanca ve Farsça arasındaki uzun dönemli ilişkiye bir yenisini eklemektedir¹¹⁸. Buna göre Hüsrev Anuşirvan (sal. 531-579) döneminde zirveye ulaşan Yunanca ve Orta Farsça arasındaki tercüme hareketi imparatorluğun çökmesinden sonra da devam etmiştir. Emevi (661-750) ve Abbasilerin (750-1258)

¹¹³ A.g.e., s.48.

¹¹⁴ A.g.e., s.50.

¹¹⁵ A.g.e., s.50

¹¹⁶ A.g.e., s.98.

¹¹⁷ A.g.e., s.98.

¹¹⁸ A.g.e., s.98

bölgeyi fetihleri Orta Farsça ve Arapça arasındaki tercüme hareketini hızlandırmıştır¹¹⁹. Bu tercüme hareketi, Yunanca ve Arapça arasındaki harekete paralel olarak gelişmiş, ancak bu konu hakkındaki çalışmalar daha kısıtlı kalmıştır¹²⁰. Dolayısıyla Abbasi döneminde yalnızca Yunanca ve Süryaniceden değil, aynı zamanda Orta Farsçadan da Arapçaya tercüme söz konusudur. Bu aynı zamanda Klasik Gelenek ve Türkçe arasındaki ilişkide de Farsçanın payını göz önünde bulundurmaya da gerektirmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, 7. ve 8. yüzyıllarda Yunanca, Süryanice ve Orta Farsça arasındaki tercüme ilişkileri Arapçaya aktarılan Klasik Gelenek'in ilk, düzensiz aşamasını oluşturmaktadır. Klasik Gelenek ve Arapça arasındaki ilişkide en göze çarpan tarihsel olay ise ilk Abbasi halifeleri döneminde, Bağdat'ta özellikle el-Mansur (sal. 754-775) ve oğlu el-Mehdi'nin (sal. 775-785) saltanatında yoğun ve sistematik bir tercüme hareketinin olmasıdır. İki yüzyılı aşkın bu tercüme hareketinde Arapça ve Yunanca arasındaki ilişki kristalleşmekte ve tarih yazımı bu sürecin kendisiyle beraber bu noktaya varan tarihsel aktarım kanallarını ortaya çıkarmak konusunda çaba sarf etmektedir. Bağdat'a felsefenin nasıl ulaştığının sorgulanması yalnızca bugünün tarih yazımına has değildir. Bu soru, felsefe Bağdat'a geldikten sonra 10., 11. ve 12. yüzyıllarda Arapça felsefenin de sorusu haline gelmiştir¹²¹. Farabi'nin de katıldığı bu tartışma İskenderiye'den Hatay'a, Atina'dan Harran'a ve oradan da Bağdat'a felsefenin yayıldığı ve aktarıldığı bir okul çizgisi kurmaktadır. Ancak bugün tarihçilerin uzlaştığı anlatı, Harran'ın Yunanca felsefenin gelişmesinde ve yayılmasında önemli ve etkili bir yer olduğunun kabulüyle beraber bu okul çizgisinin kurmaca olduğu yönündedir¹²². Onlara göre, Arapçaya geçen Klasik Gelenek'in takibinde tek başına çizgisel ve kurumsal bir aktarımdan ziyade hali hazırda dolayımlanmış ve çeşitlenmiş çok dilli bir tercüme ilişkisi söz konusudur¹²³.

¹¹⁹ A.g.e., s.98

¹²⁰ Dimitri Gutas, "The Rebirth of Philosophy and the Translations into Arabic", *Philosophy in the Islamic World* içinde, s.118.

¹²¹ Konuyla ilgilenenler, Farabi (ö. 950-951) tarihçi al mas'udi (ö. 956) , Ibn Rıdvan (ö. 1068), Ibn Gumay (ö. 1198), Ibn Abi Usaybia (1270).

¹²² A.g.e., s.52.

¹²³ A.g.e., s.54.

2.4 Arapçada Aristoteles Tercümelerinin İzleri

Arapça dünyada izi sürülebildiği kadarıyla *Nikomakhos'a Etik*'ten ilk bahis 9. yüzyılda Kindî'nin *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Öğrenmek için Gerekenler üzerine Risale* metnindedir¹²⁴. Risale *Nikomakhos'a Etik*'in bir yorumlaması değildir ancak Aristoteles'in eserlerinin listesini ve kısa açıklamalarını içermektedir. Kindî'nin risalesinin tam tarihi ortaya çıkarılamasa da tarihçiler bahsedilen *Nikomakhos'a Etik*'in Süryaniceden Arapçaya tercüme olduğunu düşünmektedirler¹²⁵.

Nikomakhos'a Etik'ten ikinci olarak Farabi (M.S. 870-950) tarafından bahsedilmektedir. Kindî'ninki gibi elinde Aristoteles'in eserlerinin listesi bulunan Farabi, *Felsefe Çalışmalarından Önce Gerekli Ön Hazırlıklara İlişkin Risale* metninde Aristoteles'in pratik felsefesine dair bilgi vermektedir: "Felsefede işlenen amellerin öğrenildiği kitaplara gelince, (...) bunların bazılarında ahlakın ıslahı, bazılarında da şehrin yönetimi (tadbir al-mudun) ve bazılarında da evin yönetimi öğrenilir"¹²⁶.

Bu metnin dışında Farabi, yukarıda da adı geçen *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* metninde de *Nikomakhos'a Etik*'ten bahsetmektedir¹²⁷. Farabi, Platon'un adalet anlayışı ile Aristoteles'inkini birbirine yaklaştırmakta ve Platon'un söylediklerinin benzerleri Aristoteles'in *küçük Nikomakhos'a Etik*'te de olduğunu yazmaktadır¹²⁸. Bu paragrafın devamında kendi *Nikomakhos'a Etik Yorumlamasına* da atıfta bulunarak şöyle demektedir:

Kendi yorumlamamızın da birçok yerinde açıkladığımız gibi Aristotle Niqumakhiya olarak bilinen kitabında yalnızca *şehrin kurallarından (kavanin al-madaniyya)* bahsetmektedir. Eğer burada da Porphyrios'un ve ondan sonra gelen birçok yorumcunun söylediği gibi etikten (*ahlaktan*) bahsediyorsa, o

¹²⁴ *Letter on the Number of Books of Aristotle and What is Needed to Acquire Philosophy (Risalah fi kammiyat kutub Aristutalis ve-ma yuhtacü ileyhi fi tahsili 'l-falsafah)*

¹²⁵ *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, düzenleyenler. Anna Akasoy ve Alexander Fidora, (Brill: Leiden, Boston, 2005) s. 1

¹²⁶ A.g.e., s.16. *Letter on the Necessary Preliminaries before the Study of Philosophy (Risâle fîmâ yenbağî en yükaddem kabale te'allümi 'l-felsefe)*,

¹²⁷ A.g.e., s.11.

¹²⁸ A.g.e., s.11, *Küçük Nikomakhos'a Etik*'le ilgili tartışma için bkz. s.14-15.

halde (Aristoteles'in) sözleri etik kurallar hakkındadır ve kuralların ifadesi her zaman genel (küllü) ve mutlaktır; başka hiçbir şeye atıfta bulunmaz¹²⁹.

Ancak bugüne Farabi'nin bu *Nikomakhos'a Etik* yorumlamasından birkaç paragraf dışında bir şey kalmamıştır. Bununla beraber bu yorumlamada *Nikomakhos'a Etik* metninin konusunu yalnızca “şehrin kurallarıyla” ilişkilendirmesi tarihçilerin kafasını karıştırmaktadır. İpuçları göz önünde bulundurulduğunda varılan sonuç Farabi'nin önünde *Nikomakhos'a Etik*'in orijinalinden çok Porphyrios'un yorumlamasının ve *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* metninin orijinali olduğudur¹³⁰. Farabi'nin “ondan sonra gelen birçok yorumcunun söylediği” gibi derken de Themistius'un *Nikomakhos'a Etik* yorumlamasından bahsettiği düşünülmektedir¹³¹.

Farabi'nin *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* metninde tekrar edilen ve *Nikomakhos'a Etik* yorumlamasından kalan bir paragraf, günümüze Arapça aslı değil ancak İbranice ve Latince tercümesi kalan İbn-i Rüşd'ün *Nikomakhos'a Etik Telhis* 'inde ortaya çıkmaktadır. Buna göre: “Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te bütün ahlaki özelliklerin değişebilen alışkanlıklar (adet) olduğunu, hiçbirisinin doğal (tabii) olmadığını ve insanın bir ahlaki tutumdan diğerine geçmesinin alışkanlık (itiyad) ve kullanımla mümkün olduğunu açıklamaktadır”¹³². Benzer bir şekilde dolaşıma giren ilgili başka bir pasaj şu şekildedir:

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* olarak bilinen kitabında açıkça belirttiği gibi kimi insanlar için bir ahlaki tutumdan diğerine geçmek kolayken, kimileri içinse zordur. O (Aristoteles) bu zorluğun ve kolaylığın nedenlerini sıralamış; bunların kaç tane olduğundan, ne olduklarından, bu nedenlerin her birinin meylinin ne olduğundan, alamet ve manilerinin neler olduğundan bahsetmiştir¹³³.

¹²⁹ A.g.e., s.12. İtalikler ve eklemeler bana ait.

¹³⁰ A.g.e., s.12. Porphyrios'un konuyla ilgili bugüne ulaşmayan metinleri: περι του μίαν είναι την Πλάτωνος και Αριστοτέλους αἴρεσιν. (That the Philosophical System of Plato and Aristotle is one, Platon ve Aristoteles'in felsefi sistemleri tektir.); Περί διαστάσεως Πλάτωνος και Ἀριστοτέλους (On the Difference between Plato and Aristotle, Aristoteles ve Platon arasındaki fark üzerine)

¹³¹ A.g.e., s.12.

¹³² A.g.e., s.11.

¹³³ A.g.e., s.12.

Kindî ve Farabi'nin ortak özelliği dönemlerinde kendi çağdaşlarını ve dönemin tartışmalarını etkilemiş olmalarıdır¹³⁴. Özellikle Farabi'nin eserlerinin İslami dünyanın batısında, Endülüs'te en geç 11. yüzyıldan itibaren kabul gördüğü, düşüncesinin İbn-i Sina'yla beraber yaygınlaştığı kabul edilmiştir¹³⁵. 12. yüzyılda, paralel olarak hem Yahudi hem de Latin dünyasını etkilemeye başlayan Farabi'nin eserleri İbraniceye ve Latinceye tercüme edilmiş ve dönemin Yahudi filozoflarında da yankı bulmuştur¹³⁶. Latinceye çevrilen eserleri *Farabi Latinus* ismini almıştır ve içinde *Nikomakhos'a Etik* yorumlamasının Latince tercümesi olduğu da düşünülmektedir¹³⁷. Özellikle etik literatüründe Farabi'nin fikirleri İran'a ulaşmış ve onun en önemli temsilcileri olarak Nasîrüddin Tusi (1201-1274) ve Celaleddin ed-Devvani (1426-1502) öne çıkmıştır. Farabi'nin etkilerinin Farsçada ve İran'da 16. ve 17. yüzyıllara kadar devam ettiği kabul görmüştür. Kınalızade Ali Efendi'ye bakacak olursak, *Ahlak-ı Alai*'yi yazarkenki amacını şu şekilde açıklamaktadır: “Ve bârhâ hâtır-ı âtırâ endîşe vü hâtıra olurdu ki zebân-ı Türkî-i Rum üzere bir kitâb merküm olaydı ki makâsıd-ı hikmet-i amelîyyeyi bi't-temâm câmi' ve kütüb-i selâseye râbi'olaydı”¹³⁸. Pratik felsefenin maksatlarını ele alan üç büyük ahlak kitabına dördüncüsünü Türkçe olarak eklemek isteyen Kınalızade'nin bahsettiği üç büyük kitabın İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l Ahlak*'ı (1030), Tusi'nin *Ahlak-ı Nasiri*'si (1236) ile Devvani'nin *Ahlak-ı Celali*'si (1477) olduğu görülmektedir¹³⁹. Özellikle *Ahlak-ı Nasiri*'nin faziletli devleti ele aldığı üçüncü bölümünün üçüncü kısmının Farabi'nin görüşlerinin bazen kelimesi kelimesine bazen de özetleyerek bir özeti olduğu kabul edilmektedir¹⁴⁰. Tusi'nin metni, kendisinden sonraki dört yüzyıl boyunca İslami ahlak

¹³⁴ Ebu Süleyman Sicistani, Abu'l Hasan al-Amiri, Abu Hayyan al-Tevhidi, Abu Ali Miskeveyh

¹³⁵ Ulrich Rudolph., a.g.e. s. 542; Endülüs'te Farabi'den etkisi İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Al-Amiri, İbn-i Sina'da görülmektedir.

¹³⁶ A.g.e., s. 543; Moses Maimonides, Sem Tov İbn Falaquera

¹³⁷ A.g.e., s.544.

¹³⁸ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alai*, düz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007).

¹³⁹ Sıdika Ayşe Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.

¹⁴⁰ Ateş Uslu, *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi I, İktidarı Tanrılaştırmak (Eski Çağ'dan Feodalizmin Krizine)*, (İstanbul: Yordam Kitap, 2022), s.418.

ve siyaset teorisinin temel referansı olarak hem Devvani'yi hem de Kınalızade'yi etkileyecektir¹⁴¹. Devvani'nin *Ahlak-ı Celali*'sinin ise Tusi'nin *Ahlak-ı Nasiri*'sinin eklemelerle yeniden yazılmış hali olduğu kabul edilmektedir¹⁴². Kınalızade'nin *Ahlak-ı Alai*'si de 16. yüzyıldan 18. yüzyıla Osmanlı'da en çok okunan metinler arasındadır¹⁴³. Farabi, Tusi, Devvani ve Kınalızade arasındaki ilişkiden yola çıkarak burada bir kez daha Arapça ve Farsça arasındaki ilişkinin Klasik Gelenek'in Osmanlı Türkçesinde alımlanışındaki etkisini görmekteyiz.

Nikomakhos'a Etik'in Arapçada dolaşımında ve yayılımında üçüncü olarak İbn Miskeveyh'e ve İslami dünyada ahlak felsefesi üzerine önemli referans metinlerden biri haline gelmiş *Tehzibü'l Ahlak* metnine bakmak gerekmektedir¹⁴⁴. İbn Miskeveyh'in söz konusu metninin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ini sırasıyla takip etmesi, tarihçilere onun önünde metnin kendisinin olduğunu düşündürmektedir¹⁴⁵. Metnin içinde Porphyrios'un ismini anması onun etik yorumlamasından da haberdar olduğunu tarihçiler için kanıtlar niteliktedir¹⁴⁶. Ancak daha önemlisi, Miskeveyh'in *Tehzibü'l Ahlak*'ı yazarken önünde olduğu düşünülen *Nikomakhos'a Etik* metninin Arapçası kayıp (*Ihtışār al-Iskandarānīyī*) ancak bugüne Latince tercümesi ulaşan *Summa Alexandrinorum* olmasıdır¹⁴⁷. *Summa Alexandrinorum*, *Nikomakhos'a Etik*'in Arapça tercümesi *Ihtışār al-Iskandarānīyī*'nin Hermannus Alemannus tarafından 1243-1244 yıllarında Latinceye tercüme edilen, Endülüs'e ve Avrupa'ya yayılan versiyonudur¹⁴⁸. Bu noktaya bu bölümün ilerisinde tekrar dönülecektir. *Summa Alexandrinorum*'un Arapça orijinali *Ihtışār al-*

¹⁴¹ A.g.e., s. 419.

¹⁴² Ateş Uslu, *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi II Özgürlük, Güvenlik, Birey (1300-1789)*, (İstanbul: Yordam Kitap, 2021) s. 66.

¹⁴³ Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought up to the early 19th century*, (Leiden, Boston: Brill, 2019), s. 74.

¹⁴⁴ *Tahdib al-ahlaq wa-tathir al-a'raq (982-986) (the refinement of character and the purification of natural dispositions) (Kitab Taharat al-nafs- the purity of the soul)*

¹⁴⁵ Anna A. Akasoy, Alexander Fidora, *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, (Leiden, Boston: Brill, 2005, p.31.

¹⁴⁶ A.g.e., s.31.

¹⁴⁷ *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, s. 29

¹⁴⁸ A.g.e., s.62.

İskandarānīyī'nin arkasında ise *Nikomakhos'a Etik*'in Yunancasının mı yoksa Süryanicesinin mi olduğu konusunda fikir birliği olmamakla beraber iki ihtimal de hala söz konusudur¹⁴⁹.

Kınalızade Ali Efendi'ye dönecek olursak, *Ahlak-ı Ala-i* metni için İbn Miskeveyh ile Farabi'nin etik düşüncesinin Farsçada temsilcisi olarak kabul edilen Tusi arasındaki ilişkinin önemli olduğu görülmektedir. Tusi'nin eseri *Ahlak-ı Nasiri*'nin ilm-i ahlak üzerine olan ilk bölümünün İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l Ahlak* metninin Farsça adaptasyonu olduğu kabul edilmekle beraber, Miskeveyh'in etkisinin bu ilk bölümden öteye gittiği de söylenmektedir¹⁵⁰. Kınalızade'nin *Ahlak-ı Alai*'sinin referans hiyerarşisine bakıldığında en çok adı geçen metnin Tusi'nin *Ahlak-ı Nasiri*'si olduğu görülmektedir¹⁵¹. İbn Miskeveyh'i metin içinde yalnızca iki kere anan Kınalızade'nin bu durumda Arapça *ahlak* literatürüne Farsça üzerinden ulaştığı bir kez daha görülmektedir. Bu durumda, Kınalızade'nin üç büyük ahlak kitabı olarak andığı metinler birbirlerine bağlanmışlardır.

Böylece Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* metninin tarihsel yolculuğuna odaklanılarak, Osmanlı'da Kınalızade Ali Efendi'ye varan Klasik Gelenek'in *ahlak literatüründeki* izlerini Yunanca-Süryanice-Farsça-Arapça-Türkçe ilişkisi üzerinden takip edilmiş oldu.

Aristoteles'in *Politika* metninin tarihsel yolculuğu ise *Nikomakhos'a Etik*'e göre daha tartışmalıdır. 1950'lerden itibaren yaygın görüş, Aristoteles'in *Politika* metninin Arapçaya hiç çevrilmemiş olduğu yönündedir. Literatüre itiraz, 1980'lerde S. Pines tarafından yapılmıştır. Pines, İbn-i Rüşd'ün *Nikomakhos'a Etik Telhisi*'nde ve Platon'un *Devlet* yorumlamasında içinde Aristoteles'in olduğu belirtilen *Şehrin Yönetimi üzerine (de regimine villae)* metninden bahsettiğini aktarmaktadır¹⁵². İbn-i Rüşd, kendisinin metne ulaşamadığından ancak Farabi'ye göre İslami doğu'da, (*in illis*

¹⁴⁹ A.g.e., s.67.

¹⁵⁰ Nasir ad-Din Tusi, *The Nasirean Ethics*, Farsçadan tercüme eden, G. M. Wickens, (BY C, TINLING AND co, LTD: Liverpool, London, Prescott, 1964), s. 15-16.

¹⁵¹ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alai*, s. 8

¹⁵² *On the Governance of the City*; S. Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy", *The Collected Works of Shlomo Pines*, Vol. 2: Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science (Jerusalem: The Magnes Press): 150.

villis) metnin bulunabildiğinden bahsetmektedir. Ancak Farabi döneminde dolaşan metnin bugün Aristoteles'in olmadığı kabul edilen *Secretum Secretorum* olabileceği iddiası, tartışmayı başka ipuçları aramaya yöneltmiştir. Yine de Pines'ın düşüncesi, İbn-i Rüşd'ün bulamadığı için içerlediği *Politika* metninin Farabi'nin önünde bulunduğu yönündedir¹⁵³. Ancak daha sağlam kanıtlar bugün Batı'da yenice bilinmeye başlayan, *Nikomakhos'a Etik*'ten de haberi olduğu tarihçiler tarafından kanıtlanan, metninde Farabi'ye de atıfta bulunan Amiri'nin *Mutluluk ve Mutlu Etme Kitabı* metninde bulunmaktadır¹⁵⁴. Amiri şöyle yazmaktadır: “Mantık sahibi (Aristoteles) şöyle demiştir: Cemaat insana hayatında lazımdır, çünkü tek başına insan, vahşi hayvan ya da ilahi bir varlık değilse, bütün hayırlara sahip olsa bile iyi bir hayat süremez”¹⁵⁵. Bu paragrafın Aristoteles'in *Politika*'sının 1253a 26-29 cümlelerinin bir yorumlaması olduğu düşünülmektedir¹⁵⁶. Benzer bir paragraf ve insanın tek başına kendine yeterli olmadığı düşüncesi daha sonra Kınalızade Ali Efendi'de de karşımıza çıkacaktır.

Pines'ın, Amiri'de bulduğu bir başka ipucu yönetmeye dairdir. Amiri'ye göre *doğal* olarak yöneten (reis) ve *doğal* olarak yönetilen (me'rus) arasındaki ayrım, bütün ortaklıkların (iştirakat) parçalardan oluşması ve bu parçalar arasında da yöneten-yönetilen ilişkisinin söz konusu olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Hizmetçi-efendi ilişkisinde olduğu gibi, kadın-erkek ilişkisinde de bu böyledir¹⁵⁷. Ancak Aristoteles'in *Politika*'sının Arapçaya en azından ilk iki kitabının çevrildiği yönündeki önemli ipucu, yukarıda *İslami* dünyada ahlak felsefesindeki öneminden bahsedilen İbn Miskeveyh'den gelmektedir. Miskeveyh'in *Tertîbü's-sa'âdaat ve menazilü'l-ulûm* ya da daha kısa adıyla *Kitab Tertîbü's-sa'âda* olarak bilinen ve Farabi'nin *İlimlerin Sayımı* de pasajlar içeren metninde şöyle yazmaktadır: “Aristoteles'in evin yönetimi (tedbir-i menzil) ve şehirlerin yönetimine (tedbir-al mudun) dair eserlerine gelince, Şehirlerin Yönetimine dair bulunan eserinin iki kitaptan oluşan kısmı dışında hiçbiri

¹⁵³ A.g.e., s.151.

¹⁵⁴ *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, s. 19; S. Pines, “Aristotle's Politics in Arabic Philosophy”, s. 153. *Kitab as-sa'adah wa'l-is'ad (Book of Happiness and Making Happy)*

¹⁵⁵ S. Pines, “Aristotle's Politics in Arabic Philosophy”, s. 151.

¹⁵⁶ A.g.e., s.151.

¹⁵⁷ A.g.e., s.152.

Arapçaya çevrilmemiştir. Bunlardan Aristoteles'in eserlerinin *Katalog*'unda bahsedilmektedir"¹⁵⁸.

Bir başka ipucu da Farabi'nin *Harfler Kitabı*'ndadır.¹⁵⁹ Bu metninde Farabi'nin Aristoteles'in metninin ismini anarak oradan bir pasaj aktarması, Aristoteles'in *Politika*'sından haberdar olduğunu düşündürmektedir¹⁶⁰. Söz konusu pasaj despotluk, yani hizmetçi (köle)-efendi ilişkisine dairdir: "Bu nedenle Aristoteles Siyaset Bilimi kitabının başında şöyle der: İlişkiye gelince, bazen bunun yalnızca yasaya (şer', νόμος, nomos) ve adaletsizliğe dayandığı düşünülür. Farabi ekler: (Aristoteles) burada ilişkinin zayıflığına atıfta bulunmaktadır"¹⁶¹. Bu pasajın Aristoteles'in *Politika*, I, 2,3 1253b 21-23'den olduğu düşünülmektedir. Dahası, Aristoteles'in *Politika*'sına benzeyen başka pasajlar Farabi'nin *Medinetü'l Fazıla ve Siyasetü'l-Medeniyye* metinlerinde de bulunabilmektedir¹⁶². Atıflardan bir tanesi de Aristoteles'inkiyle aralarında farklılıklar olmasına rağmen, benzerlikleriyle de ön plana çıkan "mükemmel ortaklıklar"la ilişkilidir¹⁶³. Pines'ın bütün bu ipuçlarını birleştirdiğinde ortaya koyduğu sonuç hem Amiri hem de Farabi tarafından Aristoteles'e yapılan atıfların *Politika* metninin 1. kitabıyla ilişkili olduğudur. Ancak atıflar ve bugün bildiğimiz *Politika* metni arasında farklılıklar olması Pines'a Arapça dünyada bilinen *Politika*'yla Yunanca bilinen *Politika* metni arasında fark olduğunu düşündürmektedir. Buradan vardığı sonuç ise Yunanca metnin, Helenistik ya da Roma dönemine ait, Stoacı etkilerin de söz konusu olabileceği, başka bir metnin yorumlaması olduğu yönündedir. Bunun takip edilebildiği noktalar ise, Farabi'nin köleliğe karşı görünmesi ve mükemmel ortaklığa dair geç Antikite döneminde de yaygınlaşmış görüş olarak dünya ortaklığına yaptığı vurguda bulunmaktadır¹⁶⁴.

¹⁵⁸ A.g.e., s.153. Aristoteles'in eserlerini içeren buradaki *Katalog* Ptolemy'nindir. Aynı *Katalog* Ibn Usaybi'a ve Ibn al-Qıfti tarafından da alıntılanmıştır. (İlimlerin Sayımı: *İhsa' al-Ulum*)

¹⁵⁹ *Kitab al-Huruf*

¹⁶⁰ A.g.e., s.155.

¹⁶¹ A.g.e., s.154.

¹⁶² İdeal Devlet: *al-Madina al-Fadila*.

¹⁶³ A.g.e., s.156.

¹⁶⁴ A.g.e., s.157.

Pines'in makalesinin bu tez için önemi, Aristoteles'in *ekonomi* kavramını tartıştığı *Politika*'nın 1. kitabının Arapça dünyada biliniyor olmasındadır.

2.5 Aristoteles'in Latinceye Tercümeleri

Aristoteles'in metnlerinin Arapçada izleri takip edildikten sonra Latince nasıl bir yol izlediğine odaklanılacaktır. Bu noktada 1204 yılında Konstantinopolis'in Haçlı Seferleri sonucu Latin dünyasının eline geçişi önem kazanmaktadır. Buna göre, Doğu'da Latince bir imparatorluğun ortaya çıkışının eski Helenistik merkezlerin canlanışına sahne olduğu ve "Helenistik düşünceyi meraklı *Batılı* zihinlerin ulaşımına" açtığı kabul edilegelmiştir¹⁶⁵. Aynı zamanda ilk üniversitelerin Paris, Oxford, Bologna ve Napoli'de kuruluşlarının felsefeye yönelik ilgili artırdığı ve Endülüs'te devam eden Arapça felsefeyle temasların Latince dünyayı uzunca bir süre derinden etkilediği tarih yazımında yerini almıştır. Bu noktada Paris Üniversitesi Sanat Fakültesi ön plana çıkmaktadır¹⁶⁶. Ancak Paris Üniversitesi'ne geçmeden önce belirtmek gerekir ki 12. yüzyılda *Nikomakhos 'a Etik*'in II. ve III. kitaplarını kapsayan bir tercümesi *Ethica Vetus* Latince dolaşmaktadır¹⁶⁷. Arapçada Aristoteles'in ilk dönem alımlanmasına benzer bir şekilde yukarıda bahsi geçen Yeni Platoncu metnlerin Arapçadan Latinceye tercümeleri; Farabi, Kindî ve İbn-i Sina yorumlamaları da söz konusudur¹⁶⁸. Proklos'un *Aristoteles'in Teolojisi*, *Proklos Arabus*'un, 1187 yılından önce Gerard Cremona tarafından Arapçadan Latinceye tercüme edildiği bilinmektedir¹⁶⁹.

Roma hukukunun Corpus Justiniani'sinin 11. yüzyılda yeniden keşfi ve yeniden tesis edilmesi Bologna Üniversitesi'nde bir hukuk felsefesi okulunun gelişimine yol açtığı gibi, Aristoteles'in *Nikomakhos 'a Etik* ve *Politika* metnlerinin 13. yüzyılın ortalarında Latinceye tercümesi de Paris Üniversitesi Sanat Fakültesi'ni felsefi tartışmaların

¹⁶⁵ Fernand Van Steenberg, *Aristotle in the West*, (Louvain: Nauwelaerts Publishing House, 1970) s. 59.

¹⁶⁶ Facultas Artium Liberalium

¹⁶⁷ A.g.e., s.66.

¹⁶⁸ A.g.e., s.63.

¹⁶⁹ A.g.e., s.63.

merkezi haline getirmiştir¹⁷⁰. Felsefe kürsüsünün teoloji ve hukuk kürsüsü ile olan ilişkileri ise devamlı ve önemli olarak görülmüştür. Bu ilişkiden doğan *skolastik ekonomi* Roma ve kilise hukukunun yorumlama geleneğini ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* metinleri etrafında yapılan tartışmaları kapsamaktadır¹⁷¹.

13. yüzyılda Aristoteles'in metnlerinin Latinceye tercümesinden ve yaygınlaşmasından hukuk ve felsefe fakültelerinde olduğu gibi teoloji fakültesi de etkilenmiştir. Öncelikle belirtmek gerekir ki teoloji fakültesinde Aristoteles'in metinleri daha çok etik ve ekonomi arasındaki ilişki üzerinden ele alınmıştır¹⁷². Hayatlarının bir döneminde Paris Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde bulunan Hıristiyan teologların ekonomiyle ilgilenmeleri, uygun ekonomik davranışı öğütlemeleri bakımından etikle ilişkilidir. Onlara göre insan, hayatında ruhani rehberliğe muhtaç olduğu kadar bedensel olarak hayatta kalabilmesi için besine, dolayısıyla da geçinmeye muhtaçtır. İnsan tek başına geçimini sağlayamadığından, aynı zamanda toplumun bir üyesidir. Ortak maddi araçların kıt, insanın aç gözlü olmaya meyilli, gelecek için kaygılı ve Hıristiyan paylaşım etiğine karşı isteksiz olması, yalnızca kişinin kaderini değil toplumun da işleyişini bozmaktadır. Buna engel olmak maksadıyla Orta Çağ teologları, mülkiyet, zenginlik, değişim, değer, para ve faiz gibi konularda *skolastik ekonomik etik* doktrinlerini ortaya koymuşlardır¹⁷³.

Aristoteles'in teoloji fakültesinde yaygınlaşmasıyla bu etkiye karşı Hıristiyan kilisesinin de bilgisi dahilinde, öncesinde düzenli derslerde değil yalnızca festivallerde okunan Aristoteles'in *Etik* metninden o zaman bilinenleri, 1215'te Paris Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde yasaklı listesine alınmıştır¹⁷⁴. Ancak aynı dönemde teoloji fakültesinde Thomas Chobham'ın 1215 tarihli *Summa confessorum* eserlerinde

¹⁷⁰ Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, (Leiden, London: Brill, 1992, s. 8).

¹⁷¹ A.g.e., s.8.

¹⁷² Benzer bir tartışmanın izleri, tezin üçünü bölümünde olduğu gibi Kınalızade'de Müslüman ahlakı ile Aristoteles'in etik ve ekonomi ilişkisi üzerinden takip edilebilmektedir.

¹⁷³ A.g.e., s.1; Odd Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought Antecedents of Choice and Power*, (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 1998).

¹⁷⁴ A.g.e., s.40.

Aristoteles'in etkisi hali hazırda takip edilebilmektedir. İzi sürülebilen bu etki, iki döneme gönderme yapmaktadır. Öncelikle Aristoteles'e atfedilen paranın kısırlığı fikri, bir başka deyişle paranın doğal olmayışı sebebiyle paradan para kazanmanın en kötü servet elde etme yolu olması; Hıristiyan etiğinde 5. yüzyıl hitabelerinden itibaren faize karşı tutumda görülebilmektedir¹⁷⁵. Bu iz, ekonomik düşüncede Aristoteles'in etkisini arayan tarihçileri erken dönem Yunanca ve Latince arasındaki etkileşime götürmektedir¹⁷⁶. Bunun yanı sıra Chobham'ın *Summa*'sında Aristoteles'in *Etik'in* üçüncü kitabında tartıştığı insanın isteyerek/iradi/gönüllü (voluntary, εκούσιος, hekousios,) ve istemeden/gayri iradi/gönülsüz (involuntary, aekousios, άεκούσιος) yaptığı eylemler, Chobham tarafından borç, borç alma, borç verme ve faiz konularında, skolastik etik bağlamında ele alınmıştır¹⁷⁷. Borç alanın ve faiz ödeyenin eylemlerinin iradi olup olmadığı tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar teologlar tarafından sıklıkla hatırlatılacak ve tekrarlanacaktır.

Helenistik dönemdekine benzer dini otoriteler ile felsefe arasındaki çatışma Paris'te de gerçekleşmiş, Aristoteles'in Hıristiyanlık tarafından asimilasyonu uzun soluklu olmuştur. 1231'de Papa Aristoteles'in yasaklanan metinlerini incelemek ve düzeltmek için teologlardan oluşan bir komisyon belirlemiş, komisyonun başına bugün Latince *Etik*'i arayan tarihçilerin odağı olan Auxerre'li William'ı atamıştır¹⁷⁸.

1230'lara kadar Auxerre'li William, Aristoteles'in *Etik*'inin II. ve III. kitaplarını kapsayan *Ethica vetus*¹⁷⁹ ve I. ve diğer kitapları kapsayan *Ethica nova*¹⁸⁰dan haberdardır¹⁸¹. Her ne kadar Auxerre'li William'ın Aristoteles'in ekonomiyile ilişkilendirilen verme, hayırseverlik üzerine olan IV. kitabı ve adalet üzerine olan V. kitabı bilmediği düşünülse de elindeki tercüme üzerinden adalet faziletini ekonomik

¹⁷⁵ A.g.e., s.59.

¹⁷⁶ A.g.e., s.59.

¹⁷⁷ A.g.e., s.59.

¹⁷⁸ A.g.e., s.66.

¹⁷⁹ (translatio intiquissima- Eski etik, en eski tercüme “the oldest translation”)

¹⁸⁰ (Daha yeni tercüme, the “older translation” translatio antiquior)

¹⁸¹ A.g.e., s.66.

tartışmalara taşımıştır¹⁸². Tartışma, doğal yasa ve pozitif yasa ayrımı üzerinden özel mülkiyetle ilişkilidir: doğal yasaya göre doğada hiçbir şey özel değildir; her şey ortaktır, dünya ve zenginlikleri bütün insanlara Tanrı tarafından verilmiştir. Bunun karşısında ise özel mülkiyetin hukuki koruyucusu pozitif yasa vardır. Ancak doğal ve pozitif yasa arasındaki gerilim, her şey ortak olduğunda da çözülmemektedir; çünkü o günün koşullarında, insanın mevcut aç gözlülüğü ve yozlaşmışlığı düşünüldüğünde özel mülkiyetin varlığının amacının daha kötüsünün ortaya çıkmasını engellemek olduğu düşünülmüştür¹⁸³. Bu sebeple, özel mülkiyet, doğal akıl tarafından dikte edilmiş ve hatta zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Ancak özel mülkiyetin fiili ve sorgulanamaz hukuki olgusu karşısında, doğal yasanın ortaklık prensibinin korunması gerekliliği de tartışılmıştır. Böylece doğal yasanın içinden bir gereklilik prensibi ortaya çıkmıştır¹⁸⁴. Buna göre, *In necessitate omnia sunt communia*: İhtiyaç halinde her şey ortaktır¹⁸⁵. Sadaka verme bu prensibin uygulaması olarak kabul edilmiştir. Hıristiyan etiğinde, hayırseverlik/cömertlik faziletinin bir parçası olarak düşünülen sadaka verme, Auxerre’li William’ın adaleti tartışmaların odağına getirmesiyle, adil olma faziletiyle ilişkilenebilir. Hayırseverlik, sadaka verme ve adalet faziletleri de ekonomik değişimin işlevi ve bu değişimdeki ortaklık prensibini kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu tartışma, yukarıda bahsi geçen Hıristiyan etiğinde yapılan, borç alma, borç verme, faiz meselelerine doğru taşınmıştır¹⁸⁶. Aristoteles’in özel mülkiyet meselesini tartıştığı *Politika*’nın ikinci kitabının Latince henüz bilinmemesi, özel mülkiyet tartışmalarında Roma hukuku mirasını ve Aristoteles’in etiğini uzlaştırma çabaları gibi görünmektedir.

Aristoteles’in *Etik*’in III. kitabında ele aldığı, fırtına anında gemiden yük atmanın iradi bir eylem olup olmadığının incelenmesi; ihtiyacın bir fırtına kadar kendisini dayattığı noktada borç almada, borç alan ve veren arasındaki ilişki, karşılık beklemezsizin

¹⁸² A.g.e., s.72.

¹⁸³ A.g.e., s.72. Bu argümana barış argümanı denmektedir (argument from peace).

¹⁸⁴ (ius necessitatis prensibi)

¹⁸⁵ A.g.e., s.75-76.

¹⁸⁶ A.g.e.s, 77. Aristoteles’in III. kitabında bahsettiği isteyerek ve istemeden yapılan eylemler (voluntary-involuntary action) meselesi de Chobham’da olduğu gibi borç alma, borç verme ve faiz meseleleriyle birlikte ele alınmaya devam etmiştir.

verme faziletiyle skolastik ekonomik düşünceye ilişkilendirilmiştir ve teoloji bölümünde çok sık referans verilen bir başka tartışma haline dönüşmüştür¹⁸⁷.

1240'larda İbn-i Rüşd'ün Arapça Aristoteles'in *Nikomakhos 'a Etik* yorumları, *Ihtışār al-Iskandarānīyī*, Hermannus Alemannus tarafından Latinceye *Summa Alexandrinorum* olarak tercüme edilmiştir¹⁸⁸. Paris Üniversitesi teologları, Aristoteles'in metinlerine erişim arttıkça, Hıristiyan geleneksel etiğini Aristoteles'in felsefi sistemiyle birlikte okumanın yollarını aramaya başlamışlardır¹⁸⁹. Bu noktada Alexander Hales, İbn-i Rüşd'ün Aristoteles yorumlarını ve *Etik*'in Arapçadan Latinceye tercümelerinin versiyonlarını kullanarak, Aristoteles'te ekonomik değişimin gerekliliği meselesini, Aristoteles için ticaretin temelinde karşılıklı ihtiyacın yattığı fikrini öne çıkartmıştır. Hıristiyan etiğinde, ticarete yönelik olumsuz tutum uzun zamandır tartışılmaktadır. Teologlar, kıtlık ve bolluk yaşayan bölgeler arasındaki karşılıklı ihtiyacın giderilmesi için tüccarların ve ticaretin gerekli olduğunu konusunu bugün adil fiyat denilen, Roma hukuku'nun *laesio enormis* prensibiyle birlikte hali hazırda ele almaktadırlar. Onlara göre ticaret gereklidir, ancak aç gözlülüğe, sahtekarlığa ve para sevgisine (*philargia*) dönüşmemelidir¹⁹⁰. Anlaşılan o ki, teologlar ticarete karşı genel olarak olumsuz bir tutum takınmışlardır; ancak dürüst ticaret yapmanın zorluğu ve zorunluluğu konusunda hemfikirdirler. Ancak Alexander Hales'e göre herkesin birbirine muhtaç olduğu fikri, insanın aç gözlülüğünün yarattığı toplumsal karmaşa karşısında toplumsal harmoni yaratılmasına imkân tanımaktadır; çünkü kişisel zenginlik yalnızca toplumsal bir varlık olarak kişinin doğasına değil, toplumun doğasına da karşıdır¹⁹¹. Bu sebeple ticaret, toplumsal ayıba ve utanca yol açmadan yapılmalıdır. Alexander Hales, Aristoteles'in ticaretin gerekliliği fikrini işlemiş; ticareti toplumsal harmoniyi getirebilecek bir çözüm olarak düşünmüştür¹⁹².

¹⁸⁷ A.g.e., s.95.

¹⁸⁸ A.g.e., s.66.

¹⁸⁹ A.g.e., s.118.

¹⁹⁰ A.g.e., s.54

¹⁹¹ A.g.e., s.135.

¹⁹² A.g.e., s.133.

Arapçadan Latinceye yapılan tercüme, Paris teoloji fakültesinde İbn-i Rüşdî (Averroist) bir grubu da ortaya çıkarmıştır.

Nihayet 1247'de *Nikomakhos 'a Etik* metninin tamamı, Yunancadan Latinceye Lincoln piskoposu Robert Grosseteste tarafından *translatio lincolniensis* olarak tercüme edilmiştir¹⁹³. 1250'ye gelindiğinde, Albertus Magnus *Nikomakhos 'a Etik*'in dersini yapmaktadır ve dersleri metnin tamamına dair sorulu ve detaylı yorumlama içermektedir¹⁹⁴.

1260'ta ise Aristoteles'in *Politika*'sı Yunancadan Latinceye Moerbeke'li William tarafından tercüme edilmiştir¹⁹⁵. Albertus Magnus'un özellikle *Politika* metnine yaptığı yorumlar özel mülkiyet tartışmasını genişletmiş, bu tartışmalara barış argümanı dışında (argument from peace) başka argümanları da dahil etmiştir. Buna göre, Aristoteles'teki mülkiyetin özel ancak kullanımın ortak olması gerekliliği Hıristiyanlık'taki hayırseverlik ve ihtiyaç halinde her şeyin ortak kabul edilmesiyle uyumludur. Aristoteles'in özel mülkiyetin gerekliliği konusunda *Politika*'da Platon'a karşı öne sürdüğü dört argüman, Albertus Magnus tarafından Hıristiyanlık etiğiyle uzlaştırılmıştır. Argümanlardan ilki mülkiyetin ortak olması durumunda çok çalışıp az kazananlar ve az çalışıp çok kazananlar arasında şikayetlerin, tartışmaların ve kavgaların artacak olmasıdır. Bu, daha önce bahsi geçen Auxerre'li William'ın barış argümanına yakındır: özel mülkiyet insanları daha kötü çatışmalardan korumak için vardır. Ancak bu argüman, çalışmak ve çalışmanın karşılığını alma anlamında emek argümanı olarak da düşünülmüştür¹⁹⁶. Aristoteles'in özel mülkiyetin gerekliliği konusundaki ikinci argümanına göre, herkes bir şeye sahip olduğunda onu daha özenli korumaktadır; şeylerin ortak olması durumunda, bu özen ortadan kalkacaktır. Bu argüman da verimlilik argümanı olarak yorumlanmıştır¹⁹⁷. Üçüncüsü Aristoteles'e

¹⁹³ A.g.e., s.66.

¹⁹⁴ A.g.e., s.170. Ders notları öğrencisi Thomas Aquinas tarafından düzenlenmiştir ve *First Commentary* adında Köln'de basılmıştır. Albert the Great, 1260'ların ortasında daha serbest bir formda aynı metne dair bir *Second Commentary* de hazırlamıştır.

¹⁹⁵ A.g.e., s.170. Albertus Magnus, papanın da ricasıyla Moerbeke'yi ziyaret etmiş, Aristoteles'in *Politika* metnine de bir yorumlama hazırlamıştır.

¹⁹⁶ Daha sonra John Locke'la ilişkilendirilecek ve özel mülkiyetin emek teorisi olarak tekrar gündeme gelecektir. (argument from labour) a.g.e., s.173

¹⁹⁷ A.g.e., s.172. argument from efficiency

göre bir şeye özel olarak sahip olmak hoş giden bir şeydir¹⁹⁸. Ve sonuncusu, cömertlik fazileti için özel mülkiyet gereklidir¹⁹⁹. Albertus Magnus, özel mülkiyetin gerekliliği konusunda Aristoteles'in bu dört argümanını incelemiştir, ancak Hıristiyanlığa uygun olmadığını düşündüğü üçüncü argümanı dördüncü argümanla birleştirmiş ve bunu Hıristiyan hayırseverliğiyle birlikte yorumlamıştır²⁰⁰. Ona göre hoş olan fazilet cömertliktir.

Alexander Hales'le birlikte Aristoteles'te insanların birbirine ihtiyacından dolayı ticari değişimin olması gerekliliği fikri, toplumsal harmoninin parçası olarak ticareti hali hazırda tartışmaya açtığından yukarıda bahsedilmişti. Albertus Magnus ise Aristoteles'ten yola çıkarak bu tartışmaya başka bir yaklaşım getirmiştir: aşırıya kaçmadan servet sahibi olmak, kişinin kendisini tamamlaması (kemale ermesi, entellechia) ve fazıl bir insan olması yolunda gereklidir. Ona göre nasıl ki aşırı servet ve zenginlik insanın iyi bir hayat yaşaması önünde engel olarak düşünülüyorsa, aşırı fakirlik de iyi bir hayat önünde engeldir. İsa her ne kadar insana, gerekli gördüklerini de vermesini öğütlemiş olsa da Albertus Magnus'a göre bu kaide değildir; kaide yalnızca fazlalıkların verilmesidir²⁰¹. Bu yaklaşım, teologların ticarete ve zenginliğe karşı tutumlarında bir değişiklik olarak yorumlanmıştır²⁰².

Albertus Magnus döneminde Aristoteles'in *Etik*'inin adalet üzerine olan V. kitabı, *Etik*'in bütün kitaplarının tercüme edilmesiyle skolastik ekonomi tartışmalarına dahil olmuştur. *Etik*'in Yunancadan Latinceye yapılan tam tercümesi, V. kitap üzerine daha önceden yapılmış (muhtemelen 6. yüzyılda) anonim yorumlar ve tercümanların notlarını da kapsamaktadır. Buna 11. yüzyılda Bizanslı Efesli Mihail'in yaptığı yorumlar da dahildir. Bu bağlamda adalet üzerine olan V. kitap dikkatleri üzerinde toplamıştır²⁰³.

¹⁹⁸ argument from pleasure

¹⁹⁹ argument from liberality

²⁰⁰ A.g.e., s.172.

²⁰¹ Ancak fazlalıklar da insanın statüsüne ve pozisyonuna (status vel gradus) göre değişmektedir. Buna göre, psikopos rahipten, kral askerden, aile reisi ise tek bir kişiden daha fazlasına ihtiyaç duymaktadır. A.g.e., s.175.

²⁰² A.g.e., s.174.

²⁰³ A.g.e., s.182.

Skolastik ekonomik düşünceye en çok katkı sunan teolog Aquinolu Thomas olarak kabul edilegelmiştir. Aquinolu Thomas, Albertus Magnus'un öğrencisidir ve hocası gibi kendisi de Aristoteles'in *Etik* kitabı için 1271 yılında *Sententia libri Ethicorum* adında bir yorum hazırlamıştır²⁰⁴. Tarihi tam olarak bilinmese de Albertus Magnus'unkinden geç olduğu tahmin edilen *Politika* yorumu ise, *Sententia libri Politicorum*, *Politika*'nın yalnızca ilk iki kitabını içermektedir, tamamlanamamıştır²⁰⁵. Ancak Aquinolu Thomas'la skolastik etiğin Aristoteles'in etkisi altına girdiği ve Aristoteles'in Hıristiyanlaştığı kabul edilmektedir²⁰⁶.

Aquinolu Thomas insanın zenginlikle olan ilişkisini Aristoteles'in iradi ve iradi olmayan eylemleriyle beraber ele almaktadır. Ona göre ilahi kanunlar insana, bütün dünya işlerinden çekilmeleri anlamında iradi fakirliği öğütlemektedir. İsa'nın takipçilerine cüzdan ya da para kesesi taşımamalarını tavsiye ettiğinde mutlak fakirliği değil; onları amaçlarından uzaklaştıracak zenginliği kastettiği yorumlar arasındadır²⁰⁷. İnsanın amacı saadete (beatitüde) erişmektir, saadet ise, "ilahi özün cennetsel tasavvurudur"²⁰⁸. Aquinolu Thomas metinlerinde (*Prima Secundae, Summa theologiae*) böylesi bir saadet anlayışına dahil olan ve olmayanları incelemektedir ve ona göre zenginlik saadete dahil değildir: Zenginlik yanıltıcıdır, sabit değildir; şansla alakalıdır, kolayca kaybedilebilmektedir; kendi amacı olmamasından dolayı insana tabiidir, insan tarafından düzenlenmiştir, ancak ölçülü kullanımı övülmelidir²⁰⁹.

Fakat Aquinolu Thomas'a göre, insanlar dünya üzerindeki geçici varoluşlarında daha az mükemmel bir saadet görüşünü benimsemişlerdir, buna göre de saadet, insanın faziletli eylemlerinin ödülüdür; ancak insanın bedensel ihtiyaçları onun faziletli eylemesinin önüne geçebilmektedir. Bedensel ihtiyaçların karşılanması ise maddi zenginliğe bağlıdır, bu bağlamda maddi zenginlik ancak insanın saadete erişmesinde araçsal manada insanın arzuladığı ve ihtiyaç duyduğu bir şey olabilmektedir²¹⁰. Bu

²⁰⁴ A.g.e., s.204.

²⁰⁵ A.g.e., s.207.

²⁰⁶ A.g.e., s.207.

²⁰⁷ A.g.e., s.209.

²⁰⁸ A.g.e., s.207.

²⁰⁹ A.g.e., s.207.

²¹⁰ A.g.e., s.207.

araçsallık insanın doğayla kurduğu ilişkide ortaya çıkmaktadır. Aquinolu Thomas'a göre olgunluğa erişmemiş, mükemmel olmayanların, mükemmel olanlar için var olmaya devam ettiği, teleolojik olarak sıralanmış hiyerarşinin en üstünde insan vardır. Dolayısıyla insanın, doğadaki bitkilerin ve hayvanların üzerinde bir hakimiyeti söz konusudur. İnsan, doğduğunda doğa kendisine süttten başka bir şey vermediği halde beslenmesini sağlayabilmekte, çıplak doğduğu halde kendisine kıyafetler yapabilmekte, birçok hayvandan güç ve hız olarak daha aşağıda olsa da onları emekleri ve kendi ulaşımı için kullanabilmektedir. Ancak bu hakimiyet, insanın saadet arayışında Aquinolu Thomas'a göre ancak bir araç (*instrumenta* ya da *adminicula*) olabilmektedir. Aristoteles'te olduğu gibi, Aquinolu Thomas'a göre insanın kendisinden aşağı olanları kendi hayatının gereklilikleri için kullanması doğaldır. Zenginlik de buna dahildir. Ancak zenginliğin özelliği, birisi geçimini karşılamaktan fazlasını istediğinde onu sınırsızlığa götüren tamaha kolayca düşürmesidir. Bu dini olandan daha az mükemmel saadet görüşüne göre ölçsüz olan zengin olmak değil, zenginliğin suistimal edilmesidir; aynı şey fakirlik için de geçerlidir. Fakirlik insanı zenginlikle alakalı kötülüklerden korumakta, ancak kendisini ve başkasını destekleme anlamında zenginliğin getirdiği iyiliklerden de mahrum bırakmaktadır²¹¹. Bu noktada Aquinolu Thomas hocası Albertus Magnus yorumunu takip etmektedir: dini olmayan bir saadet anlayışında insanın aşırıya kaçmadan servet sahibi olması, kişinin kendisini tamamlaması (kemale ermesi) ve fazıl bir insan olması yolunda gereklidir.

Aquinolu Thomas'ın Aristoteles'i Hıristiyanlaştırdığı yönündeki argüman özellikle özel mülkiyet etrafındaki tartışmalarda kendisini göstermektedir²¹². Aquinolu Thomas özel mülkiyetin gerekliliği hususunda üç argüman ileri sürmüştür. İlki, kendisinden önceki skolastik ekonomik etiğe de uygun olarak özel mülkiyetin olmasının kavgaları ve tartışmaları aza indireceğini düşünmesidir. Ona göre, eğer ki herkes elindekilerden memnun olursa daha barışçıl bir durum söz konusu olacaktır, çünkü kardeşler arasında bile mülkiyet söz konusu olduğunda kavgalar olmaktadır. Bu durumda mülkiyeti paylaşanlar arttığında, kavgalar da artacaktır²¹³. Bu durum, iyi olarak kabul edilen

²¹¹ A.g.e., s.210

²¹² A.g.e., s.213.

²¹³ Bu argüman, barış argümanı, argument from peace, pacificus usus olarak kabul edilmektedir.

insanlar arasında dahi gözlenebilmektedir. İnsanın düşüşünden önceki masumiyet durumunda ortak mülkiyet, tartışmalara ve kavgalara sebep olmamaktadır. Ancak insanların çoğunun kötü olması özel mülkiyeti zorunlu kılmıştır. İkinci olarak, Aquinolu Thomas'a göre eğer herkes kendisine ait olanla ilgilenirse insan ilişkileri daha düzenli yönetilmektedir²¹⁴. Üçüncü olarak, Aquinolu Thomas'a göre, herkes kendine ait olana daha dikkatli bakmaktadır, eğer ki mülkiyet ortak olursa, kişiler işten kaçabilmekte ya da işi başkasına bırakabilmektedir²¹⁵. Bu noktada Aquinolu Thomas özel mülkiyet söz konusu olduğunda kişilerin daha dikkatli olduğunu belirtmektedir. Söz konusu kelime tercihi ne Aristoteles'te ne de Aquinolu Thomas'ın hocası Albertus Magnus'ta geçmektedir. Aquinolu Thomas'ın bu tercihi bu argümanın daha psikolojik olduğu yönünde yorumlara yol açmıştır²¹⁶.

Aquinolu Thomas'a göre mülkiyet bir kere özelleştiğinde, bölündüğünde, ekonomik değişimde adalet fazileti gerekli hale gelmiştir. Aquinolu Thomas için ekonomik değişimdeki etik prensip adaletle ilişkilidir. İnsanın tek başına ihtiyaçlarını karşılayamamasından dolayı sosyal hayvan (social animal) olarak beraber yaşaması; ticarete, ekonomik değişimde, adalet olmaksızın mümkün gözükmemektedir²¹⁷. Çünkü ticaret, gerekli olmakla birlikte, birçok kötülüğe de açıktır: çoğunlukla para kazanmak için yapıldığından, aç gözlülüğe, paraya doymazlığa yol açmaktadır. Bu da hayatta her şeyin parayla elde edilebileceği fikrini düşündürmekte, kamu/ortaklık menfaatinden (public goods) ziyade, kişisel çıkarların peşinde olunması sonunda adaletsizliğe yol açarak şehrin yolsuzluğa batmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple adalet, adil fiyatın belirlenmesini ve değişimde zorlamanın olmamasını, değişimin iradi olarak yapılmasını sağlamalıdır. Adalet üzerine kurulu bir ekonomik etik Aquinolu Thomas'ta doğal yasa ve pozitif yasayı birbirine bağlamaktadır: doğal yasa, her şeyin ortak olması durumunda barış ortamı sağlanmadığı için özel mülkiyeti zorunlu kılmıştır. Pozitif yasa ise, uluslar yasasıyla (law of nations, ius gentium)

²¹⁴ Bu argüman düzen argümanı, argument of order, olarak kabul edilmektedir.

²¹⁵ Bu argüman verimlilik argümanı, argument of efficiency olarak kabul edilmektedir.

²¹⁶ A.g.e., s.214. Bu argüman teşvik argümanı, argument of incentive olarak kabul edilmektedir.

²¹⁷ A.g.e., s.224.

adaleti güvence altına alarak insanların beraber yaşamalarını mümkün kılmalıdır²¹⁸.
Bu bağlamda değişimde ve adil fiyatın belirlenmesinde adaletin nasıl sağlanabileceği sorusu Aquinolu Thomas'ı da meşgul etmiştir.

²¹⁸ A.g.e., s.224.

3. ARİSTOTELES'İN *OIKONOMIA*'SI

3.1 Yerleşik Hayat Kipi olarak *Oikos*

Birinci bölümde Heidegger için Yunancadan Latinceye tercümenin Yunancanın kökensel cevherinin kenara ayrılmasının ve evden uzaklaştırılmasının ilk sahnesi olduğundan bahsedilmişti. O halde sorulması gereken Yunancanın kökensel cevherine veyahut *eve* nasıl yaklaşabileceğimizdir. Heidegger *İnşa etmek, iskan etmek, düşünmek* makalesinde bu sorunun cevabının dilde olduğunu belirtmektedir: Dil bize öncelikle dilde var olan şeylerin cevherine/özüne dair konuşmaktadır; ancak dilin kendi cevherine saygı duymak koşuluyla²¹⁹. Heidegger burada da dilin yalnızca bir iletişim aracına indirgenmesine itiraz ederek, dilin böylesi bir kullanımının insanın dilin biçimlendiricisi ve hükümdarı olduğunu zannetmesine sebep olduğunu belirtmektedir. Halbuki onun için tam tersi geçerlidir, insan dilin hükümdarı değil; dil insanın hükümdarıdır²²⁰. Ona göre, her şeyden önce bu hükümdarlık ilişkisinin alt üst edilişi insanın kendi cevherinden uzaklaşmasının sebebidir²²¹. Kelimelerin dilde geriye çekilmesi, ön plana çıkarılan anlamlar uğruna unutulması, bu çekilmenin yalnızca bir anlam değişikliği olarak kabul edilmesi, kelimelerin kendine has kökensel cevherinden uzaklaşmış olduğunu kabulüdür. Dilin kökensel cevherine yaklaşmanın yolu ise, şeylerin cevherine, onları o yapan üzerine soruşturmanın ve düşüncenin açılmasıdır²²².

²¹⁹ Martin Heidegger, "Building, Dwelling and Thinking" *Basic Writings* içinde, (NewYork: Harper Collins Publishers, 1993), s. 348.

²²⁰ A.g.e., s.348.

²²¹ A.g.e., s.348.

²²² A.g.e., s.362.

Ev ve evin yönetimi üzerine bir soruşturma, iskân etmek ve inşa etmek arasındaki ilişkiyi çağırılmaktadır. Bu ilişki üzerine Heidegger'in soruları şu şekildedir: 1. İskân etmek (wohnen) ne demektir? 2. İnşa etmek (bauen) nasıl iskân etmeye aittir?²²³ Bugünün dünyasında genel kabul insanın iskân etmeye, bir yerde durmaya, oturmaya inşa etmek yoluyla ulaştığı yönündedir: iskân etmek ve inşa etmek arasında bir amaç-araç ilişkisi söz konusudur. Ancak Heidegger kelimenin, *bauen*'in, cevherine yönelmek üzere dile dikkat kesildiğinde inşa etmenin hali hazırda iskân etmek demek olduğunu görmektedir. İnşa etmenin hali hazırda iskân etmek anlamı bugün Almancada kaybolursa da böylesi bir anlamın izleri; yan tarafta oturan, yan taraf sakini, komşu anlamıyla *nachbar* ya da *neighbor* kelimelerinde görülebilmektedir. *Bauen* 'in kökensel anlamı bu iskân etmenin cevherine dair gidilebilecek, ulaşılabilecek yolu da göstermektedir. *Bauen* ile *ich bin*'deki (ben varım) *bin*'in aynı etimolojik kökü paylaşması, Heidegger'i *iskân etmenin* insanın yer yüzünde var olma tarzı/kiyi olduğuna götürür: insan olmak yer yüzünde ölümlü olarak var olmak, iskân etmektir. İnsan inşa ettiği için iskân etmemekte, iskân ettiği için inşa etmektedir²²⁴. Ancak *bauen*'in iskân etmek dışında, "korumak, gözetmek, üzerine titremek, özellikle toprağı sürmek ve bağı bakmak" anlamları da söz konusudur²²⁵. Bu koruma ve besleme anlamında *bauen* bir şey yapmak, örneğin gemi inşa etmek, ev inşa etmek demek değildir. *Bauen*'in kipleri, yetiştirmek, ekip biçmek, beslemek, toprağı sürmek anlamında Latince, *colere*, *cultura* anlamına giderken; bina inşa etmek, yükseltmek anlamında *aedificare*'ye yönelmektedir. *Bauen* 'in iskân etme anlamının kaybolması, Heidegger için aynı zamanda iskân etmenin insanın basit karakteri olarak hiçbir zaman düşünülmediği anlamına gelmektedir. İnsan ve hayvan arasındaki farka varabilecek bir ayırım olarak iskân etmeye (bauen)'e dair soruşturma Heidegger için burada da son bulmaz. İskân etmenin cevherine ulaşmak için bir kez daha dile kulak verilmelidir. Gotik dili burada iskân etmenin nasıl deneyimlendiğine dair daha açıktır. Gotik dilinde de *bauen* anlamını taşıyan *wunian* huzurda, barışta, sükunda olmak, sükûn içerisinde kalmak demektir²²⁶. Barış için kullanılan kelime *friede*, *free* zarardan ve tehlikelerden

²²³ A.g.e., s.347.

²²⁴ A.g.e., s.349.

²²⁵ A.g.e., s.349.

²²⁶ A.g.e., s.351.

korunmuş, muhafaza edilmiş, güvence altına alınmış demektir. Heidegger için iskân etmenin asli karakteri, her bir şeyi kendi cevheri içinde güvenceye alabilmek, korumak demektir; iskân etmek sükuna erişmek, sükunda kalabilmektir.

İnsanın tarım yaparak, toprağı ekip biçerek kurduğı yerleşik hayat ve böylesi bir hayattan beklediğı saadet, huzur, barış arasındaki ilişkiye dair Aristoteles bize ne söylemektedir?

Bu bölümde toprağı işlemek üzere ev (οἶκος, oikos) inşa ederek yerleşik hayata geçen insanın, bu ikametinde insanla, hayvanla/doğayla ve çalışmayla kurduğı ilişkiler Aristoteles'in evi ve evin yönetimini (οἰκονομία, oikonomia) ilişkilendirdiğı kavramlarla birlikte incelenecektir. Aristoteles için evin yönetimi kişinin kendisini yönetmesiyle, nihayetinde evlerden meydana gelen *polis*'in (devlet, şehir devlet, kent, site) yönetiminin kesişimi, ortak noktası gibidir. Kişinin kendisini nasıl iyi yönetebileceğı soruşturması *Nikomakhos'a Etik*'te başlayacak, metnin sonunda "İmdi baştan alalım" cümlesiyle *Politika*'ya, *polis*'in iyi yönetimine bağlanacaktır²²⁷. Bu noktada evin yönetimi *Politika* metninin henüz başında *polis*'in yönetiminden (politika) hem ayrılacak hem de ev kişilerden, *polis* de evlerden oluştuğı için politikayla kesişecektir. Aristoteles ekonomi ve politika arasındaki yönetmekten kaynaklanan benzerliğe itiraz edecek, bu ikisi arasında fark olmadığını, *polis*'in yalnızca büyük bir *oikos* olduğunu iddia edenlere (Sokrates, Platon) karşı çıkacaktır²²⁸. Aristoteles için *polis* de politika da bir sentezdir; parçalardan oluşmaktadır. Her bir ev bu sentezin parçasıdır. Ancak *polis* gibi ev de politika gibi ekonomi de bir sentezdir ve eve ve ev idaresine dahil olan ve olmayan parçalardan müteşekkildir. Aristoteles ekonomi ve politika arasındaki farka dair sonuçlar elde etmek üzere, bu sentezleri daha fazla bölünemez, dolayısıyla en küçük birim olarak ifade edilen parçalarından itibaren ele alacaktır.

²²⁷Aristoteles, *Politika*, terc. Özgüç Orhan, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018); Aristotle, *Politics*, terc.H. Rackham, (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1944); *Aristotle: The Complete Works*, The Revised Oxford Translation of *The Complete Works of Aristotle*, düzenleyen Jonathan Barnes, (Princeton N.J: Princeton University Press, 1984)

²²⁸ A.g.e., 1252a 5-15.

Bu metinde Aristoteles için bir evin nelerden ve kimlerden oluştuğu, evin diğer hanelerle ilişkilerinin mahiyeti ve nihayetinde evin ve evlerden oluşan ortaklıkların nasıl daha iyi yönetilebileceği tartışmaya açılacaktır.

3.2 Aristoteles'in Evi: İlk Ortaklık olarak *Oikos*

*Her şeyden önce bir ev, bir kadın
ve sabanı sürmek için bir öküz”*

(Hesiod, *İşler ve Günler*, 405)

İnsanın yerleşik hayatının tarihi, onun artık göçebeliği, konar göçerliği, seferliliği bırakarak, bir yerde durması, durduğu/konduğu bu yerde kalarak hayatına devam etmeye (ikamet) başlaması olarak anlatılagelir. Bu duruşa (sükûn), insanın bir yeri mesken tutmasına imkân sağlayan ise, tarihte devrim niteliği atfedilen tarımın icadı olmuştur²²⁹. Avlanacak hayvan (av), toplanacak yiyecek, içilecek su peşindeki insanın bu duruşu (sükûn) onun bir daha bırakmamak üzere tarıma ve yerleşik hayata geçişi olarak aktarılır: İnsan artık yeryüzündeki *seferi* ikametinden, meskûn (oturulan) ve ekilip biçilen *hazari* ikametine geçmiştir²³⁰. Bu hazari ikamet, insanın av (hayvan) ve yemiş peşinde koşmak yerine durarak da hayatta kalmasını sağlayacak ihtiyaçları karşıladığı, huzurlu bir hayatı müjdeler sanki²³¹. İnsan durduğu bu yeri sahiplenecek,

²²⁹ İskân, mesken, meskûn, sakin, sükunet, teskin, müsekkin kelimeleri Arapça *skn* kökünden gelen “durma, dinme, dinlenme, ikamet etme” anlamlarını taşıyan sükun kelimesiyle aynı etimolojik kökeni paylaşmaktadırlar. <http://www.nisanyansozluk.com/?k=s%C3%BCkun> Sükûn aynı zamanda “evde olma” anlamını da taşımaktadır. (Vankulu Lügati (1729). Eser İbrahim Müteferrika tarafından basıma hazırlanan (1729) ilk kitap olma özelliğini taşımaktadır. Giambattista Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü (Türklerin Edebiyatı)*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), s.249-251.

²³⁰ M.Ö. 8000- 5000 yılları arasında Akdeniz çevresinde tarımın ve hayvan besiciliğinin ilk örnekleri görülmüştür. Ancak henüz insan geçimlik ihtiyacını tam anlamıyla topraktan sağlayamamaktadır. Avcı-toplayıcılıkla toprak işlemeyi ve hayvan besiciliğini bir arada yürüten insan, M.Ö. 5000 yıllarında konar göçer birlikteliğini, arpa ve buğday ekerek topraktan geçimini sağlayabildiği, koyun, keçi, öküz, domuzu evcilleştirdiği köylerde yerleşik olarak sürdürmeye başlayacaktır. Tarımla birlikte yerleşik hayatın ortaya çıkışı, tarım yapıp az sayıda hayvan besleyen çiftçilerle, çok sayıda hayvan besiciliği yapan ve hayvanın ihtiyaçları doğrultusunda konar-göçer yaşayan göçebeler (nomad) arasında farka yol açmıştır. Andre Leroi Gourhan, *Gesture and Speech*, (Cambridge, Massachusetts London, England: MIT Press, 1993), s. 157-166.

²³¹ Redhouse İngilizce- Türkçe sözlük (1856) *hazar* kelimesinin karşılığını şu şekilde vermektedir: “حضر (hazar): A state of peace and repose (opposed to سفر [sefer], a state of travelling or campaigning”. Vankulu Lügatında *hazar* kelimesi “kezalik şehir olmak ki bedvin mukabilidir” şeklinde açıklanmıştır. Aynı etimolojik kökten gelen *hadir* Kamus-ul Muhit (1805-1810)'te “Asla sefer ve gurbet iradesinde olmayan adama denir, ‘ala-kavlin (rivayete nazaran) hazari yani şehri ve karavi olan kimseye denir ki

toprağı çekip (ç)ev-irmeye, ekip biçmeye ve (ev) inşa ederek (οἰκοδομέω, oikodomeō) ikamet etmeye başlayacaktır²³². Toprağı çevirerek, evi inşa ederek temellük eden insan, hazari ikametinde önce toprak ve ev, dolayısıyla mal mülk (κτῆμα, ktēma) sahibi (malik) olacaktır²³³. Toprağı işleyerek, bağ bakarak (colere, cultura), kuyu kazarak eken, biçen, sulayan insan, ev-cilleştirdiği (domesticare) hayvanları da tarım için kullanarak, bu yeni ikametinde geçimini ve huzurunu arayacaktır²³⁴. Ancak insanın böylesi bir hayatta tek başına kendine yetemeyeceği, huzurunu bulamayacağı, bu sebeple de doğal olarak ortaklıklar (κοινωνία, koinōnia) kurması gerektiği düşünülmektedir²³⁵. İnsan hazari ikametinde kendine yeterli olabilmek (αὐτάρκεια,

bedevi mukabilidir (zıddı) şeklinde açıklanmıştır. Nişanyan Etimolojik Sözlük'te hazar üç anlam taşımaktadır: 1. Meskûn ve ekilip biçilen yer, Abadanlık. 2. Seferi veya bedevi olmama hali, yerleşiklik. 3. Rahat, asayiş. Hazar ile huzur da aynı kökü paylaşmaktadırlar. <http://www.nisanyansozluk.com/?k=hazar&x=0&y=0>,

Redhouse sözlük (1856) huzur için “حضور (huzur): presence; a being present; the imperial presence; tranquility” anlamlarını vermiştir. Nişanyan da huzur ise yine üç anlama sahiptir: “Hazır olma, mevcut olma, şimdi ve burada olma. 2. Yerleşik olma, göçebe olmama. 3. Rahat, asayiş.” <http://www.nisanyansozluk.com/?k=huzur&lnk=1>, Kamus-u Türk-i'de ise hazar, “sulh ve asayiş” olarak açıklanmıştır. Sami, Frachery, *Kamus-u Türki*, (İkdam Matbaası: İstanbul, 1902)

²³² Δέμω (demō) δομέω (domeō), “inşa etme, ev inşa etmek, duvarla çevrelemek”, οἰκοδομέω (oikodomeō)=oikos+demo, ev+inşa etmek > domeo'dan türeyen domos “ev, oda, hane” http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=32809&q1=DE%2FMW&q=%CE%B4%CE%AD%CE%BC%CF%89&usr_input=greek Yunanca Δομέω (domeō)'nun Almanca çevirisinin “Bauen” olması dikkat çekicidir. http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=35329&q1=DOME%2FW&q=%CE%B4%CE%BF%CE%BC%CE%AD%CF%89&usr_input=greek

²³³ *Oikos*'tan türeyen οἰκεω (oikeo) fiili ikamet etmek demektir. Kelimenin Latince karşılığı “habito”, “sahip olmak, tutmak” anlamlarına gelen “habere” ile aynı etimolojik kökü paylaşmaktadır. Dolayısıyla ikamet etmekle (habito) sahip olmak (habere) arasında yakın bir ilişki söz konusudur. LBenjamin Hederich, *Novum Lexicon Manuale Graeco- Latinum et Latino Graecum*, (Lipsiae: Impensis Jo. F. Gleditsch, 1827).

²³⁴ Latince *domesticare*'nin (evcilleştirme) geldiği *domus* kelimesi Yunanca *domos*'un (*domeo*) “ev, oda, hane” çevirisidir. LBenjamin Hederich, *Novum Lexicon Manuale*, (=domos,[domeo]=domus; (=domus=oikos (oikos))

²³⁵ Aristoteles, *Politics*, 1252b, (20-25).

Ortaklık yerine Aristoteles'in metinde kullandığı kavram κοινωνία'dır.(koinonia) Koinonia kelimesi içinde κοῖνος (koinos) yani,“ortak” olanı barındırmaktadır. Koinos'un “μαζί”(mazi) yani beraberce yapılan, birlikte yapılan anlamlarına gelmesi, tek başına olmamaya, bir çeşit beraberliğe öncelikle gönderme yapmaktadır. *Koinoia*'nın Latince karşılıkları *communio*, *societas*, *consertium*, *beneficentio* şeklindedir. Kelime İngilizceye “partnership” ya da “community” olarak çevrilmektedir. *Community*'de “common”, yani “ortak” olanı içinde barındırmaktadır. Kelimenin diğer İngilizce çevirileri, *societas* ve *company* beraber beslenenler (*company*- co “beraber” +pain “ekmek”) anlamlarına gelmektedir. Türkçede bir araya toplananlar anlamında “cemaat” kelimesiyle de karşılanan “community” ya da “koinonia”, kelime etimolojik olarak “ortak” olanı barındırmadığı için bu bölümde *koinonia*'nın tercümesi olarak tercih edilmemiştir. Kelimenin Arapça çevirisi de “şirket” şeklindedir ve “şirk”, yani

autarkeia) maksadıyla (τέλος, telos) ortaklıklar kuracaktır. İnsanın kendine yetebildiği bir hayat, hazari ikametindeki huzuru, iyi hayatı (εὐ ζήν, eu zēn) olacaktır.

İnsanın inşa ederek sahip olduğu boş evi de hazari ikametinde gündelik geçimini sağlamak, yani hayatta kalmak ve türünü devam ettirmek için kurduğu ortaklığa, aileye dönüşecektir. Ortaklar, hayatta kalmalarının ve türlerini devam ettirmenin teminatını, seferilikten ziyade hazari ikamette, topraktan geçim elde etmekte, elde ettiklerini evde korumakta, saklamakta, biriktirmekte bulmuş gibidirler. İnsan gruplarının avın, hayvanın, yiyeceğin, suyun peşindeki seferi, konar-göçer beraberliği, bir meskende oturan (sakin) ve beslenen doğal ortakların doğal ortaklığına dönüşecektir. Evin sakinlerine aynı yemiştin, aynı kaptan beslenenler de denilecektir²³⁶. Aynı yemiştin ve kaptan beslenen evin sakinleri hane halkını (oikia) oluşturacaktır.

İlk doğal ortaklıklar, tek başlarına yani birbirleri olmadan hayatlarına devam edemeyeceklerin, kadın-erkek; yöneten, emir veren (ἀρχόν, archōn)- yönetilenin, emir alanın (ἀρχόμενος, archōmenos) eşleşmeleridir²³⁷. Kadın ve erkeğin bir araya gelişi bütün canlılarda olduğu gibi, türlerini devam ettirmek için kendiliğinden, doğal olarak gerçekleşmektedir. Yöneten ve yönetilenin bir araya gelişi ise tarafların hayatta kalmalarının güvenliği, selameti (σωτηρία, sōtēria) içindir; her ikisi için de faydalıdır (συμφέρων, sumpheron). Akılla düşünerek (διάνοια, dianoia) öngörebilen (προοράω, prooraō) doğal olarak yöneten, bedeniyle (σώμα, sōma) iş yapabilen (πονέω, poneō) ise doğal olarak yönetilendir²³⁸. İnsan hazari ikametinde hayatta kalmak, geçimini sağlamak için toprağı işlemek, çalışmak zorundadır. Yöneten ve yönetilenin ortaklığı, yönetilenin bedeniyle toprağı işlemesine, yönetenin de ortağının bu faaliyetinin

“ortak” olanı barındırmaktadır. *Koinonia* bugün İngilizcede “society” kelimesiyle karşılanmaktadır, dolayısıyla *koinonia*’ya Türkçede “toplum” ya da “topluluk” da denilebilir.

²³⁶ Aristotle, *Politics*, 1252b 10-15. Omokapous ve omosipuous

²³⁷ A.g.e., s. 4-5. Αρχή (arche) kelimesi, bir yandan başlangıç, orijin, köken anlamlarına gelirken, diğer yandan emir anlamına gelmektedir.

Agamben, G. “What is a Commandment?”, Kingston Üniversitesi’nde 28 Mart 2011 tarihli konuşma.

<https://waltendegewalt.wordpress.com/2011/04/01/giorgio-agamben-what-is-a-commandment-%CE%B1%CF%80%CE%BF%CE%BC%CE%B1%CE%B3%CE%BD%CE%B7%CF%84%CE%BF%CF%86%CF%8E%CE%BD%CE%B7%CF%83%CE%B7/>

²³⁸ Aristotle, *Politics*, (1252a 25-30). İş yapmak anlamında poneō’nun acı, acımak anlamı çalışmanın nasıl düşünüldüğüne dair ipuçları sunmaktadır. Benzer bir ilişki zor iş, zahmet, çaba, emek anlamında *labor*’da da takip edilebilmektedir. <https://www.etymonline.com/search?q=labor>

denetleyeni/gözleyeni (ἐφοράω, ephoraō) olmasıyla kurulmaktadır. İnsanın huzur, barış bulmak üzere kurduğu ortaklıklarda kimin toprağı işleyerek çalışacağı, acı, zahmet çekeceği, emek harcayacağı (poneō) bellidir²³⁹. İskân etmek; toprağı işlemek, ekip biçmek, yetiştirmek, muhafaza etmek ve güvence altına almaksa; böylesi bir iskân acı, zahmet ve emek harcamaktan muaf değildir. İnsanın toprakla ve çalışmayla kurduğu bu ilişkide ne bu acıdan/zahmetten kurtulma ne de huzura, sükuna erme arzusu yakasını bırakacaktır. Kadın ve erkeğin türlerini devam ettirmek, yöneten ve yönetilenin toprağı işleyerek geçim sağlamak için evde bir araya gelişleri, insanın hazari ikametinin ilk ortaklığını, *oikos* 'u oluşturmaktadır.

Hesiodos'a kulak verecek olursak, ikamet (οἰκία, oikia) için *her şeyden önce (evvela) bir ev, bir kadın ve sabanı sürmek için bir öküz* gereklidir. Hesiodos eril kişiye sesleniyor gibidir: Toprağı çevirerek ve (ev) inşa ederek mülk sahibi olduğun ikametinde türünü devam ettirmek için bir kadının ve geçimini sağlamak üzere toprağı işlemek için de beden gücünden faydalanacağın bir öküzün ortaklığına ihtiyacın vardır. Eril kişi bu ortaklıkları başlatan, başı çeken, önde giden olarak, önder olarak evin reisi (archōn), ev sakinlerinin geçiminden sorumlu, evin emir (archē) vereni (amir), tek başına yöneteni olacaktır (μοναρχία, monarchia)²⁴⁰. Dolayısıyla insanın hazari ikametinde hayatını ve türünü devam ettirmesinin teminatı eril kişinin inşa ettiği, maliki olduğu boş bir evin doğal ortakların ortaklığına dönüşmesidir.

Aristoteles'e göre her ortaklık bir iyilik, hayır maksadıyla kurulmaktadır, çünkü bütün insanlar her daim kendileri için iyi, hayırlı görüneni hedefleyip (telos) ona göre tercihte (προαίρεσις proairesis) ve eylemde (πράξις, praxis) bulunurlar²⁴¹. Eril kişi (aklıyla) düşünerek öngörebilen (archōn), dolayısıyla iyi, hayırlı tercihte bulunabilen olarak bir evden nasıl istifade (fayda, yarar, menfaat) edileceğini belirleme anlamında evi yöneten, evin tasarrufunu tek başına elinde bulundurandır²⁴². Aristoteles için ev

²³⁹https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=73771&ql=PONE%2FW&q=%CF%80%CE%BF%CE%BD%CE%AD%CF%89&usr_input=greek

²⁴⁰Archon'un Arapçaya tercümelerinden bir tanesi, reis'tir. Reis bu bağlamda tek başına emir veren, evi tek başına yönetendir.

https://glossga.bbaw.de/results.php?ar_lexeme=%D8%B1%D8%A6%D9%8A%D8%B3

²⁴¹ A.g.e., 1252a (1-5). *Proairesis*'in Arapça tercümelerinden biri de *ihdiyâr*dır. *Hayır* kelimesiyle aynı etimolojik kökü paylaşan *ihdiyara* hayırlı olanı tercih etmek diyebiliriz.

²⁴² Μοναρχία [monarchia= μόνος (monos) "tek, yalnız" + ἀρχή (arche) "emir, başlangıç (...)]

yönetiminin monarşi olmasının sebebi de budur²⁴³. Örneğin Homeros'a göre her eril kişinin çocukları ve eşleriyle ilgili yasa koyma hakkı (θεμίζω, themizo) vardır. Ancak eril kişi ortakları olmaksızın evin yönetimini gerçekleştiremez.

Kadın ve erkek arasındaki ilişki her ne kadar doğal kabul edilse de eril kişi çocuk sahibi olmak ve hayat ortaklığı etmek için önemli bir miktarda para ödeyerek kadınla evlenmiş, kadını evine kabul etmiştir²⁴⁴. Türü devam ettirmek üzere kurulan ortaklık evde karı-koca (γαμικός, gamikos), çocukları olursa da baba-çocuk (τεκνοποιητική, teknopoiētikē) ilişkisine dönüşecektir. Kadın, evlendikten sonra eş olarak eril kişinin ev işlerini yönetmesindeki ücretsiz ortağı olacaktır. Hesiodos için insanın tarım yapmak üzere ev-cilleştirdiği, beden gücünden yararlandığı öküz (hayvan), evin yönetilen, emir alan ortağıdır. İnsanın hazari hayatı, insan ve hayvan arasındaki ilişkiyi, evcilleştirilebilen hayvanların evdeki ortaklığına evirmiştir. İnsan artık hayvanın (av) peşinde değildir; hayvan insanın evindedir, insan hayvanı yönetmektedir. Hayvan evcilleştirme insan ve hayvan arasındaki ilişkinin yeni kipi olacaktır. Evin reisi toprağı iş-lemek için ev-cilleştirdiği, beden gücüyle çalışmasından faydalandığı öküzle geçimini, ev ortaklarının hayatta kalışını güvenceye alacaktır. Hayvan da evcilleşebilerek beslenmesini ve hayatta kalmasını sağlayacaktır (sōtēria).

Ancak Aristoteles için öküz, geçimini sağlamak için kendisi çalışmak, iş yapmak zorunda olanların, fakirlerin (πένης, penes) hizmetkarıdır²⁴⁵. Evin asıl yönetileni hizmet eden, bedeniyle iş yapmak, çalışmak üzere evde ikamet eden, *oiketēs*'tir (οἰκέτης) ya da *doulos*'tur (δούλος)²⁴⁶. Kadın ve erkek arasındaki ortaklık gibi, bu

²⁴³ A.g.e., 1252a (30-35).

²⁴⁴ Aristotle, *Economics*, The Complete Works (Aristotle) The Revised Oxford Translation, düzenleyen. Jonathan Barnes, (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1991), 1353b (20–26), Aristotle, *Economics*, Aristotle in 23 Volumes, vol.18, terc.. G.C.Armstrong, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935). <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0048>.

²⁴⁵ Aristotle, *Politics*, 1252b 10-15.

²⁴⁶ Aristoteles Politika'da οἰκέτης (oiketēs) ve δούλος (doulos) kelimelerini birbirlerinin yerine kullanılabilir. İki kelimenin arasındaki fark, *oiketēs*'in evde, *doulos*'un ise ev dışında da çalışmasıyla ilişkili olabilir. Metnin Harvard University Press ve Oxford çevirisi basımında *oiketēs* ve *doulos*'un karşılığı olarak "slave" ve "servant" kelimeleri bir arada kullanılmıştır. Aristotle, *Politics*, The Complete Works(Aristotle) The Revised Oxford Translation, (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1991). Türkçe çevirilerde "köle" kelimesi tercih edilmiştir. Aristoteles, *Politika*, (İstanbul: Say Yayınları, 2015). Köle kelimesinin etimolojik kökenine dair bir belirsizlik söz konusu olmakla birlikte kelimenin Arapça *gulam*'dan "oğlan, köle" evrildiği düşünülmektedir. (<http://www.nisanyansozluk.com/?k=k%C3%B6le>) *Oiketēs* ve *doulos*'un Arapçaya hem *abd* "kul, köle, hizmetkar" hem *memlük* olarak çevrilmesi dikkat çekicidir. (Glossarium Graeco- Arabicum: A

yöneten ve yönetilenin bir araya gelişi de doğal kabul edilse de *doulos* çoğunlukla savaş ganimeti olarak ya da alınıp satılarak elde edilmektedir²⁴⁷. *Doulos* ve evin eril eşi (δεσπότης, despotes) arasındaki bu yöneten yönetilen ortaklığı ev içinde despotluk (δεσποτεία, despoteia) ilişkisine dönüşecektir²⁴⁸. *Doulos despotes*'in sahip olduğu evin aylıklı ortağıdır, ev hizmetlerinin karşılığı onun da geçimden pay almasıdır²⁴⁹. Onun maaşı yemektir, beslenme ihtiyacının karşılanmasıdır. *Despotes doulos*'un hizmetiyle gündelik geçimini ve ev işlerinin yapılmasını garantiye alırken, *doulos* geçimini, hayatta kalmasını güvenceye almaktadır.

O halde bir evin sakinleri; bir erkek, bir kadın, bir öküz, olursa çocukları, olursa *doulos*'larıdır. Hane halkı ilişkileri (ekonomileri) de karı-koca, baba-çocuk ve *doulos-despotes* ilişkisidir. Evin yönetiminin (oikonomia) hedefi ise öncelikle türün devamı, hane halkının gündelik geçiminin sağlanması, bu geçimin güvenceye alınması (temin, emin) ve huzurlu bir ikamet için aile (oikos) ilişkilerinin hayırlı yönetimidir. Aristoteles için insanın bir yeri mesken tutması ve orada huzuru bulması bu güvenceyle, hayatta kalma ortaklığını paylaşmayla (ortak çıkar/fayda/menfaat) ilişkilidir. Bu ilişki *sōtēria*'nın tercümelerinden biri olarak *selamette* de kendisini göstermektedir. Bu ortaklık, insanı hayatın tehlikelerinden, afetlerinden koruyacaktır. İnsanın yerleşik hayatında ister bir yeri mesken tutarak durması (kamet), ister hayvandan kendisini ayırarak iki ayak üstünde durması (amut), onun selametini peşinde olmasıyla ilişkilidir. Ortakların evde (oikos) bir araya gelişi artık yalnızca üremeyi ya da geçinmeyi değil; iyi bir hayatı (eu zen) da hedeflemektedir.

Lexicon of the mediaeval Arabic Translations from the Greek) http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%B4%CE%BF%CF%85%CE%BB%CE%BF%CF%82&sort=gr_lexeme&order=ASC&skip=40 . Bu metinde *doulos* ve *oiketēs* olarak bırakılacaktır.

²⁴⁷ Gustave Glotz, *Ancient Greek at Work An Economic History of Greece From the Homeric Period to the Roman Conquest*, (New York: Barnes & Noble Inc.), 1965, s. 14-16.

²⁴⁸ Δεσπότης [despotes = δομέω (domeo)](ev) inşa etmek, duvarla çevrelemek” + πόσις (posis) “çift, eş, erkek eş, meşru eş”] (<https://www.lexigram.gr/lex/omor/%CE%B4%CE%B5%CF%83%CF%80%CF%8C%CF%84%CE%B7%CF%82#Hist0>) Kelime, hem Harvard, hem Oxford basımında “master” ile karşılanmıştır. Türkçedeki karşılığı “efendi” kelimesidir. Bu metinde *despotes* olarak bırakılmıştır.

²⁴⁹ Μισθός (misthos) kelimesi μίνα “ay” kelimesiyle aynı etimolojik kökü paylaşmaktadır. *Doulos*'un aylığı ona geçinmesi ve geçindirmesi için ödenen yemektir, besindir.

Ancak hayat (zen) ve hatta iyi bir hayat geçinme ihtiyaçları karşılanmaksızın mümkün olamaz. Toprağı çevirerek, evi inşa ederek mal mülk sahibi olan insanın (malik), geçimini sağlamak üzere aletlere (ὄργανον, organon) ihtiyacı vardır. Bu durumda *oikos* yalnızca, evdeki ortaklardan da müteşekkil değildir; hazari ikametinde mülk edinen insanın, bir ev ve toprağın yanı sıra evin gündelik geçiminin sağlanması için sahip olduğu malı-mülkü (κτημα, ktēma) de kapsamaktadır. Dolayısıyla tarım yapmak üzere toprağa ve eve sahip olan insan (malik), toprağı işlemek için bir öküz, ya da bir *doulos*'a, öküzü koşmak için sabana, elde ettiği yiyecekleri saklamak, pişirmek için kap kacağa, ocağa, yatmak için yatağa vb. sahip olmalı, ev ve toprak dışında da mal-mülk elde etmelidir (κτητική, ktētikē). Ekonomi bu durumda yalnızca hane halkı ilişkilerinin hayırlı yönetimi değil; evin geçimini sağlamak, güvenceye almak için mal-mülk edinmek ve malı mülkü de hayırlı yönetmektir.

Aristoteles için tek başına *oikos* insanın bütün bu ihtiyaçlarını karşılaması, kendine yeterli olması, iyi bir hayat sürmesi için yeterli değildir. Toprağı işleyerek gündelik geçimini evde sağlayan ortakların, diğer ihtiyaçlarını karşılamak için doğal olarak hane halkı dışında başka ortaklıklara ihtiyacı vardır. Birçok evin bir araya gelerek gündelik ihtiyaçları dışındaki ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurdukları ortaklık köydür (κώμη, kome)²⁵⁰. Köy, çocukların ve torunların baba evinden ayrılarak kendi evlerine sahip olmaları ve aile kurmalarıyla oluşmaktadır. Baba evinden ayrı evde (ἀποικία, apoikia) ikamet eden çocuklar ve onların kurdukları doğal ortaklıklar hane halkı ilişkilerini, haneler arası ilişkilere dönüştürmektedir²⁵¹. Bu sebeple köy halkını oluşturanlar süt kardeşleri (ὀμογάλακτας, omogalaktas) olarak da anılmaktadırlar²⁵². O halde bir köyde yan yana ikamet edenler, yani komşular, oğulların oğulları olarak akrabadırlar. Dolayısıyla köy halkı ilişkileri hala aile ilişkilerine dahildir. Bu haneler arası akrabalık ilişkilerinin yönetimi ise, evde olduğu gibi eril kişiye, ancak bu sefer köyün en yaşlı kişisine (ihtiyar) aittir. İhtiyarın aynı zamanda tercih etme (proairesis)

²⁵⁰ Kome İngilizcede “unwalled village”, “duvarla çevrilmemiş köy” olarak açıklanmıştır.

<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljs/#eid=63221&context=ljs&action=from-search>

²⁵¹ Evden uzağa yerleşmek anlamında “apoikia” apo+oikos. Latinceye “colonia” olarak çevrilmiştir. <http://linguax.com/lexica/nlm.php?searchedGL=%CE%B1%CF%80%CE%BF%CE%B9%CE%BA%CE%B9%CE%B1> “Colony-colere-cultiva, culture, ” aynı etimolojik köke sahiptir. <https://www.etymonline.com/search?q=colere>

²⁵² Aristotle , *Politics*, 1252b 15-20.

anlamına gelmesi onun bütün köy için en hayırlı tercihlerde bulunan olarak düşünülmesine müsaade etmektedir²⁵³. Köy için en hayırlı olanı tercih edebilen, köyün en yaşlı babası olarak ihtiyar tek başına (monarşi) tıpkı bir kral (βασιλεύς, basileus) gibi köyü yönetmektedir²⁵⁴. İhtiyar da baba gibi haneler arası akrabalık ilişkilerinde yasa koyma hakkına sahiptir.

3.3 Kendine Yeterli Olma (Αυταρκεία, Autarkeia)

İnsanın hazari ikametinde kendine yeterli olma arayışı köyde de son bulmayacaktır. İnsan hazari ikametinde yalnızca ev değil, ortak kullanım alanları (kamu) dükkanlar, pazar yerleri, stadyumlar, tapınaklar, yollar, köprüler inşa edecek, nihayetinde sadece bir evde ya da köyde değil; köylerin de birleşmesiyle meydana gelen *polis*'te de ikamet etmeye başlayacaktır²⁵⁵. *Polis* birçok köyün bir araya gelmesi sonucu oluşmaktadır; ancak haneler arası ilişkiler artık aileye dahil değildir. Haneler genişlerken köylerin kurulması ve köylerin de genişleyip *polis*'i oluşturmaları bir yandan evdeki ve köydeki akrabalık ilişkilerini kendi içinde devam ettirirken, bir yandan *polis*'i yalnızca akrabaların yaşadığı bir yer olmaktan çıkarmaktadır. *Polis*'in ortakları, akraba ya da değil, *polis*'te ikamet edenlerdir. Dolayısıyla *polis* insanın diğer bütün ortaklıklarını kapsamaktadır. Nihayetinde *polis*, köylerden, köyler *oikos*'lardan, *oikos* ise tek başlarına, çift olmadan hayatlarına devam edemeyeceklerin doğal ortaklığından oluşmaktadır. Bu sebeple Aristoteles'e göre ilk ortaklıklar kadar *polis*'in ortaya çıkışı da doğaldır. *Polis*'in doğal bir ortaklık olması, insanı *politik hayvan* (πολιτικόν ζῷον, politikon zoon) olarak bu ortaklığa dahil etmektedir²⁵⁶. İnsanın, (ev) inşa ederek başladığı hazari ikametinde ortak kullanım alanları inşa ederek *polis*'te ikamet etmeye başlaması, ortaklarıyla birlikte geçiminden (ekonomi) fazlasını, kendine yetebildiği iyi bir hayatı araması onu *politik hayvan* olarak diğer hayvanlardan ayıracaktır. Bu politikliği mümkün kılan ise bütün hayvanlardan farklı olarak sadece insanın *logos*'a (λόγος, söz) sahip olmasıdır. Söz (logos), insanın iyi (ἀγαθός, agathos) ile kötüyü

²⁵³Bu anlamda ihtiyara hayırlı olanı tercih edebilen diyebiliriz.

²⁵⁴ Eril kişinin çocukları ve eşleriyle ilgili yasa koyma hakkı akrabalık ilişkilerinde ihtiyar için de geçerlidir.

²⁵⁵ Aristotle, *Politics*, 1252b 15-20, 25-30.

²⁵⁶ Aristotles, *Politics*, 1253a1-5.

(κακός, kakos), zararlı (βλάβερός, blaberos) ile yararlıyı (fayda, menfaat, çıkar, συμφερον, sumpheron), adil olan (dikaos) ile adil olmayanı (αδίκαιος, adikaios) ayırt etmesine (κρίνω, krivō) yaramaktadır²⁵⁷. İnsan, *logos* sayesinde diğer bir arada yaşayan (sürü) hayvanlardan farklı olarak iyinin ne olduğunu bilerek, iyi bir hayat kurabilecektir.

İnsan doğal olarak politik bir hayvan olduğundan ortakların hazarı ikametlerinde nasıl bir arada kendilerine yeterek, en iyi, en hayırlı şekilde yaşayacağını, her bir ortak ve polis için en iyinin ne olduğunu belirleyen uğraş politika olacaktır²⁵⁸. Aristoteles için iyi, hayırlı olana ulaşma maksadı her bir insan için ve *polis* için aynı olsa da *polis* için olanı hem elde etmek hem de korumak daha önemlidir. Diğer ortaklıklarda evin eril kişisi ya da köyün en yaşlı babası, tek başına iyi ve hayırlı tercihlerde ve eylemlerde bulunarak ortaklıkları yönetirken, *polis* için iyinin, hayırın ne olduğunu bilmek ve buna göre tercih ve eylemlerde bulunmak politikayla ilgilenen ortaklara (πολίτης, politēs) bırakılmıştır. Bu durumda ev ya da köyün yönetiminden tek kişi sorumluyken (monarşi), *polis*'in yönetiminden nihayetinde erkek, yetişkin, işten azat, hür kimseler (ελεύθερος, eleutheros), *polites*'ler sorumludur. Böyle bir yönetim (πολιτεία, politeia) *polis*'i bütün ortaklıkların en üstünü varsayarken, politikayı da diğer bütün uğraşların en başı saymaktadır²⁵⁹. Ancak geçimini sağlamak üzere çalışmak zorunda kalanlar politikaya dahil olamamaktadırlar. Görüldüğü gibi burada ekonomi ve politika, ekonominin gündelik geçimin (zorunluluk) teminiyle ilgilenmesi, geçim derdinde olanların da (geçimini sağlamak için kendisi çalışmak zorunda olanlar) bu zorunluluk alanından çıkamadıkça politika yapmasının mümkün olmamasıyla birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

İnsanın ortaklıkları içinde *polis*, Aristoteles için bütün ortaklıklarının en yücesidir, insanın kurduğu diğer bütün ortaklıkları kapsamaktadır; politika ise *polis*'te hangi

²⁵⁷ Bu ayırt etme daha sonra *Ahlak-ı Alai*'de temyiz kuvveti olarak karşımıza çıkacaktır. Κρίνω (krivō) fiili aynı zamanda Latince de eleştiri anlamında kritik kelimesine doğru açılmaktadır.

²⁵⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. C.D.C Reeve, (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014), Aristotle *Nicomachean Ethics*, çev. H. Rackham, (Cambridge, Massachusetts London, England: Harvard University Press, 1934), 1094a 25-30. Aristoteles iyiyi bilmenin hangi episteme (ἐπιστημών) ya da uğraş, kuvvetin (δυνάμις, dunamis) işi olduğunu soruşturmaktadır. İyi ile ilgilenen episteme ya da uğraş/kuvvet en yüce, en başat episteme/uğraş olmalıdır, bu da Aristoteles için politikadır.

²⁵⁹ A.g.e., 1094a 25-30

uğraşların kimler tarafından ne kadar öğrenilmesi gerektiğini belirleyen, neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyabilen (themizo) ve diğer bütün uğraşların amacını/hedefini kapsayan en yüce uğraştır²⁶⁰. O halde politikanın hedefi/maksadı insan için en iyi, hayırlı olanı bilmek, *polis* ortaklarının bu en iyi, hayırlı olana göre bir arada yaşayabilmesini (eu zen) garanti altına almaktır.

Bütün uğraşların başı olarak politikanın hedeflediği, *polis*'te ikamet eden ortakların kendilerine yeterli olabilmesidir (autarkeia). İnsanın iyi bir hayat arayışı nihayet *polis*'te son bulacaktır. İnsanın kendine yeterli olabildiği (en) iyi hayatı, yalnız, tek başına bir hayat sürmesi değil; ailesi, akrabaları, dostları ve *polis* ortaklarıyla beraber saadetli (εὐδαιμονία, eudaimonia) bir hayat sürebilmesidir, çünkü insan doğal olarak politiktir, *politik bir hayvandır*²⁶¹. *Polis* artık aile içi ya da haneler arası gündelik geçim ve diğer ihtiyaçların karşılanması üzerine kurulan bir ortaklık (oikos) değil; iyi bir hayat ortaklığıdır. Aristoteles'e göre böylesi bir kendine yeterlilik insanın hazari hayatındaki başat hedefidir (telos), insan için en iyi, en hayırlı (agathos) olandır, insanın en iyi hayatıdır (eu zen). Bu ortaklığa dahil olamayanlar ya da buna ihtiyaç duymayanlar Aristoteles'e göre, ya insandan daha düşük canlı, yani hayvan ya da insanüstü varlık, yani Tanrı olmalıdırlar. Kaza eseri *polissiz* kalanlar değil, ancak ortaksız, tek başına yaşamaya yeltenenler savaş sevicidirler, Homeros'un dediği gibi "kabilesiz (ἀφρήτωρ, aphretor), yarasız (ἀθέμιστος, athemistos) ve ocaksız/evsizdirler (ἀνέστιος, anestios)"²⁶².

3.4 *Polis*'in Saadeti (Εὐδαιμονία, Eudaimonia)

Aristoteles için her bir tercih ve eyleminde her daim kendine iyi görüneni hedefleyen ve ona göre eyleyen insanın saadeti, onun iyi yaşaması (eu zen) ve iyi eylemesiyle (εὐ πράσσω, eu prasso) bir tutulmaktadır²⁶³. İyi, hayırlı olan (ἀγαθός, agathos) o halde, insanın her bir tercih ve eylemindeki maksattır (telos). İnsan iyi bir hayata erişmek için her bir tercih ve eyleminde iyiyi, yararlı olanı (fayda), adil olanı gözetecek, bu sebeple

²⁶⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. C.D.C Reeve, (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014), 1094a 25-35.

²⁶¹ A.g.e., 1097b 5-15.

²⁶² Aristotle, *Politics*, 1253a5-10

²⁶³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1098b 15-20.

her bir ortaklık bir iyilik, bir hayır maksadıyla kurulacaktır. İnsanın sözü (logos) ise bu hazari ikametın ortak bir hayat olmasına imkân sağlayacaktır: iyi ile kötü, zararlı ile yararlı, adil olan ile adil olmayan üzerinde ortaklaşmak *oikos*'u ve *polis*'i kurmaktadır. İnsanın *logos*'a sahip olması, iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı, adil olan ve olmayanı ayırt edebilmesi, her bir tercih ve eyleminde iyiyi gözetmesi, *oikos* ve *polis* ortaklarıyla iyi, faydalı ve adil olan üzerinde ortaklaşması hem her bir ortağı hem *oikos*'u hem de *polis*'i iyi bir hayata, saadete taşıyacaktır. Her bir ortak *polis*'in saadetinden pay alacak, *polis*'in saadetine katkıda bulunacaktır. Saadet, insanın iyi, hayırlı eylemlerinin ödülü ve amacı olacaktır. O halde şimdi sorulması gereken daha iyi, daha hayırlı eylemin neden ibaret olduğu ve insanın ortaklaşmasında nasıl bir yer işgal ettiği.

Saadetli bir hazari ikamet için en çok politikayla uğraşan ortaklar iynin ne olduğunu bilmelidirler, zira politika ortakların neler yapması ve nelerden kaçınması gerektiği konusunda yasalar koyarak (themizo) beraber huzurlu bir yaşamı mümkün kılabilirler. Yasaların amacı ortaklar arası adaleti tesis etmektedir. Aristoteles'e göre *polis*'te ortakları bir arada tutan adalettir ve neyin adil olduğuna karar vermek politik ortaklıktır²⁶⁴. *Polis*'in saadete erişebilmesi için politika, her şeyden önce iyi, hayırlı eylemlerde bulunan, adil olanı gözetebilen ortaklar yetiştirmelidir (etik)²⁶⁵. İnsan, yasa (νόμος, nomos) ve adalet (δική, dikē) ile donatıldığında hayvanların en iyisi iken, bunlardan ayrı kaldığında hayvanların en kötüsüdür, çünkü adaletsizlik en kötü silahtır. Aristoteles'e göre insan ancak faziletli (αρετή, aretē) eylemeyi alışkanlık haline getirdiğinde adaletsizliğin önüne geçebilecektir. Bu yüzden de eğer ki insan faziletli (erdem) değilse, hayvanların en kutsal olmayanı, vahşisi, en şehvetlisi ve en açgözlüsüdür. O halde insanın iyi ve kötüyü, adil ve adil olmayanı ayırt edip (logos) ona göre tercihlerde bulunup, eylemesine (praxis) vesile olan fazilettir. İnsan ancak faziletli olduğunda, iyi, hayırlı eyleyebilir. Bu durumda fazilet, insanın *logos*'a uygun faaliyetidir; insanın iyi, hayırlı olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huydur (ἔξις, eksis- ἠθικά, ēthika)²⁶⁶. İnsan eyleye eyleye huy (eksis) edinir, faziletli

²⁶⁴ Aristotle, *Politics*, 1253a30-35.

²⁶⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1099b 25-30.

²⁶⁶ A.g.e., 1098a 5-15. Aristoteles'e göre, insanın alışkanlık edinerek kazandığı huylar (eksis), aynı zamanda insanın karakteridir. Huy da etik (ethika) ile aynı kökü paylaşmaktadır.

eylemlerde buluna buluna faziletli olur (karakter faziletleri, etik). İnsanın eyleye eyleye edindiği huy (eksis), alışkanlıklarıyla (έθος, ethos) yakın bir ilişki içindedir²⁶⁷. Politika da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasa koyarak, *polites*'lerin faziletli eyleme alışkanlığına (etik) sahip olmalarını hedeflemektedir. Yasa koyucular da *polites*'leri alıştırmakla (ethos) iyi, hayırlı kılmaktadırlar²⁶⁸. Faziletli olmak ya da faziletli eylemlerde bulunmak ise, her bir tercih ve her bir eylemde aşırı uçlara göre değil, ortaya, vasata (μέτριος, metrios) göre ölçü edinmektir, itidalli olmaktır. O halde ortaklar her bir tercih ve eylemlerinde aşırı uçlara kaçmadan, iyi, hayırlı ve adil olanı ayırt ederek (logos'a uygun) eylediklerinde *polis saadete* ulaşacaktır. Bu sebeple de politika yapanlar (*polites*), bir arada yaşayan ortakları yasalara uyan, iyi kimseler kılmak istediklerinden en çok fazilet üzerinde çalışmalıdırlar²⁶⁹.

Polis'in en küçük birimi olarak *oikos*, (geleceğin) *polis* ortaklarının faziletli olabilmek için ilk eğitimlerini (παίδεύω) aldıkları yerdir. *Oikonomia* ise, aile reisinin *oikos* 'u iyi, hayırlı tercihlerde bulunup eyleyerek yönettiği, faziletli bir yönetim biçimi olmalıdır. Böylece *oikos polis* 'teki, *polis* de *oikos* 'taki saadetli hayatın güvencesi, teminatı olacaktır. Nihayetinde *polis* ortaklığı, her bir ortağın gündelik geçimini sağlamak üzere bir eve, toprağa ve mal-mülke sahip olmasıyla kurulmaktadır. Geçimin koşulları karşılanmadığı takdirde ortaklık mümkün değildir²⁷⁰. Bu sebeple Aristoteles için *oikos* ve *oikonomia*, *polis* ve politikanın en küçük ve vazgeçilmez parçalarıdır. Dolayısıyla *polis*'in saadeti için bir evin ve evin idaresinin nasıl olması gerektiği incelenmelidir.

3.5 Evin Hayırlı Yönetimi: *Oikonomia*

Yukarıda belirtildiği üzere, birbirleri olmaksızın hayatlarına devam edemeyecek çiftlerin [kadın-erkek, yöneten (archon)- yönetilen (archomenon)] gündelik geçimlerini ve iyi bir hayatı hedefleyerek evde bir araya gelmesi insanın hazari ikametinin ilk ortaklığıdır. Dolayısıyla bir sentez olarak eve dahil olanlar, evin reisi,

²⁶⁷ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1103a15-20.

²⁶⁸ A.g.e., 1103b1-5.

²⁶⁹ A.g.e., 1102a 5-10.

²⁷⁰ Aristotle, *Economics*, 1343a10-17.

karısı, olursa çocukları ve olursa hayvanları ve *doulos*'larıdır. Evin malı- mülkü de eve dahildir. Ekonominin parçaları ise bu hane halkı ilişkilerinin hayırlı yönetimiyle, gündelik geçimin sağlanması için mal-mülk elde etmeyi, elde edilen malı mülkü de hayırlı yönetmeyi içermektedir. *Polis*'in bir parçası olarak *oikos* artık yalnızca hayatta kalmak (geçimi sağlamak) ve türü devam ettirmek için bir araya gelenlerin değil, *polis*'in saadetinden pay alan, *polis*'in saadetine katkıda bulunan, iyi bir hayat için bir araya gelenlerin ortaklığıdır. *Oikos polis*'in bir parçası olduğu müddetçe iyi, kendine yeterli bir hayat peşindedir. Bu hayata erişmek için hane halkı ilişkilerinin ve mal-mülkün yönetiminin (ekonomi) iyi, hayırlı olması gerekmektedir. Eril kişi tek başına ekonomiden sorumlu olsa da ortakları olmadan bu yönetim hayırlı olamayacağından öncelikle ortaklarıyla ilişkisinin tanımlanması ve evde kimin ne iş yapması gerektiği (iş bölümü) açıklığa kavuşturulmalıdır.

3.5.1 Karı-koca ilişkisi ($\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$, *gamikos*)

Aristoteles için kadın ve erkek arasındaki ortaklıktan daha doğal başka hiçbir bağ olamaz çünkü türün devamı bu ortaklığa bağlıdır. İnsan her ne kadar burada hayvanla ortaklaşır gözükse de bu beraberliğin mahiyeti insan, evcil hayvan ve diğer hayvanlar arasındaki farkta gizlidir. Aristoteles'e göre diğer hayvanlar ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$ ζωοίς, *allois zōois*) yalnızca üreme maksatlı bir araya gelirler ve bu beraberlik uzun süreli değildir²⁷¹. Ancak daha karmaşık kabul edilen evcil hayvanlarda karşılıklı yardımlaşma örnekleriyle daha uzun süreli beraberliğe de rastlanmaktadır. Daha karmaşık olan insanlarda ise kadın ve erkek arasındaki bu beraberlik yalnızca hayatı sürdürmeyi değil, iyi bir hayatı hedeflemektedir. Ayrıca insanlar yalnızca doğal olduğu için değil, kendilerine fayda sağladığı için de çocuk yapmaktadırlar. Karı kocanın henüz kuvvetliken çocuk yetiştirmek için çektikleri zahmetin bedelini, karı koca yaşlanıp güçten düştüklerinde güçlenmiş çocukları öderler²⁷². Böylece doğa bu döngüyle kadın ve erkeği yalnızca ortak kılmakla kalmaz, onların kuvvetlerini, güçlerini birbirinden ayırarak bu ortaklıktaki iş bölümlerini de tanımlamış olur. Aristoteles'e göre doğa kadını daha zayıf, erkeği daha güçlü kılmıştır. Bu durumda

²⁷¹ *Alloi zōois* = $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma$ (*allos*) “başka, diğer”+ζωα (*zoa*) “canlı, hayvan”. *Alloi zōois* metnin Harvard basımında “lower animals”, Oxford basımında “other animals” olarak karşılanmıştır. Türkçeye ise, “alt düzey hayvanlar” olarak tercüme edilmiştir. Başka hayvanların “aşağılığı” acaba nereden gelmektedir?

²⁷² Aristotle, *Economics*, 1343b7-1344a8.

erkeğin kuvveti ve cesareti onu evin dışındaki hayat için, kadının güçsüzlüğü ve korkaklığı onu evi korumak için daha uygun kılar. Böylece gündelik geçimin temini ev dışında erkek tarafından sağlanırken, elde edilenleri evde korumak kadının işi olarak tanımlanmıştır. Kadının ev dışındaki hayat için zayıf kalması onu evin içine yerleştirirken erkeğin kuvveti onu evin dışındaki hayatı sürdürmek için donanımlı hale getirmiştir. Çocuk yetiştirme konusunda kadın ve erkeğin amaçları ortak iken Aristoteles için burada da bir iş bölümü söz konusudur. Kadın çocuğun beslenmesiyle ilgilenirken erkek onun eğitimiyle meşgul olmak durumundadır. Böylesine bir ortaklıkta *oikonomia*'nın ilk yasası (νόμος, nomos) erkeğin kadına adil olmayan, haksız şekilde davranmasını yasaklar²⁷³. Böylece erkeğin kadına haksızlık etmesinin önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Ancak kadın da evli bir kadına yakışmayacak davranışlardan sakınmalı, faziletli olmalıdır. Faziletli olmak hem kadın hem erkek için geçerliyken, kadının fazileti evin yöneticisi olan eril kişinin ev için uygun gördüğü yönetimin yasalarını, kendine verilen görevleri layıkıyla uygulamaktır. Aristoteles'e göre, bir kadın için kocasının iyi, hayırlı hayatından yararlanmak az şey değildir ve kadın iyi günde de kötü günde de kocasının yanında olmalıdır. Kadının iyi ve kötü gündeki sadakati ve itaatkarlığı, kocası zor durumdayken bu zorluklara göğüs germesi için onu cesaretlendirmesi ve ondan utanmaması, kadını onurlandıracaktır²⁷⁴.

3.5.2 Despotes-doulos ilişkisi (δεσποτεία, despoteia)

Aristoteles'e göre, bir ev; bir azat, hür/özgür kimse ve *doulos*'tan oluştuğunda tamamlanmış, en mükemmel (τέλεια, teleia) haldedir²⁷⁵. Evin geçimini sağlamak üzere evde beden gücüyle çalışan evcil hayvan (öküz) dışında *doulos*'a da sahip olmak evin reisi (despotes) ve *doulos* arasındaki ilişkiyi (despotluk) ev yönetiminin bir parçası haline getirmektedir. Birbirleri olmadan hayatlarına devam edemeyecek yöneten ve yönetilenin evde bir araya gelişleri, evin *doulos*'unun gündelik geçiminin sağlanması için bedeniyle çalışması ve çalışmasının karşılığında geçimini ve hayatının güvencesini (soteria, selamet) elde etmesi üzerine kuruludur. Yöneten ise (despotes), yönetilenin çalışmasını ve evin gündelik geçimini garantiye almak için onu

²⁷³A.g.e., 1343b8-1344a8.

²⁷⁴A.g.e., 1343b8-1344a8.

²⁷⁵Mükemmel (teleia) burada, kemale ermiş, hedefine, maksadına (telos) ulaşmış anlamına gelmektedir.

denetleyen, gözleyendir. Dolayısıyla Aristoteles için bu ilişki karşılıklı çıkar üzerine kuruludur. Hayırlı bir ev yönetimi için, *doulos*'ların da hayırlı bir şekilde yönetilmesi gerekmektedir.

Bu yöneten (*archōn*) yönetilen (*archōmenon*) ilişkisi, emir (*archē*) üzerine kuruludur. Aristoteles için insanlar arasında bir kişinin (*archon*) emir (*arche*) vermesi (amir), diğer bir kişinin (*archomenon*) de emri yerine getirmesi (memur) hem doğaldır, gereklidir, hem de faydalıdır (*sumpheron*). Akıyla düşünerek öngörebilen, bedeniyle iş yapabileni emirle yönetmektedir. Böylesi bir yönetim, *doulos* için iş (*ἐργον*, *ergon*), ceza ve yemeğin ölçülü olarak bölüştürülmesini gerektirmektedir. Aristoteles'e göre eğer ki onlara iş ve yemek verilir, ceza verilmezse, edepsiz olurlar; iş ve ceza verilir, yemek verilmezse bu zorlayıcı olur ve kuvvetlerini azaltır. *Doulos*, despot'un sahip olduğu ücretli/maaşlı (*μισθός*, *misthos*) ortağıdır, Aristoteles için onun maaşı yemektir; yemeksiz *doulos* çalıştırmak mümkün değildir.²⁷⁶ Ancak böylesi bir yönetimin yasaya (*νόμος*, *nomos*) dayandığını, yöneten ve yönetilen arasında doğal bir fark bulunmadığını iddia ederek *doulos*'luğa karşı çıkanlar da vardır. Onlara göre, despotluk zora (*βία*, *bia*) dayalı ve adaletsizdir (*adikaios*). Yukarıda bahsi geçtiği üzere Farabi'nin *Politika* metnini bildiğini düşündürten bu ilişkidir.

Aristoteles için eğer ki despotluk birbirleri olmadan hayatlarına devam edemeyeceklerin ortaklığıysa, burada bir doğallık ve karşılıklı çıkar söz konusudur. Bu durumda *doulos* ve despot arasında bir dostluk gelişebilir; fakat *doulos* elde etmek zora ve yasaya dayalıysa bunun tam tersi de geçerlidir²⁷⁷. Kötü bir yönetim, iki taraf için de zararlıdır. Ancak Aristoteles için emir verme (amir) ve emir alma (memur) ayrımı üzerinden işleyen böylesi bir yönetim doğal, ancak karmaşık ve çok çeşitlidir: yönetilenin daha iyi olması (*βελτίων*, *beltiōn*) yöneteni de daha iyi (*beltiōn*) kılmaktadır. Eğer ki yönetmeyi bir iş olarak kabul edersek, bu iş iyi bir yöneten tarafından yerine getirildiğinde daha iyi olmaktadır. Bu sebeple insan yönetmek, hayvan yönetmekten daha iyidir. Ancak insanın bir hayvan ya da insan, başkasını (öteki) iyi yönetebilmesi (*archō*) için öncelikle kendini iyi yönetmesi gerekmektedir.

²⁷⁶ Aristotle, *Economics*, 1344a23-1344b11.

²⁷⁷ Aristotle, *Politics*, 1255b 1-15.

Ruh (ψυχή, *psychē*) ve bedeninin (σώμα, *sōma*) sentezinden oluşan canlılarda, Aristoteles için ruh yöneten, beden de yönetilendir. İyi bir kendilik yönetiminde ruh bedeni despot gibi yönetirken; akıl arzuları kral gibi yönetmektedir. Böylesi bir yönetim hem doğal hem de yararlıdır (sumpheron)²⁷⁸. Bu parçaların eşitliği ya da bedeninin ruhu yönetmesi, aklın iştaha, ruhun da bedeninin arzularına yenik düşmesi demektir. Ancak insanın (kendini) faziletli yönetimi bedeninin tutku ve iştahlar(ın)a kapılmaması, insanın her bir tercih ve eyleminde iyi ve kötü, yararlı ve zararlı, adil ve adil olmayanı ayırt edip *logos*'a (akılcı söz) uygun eyleyerek, orta yoldan (vasat) ayrılmamasıyla mümkündür. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki fark, ruh ve beden arasındaki ayrıma da denk düşmektedir; öyle ki hayvan hayatın gerekliliklerini bedeniyle karşılayandır, bedenine muhtaç olandır. Çünkü hayvan, politik hayvan olan insandan farklı olarak *logos*'a (akılcı söz) sahip değildir; bedeninin tutku ve iştahlarını yaşar. Dolayısıyla yöneten ve yönetilen arasındaki fark *logos*'la da ilişkilidir, çünkü *logos* ruhun bir faaliyetidir (ενεργεία, *energeia*), bedeninin değil: ruh ve beden arasındaki ayrım *logos*'a sahip olan (λόγον, *logon*) ve olmayan (άλογον, *alogon*) arasındaki farka da tekabül etmektedir. Bu sebeple eğer ki insan faziletli değilse, bedeninin tutku ve iştahına kapılan, dolayısıyla hayvanların en kutsal olmayanı, en vahşisi, en şehvetlisi ve en açgözlüsüdür. *Logos*'a sahip olmayanlar, sözü dinleyenler olarak *logos*'tan pay alırlar, onu paylaşırlar, hissederler ancak ona sahip olamazlar. Bu sebeple *logos*'a sahip olan, aklıyla düşünüp (*dianoia*) öngörerek her bir tercih ve eyleminde iyi, yararlı ve adil olanı gözeterek *logos*'a uygun faaliyette bulunan yöneten; *logos*'u (söz) dinleyerek ondan pay alan (*alogon*), söze ikna olarak emirleri (*arche*) yerine getiren (*πειθαρχέω*, *peitharcho*), bedeniyle çalışan yönetilendir (*archomenon*)²⁷⁹. Yöneten, yönetileni sözüyle (*logos*) en iyiye doğru yönlendirmekte, onu yönetmektedir.

Aristoteles'e göre, hayatın gerekliliklerini bedeniyle karşılayan hayvan ve *doulos* arasında büyük bir fark yoktur, ikisi de *logos*'a sahip değildir ancak söz dinleyerek *logos*'u hissederler, paylaşırlar. Aristoteles'e göre doğanın reviiyeti (*boule*, *boule*) *doulos*'ların bedenleriyle azat/hür kimselerin bedenleri arasında bir fark

²⁷⁸ A.g.e., 1254a5-10. Akıl, νοῦς, *nous*, intelligence, mind; tutku/iştah/arzu ὀρεξις, *oreksis*, appetites, passion

²⁷⁹ Aklıyla düşünmek *nous* πειθαρχέω, “πειθῶ (*peitho*) “ikna etmek” + αρχέω “yönetmek”.

yaratmaktadır²⁸⁰. İlki bedensel emek/iş için kullanışlı iken, diğeri *logos*'a sahip olduğundan politik hayatta, savaş ve barış zamanlarında kullanışlıdır. Ancak *doulos*'a sahip olmak, politik hayata katılmak için ev sahibini geçimini sağlamak üzere kendisinin çalışması gerekliliğinden azletmemektedir. Çünkü despotun işi *doulos*'ların çalıştırılması, yönetilmesi, denetlenmesi ve gözlenmesi ise, despot hayırlı bir ev yönetimi için bu işi (*ergon*) yapmakla yükümlüdür. Bu sebeple yalnızca *doulos*'a sahip olmak, ev sahibini hür/özgür kimse yapmamaktadır. Ancak *doulos*'lar ikiye ayrılmaktadır: özellikle toprağı işleyerek çalışanlar (*εργατης*, ırgat) ve teslim edilen herhangi bir işten sorumlu olanlar (*επιτροπος*, *epitropos*). Eğer ki ev sahibi, kendisi yerine toprağı işleyerek çalışanları denetleyen, gözleyen, çalışanların sorumluluğunu alacak vasilere sahipse, bu onu hür/azat kimse (*eleutheros*) kılmaktadır. Bu yolla hür/azat kimseler geçimlerini sağlamak üzere kendileri çalışmak zorunluluğundan kurtulmakta ve politika ve felsefe yapacak (boş) zamana sahip olmaktadır²⁸¹. Bir ev de Aristoteles için ancak bu koşullarda mükemmel, tamamlanmış (*teleia*) formundadır. Burada politika, ekonomi ve despotluk birbirlerinden ayrılmaktadırlar. *Politika* hür/azat kimseler bir başka deyişle denkler/eşitler (*isos*) (*polites*) arasındaki [emire (*αρχη*) dayanmayan] yönetimken, ekonomi bir zorunluluk alanı olarak monarşiyi gerektirmektedir; despotluk ise ekonominin bir parçası olmakla birlikte yalnızca *doulos*'ların emire dayalı yönetimini kapsamaktadır. Despotluk, evin geçimini sağlamak üzere *doulos* elde etmek değil, *doulos*'ların yerine getirmekle yükümlü işlerini yönetmektir. Aristoteles için bu işin çok önemli, saygıdeğer bir yanı yoktur, zira kendileri adına bu işi yönetecek vasiye (*epitropos*) sahip olanlar, bu çalışma zorunluluğundan kurtularak boş zaman sahibi olmaktadır.

Evin hayırlı yönetimi için hayırlı bir despotluk hem despot hem de *doulos* için yararlıdır; çünkü aralarında bir parça ve bütünün ilişkisi ve ortak çıkarlar söz konusudur. Aristoteles'e göre her parçadan oluşan bir sentezde bu yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki her daim ortaya çıkmaktadır. Evin içindeki yöneten ve yönetilen (despotluk) ilişkisinin doğallığı Aristoteles için malın mülkün (*ktema*) ve

²⁸⁰ Reviyyet fikr, nazar, tedebbür anlamına gelmektedir. Ancak Yunanca βουλη kelimesi, bunların yanısıra istek ve irade anlamına da gelmektedir. Bu bağlamda İngilizce tercümesi will kelimesidir.

²⁸¹ A.g.e., 1255b 15-25.

mal mülk elde etmenin (ktetike) ekonomiye dahil olmasından da ileri gelmektedir. Aristoteles için bir tekniğe hizmet edenler uğraştıkları tekniğin aletlerinden biri olurlar²⁸². Nasıl ki bir işi (ergon) yapanların o işi gerçekleştirmek/tamamlamak (teleia) için uygun aletlere (organa) ihtiyacı varsa, evin reisi de evi yönetmek (ekonomi) için bu işe uygun kendi aletlerine sahip olmalıdır.

Bu aletlerden bazıları cansız, bazıları da canlıdır: örneğin bir geminin dümeni cansız, gözcüsü ise canlı bir alettir. Aristoteles'e göre mal mülk edinmeksizin hayattan, iyi bir hayattan bahsedilemeyeceği için mal mülk kapsamına giren aletler (organa), insanın hayatta kalması, iyi bir hayat sürmesi için gereklidir. Mal mülk sahibi insanın iyi bir hayat maksadıyla sahip olduğu aletlerin toplamı mülkiyettir (κτήσις, property, ktēsis possessio). *Doulos* ise, evin reisinin ev idaresini gerçekleştirmek üzere sahip olduğu, evde hizmet eden canlı bir alettir, evin reisinin evi yönetmek için sahip olduğu mal mülkün bir parçasıdır (memlük). Aristoteles için bir evin ekonomik olarak sahip olabileceği en değerli ve en gerekli mülk (κτήμα, ktēma) de insandır.

Ancak aletler Aristoteles için kendi aralarında ayrılırlar: üretim/imalat aletleri/araçları (ὄργανα ποιητικός, organa poiētikos) ve eylem aletleri/araçları (ὄργανα πρακτικός, organa praktikos). Örneğin dokuma tezgahından onun kullanımı sonucu başka bir şey imal edilirken (mamül) giyecek, yatak sadece kullanılırlar. İmalat/üretim ve eylem/iş farklı türlere aittirler, dolayısıyla kullandıkları aletler de buna göre farklılaşmaktadır. Ancak insan hayatı üretim/imalat üzerine değil, eylem (praksis) üzerine kuruludur. Kullanımları sonucu başka bir mamül elde edilen aletler/araçlar üretim/imalat aletleriyken, sahip olunan mal mülk Aristoteles'e göre eylem araçlarına dahildir. Bu durumda *doulos* (memlük) da evin reisinin ev içi işleri gerçekleştirmek üzere sahip olduğu bir eylem, iş (praksis) aletidir. Aletler (organa) mülkiyetin (ktēsis) parçasıdır, ancak parça, yalnızca sentezin bir parçası değil, bir başka şeye tamamen ait olabilir. *Doulos* da evin reisinin evi yönetmek için sahip olduğu canlı, iş aleti olarak tamamen *despotes*'e ait olandır, malikin malının mülkünün (ktēma) bir parçasıdır, malike ait olan memlüktür. Kendisine değil, başkasına ait olan da Aristoteles için doğal olarak *doulos*'tur.

²⁸² Aristotle, *Politics*, 1253b 30-35.

Aristoteles'e göre despotu despot yapan *doulos* 'u elde etmek, ona sahip olmak değil, onu nasıl kullanacağını bilmektir (*despoteia*)²⁸³. İyi bir despotlukta *doulo*slara ne edepsiz davranılmalı ne de onların acı/ağrı çekmesine izin verilmelidir. Hür/azat kimselerin işini daha çok yapanlara daha çok onurdan pay; toprakta bedeniyle çalışanlara ise daha çok yemek verilmelidir. Bütün insanlar gibi *doulos*'ların da daha iyi ya da daha kötü olmalarının bir ödülü ya da cezası yoksa, faziletten pay alamıyorlarsa, bu onları daha kötü kılar. Bu sebeple despot düşünceli olmalı, *doulos*'tan bir şey esirgememelidir, onun hak ettiğine göre, boş zaman, yemek, kıyafet ve cezayı bölüştürmelidir. İşe, çalışmaya (*έργα*, erga) en uygun olanlar ne korkak ne de cesur olanlardır. İki aşırılığın da despota zararı vardır; korkak olan zor işlerin altından kalkamazken, cesur olanı kontrol etmesi zordur. Aristoteles'e göre *doulos*'un çalışmasının nihai bir hedefinin olması hem adil (*δίκαιος*, dikaios) hem de yararlıdır (*συμφέρον*, sumpheron). Bu nihai hedef *doulos*'un (ev) işlerinden azatlığını (*έλευθερία*, eleuthereia) kazanmasıdır. Azatlığın bir ödül olması, Aristoteles'e göre *doulos*'u çalışma konusunda daha hevesli yapmaktadır. *Doulos*'ların bağlılıklarını sağlamak için, çocuk sahibi olmalarına izin verilmelidir, ancak bir evde, *polis*'te de olduğu gibi aynı milletten (*ομοέθνεις*, omoethneis) *doulos* çalıştırılmamaya dikkat edilmelidir. Hür/azat kimselere nazaran *doulos*'lar için daha fazla fedakarlıklarda bulunmalı ve onlar için eğlenceler düzenlenmelidir, çünkü onların böylesi bir zamana daha fazla ihtiyaçları vardır.

3.5.3 Hayırlı elde etme (*κτητική*, ktetikē)²⁸⁴

²⁸³ A.g.e., 1255b 20-25.

²⁸⁴ *Κτήμα* (ktēma), *κτήσις* (ktēsis) ve *κτητική* (ktetikē) kelimeleri “elde etmek, temin etmek, tedarik etmek, edinmek vb.” anlamlara gelen *κτάομαι* (ktaomai) fiili ile aynı kökü paylaşmaktadır. Dolayısıyla üç kelimenin de elde etmekle ilişkisi söz konusudur. *Κτήμα* (ktēma) ve *κτήσις* (ktēsis) arasında ise daha özel bir ilişki bulunmakta, *κτήμα* (ktēma), *κτήσις* (ktēsis)'in bir parçası (piece of property) olarak düşünülmektedir.

http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=54606&q1=KTH%3DMA%2C+-MATOS%2C+TO%2F&q=%CE%BA%CF%84%E1%BF%86%CE%BC%CE%B1%2C+%E2%80%91%91%CE%BC%CE%B1%CF%84%CE%BF%CF%82%2C+%CF%84%CF%8C&usr_input=greek Bu noktada bu metinde *κτήμα* (ktēma) ve *κτήσις* (ktēsis) arasındaki ilişki, mal-mülk ve mülkiyet arasındaki ilişkiyle karşılanmaya çalışılmıştır. *Κτητική* (ktetikē) ise hem genel anlamıyla elde etmek hem de mal-mülk elde etmek olarak kullanılmıştır.

Yukarıda, insanın hazari ikametinde toprağı çevirerek, evi inşa ederek mal-mülk sahibi olmasından, *polis* ortaklığının da her bir ortağın gündelik geçimini sağlamak ve iyi bir hayat sürebilmek üzere bir eve, toprağı ve mal-mülke sahip olmasıyla kurulduğundan bahsedilmişti. Aristoteles'e göre mal-mülk edinmeksizin iyi bir hayattan bahsedilemeyeceğı için mal-mülk elde etmek de elde edilen mal-mülkü hayırlı yönetmek de ev yönetiminin bir parçası olarak ele alınmıştı. *Doulos* da ev sahibinin, evi yönetmek için sahip olduğu mal-mülke dahil edilmiş; hatta bir evin geçiminin sağlanması için sahip olunan canlı aletlerin en değerli ve en gereklisi olarak nitelendirilmişti. Mal mülk sahibi insanın iyi bir hayat maksadıyla sahip olduklarının toplamı da mülkiyet (*ktēsis*) olarak değerlendirilmişti.

Ancak insan, hazari ikametinde geçimini sağlamak ve iyi bir hayat sürebilmek için canlı/cansız aletlerle birlikte hayatta kalmak için ihtiyacı olan besini elde etmek zorundadır. Aristoteles için geçim ihtiyaçları karşılanmaksızın iyi bir hayattan bahsedilmeyeceğı için besin elde etme de evin mülkiyetine dahildir. İnsanın hazari ikameti hayvan evcilleştirmede olduğu gibi onun doğayla kurduğu ilişkinin de kipini değiştirmiştir. Zira insanların büyük çoğunluğu artık av ve yiyecek peşinde olmak yerine, toprak sahibi olarak, toprağı işleyerek evde geçimlerini sağlayabilmektedirler. Ancak tek geçim yolu toprağı işlemek değildir, insanın hazari ikametinde doğadan besin olarak elde edebileceğı mülkiyet çok çeşitlidir.

Gündelik geçimi sağlamak, hayatta kalmak üzere besin elde etme hem insanlar hem de hayvanlar için geçerlidir. Ancak doğadaki besinlerin çeşitliliğı ve bu besinleri elde etme yöntemleri arasındaki farklılıklar insan ve hayvanı birbirinden ve kendi aralarında ayırmaktadır²⁸⁵. Örneğın doğada, sürü halinde yaşayan hayvanlarla tek başına yaşayan hayvanlar hayatta kalmalarını sağlayacak şekilde hayvan yiyen (*etobur*), *otobur* ya da her şeyi yiyen olarak ayrılmıştır. Aynı besin, doğal olarak bütün hayvanların hoşuna da gitmediğinden bu grupların kendi aralarında da farklar vardır²⁸⁶.

²⁸⁵ A.g.e., 1256a 20-25.

²⁸⁶ A.g.e., 1256a 25-30.

İnsanlar için de farklı besin elde etme yöntemleri farklı hayatlara yol açmaktadır. Örneğin Aristoteles'e göre insanların en tembelleri göçebelendir (νομάδες, nomades). Çünkü evcilleştirilmiş hayvanlardan besin sağlamanın hiçbir zahmeti (πόνος, ponos) olmadığı gibi, hayvan besiciliği oldukça boş zamana sahip olmayı da sağlamaktadır. Yalnızca, hayvanları otlatmak onlarla bir yerden bir yere gitmeyi gerektirmektedir. Kimi insanlar avcılıkla uğraşırlar. Ancak neyin avlandığı da farklı hayatlara, hayatın başkalaşmasına yol açmaktadır. Kimileri balıkçılık yaparak göllerin, sulak çayırların, nehirlerin ya da denizlerin kenarında yaşar; kimileri kuş avlar, kimileri de avlananları avlayarak geçinir, mesela haydutluk yapar. Ancak insanların büyük çoğunluğu toprağı işlemekle geçimini sağlamaktadır²⁸⁷. Geçimlerini toprağı işleyerek, hayvan besleyerek, avcılıkla, balıkçılıkla ya da haydutlukla sağlayanlar Aristoteles için kendilerini besleyebilenlerdir. Kimileri de bu besin elde etme yollarını birleştirmekte ve kendilerine yeterli olmak için eksikliklerini diğer besin sağlama biçimlerinden elde etmektedirler. Kendilerini besleyebilenler yani geçimlerini doğadan sağlayanlar için mülkiyet, doğa tarafından doğdukları andan kemâle erdikleri ana kadar, onlara bahşedilmiştir²⁸⁸. Çünkü doğa, insan ya da hayvan, doğanlara hem doğdukları anda hem de kendilerini besleyebilmeye başladıklarında besin sağlamaktadır. Aristoteles için eğer ki doğa hiçbir şeyi boşuna ve amaçsız yapmıyorsa, bütün bitkileri hayvanlar, bütün hayvanları da insanlar için yaratmıştır²⁸⁹. Evcil hayvanların beden gücünden ve besininden faydalanan insan, vahşi hayvanlardan ise çoğunlukla besin ve giyinme vb. ihtiyaçlarını karşılamak için faydalanmaktadır.

Doğal olanı elde etmek için yapılan savaş (πόλεμος, polemos), ki avlanmak da bunun bir parçasıdır, vahşi hayvanlara ve de doğal olarak yönetilen olup bu durumu kabul etmeyenlere karşı yapılmalıdır. Böyle bir savaş Aristoteles için haklı bir savaştır²⁹⁰. İnsanların gündelik geçimlerini sağlamak ve iyi bir hayat sürmek için çobanlık, çiftçilik, avcılık ve haydutluk yaparak kendilerini beslemesi, dolayısıyla kendilerine yeterli olmak için doğanın onlara bahsettiklerini elde etmeleri evin yönetimine dahil

²⁸⁷ A.g.e., 1256a 25-40.

²⁸⁸ A.g.e., 1256b 5-10.

²⁸⁹ A.g.e., 1256b 20-25.

²⁹⁰ A.g.e., 1256b 25-30.

olan (mülkiyet) elde etmektir. Aristoteles'e göre ekonomi ve politika burada birbirlerine yaklaşmaktadır. Hayatı devam ettirmek için zorunlu ve ortakların işine yarayan, ihtiyaç duydukları şeylerin birikimi olarak mülkiyete ya başlangıçta (αρχή, archē) sahip olunmalıdır, ya da evin yöneticisi bunları temin etmek durumundadır²⁹¹. Polis ortaklığı da ortakların saadetli bir hayat sürmeleri için ihtiyaç duydukları malın-mülkün elde edilmesiyle kurulmaktadır.

Ancak doğadan elde edilen böylesi bir mülkiyet sınırsız değildir hem her bir *oikos*'un, hem de *polis*'in ortaklarının iyi bir hayat sürmesi, dolayısıyla kendine yeterli olması için gerekli ve kullanışlı olan şeylerle sınırlandırılmıştır. Evin faziletli reisi ve *polis*'in faziletli ortakları yalnızca, sahip olunmadığı takdirde kendine yeterli, iyi bir hayatın yaşanmasına müsaade etmeyen malın mülkün temininden sorumludur. Çünkü Aristoteles'e göre nasıl ki diğer sanatlarda o sanata hizmet eden hiçbir alet ne nicelik ne de boyut olarak sınırsız değilse, ekonomi ve politikanın kaynakları da sınırsız değildir. Kendine yeterli olma (autharkeia) hem evin hem de *polis*'in sınırındır²⁹².

Aristoteles “servet (ploutos) için insana hiçbir sınır konulmamıştır” diyen Solon'a da bu noktada karşı çıkmaktadır²⁹³. Aristoteles'e göre hakiki servet yalnızca kullanılan ve ihtiyaç duyulan kadar mal-mülke sahip olmaktır, çünkü kendine yeterli olan iyi bir hayat için gerekli mülkiyet bu kadardır. Aristoteles için ekonominin hedefi olan servet de böyle bir servettir²⁹⁴.

İnsanın *polis* ortaklığında ortaklarıyla birlikte kendine yeterli saadetli bir hazari ikamete ulaşması için *logos*'a uygun faziletli eylemek durumunda olması kullanılan ve ihtiyaç duyulanları (khrēmata) elde etme konusunda da kendisini gösterecektir.

²⁹¹ A.g.e., 1256b 25-30. (θησαυρισμός, thesaurismos kelimesi İngilizce çevirilerde “store, lay u p in a store” şeklinde karşılanmıştır. Kelimenin Latince çevirisi “collect, coacervatio” şeklindedir. <http://lexica.linguax.com/nlm.php?searchedGL=%CE%B8%CE%B7%CF%83%CE%B1%CF%85%CF%81%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82>

²⁹² A.g.e., 1256b 30-35.

²⁹³ Πλοῦτος (plutos) kelimesi “yüzmek” anlamına gelen πλεω (pleō) fiiliyle aynı kökü paylaşmaktadır. <https://www.lexigram.gr/lex/omor/%CF%80%CE%BB%CE%BF%E1%BF%A6%CF%84%CE%BF%CF%82#Hist0> Buna göre *ploutos*'un deniz ticareti ve deniz ticaretinden elde edilen servetle bir alakası olduğu düşünülebilir. Kelimenin İngilizce çevirileri “wealth, riches” şeklindedir. Kelime Arapça'ya bolluk, zenginlik anlamlarına gelen “gani”, zenginlik ve gına manasına gelen “yesar, yesaret” olarak çevrilmiştir. Bu metinde gerek nas (insan) gerekse mal cinsinden çokluk demek olan “servet” kelimesi tercih edilmiştir. (bkz. Kamus-ul Muhit)

²⁹⁴ Aristotle, *Nichomachean Ethics*, 1094a 5-10.

Kullanılan (χρήσις, khrēsis) ve ihtiyaç duyulanları (χρήμα, khrēma) artırmak servet (χρήματα, khrēmata) elde etmektir. Ancak evin kendine yeterliliğinin sağlanması üzere artırmakla (khrēmatistikē), sınırsız servet elde etmek (khrēmatistikē) arasında fark vardır. *Oikos*'un *polis*'in bir parçası olduğu müddetçe iyi, kendine yeterli bir hayat peşinde olması evin reisini ve *polis*'in ortaklarını servet elde etme konusunda kendine yeterli olmayla sınırlandırmıştır²⁹⁵. O halde, faziletli eyleme uygun olan kendine yeterli olma ile sınırlandırılmış servet elde etmeyle (χρηματιστική, khrēmatistike) ve faziletli eyleme uygun olmayan sınırsız servet elde etme (khrēmatistikē) soruşturulmalıdır. Servet elde etme ve onu koruma mülkiyetle ilişkiliyken, serveti harcama ve verme servetin kullanımıyla ilişkilidir²⁹⁶. Faziletli ortaklar servetin hem elde edilmesiyle hem de harcanmasıyla ilgili olarak orta yolu bulmalıdırlar.

3.5.4 Servet elde etme (χρηματιστική, khrēmatistikē)

İnsanın kendine yeterli olmak üzere *polis*'te, akraba ya da değil, *polis* ortaklarıyla birlikte yaşamaya başlaması geçim ihtiyaçların giderilmesi konusunda ilişkileri karmaşıklştırmış, doğadan elde etmeyle kendini besleyemeyenlere başka yollar açmıştır. Doğadan, tarım, hayvan besiciliği ve avcılık gibi yollarla besin elde edemeyenler kendilerine yeterli olmak üzere değişim (αλλαγή, allagē, takas) yoluyla ihtiyaçlarını karşılamaya başlamışlardır. Aristoteles'e göre bu durum malların iki türlü kullanımından kaynaklanmaktadır: bir tanesi mala mahsus, onun doğal kullanımıyla, diğeri doğal olmayan, deneyime ve tekniğe dayalı kullanımıdır²⁹⁷. Aristoteles ayakkabı örneğini verir: ona göre ayakkabıyı hem giymek için kullanırız hem de mübadele etmek (μετάβλητική, metablētikē) için. Ayakkabı gerek giyildiğinde gerekse de para (νόμισμα, nomisma) ya da yiyecek karşılığı değişildiğinde kullanılmış olur. Ancak ayakkabı değişim için değil, giyilmek için imal edilmiştir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre değişim onun doğal bir kullanımı değildir. Aynı durum, başka mallar için de geçerlidir, zira bütün mallar kendileriyle ilişkili olarak hem kullanılırlar

²⁹⁵ A.g.e., 1257a 1-10.

²⁹⁶ A.g.e., 1120a 10-15.

²⁹⁷ Aristotle, *Politics*, 1257a 5-10.

hem de değişilirlir. Bu da Aristoteles'e göre doğaldır çünkü insan, bazı Şeylere ihtiyaı olduğundan daha fazla miktarda sahipken, bazılarına da yeteri kadar sahip deęildir²⁹⁸.

Aristoteles'e göre ailede ortaklar zaten kendilerinin olan malı-mülkü ortak kullandıkları için mübadelenin bir işlevi yoktur. Ancak *oikos*, insanın kendine yeterli, iyi bir hayat sürmesi için tek başına yeterli olmadığından hane halkı dışında köy ve *polis* ortaklıkları kuran insan, değişimle kendinde eksik olanları komŐularından, ortaklarından, tamamlamaya başlamıştır. Aristoteles'e göre komşular arasında yapılan böyle bir değişim (takas), barbar kavimlerde (thvo- ethnos, kavm, kamet, ikamet) rneğin Őarap yerine tahıl alınıp verilerek halen yapılmaktadır²⁹⁹. Dolayısıyla gerekli ihtiyaçların ikmali için yapılan değişim doğaya karşıt değildir, evin yönetimine dahildir, doğal servet elde etmektir³⁰⁰.

Ancak insanların kendilerinde eksik olan ihtiyaçları yaŐadıkları *polis* dışında başka *polis*'lerden edinmeye, kendilerinde fazla olanı da başka *polis*'lere göndermeye baŐlamaları değişimi *polis*'ler arası ilişkilere dahil etmiştir. Doğal ihtiyaçları karşılayan Şeylerin her zaman kolay taŐınabilir durumda olmaması, mübadele edenlerin taŐınması kolay ve hayatta kullanışlı, demir, gümüş ya da diğer metallerin alınıp verilmesi konusunda ortak bir anlaŐmaya varmasına vesile olmuştur. En başta boyut ve ağırlıklarıyla tanımlanan metaller nihayetinde sürekli lme zorunluluğundan kurtulmak için üzerinde miktarı gösterecek Şekilde damgalanmıŐlardır. Böylelikle para (nomisma) ve para birimi (nomismata) insanın kendine yeterli olmak için yaptığı değişim (ticaret) vesilesiyle ortaya ıkmıŐtır³⁰¹. Aristoteles için bu tür bir değişim (ticaret) de insanın kendine yeterli olması için yapıldığından doğaya karşıt değildir.

En baŐlarda basitçe yapılan ticaret, insan nelerden ve nerelerden daha fazla kr elde edebileceğini tecrübe ettikçe karmaŐıklaŐmıŐ, organize bir hal almış ve para olarak servet edinmenin (khrmatistik) ortaya çıkmasına yol amıŐtır³⁰². Böylece servet,

²⁹⁸ A.g.e., 1257a 10-15.

²⁹⁹ A.g.e., 1257a 20-25.

³⁰⁰ A.g.e., 1257a 30-35. Bu noktada *khrimatistike* evin eksik ihtiyaçlarının tamamlanması için gerekli kaynakları araŐtırarak, ekonomiye yardımcı hizmette bulunmaktır.

³⁰¹ A.g.e., 1257a 30-40.

³⁰² A.g.e., 1257b 1-5.

insanın kendine yeterliliğini sağlayacak ölçüde mala mülke sahip olma anlamından paranın niceliksel olarak fazla olması anlamına gelmeye başlamıştır³⁰³. Servet elde etme de ticaret yoluyla paranın ihtiyaç duyulandan fazla, sınırsız olarak artırılmasını (birikim, zenginlik) hedeflemektedir. Aristoteles'e göre nasıl ki hekimlik sanatında/teknikinde hekim sınırsız sağlığı hedeflerse, para olarak servet elde etmede de hedef olarak bir sınır yoktur³⁰⁴.

Ancak Aristoteles için hedefler sınırsız olsa da hedefe götüren yol/araçlar sınırlıdır, dolayısıyla esasen sınır, tekniğin/sanatın hedefidir (telos)³⁰⁵. Bu sebeple ekonomi için iş (ergon), ihtiyaç duyulandan ve kullanılanlardan fazlasını elde etmek değil, doğadan elde edilen serveti kullanmaktır. Kendine yeterli olma ekonominin ve politikanın hedefidir, dolayısıyla da sınırlıdır. Para kazanmak bu noktada ancak ekonominin ve de politikanın hedefi doğrultusunda yardımcı bir sanat/teknik, amaca yarayan sınırlı bir araç olabilir. Bu sınır, servet elde etmekten dolayı birbirine benzeyen, evin yönetimine dahil olan doğal *khrēmatistikē*'yle dahil olmayanı Aristoteles için birbirinden ayırmaktadır, ikisi de aynı mülkü kullanırlar, ancak farklı şekillerde, birinde sınır söz konusuken, diğesinde sınırsız artırma söz konusudur³⁰⁶.

Aristoteles'e göre doğanın işi her doğana besin sağlamaktadır; çünkü besinlerin tohumu her daim olduğu yerde kalarak doğayı yenilemektedir³⁰⁷. Bu sebeple de doğadan besin ya da hayvan olarak servet elde etmek doğaldır, evin yönetimine dahildir. Aristoteles'e göre doğaya en uygun servet elde etme biçimi ise canlı hayvan besiciliği ve toprağın işlenmesidir. Doğadan canlı hayvan besiciliğiyle servet edinmek isteyenler, hangi tür hayvanın- at, koyun, öküz vb.- diğesine göre yapılan masrafın karşılığını verdiğini, farklı türler farklı yerlerde yetiştikleri için hangi hayvanın nerede yetişmesi gerektiğini ve hangi hayvanın daha yararlı olduğunu bilmelidirler. Toprağı işlemek yoluyla servet edinmek isteyenler ise, toprağı sürmek (hububat ekmek) ya da ekip biçmek (meyve sebze yetiştirmek), arıcılık, kümes hayvancılığı ya da

³⁰³ A.g.e., 1257b 10-15.

³⁰⁴ A.g.e., 1257b 25-30.

³⁰⁵ A.g.e., 1257b 25-30.

³⁰⁶ A.g.e., 1257b 25-35.

³⁰⁷ A.g.e., 1258a 35-40.

balıkçılıktan hangisinin daha faydalı olduğunu bilmelidirler. Aristoteles için doğaya uygun servet elde etmenin öncelikli uğraşları bunlardır. Dolayısıyla evin yönetimi ticaret yoluyla paranın sınırsız artırımı değil; doğadan, topraktan ya da denizden, insana bahşedilen besinleri elde etmek, uygun bir şekilde düzenlemek ve kullanmaktır. Örneğin Aristoteles için evin reisi, işi hangi tür yünün iyi, kullanışlı, hangi türün kötü ve kullanışsız olduğunu bilmek olan bir dokumacı ile karşılaştırılabilir. Ev sahibinin işi yün yapmak değil, elde edilen yünü en uygun şekilde kullanmaktır³⁰⁸.

İkinci servet elde etme yolu, yukarıda da bahsedildiği üzere değişimdir. Değişim yoluyla para kazanmak da kendi içinde ayrılmaktadır. Değişim yoluyla servet elde etmenin (zenginleşme) ilk yolu ticarettir (καπηλεία, kapēleia). Ticaret de kendi içinde güvenlik derecesi ve kâr miktarı açısından üç kısma ayrılmaktadır: gemi sahibi olma, taşıma ve sunma/pazarlama. Değişim yoluyla servet elde etmenin ikinci yolu tefecilik, üçüncüsü ücretli çalışmadır. Ücretli çalışanlardan kimileri zanaatkarken, kimileri beden gücüyle çalışanlardır. Doğadan servet elde etmek hem gerekli hem de övülmeye değerken; ticaret yoluyla servet elde etmek insan insanın üstünden para kazandığı için yerilmelidir³⁰⁹.

Aristoteles doğadan servet elde etme ile değişimle servet elde etme arasında, bu iki servet elde etme yoluna da dahil üçüncü bir yoldan bahsetmektedir: örneğin kerestecilik ve madencilik gibi doğadan sağlanan ancak meyve sebze vermemekle birlikte başka şekilde kârlı olan malları elde etmek ve bunların değişimiyle servet elde etmek. Doğadan elde edilenleri değişimle servet elde etmek dışında, insanın insan üstünden para kazanması da söz konusudur. İnsanın insan üstünden para kazanmasının en kötüsü ise tefeciliktir, faizle para kazanmaktır (ὀβολοστατική, obolostatikē). Çünkü para üzerinden para kazanmak için değil, değişim için icat edilmiştir. Bu sebeple de Aristoteles için doğaya en karşıt olan servet edinme biçimi budur.

Aristoteles için her türlü servetin bir sınırının olması gerekir, oysa gözlemlendiği hayatta tam tersi gerçekleşmekte olduğudur. Servetin sınırsız artırımı ev yönetiminin hedefi sayılırken, evin reisleri ya sahip oldukları parayı korumak ya da onu sınırsız

³⁰⁸ A.g.e., 1258b 10-25.

³⁰⁹ A.g.e., 1258b 20-30.

olarak artırmakla ilgilenmektedirler³¹⁰. Aristoteles için böylesi bir halin ortaya çıkmasının sebebi, böyle insanların iyi bir hayatla değil, yalnızca hayatla meşgul olmalarıdır. Çünkü bunların yaşama şevki/şehveti sınırsızdır ve bunlar bu şehveti üreten şeylerin de sınırsız olmasını istemektedirler. Paranın sınırsız olarak artırımının hedeflenmesi, *polis* ortaklarıyla birlikte *logos*'a uygun iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı, adil olan ile olmayanı ayırt ederek, kendine yeterli iyi bir hayatı hedefleyen insanın faziletli eyleme ölçüsünü kaybetmesidir. Nasıl ki iyi bir hayatı bedensel hazda arayanlar bütün hareketlerini ona yönlendirirler, Aristoteles için iyi bir hayatı servet elde etmede arayanlar da böyledirler. Servetlerini sonsuz artırmaktan ziyadesiyle haz alanlar, eğer ki servet artırma tekniği/sanatıyla bunu yapamıyorlarsa, kullanabilecekleri bütün sanat/teknikleri bu alana yönlendirerek şevk/şehvetlerini doğal olmayan yollarla doyurmaya çalışmaktadırlar. Örneğin yiğitliğin amacı servet elde etmek değil, gerektiği durumda korkusuzca davranabilmektir; bunun gibi ve hekimlik de servet elde etmeyi hedeflememektedir. Ancak, bazı insanlar sahip oldukları bütün nitelikleri servet elde etmenin nihai hedef olduğu ve her şeyin bu hedefe yönelmesi gerektiğine inanarak servet elde etme yolunda kullanmaktadırlar³¹¹.

Ancak Aristoteles'e göre paranın (*nomisma*) ve para biriminin (*nomismata*) doğaya değil, yasaya (*nomos*) dayanması, kullanılan para biriminin değişmesi, paranın değerini ortadan kaldıracığı için para birikimi olarak servet elde edenleri gündelik ihtiyaçlarını karşılayamayacakları durumda bırakabilmektedir. Aristoteles için çok parası olan birinin gündelik yiyeceğini bile bulamayacağı durumlar söz konusu olabileceği için, böylesi bir servet absürttür. Asıl servet, iyi bir hayat sürmek insanın kendine yeterli olabilmesidir, *polis* ortaklarıyla birlikte faziletli eyleyerek saadete ulaşmasıdır³¹².

3.6 Ekonominin Faziletleri

3.6.1 Cömertlik (*ελευθεριότητα, eleutheriotēta*)

³¹⁰ A.g.e., 1257b 30-40.

³¹¹ A.g.e., 1258a 1-15.

³¹² A.g.e., 1257b 10-15.

Yukarıda *polis* ortaklarının saadete ulaşabilmeleri için faziletli eylemlerde bulunması gerektiğinden, mal-mülk elde etmeyle ilgili faziletli eylemin ise hem *oikos*'un hem de *polis* ortaklarının kendine yeterliliğini sağladığı ölçüde doğadan servet elde etmek olduğundan bahsedilmişti. Değişim de ticaret de insanın kendine yeterliliğini sağlaması noktasına kadar ev yönetimine dahil edilmişti.

Ancak insan yalnızca mal-mülk elde etme hususunda değil, elde edilen malı mülkü kullanma noktasında da faziletli eylemek durumundadır. Aristoteles'e göre kullanılabilir şeyler hem iyi hem de kötü kullanılabilirler ve servet konusunda da bu böyledir³¹³. Servetin iyi kullanımı, servete sahip olanın aşırı uçlara kaçmadan orta yollu, faziletli eylemesinden geçmektedir. Böyle bir eyleme de Aristoteles'e göre cömertliktir (sahavet), eli açıklıktır. Cömertlik, insanın servet, mal mülk alıp verebilmesi, daha çok ise kendi malını mülkünü ve servetini paylaşabilmesi, verebilmesi hususundaki orta yoldur. Bu tür bir alıp verme ticari bir alıp vermeden ziyade paylaşmakla ilişkilidir, muhtaç olanlara ihsan etmek, karşılık beklemeden vermektir³¹⁴. Cömert insan (kerem) da servetini paylaşabilmesi konusunda övülmektedir³¹⁵.

Eğer ki cömertlik servetin, malın mülkün alınması ve verilmesi konusunda bir orta yolsa, cömert kişinin karakteri (etik) alma hususunda değil, daha çok verme hususunda ortaya çıkmaktadır. Çünkü faziletin özelliği, iyilik görmekten çok iyilik yapmak; kötü şeyler yapmamaktan çok güzel şeyler yapabilmektir. O halde cömert kişi ihsan (hüsn) eylemek için, doğru şekilde, gereken kişilere, gerektiği kadar ve gerektiği zaman, doğru vermenin gerektirdiği koşullarda, hoşlanarak, üzülmeyen verebilendir³¹⁶. Çünkü fazilete uygun olan hoştur ve üzüntüsüzdür³¹⁷.

Cömert kişi gerekmeven yerden de almayan kişidir, çünkü böyle bir alma serveti önemsemeyenlerin yapacağı bir şey değildir. Cömert kişi kendi servetini de

³¹³ Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik*, 1120a 1-5.

³¹⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. C.D.C Reeve, (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014), s. 252, not 278.

³¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik*, 1129b 20-25.

³¹⁶ A.g.e., 1120a 20-25.

³¹⁷ A.g.e., 1120a 25-30.

başkalarına her zaman verebilecek bir şeyleri olsun diye, ihmal etmeyecektir. Vermekte aşırıya kaçmak (eli açıklık) da cömert kişinin özelliğidir, öyle ki kendisine az kalır, çünkü cömert kişi kendisini gözetmez. Cömertlik servete göre söz konusudur, servetine göre verenin huyundadır. Serveti daha az olanın az vermesi onun cömert olmasını engellememektedir. Dolayısıyla cömert kişi, serveti vermek için önemseyendir, servetini biriktirmek için çaba harcayan değildir³¹⁸. Cömertlik servetine göre harcamaktadır. Cömert kişi, gereken yerden, gerektiği kadar almayı da bilendir. Alma cömertliğe uygun olmayınca, verme de cömertliğe uygun olmamaktadır³¹⁹.

Faziletli insanın servet elde etmedeki orta yolu cömertlikken, cömertliğin iki aşırı ucunda elde ettiğini hiç koruyamama ya da elde ettiklerinden hiç vazgeçememe, elde ettiklerini paylaşamama, verememe bulunmaktadır. Savurganlık ve cimrilik, servetin kötü kullanımlarıdır. Özellikle savurganlık Aristoteles için sadece servetle alakalı olmaktan çok birçok faziletsiz tutumu da kendi içinde barındırmaktadır. Çünkü servetin fütursuzca harcanması kişinin haz yolunda aşırılıklara kaçarak aynı zamanda kendisini tüketmesi anlamına da gelmektedir. Cimrilik ise gereğinden fazla servete düşkünlüktür³²⁰. Savurganlık vermede ve almamada aşırılık göstermekken, cimrilik vermede eksik kalmak, ancak almada aşırılık göstermektir³²¹. Ancak savurganlığın cömertliğe daha yakın olduğu düşünülmektedir, çünkü savurganlık hiçbir yerden almadan herkese verebilir, bu da verme konusunda aşırılığından kaynaklanmaktadır. Verme konusunda sıkıntı yaşamamasından dolayı, zaman geçtikçe ya da ona bir yol gösteren olursa verme konusundaki kararlarını gözden geçirebilir, orta yola gelebilir ve cömert kişinin karakterine yaklaşabilir. Verebilmesinden kaynaklı olarak da savurgan kişinin cimri kişiden daha faydalı olduğu düşünülmektedir³²². Ancak savurganlar servetlerini kolayca bitirdikleri için, gerekmeyen yerden almaya da yatkındırlar, bu da onları cimriliğe yaklaştırmaktadır. Gerekmeyen yerden

³¹⁸ A.g.e., 1120b 1-10.

³¹⁹ A.g.e., 1120b 25-35.

³²⁰ A.g.e., 1119b 25-30.

³²¹ A.g.e., 1121a 10-15.

³²² A.g.e., 1121a 15-30.

gerekmeyen şekilde alırlar, verme konusunda da ölçüye dikkat etmedikleri için gelişigüzel verirler, kime, nasıl verdikleri onlar için fark etmemektedir³²³. Aristoteles'e göre de böyle verdikleri için kimi zaman yoksul olmaları gereken kişileri zenginleştirirken, karakter bakımından ölçülü kişilere hiçbir şey vermeyebilirler, dalkavukluk ya da kendilerinin hoşuna gideni yapanlara pek çok şey sağlayabilirler. Böyle olduğu için onlar haz düşkünüdürler, güzele, ihsana uygun yaşamadıklarından hazlara kapılıp ölçülerini kaybederler³²⁴.

Aristoteles'e göre cimrilik ise düzeltilemez, orta yola getirilemez bir karakterdir; ona göre insanın yapısında savurganlıktan daha doğaldır ve insanlar arasında daha yaygındır. Cimriler vermekten ziyade servetlerini severler. Cimriliğin birçok çeşidi vardır, kimileri vermede eksik kalırken, kimileri almada aşırıya kaçmaktadırlar. Kimileri vermede eksik kalırlar, başkalarının olan şeyleri arzulamazlar, almayı istemezler³²⁵. Kimileri ise korku yüzünden başkalarından almak istemezler, başkalarından alamayanların, vermeleri de kolay değildir. Bunlar ne almaktan ne de vermekten hoşlanmaktadırlar³²⁶. Aristoteles'e göre bazıları da almada aşırıya kaçarlardı, örneğin vurguncular, kadın tüccarları, çok para karşılığında az veren tefeciler, yani kirli kazanç kazananlar, böyledirler. Bunlar, gerekmeyen yerden gerekmediği kadar almaktadırlar. Cimrilik dolayısıyla Aristoteles için savurganlıktan daha kötüdür, kirli kazanç için ayıplara katlanan, aşağılık (hasis), mal konusunda hırs yapanlardır (tamahkar)³²⁷.

Aristoteles için servet konusunda başka bir fazilet daha söz konusudur. Ancak insanın bu faziletli eylemi cömertlik gibi malın-mülkün ölçülü alınıp verilmesi değil, yalnızca verilmesiyle ve büyük miktarda verilmesiyle alakalıdır. Bu fazilet büyüklüğe (azamet) yaraşır ölçüde, ihtiyacı olana kişilere değil, *polis* ortaklığını gözeterek vermeyi gerektirmektedir (μεγαλοπρέπεια, megaloprepeia). Yabancı misafir (ξένος, ksenos) ağırlamak ya da yolcu etmek, armağan alıp vermek, donanma için kadırgayı donatmak

³²³ A.g.e., 1121a 30-35.

³²⁴ A.g.e., 1121b 1-10.

³²⁵ A.g.e., 1121b 10-20.

³²⁶ A.g.e., 1121b 20-30.

³²⁷ A.g.e., 1122a 1-15.

üzere harcama yapmak, *polis* dışında yapılacak dini törene elçilik edenler için harcama yapmak ortaklık içindir ancak her harcama da aynı değildir³²⁸. Dolayısıyla azim olma servetine göre büyük harcamayla ilişkilidir. Bu yüzden cömertliği aşar; her muazzam kişi cömert olsa dahi, her cömert kişi muazzam olamamaktadır³²⁹. Azamet faziletine uygun olan harca yana, harcadığı duruma ve harcadığı şeye göredir. Yapılan harcamalar, gerektiği gibi, yapılan işe uygun olacak, iş de harcamalar gibi büyük ve güzel olacak, seyretmekte hayranlık uyandıracak, eserin muazzamlığı ise büyüklüğünde olacaktır³³⁰. Muazzam kişi de cömert kişi gibi harcamalarını hüsn, güzel bir şey için yapacak, yaptığından hoşlanacak ve sakınmadan bunu yapacaktır. Çünkü kuruşu kuruşuna harcamak muazzam kişinin huyu değil, eli sıkı, alçak kişinin huyudur³³¹.

Büyük harcamak harcayanın kim olduğuyla ve neye sahip olduğuyla alakalıdır. Örneğin onurlu/değerli denilen harcamalar da söz konusudur, tanrılar için dinsel sunular hazırlamak, tapınaklar yapmak, kurbanlar adamak gibi; *polis* ortaklığı için yapılan harcamalar da bu onurlu harcamalara dahildir, koro hazırlamak, kadirge donatmak, *polis* için yemek vermek vb...³³² Böyle büyük harca yapabilenler genellikle kendileri büyük servet elde edenler ya da atalarından kalma böyle bir servet olanağına sahip olanlar, soylular, ünlülerdir; çünkü bunların büyüklüğü ve itibarı vardır³³³.

Muazzamlığın aşırı iki ucu ise gösteriş yapmak için harcamak ile eli sıkılıktır. Gösteriş için harcayan gerekenden fazla harca yaparak harcamalarında ölçsüz davranır ya da küçük şeylerde çok harcar. Gerektiği zaman, gerektiği gibi harcamadığından yersiz gösteriş yapar. Aristoteles'e göre böyleleri mesela, masrafları ortaklaşa karşılanacak bir yemekte, herkesi yediren içirendir ya da bir komedyaya masraflarını karşılayacaksa, kostümleri abartan, koro üyelerini kral gibi giydirendir³³⁴. Bunlar hüsn, güzel şeyler için değil, zenginliği, serveti göstermek, servetinden ve zenginliğinden dolayı

³²⁸ A.g.e., 1122a 20-25.

³²⁹ A.g.e., 1122a 25-30.

³³⁰ A.g.e., 1122b 15-20.

³³¹ A.g.e., 1121b 1-10.

³³² A.g.e., 1122b, 20-25.

³³³ A.g.e., 1122b 25-30.

³³⁴ A.g.e., 1123a 20-25.

hayranlık uyandırmak için yapılır. Harcama gereken yerde az, gerekmeyen yerde çok harcarlar. Eli sıkı ise, her harcamada nasıl en az harcayabileceğini hesaplayan, her gerektiğinden fazla yaptığını düşünendir³³⁵.

3.6.2 Adalet (δικαιοσύνη, dikaiosunē)

İnsanın tek başına kendine yetememesinden dolayı kurduğu *polis* ortaklığında, ortakların beraber kendine yeterli, iyi, saadetli bir hayata erişmesi her bir ortağın her bir tercih ve eyleminde iyi-kötü, faydalı-zararlı, adil olan-olmayanı ayırt ederek *logos*'a uygun, dolayısıyla da faziletli eylemeleriyle mümkündür. Politika ise neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyarak, bu ortaklığın ortaklarına faziletli eyleme alışkanlığı kazandırmayı, bu yolla da saadete ulaşmayı ve onu korumayı hedeflemiştir. Bu noktada da yasaların amacı faziletli bir yaşama engel olabilecek düşkünlükleri, ölçsüzlükleri, kötülükleri yasaklayarak ortakların faziletli yaşamasını sağlamak ve bu yaşamı garantiye almaktır. Dolayısıyla yasa ne kadar iyi yapılırsa, faziletli yaşam o kadar mümkündür³³⁶. Yasalar *polis*'in yönetim biçimine göre ya herkesin ortak ya en iyilerin ya fazilet bakımından önde gidenlerin yararını hedefler³³⁷. Örneğin faziletli davranmanın alışkanlık haline gelmesi için yasa, cesur insanın siperde silahını bırakıp kaçmamasını, haz konusunda ölçülü olanın zina yapmamasını, hakaret etmemesini; sakın insanın da öfkelenmemesini ve kötü konuşmamasını vb. buyurmaktadır³³⁸. İşte ortakların *polis*'in yasasına uygun olarak yaşamaları, dolayısıyla faziletli eylemlerde bulunmaları Aristoteles için bir çeşit adalettir; ortakların yasaya uygun eylemeleri de adil olmalarıyla birdir. Bu anlamda adil olmak, faziletli eylemlerin tamamını kapsamaktadır; adil kişi yasaya uyan kişiyken adil olmayan kişi yasalara karşı çıkan, yasaları çiğneyendir³³⁹. Yasaya uyma

³³⁵ A.g.e., 1123a 25-30.

³³⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1129b 20-25.

³³⁷ A.g.e., 1129b 10-20.

³³⁸ A.g.e., 1129b 15-20.

³³⁹ A.g.e., 1129a 30-35. Adil olmayanın (αδικος, adikos) kelimesinin Arapça çevirilerinden, “cevr, şer, zulüm ve batıl” Türkçede de kullanılmaktadır.(Glossarium Graeco- Arabicum: A Lexicon of the mediaeval Arabic Translations from the Greek) http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%B1%CE%B4%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%82&gr_pos=&gr_expression=&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&ar_stem=&ar_pos=&ar_expression=&submit-button=

anlamında böyle bir adalet, faziletin kemale ermiş halidir, mükemmel bir fazilettir; böyle bir adalette bütün faziletler toplanmıştır, böyle bir adalet bütün faziletlerin en yücesidir. En yücesidir çünkü adil olmak kişinin sahip olduğu faziletleri yalnızca kendisiyle alakalı olarak değil, ötekiyle kurduğu ilişkide de göstermesi, kullanmasıdır. Öyle ki adalet aynı zamanda öteki için faydalı (συμφέροντα, sumpheronta) olanı yapabilmektir³⁴⁰. Nitekim Aristoteles'e göre, insanlar çoğunlukla faziletlerini kendileri için ifa edebilir, kendileri için yararlı olanı tercih edebilirlerken, ötekiyle olan ilişkilerinde bunu yapmakta zorlanmaktadırlar³⁴¹. Kemale ermiş böylesi bir adaletin karşıtı adaletsizlik ise kötülüğün ta kendisidir, çünkü adil olmayan kimseler sahip oldukları kötülüğü, ölçsüzlüğü, düşkünlükleri yalnızca kendileriyle ilişkili değil, ötekine karşı da kullanırlar³⁴². Bu sebeple nasıl ki yasalara uygun yaşayan faziletin bütününe sahipse, yasalara uymayan da kötülüğün bütününe sahiptir.

Adaletin ya da adaletsizliğin ötekiyle ilişkisi kendisini yalnızca bütün olarak faziletin ya da bütün olarak kötülüğün kullanılmasında dolayısıyla yasaya uymak ya da yasaya karşı çıkmakta göstermez. Paylaşmanın/bölüşmenin ya da paylaşırmanın/bölüşürmenin söz konusu olduğu her durumda adalet ya da adaletsizlik geçerlidir. Böyle bir adalet ya da adaletsizlik bütün adaletin ya da bütün adaletsizliğin bir parçasıdır. Bu noktada Aristoteles için iki tür adalet ve adaletsizlik söz konusudur: bütün olarak adalet ve adaletsizlik, bütün adaletin ya da faziletin bir parçası olarak adalet, bütün adaletsizliğin ya da kötülüğün bir parçası olarak adaletsizlik³⁴³. Dolayısıyla bütün adaletin parçası olarak adil olmak, insanın ötekiyle olan ilişkisinde özellikle paylaşma ve bölüşme söz konusu olduğunda adil tercihlerde bulunmasına, öteki için de adil olanı dilemesine, istemesine yarayan huydur. Bütünün bir parçası olan adaletsizlikse, aynı şekilde, ötekiyle olan ilişkide adil olmayan tercihlerde bulunmaya sebep olan huydur. Böyle bir adalet adil olma, yasaya uyma

Buna göre, “cevr”, zulüm ve sitem anlamına gelmektedir. Yolu doğru olmanın (kasd) zıttıdır ki, doğru, istikametli (müstakime) itidal caddesinden sapmak anlamına gelmektedir. bkz. Kamus-ul Muhit, <http://www.kamus.yek.gov.tr/> “Batıl” ise, hakkın ve sevabın zıttıdır. <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

³⁴⁰ A.g.e., 1129b 25-35.

³⁴¹ A.g.e., 1129b 30-35.

³⁴² A.g.e., 1130a 5-10.

³⁴³ A.g.e., 1130a 20-25.

anlamında adil olmaktan başka, paylaşım/bölüşümde eşitliği/denkliği (ἰσοϛ, isos) gözetmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla iki anlamda adil olmaktan bahsedilebilmektedir: yasalara uymak (νόμιμος, vomimos), ve eşitliği/denkliği gözetebilmek (ἰσοϛ, isos)³⁴⁴. Adaletsizlik ise, yasaları çiğnemek dışında, eşitliği/denkliği gözetmeden tercih ve eylemlerde bulunmak, dolayısıyla alması gereken paydan (hak) fazlasını alıp, vermesi gerekenden azını vermektir (ἀνισοϛ, anisos). Bir huy olarak adil davranmak ya da davranmamak insanın *logos*'a uygun eylemesi ya da bu orta yoldan sapması anlamına gelmektedir. Her bir eyleminde iyi-kötü, yararlı yararlısı ayırarak tercihte bulunan insan, paylaşım konusunda adil olduğunda, ötekiyle ilişkisinde iyi olanı ve kötü olanı eşit/denk olarak ayırırken, adil olmadığına ise iyilerden kendisine fazla pay alırken, kötülerden de azını alan olacaktır. Dolayısıyla adil olan az ve çok arasında orta olandır.

Yasanın buyurduğu faziletli eyleme karşıt eylemek bir çeşit adil olmamaktır, örneğin zina yapanlar ya da öfkeden dolayı başkasına vuranlar kötülük etmişler, orta yoldan sapmışlar ve düşkünlükle davranmışlardır; ancak bunlar kendi paylarına düşenlerden fazlasını almamışlardır. Aristoteles için ötekiyle ilişkisinde tercihi sonucu fazladan kazanç sağlayan, dolayısıyla payına düşenden fazlasını alan kötülük yapmış olsa da bilhassa (bütün adaletsizliğin parçası olarak) adil olmamakla itham edilendir. Böyle eylemlerde bulunanlar kâr sağlamaktan haz almaktadırlar³⁴⁵. Dolayısıyla adil olmayan her şey yasaya karşıyken, yasaya karşı olan her şey eşitliğe/denkliğe karşıt demek değildir³⁴⁶.

Paylaşım/bölüşüm en az iki kişi arasında gerçekleşeceğinden ve paylaşılacak şeyin de en az ikiye bölünmesi gerektiğinden adaletin sağlanması en az dört unsur

³⁴⁴ A.g.e., 1129a 30-35.

ἰσοϛ (isos)'un Arapça çevirisi "müsavidir". Türkçede kullanıldığı haliyle "müsavi" bir nesneyi başka bir nesneyle ister nicelik, ister de nitelik olarak eşdeğer kılmak anlamına gelmektedir. bkz. Kamus-ul Muhit, <http://www.kamus.yek.gov.tr/>. Bu durumda ἀνισοϛ (anisos) "gayri müsavi" olandır. Seviye, tesviye, müsavat aynı kökten gelmektedir. <http://www.nisanyansozluk.com/?k=m%C3%BCsavi> Kelimeler (isos, anisos) metnin hem Hackett çevirisi basımında hem de Harvard University Press çevirisi basımında "fair", "unfair" ve "equal" "unequal" ikiliğiyle karşılanmıştır. Bu metinde de İngilizcesine de uygun olarak, adaletin eşit olarak dağıtılması gerektiği durumlarda "eşit", denklığe göre dağıtılması gerektiği yerde "denk" kelimeleri tercih edilmiştir.

³⁴⁵ A.g.e., 1130a 15-25

³⁴⁶ A.g.e., 1130b 10-15.

arasındadır³⁴⁷. Neyin paylaşılacağı adaletin eşitliğe göre mi yoksa denklığe göre mi yapılacağını belirlemektedir. Buna göre *polis* ortaklarının paylaştığı onur, servet\ ün vb. gibi ortak şeylerin bölüştürülmesi kişiler arasındaki ilişkiye bağlıdır. Öyle ki, eğer paylaşılanlar eşitlerse, paylar da eşit olmalıdır, ancak paylaşılanlar arasında bir eşitlik yoksa, paylaşım iki kişi arasındaki denklik ilişkisine göre olmalıdır. Böyle bir paylaşım olmadığı takdirde, yani eşitler eşit olmayan pay aldıklarında, eşit olmayanlar ise eşit olan pay aldıklarında çatışmalar ve tartışmalar çıkmaktadır³⁴⁸. Bu noktada Aristoteles için adalet sağlanmış olmaz, yapılan paylaşım da adil değildir. Örneğin, ortak servetin oluşturulmasına kim ne kadar katkı yaptıysa, ortak servetten elde edilecek pay da yapılan katkıya göre olmalıdır; eşit katkı yapanlar eşit pay, eşit katkı yapmayanlar ise, eşit katkı yapanlarla aralarındaki orana göre pay almalıdırlar. Paylaşılanlar ve paylaşanlar arasında denklik sağlanmalıdır. Aristoteles'e göre paylaşımın bir tür rütbe ile alakalı olduğu da aşikardır, herkes de bunu kabul etmektedir³⁴⁹. Yalnız paylaşmanın rütbeyle alakalı olduğu kabul edilse de rütbe herkes için aynı değildir, yönetim biçimlerine göre değişmektedir: Buna göre demokrasi için rütbeyi özgürlük belirlerken, oligarşi için servet ya da soyluluk, aristokrasi içinse fazilet belirlemektedir³⁵⁰. Faziletin bir parçası olarak adalet, diğer faziletlerde olduğu gibi bir ortadır, orta yoldur. Rütbeye göre yapılan böylesi bir paylaşımında ise orta olan orantılı olan, orantılı olan da adil olandır. Aristoteles'e göre bu orantıya matematikçiler "geometrik orantı" demektirler³⁵¹. Adil olmayan ise bu noktada söz konusu hem denklığe ve hem de orana olandır.

İnsanın tek başına kendine yeterli olamaması sebebiyle doğal olarak *polis* ortaklığının bir parçası olması, onun hayatını devam ettirebilmesi için ötekiyle ilişkiye girmesini gerektirmektedir. Adaletin insanın ötekiyle kurduğu ilişkide tecelli etmesi *polis*'in saadetinin garantisi gibidir, çünkü insan hayatta kalmak ve iyi bir hayat sürebilmek için ihtiyaçlarını tek başına karşılayamadığından ötekine muhtaçtır. İşte bu ihtiyaç

³⁴⁷ A.g.e., 1131a 15-20.

³⁴⁸ A.g.e., 1131a 20-25.

³⁴⁹ Αξία aksia'nın karşılığı olarak, rütbe, mertebe

³⁵⁰ A.g.e., 1131a 25-30.

³⁵¹ A.g.e., 1131b 10-15.

(χρεία, chreia) yani kişinin muhtaç olduğu şey (hacet), herkes bu ihtiyacı paylaştığından dolayı polis'i kurmaktadır. İhtiyaçların giderilmesi ise, karşılıklı değişimle mümkündür. Aristoteles'e göre eğer ki insanlar herhangi bir şeye benzer şekillerde ihtiyaç duymasalardı değişim ve dolayısıyla da ortaklık söz konusu olmazdı. Ancak ihtiyaçların her zaman aynı ve eşit olmaması değişimde adaleti sağlamak amacıyla paranın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çünkü para, değişime eşit olmayan şeylerin orantısız olarak karşılaştırma imkanını getirmiş ve değişilecek şeyler arasındaki orantının adil bir şekilde sağlanabilmesine yol açmıştır. Böylece para, insanın ihtiyacını karşılayabilmesinin ve bunu hem oransal hem de yasaya uygun olarak adil bir şekilde yapabilmesinin garantisi olmuştur. Bu sebeple de para (nomisma) yasadan (νόμος, nomos) türemiştir³⁵². Para yalnızca orantı yoluyla adil bir değişimi sağlamakla kalmamış, ihtiyacın ortaya çıktığı her anda ve hatta geleceğin ihtiyaçlarının karşılanmasının da garantisi olmuştur³⁵³. Aristoteles için paranın doğal olarak değil, yasaya dayanarak ortaya çıkması ise, onun artık işe yaramadığında değiştirilebilmesi veya yorumlanabilmesi anlamına gelmektedir³⁵⁴.

Polis'te insanlar arası ilişki sözleşmeleri Aristoteles'e göre iki türdür: iradi yapılanlar ve gayri iradi yapılanlar³⁵⁵. Değişim, karşılıklı alışverişin iradi olanları satmak, almak, faiz karşılığı borç vermek, rehin vermek, para almadan kullanım izni vermek, emanet vermek, kiraya vermek, kiralamak vb.'dir. Sözleşmede gayri iradi olanların bir kısmı el altından, gizli saklı yapılırken bir kısmı da şiddet içermektedir: hırsızlık, zina, zehirleme, fuhuş, doulos'ları isyana kışkırtmak, ihanet etmek, insan kaçırmak, sakatlamak, öldürmek, hakaret etmek ve aşağılayıcı davranmak vb³⁵⁶. Böylesi insanlar arası sözleşmeye dayanan, iradi ve gayri iradi durumlarda adaletsizliğin çözümlenmesi, adaletin orantısız olandan çok eşitliğe dayanmasıyla mümkündür³⁵⁷. Çünkü yasa iyi kimsenin kötü bir kişi dolandırmasına ya da kötü

³⁵² A.g.e., 1133a 20-30.

³⁵³ A.g.e., 1133b 10-15.

³⁵⁴ A.g.e., 1133a 30-35.

³⁵⁵ (voluntary, εκουσιος, ekousios), (involuntary, αεκουσιος, aekousios)

³⁵⁶ A.g.e., 1131a 1-10.

³⁵⁷ (συναλλαγμασι δικαιον, sunallagmasi dikaion),

kişinin iyi kişiyi dolandırmasına ya da kimin zina yaptığına bakmadan ortaya çıkan zararlar ve zararları düzeltmekle ilgilenmektedir. Böyle durumlarda yasa, karşısındakilere eşit muamele etmekte ve haksızlık edenle, haksızlığa maruz kalan arasında eşitliği bulmayı hedeflemektedir³⁵⁸. Bu noktada adaletsiz olan eşitliğe aykırı olandır. İnsanlar aralarındaki sözleşmelerde ortaya çıkan sorunların sorunu için adil olan ve olmayanı en iyi şekilde ayırabilecek hâkime (δικαστής, dikastēs, kadı) başvurmaktadırlar. Hâkim taraflar arası adaletsizliği gidermek üzere, ortaya çıkan kâr zarar durumlarını değerlendirerek, taraflar arası eşitliği sağlamaya, bozulan eşitliği düzeltmeye çalışacaktır³⁵⁹. Böylesi bir adalet, Aristoteles'e göre düzeltici adalettir (διορθωτικό δικαίο, diorthōtiko dikaio)³⁶⁰. Burada eşitlik, kâr ve zarar arasında, bir başka deyişle çok ve az arasındadır. Payına düşenden (iyilerden çok, kötülerden az almak) çoğunu almış olmak kâr etmekte; tam tersi zarar etmektedir. Özellikle iradi yapılan alışverişlerde, değişimde adil olan ne kâr ne de zarar elde etmektir. Alışveriş öncesindekiyle aynı miktarda şeye sahip olmak adil olandır. Böylece ne hak edilenden fazlası ne de hak edilenden azı elde edilmiş olur³⁶¹. Herkesten çok hâkimin (kadı) ortayı bulacağı düşünülmektedir, çünkü *dikastes* adı da ikiden *dikha*, iki şey arasında eşitliği bularak adil olanın *dikaion* sağlanmasından gelmektedir³⁶². Hâkim eşitliğe göre orta olanı bulduğunda, adil olanı da bulmuş demektir. Burada adaletin sağlanması da diğerlerinden farklı olarak “aritmetik ortaya” göre yapılmaktadır.

İnsanlar arası ilişkilerde adil olmak ya da adil olmamak kişinin iradi olarak haklı ya da haksız eylemde bulunmasıyla alakalıdır. İnsan tesadüfen ya da zora dayalı olarak adil olanı ya da olmayanı yapabilir fakat bu, eylemin ancak tesadüfen ya da zorla haklı ya da haksız olduğunu göstermektedir, kişinin adil bir kimse olup olmadığını değil³⁶³. Dolayısıyla eylemin gayri iradi olarak haklı ya da haksız olması, kişiyi adil ya da adaletsiz yapmamaktadır. Bu sebeple adil olan ve adil olmayanla, adil (haklı) eylemler ve adil olmayan (haksız) eylemler arasında Aristoteles'e göre fark söz konusudur.

³⁵⁸ A.g.e., 1132a 1-5.

³⁵⁹ A.g.e., 1132a 5-10.

³⁶⁰ A.g.e., 1131b 20-25.

³⁶¹ A.g.e., 1132b 15-20.

³⁶² A.g.e., 1132a 30-35.

³⁶³ A.g.e., 1135a 15-20.

Dolayısıyla adil olanla ilişkilendirilen herhangi bir şey, adil bir eylem olmak durumunda değildir; aradaki farkı belirleyense eylemde bulunulup bulunulmadığı, bulunulduysa eylemin iradi olarak gerçekleşip gerçekleşmediğidir.

Ancak adil eylemlerde bulunmak için, eylemin tek başına iradi olarak yapılması yeterli değildir. Aynı durum adil olmayan eylemler için de geçerlidir. Bir eylemin adil olması öncelikle onun hem iradi olarak yapılması hem de daha önceden üzerine düşünülmesiyle alakalıdır³⁶⁴. Dolayısıyla Aristoteles'e göre iradi olarak yapılan eylemler de önceden etraflıca, enine boyuna düşünülerek yapılanlar ((προβουλευσαμενοι, probouleusamenoı) ve düşünülmeyerek yapılanlar olarak ayrılmaktadırlar³⁶⁵. Etraflıca, enine boyunca sonucu düşünülerek yapılan eylemlerde kişi, karşısındaki kişiyi tanımalı, nasıl davranacağını araçlarını ve davranmaktaki amaçlarını bilmelidir. Dolayısıyla eylemini adil olmayı tercih (προαιρέσις, proairesis) ederek işleyecektir. Bir kişiyi adil (δικαίος, dikaios) ya da adaletsiz (άδίκος, adikos) yapan da budur.

Ancak insanlar etraflıca düşünmeden de eylemde bulunabilmektedirler. Böyle durumlarda Aristoteles için kişi eğer karşısındaki kişiyi tanıyor, araçlarını ve amaçlarını biliyor ancak eylemi daha önce düşünmeden gerçekleştiriyorsa, bu kişi haklı ya da haksız eylemde bulunmuş olabilir, ancak bu kişiyi haklı ya da haksız yapmamaktadır³⁶⁶. Örneğin, kişi öfke ya da doğal duygulanımlar (infial, πάθος) yüzünden bilerek de olsa haksız bir eylemde bulunduysa, bu kişiyi değil, eylemi haksız yapmaktadır. Çünkü kişi haksız eylemi (αδίκημα, adikēma) önceden düşünmediği için kötülük, ölçsüzlük ya da düşkünlük yüzünden ve tercihen işlememiştir³⁶⁷. Bunların dışında kişi bilgisizlikten dolayı eylemi kime, ne için, neyle ve neden yaptığı konusunda yanılırsa, Aristoteles'e göre bu hata olmaktadır. Örneğin, biri bir başkasına vurmayı, o aletle ya da o amaçla vurmayı düşünmemiş olabilir, ancak sonuç beklediği

³⁶⁴ A.g.e., 1135b 5-10.

³⁶⁵ Προβουλευσαμενος (probouleusamenos) kelimesi προβουλεύω (probouleuō) fiilinden türemiştir. Προβουλεύω (probouleuō)'nun Arapça çevirisi "reviyyet" "fikir, nazar ve tedebbür" yani bir işin her cihetini düşünme ve tedbir almak demektir. Kelimenin İngilizce çevirisi her iki basımda da "deliberation", "prior deliberation" şeklindedir.

³⁶⁶ A.g.e., 1135b 15-20.

³⁶⁷ A.g.e., 1135b 20-25.

gibi olmamıştır. Böyle durumlarda kişi hata yapmıştır. Sonuçların beklendiği gibi olmadığı bir başka durumda zarar tahmin edilmeyecek şekilde meydana geldiyse ve bu durumda meydana gelen olayda neden kişinin dışında geliştiyse, kişinin başına talihsizlik gelmiştir³⁶⁸. Aristoteles'e göre insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan bu durumlar ortaklığa zarar vermektedir³⁶⁹.

İnsanlar adil olmanın ya da olmamanın kolay bir şey olduğunu, çünkü yasaların yeteri kadar anlaşılır olduğunu düşünmektedirler. Ancak Aristoteles'e göre adil olmak tam da üzerine daha önceden düşünmeyle ve tercihen adil olmakla, yani *logos*'un her bir eylem ve tercihinde adil olanı ayırmasıyla mümkün olduğundan, adil olmak da olmamak da kolay değildir; bilgelik gerektirmektedir³⁷⁰. Bir eylemin ve dağıtımın hangi durumlarda adil olduğunu, hangi durumlarda olmadığını bilmek, Aristoteles için neyin sağlıklı olduğunu bilmekten daha zordur. Eğer aynı derecede zor olsalardı bile, örneğin balın, şarabın vb. sağlıklı olduğunu söylemekle sağlıklı olmak için bunların hangi ölçülerde tüketilmesi gerektiğini söylemek aynı şey değildir, biri doktorluk bilgisi gerektirmektedir. Adil olmak ve olmamak da belirli bir bilgiyi gerektirmektedir³⁷¹.

Ancak böylesi bir *polis*'e ait, politik adalet hür/özgür (*ελεύθερος*, *eleutheros*) ve gerek aritmetik gerekse geometrik ortaya göre eşit (*ἴσος*, *isos*) insanlar arasındadır³⁷². Adil olan da adil olmayan da aralarındaki ilişkiler yasalara tabii olanlar arasındadır ki bunlar hem yöneten hem de yönetilen, dolayısıyla da hür/özgür ve eşit kimselerdir. Aristoteles'e göre adaletin kendisini ötekiyle ilişkide göstermesi aynı zamanda yönetmekle de ilgilidir, çünkü yönetmek her zaman ötekiyle ilgili bir durumdur, yönetmek (makamı) kişinin nasıl biri olduğunu ortaya çıkaracaktır³⁷³. Bu sebeple de aslında insanların yönetmesinden çok, yasaların yönetmesi söz konusudur. İyi bir yönetici ise, asla kendisi için payına düşenden fazla almayan ve yasaları koruyandır.

³⁶⁸ A.g.e., 1135b 15-20.

³⁶⁹ A.g.e., 1135b 10-15.

³⁷⁰ A.g.e., 1137a 1-10.

³⁷¹ A.g.e., 1137a 10-15.

³⁷² A.g.e., 1134a 25-30.

³⁷³ A.g.e., 1130a1-5.

Hür/özgür ve eşit olmayan kişiler arasındaki ilişkilerde politik adalet söz konusu değildir. Bu ilişkilerde de bir adalet söz konusudur, ancak bu politik adaletin ancak bir benzeridir³⁷⁴. Örneğin *doulos* ve *despotes* arasında ya da babayla çocuk arasında adil olan politik adaletten çok ona benzer bir adalettir, karı koca arasındaki ilişki politik adalete daha çok benzemektedir. Bu sebeple ev içindeki adalet (οικονομικόν δικάϊον, *oikonomikon dikaion*)) daha çok karı-koca arasındadır³⁷⁵.

³⁷⁴ (ομοιότητα, *omoiotēta*, certain similarity, metaphorical sense)

³⁷⁵ A.g.e., 1134b 10-20. domestic justice, just in household

4. KINALIZADE ALİ EFENDİ’NİN İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL’İ

“Nefsinin arzularına karşı koy ve onu faziletlerle kemale erdir. Sen cisminle değil nefsinle insansın”³⁷⁶

Bu bölümde Aristoteles’in ekonomi ve ekonomiyle ilişkilendirdiği kavramlara paralel olarak Kınalızade Ali Efendi’nin *Ahlak-ı Alai*’si incelenecek; Aristoteles’le aralarındaki farklara ve benzerliklere vurgu yapılacaktır. İnsanın yerleşik hayatında saadeti bulmasının, huzur ve barış içinde yaşamasının nasıl düşünüldüğü, bu düşüncenin *oikonomianın* tercümesi olarak *ilm-i tedbir-i menzille* ilişkisi tartışılacaktır. Buna göre insanın yerleşik hayatında insanla, hayvan/doğayla ve iş/çalışmayla kurduğu ilişkiler ele alınacaktır. Kınalızade’nin metni üç parçadan oluşmaktadır. Buna göre Kınalızade önce ahlak ilmini, sonra ilm-i tedbir-i menzili, en son da ilm-i tedbir-i medine’yi ele almaktadır. Bu üç ilim onun için hikmet-i ameli, yani pratik felsefedir. Aristoteles’te olduğu gibi, onun bu metni yazma amacı insanın iyi olması, iyi olmayı bilmesi ve bu hedefle saadete erişebilmesi üzerinedir. Bu sebeple Kınalızade önce insanın ruhunu (nefs, psychē), onu hayvanla ortaklaştıran ve hayvandan ayıran kuvvetlerini ele almaktadır.

4.1 Yerleşik Hayat Kipi Olarak Menzil

Kınalızade’ye göre de insanın tür olarak kendini tanıma süreci onun kendi hayvanlığını fark etmesiyle yakından alakalıdır; çünkü insan hem hayvanla hem de bitkilerle ortak

³⁷⁶ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s.81.

özelliklere sahiptir. İnsan öncelikle canlı oluşu (nefs) bitki ve hayvanlarla paylaşmaktadır. Dolayısıyla da üç çeşit nefis, üç çeşit canlı oluş vardır: nefis-i nebati, nefis-i hayvani ve nefis-i insani³⁷⁷.

Kınalızade'ye göre bütün canlıların beslenip, büyümesi, üremesi ve kendine has surete bürünmesi bitkisel nefstir.³⁷⁸ Bütün canlıları ortaklaştıran bu nefis, insan ve hayvan için doğduğu andan itibaren tabii olarak sahip olduğu beslenme/gıda isteme kuvvetiyle büyümesi ve üremesi demektir.

Bitkilerden farklı olarak hayvani nefsin iki kuvveti söz konusudur: hayvanın iç ve dış duyularıyla idrak edebilmesi onun sahip olduğu kuvvet-i müdrikeyle ilişkilidir. Hayvanın bu idrak sonucu ya istenen nesneye doğru ya da nefret edilen nesneden uzağa hareket edebilmesi ise kuvvet-i muharrike, yani hareket edebilme kuvvetidir³⁷⁹. Kınalızade'ye göre hayvanın hareket edebilme kuvveti başka iki kuvvetten kaynaklanmaktadır: buna göre hayvanın istenen şeye doğru hareket etmesi şehevi kuvvetiyken, nefret edilen şeyden uzağa doğru hareket etmesi gazabi kuvvetidir.

İnsani nefis ise, bitki ve hayvanlarla bu kuvvetleri paylaşmakla beraber onlardan farklı olarak iki kuvvete daha sahiptir: bilme kuvveti olarak kuvvet-i alime; yapma/eyleme kuvveti olarak kuvvet-i amile. İnsanın bilme kuvveti yalnızca onun nutuk sahibi olmasıyla ilişkilidir. İnsanın yerleşik hayatının tarihinin Aristoteles'ten beri onun *politik hayvan* olarak diğer sürü halinde yaşayan hayvanlardan ayrılışıyla beraber düşünülmesinden yukarıdaki bölümde bahsedilmişti. İnsanı *politik hayvan* yaparsa yalnızca onun *logos*'a sahip olmasıydı. *Logos* sayesinde insan iyiyi, kötüyü, yararlı ve zararlıyı, adil olan ve olmayanı ayırt edebilecek ve her bir eyleminde iyiyi hedefleyerek ortaklarıyla saadete erişebilecekti. Aristoteles'inkine paralel olarak Kınalızade'de de insanı hayvandan ayıran yalnızca onun *nutka* (akılcı söz, *logos*) sahip olmasıdır. Nutuk yalnızca harflerin telaffuzu ya da lafların konuşulması değil; akledilirleri idrak etme, önceden düşünme (fikir ve reviiyet, *boulē*) ve iyi ve kötüyü ayırt edebilme kuvvetidir³⁸⁰. Aristoteles'te insanı hayvandan ayıran fark olarak *logos*,

³⁷⁷ A.g.e., s.62.

³⁷⁸ A.g.e., s.64.

³⁷⁹ Kuvvet-i muharrike: Hareket kuvveti (muharrike ve hareket aynı kökü paylaşmaktadır) A.g.e., s. 66.

³⁸⁰ A.g.e., s.57.

Arapçada *nutuk* olarak düşünölmeye devam etmektedir. Dolayısıyla nutuk yalnızca konuşabilme değil; *logos* 'ta olduğu gibi ayırt edebilme (temyiz, krinō) melekesidir. İnsan sahip olduğu bu bilme kuvvetiyle iyiyi ayırt edebilecek, onu saadete ulaştıracak ve hedefine varma anlamında kemale erdirecek eylemlerde bulunabilecektir.

Kınalızade'ye göre insana has akıl yoluyla bilmek iki türölüdür: ilmi akıl ve fiili/ameli akıl. Varlıkların hakikatlerini ve akledilirlerin çeşitlerini bilmek ilmi akılken (akl-ı ilmi); iyi huyları ve eylemleri (amel) kötülerinden ayırt edebilmek, bu huylarda kemale ererek (yetkinleşmek, entelecheia) iyi eyleyebilmek (πραξις, praksis) ve saadete erişebilmek ameli akıldır (akl-ı ameli)³⁸¹. Kınalızade için ilmi akıl ve ameli akıl birbirlerine örölmüştür, birbirlerinden beslenmektedirler. İnsanın hareket etmesine, eylemesine vesile olan da hayvandaki duyulardan farklı olarak bu akıldır. İnsan, kendine has ayırt etme (kuvvet-i temyiz) kuvvetiyle birlikte günden güne iyi ve kötüyü (cemil ü kabih), güzel ve çirkinini (nik ü bed) öğrenerek onlara doğru ya meyleder ya da onlardan uzaklaşır³⁸².

İnsanın eylemi de bu iki akıl yoluyla bilmeyele ilişkilidir. İlmi akıl ve ameli akıl arasındaki ayırım Aristoteles'te teorik (hikmet-i nazari) ve pratik (hikmet-i ameli) felsefe arasındaki ayırma denk düşmektedir. Aristoteles için etiğin pratik felsefeye dahil olması gibi, ahlak ilm-i de Kınalızade için ameli hikmete dahildir. Bu noktada ahlak ilmi, etik gibi iyi ve kötüyü ayırt ederek iyi eyleyebilmek, iyi eylemlerde bulunarak saadete erişmeyi hedeflemektedir. Kınalızade'ye göre, tabiatın insana bahşettiği bu kuvvetleri fiile yükseltmek insanın elindedir. İnsana bahşedilen akıl,

³⁸¹ A.g.e., s.48. Entelecheia (έντελέχεια) *telos* ile aynı kökü paylaşmaktadır. Bu bağlamda *entelecheia* hedefine varmış olan anlamında tamamlanmış olandır. Kemale ermek de tamam olmak, bir şeyi oluşturan unsurların yerli yerinde olması, tamamlanmış olmak demektir. Entelecheia'nın tercümesi olarak *kemal* de bu anlamı taşımaktadır.

<https://kamus.yek.gov.tr/>

https://glossga.bbaw.de/results.php?gr_lexeme=%E1%BC%90%CE%BD%CF%84%CE%B5%CE%BB%CE%AD%CF%87%CE%B5%CE%B9%CE%B1

Πραξις (praksis)'in Arapçaya iki tercümesi *fiil* ve *amel* şeklindedir. Ancak Aristoteles'in *praksis*'i enine boyuna, önceden düşünölmüş ve bu düşünce sonucu eylemeyi işaret etmektedir. Praksis'in iki tercümesi arasındaki fark da bu önceden düşünmeye denk düşmektedir. Buna göre, *fiil* hareket etmek demektir; yalnızca insana has değildir, insan ve hayvan hareket edebilmektedir. Fiil, hem *ameli* hem de sanatın kelimesinin de etimolojik olarak aynı kökü paylaştığı iş işlemek anlamında *sun* 'u da kapsamaktadır. *Amel* de işlenecek iş anlamına gelmektedir; dolayısıyla hedefi ve kasdı söz konusudur. Bu bağlamda praksis'in tercümesi *amel*'e daha yakın durmaktadır. İş işlemek ve iyi eylemlerde bulunmak anlamında amel, insanın iyiyi kurduğu ilişkinin yaptığı, meslek tuttuğu işe sirayet etmesi de demektir.

³⁸² A.g.e., s. 144.

onun tabii olarak sahip olduğu kuvvetleri fiile yükselterek saadete erişmesine yarayacaktır.

İnsan büyürken sahip olduğu tabii kuvvetleri keşfeder ve kullanmaya başlar. İnsan sahip olduğu nutuk sayesinde kendi türünü ve kendinden farklı olanı, kendisine has insan *tabiatını* ve hayvan *tabiatını* ayırt edebilecektir³⁸³. Ancak insanın kendi tabiatını ayırt edebildikçe görecektir ki kendisini hayvanla ortaklaştıran (müşarık) özellikleri de söz konusudur. İnsan hem idrak hem de hareket etmede hayvanla ortaktır. O da arzu edilen nesneye ya da nefret edilen nesneden uzağa doğru hareket eder. Hayvanda olduğu gibi insanın istediğine doğru hareket edebilmesi onun şehvi kuvvetiyken, nefret ettiğı nesneden uzağa doğru gidebilmesi ise gazabi kuvvetidir. Ancak yukarıda bahsedildiğı üzere diğeri hayvanlardan farklı olarak insan duyularının yanı sıra *aklıyla* idrak etmekte, bir başka deyişle akıl yoluyla bilebilmektedir. Akıl yoluyla bilme ve nutukla temyiz edebilme insanı hayvandan ayıran fark olarak düşünüle gelmiştir. İnsanı hayvandan ayıran kuvvetleriyle onu hayvanla ortaklaştıran kuvvetlerini temyiz edebilmesi, onu kemale erdirecek ve saadetinin teminatı olacaktır.

İnsan büyümeye ve gelişmeye devam ettikçe şehvi ve gazabi kuvvetleri artar. Türünün devamına (beka-yı nev) ilgi gösterdiğinde bedeninden başka bir şahsın meydana gelmesine doğru yönelir. Bu sebeple nikahlanır ve ürer. Nikahlanmak çift, eş (zevç) olmak demektir³⁸⁴. Birbirleri olmadan hayatta kalamayacakların eşleşmesi gibi, Kınalızade'de de kadın ve erkeğin beraberliğı tabiidir. Bu insanın şehvi kuvvetinin bir mertebesi ve gereğidir; insan hayvanda olduğu gibi istediğini kendisine doğru çekebilmektedir.

İnsanın önce kendisini, sonra da yakın çevresini koruyabilmesi ise gazabi kuvvetinde yetkinleşmesiyle alakalıdır. Gazabi kuvveti ona istenmeyen, uygun olmayan, nefret edilen şeyleri kendisinden uzaklaştırma gücü vermektedir. İnsan bu kuvvetinde yetkinleştikçe başkanlık (riyaset), üstünlük (istila) egemenlik (tefevvuk) ve yöneticilik (tere'üs) mertebelerine ulaşabilecektir. Bu noktada Aristoteles'te emir alma, emir verme, başı çekme, önde giden olarak aynı etimolojik kökü paylaşan *arche*, *archon*,

³⁸³ A.g.e., s.145.

³⁸⁴ <https://kamus.yek.gov.tr/>

archomenon kelimelerinin tercümelerinin *reis*likle ilişkili olduğunu hatırlamakta fayda vardır³⁸⁵. *Arche*'nin ilk olma, baş olma, başlangıç anlamları gibi, *reis* de özellikle bir kavmin başını çeken anlamına gelmektedir³⁸⁶. Bu konuya bir sonraki bölümde tekrar değinilecektir.

Kınalızade için *reis*lik, yani emirle yönetmek; üstünlük ve egemenlik insanın gazabi kuvvetinin mertebeleri ve gereğidir³⁸⁷. Eril kişi ise ailenin *reisi*, emir vereni ve başıdır. Ancak Aristoteles'te olduğu gibi insanın ahlakla ilişkisi öncelikle kendisini yönetebilmesiyle alakalıdır. İnsanın kendini yönetebilmesi, iyiyi bilip onu hedefleyebilmesi, iyi huylar edinip iyi amellerde bulunması ve başkalarını yönetebilmesi, Kınalızade için onun tabii olarak sahip olduğu kuvvetlerini nasıl eyleme geçirdiğiyle alakalıdır. Bir başka deyişle insan hayvanla ortak yanlarını nasıl yöneteceğini akıl yoluyla bilmelidir. Aristoteles'te olduğu gibi, Kınalızade için de insanın ortayı hedefleyerek (itidal) ölçülü olması gerekmektedir. Bu noktaya bu bölümde tekrar değinilecektir.

Temyiz ve nutk kuvveti geliştikçe insan, ilk akledilirlerden sayılan insan ve hayvan tabiatını idrak etmekte ve bunlar arasındaki ortaklıkları ve farklılıkları ayırt edebilmektedir³⁸⁸. İnsan, tabii olarak sahip olduğu şehvi ve gazabi kuvvetlerinde yetkinleşmek, bu kuvvetleri itidalli kullanmayı öğrenmek ve aklını kullanarak kendisini hayvandan ayıran nutk becerisini, temyiz kuvvetini geliştirmek durumundadır. Aristoteles de olduğu gibi insanın yerleşik hayatında hayatta kalışı buna bağlıdır. Çünkü insan hayatta kalması için gerekli olan yiyecek, içecek, giysi ve silahı aklıyla çalışarak (sanat, iş) elde etmek durumundadır. Oysa hayvana lazım olanlar tabiat tarafından onun için hazırlanmıştır. Yiyeceğini pişirmesine gerek yoktur, silahları sanat (iş) ve satın almayı gerektirmez, kendilerinde mevcuttur. Giyecekleri yaratılışlarından gelen yün, kıl ve tüydür; cinsel ilişkileri için nikah (akd) gerekmemektedir. Halbuki insan ihtiyacı olanları tek başına elde edemez. Ne ekip öğütmeden gıdaya ne eğirme, dokuma ve terzilik olmadan elbiseye sahip olabilir.

³⁸⁵ https://glossga.bbaw.de/results.php?ar_lexeme=%D8%B1%D8%A6%D9%8A%D8%B3

³⁸⁶ <https://kamus.yek.gov.tr/>

³⁸⁷ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alai*, s.144.

³⁸⁸ A.g.e., s.146.

Silahları ve diğer ihtiyaçlarını karşılaması sanata (iş), cinsel ilişkileri ise nikahlanmaya bağlıdır³⁸⁹. Dolayısıyla insanın geçimini ve diğer ihtiyaçlarını karşılaması sanat (iş) ve yönetimle (tedbir) mümkündür; bunun için insanın fikir ve enine boyuna düşünmeye (reviyyet); ve emek harcayarak elde etmeye (say u amel) ihtiyacı vardır. İnsan tek başına bütün sanatları bilemeyeceğinden, ihtiyaçlarını tek başına karşılaması ve geçinmesi mümkün değildir. İnsanın ister gıda ister elbise ister silah hayatta kalmak için gerekli ihtiyaçlarının karşılamasının kendisine bırakılması onu diğer hayvanlara nazaran türdeşlerinin yardım (muavenet) ve hizmetine daha çok muhtaç kılmıştır³⁹⁰. Dolayısıyla hem türün (beka-yı nev) hem de şahsın (beka-yı şahs) devamlılığı için insanların bir araya toplanması (ictima) gerekmektedir.

4.2 Ortaklık ya da İctima

Kınalızade Ali Efendi de Aristoteles gibi, insanın tek başına hayatta kalamayacağına ve bu sebeple de bir araya toplanma ihtiyacına katılmaktadır. Ancak bu beraberlik Kınalızade'de ortaklık (koinonia), ortak olanı (koinos) barındırma anlamında *koinonia*'nın tercümelerinden biri olarak *şirket*, *müşarık*, *müşareket* değil; *mücameat*'tir. Mücameat, içinde kadın ve erkeğin beraberliği olarak *cima*'yı barındırmaktadır. Aristoteles'te olduğu gibi kadın ve erkeğin türün devamı için bir araya gelişi, Kınalızade için de tabiidir. Böylesi bir bir araya geliş ve ortak olmak arasındaki ilişkide, kadın erkeğin ortağı (müşarık) ve yardımcısıdır (muavin). Mücameat, aynı zamanda da bir kimse ile bir hususta ictima eylemek anlamına gelmektedir³⁹¹. *Cem olup bir yere gelmek* anlamında *ictima*, bir araya toplanmadır³⁹². Dağınık nesneyi biriktirmek, toplamak anlamında *cem*, bir araya birikmişler, toplanmışlar olarak cemaat, insanın ötekine olan ihtiyacı üzerine kurulmuştur. Kınalızade'de bu ihtiyaç insanı türdeşlerinin yardımına ve hizmetine muhtaç kılmıştır. Kınalızade'de insanın hayvanla olan farkını da bu ihtiyaç belirlemektedir: hayvanların bu ihtiyacı paylaşmamakta, ihtiyaç duydukları hali hazırda onda bulunmaktadır. Bu

³⁸⁹ A.g.e., s.78.

³⁹⁰ A.g.e., s.465.

³⁹¹ <https://kamus.yek.gov.tr/>

³⁹² <https://kamus.yek.gov.tr/>

ihtiyacı gidermek, türdeşlerine yardım edebilmek, onlardan hizmet alabilmek ve onlara hizmet verebilmek üzere insan bir araya toplanmak zorundadır. Bu zorundallığı saadetli kılacak olan insanın hayvandan farkı, Kınalızade için de Aristoteles'te olduğu gibi *nutuktur*, onun hayatta kalmak için ihtiyaçlarını temyiz edebilmesindedir. Ancak nutuk, insanın hayatta kalması için geliştirmek zorunda olduğu temyiz kuvveti yalnızca yönetmekle değil, onun çalışmak zorunda olmasıyla da ilişkilidir. Kınalızade için insan hayvandan farklı olarak, hayatta kalmak için çalışmak zorunda olandır. İnsan bu zorunlulukla nutku sayesinde başa çıkabilecek, aklıyla idrak ederek istediğine doğru çekilecek, istemediğinden uzaklaşabilecektir. İyiyi, kötüyü; güzeli, çirkini ayırt edebilen insan, bu kuvvetini geliştirdikçe yalnızca kendisinin değil; türdeşlerinin de hayatta kalmasını sağlayacaktır. Kınalızade için insanın tek başına hayatta kalamaması onu tabiat karşısında kırılğanlaştırmıştır.

İnsan, yerleşik hayatında gıdayı tek başına elde edemediği gibi her mevsim de bulamamaktadır. Özellikle yaz mevsimi bitip kış başlayınca gıda elde edilememektedir. Türünün ve şahsının devamlılığı anlamında geçimini (maaş) sağlamak ve bütün mevsimlerde gıdaya ulaşabilmek için ekilenlerin zamanında toplanması ve toplananların ihtiyaç halinde hazır bulunacağı, hayvanların ve hırsızların erişemeyeceği korunaklı bir yerde birikmesi gerekmektedir³⁹³. Bunun yanı sıra insan kılsız ve tüysüz olduğu için elbiseye, mizacı gereği uykuya ihtiyacı vardır. Biriktirdiği gıdasını, ihtiyacı olan elbisesini, yatağını, kap kacağını, araç gerecini (esas-ı beyt) saklayabileceği mekâna gerek duymaktadır. İnsanın hayatını devam ettirebilmesi için konaklaması şart ve ihtiyacı olan eşyayı saklayabileceği menzile (ev) olan ihtiyacı açıktır. Huzurunu (saadetini) seferilikten ziyade hazari ikametinde bulan insanın hem şahsının hem de türünün devamlılığı için vardığı menzil (ev) onun hayatta kalma kipi olmuştur. İnsanın uzun yürüyüşü olarak seferiliğinde, ekip biçemediği çölde konakladığı yer olarak menzil onun düştüğü (nüzul), durduğu yerdir (sükûn)³⁹⁴. Heidegger'in hatırlayacak olursak bu duruş, insanın yer yüzünde var olma hali; insanın basit karakteridir. İnsan, *inşa edebildiği* için bir yerin sakini, konaklayanı değildir, insan yer yüzünün sakinidir, yer yüzünde duran, durabilen, bu duruşta huzurunu

³⁹³ A.g.e., s.320.

³⁹⁴ <https://kamus.yek.gov.tr/>

arayabilendir. Hedef; varılması gereken yer olarak *menzil*, bu duruşun huzurunda, ekip biçmek olarak hazari hayatta, muhafaza edebilmek, koruyup kollamak olarak *sükundadır*. Onu hayvandan ayıran nutku ise, bu hedefi mümkün kılacak melekesidir.

4.3 Nefs-i Natıka: İnsan Medeniyyün bi't-tab'dır.

İnsan yerleşik hayatında konuştuğu menzilin, hayatta kalması için ihtiyaç duyduğu malın-mülkün sahibidir (memlük). Evlerin bir araya toplanması türdeş cemaati kuracak, insanın ihtiyaçlarını gidermek üzere cemaatiyle karşılıklı iş gördüğü (muamelat) ve alış-veriş yaptığı memleketi ise *medineyi* oluşturacaktır. Aristoteles'te insanın tek başına ihtiyaçlarını karşılayamayacağından dolayı doğal olarak politik olması gibi Kınalızade'de de insan tabii olarak medenidir. Medine bu bağlamda *polis*'in tercümesidir. İnsanın cemaatiyle beraber sahibi oldukları (memleket); *medinede* süregelen böylesi bir hayat (cemaat) ise insanın hayatta kalışının selameti (sotēria, barış, güvenlik) olacaktır. İnsanın ihtiyaçlarını gidermek üzere ötekine muhtaç olması ve hazari ikametini söz konusu ihtiyaçlarını gidermek üzere cemaat halinde türdeşleriyle beraber kurması, onu tabii olarak medeni kılmıştır³⁹⁵. Kınalızade için *insan tabii olarak medenidir*, çünkü zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak üzere cemaat halinde yaşamak durumundadır. Cemaat olarak *medine*'de ikamet etmektedir; yerleşik hayatını bu şekilde idame edegelmiş, böylesi bir hayatta *huzura* ve saadete ulaşmanın imkanını aramıştır. Dolayısıyla insanın vardığı menzil ve hayatta kalmak üzere (selamet) bir araya toplanması (içtima) *medine*'yi kurmakta; *medine* de insanın yerleşik hayatında beraber yaşama kipine karşılık gelmektedir. *Polis* gibi insanın kurduğu ortaklıkların akrabalık ilişkilerini aştığı, aile ilişkilerinden bağımsızlaştığı yer Kınalızade için *medine*'dir. İnsan mal-mülk sahibi olarak mesken tuttuğu bu yeri, türdeşleriyle paylaşacağı *memleketidir*.

Böylesi bir hayatta insanın sahip olduğu akıl ve fikir ona cemaatiyle beraber yaşamanın imkanını açacaktır. Akıl yoluyla insan varlıkların hakikatlerini ve akledilebilirlerin çeşitlerini bilecek, iyi ve kötüyü ayırt edebilecek, güzel huy (ahlak) ve fiilleri (amel) eyleyerek hayvanlığından sıyrılacaktır. Böylece, cemaatiyle

³⁹⁵ A.g.e., s.320.

ilişkisinde buna göre eyleyecek ve saadete erişebilecektir. İnsan tabii olarak sahip olduğu bu kuvvetleri akıl ve fikir yoluyla geliştirmedeği takdirde ilk hayvanlık seviyesinde kalacaktır. Dolayısıyla insanların yerleşik hayatlarında beraber yaşayabilmeleri tabii olan insanlığın üstüne ekledikleri, hayvandan fazla olarak (fazilet) edindikleriyle alakalıdır³⁹⁶.

4.4 İnsanın Hayvandan Fazlası: Fazilet

Kınalızade için insanın malı mülkü yalnızca vardığı menzili, kurduğu memleketi değil; aynı zamanda güzel huylar edinme melekesidir³⁹⁷. Mal mülk, memleket, mülkiyet ve ahlak (hulk) arasında sahip olmak üzerinden bir ilişki söz konusudur³⁹⁸. İnsanın güzel huylar edinebilmesi sahip olduğu nutkuyla ilişkilidir. Bu bağlamda insanın hayvandan fazlası olarak fazilet, *logos*'ta olduğu gibi onun iyiyle ilişkisindedir. Aristoteles'te olduğu gibi Kınalızade'de de iyi ve güzel olan aşırı uçlara kaçmadan ortayı (vasat) bulabilmektedir. Bu bağlamda edinilen huylar olarak ahlak oranlamak, ölçmek, takdir etmekle bağlantılıdır³⁹⁹. İnsanın sahip olduğu kuvvetlerle ölçüp biçip ortayı bulabilecek ve ona göre eyleyebilecektir. Fiillerin insanın sahip olduğu kuvvetlerden aklın ve nutkun gereği olarak aşırı uçlara kaçmadan (ifrat ve tefrit), itidal (vasat) derecesinde güzel eylemesine sebep olan huya (ahlak) fazilet denmektedir⁴⁰⁰. Vasat orta olan demek olduğu gibi, itidal de aynı zamanda adil olandır⁴⁰¹. Adalet konusuna bu bölümün ilerleyen sayfalarında ayrıca değinilecektir.

³⁹⁶ Fazilet kelimesi, "fazla" kelimesiyle aynı kökü paylaşmaktadır. Fazilet diye "artıklığa"denmektedir. <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

³⁹⁷ A.g.e., s.93. *Mülk, memleket, meleke* kelimeleri aynı kökü paylaşmaktadır.

³⁹⁸ İlk bölümde, *oikos*'tan türeyen fiil *oikeo*'nun Latince tercümesi olarak *habito*'dan bahsedilmişti. *Habito*'nun "sahip olmak, tutmak" anlamında *habere* ve huy, adet anlamına gelen *habit* ile aynı etimolojik kökü paylaşması insanın yer yüzündeki ikametinin huya, adetlere sahip olmak, onlara tutunmakla ilişkisini ortaya çıkarmaktadır.

³⁹⁹ Ahlak, hulk kelimesinin çoğuludur. Bu bağlamda ona huylar da denilmektedir. Hulk, ahlak ve halk aynı etimolojik kökü paylaşmaktadır ve halk kelimesi, oranlamak, ölçümlemek ve takdir etmek anlamına gelmektedir. Ancak aynı kökü paylaşan *hilkat* kelimesinin yaratılış anlamına gelmesi, huyların doğuştan, tabii olarak mı elde edildiği yoksa sonradan mı kazanıldığı konusunda bir tartışma çıkaracaktır. <https://kamus.yek.gov.tr/>

⁴⁰⁰ A.g.e., s.94.

⁴⁰¹ Vasat, her nesnenin a'deline denir. A'del ise yükün iki denginin beraberliğine ve beraberleşmesine denmektedir. <https://kamus.yek.gov.tr/>

İnsanın hayvandan fazlalığı (fazilet) da akla ve nutka dayanarak iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini ayırt edip, iyi ve güzel eyleyebilmesinden gelmektedir. Aksi halde insan fazıl değil, rezil olmaktadır. Dolayısıyla insani nefsin saadeti, varlıkların hakikatlerini öğrenmek üzere ilim tahsil etmek (tahsil-i ulum-ı hakka), doğru inançları elde etmek ve faziletli olmak, sulh getiren ameller işlemekle mümkün olmaktadır. Böylesi nefisler dünya hayatında faziletli eylemlerle donanacak, geçim işlerini en güzel şekilde düzenleyecek (tedbir-i menzil), ahiret yurdunda yüce Hakk'a yakın olarak saadete erişebileceklerdir⁴⁰².

Ancak insanın huylarına ilişkin soruşturmada *hulk* kelimesine daha yakından bakıldığında insanın huylarının tabii olan olarak yaratılıştan mı geldiğine, yoksa sonradan mı edinildiğine dair bir tartışmayı içinde barındırdığı görülmektedir. Kınalızade de bu tartışma içerisinde kendisini konumlandırmaktadır. Kınalızade'ye göre, sözlük anlamına da yakın olarak *hulk* fiillerinin nefisten fikir ve önceden düşünmeye (reviyyet) ihtiyacı olmadan kolayca çıkmasına sebep olan melekesidir⁴⁰³. Bu noktada Aristoteles ve Kınalızade birbirlerinden farklılaşmaktadır. Aristoteles'te insanı faziletli yapan onun enine boyuna düşündükten sonra, tercihen ve iradi olarak eyleyebilmesindedir. Kınalızade ise, iyiyi kötüyü ayırt etmede kemale eren insanda, sahip olduğu meleke (ahlak) artık onda sabitleşip kökleşmiş, tabiatı haline dönüşmüştür. İnsanın tabiatı, onun yaratılışı (hilkat) ve alışkanlıklarla huy haline getirdikleriyle (hulk/ahlak) iç içedir⁴⁰⁴. Bu sebeple Aristoteles'ten farklı olarak Kınalızade ahlakı alışkanlıklarla ilişkili olarak kolay eyleyebilme olarak düşünmektedir⁴⁰⁵. Aristoteles için de alışkanlıkların (etos) etik karaktere dönüşmesi (kharaktēras) söz konusudur. Ancak burada insanın doğası/tabiatı; iradi, tercihen, gönüllü eyleyip eylemediği arasında sıkışmış gözükmektedir. Ancak Kınalızade'de

⁴⁰² A.g.e., s.94.

⁴⁰³ A.g.e., s.93. <https://kamus.yek.gov.tr/>

⁴⁰⁴ Tabiat, huy, seciye kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu bağlamda, tabiatın aynı kökü paylaştığı *tiba* kelimesi, insanın mecbul ve meftur olduğu seciye olarak tanımlanmıştır. Buna göre, mecbul insanın yaratıldığı, ...ile yaratıldığı ve de -e alışık olduğu, -i huy haline getirdiği olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla insanın tabiatı, ile yaratıldığı ve -e alıştığı onun tabiatını oluşturmaktadır. Ahlak, hulk, hilkat, halk aynı etimolojik kökü paylaşmaktadırlar.

⁴⁰⁵ A.g.e., s.93.

faziletin nefisle (ruh) ve temyiz etme kuvveti olarak nutukla ilişkisi Aristoteles'inkine paralel olarak takip edilebilmektedir.

Bu bağlamda Kınalızade insanın huylarının (ahlak) değişip değişmediği tartışmasına yer vermektedir. Kınalızade filozofların tartıştığı üç görüşü ele almaktadır. İlki huyların asla değişmeyeceği yönündedir. Bunlara göre, huylar başlangıçtan itibaren tabiidir (emr-i tabii) ve tabii olan gelip geçici olandan etkilenmediği, sabit olduğu için huylar zamanla değişmemektedir⁴⁰⁶. İkinci görüşe göre, huylar iki çeşittir: ilki tabii olanlardır; bunlar yaratılıştan insanda bulunduğu için bunların değişmesi mümkün değildir. İkincisi ise, alışkanlıklarla kazanılanlardır; ülfî ve adidir ve bunların değişmesi mümkündür⁴⁰⁷. Üçüncü ve son görüş ise, hiçbir huyun yaratılıştan gelmemesi ve tabii olmamasıdır. Buna göre, bütün huyların değişmesi mümkündür.⁴⁰⁸.

Ancak Kınalızade bu üç görüş arasında orta yolu bulmak ister gibidir. Ona göre insanların kimileri fitratlarındaki temizlik sebebiyle kötülüklerden kaçınırlar, yaratılışları gereği fazilet eylemlere yönelirler (ahyar- iyiler)⁴⁰⁹. Kimileri ise tabii olarak olmasa da akıl, fikir ve enine boyuna düşünmeyle reziletleri ve faziletli eylemleri fark edip, biraz uyarmakla, eğitimle, tenbihle faziletli eylemlere yönelirler (ahyar bi't ta'allüm)⁴¹⁰. Kimilerinin faziletli eylemlerde bulunması ise edeplendirme ile mümkündür (ahyar bi'ş şer)⁴¹¹. Söz konusu edeplendirme vaat, tehdit, korkutma, azarlama, cezalandırma ve zorlamayı içermektedir. İnsanın nefsinin hem iyilik hem de kötülüğe yatkın olması, onun iyi huylar edinmesi ve kötülüklerden arınmasını, dolayısıyla da edeplenip değişebilmesini mümkün kılmıştır. Kınalızade'ye göre yaratılışları, tabiatları gereği iyiliğe meyilli olanlar, akıl, fikir, anlama kabiliyeti ve tecrübeyle, nefislerinde ilim ve amelî meydana gelmesi ve bu iki açıdan kemal ermek üzere hikmete (felsefe) yönelmekte, hikmetin hem nazari hem amelî her iki

⁴⁰⁶ A.g.e., s.50.

⁴⁰⁷ Ülfün; alışmak, kaynaşmak, evcilleşmek, uzlaşmak anlamları dışında konuşmak ve dostluk anlamları dikkat çekicidir. (lügat-ı remzi) Alışılmış olan anlamında adı, avdetle aynı etimolojik kökü paylaşmaktadır. Habit'in tercümesi olarak avdet, bizi tekrar sahip olmak ve ahlak arasındaki ilişkiye götürmektedir. (redhouse)

⁴⁰⁸ A.g.e., s.47.

⁴⁰⁹ A.g.e., s.444.

⁴¹⁰ A.g.e., s.444.

⁴¹¹ A.g.e., s.444.

türlüsünü de tahsil ederek; yaratılışlarındaki iyilik kuvvetini fiile çıkarmaktadırlar. Hikmet, insan nefsinde ilim ve amelin husulü ve insani nefsin bu iki açıdan kemale ulaşmasının yoludur⁴¹². Yine de Kınalızade, bütün huyların değişebileceği fikrine yakın durmaktadır. Çünkü ona göre aksi söz konusu olsaydı alimlere, peygamberlere ve yasalara gerek kalmazdı.

Kınalızade'ye göre insanın bir arada sulh içinde yaşayabilmesini mümkün kılan amelleri (mesalih-i amel) ya bir kaynaktan doğmaktadır ya da bir zorunluluk sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, insan ya tabiatı gereği (huyları) ya da bir yasa koyucuya (nomothetos, vazı') uymak zorunluluğundan iyi ameller işlemekte ve güzel eylemektedir⁴¹³. İnsanın iyi ve güzel eyleyebilmesi doğduğu andan itibaren sahip olduğu kuvvetleri akıl ve nutk sayesinde temyiz kuvvetini kullanarak karşılaştığı durumlarda aşırı uçlara kaçmadan, orta yolu bularak, itidalli olma huyunu (ahlak) edinebilmesiyle alakalıdır. Tabiat her ne kadar insana bu kuvveti bahşetmiş olsa da insan çalışarak sahip olduğu kuvvetleri fiile çıkarmadığı müddetçe iyi eyleyememektedir. Kınalızade'ye göre insanın iyi eyleyebilmesi, insana has nefisle ve onun değişip dönüşebilmesiyle alakalıdır.

Kaynağı kural koyma olan iyi ve güzel ameller ise bir topluluğun ittifakıyla oluşmuşsa onlara “adab ve merasimler”; ilahi bir teyitle desteklenen peygamber veya veli ve imam gibi bir fazılın kural koymasıyla oluşmuşsa “nevamis-i ilahiyye” (ilahi şeriat) denmektedir⁴¹⁴. Hikmet-i ameliye gibi ilahi şeriat de ibadet hükümleri, aile hukuku ve muamelat ve memleketler ve beldelerin yönetimini, kulların birlikteliğini, onların ortak olup iş yapmasını ilgilendiren had ve siyaset olmak üzere üçe ayrılmaktadır⁴¹⁵.

Peygamberler davet ve şeriatlarını, tarikat şeyhleri ve alimler terbiyelerini insanın huyunun değişebilir olması üzerine kurmaktadır. Ancak Kınalızade'ye göre ilim görmemişler insanın yer tutmuş (temekkün) huylarının değiştirilmesinin imkânsız olduğunu farz etmekte ve nefislerinin eğitilmesi konusunda tembellik ve ihmâl göstermektedirler. Ancak Rahman'ın yardımıyla bu nefislerin kötü huylardan

⁴¹² A.g.e., s.41.

⁴¹³ A.g.e., s.45.

⁴¹⁴ A.g.e., s. 45.

⁴¹⁵ A.g.e., s.46.

kurtulması için onlara edeplendirici, müeddibler, ve muallimler ihsan eylemiştir⁴¹⁶. Nefislerin ilk edeplendiricisi dinlerin sonuncusu olması sebebiyle bütün hayır ve edep kurallarını kendinde toplayan Muhammed'in şeriatıdır⁴¹⁷. Doğru akıl ve temyiz kuvveti sahiplerinin ikinci edeplendiricisi ise hikmet-i amelidir.

İnsan ilimle kendisinin kuvvetinin ve iradesinin etkisi olmayan yer, gök, insan ve hayvan hakikatlerini bilebilecek (hikmet-i nazari); kendi kuvvetinin ve iradesinin etkisi olmadan mümkün olmayan fiil, hareket ve ameli bilerek iyi eylemeyi öğrenecektir (hikmet-i ameli). İnsanın özellikle hikmet-i ameli tahsil etmesinin amacı insanların eylem ve amellerinden hangisinin yapılmasının onu saadete eriştireceğini bilmek (ilm- ahlak), geçim işlerini en iyi şekilde düzenlemek (ilm-i tedbir-i menzil) ve “güçlü hükümdarın yanında doğruluk makamında” (ilm-i tedbir-i medine) yüce mertebelere ulaşmaktır⁴¹⁸.

Ancak insan geçim hallerini düzenlemek, saadete erişebilmek ve kemale erebilmek için cemaate ve cemaatiyle sulh içinde yaşamaya (teellüf) muhtaç olsa da tek başına cemaat halinde yaşamak bu *huzuru* getirmemekte, mutlak olarak iyiliği sağlamada ve kötülüğü gidermede yeterli olamamaktadır. Bilakis cemaat içinde galip olmak üzere rekabeti ve zahmeti barındırmaktadır⁴¹⁹. Çünkü her nefsin talep ettiği, istediği şeyler vardır (şehvet) ve nefis, özellikle de eğitilmemişse ne yolla olursa olsun dilediğini almak istemektedir. Bu durumda, bir şey iki kişinin muradı olur, o zaman istenen şeyi elde etmek üzere rekabet, husumet, fitne ve fesat ortaya çıkmaktadır⁴²⁰. İnsanlar, kendi nefislerinin iştahlarının peşinde koştukça birbirlerini mahvetmeye uğraştıkça, birinin kazandığını gasp ile elde etmeye çalışınca geçim (maaş), cemaat ve medeni hayat mümkün olmamaktadır⁴²¹. Öyleyse insanın nasıl faziletli olabileceği ve nasıl saadete erişebileceği soruşturulmalıdır.

⁴¹⁶ A.g.e., s.52.

⁴¹⁷ A.g.e., s.52.

⁴¹⁸ A.g.e., s.47-48.

⁴¹⁹ A.g.e., s.413.

⁴²⁰ A.g.e., s.406.

⁴²¹ A.g.e., s.406.

4.5 İlm-i Tedbir-i Ahlak ve İlm-i Tedbir-i Medine Arasında: İlm-i Tedbir-i Menzil

Aristoteles'te ekonominin etik ve politikayla ilişkisinde olduğu gibi Kınalızade'de de *ilm-i tedbir-i menzil*, ahlak ve tedbir-i medine arasındadır. İnsanın kendisini hayvandan temyiz edebilmeyi öğrendiği ilk yer içine düştüğü (nüzul) menzili; aynı zamanda nefsinin kuvvetlerini öğrendiği yerdir. Bu bağlamda insanın kuvvetlerini fiile çıkarmayı hedefleyen ahlak Kınalızade için iş (emr-i snai) ve yönetmekle ilişkilidir (tedbir-i insani)⁴²². İnsanın gazabi kuvvetiyle ilişkili ve yönetebilmek olarak *tedbir*, şeylerin nereye gittiğine dikkat kesilmek demektir⁴²³. Bu anlamda hedefle ilişkisi açıktır. Her işin sonunu düşünmek, işlerin yürütülmesi üzere emek harcamak, hedefe yönelik araçları (esbeb) tertip etmek ve düzenlemek anlamında tedbir, Aristoteles'in ekonomik düşüncesine yakın durmaktadır⁴²⁴.

İnsani nefsin ne saf iyilik ne de saf kötülük üzerine yaratılmış olması, insanın nefsini kemale erdirmek üzere fazileti tahsil etme, ahlakını olgunlaştırmak üzere çalışıp çabalama ve imkân halindeki kuvvetlerini fiile çıkarma mertebeleri aynı zamanda insanlar arasındaki farkları oluşturmaktadır⁴²⁵. Cemaat hayatının gereği olarak kimi insanlar geçimini sağlamak üzere çeşitli sanat (iş) ve meslekle (hurfet) meşgul olmakta; fazileti bu sanat ve mesleklerde bulmaktadırlar. Kimileri ise, ilimlerin ayrıntıları ve sanatların hakikatleriyle ilgilenmekte bu alanda tahsil yaparak öğrendiklerini diğer kabul edici akıllara ve kemale ermiş zihinlere ulaştırarak fazilete ermektedirler. Ancak Kınalızade'ye göre cemaati oluşturan bu farklı insanlardan en alası, en fazılı ve en üstünü hikmet sahibi olan ve sahip olduğu hikmeti ve şeriatı ahlak bakımından eksik nefislere ve gayret eden talebelere rehberlik ederek onlara doğru yolu gösterenler (irşad); onların insani nefislerini kemale erdirenlerdir. Cemaatin ve dolayısıyla *medine*'nin faziletinden sorumlu olanlar bu fazıl kimselerdir; *medine*'nin hallerinin

⁴²² A.g.e., s.144.

⁴²³ Yassine Essid, *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*, (Leiden, NY, Köln: E.J. Brill, 1995), s.4.

⁴²⁴ A.g.e., s. 6.

⁴²⁵ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alai*, s.75.

tedbirinden ve cemaatin sulh içinden yaşamasını mümkün kılan amellerden onlar sorumludurlar⁴²⁶.

Cemaatin bir arada sulh içinde yaşaması, insanın kendi şehvetinin peşinde koşarken başkasına mâni olmaması ve kendi muradıyla yetinmesi için tedbir gereklidir. Kınalızade için en yüce, en ala tedbir siyasettir. Politikanın tercümelelerinden biri olarak siyaset, yönetmekle ilişkisi üzerinden vali ve hâkim olmak anlamına gelmektedir. Ancak kelimeye biraz daha yakından bakmak, onun bir şeye bağlanmak, bir şey için çalışıp çabalamak, dikkatli davranmak, onun salahı (huzur, barış) konusunda özen göstermek, ihtimamlı olmak, görüp gözetmek anlamlarını ortaya çıkarmaktadır⁴²⁷. İnsanların iyi huylar edinmesinden, dolayısıyla da faziletten, siyaset yapanlar sorumludur; siyasetin hedeflediği sulh ise hayatın her alanında kişilerin faziletli eylemesiyle mümkün olmaktadır. Türün ve şahsın devamlılığı böylesi bir cemaat hayatı içinde mümkün olacaktır. Görüldüğü üzere, etik, ekonomi ve politika arasındaki ilişki, ahlak, tedbir-i menzil ve tedbir-i medine arasında da söz konusudur. Aristoteles'i hatırlayacak olursak, etik ve faziletle en çok ilgilenmesi gereken uğraş politikaydı; çünkü politika yasalar koyarak (nomothetos) vatandaşlarını iyi eylemek üzere saadete erdirmeyi hedeflemekteydi. Benzer bir ilişki Kınalızade'de de geçerlidir.

4.6 Evin Hayırlı Yönetimi: İlm-i Tedbir-i Menzil

Yukarıda türün devamlılığın kadın ve erkeğin nikahlanmasına (cima) bağlı olduğundan bahsedilmişti. Kınalızade için de Aristoteles de olduğu gibi ilk bir araya gelme, cemaat, kadın ve erkeğin, hayvanlardan farklı olarak nikahlanarak, sözleşerek (akit) bir araya gelişidir. Şehevi kuvveti gereği insan nikahlanıp çocuk doğumuna vesile olunca ilk cemaat aileye (ehl ü ıyal) dönüşür⁴²⁸. Türün devamı için kadına

⁴²⁶ A.g.e., s.451.

⁴²⁷ Atı tımar eden kimseye *sais* denmesi, siyasetin iyi bakmak, koruyup gözetmek, huzur sağlamak anlamlarından gelmektedir; tam tersi değil. <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

⁴²⁸ Aile (el-ıyal): Bir adamın besleyip zad ve nafakalarını gördüğü kimselere denmektedir. <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

ihtiyaç duyan eril kişi, evlenerek ve çocuk yaparak ehlileşir (domesticus)⁴²⁹. Gazabi kuvveti gereği insanın kendisini ve ailesini koruması ve geçindirmesi gerekmektedir. Gıdaya her daim ulaşamaması geçim işlerinde önceden düşünmeyi (tedbir) zorunlu kılmaktadır. Kınalızade için tedbire ardını düşünen, tedbir eden olarak müdebbir gereklidir. Evin geçiminden ve ev ahalisinin korunmasından sorumlu evin reisi (archon), evin sahibi olan baba olagelmıştır.

İnsanın yerleşik hayatını evde sürdürmesi ev içi ve ev dışı ayrımını beraberinde getirmiştir. İnsanın şahsı bekası için ihtiyacı olanları evinde koruması, evden uzaklaştığında evin esaslarını koruması için kendisine vekalet edecek kimseye ihtiyacı da ortaya çıkarmaktadır. Kadın, eril kişi evde değilken evin korunmasını mesuliyetini üzerine alacaktır⁴³⁰. Dolayısıyla Aristoteles'te olduğu gibi evin dışında karşılanan geçim işleri, aileyi geçindirmek eril kişi tarafından yapılacak; kadın ise ev içi işlerle meşgul olacaktır. Türün ve şahsın bekası için gerekli geçim (maaş) işlerine bir de çocuğun işleri eklenince kadın ve erkek bu işlere beraber yetişemez olurlar ve hizmetçiye (hadim) ihtiyaç duyulur. Evde bir araya gelen bu cemaat evin kurucu unsurlarını oluşturmaktadır: baba, anne, çocuk, hizmetçi ve yiyecek. Aristoteles'te olduğu gibi Kınalızade'de de geçim bu unsurlarla düzenlenmektedir⁴³¹.

Hayatta kalmanın ve türü devam ettirmenin imkanını bir menzilde durarak bulan insan, durduğu bu yeri sahiplenerek mal mülk edinmiştir. *Huzurunu* eve yerleşerek arayan insan, geçimini çeşitli yollarla elde etmekte, türdeşleriyle beraber (cemaat) karşılıklı iş, alış-veriş (muamelat) yapmakta, değişim yoluyla kendinde eksik olanları tamamlamakta; elde ettirdiklerini de evde korumakta, saklamakta ve biriktirmektedir. Ev cemaatini (ictima-i menzil) bir araya getiren, bu cemaatin başını çeken, önde giden, önder olarak evin sahibi ve reisi baba, önceden görme kuvvetiyle geçim işlerinden sorumludur. Geçim işleri öncelikle sahip olunanların (mal mülk) zabt (hüs-n-i tedbir)

⁴²⁹ Ehl diye bir adamın aşiret ve akrabasına denir, evlat, ayal ve ihvan ve sair kavm ve tebarı gibi. <http://www.kamus.yek.gov.tr/> Ehl, aynı zamanda domesticus'un Arapça çevirisidir. <https://www.nisanyansozluk.com/?k=ehli&lnk=1>

⁴³⁰ A.g.e., s.322.

⁴³¹ A.g.e., s.322.

ve tasarrufunu gerektirmektedir. Bir şeyi zabt etmek bir şeyi iyi tedbirle, doğru ve ölçülü bir görüşün verdiği uyanıklık ve öngörüyle korumaktır⁴³².

İnsanın geçimini sağlayacak gıdayı her daim elde edemeyecek olması sebebiyle biriktirmek zorunda olduğundan, öncelikle bozulmaya karşı dayanıklı gıdaları biriktirmek durumundadır⁴³³. Kınalızade'ye göre insanın evde sahip olduğu en önemli mal mülk yiyeceğidir. Ancak ev yalnızca geçim işlerinin düzenlenmesinden (nizam-ı sınaî) ibaret değildir. Aristoteles'te olduğu gibi Kınalızade için de menzil, insanı hayvandan ayırarak insan yapan kuvvetlerde yetkinleştiği dolayısıyla da cemaat içinde yaşaması için gerekli fazileti edindiği yerdir. Evin kurucu unsurlarına (anne, çocuk, hizmetçi) fazileti öğretecek, onları edeplendirecek olan da yine evin reisidir. İnsanın edeplendirilmesi onun ötekilerle (türdeşleriyle)/cemaatiyle söz (nutk) ve fiilen iyi ve güzel geçinmesiyle alakalıdır. İnsan iyi ve güzel ahlak edinebilme melekesini aileden edinmekte; tekrar ede ede, çalışarak (say u guşış) ve tecrübeyle bu kuvvetini geliştirmektedir⁴³⁴. Dolayısıyla evin düzeninden sorumlu babanın tedbiri yalnızca geçim işlerinin düzenlenmesiyle ilişkili değildir. Tedbiri, siyaseti ve zabtı gerektirmektedir.

Baba, evin reisi olarak ailenin huzurunun ihtimamla gözetilmesinden, ailenin hüsn-i tedbirle korunmasından sorumludur. Ev cemaatinin reisi, ev ahalisinin siyasetinden sorumlu olan baba (sai's), sürüsünün korunması, zabt olunması, otlanması ve sulanması hususunda dikkatli ve uyanık olan, her işte münasip vakti gözeten ve onları başlarına gelebilecek her türlü zarar ve ziyana karşı himaye eden çoban gibi olmalıdır⁴³⁵. Nasıl ki sürü, çobanının himayesiyle yırtıcı hayvanlardan korunuyor, nasıl ki doğru otlama ve sulama zamanında besili oluyor ve yararları (menfaat) artıyor, nesli çoğalıp devam ediyor; evin reisinin tasarrufunda olan ev ahalisi de düşmanlardan korunmalı; siyasetle edeplenerek övünülecek fiillerde bulunmalı, faziletli olarak sahip

⁴³² Zabt, Bir nesneyi hazm ve basîret ve hüsn-i tedbîr ile hıfz eylemek anlamına gelmektedir. <https://kamus.yek.gov.tr/>

Aynı zamanda *hüsn* kelimesinin Yunanca iyi anlamında *καλός* (kalos)'un tercümesi olduğunu belirtmekte fayda vardır. https://glossga.bbaw.de/results.php?ar_lexeme=%D8%AD%D8%B3%D9%86

⁴³³ A.g.e., s.329.

⁴³⁴ A.g.e., s.146.

⁴³⁵ A.g.e., s.325.

olduğu kuvvetlerde yetkinleşmeli, kemale ermelidir⁴³⁶. Bu sebeple ev reisinin tedbiri ahaliden her birinin rezilliklerden kaçınarak faziletli olmasını hedeflemektedir. Hedefine uygun olan tedbir, lütuf ile şiddeti (lutf u unf), müjde ile tehdidi (va'd ü va'id), sertlik ile yumuşaklığı (teşeddüd ü lin) ve yükümlü kılma ile yüze gülmeyi (teklif ü müdara) münasip bir şekilde uygulamak, bu şekilde bir zabt ve siyaseti gerçekleştirmekten geçmektedir. Dolayısıyla evin reisi de reisliğinde (riyaset) itidalli olmalıdır⁴³⁷. Eğer ki evin reisinin riyaseti evin genel/toplu itidalini (itidal-i mecmui) sağlamakta yeterli olmazsa, evin reisi bütün bedeninin sağlığını gözeterek tabip gibi olmalıdır. Nasıl ki tabip kaybolan sağlığı geri getirmeye uğraşıp da hedefine ulaşamazsa hasta olan uzvu bütün bedeninin sağlığını gözeterek ortadan kaldırır; reis de öyle olmalı, ev ahalisinden birisinin ahlakı bozulursa geri getirmeye çalışmalı, ancak hedefine ulaşamadığı noktada bütün evin itidalini gözeterek o şahsı evden izole etmelidir⁴³⁸.

Bedendeki uzuvların (aza-organon) değişik mertebeleri vardır: bazıları yönetilen (mer'us), bazıları yöneten (reis) bazıları değerli ve bazıları da değersizdir. Ev ahalisi de böyledir. Her bir ehlin ona has bir tabiatı, o tabiatına uygun fiilleri varsa da ev cemaatinin bütün olarak nizamı, bu cemaatin en muntazam hali en mühim hedeftir. Buna da "intizam-i hal-i menzil" denilmektedir. Evi oluşturan her bir parçanın (uzuv) yönetimi ve bir cemaat olarak evin yönetimi buna dahildir. Dolayısıyla evin tedbiri de yalnızca ahalinin yönetimi (siyaseti) değil; ev idaresinin (tedbir-i menzil) parçası olarak (aza) sahip olunan mal-mülkün de yönetimidir.

Bu noktada Aristoteles'in *doulos* ve *despotes* arasında kurduğu ilişkiyi hatırlamakta fayda vardır. Aristoteles için *doulos* evin reisinin ev idaresini gerçekleştirmek üzere sahip olduğu, evde hizmet eden canlı bir alettir (ὄργανον, organon). Evin reisinin evi yönetmek (ekonomi) için sahip olduğu mal mülkün bir parçasıdır (memlük). Aristoteles'in canlı bir alet olarak bahsettiği, *organon*'un tercümesi, uzuv, uzuvun

⁴³⁶ A.g.e., s.325.

⁴³⁷ A.g.e., s.322.

⁴³⁸ A.g.e., s. 325.

çoğulu ise azadır. Bu bağlamda Kınalızade evde hizmet edenler olarak hadem ve haşemin yönetiminde Aristoteles’inkine benzer bir ilişki kurmaktadır⁴³⁹.

4.6.1 Hizmet eden ve hizmet alan arasındaki ilişki

Evin yönetiminin bir parçası olarak hizmetçilerin terbiyesinde Kınalızade için Aristoteles’te olduğu gibi itidalli olunmalıdır. Hizmetçiler geçim işlerinde, sahiplerinin, yani evin reisinin “eli, ayağı, gözü ve kulağı değerindedir.”⁴⁴⁰ Çünkü evin reisi, “kendi eliyle tutacağı şeyi, onların eliyle tutar, kendi ayağıyla varacağı yere onların ayağıyla varır ve bizzat gözetleyeceği onların gözleriyle gözetmektedir”⁴⁴¹. Kınalızade’ye göre, hizmetçinin uzuv ve aletlerinin evin reisinin uzuv ve aletleri yerine geçmesi, hizmetçi ve sahibi arasındaki ilişkiyi birleştirmektedir. Böylece hizmetçi Aristoteles’te başkasına ait olabilen *doulos* gibi, evin reisi tarafından sahiplenilir. Aristoteles’in ekonomi ve politika arasında yaptığı ayırım, burada da devam eder gözükmektedir. Evin zorunluluk alanından çıkılmadıkça politika alanına girilememesinde olduğu gibi Kınalızade için de hizmetçiler olmaksızın ev sahibinin rahata, huzura eremeyecektir. Kendi işlerini kendisi yapmak zorunda kalacağından çalışmaktan yorgun ve bitkin düşecek, üzerine gevşeklik ve bıkkınlık çökecektir. Bu sebeple de faziletli olmaya, kemale ermeye ve yönetmeye vakti kalmayacaktır⁴⁴². İnsan zorunluluk alanının içine girdikçe Kınalızade’ye göre saygınlığı ve gururu kalmamaktadır. Böyle olunca da hizmetçi ile hizmet alan olarak mahdum; yönetilen ve yöneten arasındaki fark ortadan kalkmaktadır.

Kınalızade’ye göre insanlar arasında yönetmek ve yönetilmekten kaynaklanan bu fark, Hakk’ın insanlara nimetlerindedir. Ona göre bu nimetin kıymetini bilmek ve hizmet edenlere ona göre davranmak gerekmektedir. Bu da yapabileceklerinden fazla iş yüklenmesinin önüne geçilmesi anlamına gelmektedir. Aristoteles’te olduğu gibi, onlara boş vakit ayırılmalı, bu süre içinde hizmetten muaf tutulmalıdırlar. Onların rahatlarını, huzurlarını kaçırmamak ve hayatlarını da mahvetmemek gerekmektedir.

⁴³⁹ Hadem hizmet eden, haşemde bir kimsenin yanında bulunan adamları, maiyet, ona tabi olanlar anlamına gelmektedir. (Kamus-u Türki)

⁴⁴⁰ A.g.e., s.381.

⁴⁴¹ A.g.e., s.381.

⁴⁴² A.g.e., s.381.

Hizmetçiyle mahdum, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki Kınalızade'ye göre, insan tabiiatı açısından ortaktır (müşterek). Onların da yorulacağı kabul edilmeli, yönetimde insaf ve adaleti elden bırakılmamalıdır⁴⁴³.

Aristoteles'in bedeniyle iş yapanlar ve bu işi gözetleyenler arasında yaptığı ayrımı benzer bir şekilde, Kınalızade de hizmetçinin kabiliyetlerinin gözlenmesi ve ona uygun iş verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre akıllı, kibar (latif) ve edepli olanları ev sahibi yanında tutmalıdır. İşinde yetkin (kâmil) ve iffetli ve güvenilir olanları ise ticaret vekilliğine atamalıdır. Bedeniyle iş yapanlardan zor işlere gücü yetenleri, çalışkan ve sabırlı olanları inşaat işlerinde, bedeni güçlü olup ince sanatla alakası olmayanları ise ziraat, kazma ve koruma işlerinde görevlendirmelidir⁴⁴⁴.

Kınalızade için hizmetçi ve mahdum, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkide dikkat edilecek noktalardan bir tanesi hizmetçinin işini severek yapmasını sağlamaktır. Karşılıklı çıkara dayanan bu ilişki de hizmetçi mahdumun nimetine ortaktır (şerik)⁴⁴⁵.

4.6.2 Malların yönetimi: tedbir-i mal

İnsanın şahsi devamlılığı ve ailesini geçindirmek için muhtaç olduğu gıdanın sahip olduğu en önemli mal-mülk olduğundan; geçim öncelikle gıdayla sağlansa da insanın yalnızca gıdaya değil, gıdayı pişirmek üzere kap kacağa, uyumak için yatağa, kendisini korumak için elbiseye ve silaha ihtiyacı olduğundan yukarıda bahsedilmişti. İnsanın cemaat halinde yaşamasını zorunlu kılan bu ihtiyaçları tek başına elde edemeyeceğinden, bunları karşılamak üzere cemaatiyle karşılıklı iş görmekte (muamelat) ve alış-veriş yapmaktadır. Alış-verişi mümkün kılan ise sahip olduğu kıymetli madendir (dinar, cevher). Söz konusu madenin değerli olması, onun azının başka ihtiyaçların çoğuna denk olması sağlamaktadır⁴⁴⁶. Dolayısıyla insan, ihtiyaçlarının çeşitliliğinden dolayı bunları karşılamak ve geçimini (maaş) sağlamak üzere böylesi bir cevhere de ihtiyaç duymaktadır. İnsanın geçimiyle ilişkili olduğundan para insanın sahip olduğu mala mülke dahildir. İnsan geçinmek üzere

⁴⁴³ A.g.e., s.381.

⁴⁴⁴ A.g.e., s.385.

⁴⁴⁵ A.g.e., s.386.

⁴⁴⁶ A.g.e., s.329.

öncelikle gıdaya, gıdasını ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak üzere de dinara sahip olmalıdır. Kınalızade'ye göre geçimi sağlayan mal-mülkün tedbiriyle ilgili hususlar üçe ayrılmaktadır: gelir ve kazanç (dahl ü tahsil), malın korunması (hıfz-ı mal), gider (harc u infak-ı mal)⁴⁴⁷.

4.6.2.1 Gelir elde etme (dahl ü tahsil)

Kınalızade'ye göre insan iki türlü mal mülk elde edebilmektedir: tercihen (ihtiyar) say (emek) ve amelle kazanmak; kazanma ve tercih olmaksızın elde etmek (kesb)⁴⁴⁸. Ziraat, ticaret ve sanat insanın tercih ederek mal-mülk elde etme yoludur. Kınalızade kimilerinin memuriyeti de say ve amelle kazanmaya eklediklerini belirtmektedir. Kazanma ve tercih olmaksızın elde etmek ise hibe ve miras yoluyla olmaktadır. Aristoteles'te olduğu gibi Kınalızade için de farklı kazanç yolları farklı hayatlara yol açmaktadır. Ancak bu gelir yollarından hangisinin daha iyi olduğu konusunda ihtilaf söz konusudur. Ticaretin daha iyi olmasını savunanlara karşı ziraatın daha iyi olduğunu savunanlar ticarete fesat ve mala şüphe karıştığında bahsetmektedirler. Kınalızade, filozofların dediklerine dikkat çekerek ticari mal haramilerin gasbı ve denizde batma sebebiyle telef ve yok olma tehlikesiyle yüz yüze olduğunu belirtmekte; tüccarın da sefer seçmeye, farklı diyarlardaki tehlikeleri göze almaya, tehlikeli kara ve deniz yolculuğu yapmaya muhtaç olduğundan bahsetmektedir⁴⁴⁹. Dolayısıyla Aristoteles'ten farklı olarak Kınalızade ticaretle ilgili ne olumlu ne de olumsuz düşünmektedir; ayrıca ticaretin daha makbul, olumlu kabul edildiği zamanlara da değinmektedir.

Farklı gelir elde etme yollarının farklı hayatlara yol açtığından bahsedilmişti. Kınalızade'ye göre, sanat (iş) yoluyla gelir sağlamak değerli (şerif), orta halli (mütevassıt) ve değersiz (hasis) olmak üzere üç çeşittir⁴⁵⁰. Değerli sanatlar, vezirlik sanatı, edebiyat, belagat, tıp, astroloji aritmetik ya da sipahilik (askerlik) gibi beden

⁴⁴⁷ Dahl "bir adamın iradına denir ki harc ve masraf mukabilirdir". <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

⁴⁴⁸ Kesb, Kazanca dürüşmek ma'nâsınadır ki murâd sa'y ve 'amel ile kazanç eylemektir, kitâbetle akçe kazanmak gibi; iktisab da bu ma'naya gelmektedir. Başkaları kesb ve iktisab arasında ayrıma gitmektedirler: [kesb] 'amel ve zahmetsiz kazanmak ve iktisâb emek çekip sa'y ve ictihâd ile kazanmaktır. <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

⁴⁴⁹ A.g.e., s.329.

⁴⁵⁰ A.g.e., s.330.

değil, insana has nutkun amelidir⁴⁵¹. Değersiz sanatlar ise, vurgunculuk (karaborsacılık), büyücülük, gammazlık ve pezevenklik gibi insanların genelinin menfaatine aykırı olanlar; soytarılık ve çalgıcılık gibi genel menfaate aykırı olmasa da nefsin faziletine ve mürüvvetine aykırı olanlar ve çöpçülük, tuvalet temizlemek, hacamatçılık ve deri tabaklama gibi tabiatta nefret uyandıran sanatlardır⁴⁵². İnsan türünün ve şahsının devamlılığı için ötekinin hizmet ve yardımına muhtaç olduğundan bütün bu geçim yolları cemaatin geçim düzenini de sağlamaktadır. Eğer ki insanların hepsi aynı işte çalışsalardı, hepsi zengin ya da hepsi fakir olsalardı birbirlerine hizmet etmeleri söz konusu olmazdı. Halbuki geçim düzenin sağlanması hizmet edenin ihtiyacı olanı beden gücüyle karşılamasına, hizmet edilenin (mahdum) ise menfaat elde etmesiyle ilişkilidir. Böylece mahdum menfaat elde ederken, hizmet eden ise mahdumun mal ve makamından faydalanmaktadır⁴⁵³. Dünyanın düzeninin (nizam-ı alem) zarar görmeden sürmesi mahdum ve hizmetçinin karşılıklı çıkar sağlamasıyla ilişkilidir; herkes muradına bu şekilde ulaşmaktadır⁴⁵⁴. Dolayısıyla hibe ve miras yoluyla elde etmek dışında, insan geçimi için çalışmak, iş sahibi olmak durumundadır. Ancak insan hangi işle kazanç elde ederse etsin, gözetmesi gereken üç şart mevcuttur: birincisi, şiddet ve zulümden (cevr ü zulm) uzak durmak; ikincisi büyük utanç ve ayıplardan kaçınmak, üçüncüsü alçaklıktan sakınmaktır. Hangi işle uğraşılırsa uğraşılırsın insan o işte kemale ermeğe (kâmil olmak), işinin ehli ve başarılı olmaya çalışmalıdır. Sadece mal-mülk ve yiyecek elde edecek derecede yetinmemelidir; alışverişe girdiği kimseyi aldatma ve zarara uğratmaktan sakınarak memnun etmesi gerekmektedir⁴⁵⁵. Dolayısıyla mal-mülk elde etmede de insan faziletli olmalı, haramilerin ve zalimlerin adeti olan gasp, kibir ve dilenme gibi mal kazanmanın ifrat ve tefritinden uzak durmalıdır. Bu sebeple insan kendi eliyle kazanmalıdır⁴⁵⁶. Böyle kazanan insanın rızkı bol olur, kendi eliyle kazanmak ve kazandığını yemek emin kişilerin işidir. İnsanın helal yolla zulüm ve haksızlık etmeden kendi eliyle kazandığı

⁴⁵¹ A.g.e., s.330.

⁴⁵² A.g.e., s.331.

⁴⁵³ A.g.e., s.406.

⁴⁵⁴ A.g.e., s.406.

⁴⁵⁵ A.g.e., s.332.

⁴⁵⁶ A.g.e., s.332.

mal mülk görünüşte az olsa da mana olarak mübarektir, bereketlidir. Halbuki gasp ve zulümle kazanılan mal, görünüşte fazla olsa da manada bereketsiz ve azdır.

4.6.2.2 Malların korunması (hıfz-ı mal)

Kınalızade'ye göre evin iyi tedbiri için insan, kendi eliyle kazandığını korumak durumundadır. Eğer ki insan kazandığı malı artırmazsa (tesmir), bereketlendirerek çoğaltmazsa malını mülkünü tüketir; zira mal mülk kâr elde etmeden artırılmamaktadır ve harcamak (nefak) da zorunludur. Eğer gelir olmazsa mal tükenmekte, bu da evin halini yalnızca bozmakla kalmamakta (ihcaf-ı hal) aynı zamanda evin dağılmasına (ihtilal-i menzil) sebep olmaktadır⁴⁵⁷. Mal mülk kazanmakta olduğu gibi malın korunmasında da itidalli olmak gözetilmelidir. Kınalızade için mal mülkün korunması ve artırılmasında gözetilmesi gereken üç şart vardır: birinci şart ev ahalisinin haline zarar vermemek, fazla derecede korumacı olmamak; dolayısıyla cimrilikten kaçınmaktır. Evin reisinin cimri olması durumunda aile fertleri geçim darlığına düşmekte ve miras hakkını elde etmek için babanın vefatını dilemekte ya da daha ileri giderek darlıktan kurtulmak üzere babayı öldürmeye kalkışmaktadır. İkinci şart din ve diyaneti ihlal etmemek, şer'an farz olan zekât ve sadakayı vermeyi bırakmamaktır. Üçüncü şart ise, insanın nefis ve zatına (ırz) ve iyi ve güzel şeyleri yapmak üzere edindiği insanlığına (mürüvvet) laf getirmemek ve cimrilikle şöhret bulmamaktır⁴⁵⁸.

Bunların yanı sıra insan giderinin (hare) gelirinden (dahl) fazla olmamasına ve hatta gelirinin giderinden fazla olmasına dikkat etmelidir. Çünkü gelir istikrarlı ve kazanılması kolay olmayabilir. Akıllı davranmak; gelir kazanmanın kıtlık, kuraklık, afetler vb. sebebiyle zora girmesi ihtimaline karşı gıdasını zor zamanda kullanmak üzere anbarda saklamaktır (zahire ve azık)⁴⁵⁹. Böylece insan zor durumda kaldığında dilencilik yapmak zorunda kalmaz. Ancak neyin saklanacağı konusunda ihtilaf söz konusudur. Kınalızade filozofların görüşüne bir kez daha yer vermektedir. Buna göre korunan mal mülkün bir kısmının nakit, bir kısmının kumaş gibi ticaret malı, bir kısmının çiftlik hayvanı bir kısmının da emlak olarak farklı kaynaklarda tutulmasını

⁴⁵⁷ A.g.e., s.332.

⁴⁵⁸ A.g.e., s.332.

⁴⁵⁹ A.g.e., s.333.

uygun görmüşlerdir⁴⁶⁰. Ancak kendisi maksadın kâr elde etmek olmadığı durumlarda insanın afetle helak olma ihtimali yüksek olmayan, uzun süre dayanan, canlı hayvan gibi kurt gelmekle telef olmayan, tahıl gibi nem tutmakla bozulmayan mal mülkün biriktirilmesini daha uygun görmüştür. Böylesi bir mal mülk saf ve tam ayar altındır. Uygun şartlarda olmak üzere buğday ve arpa da biriktirilebilir ancak asla kıtlık zamanlarında yüksek fiyattan satarak kar elde etme amacı (iddihar, tekelcilik) güdülmemelidir. Aksine insan, ailesini ve yakınlarını korumalı, durumlarını rahatlatmak üzere şeriate uygun borç ve peşin ödeme yoluyla zayıfları ve fakirleri rahatlatmak niyeti taşımalıdır⁴⁶¹.

Mal mülk koruma hususunda diğer bir şart ise, bakılıp artırılmayacak malın elde edilip saklanmamasıdır. Örneğin şehirde ikamet edip de köyde arsa ve tarla sahibi olanlar; eğer ki söz konusu mallarına yeterli ihtimamı göstermezlerse, bu işten zarar edeceklerdir. Zira bu tip mal mülkün bakımı zorludur; gelir gideri karşılamazsa sahip olunanlar harap olmaktadır⁴⁶². Bir başka şart ise, faydası az olsa bile her daim kullanılabilen, yaygın ve kâr getiren şeylere rağbet etmektir. Dolayısıyla karı çok olsa bile az rağbet edilen mallar biriktirilmemelidir. Örneğin pahalı cevherler böyledir. Bunlara rağbet etmek yasaklanmıştır⁴⁶³.

İnsan, geçimi için gerekli gıda, içecek ve giyecekleri kullanırken, biriktirirken ve harcarken itidalli olmalıdır. Mal mülk harcama konusunda itidalli olmak insanın zarar etmesini engelleyen ve zarureti gideren az miktarda mal mülk ile yetinip daha fazlasını istememesidir. Dolayısıyla insanın elindekiyle yetinmesi ömrünü mal mülk toplamak ve biriktirmek üzere geçirmesi değil; bilakis dünyevi hazları (lezzet, ήδονή, hēdonē) hor ve hakir görerek yaşamasıdır. Böylesi geçinmek, kimi tacirlerin yaptığı gibi bir yandan azla geçinip diğer yandan mal mülk biriktirmek değildir. Bu kanaat etmek

⁴⁶⁰ A.g.e., s.334.

⁴⁶¹ A.g.e., s.334.

⁴⁶² A.g.e., s. 334. Arapçada köy anlamındaki “karye”ye “zay’a” derler. Tecrübe sahipleri zay’anın kökünün zıya’ olduğunu söylemişlerdir. Eğer ki sürekli gözetirsen sen zayı olursun, sürekli gözetmezsen o zayı olur.

⁴⁶³ A.g.e., s.334.

değil, cimrilik etmektir. Cimrilik ise insanın mal mülkle ilişkisinde faziletli eylemesi değil; aşırı uca kaçmasıdır⁴⁶⁴.

4.6.2.3 Malların harcanması ve giderler (harc u infak-ı mal)

Kınalızade'ye göre insan malını mülkünü üç şey için harcamalıdır: birinci kısım ev ahalisinin geçimi ve ikinci kısım fukaraya sadaka vermek gibi rıza ve şeriate uymak için yapılan harcamadır. İnsan, bir yandan evi geçindirmek için gıda, giysi gibi harcamalar yapmak durumundadır; diğer yandan da zalimlerden ve hırsızlardan malını mülkünü, canını ve ırzını korumak için gerektiğinde elindekinden vererek harcama yapmaktadır. Üçüncüsü ise, insana yakışan güzel eylemleri yerine getirmek ve bol ihsan için de harcama yapmaktadır: kardeşlere, meddahlara ve şairlere verilen hediyeler bu harcamalara girmektedir⁴⁶⁵. Bu üçüncü nokta, Aristoteles'te azim olmaya denk düşmektedir. Aristoteles'te ekonomi ve etiği ilişkilendiren servetle ilgili faziletli eyleme olarak cömertlik ve bunun iki uç noktası cimrilik ve savurganlık, Kınalızade için de geçerlidir.

Cimrilik (lehm, taktir) yalnızca malın mülkün korunmasıyla değil; malın mülkün harcanmasıyla (harc u infak-ı mal) da alakalıdır. İnsanın malı harcaması hususunda da kaçınması gereken şeyler söz konusudur: ilki cimriliktir. Cimrilik, zorunlu harcamalarda itidal derecesinin altına düşüp (tefrit) aileye darlık çektirmek; dini açıdan vacip olanı ve insana yakışanı (mürüvvet) gücü yettiği halde yapmamaktır⁴⁶⁶. Cimriliğin karşısında ise israf vardır. İnsan, yasak edilmiş, haram, arzulara ve lezzetlere harcama yapmamalı; gıda, içecek, giysi, ev eşyası gibi ihtiyaçlarında da aşırıya kaçmamalıdır. Üçüncüsü, gösteriş, şöhret ve övünmek için harcamaktan kaçınmaktır. Dördüncüsü ise insanın ister ev ahalisi ister dostları (refik, rüfeka) ve fukara için yaptığı harcamalarda serzenişte bulunmaması ve hatta lafını bile etmemesidir. Dolayısıyla insanın mal mülk harcama hususundaki fazileti cömertliktir (sehavet). Cömertlik mal vermenin ve ev ahalisinin geçimi için harcamanın (infak)

⁴⁶⁴ A.g.e., s. 103.

⁴⁶⁵ A.g.e., s.338.

⁴⁶⁶ A.g.e., s.289, 365.

insana kolay gelmesidir. Layık ve lüzumlu olan yere (vacip) yeterli miktarı zahmet çekmeden harcamak ve ulaştırmaktır⁴⁶⁷.

İnsanın, ailesi için yaptığı harcamalarda dikkat etmesi gereken şart iktisattır. Esasen iktisat her türlü harcamada itidalli olmak üzere doğru yolda bulunmak, ifrattan ve tefritten kaçınmaktır. İnsan böylesi harcamalarda ailesini korumaya dikkat etmeli, harcamalardan kastı onları her türlü zarardan uzak tutmak olmalıdır. Aile için yapılan harcamalarda cimrilikten ziyade cömertliğe yakın olmak daha iyi olarak düşünülmektedir⁴⁶⁸.

Cömert kişi mal harcamada cömertlik erdemini kazanmayı hedefleyen, cimrilikten uzak duran, dünyevi amaçlarla ilgilenmeyen ve vermenin karşılığını beklemeyen kişidir. Önemli olan vermenin insana kolay gelmesidir (cömertlik). İnsan farklı sebeplerle, farklı gerekçelerle elindeki mal-mülkü verebilmekte, paylaşabilmektedir. Örneğin insan herkesin (umum) kar elde edebileceği, herkese fayda sağlayan işler için verebilir (kerem). Kişi, kendisi muhtaçken, ötekinin de muhtaç olduğunu görüp onun için harcayabilir ve kendisi sabreder (diğerkamlık, isar)⁴⁶⁹. Kişi, gerektiğinden fazla vererek başkasına yararlı olmak üzere niyet ve gayret edebilmektedir ki (mürüvvet) asalet de bu çeşit övünülen davranışların devamlılığından sevinç duymaktır. Kişi, sadık dostlarına, kardeşlerine işlerinde (maslahat), geçimlerinde (maaş) yardımcı olmak, onları korumak ve kollamak üzere onlarla ortak olup malını mülkünü onlarla paylaşabilmektedir (müsavat). Bunların yanı sıra insan, verilmesi gerekli olmayan şeyleri de güzel rıza ve gönül rahatlığıyla verebilmekte (bağışlama, semahat); yahut başkasının yararı ve iyiliği için kendi rızasıyla terk edebilmektedir (feragat, müsamahat)⁴⁷⁰.

Kınalızade için insan başkasına hangi sebeple verirse versin, gözetmesi gereken durumlar söz konusudur. Öncelikle insan eğer ki sadaka verecekse, iştirilsin ve bilinsin diye, şöhret için, gizli riyakarlık ederek değil; iyi niyetle ve hile yapmadan, Allah rızası için vermelidir. Bunun yanı sıra sadakayı hak edeni ayırt etmeli (temyiz), yoksul

⁴⁶⁷ A.g.e., s.104.

⁴⁶⁸ A.g.e., s.342.

⁴⁶⁹ A.g.e., s104.

⁴⁷⁰ A.g.e., s.104.

yetimler, namuslu dullar ve dilenmemek için fakirliğe katlananlar gibi hak edene verilmelidir. Veren kişi karşısındakini kırmamak için gizliliğe (ihfa) dikkat etmelidir⁴⁷¹. Gizli vermek insanı şöhret için vermekten ve riyadan koruyacaktır. Bunun yanı sıra insan tehir etmeden, ivedilikle vermelidir. Çünkü tehir etmede isteyenin elemle, ümit ederek bekleme; verenin ise yalan söyleyerek özür dilemek zorunda kalması söz konusudur. İnsan yaptığı cömertliği ve iyiliği çok görmemeli; bilakis az bulmalıdır, bir defaya mahsus olarak değil, devamlı vermelidir. İnsanın arada sırada çok vermesinden, sürekli olarak az vermesi daha makbuldür⁴⁷². Görüldüğü üzere Aristoteles'te ve Kınalızade'de cömertlik olarak verebilme ve ekonomi/tedbir-i menzil arasındaki ilişki devam etmektedir. Bir sonraki bölümde bu ilişkinin ortadan kalkması da tartışılacaktır.

İnsanın kendi eliyle kazandığını vermesiyle; kazanmak için sıkıntıya düşmemiş, kendisi ve ailesi için acı çekmemiş, mirasyedilikle ve zulüm yaparak kazandığını harcaması arasında fark söz konusudur. Böylesi harcamalar aklın hoş karşılamadığı yerlere müsrifçe yapılan harcamalardır; cömertlikten ve insana yakışan iyiyi ve güzeli yapmaktan, mürüvvetten, uzaktır. Kınalızade'ye göre mal toplamak yüksek bir dağın tepesine taş çıkarmak gibiyken, harcamak taşı tepeden aşağıya bırakmak gibidir. Dolayısıyla mal toplamak için kalabalık, topluluk gerekmektedir; taşı aşağıya bir çocuk bile bırakabilmektedir⁴⁷³. Bu sebeple malı güzel ve temiz kazançla toplamak, biriktirmek zor, helali kanaat derecesinden artırmak nadir ve neredeyse imkansızdır. Kınalızade'ye göre malın mülkün insanın yetkinleşmesiyle, fazilete ermesiyle bir alakası vardır; zira insanı yetkinleştirecek olan ilim mal mülk sayesinde de kazanılmaktadır. Ancak; insanlığında, faziletinde yetkinleşmek isteyen insan, mal biriktirmekten (cem-i mal) makam elde etmeye çalışmaktan uzak durmalı, dünya nimetlerine rağmet etmemelidir (zühd). Zühd, dünya nimetlerinin faydalarından zaruri olan nesnelere yetinip (iktifa), insanı bolluk ve refah içinde yaşatacak fazla iş ve hazlara (lüks) ilgi ve dikkat göstermemesidir. İnsan eğer ki faziletli olmak ve saadete erişmek istiyorsa öncelikle elindekilere kanaat etmeyi öğrenmek ve zühd ederek dünya

⁴⁷¹ A.g.e., s.338.

⁴⁷² A.g.e., s.340.

⁴⁷³ A.g.e., s.122.

nimetlerine rağbet etmemek, fani dünyanın zaruri miktarıyla yetinerek fazilet maksadından şaşmamalıdır⁴⁷⁴.

4.7 İlm-i Tedbir-i Menzilin Fazileti Adalet

İnsani nefis, akıl ve temyiz kuvveti (nutk) sayesinde vasatı bilip, eylemlerinde itidalli olabildiği (fazıl) için diğer bitkisel ve hayvani nefisten daha çok yetkin (ekmel) ve şerefli dir. İnsanın sahip olduğu kuvvetlerde yetkinleşebilmesi, tabiatta var olan, maden, bitki ve hayvan gibi diğer unsurların onun için yaratılmasına sebep olmuştur. İnsanın yerleşik hayatında, geçimini sağlayarak hayatta kalması tabiatın unsurlarının ona yardım etmesiyle alakalıdır. Tabiatın unsurlarının yardımı çeşit çeşittir: bazıları madde, bazıları alet, bazıları ise hizmet yoluyla yardımdır. Toprak ona hem geçimini (madde) ve hem de meskenini (alet) sunmakta; bitkiler bazı zaman insanın gıdası, bazı zamansa ilacı olmaktadır (madde). Hayvanlardan at, katır gibi bazıları binilmek suretiyle, öküz gibi bazıları tarımda, köpek gibi bazıları ise avcılık ve korunmada yardım (hizmet) etmektedir. Hatta gök cisimleri, gece ve gündüz insanın ekmeğini kazanması için hizmet yoluyla yardım etmektedir⁴⁷⁵. Burada doğanın/tabiatın insan için yaratıldığı fikri devam etmektedir.

İnsanın geçimini sağlamak için çalışmak zorunluğundan ve tek başına bütün işleri yapamayacağı için tabii olarak medeni olduğundan yukarıda bahsedilmişti. Medeniyet ise insanın hayatta kalmasının selameti olarak kabul edilmişti. Medeniyeti kuran ise, tabiatın unsurlarından en yetkin ve en şerefli si olan insanın insana hizmet yoluyla yardım etmesidir. İnsan, ihtiyaçlarını medeni hayattan inzivaya çekilip karşılayamayacağı için, alışveriş, muamelat olmadan; insanlar birbirlerine ihsanla muamele etmeden cemaatin *huzur* ve saadet içinde yaşayamayacaklardır⁴⁷⁶. Ancak Kınalızade'ye göre cemaat halinde yaşamak tek başına insanlar arası çekişmelere son veremeyeceğinden, onlara faziletli eylemenin en yücesi, bütün faziletleri kendinde barındıran adalet ve adaleti sağlayan siyaset lazımdır.

⁴⁷⁴ A.g.e., s.154. "Dünyaya rağbet etmezsen Allah'ın sevgisini, insanların ellerinde olana rağbet etmezsen insanların sevgisini kazanırsın.", A.g.e., s. 156.

⁴⁷⁵ A.g.e., s.402. "Ekmeğini kazanman için bulut, rüzgar, güneş ve ay senin hizmetindedir, sen de onu gafletle yeme; o geceyi sizin için elbise, uykuyu dinlenme, gündüzü de kalkıp çalışma zamanı yaptı."

⁴⁷⁶ A.g.e., s.411.

Adalet, vasat (orta) olandır (müsavi); hakikatte bir şeyin başka bir şeyle ya nitelik (kemmiyet) ya da nicelikte (keyfiyyet) beraber olmasıdır⁴⁷⁷. Adaletin ifradı zulüm ve tefriti kişinin kendine haksızlık yapması ve zulme boyun eğmesidir (inzilam). Vasat ise hakiki ve izafi olmak üzere iki türdür: hakiki vasat, iki nesnenin arasında, ikisine de aynı seviyede bulunan noktadır. Örneğin dairenin merkez noktası ya da iki ile altıya eşit oranda mesafede bulunan dört sayısı böyledir⁴⁷⁸. Kınalızade'nin ele aldığı hakiki vasatı Aristoteles'in aritmetik ortasına yakındır. Ancak bu tür bir vasatlık, insan nefsinde bulunmamaktadır. Diğer vasat, hukemanın insan nefsinin huyunda gerçekleştiğini düşündükleri, insanın türüne, (itidal-i nevi) ve şahsına (itidal-i şahsi) has izafi vasattır. Ahlak ilmini ilgilendiren vasat da budur. Öyle ki, bu vasat kişinin karşılaştığı durumlara, yaşadığı zamana ve kişiden kişiye değişmektedir. Bir kişiye göre adil olan, diğerine göre adil olmadığı gibi, bir zamanda fazilet ve itibarlı olan fiil diğer zamanda olmamaktadır⁴⁷⁹.

Kınalızade tekrar filozoflara dönerek onlara göre adaletin uygulanacağı üç alanı ele almaktadır: ilki, iki kişi arasında mal, rütbe ve şereflerin (keramat) paylaşılması, ikincisi alışveriş, kira ve rehin gibi alışveriş ve muamelatta; üçüncüsü ise, edeplendirmeye (tedibat) ilgili bir kişinin diğerine haksızlık yaptığı durumlarda; hudut, siyaset ve azarlamalardadır (tazirat)⁴⁸⁰. Kınalızade'nin katıldığı adaletin uygulanacağı üç alandan ikisi Aristoteles'in ticarete/alışverişte geçerli olduğunu vurguladığı adalete yakındır. Hatırlayacak olursak, Aristoteles için alışverişte aritmetik orta geçerlidir. Kınalızade için adalet şartı, muamelat ve alışverişlerde gerek dinar, dirhem alıp verirken, gerekse hürmet gösterip, lütuf ve kerem icrasında bulunurken adalet ve insaf üzere eylemesini gerektirmektedir. Zira adalet insaf demektir. İnsaf ise, yarı anlamına gelen “nıfs” sözcüğünden türemiştir. Bu noktada adalet, kişinin bir şeyin yarısını kendisine, yarısını da ortağına (şarik) vermesi anlamına gelmektedir. Aristoteles'in ikiye bölen anlamında hâkimi (dikastes) ele alışıyla, adalet, insaf ve nıfs arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Aristoteles'te olduğu

⁴⁷⁷ A.g.e., s.129.

⁴⁷⁸ A.g.e., s.112.

⁴⁷⁹ A.g.e., s.112.

⁴⁸⁰ A.g.e., s.129-130.

gibi Kınalızade’de de insanın faziletli eylemesinden sorumlu, medeni hayatı mümkün kılan siyaset adaleti gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

Adaleti sağlayacak siyaset üç şeyle gerçekleştirilebilir: kanun koyucunun yasası (namus-ı şari), iyi ve kötüyü birbirinden ayıran mâni eden hükümdar (hâkim-i mâni)⁴⁸¹ ve fayda sağlayıcı para (dinar-ı nafi)⁴⁸². “Kanun koyucunun yasası emirler, yasaklar, sınırlar, cezalar, hükümler ve siyasetleri kapsayan ilahi şeriattır”⁴⁸³. Avam ya da havas, insanların ilahi şeriatın kanunlarını kabul etmesi için, şeriat sahibi kanun koyucunun diğer insanlardan fazıl, vahiy ve ilhamla onlardan ayrı kılınmış ve alim olan melike (hükümdar) yakın olması gerekmektedir⁴⁸⁴. Bu şeriat sahibi, şeriatını Rabb’e dayandıran faziletli kişi “resül ü nebi”, yani peygamberdir. Bu dönemde peygamber denilen şahsa, hukema “sahib-i namus”, onun koyduğu yasalara (vaz’) ise “namus”, sonrakiler kendilerine “nebi vü şari” yani peygamber ve şeriat koyucu, koyduğu şeye ise şeriat ve din demektirler⁴⁸⁵.

Hâkim-i mâni ise memleketin sulh içinde yaşaması için işleri düzenleyen, kulların (ibad) nefislerini kemale erdirmeye ve saadete erdirmeye kadir olan ilahi teyidle diğer insanlardan ayrılan kimsedir. Ve bu kimseye hukema “mutlak hâkim” (hâkim-i ale’l itlak) ve onun hükümlerine mülk sanatı (sına’at-ı mülk) demektirler. Kınalızade onlara “halife”, eylemlerine “hilafet” dendiğini belirtmektedir. Ancak Şiiiler’in ona “imam” ve eylemlerine “imamet” dediklerini;⁴⁸⁶ Eski Yunanda Eflatun ona alemin yöneticisi (müdebbir-i alem); Aristoteles ise medeni insan (insan-ı medeni) dendiğini de aktarmaktadır⁴⁸⁷.

Hâkim-i mâni, adalet ve iyiliği yaymak, cömertlik ve keremin taşıyıcısı olmak, kullarına zulüm ve haksızlık etmemek yoluyla fazıl olmaktadır. Ancak hâkim cemaati

⁴⁸¹ Hakim-i mani Ya’ni “Filân ‘izz ve şevket ve havza-i devletini hâmî müte’allakât ve ‘aşîret sâhibi adamdır” demektir, el erişmez olan sarp yere ve kuvvet ve hamîyyet sâhibi adama itlâk olunur. Sû-i kâsd edenleri dâfi zor ve kuvvet sâhibi demek olur.

⁴⁸² A.g.e., s.407.

⁴⁸³ A.g.e., s.407.

⁴⁸⁴ A.g.e., s.407.

⁴⁸⁵ A.g.e., s.408.

⁴⁸⁶ A.g.e., s.408.

⁴⁸⁷ A.g.e., s.409. Burada insan-i medeni, politik insanın tercümesidir.

ilgilendiren her durumda adaletin ne olduğunu tayin etmekte zorlanacağından, onun hükümleri ilahi şeriatı dayanamak durumundadır. İlahi şeriat Allah'ın yeryüzündeki terazisidir.

Adaleti sağlayan üçüncü şey ise, dinardır. Zulüm ve haksızlığın defedilmesinden ve insanların sulh içinde yaşamasından sorumlu hâkim-i mâni, *medine*'yi kuran insanlar arası muamelat ve alışverişin rıza ile gerçekleşmesinden de sorumludur. İnsanların ihtiyaçları ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere yaptıkları iş ve meslekler çeşitli olduğundan, bu farklı işler (sanat) arasında vasatı, ortayı sağlayacak bir aracıya ihtiyaç duymaktadırlar. İşte ihtiyacı karşılayan, nakit de denilen, dinar ya da dirhemdir. Dinar, dirhem adaleti sağladığından, hukema ona sessiz adil (adil-i mütevassıt) demektedir⁴⁸⁸. İşte, hâkim-i mâni, medeniyet denilen, farklı topluluklar (taife) ve milletlerin sulh içinde yaşama maksadıyla bir araya gelmesinden oluşan cemaatte, her grubun layık olduğu mertebeye erişmesi, hak ettiği mal ve makama kavuşmasından sorumludur. Öyle ki, bu hâkim, alemin tabibi gibi olmalı, alemin sıhhati demek olan nizamı var ise korumalı, yok ise geri getirmeye çalışmalıdır. Zira insanların organları gibi, insanlar arasında da kimileri yönetici (re'is) kimileri yönetilendir (mer'us) ve her biri diğerine muhtaçtır⁴⁸⁹.

Söz konusu Klasik Gelenek'in Aristoteles ve Platon'u felsefenin önde gelen otoriteleri olarak kabul eden Yeni Platonculuk veya yorumcuların felsefesi olarak anıldığından girişte bahsedilmişti. Buna göre, Kınalızade Ali Efendi yalnızca Aristoteles'in değil, Yeni Platonculuk düşüncesinin mirasçısıdır. Dolayısıyla, Kınalızade Ali Efendi'nin metninde Platon'un ya da Yeni Platoncu felsefecilerin izlerinin de bulunabileceği aşîkardır.

⁴⁸⁸ A.g.e., s.131. "Adaletin üç sağlayıcısına da yunanda namus denmektedir, namus siyaset demektir, ve her birinde siyaset manası vardır."A.g.e., s.121

⁴⁸⁹ A.g.e., s.410.

5. EKONOMİ POLİTİK YA DA İLM-İ TEDBİR-İ MENZİL

Buraya kadar Aristoteles'in *oikonomia* 'sıyla beraber Kınalızade Ali Efendi'nin *ilm-i tedbir-i menzil* anlayışı, Klasik Gelenek'in Osmanlı ekonomik düşüncesinde alımlanışı bağlamında değerlendirildi. Bu bölümde ise ekonomi ve politika arasındaki ilişkinin Fransızcada *économie politique* olarak birleşimi, etik, ekonomi ve politika ilişkisi bağlamında değerlendirilecek ve Aristoteles mirasıyla ilişkilendirilecektir. Ekonomi politiğin servet elde etme bilimi olarak kuruluşunda Aristoteles'in *chrēmātikē*'sinin tercümelerine dikkat çekilecektir. Ekonomi politiğin Osmanlı ekonomik düşüncesinde alımlanışı ise J. Baptiste Say'ın *Catéchism d'économie politique* ve Abru Sehak'ın tercümesi *İlm-i tedbir-i menzil* metinlerine odaklanılarak ele alınacaktır. Bu bağlamda toplum, ulus (*société, nation*), menfaat, fayda, çıkar (*intérêt, utilité*), kıymet (*valeur*) kavramları tartışılacak, insanın beraber yaşamasına, insan, doğa/hayvan ve çalışma ilişkisine dair sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır.

5.1 Ekonomi Politik

Türkçede *siyasi ekonomi, siyasal iktisat, ilm-i iktisat, ilm-i servet, ilm-i servet-i milel, ilm-i servet veyahut ilm-i iktisat, ilm-i tedbir-i mülk, ilm-i tedbir-i menzil* kavramlarıyla da karşılanan *ekonomi politik*, ekonomi ve politikanın böylesi eklemlenişi dil bilgisel sebeplerden dolayı Fransızca'yı çağırılmaktadır⁴⁹⁰. Türkçede *ekonomi politik* ilk defa J. Baptiste Say'ın "*ekonomi politik, servet denilen şey nasıl hasıl olur ve insanlar arasında nasıl taksim olunur ve nasıl sarf ve istihlak edilir, bunların kavaid-i asliye ve*

⁴⁹⁰ Türkçede sıfatlar betimledikleri isimlerin sonuna değil, başına gelmektedir. Fransızcada tam tersi söz konusudur.

tabiyesini göstermektedir” tanımını kabul eden Ahmed Midhat Efendi (1844-1912) tarafından 1879 yılında *Ekonomi Politik* metninde kullanılmıştır⁴⁹¹.

Ancak terimin Fransızcadaki ilk kullanımı J. Baptiste Say’a ait değildir. İlk defa Antoine de Montchrestien’in 1615 tarihli *Traicté d’économie politique* metninin başlığında kullanıldığı düşünülse de 1611 yılında Louis de Mayerne-Turquet’in *La monarchie aristodémocratique* metninin içinde de geçmesi dönemin terminolojisi olduğu konusunda ipuçları sunmaktadır⁴⁹². Terimin 17. yüzyılın başındaki ilk kullanımları Avrupa’da 16.-18. yüzyıllara damgasını vuran merkezi-territoryal devletlerin ortaya çıkması sonucu gelişen bir yönetim rasyonalitesi (raison d’Etat, devlet aklı, hikmet-i hükümet) dönemine denk düşmektedir⁴⁹³. Ancak ekonomik düşünce tarihçileri tarih yazımında Aristoteles’ten Orta Çağ Skolastiklerine atlandığına, Helenistik dönemin tarih yazımına katılmadığına yönelik eleştiriyile *ekonomi politiğin* daha önceki kullanımlarına dikkat çekmektedirler⁴⁹⁴.

Baloglou’nun *Hellenistic Economic Thought* makalesinde vurguladığı nokta Aristoteles’in *Ekonomi* metninde dört tür ekonomiden (krallık, satraplık, politik, hususi) biri olarak *politik ekonomi*’den (η πολιτική οικονομία) bahsetmesidir⁴⁹⁵. Aristoteles’in *polis*’in gelir gider dengesiyle alakalı olarak ele aldığı politik ekonomi diğer ekonomi türleriyle de gelir gider dengesi, bir başka deyişle giderlerin gelirleri

⁴⁹¹ Ahmet Midhat Efendi, *İktisat Metinleri Ekonomi Politik ve Hall’ül-Ukad* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2005). Niyazi Berkes, bu dönemde (1879) Ahmet Mithat Efendi’nin ekonomi politik terimini kullanmasını genel bir tutum değil, bir müstesna olarak değerlendirmektedir. Tanzimat sonrası dönemin liberal dalgasına uygun olarak ekonomiyle ilişkili metinler çoğunlukla servet elde etmeyle ilişkili başlıklar taşımaktadır. (Berkes, “Ekonomik Tarih ile Teori”, s. 47.

⁴⁹² James E. King, “The origin of the term ‘Political Economy.’” *The Journal of Modern History*, Vol. 20, No. 3 (1948), s. 230- 23.

⁴⁹³ Alp Yücel Kaya, “Michel Foucault’nun Ekonomik Düşünce Tarihi: Liberal ve Neoliberal Yönetim Rasyonalitelerinde Ekonomi Politik” içinde *İktisatta Yeni Yaklaşımlar*, der. Ercan Eren, Metin Sarfati, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 202.

⁴⁹⁴ Christos P. Baloglou, “Hellenistic Economic Thought” içinde *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, haz. S.Todd Lowry, Barry Gordon, (Leiden, New York, Köln: Brill, 1998); Carlo Natali, “Oikonomia in Hellenistic Political Thought” içinde *Justice and Generosity Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy Proceedings of the 6th Symposium Hellenisticum*, haz. Andre Laks and Malcolm Schofield, (Cambridge University Press: Cambridge, NY, Melbourne, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, 1995).

⁴⁹⁵ Baloglou, *Hellenistic Economic Thought*, s.105 Aristotle, *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 18, terc. G.C. Armstrong. (Cambridge, MA, Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1935), B1, 1345b 12-14. Aristoteles, *Ekonomi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 1345b 12-14.; Aristotle, *Economics*, The Complete Works (Aristotle) The Revised Oxford Translation, düzenleyen. Jonathan Barnes, (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1991), 1345b 12-14.

aşmaması üzerinden ortaklaşmaktadır⁴⁹⁶. Bu noktada Aristoteles için *polis*'in gelir kaynaklarını çok çeşitli, yönetimini ise basittir⁴⁹⁷. *Polis*'in geliri, *polis*'e has ürünlerden, ticaret, gümrükten ve yıllık vergilerden sağlanmalıdır⁴⁹⁸. Bu haliyle *politik ekonomi* Andreas M. Andreades (1876-1935) tarafından “modern finans biliminin doğuşu” olarak değerlendirilmiştir⁴⁹⁹. Terim daha sonra M.S. 1. yüzyılda Halikarnaslı Dionysius'un *Roman Antik Eserleri* metninde askeri işler karşısında *polis*'e dair işlerin yönetimiyle alakalı kullanımıyla karşımıza çıkmaktadır⁵⁰⁰. Baloglou, Helenistik dönemde ekonomi ve servet üzerine farklı felsefi okullarda yazılan metinlerden bahsederek Helenistik dönemin tarih yazımındaki önemine ve 17. yüzyıldan itibaren literatüre etkisine dikkat çekmektedir.⁵⁰¹ Örneğin Monchrestien'in Aristoteles'le ilişkisi üzerine Andreas M. Andreades “onun eserlerini incelemem (...) Ksenophon ve Aristoteles'i dikkatle okuduğuna beni ikna etti. Aristoteles'ten en az altı tanım alıntılıdığını, *politik ekonomi* terimini gerçek anlamını bilmeksizin değil; ancak bir merkantilist olarak her şeyi, hatta ekonomi alanındaki konuları bile devletten beklediği için kullandığını” belirtmiştir⁵⁰². Dahası Alman Kameralist Herman Conring'in (1606-1682) *Sivil İhtiyatlılık* (1662) metninde Aristoteles'in *politik ekonomi* tanımını kabul ettiği de *Ekonomi* metninin ekonomik düşünce tarihine etkisi bağlamında tartışılmaktadır⁵⁰³.

⁴⁹⁶ Aristotle, *Economics*, s.1345b 7-20.

⁴⁹⁷ A.g.e., s. B2, 1346a 1-20.

⁴⁹⁸ A.g.e., s. B2, 1346a 1-20.

⁴⁹⁹ Baloglou, “Hellenistic Economic Thought”, s. 115. Aristoteles'in *Oeconomica*'sının 2. kitabının 14. yüzyılda N. Oresme, 1. ve 3. kitapların ise 14. yüzyılın sonu 15. yüzyılın başında L. Bruni tarafından tercüme edildiği bilinmektedir.

⁵⁰⁰ A.g.e., s. 116.

⁵⁰¹ Helenistik dönemden kalan Aristoteles Peripatetik okulundan çıkmış üç ekonomi üzerine kitap için bkz. Philodemus of Cadara (110—40), *Περὶ οἰκονομίας*; Bryson, *Οἰκονομικός*; Callicratidas, *Οἰκονομικός*. Bu üç metinden özellikle Bryson'ın Arapçaya tercüme edilmiş ve İslami dünyada felsefe üzerinde etkili olmuştur. Simon Swain, *Economy, Family and Society from Rome to Islam, A Critical Edition, English Translation and Study of Bryson's Management of Estate*, (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Mexico City: Cambridge University Press: 2013). Bryson'ın metninin Kınalızade üzerindeki etkisinden de bahsedilebilmektedir. Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought*, s. 80.

⁵⁰² Baloglou, “Hellenistic Economic Thought”, s. 118.

⁵⁰³ Metnin original ismi: *De civili prudentia*. A.g.e., s.118 (Pseudo) Aristoteles'in *Oikonomia*'sının 2. kitabının 14. yüzyılda N. Oresme, 1. ve 3. kitapların ise 14. yüzyılın sonu 15. yüzyılın başında L. Bruni tarafından Latince'den Fransızca'ya tercüme edildiği bilinmektedir.

Terimin 18. yüzyılın sonu 19. yüzyılın başında Adam Smith'in ekonomi politiğin servet bilimi olarak kurulmasına katkılarıyla yaygınlaştığı kabul edilmektedir⁵⁰⁴. 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başında literatürde ekonomi politiğin türlü tanımlarından, prensiplerinden, kılavuzlarından, felsefesinden, sözlüklerinden, klasiklerinden, tarihinden ve Klasik Gelenek'le ilişkisinden bahsedilmektedir⁵⁰⁵. Literatürün erken örneklerden biri olarak kabul edilen John Ramsay McCulloch'nun *Ekonomi Politik Literatürü* (1845) metninde antikite döneminde ekonomi politiğin tamamıyla göz ardı edildiğini iddia etmesiyle tartışmalar Aristoteles ve Platon'un felsefesinde ekonomi politiğin aranmasına yol açmıştır⁵⁰⁶. 1857 tarihli *Yunan Filozofların Bazı Ekonomik Görüşleri Üzerine* metninde Richard Copley Christie, Aristoteles ve Platon'un ekonomi politığe etkilerini ortaya koymaktadır⁵⁰⁷. Adam Smith'in Antik düşünörlere yer vermemesini, 18. yüzyılda antikite üzerine çok fazla çalışma olmamasına bağlayan Christie, 19. yüzyılda canlanan bu çalışmaların ekonomi politığe sirayet etmemesini eleştirmektedir. Aristoteles ve Platon'un ekonomik düşöncelerini inceleyen Christie, Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliğı* metninde her iki düşünörün de izlerini bulmakta, özellikle onun ekonomi politik literatürüne katkısı olarak kabul edilen iş bölümü tartışmalarını Aristoteles ve Platon üzerinden ortaya koymaktadır. 19. ve 20. yüzyıl ekonomi politiğin tarih yazımında Antik Çağ, Roma, Orta Çağ, Modern ayrımları yapılmaya; Aristoteles ekonomi politiğin kurucusu olarak değeriendirilmeye başlanmıştır⁵⁰⁸. Ekonomi ve politika arasındaki farkı, *polis*'in büyük bir evden ibaret

⁵⁰⁴ Richard Copley Christie, *On some economical views of the Greek philosophers* (Manchester: John Harrison and Son, New Market Chambers, 1857), s.5

⁵⁰⁵ Henry Macleod Dunning, *The Principles of Economic Philosophy*, (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1879); J.K. Ingram, *A History of Political Economy*, (Edinburgh: Adam & Charles Black, 1903), s. vii.; Luigi Cossa, *A Guide to the Study of Political Economy*, (London: MacMillan and Co., 1880); Henry Haney Lewis, *History of Economic Thought*, (New York: The Macmillan Company, 1913).

⁵⁰⁶ Copley, *On some economical views of the Greek philosophers*, s.5. John Ramsay McCulloch, *the Literature of Political Economy A Classified Catalogue of Select Publications in the Different Departments of that Science* (London: Longman, 1845).

⁵⁰⁷ Richard Copley Christie, *On some economical views of the Greek philosophers* (Manchester: John Harrison and Son, New Market Chambers, 1857).

⁵⁰⁸ Henry Macleod Dunning, *The Principles of Economic Philosophy*, (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1879); J.K. Ingram, *A History of Political Economy*, (Edinburgh: Adam & Charles Black, 1903), s. vii.; Luigi Cossa, *A Guide to the Study of Political Economy*, (London: MacMillan and Co., 1880); Henry Haney Lewis, *History of Economic Thought*, (New York: The Macmillan Company, 1913).

olduğu argümanına karşı savunan Aristoteles, yukarıda tartışıldığı üzere ekonominin servet elde etme (khrēmatistikē) olarak anlaşılmasına da karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda sınırsız servet elde etmeyi etik sınırların aşılmasıyla ilişkilendiren Aristoteles nasıl olup da servet elde etme bilimi *ekonomi politiğin* kurucusu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır?

Bu bölümde servet elde etme bilimi olarak ekonomi politiğin Aristoteles mirasıyla ilişkilmesi ve etik, ekonomi ve politika arasındaki ilişkinin nasıl dönüştüğü sorusuna cevap vermeye çalışılacaktır. Ekonomi ve politikanın birleşimi Osmanlı ekonomik düşüncesi bağlamında ilm-i tedbir-i menzil'in ilm-i ahlaktan ve ilm-i tedbir-i medine'den bağımsızlaşması olarak değerlendirilecektir.

5.2 Aristoteles'in Politik Ekonomisi

Aristoteles *Ekonomi* metnine ekonomi ve politika arasındaki farkı belirterek başlamaktadır. Buna göre *oikos* ortaklığını tek kişi yönetirken, *polis* ortaklığının birden fazla, çok yöneteni söz konusudur. Aristoteles söz konusu farkı, yönetenlerin niceliksel ve niteliksel farkını, *polis*'in yalnızca büyük bir *oikos* olduğu fikrine karşı savunacaktır. Ancak ona göre tek fark bu değildir: 2. Bölümde ele alındığı üzere, ekonomi ve politika arasındaki farklardan biri ekonominin hayatta kalmak için gerekli olanların, zorunlulukların (χρήμα, chrēma) yönetimi olmasıdır. Hayatta kalmak için çalışmak zorunda kalanlar politikaya katılamamaktadırlar. Politika çalışmaktan azade, dolayısıyla Aristoteles için özgür ve özgür olmaları sebebiyle birbirleriyle denk (isos) *polis* ortaklarının *doğal olarak* yöneten ve yönetilen ilişkisinin dışında, dönüşümlü politikleşmeleridir. İster insan ister hayvan, geçimini sağlamak üzere bedeniyle çalışmak zorunda kalanın doğal olarak yönetildiği bir ilişkide, ekonomi ve politikayı birbirinden uzaklaştıran bu çalışma zorunluğuyken; birbirine yaklaştıran ise yönetenlerin, aklıyla düşünerek öngörebilen, iyiyi bilip onu hedefleyen, iyi tercihler ve eylemlerde bulunabilenler olarak iyi bir hayatı mümkün kılacaklarına dair beklentidir.

İyi bir hayatı hedefleyen ekonomi ve politika Aristoteles için sanatlar (τέχνη, technē) arasında *yapmak* (ποιέω, poieō) ve *yapılanları kullanmak* (χράω, chraō) arasındaki

fark üzerinden de birbirlerine yaklaşılmaktadırlar⁵⁰⁹. Buna göre politika ve ekonomi en baştan (archē) itibaren *polis*'in ve *oikos*'un hem nasıl iyi kurulacağıyla, yapılacağıyla hem de hali hazırda kurulmuş bir *polis*'in ve *oikos*'un nasıl iyi yönetileceği, onu oluşturan parçaların nasıl iyi kullanılacağıyla alakalıdır. Bu noktada yukarıda ele alındığı üzere hem ev sakinlerinin ilişkilerinin yönetimi hem de mal mülkünün temini ve yönetimidir. Politika da *polis* sakinlerinin ilişkilerinin yönetiminin yanı sıra ortakların *iyi bir hayat* yaşamasına yetecek ev, mekân (chōra) ve mal mülkün temini ve yönetimidir. Dolayısıyla Aristoteles için ekonomi ve politika yalnızca ortaklar arası ilişkileri iyi yönetmek üzerinden değil; ortakların kendilerine yeter iyi bir hayat sürmeleri için gerekli mal-mülkün elde edilmesi (ktētikē) üzerinden de ortaklaşmaktadırlar. Bu noktada Aristoteles'in bahsettiği, *polis*'in gelirleri anlamında kullanılan *politik ekonomi* yukarıda bahsedildiği üzere gelir gider dengesinin gözetilmesi ve gelir kaynaklarının tespitiyle alakalıdır⁵¹⁰. Aristoteles'te iyi bir hayat için mal-mülkün nasıl elde edileceği önemlidir. Mal-mülk elde etme yolları insan için doğallığın sınırlarını ve hayvanla ilişkisini de belirlemektedir. Yukarıda tartışıldığı üzere Aristoteles'e göre, insanın toprağı işleyerek doğada olanı elde etmesi, en iyi, hayırlı elde etmedir. Doğada olanı elde etmek ister avcılıkla ister hayvancılıkla ya da toprağı işlemekle olsun, kendini besleyebilmek ve kendine yeterli olmakla ilişkilidir. Çünkü doğa; hayvana olduğu gibi insana da büyümesine, üremesine, zorunluluklar alanında çalışarak, çalıştırarak, yöneterek geçinmesine yeterli geçim yollarını bahşetmiştir. Aristoteles için doğayı hedeften azade düşünmek mümkün olmadığından, onun hedefi insanı geçindirmektir. Doğal olanı elde etmede, doğanın ve hayvanın insan için, insanın geçimi için yaratıldığı fikri yatmaktadır. Tarımla evcilleşen toprak, evcilleşerek yönetilebilen hayvan, sözü dinleyerek, sözle yönetilerek *logos*'a katılan *doulos* insanın *doğal* olarak kurduğu yöneten ve yönetilen ortaklığında iyi bir hayatın güvencesidir. Ortaklar hayatta kalmak için karşılıklı *fyda* (*to sumpheron*) üzerinden zorunluluklar alanına dahil olmaktadır. Bu noktada Aristoteles için doğal olanı elde etmek üzere yapılan savaş da haklı bir savaştır. Bu

⁵⁰⁹ Aristoteles lir yapmak ve lir çalmak arasındaki farkı örnek vermektedir.

⁵¹⁰ Baloglou, "Hellenistic Economic Thought", s. 115.

savaş, geçim için hayvan avlamanın doğal olması gibi, doğal olarak yönetilen olup bu durumu kabul etmeyenlere, *doulos*, *archomenon*, karşı yapılmalıdır.

Doğal olanın muğlaklığı ve hatta insanın doğal olarak politik olmasıyla ilişkilenen *polis*'in doğallığı, Aristoteles için Yunanca konuşmayan, *polis*'te yaşamayan, konar göçer barbar grupların doğal olarak yönetilen olduğuyla sonuçlanmaktadır⁵¹¹. Buna göre, doğal olanı elde etmek üzere yapılan savaş hem evin hem de *polis*'in iyi hayatı, saadetiyle ilişkilidir. Kendine yeterli, saadetli bir *polis* hayatı, insanın hem elde etmesinde hem de elde edilenleri yönetmesinde onu doğal olarak politik yapan *logos* 'la ilişkilendiğindedir.

İnsanın *logos* sahibi hayvan (*zoon logon ekhon*, *animal rationale*) düşünülmesinin onu diğer hayvanlardan ayırdığından önceki bölümlerde bahsedilmişti. *Politik hayvan* olarak insanın iyiyi bilebilmesini sağlayan yalnızca onun *logos* 'a sahip olmasıdır. Tekrar hatırlayacak olursak, söz (*logos*); insanın iyi (*ἀγαθός*, *agathos*) ile kötüyü (*κακός*, *kakos*), zararlı (*βλάβερός*, *blaberos*) ile yararlıyı (*συμφέρον*, *sumpheron*), adil olan (*dikaos*) ile adil olmayanı (*ἀδίκαιος*, *adikaios*) ayırt etmesine yaramaktadır. İnsan, *logos* sayesinde diğer sürü halinde yaşayan hayvanlardan farklı olarak iyinin ne olduğunu bilerek, iyi bir hayat kurabilecektir. Bu bağlamda ekonomi tek bir kişinin ev sakinleri için iyi, yararlı ve adil olanı bilmesi ve hedeflemesiyle, politika birden fazla kişinin iyi, yararlı ve adil olan üzerinde *sözle* uzlaşmasıdır. Kendine yeterliğin sınırları da bu uzlaşmaya dahildir. Dolayısıyla etik, ekonomi ve politika arasındaki ilişki sınırları bilmek üzerinedir. Aristoteles için ancak böyle bir hayatta saadetten bahsedilebilmektedir. Ekonomi ve politika iyiyi bilen, hedefleyen, iyi tercih ve eylemlerde bulunan (etik) ortaklar yetiştirmek üzerinden de ortaklaşmaktadırlar. Aristoteles'e göre ister krallık ister politik ya da ekonomik böyle bir yönetim için bütün yönetenlerin ortak yanı "iyi eylemeye aşina olması, deneyimsiz olmaması; doğal olarak iyi yetişmiş, şans eseri değil tercihen çalışkan ve adil olması"dır⁵¹².

İnsanı doğal olarak politik hayvan yapan, insanın iyiyi bilme ve iyi eyleme alışkanlığı edinmesi olarak etik; ruhun *logos*'a uygun eyleyebilmesi olarak *fazilettir*. Ancak

⁵¹¹ Aristotle, *Politics*, 1252b5-10.

⁵¹² Aristot. Econ. 2.1345b. (çalışkan=φιλόπονος, *philoponos*)

Aristoteles için ruhta *logos* 'tan başka, ona ters düşen, insanı hayvanla ortaklaştıran (*άνευ λόγου, aneu logou*) taraflar da vardır. Aristoteles için fazilet; eylemekle olduğu kadar duygular/etkilenimler, başımıza gelenler anlamında insanı fail olmaktan çıkarıp edilgen hale düşüren infiallerle, arzularla (*πάθος, pathos*) alakalıdır. Her eylemin ve etkilenimin haz ya da acıya yol açması Aristoteles için fazileti de haz ve acıyla ilişkilendirmektedir. Haz ve acıyı gösteren sesin (*φωνή, phonē*) insan ve hayvanda ortak olması gibi ruhun bir şeye çekilmesi, ona meyletmesi anlamında arzulamak da insanı hayvanla ortaklaştırmaktadır⁵¹³. Haz ve acı insan ve hayvanı ortaklaştırırsa da Arapçada kavrandığı üzere insanın fazlalığı fazilettedir. *Faziletin* insanın hayvandan *fazlası* olması yukarıdaki bölümde tartışılmıştı. İşte bu fazlalık (*logos, nutk*) *polis*'i, politikayı ve medeniyetleri mümkün kılmıştır. Yine *logos*'la kurulan ilişkide insanın *logos*'a ters düşen yanı olarak *aneu logou* oluşu; sözü anlamak, söze yönelmek ve sözle yönetilebilmek olarak hayvanın evcilleşmesini, insanın da yönetilmesini mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda politika bütün ortaklarının *faziletli* olmasını hedeflese de ve ortaklar da faziletli olmayı öğrenebilse de herkes hayvandan fazla fazilet sahibi değildir. *Fazilet bir fazlalık*; insanı *politik* yapandır. Bu fazlalık insanın eksikliğini giderecek, kemale erme anlamında onu tamamlayacak, kendi doğasının sınırlarına ulaştıracaktır. Aristoteles için doğal olan, tamamlanmış anlamında, hedefine ulaşandır⁵¹⁴. Bedenin (hayvanın) arzuları karşısında ruhun yönetimi olarak *logos*'a uygun davranmak alışkanlıklarla kazanılabileceğinden (etik); insanı hayvandan iyi yapan her bir tercih ve eyleminde uçlara savrulmadan ortayı hedeflemesi ve hedefi tutturabilmesidir. Böylesi bir hayat, Aristoteles için politik bir hayattır (*bios politikos*).

Arzular karşısında ortayı bilerek *logos*'a uygun eyleyebilecek ortaklar yetiştirmek politikanın hedefidir. En çok politikanın faziletle ilgilenmesi gerekliliği ise, ancak faziletli olunarak saadete ulaşılacağı fikridir. İnsanın *logos* 'a sahip olması, *polis* ortaklarıyla iyi, faydalı ve adil olan üzerinde ortaklaşması hem her bir ortağı hem de

⁵¹³Arzu olarak tercüme edilen aynı zamanda istek, dilek, iştah, şehvet, lezzet anlamlarına da gelmektedir: (*επιθυμία, όρεξη*)

⁵¹⁴ Aristotle, *Politics*, 1252b (30-35).

polis'i iyi bir hayata, saadete taşıyacaktır. Her bir ortak *polis*'in saadetinden pay alacak, *polis*'in saadetine katkıda bulunacaktır.

Saadet, insanın iyi, hayırlı eylemlerinin ödülü ve amacı olacaktır (telos, maksat). Bu anlamda saadet geleceğe yönelmektedir. Ancak sorun tercihlerde ve eylemlerde ortayı bilmenin sabit bir reçetesi olamamasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles'e göre herkes için sağlıklı olanın ne olduğunu bilmenin zorluğu gibi *ortayı* bilmek de zordur. Geleceğe yönelen bir saadet fikriyle, iyinin ne olduğunun muğlaklığı 16. yüzyılda Machiavelli'nin "gerçek dünyadaki şartlar" ve "hiç kimsenin görmediği ve var olup olmadığını bilmediği hayal ürünü cumhuriyetler ve monarşiler" arasındaki farka işaret ederek etik felsefesini eleştirmesine yol açacaktır⁵¹⁵. Bu süreçte (16.-18. yüzyıllar) iki kavram yaygınlaşacaktır: *ragione di stato* (*raison d'Etat*, *devlet aklı*, *hikmet-i hükümet*) ve *interest*⁵¹⁶. Machiavelli'nin eleştirisi, insanın sınırlarını ve etikle ilişkisini yeniden kurgulayacaktır. Arzular karşısında insanların faziletli davranamayışı insanın sınırlarını ve hayvanla farkını *politiklik* dışında başka alanlarda bulmasına sebep olacaktır. Bu bağlamda insanın para kazanma ve biriktirme arzusu onu hayvanla ortaklaştıran diğer arzuları (güç arzusu ve cinsel arzular) karşısında daha makbul kabul edilecek, ekonomi politiğin servetin sınırsız artırımıyla ilişkilенmesinin yolu açılacaktır. Ekonomi politiğin servetin sınırsız artırımıyla ilişkilенmesinde insanın *logos*'a uygun eylemesi fayda/menfaat/çıkarda (*sumpheron*, *interest*) ortaklaşacaktır. *Polis*'in ortaklarının her birinin *polis*'in *saadetine* katkı sunması ve bu saadetten pay alması fikri fayda, menfaate doğru açılacak, herkesin menfaatli/yararlı olanı tercih etmesi ve ona uygun eylemesinin yine herkesin menfaatine (toplumsal fayda) olduğu fikri kabul görecektir. İnsan menfaatine uygun olanı iyi bir hayatın ötesinde, koşullarını iyileştirmek üzere servet elde etmede bulacaktır. Kendine yeterli olmanın sınırları aşılarak doğal olmayan elde etme yolu ticaretle servet elde etmek olumlanacak; bu bağlamda Aristoteles'in *chrēmastistikē*'si ön plana çıkacak ve Aristoteles ekonomi politiğin kurucusu olabilecektir.

⁵¹⁵ Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, (New Jersey: Princeton University Press, 1977), s.13.

⁵¹⁶ A.g.e., s.33.

5.3 Khrēmatistikē ve Tercümeleri

Ekonomik düşünce tarihçilerinin meşgul olduğu sorulardan bir tanesi, “yüzyıllardır aç gözlülük ve doymak bilmezlikle ilişkilendirilen para kazanmaya yönelik uğraşların yüzyıllarca aşıldıktan ve lanetlendikten sonra nasıl olup da modern çağın bir döneminde kabul gördüğüdür?⁵¹⁷. Ticarete yönelik olumsuz yaklaşımın Machiavelli’nin 16. yüzyılda etik felsefesine getirdiği eleştirilerden itibaren, 17. yüzyılda da ivmelenerek dönüştüğü kabul edilse de yukarıda tartışıldığı üzere Orta Çağ Avrupa’sında 13.- 15. yüzyıllarda Skolastik düşünürler para kazanmayla ilgili uğraşlara karşı hali hazırda olumlu bir yaklaşım benimsemeye başlamıştır⁵¹⁸. Bu olumlu yaklaşımda tercümenin payı olduğu düşünülmektedir. Moerbeke’li William’ın (1215/35-1286) *Politika* tercümesinde ticaret kelimesi *kapēlikē*’nin yerine tercih ettiği *campsonia* kelimesi, ticaretten ziyade para değişimi para birimleri arasındaki fark üzerinden para kazanmak demektir⁵¹⁹. Aristoteles faizle birlikte bu yolla para kazanmayı da eleştirir ve bunun da servet elde etmek konusunda doğal bir yol olmadığını belirtir. Ancak Aristoteles’te faziletli bir eylem olmayan ticaretle sınırsız para kazanmak, Latince de para birimleri arasındaki fark üzerinden para kazanmak olarak kavranmıştır. Dolayısıyla Latince de faziletli olmayan eylem ticaretle değil; para birimleri arasındaki fark üzerinden para kazanmaktır⁵²⁰. *Kapēlikē*’nin Moerbeke’li William tarafından Latinceye *campsonia* olarak tercümesinin bu dönemde ticaret üzerindeki olumsuz tartışmaları değiştirdiği düşünülmektedir⁵²¹.

Dahası, *khrēmatistikē*’nin Latinceye bir başka tercümesi *pecuniativa*’nın, Aristoteles’in *oikonomia*’ya dahil ettiği ve onun dışarıda bıraktığı *khrēmatistikē*’ler arasındaki karmaşanın Latince de ortadan kalktığı iddiasını taşımaktadır. Buna göre

⁵¹⁷A.g.e., s. 3.

⁵¹⁸ A.g.e., s.3 İslami dünyada ise ticaret hali hazırda makbul kabul edilmektedir. (Yassine Essid, *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*, (Leiden, NY, Köln: Brill, 1995), s.5); Batı dünyasında ticaretin makbul kabul edilmesine giden sürece İslam dünyasından yapılan tercümeleirnin etkisi için bkz. Abdul Azim Islahi, *History of Islamic Economic Thought Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*, (Cheltenham, Northampton: Edward Elgar, 2014), s.70.

⁵¹⁹Odd Langholm, *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to Paris Theological Tradition, 1200-1350*, (Leiden, New York, Köln: Brill, 1992), s. 178.

⁵²⁰ A.g.e., s.178.

⁵²¹ A.g.e., s.178; Louis Baeck, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, (London, New York: Routledge, 1994), s. 153.

pecuniativa (para işleri) ev idaresine dahildir⁵²². Burada ortaya çıkan iddia, Aristoteles'te yerilen ve ancak evin geçimliği söz konusu olduğunda yapılması zorunlu olan sınırlı ticari aktivitenin, Latince düşüncede genel olarak ev işlerine dahil edilmesidir. Skolastik ekonomik doktrinler, Aristoteles'te olduğu gibi insanın hedefler ve araçlar konusunda kafasını karıştıran; para değiştirenlerin, tefecilerin ve de tüccarların ahlaki olarak çökmüşlüğüne işaret eden para aşkına karşı insanları uyarmakla birlikte, ticaret yoluyla para kazanmayı ev idaresine dahil etmişlerdir⁵²³.

Khrēmāistikē'ye daha ayrıntılı bakacak olursak, İngilizceye "the art of getting wealth", Fransızcaya "la science d'acquérir des biens"; Türkçeye "zenginleşme sanatı, para kazanma sanatı, servet elde etme sanatı" olarak tercüme edildiğini görmekteyiz⁵²⁴. Zengin kelimesinin Farsçada taş anlamına gelmesi, zenginlikle değerli taşlar arasındaki ilişkiyi düşündürmektedir. Zira Aristoteles için insanın doğal elde etme yollarından bir tanesi de madenciliktir. Bu tezde servet elde etmek olarak kullanılmasının nedeni, servetin gerek mal gerekse de insan (nas) cinsinden çokluğa işaret etmesidir. Dahası servetin Yunancada *khrēmāistikē*'nin kökünden türeyen, kullanılan (*khrēsis*) ve ihtiyaç olunanları (*khrēma*) artırmakla anlamsal olarak uyuşmasıyla ilişkilidir. İhtiyaçlar (*khrēma*) ve işe yarama, faydalı, yararlı olma anlamında kullanım (*khrēsis*- *utilité*) arasındaki ilişkiye tekrar dönülecektir.

Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere ticarete yönelik olumsuz düşüncelerin değişmesi sürecine damgasını vuranın Kınalızade Ali Efendi'nin yaklaşık çağdaşı Machiavelli olduğu kabul edilmektedir⁵²⁵. Skolastik etik doktrinlere ve etik felsefesine

⁵²² *Pecus*, Latince canlı hayvan stoğu, özellikle küçük baş hayvan sürüsü demektir. Ancak *pecus*'tan türeyen *pecunia* özel olarak para anlamı kazanmıştır. Burada evin geçimiyle alakalı olarak hayvancılık ve para arasındaki ilişkiyi takip etmek mümkündür. <https://lsj.gr/wiki/pecunia>

⁵²³ Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, s. 178.

⁵²⁴ *Khrēma* Arapça'ya "şey, eşya, mal, mülk, meta, gani, yed (mülk, nimet)" olarak tercüme edilmiştir. https://glossga.bbaw.de/results.php?gr_lexeme=%CF%87%CF%81%CE%B7%CE%BC%CE%B1&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&submit-button=

⁵²⁵ Kınalızade Ali Efendi ve Machiavelli'nin kendi dönemlerine damga vuruşu Ahlak-ı Alai ve Prens'in karşılaştırıldığı çalışmalara açılmıştır: Ramazan Özdemir, "Zaman ve Mekân Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Çalışma: Makyavel'in 'Prens'i ve Kınalızâde'nin 'Ahlâk-ı Alâî'si," *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7, no. 3 (Yaz 2012): 1993-2011; Aysun Öcal, "Public Administrator Profile in Political Treatises: Special Reference

getirdiği eleştirilerle politika ve etik arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye davet eden Machiavelli ticaretin olumlanmasına doğru hali hazırda aralanan kapıyı açmıştır⁵²⁶. Machiavelli, prence/hükümdara gücü elde etmeyi, elde tutmayı ve yaygınlaştırmayı öğretirken ve öğütlerken “gerçek dünyadaki şartlar” ve “hiç kimsenin görmediği ve var olup olmadığını bilmediği hayal ürünü cumhuriyetler ve monarşiler” arasındaki farka işaret etmiştir⁵²⁷. Buna göre etik, arzular karşısında insanı “olması gerektiği” haliyle ele almaktadır. Hükümdarın iyi yönetim imkanlarını zorlayan bu insanın olması gerektiği hali ile “gerçek dünyadaki şartlar”ın örtüşmemesi⁵²⁸ Machiavelli’yi bu zorluğu aşmak üzere hükümdara yol gösterecek “tutkular ve anlık dürtülerin derdinden sıyrılmış, sofistike ve akılcı bir iradenin” bulunmasına doğru itmiştir⁵²⁹. Yukarıda bahsedildiği üzere bu sürecin 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren iki kavramın yaygınlaşmasına vesile olduğu kabul edilmektedir: *ragione di stato* (devlet akli, hikmet-i hükümet) ve *interest* (fayda, menfaat, çıkar)⁵³⁰.

Bu iki kavrama daha yakından bakacak olursak, Foucault’ya göre devlet aklının (*raison d’Etat*) ortaya çıkışı yönetim pratiğinde devleti de “olması gerekenden” “olan”a geçiren bir tür pratik akılsallıktır (*raison/ragione*)⁵³¹. Bu yönetsel akıl, devleti “hem özgül hem de özerk ya da en azından kısmen özerk” olarak tanımlanmaktadır⁵³². Kendi yasalarıyla kendi gücünü sınırlayarak yönetmeyi hedefleyen bu özerk devlet, üretim ve ticaret ilişkilerini de devletin işlerine dahil etmektedir. Bu noktaya Monchrestien’in ekonomi politikası incelenirken tekrar dönecektir. Ancak devletin (*state*) *polis*’in; aklın (*raison*) da *logos*’un tercümelelerinden biri olması, devlet aklını etikle nasıl ilişkilendirmektedir? *Raison d’Etat*’nın öne çıkışı, devletin her bir tercihinde *iyi, yararlı (to sumpheron)* ve *adil*

Nizamülmülk, Kınalızade Ali Efendi and Machiavelli," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21, no. 2 (December 2020): 451-471.

⁵²⁶ Hirschman, *The Passions and the Interests*, s.33.

⁵²⁷ A.g.e., s. 13.

⁵²⁸ A.g.e., s. 12.

⁵²⁹ A.g.e., s.33.

⁵³⁰ A.g.e, s.33.

⁵³¹ Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu* College de France Dersleri 1978-79, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 6.

⁵³² A.g.e, s. 6

olan arasında tercih yapabilmesi olarak yorumlanabilir mi? *Interest*'e yapılan vurgu ise devletin tercihlerinde/kararlarında *yararlı* olanı, kendi çıkarını ve menfaatini gözetmesi olarak düşünülebilir mi?

Yararın/menfaat'in ön plana çıkışıyla ilişkili olarak, Aristoteles için *logos*'ta yararlı/faydalı olanın (*to sumpheron*), *interest* ve *utile*'le ilişkili olarak tercüme edilmesi dikkat çekicidir⁵³³. İleriki sayfalarda görüleceği üzere ekonomi politikle ilişkilenen kullanım (*usus*) ve kullanımdan kaynaklanan fayda, menfaat anlamında *interest/utilité* kavramının ve kullanılan, kullanışlı olan, ihtiyaç duyulanın (*χρέος* (*khreos*) *χρήσις* (*chrēsis*) *χρήμα* (*chrēma*)) ve bunların sınırsız artırımı olarak *chrēmatistikē*'nin öne çıkışı arasında tercümeyle dair bir ilişki var gibi gözükmemektedir⁵³⁴. Ancak bu noktaya gelmeden önce Fransızcada *ekonomi politiğin* ilk kullanımları incelenerek etik, ekonomi ve politika arasındaki ilişkinin dönüşümüne dair sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır.

5.4 Ekonomi Politik ve Devlet Aklı: Louis de Mayerne-Turquet ve Antoine de Monchrestien Örnekleri

Yukarıda ekonomi politiğin ilk kullanımlarının 17. yüzyılda Fransızcada ortaya çıktığından bahsedilmişti. Ekonomi politik teriminin 17. yüzyılın henüz başında (1611) Louis de Mayerne-Turquet tarafından nasıl kullanıldığına bakalım:

⁵³³ <http://linguax.com/lexica/nlm.php?searchedGL=%CF%83%CF%85%CE%BC%CF%86%CE%AD%CF%81%CE%BF%CE%BD>; <http://linguax.com/lexica/nlm.php?searchedLG=interesse>; https://myria.math.aegean.gr/lds/data/vola/pdf/pg_0650.pdf

⁵³⁴ Buradaki bağlantı, *chrēmatistikē*'yle aynı etimolojik kökü paylaşan, ihtiyaç ve zorunluluk anlamına gelen *khre*'den (*χρη*) türeyen kelimelerin tercümeleleriyle ilişkilidir. Buna göre, *χρήμα* (*chrēma*) hem ihtiyaç hem de ihtiyaç *duyulan şey anlamına gelmektedir*. Aynı kelimenin çoğulu Yunancada para anlamı da taşımaktadır. Kelimenin Latince de *pecunias* olarak karşılanması servetle ilişkisine işaret etmektedir.

(https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=90429&q1=XRH%3DMA%2C%20-MATOS%2C%20TO%2F&q=%CF%87%CF%81%E1%BF%86%CE%BC%CE%B1%2C%20E2%80%91%CE%BC%CE%B1%CF%84%CE%BF%CF%82%2C%20CF%84%CF%8C&usr_input=greek) İhtiyaçlar ve kullanım arasındaki ilişki *khre*'den türeyen *χρήσις* (*chrēsis*)te kendisini göstermektedir. *Chrēsis*'in bir şeyin kullanımıyla ilişkilidir; Latinceye de *usus* olarak tercüme edilmiştir. *Interest* ise Latince de bir şeyin arasında olmak anlamı taşımakla beraber, Yunanca ayırt etmek, iki şey arasında kalmak anlamında *διαφέρει* (*diapherei*)'nin tercümesidir. Ancak *διαφέρει*'ye daha yakından bakıldığından onun *συμφέρει* (*sumpherei*), bir başka deyişle fayda/menfaat anlamı ortaya çıkmaktadır. <https://myria.math.aegean.gr/lds/web/view.php> *Sumpherei*'nin tercümelelerinden biri de *utile*'dir. Dolayısıyla *interest*, *utilis* arasında, kullanılan, ihtiyaç duyulan ve fayda sağlayan arasındaki ilişkiyi takip etmek mümkündür.

Burada özgür kişiler üzerinde eşitlikçi uygulanan tek bir kişinin egemenlik gücünü; hükümdarın kudretini/ölçüsünü sanki gözle görüyoruz. Bu özgür kişiler kendi aralarında bazı işaretlere göre Asil olup olmadıklarına göre ayrılmaktadırlar. Her bir kişinin bu dereceye ulaşmasını vatandaşlara nihai hedef olarak koyduğumuz, fazilete ve bilgiye ulaşmak için sebep ve araçlarını verdiğimiz bizim *ekonomi politikamızda* Asil olmayanlara, bu medeni dereceye henüz ulaşmayanlara, *durumlarını iyileştirebilecekleri*, kapasitesine ve duruşuna/yeteneklerine göre dürüst görevlerin ve kamusal yönetimin kapıları kapalı veya erişimi engellenmiş değildir. Bu, niyetleri ve yönetimi tek bir kişinin ya da azınlığın memnuniyetini değil, herkesin hem emreden hem de emire uyanın kolaylığını/rahatlığını ve *menfaatini* gözeterek gerçek kraliyet ve babacan hükümetin eşitliğidir⁵³⁵.

Turquet'nin ekonomi politikasında, tek bir kişinin yönetimi (monarşi) üzerinden ekonomi ve politika birbirlerine yaklaşmaktadır. Turquet ekonomi politik anlayışında Aristoteles'te olduğu gibi, özgürler ve özgür olmayanlar arasındaki ayrımı devam ettirmektedir. İşten azade olup henüz asil olmayanlar ekonomi politik sayesinde durumlarını iyileştirmek üzere fazilet ve bilgiye erişip yönetime katılabileceklerdir. Ekonomi politik ve etik arasındaki ilişki Aristoteles'in politika ve etik arasında kurduğu ilişkiye benzer gözükmektedir: en çok politikayla ilgilenenlerin etik/faziletle ilişkilendirilmesi devam etmektedir. Ancak Turquet'nin ekonomi politikasında, asil olmayan ancak özgür olan vatandaşların faziletle kendilerine yeterli olmak üzere *iyi bir hayat* hedefi olarak değil; kamusal görevde *durumlarını/koşullarını iyileştirmek üzere* bir araç olarak ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Bu durumda iyi bir hayat ve durumlarını iyileştirmek üzere *daha iyi (meliorer)* bir hayat arasındaki fark, kendine yeterli olmanın sınırlarıyla ilişkili gözükmektedir⁵³⁶.

İyi bir hayatın ötesinde koşulları (*daha iyileştirmenin*) ekonomi politikasının hedefi olması vatandaşlarının ekonomisinden kendisini sorumlu tutan bir yönetim olarak monarşidir:

⁵³⁵ James E. King, "The origin of the term 'Political Economy'", *The Journal of Modern History*, Vol. 20, No. 3, 1948, s. 231.

Il peut meliorer sa condition: durumlarını iyileştirmek

Profit: menfaat, fayda

Tercüme ve italikler bana aittir.

⁵³⁶ *meliorer* Latince daha iyi yapmak, geliştirmek anlamındadır.

yöneten ve yönetilenlerin geniş bir aileden oluştuğu fikrini taşımaktadır. Babacan egemen/hükümdar geniş ailedeki herkesin saadetiyle ve menfaatiyle ilgilenmektedir; tıpkı ekonomide olduğu gibi hükümdar/reis bütün ailenin sağlığından sorumludur⁵³⁷. Halbuki Aristoteles'e göre politika değil; ekonomi monarşik bir yönetim olarak yapılmıştır⁵³⁸. Daha sonra Adam Smith'de tekrar edecek bu *koşulları iyileştirmenin* çalışmayla ilişkisi ileriki sayfalarda ele alınacaktır.

Montchrestien'e bakacak olursak, ekonomi politik terimini yalnızca metnin başlığında kullandığını görmekteyiz. Turquet gibi Montchrestien de ekonomi politiği monarşik bir yönetim olarak ele almaktadır⁵³⁹. Ekonomi politiğin ilk kullanımının Montchrestien'e atfedilmesi, onu modern ekonomik düşüncenin izlerini arayanlar için önemli kılmaktadır⁵⁴⁰. Henüz kendi kendini düzenleyen piyasa koşullarından bahsedilmese de Monchrestien ve *Traicté*'yi modern yapının Turquet'de olduğu gibi, ev işlerini devlet işleriyle ilişkilendirmesi olarak düşünülmektedir⁵⁴¹. Monchrestien metnin birçok yerinde Aristoteles'i anmakta, ekonomi ve politikanın birlikteliğini Aristoteles ve Ksenofon'a karşı savunmaktadır⁵⁴².

Ekonomi politik teriminin 17. yüzyıldaki kullanımlarının, Avrupa'da 16.-18. yüzyıllara damgasını vuran merkezi-territoryal devletlerin ortaya çıkması sonucu gelişen bir yönetim rasyonalitesine denk düşmekte olduğundan yukarıda bahsedilmişti. Andreas M. Adreanas'ın Monchrestien'in bir *merkantilist* olarak ekonomi dahil her şeyi devletten beklediğini belirtmesi bu yönetim rasyonalitesinin üretim ve ticaretin devlet tarafından denetimli örgütlenmesine dayalı olmasından kaynaklanmaktadır⁵⁴³. Monchrestien'in bu beklentisi *polis*'in gelir kaynaklarından biri

⁵³⁷ Baba, aile reisi olarak gerekli gördüğünde *hasta, sağlıklı* organları/uzuvları bütün ailenin sağlığı için ortadan kaldırma yetkisine de sahiptir.

⁵³⁸ Baloglou, "Hellenistic Economic Thought", s. 113.

⁵³⁹ Antoine de Monchrestien, *Traicté de l'oeconomie politique*, (Paris: E. Plon, Nourrit et Cie, Imprimeur-Editeur, 1889), s. 31.

⁵⁴⁰ Jérôme Maucourant, "The ambiguous birth of political economy: Montchrestien vs. Cantillon", the 20th may of 2011, ESHET (European Society for the History of Economic Thought) 2011 – Competition, innovation and rivalry, Bogazici University, Istanbul. s. 8

⁵⁴¹ Jérôme Maucourant, "Monchrestien in 1615: The Beginnings of Political Economy?", *History of Economic Ideas*, Vol.21, No.1 (2013), p. 25-45.

⁵⁴² A.g.e., s.33.

⁵⁴³ Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s. 7.

olarak ticareti işaret eden Aristoteles’le uyumlu gözükmektedir. Ancak burada önemli olan kendine yeterli olmanın sınırlarıyla alakalıdır. Aristoteles *polis* ya da ev için ticaretin kendine yeterli olmak üzere yapılması gerektiğini belirtmekte, ticaretin servet elde etmek, para kazanmak ve birikimle ilişkileneğine itiraz etmektedir.

Montchrestien’in Aristoteles’e karşı çıkışı da *la science d’acquirit des biens* olarak ticaret yoluyla mal/mülk, servet elde etmenin aile ve cumhuriyette (republic, state, medine, polis) ortak olması üzerinedir: Ona göre ailede olduğu gibi artık devletin de hedefi servet elde etmek, zenginleşmek olmalıdır:

Tüm bunlar, ailede olduğu gibi devlette (l’Estat) de insanları kendi niteliklerine ve onlara has eğilimlere göre iyi yönetmenin büyük bir *menfaatle* (profit) karışık bir nimet/iyilik olduğu noktasına dayanmaktadır. İkisinin beraber olduğu ilişkiyi özellikle *menfaat* (utilité) açısından, açıklaması uzun zaman alacak başka sebeplerle de birlikte Aristoteles ve Ksenofon’un görüşlerine karşı çıkararak, Bütünün ana parçasını ayırmadan/bölmeden *Polis*’in ekonomisini ayıramayacağımızı ve servet elde etme olarak adlandırılanın cumhuriyetlerde ve ailelerde ortak olduğunu savunabiliriz. Kendi adıma, o kadar özenli yazdıkları politika incelemelerinde devletin gerekliliklerinin ve görevlerinin bizi dikkat etmeye zorladığı bir kamusal yönetimi unutmuş olmalarına şaşırımdan kendimi alamıyorum⁵⁴⁴.

Dolayısıyla hem Montchrestien’in hem de Turquet’nin aile ve devleti, ekonomi ve politikayı *birlikte* düşünmekle Aristoteles’ten uzaklaştıkları görülmektedir. Aristoteles’in ekonomi ve politika arasındaki farkla ilişkili olarak Sokrates’e karşı çıkışı da bu noktadadır. Ona göre,

Tüm kentin (polis) mümkün olduğunca bir olmasının en iyisi olduğundan bahsediyorum, zira Sokrates’in benimsediği varsayım budur. Halbuki bire çok fazla yaklaşan ve dönüşen bir kentin kent olarak kalamayacağı açıktır. Zira kent doğası gereği bir çokluktur, daha fazla “bir”e dönüşecek olursa kentten ziyade hane ve haneden ziyade insan olacaktır. Zira hanenin kentten ve tek bir şahsın ise haneden daha fazla “bir” olduğunu söyleriz. Dolayısıyla bunu başaracak biri çıksa bile bunu yapmamalıdır, zira kendi ortadan kaldırır. Kent sadece çok sayıda insandan değil; tür olarak farklı insanlardan oluşur. Kent birbirine benzer insanlardan meydana gelmez, (...). Birliği meydana getirecek

⁵⁴⁴ *la science d’acquirit des biens*=servet elde etme bilimi

şeyler kendi aralarında niteliksel olarak ayrışır. Daha önce *Etik*'te bahsettiğimiz gibi kentleri muhafaza eden mütekabil eşitliklerdir⁵⁴⁵.

Ekonomi ve politikanın ekonomi politik olarak birleşiminde ortaya çıkan sonuçlardan bir tanesi Aristoteles'in *insan için en iyi* ortaklık (koinonia) olarak düşündüğü *polis* ve özgür/hür insanların birbirlerini dönüşümlü olarak yönetmeleri, denklemler arası yönetim olarak *politika* fikrinin zayıflamasıdır. Devletin büyük bir aile olarak düşünülmesiyle ekonomi politikte ortaklığın yerini hedef olarak birlik, *bir* araya toplanma olarak toplum, *société*, fikri alacaktır. Bu mesele Say'ın ekonomi politik tanımında da takip edilebilmektedir. Ancak Monchrestien'e tekrar dönecek olursak birlik fikrine dair Aristoteles'i andığı şu pasajla karşılaşmaktayız:

Aristoteles kendini diğer insanlardan ayıran insan için, haklı olarak, ya insandan fazlası, başkasına ihtiyaç duymadan kendine yetebilen; ya da insandan azı, doğal olarak *toplumsal hayvan* (*cest animal estant sociable de nature*), doğuştan sahip olduğu *akıl* (*raison*) yargısını yalnızca kendisi için değil; karşılıklı görev ve ödevlerde *birleşmesi* gereken vatandaşları için kullanan, olduğunu söylemektedir. Doğanın farklı ürünlerde bize öğrettiği de her birinin diğeri için yaratıldığıdır. (...) İnsanın ortaklığında (...) hayvanın bedeninkinden daha az olmamakla beraber bütün parçalar yaşamakta ve beslenmekte, birbirine bağlanarak ruh ve hareket kazanmaktadır. Aynı şekilde insanlar kendilerini *toplumda* ortak arzular/duygulanımlarla, kamu yararına bağlanmış Gordion düğümü gibi ancak kılıçla çözülebilecek şekilde *kaynaşmış ve birleşmiş* olarak idame ettirirler⁵⁴⁶.

Monchrestien'in Aristoteles'i referans verdiği bu nokta, yukarıda ele alındığı üzere, *polis* ortaklığına dahil olup olmamak üzeredir. Bu ortaklığa dahil olamayanlar ya da buna ihtiyaç duymayanlar Aristoteles'e göre, ya insandan daha düşük canlı, yani hayvan ya da insanüstü varlık, yani Tanrı olmalıdırlar. Kaza eseri *polissiz* kalanlar değil, ancak ortaksız, tek başına yaşamaya yeltenenler savaş sevicidirler, Homeros'un dediği gibi "kabilesiz, yarasız ve ocaksız/evsizdirler"⁵⁴⁷. Monchrestien'in *toplumsal hayvan* olarak insanı, insandan daha düşük canlı olarak tanımlaması dikkat çekicidir.

⁵⁴⁵ Aristoteles, *Politika* 1261a 10-25. s. 196.

⁵⁴⁶ Monchrestien, *Traicté de l'oeconomie politique*, s.21.

Tercüme ve vurgular bana aittir.

⁵⁴⁷ Aristotle, *Politics*, 1253a5-10.

Aristoteles'e göre insanın hayvandan fazlası, onu doğal olarak politik hayvan yapan *logos*, Monchrestien'de *raison* sahibi olarak onu menfaatleri birbirlerine bağlı toplumsal hayvana dönüştürmüştür. Buradaki *société*/toplum hayali hayvanın bedeniyle ilişkilidir. Burada dikkat çekici olan, yönetmenin bedenle olan ilişkisindedir. Bedenin arzularına yenik düşen olarak hayvanın yönetilmesiyle toplumun yönetilmesi birbirine yaklaşmış gözükmektedir.

Bugüne kadar Adam Smith'e atfedilen, insanın kendi menfaatleriyle aile ve devletin birlikteliğine gönderme yapan *toplumun* menfaatlerinin sıkı sıkıya örülmüş olduğu fikrini Monchrestien'de takip etmek mümkündür. Aristoteles'e karşı çıkararak onun yeniden okumasını yapan Monchrestien, ekonomi politiği birbirine bağlayarak insanın her bir tercihinde ve eyleminde kendine yararlı olanı tercih etmesinin, bu yararın durumunu iyileştirmek üzere olarak servet elde etmeyle ilişkilmesini toplumsal menfaate bağlamaktadır. Aristoteles'in kendine yeterli olmanın sınırları dahilinde hem ekonomiye hem de politikaya dahil ettiği servet elde etme, zenginleşmeyi değil dengeyi/ortayı hedeflemektedir. Dolayısıyla Monchrestien'in Aristoteles'e karşı çıktığı nokta, kendine yeterliliğin sınırlarıyla ilişkili olarak etikle alakalıdır. Bu karşı çıkışla Monchrestien yalnızca servet elde etmeyi olumluyla kalmaz, ekonomi politikte hem devletin büyük bir aile olarak hem de ailenin küçük bir devlet olarak düşünülmesinin yaygınlaşmasına vesile olur. Hem devletin hem de ailenin hedefi bu durumda servet elde etmektir. İnsanın kendi menfaatleri gereği servet elde etmesi toplumsal serveti ve saadeti getirecektir. Bu ilişki Adam Smith de tekrar karşımıza çıkacaktır.

Merkantilizm olarak isimlendirilen bu dönem (16.-18. yüzyıl) devletin hedefleri arasına gelirlerini altın ve gümüş olarak biriktirmek; artan ve güçlü bir nüfus sahibi olmak, başka devletlerle rekabet edebilmeyi de eklemektedir⁵⁴⁸. Ev işlerini devlet işleriyle, devlet işlerini de ev işleriyle beraber düşünen bir yönetim pratiğinin, faziletli devlet olarak *logos*'a, *raison*'a uygun davranması, tercihlerinde yalnızca devlet için değil; vatandaşları için de *yararlı, menfaatli (to sumpeheron)* olanı gözetmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu durumda devletin artık evin içinde olduğunu söyleyebiliriz. Devlet evleşirken, ev de devletleşmekte, kamusal ve özel olanın sınırları yeniden

⁵⁴⁸ Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s. 7.

çizilmektedir. Ancak burada sorulması gereken, ekonomi ve politika birleşirken etikle ilişkisinde *adalet* ne olduğu değil midir? İnsanın kendisine *yararlı* olanı ticarete ve değerli metallerin olarak altın, gümüş biriktirerek servet elde etmede bulması faziletle ilişkisinde onu iyi ve adil olandan uzaklaştırmış gibidir.

5.5 Menfaatlerin Yönetimi olarak Ekonomi Politik: Adam Smith Örneği

Yukarıda Machievelli'nin etiğe getirdiği eleştirinin sonucu olarak devlet aklının ortaya çıkışıyla beraber yaygınlaşan bir diğer kavram *interest*'ten bahsedilmişti. Arzular ve anlık dürtülerden etkilenmeyen akılcı bir irade olarak *interest* ya da fayda/menfaat/çıkar; 18. yüzyıldan itibaren devlet aklıyla beraber gündelik hayata, insanın eylemlerine, dolayısıyla etiğe sirayet etmiştir⁵⁴⁹. *Interest* kavramı insanın arzularının toplamını kapsamaktadır, ancak bu arzulara ulaşılması için dikkatli düşünce ve ince hesap (*logos*, *raison*) gerektiği düşüncesini içermektedir⁵⁵⁰. Ekonomi politik ve etik ilişkisinde bir kimsenin gücünü, etkisini ve zenginliğini nasıl artırabileceği hususunda dikkatli düşünce ve ince hesap anlamında *menfaat* insan doğasının incelenmesine katılmıştır. İnsanın doğal olarak politik oluşunda, kendi menfaatini, kendine yararlı ve faydalı olanı gözetmesi, *logos*'a uygun tercihler yapabilmek anlamında mevcut olduğundan yukarıda bahsedilmişti. Aristoteles'in tanımladığı haliyle iyiyi, yararlı/faydalıyı ve adil olanı ayırt edebilmemize yarayan *logos*'ta faydalı olan *to sumferon* Latince *interest* ve *utilité* anlamlarıyla karşılandığından söz edilmişti⁵⁵¹. Ekonomi politikte *interest*'in ve *utilité*'nin ön plana çıkışı, Aristoteles'in yeniden okunup yorumlanması ve tercümeleriyle ilişkili gözükmektedir.

Yönetim sanatı tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilen devlet aklının ortaya çıkışında devletin "hem özgül hem de özerk ya da en azından kısmen özerk" olarak tanımlandığından yukarıda bahsedilmişti. Devletin böyle tanımlandığı noktada,

⁵⁴⁹ A.g.e., s.37.

⁵⁵⁰ A.g.e., s.32.

⁵⁵¹<http://linguax.com/lexica/nlm.php?searchedGL=%CF%83%CF%85%CE%BC%CF%86%CE%AD%CF%81%CE%BF%CE%BD>; <http://linguax.com/lexica/nlm.php?searchedLG=interesse>; https://myria.math.aegean.gr/lds/data/vola/pdf/pg_0650.pdf

Foucault'ya göre yasa ve hukuk, devletin gücünü dışarıdan kısıtlayıcı rolünü üstlenmektedir⁵⁵². 18. yüzyılda liberalizmin ortaya çıkışıyla beraber bu kısıtlayıcı rol artık ekonomi politiğin olacaktır⁵⁵³. Foucault'ya göre ekonomi politiğin kısıtlayıcılığı yönetim pratiğinin kullanılılığa (khrēsis, utilité) ve onunla ilişkili olarak çıkar, menfaat, fayda, avantaja (sumpheron, interest, benefit, profit) göre düzenlenmesiyle alakalıdır. Kullanılan ve ihtiyaç duyulanların artırılması olarak *khrēmatistikē* burada bir yönetim pratiği olarak ekonomi politiğin bir yorumu gibi durmaktadır. Aileyi ve devleti yönetmenin kullanılan ve ihtiyaç duyulan şeylerin sınırsız arttırılmasında (khrēmatistikē) ortaklaşması kişisel menfaatlerin toplumsal menfaatlerle çatışmadığı, aksine birbirleriyle karşılıklı etkileşimde olduğu fikrine doğru açılmaktadır. Bu görüş Adam Smith'le beraber yayılacaktır.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, ekonomi politiğin ortaya çıkışı, devlet aklında yasa ve hukukun ekarte edilmesi değil; ekonomi politiğin kendisini tam da devlet aklında konumlandırmasıdır. Zaten Adam Smith ekonomi politik tanımında onu hem devletle hem de kanun yapmakla ilişkilendirmektedir:

“Bir devlet adamı ya da kanun yapıcı ile ilgili bir bilim kolu sayıldığında, *siyasal ekonomi*, iki ayrı amaç güder: Birincisi, halkla bol bir gelir veya geçim sağlamak veyahut daha doğrusu, onların, kendileri için böyle bir gelir ve geçim sağlamalarını mümkün kılmak; ikincisi, devleti ya da *toplumu* kamu hizmetlerine yetecek bir gelire donatmaktır. Halkı da hükümdarı da zengin etmek gayesini gözetir”⁵⁵⁴.

Dolayısıyla Foucault'ya göre ekonomi politik devlet aklına karşı bir eleştiri değil, devletin süreklilik esasıyla beraber, bireysel ve toplumsal menfaatler arasındaki denge, piyasa ve kamu gücü arasındaki karmaşık yönetimselliktir⁵⁵⁵. Bu dönemde modern ekonominin izlerini arayanlar için artık kendi kendine işleyen bir piyasadan bahsedilebilmektedir. Bu kendi kendine işleyen piyasa, Foucault'ya göre, yeni

⁵⁵² A.g.e., s.9.

⁵⁵³ A.g.e., s.14.

⁵⁵⁴ Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016), s. 455 “

⁵⁵⁵ Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s. 6

yönetimsellik olarak ekonomi politiğin mümkün olduğunca az yönetmeyi hedeflemesiyle ilişkilidir⁵⁵⁶. Piyasa, kişinin kendi menfaatleri doğrultusunda eylemesinin, *doğal olarak* toplumsal menfaatlere yol açacağı fikriyle ilişkilendirilmektedir.

Foucault'nun dikkat çektiği noktalardan bir diğeri de ekonomi politiğin kendi kendine işlerlikte yönetimselliğinin doğallığını bulmasıdır. Bu bağlamda *doğa*'nın nasıl kavrandığı da dönüşmüş, doğal olan yönetimsel pratik içerisinde kendisine yer bulmuş; piyasa da doğal olanın işleyişine bırakılmıştır. Piyasa müdahalelerden azade, kendi kendine, doğal olarak işledikçe, kişisel ve toplumsal menfaatlere göre kendisini yeniden yeniden düzenleyebilecektir.

Ekonomi politiğin birleşmesinde adalete ne olduğu burada göze çarpmaktadır. Buna göre kişisel ve toplumsal menfaatlerin takip edilmesinin piyasaya da doğal olarak *adaleti* getireceği var sayılmaktadır. Aristoteles'in ekonomi ve adalet arasındaki ilişkide adil fiyat yorumlamasının bir kenara bırakılması piyasayı adaletin sahası olmaktan çıkardığı gibi, Aristoteles'in ekonomi, politika ve etik arasında kurduğu ilişkiyi de bozmaktadır. Bu noktada Foucault'ya göre piyasa, adalet sahasından çıkarak *doğal* yönetim mekanizmalarına uygun hale gelmiştir. Piyasanın adalet sahasından çıkması, Orta Çağ boyunca yalnızca Batı'da değil, İslami coğrafyada da etkili olan *adil fiyat* üzerine düşünmeyi; mübadelenin menfaat değil, ihtiyaç üzerine olduğu fikrini sarsmıştır. Servet elde etmenin hem kişisel hem toplumsal alanda makbul ve faydalı görülmesiyle Aristoteles'e göre sınırlarını kaybeden ve etik alanında darbe alan ekonomi, adaletle ilişkili olarak adil fiyat düzenlemesinin de piyasanın doğallığına bırakılmasıyla etikle ilişkisini koparmış gözükmektedir. Yönetimselliğin hedefi artık kendisini doğal olarak menfaatlere bırakmaktır. Adalet değil çıkarlar; kişisel, toplumsal ve hatta küresel barışın *doğal* olarak geleceğinin garantisi gibidir. Ticarete yönelik olumlu yaklaşımlar hem devletlerin hem de kişilerin *rasyonel* olarak çıkarlarını takip etmeleri sonucu toplumsal ve hatta küresel barışın geleceği fikrini doğurmuştur.

⁵⁵⁶ A.g.e., s. 14.

Adam Smith'te menfaat ve insan doğası arasındaki ilişki her insanın durumunu (daha da) iyileştirmek istemesinde kristalleşmektedir. Ona göre, insanı servet biriktirmeye iten prensip, insanın doğumundan mezara kadar onu terk etmeyen, genellikle sakin bir arzu olan kendi koşullarını iyileştirme arzusudur⁵⁵⁷. Burada Turquet'nin ekonomi politiğinde, insanın kendi koşullarını daima iyileştirmenin aracı olarak etikle kurduğu ilişkinin bir kez daha değiştiğini gözlemlemekteyiz. Adam Smith için insanın kendi koşullarını iyileştirmesinin aracı çalışmaktır. İnsanın doğal olarak kendi koşullarını iyileştirme arzusu *emekle/işle* kurduğu ilişkiyi de dönüştürmüştür. Aristoteles'te bedeniyle çalışarak yönetilmek hayatta kalmak için bir zorunluluk ve karşılıklı menfaate dayalı bir ortaklık olarak görülmekteydi. Bedeniyle çalışan ve *logos*'uyla yönetenin ortaklığı, karşılıklı çıkar ve hayatta kalmanın garantisi olarak ele alınmaktaydı. Çalışmanın ekonominin zorunluluklar alanından çıkarak insanın koşullarını iyileştirmek için menfaatlerine uygun davranmayı gerektiren etikle ilişkilmesi, zorunluluklar alanının *toplumsal* olana yayılmasıyla sonuçlanmaktadır. Smith'e göre, bir kişi bile koşullarını iyileştirmek dışında etik bir hedefle ilişkilenezemekte, çalışmak da beden gücüyle çalışana kendi koşullarını iyileştirebileceğinin rahatlatıcı umudunu vermektedir⁵⁵⁸. Zorunluluk alanıyla ilişkilenen ve haz ve acılara yol açan eylemlerde acıya yakın duran çalışmak ve acıyı sevmek anlamında çalışkanlık (*philoponos*) artık herkesin kendi hayatını iyileştirebilmesinin umudu haline gelmiştir. Çalışmanın hedefi artık insanın kendini geçindirmesi anlamında hayatta kalmak değil; kendi durumunu iyileştirmek üzere servet elde etmektir.

Çalışarak nasıl servet edileceği hususunda Smith, tarım ve ticaretin üzerinde durmakta ancak ticaretin kendi zamanına daha uygun bir yol olduğunu belirtmektedir⁵⁵⁹. Servet arttırma yolu olarak ticaret ve ticaretle ilişkilenenlerin *menfaatlerince* eylemelerinin toplumsal düzeni bozmak yerine, menfaatler üzerinden sıkı sıkıya bağlanmış bir toplumsal ve hatta küresel bir ağ oluşturacağına inanılmaktadır. Bu sebeple ülkelerin sınırları içerisinde yapılan ticaretin toplumsal

⁵⁵⁷ Smith, *Wealth of Nations*, s. 594 *the desire of bettering our condition*=koşulları/durumları iyileştirme arzusu

⁵⁵⁸ A.g.e., s.137.

⁵⁵⁹ A.g.e., s. 731.

barışı sağlayabileceği, ülkeler arası yapılan ticaretin ise savaşları önleyebileceğine dair görüş yaygınlaşmaktadır⁵⁶⁰. Ticaret yoluyla servet artırımının iyi kabul edilmesi tüccar üzerindeki kaba ve kirli anlayışını bir anda değiştirmemiştir. Ancak servet artırım yolu olarak ticareti tanımlamada kullanılan *doux, douceur* kelimeleri 17. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştır. Şiddetin karşıt anlamlısı olarak kullanılan kelime, tatlılık, yumuşaklık, sükûnet anlamlarının yanı sıra, kaba ve barbar kelimelerinin karşıt anlamlarını da taşımaya başlamış; ticaretle birlikte kullanıldığında ise, *doux commerce* (tatlı, barışçıl ticaret) anlamını kazanmıştır⁵⁶¹. Bunun sonucunda “rahat bir yaşam için gerekli olan şeylerin devamlı alışverişi ticareti ve bu ticaret de yaşamın tüm barışçılığını (*douceur*) sağladığı” düşünülmektedir⁵⁶². İnsanların huzur içerisinde beraber yaşayabildikleri saadete ulaşma yolu ticaretten ve herkesin çalışarak servet elde etme umudundan geçmektedir.

5.6 Toplum ve Ekonomi Politik: J. Baptiste Say ve Abru Sehak Örnekleri

Arzular karşısında itidalli/ölçülü davranarak, faziletli eylemeyle saadete ulaşacak bir *ortaklık* fikrinin zayıfladığı; kişisel menfaatlerle *toplumsal* menfaatlerin örtüştüğü, durumlarını iyileştirmenin de saadetin de ticaretle para kazanmak yoluyla mümkün olduğu fikrinin yaygınlaştığı görülmektedir. Bu noktada J. Baptiste Say’ın ekonomi politikası servetin toplumda nasıl üretildiği, paylaşıldığı ve tüketildiğiyle ilişkilendirerek tanımlaması söz konusu gelişmelere paraleldir⁵⁶³. Say’ın metni ilk olarak 1804’te basılmıştır. 1833 yılında 4. baskını yapan metin, Osmanlı Türkçesine 1852 yılında tercüme edilmiştir. 1852 yılında yapılan tercüme, 1833 tarihli 4. baskıdır.⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ Hirschman, *The Passions and the Interests*, s. 51, 52.

⁵⁶¹ A.g.e., s.60.

⁵⁶² A.g.e., s.60. *Doux commerce* (tatlı ticaret)’in savunucularından Montesquieu de *Kanunların Ruhunu*’nda şöyle yazmaktadır: “(...) genel bir kural olarak nerede insanların adetleri barışçıl (moeurs douces) orada ticaret vardır; ve nerede ticaret varsa, orada insanlar barışçıldır. (...) Ticaret...her gün tanık olduğumuz gibi barbarca tavırların kabasını alır ve onları yumuşatır (adoucit).”

⁵⁶³ “Tedbîr-i menzilin mütâla’asından murâd mâl ve metal deyü i’tibâr olunan eşyânın keyfiyyet-i husûl ve inkisâmı ve sûret-i sarf ve men ‘husûslarını istiknâh ve istifhâm etmek”.

⁵⁶⁴ Abru Sehak, *İlm-i Tedbir-i Menzil*, (İstanbul: Mühendisioğlu Tabhanesi, 1268), s.5.

Say, *Catéchism d'économie politique* metninin başında “ekonomi politik bize ne öğretir?” sorusuna şu şekilde cevap vermiştir:

Ekonomi politik bize servet toplumda nasıl üretilir, paylaşılır ve tüketiliri öğretmektedir. (a) *Toplum* (*société*) aralarında barışçıl ilişkiler yürüten bireylerin ve ailelerin toplamıdır. Büyük insan toplumu ise sıradağlar, denizler, farklı yönetim biçimleri gibi çeşitli rastlantılarla ayrılmış, birçok topluma bölünmüştür, bu toplumlara özel olarak *ulus* denmektedir.⁵⁶⁵

Monchrestien ve Smith'in ekonomi politiği ele alışlarıyla da ilişkili olarak Say'ın ekonomi politik terimini kullanımında dikkat çeken noktalardan bir tanesi, devlet (state) ya da egemen, hükümdar yerine artık toplumdan, *société*'den bahsediliyor oluşudur. Say'a göre *société* aralarında barışçıl ilişkiler yürüten birey ve ailelerin toplamı olarak toplumdur. Latincesi *societas*'ın anlamına daha yakından bakan Arendt, kelimenin yönetmek veya suç işlemek gibi belirli bir amaç için kurulan ittifak anlamına geldiğini belirtmektedir⁵⁶⁶. İnsanın yerleşik hayatında devam eden huzur ve barış arayışı için tercih ettiği kavramın, suç işlemek için kurulan ittifakla ilişkisi dikkat çekmektedir. Ekonomi politikle beraber *société* kavramının yaygınlaşması 19. yüzyıla has gibi gözükse de insanın politik bir hayvan ya da *doğal olarak politik* olmasıyla, dolayısıyla Aristoteles ile ilişkilidir. *Société*'yle aynı kök paylaşan *socialis* Arendt'in belirttiği üzere, Aristoteles'in insanın politik hayvan olarak tanımlanması *zoon politikon* 'unun Latinceye tercümesinde Seneca tarafından (M.Ö. 4-65) *animal socialis* olarak kullanılmıştır. Ancak kavramı yaygınlaştıran Thomas Aquinas olmuştur: *homo*

⁵⁶⁵ J. Baptiste Say, *Catéchism de l'économie politique ou instruction familière qui montre de quelle façon les Richesses sont produites, distribuées et consommées dans la Société*, (Paris: Aime André, 1833).

Elle nous enseigne comment les richesses sont produites, distribuées et consommées dans la société. (a) La société est l'ensemble des individus et des familles qui entretiennent entre eux des relations pacifiques. La grande société humaine se divise en plusieurs sociétés séparées par divers accidens, tels que des chaines des montagnes, des mers, des gouvernemens différens; on nomme ces sociétés particulières des nations.

Tercüme ve italikler bana aittir.

⁵⁶⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1998). s.23

*est naturaliter politicus, id est, socialis*⁵⁶⁷. Bu tercüme yukarıda tartışıldığı üzere Monchrestien'e de ulaşmıştır. İnsanın *toplumsal (socialis) bir hayvan olması* ile *politik bir hayvan olması* arasında ilk bakışta bir fark yokmuş gibi gözükse de Arendt bu tercümeyle itiraz etmektedir. Ona göre bu tercüme, Yunan'ın *polis*'i nasıl anladığına dair bir ihanettir; *polis*'in esas anlamının kaybolması anlamına gelmektedir⁵⁶⁸. Arendt'in itirazı insanı *politik* kılan ve hayvandan ayıran bir özellik olarak *logos*'a sahip olmasının, *socialis* anlamında kaybolması üzerinedir⁵⁶⁹. İnsanın tek başına hayatta kalamayacak olmasından dolayı ortaklık kurmak zorunda olması, sürü halinde yaşayan hayvan grupları düşünüldüğünde insan ve hayvanı ortaklaştırmaktadır. Aristoteles için insanı hayvandan ayıran asıl özellik onun ortaklık kurabilmesi değil; ortaklığını konuşarak kurması, dolayısıyla *logos* sahibi olmasıdır. Arendt için politik alanın kurgulanması, *logos*'un konuşma, söz söyleme kadar eylem (praksis) ve uzlaşmayla alakalı olmasındandır. Hayvandan fark olarak *logos* şiddet karşısında konuşma, söz söyleme, akılcı söz ve söze uygun eylem olarak konumlanmaktadır. *Politik* olan insanın kararlarının güçle/zorla, şiddetle değil; kelimeler ve iknayla alınmasındadır⁵⁷⁰. Aristoteles için politik hayat *logos*'a uygun eylem anlamındadır. Arendt'e göre Aristoteles için böylesi bir hayat insan ilişkileri söz konusu olduğunda, eylem ve sözle ilişkilidir; böylesi bir hayat zorunlu ve kullanışlı olanların dışlandığı bir hayattır⁵⁷¹.

Bununla ilişkili olarak Arendt'in bir diğer itirazı *logos*'un *raison* olarak tercüme edilmesindedir. *Logos*'un söz söyleme anlamının kaybolduğu, bir çeşit hesaplamaya ve akla indirgenen *raison*'ın huzuru ve saadeti kurma ihtimali böylece kaybolmaktadır. Ancak Arendt, Aristoteles'in *en iyi hayat*'ı *logos*'la ilişkili olarak politik hayat da değil; teorik hayatta bulunduğu dikkat çekmektedir⁵⁷².

⁵⁶⁷ A.g.e., s.23: "man is by nature political, that is social.

⁵⁶⁸ A.g.e. s. 23.

⁵⁶⁹ A.g.e., s.27.

⁵⁷⁰ A.g.e., s. 27.

⁵⁷¹ A.g.e., s. 23. Zorunlu (necessary), kullanışlı (useful)

⁵⁷² Aristoteles'e göre üç tür hayat söz konusudur: teorik, politik ve idonik (hazza ilişkin)

Socius kelimesine geri dönecek olursak, Yunanca karşılıklarının ortaklıkla (*koinonia*) beraber *etairos* ve *summachos* kelimeleri olduğunu da görmekteyiz⁵⁷³. *Etairos* 'un aynı kökü paylaştığı *etēs* 'e (ἑτης) yakından bakarsak *aynı soy grubunun üyeleri veya klandan gelenler, büyük bir ailenin akrabaları, kardeşlik* anlamlarıyla karşılaşmaktayız⁵⁷⁴. Dolayısıyla *société* olarak toplum, ekonomi ve politika birlikteliğine uygun olarak *geniş aile* anlamını da taşımaktadır. Say'ın kullandığı anlamda da *société* aralarında barışçıl ilişkiler yürüten büyük bir ailedir. *Société*'nin büyük bir aile olarak düşünülmesi de Aristoteles'in karşı çıktığı *birlik* fikrine yakın durmaktadır. Ekonomi politik bu büyük ailenin kendi menfaatine uygun eylemesini hedeflerinin yönetimidir.

Diğer karşılık *summachos* ise beraber savaşanlar anlamında müttefik anlamına gelmektedir⁵⁷⁵. Beraber savaşmak, aynı kaptan yemek anlamında arkadaşlıkla beraber ortaklığa açılmaktadır. O halde ekonomi politığın ilgilendiği haliyle toplum, *société* doğanın insana bahsettiklerini elde etmek üzere haklı savaşta aynı odayı paylaşanlar (comrade), yoldaşlar, arkadaşlardır aynı zamanda. Politik olanın sosyal olanla yer değiştirmesi ve sosyal olanın büyük bir aile olarak düşünülmesinin sonucu olarak kendine yeterli olanın sınırlarının dönüştüğünü bir kez daha görebilmekteyiz. Aristoteles için kendine yeterli olmak insanın yalnızca ailesiyle değil; ailesi dışında ortaklarıyla beraber yaşayabilmesi, iyi bir hayatı hedefleyebilmesidir. Politik alanda, *polis* 'in artık kan bağına dayalı, soy (*phatria*), ırk (*phyle*) gibi aile ilişkilerinden bağımsızlaşması söz konusudur. Ancak sosyal olanın büyük bir aile olarak düşünülmesi sonucu, ekonomik olan *sosyal olana* sirayet etmekte; insanın çalışma zorunluluğundan kendisini azade ettiği ve hayvanla farkını koruduğu, *polis* işlerine adanmış *politik hayatının* (koinon) anlamı kaybolmaktadır ya da değişmektedir⁵⁷⁶. Servet elde etme umuduyla, kendi koşullarını iyileştirmek hedefiyle sosyal alandaki

⁵⁷³ <http://linguax.com/lexica/nlm.php?searchedLG=socius> novum lexicon

⁵⁷⁴ https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/tools/liddell-scott/search.html?lq=%E1%BC%94%CF%84%CE%B7%CF%82

⁵⁷⁵ https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=81987&q1=SU%2FMMAXOS%2C%20-ON&q=%CF%83%CF%8D%CE%BC%CE%BC%CE%B1%CF%87%CE%BF%CF%82%2C%20%E2%80%91%CE%BF%CE%BD&usr_input=greek

⁵⁷⁶ A.g.e., s. 24

herkes ekonomik olan çalışma zorunluluğuna dahil olmuştur. Aile üzerinden *birliğe* yaklaşan bir yönetim olarak ekonomi politik, farklılıkları yok saymaya meyilli olması üzerinden Aristoteles'e göre mahvolmaya yakındır.

Daha önce ekonomi politik teriminin ilk defa Ahmet Mithat Efendi tarafından kullanıldığından bahsedilmişti. Ahmet Mithat Efendi'nin neden *ilm-i tedbir-i menzil* yerine ekonomi politiği tercih ettiği, *oikos* ve *polis*'in birlikte düşünülmesinin toplum fikrinde kendini göstermesiyle uyumludur. Ahmet Mithat'a göre,

'ekonomi' lafzı, birisi 'hane' ve diğeri 'kanun' manasına olan iki lafzı Yunani'den yapılmış olup, bunu 'tedbir-i menzil' diye tercüme edenler, en güzel tercüme etmiş demektir. Lakin politik lafzının dahi intizamı (eklenmesi) halinde, bu fennin hükmü yalnız bir 'tedbir-i menzil' lafzından anlaşılabilir hüküm derecesinde kalmamıştır. 'Politik' lafzının ilk manayı Yunanisi 'şehirlere müteallik' yani 'şehiri' ve daha şümüllü (detaylı) manaya göre 'siyasi' demek olup şu hâlde 'ekonomi politik' lafzının manası dahi 'bir menzil-i umumi suretinde tasavvur olunan daire-i cemiyeti medeniyyeye hükmü şamil tedabir' demek olur.⁵⁷⁷

Politik kelimesinin eklenmesiyle ekonomi politik artık herkese ait (umumi) bir ev olarak düşünülen cemaatin yönetimine dair hükümler, kararlardır. Daha önce Kınalızade'de ele alındığı üzere, menzil *bir içtima, bir araya toplanmışlıktır*. Ancak insanın nutuk sahibi olması, nefis üzerinden faziletle ilişkilenebilmesi, en fazılların yönetimi onu medeni, şehirli yapmaktadır. Benzer bir okumayı burada da yapmak mümkündür: insanın yaşama kipleri olarak menzil ve medine birbirleriyle birleşmişler; adeta bir daire gibi *cemaat* oluşturmuşlardır. Cemaat kum yığınları gibi bir araya toplanmışlığı (cumhur), daire olarak kapanmışlığı, aile olarak birliği hedefleyen bir medeniyet fikrine dönüşmüştür⁵⁷⁸. Medine ve medeniyet artık, menzilden, bir menzili oluşturan cemaatten itibaren önem kazanmaktadır.

Bu bağlamda Abru Sehak'ın *économie politique*'i *ilm-i tedbir-i menzil* olarak tercüme etmesi ahlaktan/etikten bağımsızlaşan *ekonomi politik* olarak düşünülebilir mi? Veyahut devletin büyük bir menzil olarak düşünülmesi olabilir mi?

⁵⁷⁷ Ahmet Mithat Efendi, *İktisat Metinleri Ekonomi Politik*, s.1. Eklemeler bana aittir.

⁵⁷⁸ Cumhur diye kum yığınına da denmektedir. <https://kamus.yek.gov.tr/>

Abru Sehak'ın ekonomi politiği nasıl tercüme ettiğine gelince, daha çok servet edinemeye ve zenginliğe vurgu yapan aşağıdaki pasajla karşılaşmaktayız:

Ekonomi-politik didikleri hikmet-i ilmiyyenin rükn-i rekîni (yücesi) olan İlm-i Tedbîr-i Menzil'in kâffe-i milel ve kavâmın medâr-ı taayyüşleri olan esbâb-ı külliyyenin beyânında olub mâl ve menâl ve servet ve yesâr ve her kese matmah-ı ayn i'tibâr olan eşyânın ne vechile husûle geldiği beyne'n-nâs ne sûretle taksîm olındığı ve nihâyet ne tarikle harc ve sarf ve telef kılındığı husûslarını tasrîh eyler.

Bir başka deyişle, felsefenin yücesi ekonomi politik bütün milletlerin ve kavimlerin geçim araçlarının toplamı/bütünü anlamında mal, servet, bolluğu ve herkesin büyük bir istekle baktığı eşyanın nasıl üretildiği, insanlar arasında nasıl paylaşıldığı ve hangi yollarla tüketildiği hususlarını açıklayan ilimdir. Abru Sehak'ın belirttiğine göre, onu Say'ın metninin tercümeyle iten şey; herkesin bilerek ya da bilmeyerek *umumun menfaatinin* oluşmasına ve elde edilmesine katkı sağlamasıdır⁵⁷⁹. Ekonomi politik bu bağlamda yalnızca ilim insanların değil, herkesin bilmesi gereken bir ilimdir; zira herkes geçim işleriyle meşguldür.

Abru Sehak'ın değindiği bir başka nokta, herkesin aynı seviyede servet elde edebilmesinin sebep ve araçlarının (esbab ve vesail) henüz keşfedilmemiş olmasıdır. Yine de umumun menfaati için gerekli bu ilm, umumun sulhu için gerekli hakikatlerin bilinmesinin de önünü açacaktır⁵⁸⁰.

Metnin geneline bakıldığında Sehak'ın *société*'yi, *millet*, *halk-ı alem*, *avamü'l nas*, *milel-i ma'lume* ve *düvel-i mevcude*, *nev-i beni beşer*, *nev-i beni âdem*, *herkes*, *cümle*, *cumhur-u nas*, *amme-i nas*, *tebaa* kelimeleriyle karşıladığı görölmektedir⁵⁸¹. Bu kelimelere geri döneceğiz.

Ancak Say'ın cevabına devam edecek olursak, *société*'yi açıklarken kullandığı *nation* kavramıyla da karşılaşmaktayız. Buna göre, bir tür olarak insanlığın çoğunluğuna

⁵⁷⁹ Sehak, *İlm-i tedbir-i menzil*, s.5

⁵⁸⁰ A.g.e., s.6

⁵⁸¹ A.g.e.

hitap eden, *la grande societe humaine (nev-i beni beşer/âdem)*, Say'a göre, dağlar, denizler, farklı yönetimler gibi çeşitli sebeplerle/rastlantısallıklarla birçok topluma bölünmektedirler. Say, tek tek bu toplumları ulus (*nation*) olarak nitelendirmektedir⁵⁸². Arendt'e göre insanın bir tür olarak sosyalliğe dahil olması, *societas generis humani (nev-i beni beşer, nev-i beni âdem)*, *societas*'ın genelleşerek insanlık durumunun temel koşulu olması anlamına gelmektedir⁵⁸³. O halde, Say'ın bir tür olarak büyük insan toplumunu anlamak üzere ulusu (*nation*) tanımına davet etmesi, insanın *doğal olarak politik* olması ve bu doğallığa dahil olmayan (barbar) başka yönetim biçimlerinin bile *doğallarmış* gibi deniz, dağ gibi coğrafi şekillerle anılması dikkat çekicidir. *Nation*'un Sehak'ın metninde nasıl tercüme edildiğine gelirse, *millet, milel, mülk, memalik, memleket, tebaa, umum, devlet, kavim, mecmu'-ı millet, cumhur-u nas, amme-i nas* kelimeleriyle karşılaşmaktayız⁵⁸⁴.

Ekonomi politiğin *doğal işleyişine* uygun olarak doğallıktan türeyen bir politik organizasyon ve onun yönetimi olarak ulus devletin (*nation state*) ortaya çıkışı, Arendt için toplumsal/sosyal olanın ortaya çıkışına paraleldir. Bu organizasyonun yönetiminin ulusal ekonomi (*national economy*), toplumsal ekonomi (*social economy*) anlamını kazanması, Arendt için, Monchrestien'den beri gündemde olan kamusal-özel ayrımını ortadan kaldıran "kamusal ev idaresi" (public housekeeping) düşüncesiyle de örtüşmektedir⁵⁸⁵. Heidegger'in Yunanca tabiat doğa olarak kavramaya devam ettiğimiz *phusis*'in tercümesi olarak *natura*'ya itiraz edişi *varlık sorusuyla* ilişkili olsa da *nation state*'in ortaya çıkışını Aristoteles mirasıyla ilişkilendirmek mümkün müdür?⁵⁸⁶ Ekonomi politik, ulus ve toplum arasındaki ilişkinin *doğallığını* anlamak üzere bir kez daha etik meselesi gündeme gelecektir.

Nation ve etik arasındaki ilişkiye daha yakından bakacak olursak, birbirlerine zıt olarak düşünüldükleri ortaya çıkmaktadır. Doğal olan (φύσει, natio), alışkanlıklarla

⁵⁸² Say, *Catéchism de l'économie politique*, s. 35.

⁵⁸³ Arendt, *Human Condition*, s.24

⁵⁸⁴ Sehak, *İlm-i tedbir-i menzil*.

⁵⁸⁵ Arendt, *Human Condition*, s.28.

⁵⁸⁶Burada *nation* ve *nature* arasındaki ilişkiye dikkat çekilmeye çalışılmaktadır. <https://www.etymonline.com/search?q=nation>

kazanılmış olanın (ἔθος, ethos) karşısındadır⁵⁸⁷. Aristoteles'te etik, alışmak ve alıştırmakla alakalıdır ve Aristoteles alışkanlıklarımızın karakterimiz olageldiğini düşünmektedir. İyiyi bilme ve iyi eyleme alışkanlığı etik, tercümesi de ahlaktır. Burada Kınalızade'nin tartıştığı huyların (hulk) doğuştan, *tabii* olup olmadığı meselesi önem kazanmaktadır. Çünkü hulk, ahlak (etik) ve halk arasındaki ilişki topluma (*halk-ı alem*) ve ulusa doğru açılmaktadır. İnsanın alışmakla edindiği *iyi eyleme huyu* onda sabitleşecek, kök salacak ve *doğal olarak karakteri* olagelecek, herkesin (toplum) benzer alışkanlıklara sahip olarak iyi eylemesi ise *société*'nin tercümelerinden biri olarak *halkı* oluşturacaktır.

Ethnos'un tercümelerinden biri olarak *nation*'ın doğallığının da buradan geldiğini söylemek mümkün gözükmemektedir⁵⁸⁸. *Nation*'ın *ethnos*'la, *ethnos*'un tercümesi ise *kavimle* ilişkilendirilmektedir. Buna göre, benzer alışkanlıklara alıştırmış ve yerleşik hayatta huzuru, barışı ve selameti için fazileti hedefleyen beraber yaşayan insanlar "kavim" olarak düşünüle gelmiştir⁵⁸⁹. İnsanın ayakta durması, kamet, durduğu yeri sahiplenmesi, mal-mülk edinmesi nutkuyla medenileşmesi, yerleşik hayat kipinde ayakta durmaya devam ettiği sürece devam edecek gibidir⁵⁹⁰.

Société (millet, halk-ı alem, avamü'l nas, milel-i ma'lume ve düvel-i mevcude, nev-i beni beşer, nev-i beni âdem, herkes, cümle, cumhur-u nas, amme-i nas, tebaa) ve *nation* (millet, milel, mülk, memalik, memleket, tebaa, umum, devlet, kavim, mecmu'-ı millet, cumhur-u nas, amme-i nas) tercümelerinin birbirlerine bu kadar yakın olmalarını nasıl düşünebiliriz? Söz konusu tercüme, insanın kendine yeterli olmaması sonucu doğal olarak kurduğu ortaklıkların nasıl düşünüldüğüne dair ipuçları verebilirler. Aynı doğru yolda yürüyenler olarak *millet*, benzer ahlakla donatılmış olanlar olarak *halk*, teker teker *herkes*, bir kum yığını gibi toplanmış büyük insan topluluğu olarak *cumhur-u nas*, demet olmuş ekin sapı gibi insanlar olarak *amme-i*

⁵⁸⁷ [https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=40297&q1=E\)%2FQOS%2C%20-OUS%2C%20TO%2F&q=%E1%BC%94%CE%B8%CE%BF%CF%82%2C%20%E2%80%91%CE%BF%CF%85%CF%82%2C%20%CF%84%CF%8C&usr_input=greek](https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp#qid=40297&q1=E)%2FQOS%2C%20-OUS%2C%20TO%2F&q=%E1%BC%94%CE%B8%CE%BF%CF%82%2C%20%E2%80%91%CE%BF%CF%85%CF%82%2C%20%CF%84%CF%8C&usr_input=greek)

⁵⁸⁸ [https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp - qid=40296&q1=E\)%2FQONOS, -OUS, TO%2F&q=ἔθος, -ους, τό&usr_input=greek](https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/lexica.jsp - qid=40296&q1=E)%2FQONOS, -OUS, TO%2F&q=ἔθος, -ους, τό&usr_input=greek)

⁵⁸⁹ <https://glossga.bbaw.de/glossary.php?id=149181.html>

⁵⁹⁰ Kavim ve kamet aynı etimolojik kökü paylaşmaktadırlar.

nas, bir kimsenin sözüne uyanlar, onu takip edenler olarak *tebaa*... mal-mülk edinerek huzurlu bir hayatı arayanlar olarak *mülk*, *memleket*, *memalik*; beraber zamanı, malı mülkü döndürenler olarak *devlet*, benzer alışkanlıklara sahip olanlar olarak *kavim*... Bu tercümelere dikkat çeken ise, *medine*'yle ilişkili hiçbir kelimenin kullanılmamış olmasıdır. Abru Sehak'ın ekonomi politiğin tercümesinde *ilm-i tedbir-i menzil*'i kullanması medinenin artık menzilden itibaren düşünülmesiyle ilişkili görünmektedir. Zira, Sehak, metninde Say'ınkine uyumlu olarak ne *medineden* ne de ahlaktan bahsetmektedir. Bu bağlamda, *ilm-i tedbir-i menzil* kendisini ahlaktan ve *medineden* bağımsızlaştırmıştır. O halde ekonominin etikle ilişkisinde darbe alması, *menzil*'in ahlaktan kendisini ayırması ekonomi politiğin hangi kavramlarla ilişkilendiğiyle sonuçlanmıştır?

Ekonomi politiğin servetle ilişkilendiğinden yukarıda bahsedilmişti. O halde Say'ın *serveti* nasıl tanımladığına bakabiliriz. Say'a göre, insanların sahip olarak tadını çıkardıkları sağlık ve neşeyi, servet (*richesse*) olarak düşünmek mümkündür. Ancak ekonomi politiğin ilgilendiği tek servet, kabul edilmiş bir *kıymete* (*valeur*) sahip olandır: toprak, ev, kumaş, tahıl gibi erzak, para, altın, gümüş gibi. Bu eşyalardan herkeste ve her ailede az ya da çok olmakla beraber, her bir kimsenin ve ailenin serveti sahip olduklarının kıymetinin toplamıdır. Herkesin ve her ailenin sahip olduğu mal, mülk, servet ve bolluğun toplamı da bir milletin servetidir, zenginliği ve gücüdür.

Tercümesine de bakalım:

Kıymet ve behâsi makbûl olup herkesin mâlik bulunduğu eşyâya 'adem-i 'ilm-i tedbîr-i menzil istilâhınca mâl ve ganâ itlâk olunur. Meselâ emlâk ve büyük mefruşât ve tecemmülât ve emti'a ve akmişe (kumaş ç.) ve zâd ve zahîre ve altun ve gümüş misüllü ecnâs akça gibi şeyler mâl ve menalin hey'et mecmû'asından biri olup eşyâ-yı mezkûreden cüz'î ve küllî herkesde ve her familyada biri mikdâr bulunmağla herkesin ve her familyanın kuvvet-i mâliyesi başka başka mâlik buldukları emvâlin kıymet-i müctemi'asından ibâret ve bir milletin kuvvet-i mâliyesidir. Herkes ve her familyanın münferiden mâlik olduğu **mâl ve menal ve servet ve yesârın** hey'et-i mecmû'asından mürekkebdir ve herkes ve her familyanın münferiden mâlik buldukları mâl ve menal hey'et-i mecmû'asına kuvvet-i mâliye deyü itlâk olunur⁵⁹¹.

⁵⁹¹ Sehak, *İlm-i tedbir-i menzil*, s.9.

Herkesin ve her ailenin birleşerek toplumu oluşturmasıyla, herkesin ve her ailenin servetinin toplamının bir milletin (*nation*) servetini oluşturması ekonomi ve politikanın birleşmesiyle uyumludur. Herkesin zorunluluklar alanında olması, herkesin kendine yeterli olmanın sınırlarını aşarak servet elde etmek üzere umutlanmasıyla beraber herkesin servetinin yönetimi artık *ulus* devletin, ulusal ekonominin, *ulus devletin* sorumlulukları arasındadır. Böylece (ulus) devlet (*nation*), evin yönetimine dahil olurken, ev de toplumun/cemaatin büyük bir aile olarak düşünülmesi sonucu politik olanı yutmuştur. Bu politik adaletin eşler arasında ona benzer adalete yaklaşmasına sebep olmuştur. Adil olan aile reisinin hükmüne, onun ne kadar faziletli olduğuna kalmıştır. İnsanın yerleşik hayatında faziletli olarak huzura, saadete ulaşma hedefi, politik oluşunda değil, aile oluşunda bulunmuştur. Ancak *aile* Aristoteles için huzurun güvencesi olmaktan uzaktır. Bu noktaya tekrar dönülecektir.

Say'ın serveti açıkladığı maddeye koyduğu dipnot insanın doğayla ilişkisinin nasıl dönüştüğünü takip etmek açısından da dikkat çekicidir. Ona göre, insanın ihtiyaçlarını (*les besoins*) ve arzularını doyuran, tatmin eden iki türlü servet söz konusudur: doğanın bize bizden bir *kıymet* (*valeur*) istemeksizin, bedava verdiği soluduğumuz hava, güneş ışığı, sağlık gibi doğal servet; ya da çalışarak, hizmet ederek elde edilen toplumsal servet⁵⁹². Aristoteles için insanın geçimini doğadan sağlaması, en iyi geçim yoluydu. İnsanın doğadan geçimini elde etmesinde, kendi kendine yeterli olması, başkası ya da para üzerinden değil, kendi *emeğiyle*, *toprağı işlemesiyle* elde etmesi; doğanın insanı büyütecek, geçindirecek kaynaklara sahip olması yatmaktaydı. Herhangi bir *kıymetle* ilişkilenemeyen doğanın hedefi insanı tamamlamak, kemale erdirmek üzere, geçim kaynaklarını ona sunmaktı. Say'a gelince, eğer ki doğanın insana bağışladıkları kıymetsiz elde edebileceği, hava, ışık gibi doğal servetse ve ekonomi politiğin ilgilendiği tek servet *kıymetli* olansa, insanın bu kıymeti nerede bulunduğu sorulmalıdır. Say'a göre, ekonomi politiğin ilgilendiği serveti servet yapan, onun az ya da çok olması değil, bir kıymete sahip olmasıdır. Servetin yaratılması *kıymet* yaratmakla ya da sahip olunan şeylerin *kıymetini* arttırmakla ilişkiliyken; *kıymetin* nasıl yaratılacağı ise, onun kullanılabilirliğini, fayda ve menfaatini (*utilité*) arttırmakla mümkündür.

⁵⁹² Say, *Catéchism de l'économie politique*, s. 35.

Böylece ekonomi politiğin hedeflediği servet elde etmek, kullanılan ve ihtiyaç olunan mal-mülkün faydasını arttırmak olarak yorumlanabilmektedir (khrēmatistikē).

Say'ın cevapladığı sorulardan bir tanesi, kıymeti belli olup kullanışlılığı şüphe yaratan, elmas yüzük gibi, yapay çiçek gibi mal-mülkün nasıl kıymetlendirileceğidir. Ona göre, bir şeyin kıymeti, değeri, fiyatı herkesin ihtiyaçları başka olduğundan bu ihtiyaca (χρήμα, khrēma) göre değişmektedir. İhtiyaç ve kıymet Say'a göre kişiseldir, çünkü herkes kendi ihtiyacı olduğu şeyleri başkasından daha iyi bilmekte; kişinin ihtiyacına göre kıymet belirlenmektedir⁵⁹³. Abru Sehak da elmas yüzük dışında soba örneğini vermekte; Mısır'da sobaya ihtiyaç olmamasının orada sobanın bir kıymeti olmamasıyla sonuçlandırmaktadır. Kıymeti belirleyen bir başka nokta, menfaati arttırmak için yapılan masraftır. Abru Sehak su örneğini vermektedir. Ona göre, su nehirlerde aktığı müddetçe bir kıymeti yoktur, isteyen herkes bedava su ihtiyacını nehirden giderebilmektedir. Ne zamanki suyun şehirlere getirilmesi için masraf yapılmış; suyun kullanışlılığı arttırılmıştır, o zaman suyun kıymeti de artmaktadır⁵⁹⁴.

Artık insanın geçim yolları değil; kıymet arttırarak servet elde etme yolları söz konusudur. Geçim yolları ve servet elde etme yolları aynı olup, ziraat, sanat ve ticarettir. İhtiyaç ve masraf dışında bir şeyin kıymetini arttıran onun için harcanan emektir (travail, industrie, sa'y ve himmet). Doğada bulunanların sa'y ve himmet olmadan bir kıymetinin olmaması, örneğin buğdayın, hayvanların ve bitkilerin insanın hizmeti (hidmet) olmadan yenememesi, denizdeki balığın insanın emeği olmadan yakalanamaması, madendeki bakırın çıkarılmaması doğayla kurulan ilişkide yalnızca geçimin değil, yaratılan kıymetin ve harcanan emeğin öne çıkmasıyla ilişkilidir. Madendeki bakırın kıymetini arttıran onun önce toprağın altından çıkarılması, sonra da sanatla işlenmesidir. Hem ziraat hem de sanat, doğanın meydana getirdiği eşyayı, aslındaki şekil ve suretinden (heyet-i asliye) çıkarıp; ona yeni bir suret atfederek esas kıymetini arttırmaktır⁵⁹⁵. İnsan artık doğayı zorunluluk alanı olarak değil; zenginleşme, servet elde etme alanı olarak düşünmektedir (temettü). İnsanın tek başına kendine yeterli olamaması sebebiyle doğal olarak kurduğu *politik* ortaklığında,

⁵⁹³ A.g.e., 40-41.

⁵⁹⁴ Abru Sehak, *İlm-i tedbir-i menzil*, s. 13.

⁵⁹⁵ A.g.e., s. 15.

kendine yeterli olmak üzere başkasına muhtaç olması, bu ihtiyaç ticaretin de temelidir. Bu ihtiyaç artık kendine yeterli olmak üzere değil; kıymet elde etmekle giderilecektir. Ticaretin yaptığı bu bağlamda, ihtiyaçlar üzerinden kar/menfaat elde etmektir. Sehak'ın ve Say'ın dikkat çektiği nokta, bir malın husule geldiği/üretildiği yerde bol olmasının onun kıymetini düşürmesi, az olduğu yerde ise kıymetinin artması üzerinedir. Kıymetin yaratılması için önemli olan, malları bir yerden bir yere taşımaktır. Dolayısıyla, kıymet, kullanışlılık (fayda, yarar, menfaat, utilité) birbirlerine bağlıken, yalnızca *toplumun* ya da *tek tek* kişilerin ya da *milletlerin* serveti, ihtiyaçlar duyulan ve kullanılan şeylerin geçim yollarıyla kıymetinin arttırılmasıdır. Böylece ekonomi politiğin kullanılan ve ihtiyaç duyulanların kıymetini arttırmak olarak sınırsız servet elde etmeyle ilişkisi ortaya çıkarılmıştır.

6. SONUÇ

Bu tez Osmanlı ekonomik düşünce tarihinde Aristoteles mirasını ele almaktadır. Osmanlı ekonomik düşünce tarih yazımında 19. yüzyıl öncesi ekonomik düşüncenin Aristoteles'ten miras kaldığı üzerine uzlaşmanın temeline inmektedir. Osmanlı ekonomik düşüncesinin nasıl olup da Aristoteles'le ilişkilendiğini soruşturmak, tarihsel analize yalnızca Aristoteles'i değil, Antik Yunan ve Roma medeniyetleriyle ilişkili külliyyatı da davet etmiştir. Böylesi bir davete icabet etmek ise Klasik Gelenek olarak isimlendirilen bu külliyyatın nasıl yorumlandığı ve sahiplenildiği, tarih yazımına nasıl eklemelendiği sorusuna cevap vermeyi gerektirmiştir. Osmanlı söz konusu olduğunda 19. yüzyılda modernleşmenin, kapitalistleşmenin ve endüstriyelleşmenin önünde bir engel olarak değerlendirilen bu miras, bugün modernleşmenin beşiği kabul edilen Batı'da medeniyetin kurucusu pozisyonundadır. Klasik Gelenek'in yorumlanmasında bir çelişki gibi duran bu fark, bitmek tükenmek bilmeyen Doğu-Batı ayrımını bir kez daha tarihsel analize taşımaktadır. Doğu-Batı ayrımı üzerine bir kez daha düşünmeye iten Klasik Gelenek'le ilişkilene ister coğrafi ister felsefi bu ayrımın kendisine içkin çelişkileri de göz önüne çıkarmaktadır. Bu tez açısından bir çelişki gibi duran bu fark tercüme üzerinden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Tercümenin yeniden yorumlamanın yeniden okumanın yeniden konumlandırmanın kaynağında oluşu metinlerin bir bağlamda sınırlandırılmasının imkansızlığına açılarak yalnızca geçmişe değil bugüne dair anlamlandırmaları da mümkün kılmaktadır.

Bugün Klasik Gelenek'in tarih yazımındaki yerini sorunsallaştırmak Batı'nın Doğu'ya karşı ekonomik ve politik üstünlüğünün tarihsel olarak açıklandığı anlatıyı yeniden yazmaya yönelik bir çağrıyı ortaya çıkarmıştır. Böylesi bir çağrı Klasik Gelenek'in yolculuğunu Batı medeniyetine yaptığı katkılarla anmaktan ziyade coğrafyalar, medeniyetler ve diller arası yüzyıllardır devam eden, sürekli ancak doğrusal olmayan etkileşimler üzerinden ele almayı önermektedir. Bu noktada, Klasik Gelenek'in alımlanışı ve aktarımında tercümenin rolü önem kazanmaktadır. Böylece Klasik

Gelenek'le ilişkilenede alımlama, yorumlama, düzeltme, anlama, yanlış anlama, reddetme ilişkilerini de ortaya çıkarılabilecek; Klasik Gelenek'in etkilerinin sürülebildiği coğrafyalar Batı'nın tarihsel anlatısına değil küresel tarih yazımına, kendi dönemlerine has özelliklere vurgu yapılarak eklenilebilecektir. Bu bağlamda bu tezde diller arası etkileşim ve felsefe yapmak olarak tercümeyle odaklanılarak Osmanlı coğrafyası ve Osmanlı Türkçesi Klasik Gelenek'in küresel mirasçısı olarak değerlendirilmektedir. Tezin ekonomik düşünce tarihi literatürüne katkısı Osmanlı'nın daha önce ayrıntılarıyla incelenmeyen Aristoteles mirasını Klasik Gelenek'le ilişkilendirme bağlamında değerlendirerek küresel tarih yazımındaki yerini teslim etmesidir.

Bu tezde Osmanlı ekonomik düşüncesinde Aristoteles'in mirasına odaklanılmıştır. Ancak ortaya çıkan sonuçlardan bir tanesi, ekonomik düşünce tarih yazımında tekrar edildiği üzere tek başına Aristoteles'in etkisinden bahsedilemeyeceğidir. Bu tezde her ne kadar Aristoteles özelinde ekonomiyle ilişkilenen kavramların tercümeyle takip edilse de bunun Helenistik dönemle ortaya çıkan, bugün Yeni Platonculuk olarak isimlendirilen bir yorumlama geleneği olduğu unutulmamalıdır. Bu aynı zamanda Osmanlı ekonomik düşüncesinde Platon'un da etkilerinin bulunabileceği anlamına gelmektedir. Ancak Platon'un ekonomik düşüncesinin izleri ve yorumlamaları bu tezin kapsamının dışında kalmıştır.

Osmanlı'yı Klasik Gelenek'in mirasçısı olarak değerlendirmede ortaya çıkan bir diğer sınırlılık ise Osmanlı'nın aşılına çalışılan, kendi içinde çelişkiler barındıran Doğu-Batı ayrımının göbeğinde durduğunun düşünülmesidir. Ekonomik düşüncedeki tezahürü eski yeni, kadim/geleneksel modern olana denk düşen bu ayrımın dışarıda kalan İslami dünyada felsefeye miras ekonomik düşüncenin tarih yazımındaki yeridir. Batı'nın ekonomik düşünce tarih yazımına İslami dünyadan gelen itirazlar bu tezin Osmanlı'da Aristoteles mirasına odaklanması sebebiyle ele alınmamıştır. Aristoteles'in ekonominin kurucusu olduğu böylesi bir tarih yazımında, Aristoteles'ten (M.Ö. 4. yüzyıl) Aquinolu Thomas'a (M.S. 13. yüzyıl) atlanması literatürde "büyük boşluk" tezi olarak değerlendirilirken, bu boşluğu doldurmak üzere İslami ekonomik düşüncenin ele alındığı çalışmaların incelenmesi bu tezin dışında kalmıştır.

Batı'ya has modern düşüncenin oluşumunda kendi kendine işleyen piyasaya ve servet elde etmek üzere ticarete yapılan vurguda, Klasik Gelenek'e miras İslami ekonomik düşünce yorumlamalarının dışarıda kalması, bugün Batı'ya has, modern kabul edilen düşüncelerde Doğu'dan Batı'ya aktarılan mirasın; yani İslami ekonomik düşüncenin payını sorgulatmaktadır. Bu tez açısından böylesi bir yorumlama ticaretin olumlanmasının tarihi üzerinden kendisini göstermektedir. İslami dünyada ticaretin hali hazırda olumsuz bir anlamı olmamasına gönderme yapan bu çalışmalar, Batı'da ticaretin olumlanmasında Arapçadan Latinceye yapılan tercümelere yeniden bir bakışı talep etmektedir. Bu bağlamda bu tezde Batı'nın ticareti ve servet elde etmeyi olumlama süreci olarak ekonomi politiğin ortaya çıkışına odaklanılmış; Osmanlı'nın servet elde etmeyle ilişkilene süreci 19. yüzyıldan itibaren değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ancak büyük boşluk tezini doldurmak üzere yapılan çalışmaların incelenmesinin başka modern ekonominin ortaya çıkışına ve alımlanışına dair başka yorumlamalar ortaya çıkaracağı bellidir.

Bunun yanı sıra bu tezde hem 16. yüzyıl hem 19. yüzyıl Osmanlı ekonomik düşüncesinin dönemin ekonomik gerçekliğiyle ilişkisi dışarıda bırakılmıştır. Bir başka deyişle ekonomik düşünce tarihi ekonomi tarihinden ayrı olarak değerlendirilmiştir.

Yine de Osmanlı düşünce tarihini Klasik Gelenek'le ilişkilenmesi üzerinden küresel tarih yazımına eklemek, literatürdeki eski-yeni, geleneksel-modern, Doğu-Batı ayrımlarının ötesinde, Osmanlı'yı kendine has yorumladığı kavramlarla, yaptığı felsefeyle değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Bu tezle desteklenilmeye çalışılan Doğu ve Batı'nın Klasik Gelenek'le ilişkisinde aynı tedarikten geçmiş olduğudur. Gutas'ın tarihsel anlatısında takip ettiği Klasik Gelenek'in geçtiği coğrafyalara yerleşik hayatta barışı, güvenliği, huzuru, mutluluğu bulma hedefiyle bir medeniyet anlayışı götürmesi tercümeyle ilişkilidir. Yerleşik olma anlamında şehirli, hazari, politik bir hayatın yönetiminin imkanını açan metinlerin politik iktidarı mümkün kılmaları tesadüf değildir. Ancak tercümenin etkisi sürekli yeniden okumada ve yorumlamada ortaya çıkan farklara ilişkin görünmektedir. Bu tezin göstermeye çalıştığı, Aristoteles mirasıyla ilişkilene farklı yüzyıllarda kavramların öne çıkan tercümeleleriyle, yorumlamalarıyla ilişkilidir. 18. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan okumada, Aristoteles'in insanlar için politik hayatı kuran, üzerinde *logos*la uzlaşılacak *faydalı* olanın kişisel ekonomik menfaate evrilmesine yönelik vurgudur. Bu ekonomik

menfaate yapılan vurgu sonucu insanın etikle kurduğu ilişkide iyi eylemenin ve adil olmanın arka planda kaldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu yalnızca 18. yüzyılda ekonomi ve politikanın birleşmesinin sonucu ortaya çıkan ve geride bıraktığımız, aştığımızı düşündüğümüz bir sorun değildir. Bugün tek başına ekonomi biliminin durumuna dair de konuşmaktadır.

Osmanlı ekonomik düşüncesindeki Aristoteles mirasına tercüme üzerinden odaklanmak bugün kullandığımız kelimelere yeniden dikkati çağırılmaktadır. İnsanın beraber yaşamasının nasıl kavrandığına dair bir soruşturma sosyolojinin anlamı üzerine düşünmeye de davet etmektedir. Bugün Aristoteles mirası bize sosyolojiyle ilgili ne söylemektedir? Bu sorunun takibi Kınalızade de *içtima* olarak kavranan beraberliğin izinin sürülebildiği, bir dönem içtimaiyat olarak kavranan sosyolojinin arkeolojisi, *socius*'un takip edilmesine de denk düşmektedir. Çağdaş Yunancada sosyolojinin karşılığı *koinōniologia*'dır. Aristoteles'in *ortaklık* kavramı bugün beraber yaşamın biliminin *ortaklıkbilim* olarak düşünülmesine müsaade etmektedir. İnsanlığın ortaklık durumu üzerine bir sorgulama bu ortaklıkta yalnızca menfaati değil adil olanın payını da sorgulamayı zorunlu kılmaktadır. Adil olanın her daim ötekiyle olan ilişkisi öteki için de iyi, yararlı ve adil olanı isteyebilme fazileti olarak adalet bugün ekonominin neresindedir? Elde etmek üzere yapılan adil savaş anlayışından ne kadar uzaktayız?

Tezin ortaya çıkarmaya çalıştığı bir başka nokta insanın beraber yaşamayı nasıl kavramsallaştırdığına yönelik ortaklıktan toplum fikrine gidişte *birliğe* yapılan vurgudur. Beraber yaşamın doğallığını oluşturan farkların (kadın-erkek, yöneten-yönetilen, hizmetçi-mahdum) ortadan kalktığı bir birlik hedefinin herkes için eşitlik (toplumsal eşitlik) talep etmesi söz konusu olsa da böylesi bir eşitlik adil olanla nasıl ilişkilenebilir? Monchrestien'den itibaren aile ve devleti toplum olarak *birlikte* düşünmek monarşik olanı nerede konumlandırmaktadır? Aile reisiyle devletin reisinin birlikteliği, kendi kurallarını kendilerinin koyabilmeleri anlamında üzerinde uzlaşılan olarak politik olanı monarşik olanla değiştirmiştir. Bunun sonucu politik adalet fikrinin ortadan kalkışı, ona benzeyen aile içi adaletin yaygınlaşması olarak okunabilmektedir. Adalet ister devlet ister ailenin başı olarak reisin faziletine, iyi yönetimine kalmıştır. Bu bağlamda insanın hayvanla farkını kuran, iyi, yararlı ve adil olan üzerinde *sözde uzlaşmak* insanı toplumsal saadete ulaştırma vaadinden

ayrılmıştır. Batı'da 18. yüzyılda Klasik Gelenek'in tekrar yorumlanması, insan ve hayvan arasındaki farkın servet elde etmede ve birikim yapabilmede konumlanmasına yol açmıştır. Doğanın insan için yaratıldığı fikri her ne kadar Aristoteles'ten beri yerleşmiş ve kökleşmiş gözüke de doğanın insanı kemale erdirmek için sunduklarının ona yeterli gelmeyişi menfaat, fayda, yarar vurgusuyla başkalaşmıştır.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter S. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the “Theology of Aristotle”*. London: Duckworth, 2002. Gorgias Press yeniden basım, 2017.
- Adamson, Peter, Nadja Germann, Reza Hajatpour, Ulrich Rudolph, Georges Tamer, ed. *Philosophy in the Islamic World in Context*, Volume 2. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021.
- Agamben, G. “What is a Commandment?”, Kingston Üniversitesi’nde 28 Mart 2011 tarihli konuşma.
<https://waltendegewalt.wordpress.com/2011/04/01/giorgio-agamben-what-is-a-commandment-%CE%B1%CF%80%CE%BF%CE%BC%CE%B1%CE%B3%CE%BD%CE%B7%CF%84%CE%BF%CF%86%CF%8E%CE%BD%CE%B7%CF%83%CE%B7/>
- Ağır, Seven. “Osmanlı ekonomik düşüncesinde bir kalkınma stratejisi olarak örnek alma”, içinde *Türkiye’de İktisadi Düşünce*, düzenleyenler M. Erdem Özgür, Alper Duman, Alp Yücel Kaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Akasoy, Anna, Alexander Fidora, ed. *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*. Leiden, Boston: Brill, 2005.
- Akasoy, Anna. “L’adaptation des savoirs byzantins à la cour ottoman après la conquête de Constantinople”, *Trivium*, 8, 2011.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1998, s.23.

- Aristotle: *The Complete Works, The Revised Oxford Translation of The Complete Works of Aristotle*. Düzenleyen Jonathan Barnes. Princeton N.J: Princeton University Press, 1984.
- Aristotle. *Economics*. Aristotle in 23 Volumes, cilt 18. Çev. G.C. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- Aristotle. *Economics*. Düzenleyen: Jonathan Barnes. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1991.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Çev. C.D.C Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Çev. H. Rackham. Cambridge, Massachusetts London, England: Harvard University Press, 1934.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Çev. Robert C. Bartlett, Susan D. Collins. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1964.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2000.
- Aristotle. *Politics*. Çev. H. Rackham. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1944.
- Aristotle. *Politics*. Çev. C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
- Aristoteles. *Politika*. Çev. Özgüç Orhan. Pinhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arşizen, Serandi. *Osmanlı'da Bir Politik İktisad Kitabı Tasarrufat-ı Mülkiye*, düzenleyenler Hamdi Genç, M. Erdem Özgür. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

- Aynur, Hatice, Mijgan akır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, ve Ali Emre Özyıldırım haz. *Eski Türk Edebiyatı alışmaları IX: Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve şerh*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Baeck, Louis. *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*. London, New York: Routledge, 1994.
- Baloglou, Christos P. “Hellenistic Economic Thought” içinde *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, haz. S.Todd Lowry, Barry Gordon. Leiden, New York, Köln: Brill, 1998.
- Benjamin, Andrew. *Translation and the Nature of Philosophy: A New Theory of Words*. London, NY: Routledge, 2014.
- Berkes, Niyazi. “Ekonomik Tarih ile Teori İlişkileri Açısından Türkiye’de Ekonomik Düşününün Evrimi”, içinde *Türkiye’de Üniversitelerde Okutulan İktisat Üzerine*, düzenleyen Fikret Görün. Ankara: ODTÜ Yayınları, 1972.
- Bermann, Sandra, Michael Wood. *Nation, Language, and the Ethics of Translation*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Bydén, Börje, Christin Thomsen Thörnqvist, ed. *The Aristotelian Tradition: Aristotle’s Work on Logic and Metaphysics and Their Reception in the Middle Ages*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2017.
- Christie, Richard Copley. *On some economical views of the Greek philosophers*. Manchester: John Harrison and Son, New Market Chambers, 1857.
- Cossa, Luigi. *A Guide to the Study of Political Economy*. London: MacMillan and Co., 1880.
- Delilbaşı, Melek. *İki İmparatorluk Tek Coğrafya: Bizans’ tan Osmanlı’ ya Geçişin Anadolu ve Balkanlardaki İzleri*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.

- Dunning, Henry Macleod. *The Principles of Economic Philosophy*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1879.
- Ege, Ramazan. “(رجم) rcm ve (ترجم) trcm Kelimeleri Üzerinden bir Sözlük Araştırması.” *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2020): 260-280.
- el-Arif, Halid. “Misafirperverlik ve Diyalog Fethi Meskini’nin Tercümesi ve Heidegger’in Hadise Kavramı.” İçinde *İslam Dünyasında Heidegger*, düzenleyenler Kata Moser, Urs Gösken, Josh Hayes. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Endress, Gerard ve Dimitri Gutas. *Glossarium Græco-Arabicum: A Lexicon of the Medieval Arabic Translations from the Greek*. Erişim Tarihi: 12 Şubat 2024, <https://glossga.bbaw.de/about.php.html>.
- Ermış, Fatih. *A History of Ottoman Economic Thought: Developments before the 19th Century*. London, New York: Routledge, 2014.
- Essid, Yassine. *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*. Leiden, NY, Köln: E.J. Brill, 1995.
- Fındıkoğlu, Z.F. *Türkiye’de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı*. İstanbul: İstanbul Üni. İktisat Fak. İktisat ve İçtimaiyat Ens. Yayınları, 1946.
- Foucault, Michel. *Biyopolitikanın Doğuşu: College de France Dersleri 1978-79*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.

- Glantz, Gustave. *Ancient Greek at Work: An Economic History of Greece from the Homeric Period to the Roman Conquest*. New York: Barnes & Noble Inc., 1965.
- Grafton, Anthony, Glenn W. Most, ve Salvatore Settis. *The Classical Tradition*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- Gutas, Dimitri. "The Rebirth of Philosophy and the Translations into Arabic." İinde *Philosophy in the Islamic World, Volume 1: 8th-10th Centuries*, düzenleyenler Ulrich Rudolph, Rosalind Wiseman, Peter Adamson. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- Gutas, Dimitri. *Why Translate Science? Documents from Antiquity to the 16th Century in the Historical West (Bactria to the Atlantic)*. Leiden, Boston: Brill, 2022.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça eviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Halper, Yehuda, ed. *The Pursuit of Happiness in Medieval Jewish and Islamic Thought: Studies Dedicated to Steven Harvey*. Turnhout: Brepols Publishers, 2021.
- Hederich, Benjamin. *Novum Lexicon Manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecum*. Lipsiae: Impensis Jo. F. Gleditsch, 1827.
- Heidegger, Martin. "Building, Dwelling and Thinking" içinde *Basic Writings*. New York: Harper Collins Publishers, 1993.
- Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. New Haven, London: Yale University Press, 2000.

- Hentch, Thierry. *Hayali Doğu Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. New Jersey: Princeton University Press, 1977.
- Inglis, John, ed. *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*. London, New York: Routledge, 2005.
- Ingram, J.K. *A History of Political Economy*. Edinburgh: Adam & Charles Black, 1903.
- Islahi, Abdul Azim. *History of Islamic Economic Thought: Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*. Cheltenham, Northampton: Edward Elgar, 2014.
- Kamali, Seyed Macid. "Heidegger'in Aristoteles'i İran'da İslam Felsefesinin Hermenötik Bakışla Yeniden Ele Alınışı." İçinde *İslam Dünyasında Heidegger*, düzenleyenler Kata Moser, Urs Gösken, Josh Hayes. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Kaya, Alp Yücel. "Michel Foucault'nun Ekonomik Düşünce Tarihi: Liberal ve Neoliberal Yönetim Rasyonalitelerinde Ekonomi Politik" içinde *İktisatta Yeni Yaklaşımlar*, der. Ercan Eren, Metin Sarfati, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- King, James E. "The origin of the term 'Political Economy.'" *The Journal of Modern History*, cilt 20, no. 3 (1948): s. 230-233.

- Kılınçoğlu, Deniz T. *İslam, İktisat, Ordu ve Reform Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk İktisat Eseri ve Tarihsel Bağlamı (Risale-i Tedbir-i Umran-ı Mülki)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Kılınçoğlu, Deniz T. *The Political Economy of Ottoman Modernity: Ottoman Economic Thought During the Reign of Abdülhamid II (1876-1909)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University, 2012.
- Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlak-ı Alai*. Haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Köprülü, M. Fuat. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*. Ankara: Akçağ Yayıncıları, 2004.
- Krstić, Tijana. “of Translation and Empire Sixteenth-century Ottoman imperial interpreters as Renaissance go-betweens”, içinde *The Ottoman World*, düzenleyen Christine Woodhead. London, New York: Routledge, 2012.
- Langholm, Odd. *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*. Leiden, London: Brill, 1992.
- Langholm, Odd. *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to Paris Theological Tradition, 1200-1350*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1992.
- Langholm, Odd. *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought Antecedents of Choice and Power*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press, 1998.
- Leopold, E.F., Dr. *Lexicon Graeco-Latinum Manuale Ex Optimis Libris Concinnatum*. Lipsiae: Sumptibus et Typis Caroli Taucnitii, 1852.

- Leroi Gourhan, Andre. *Gesture and Speech*. Cambridge, Massachusetts London, England: MIT Press, 1993.
- Lewis, Henry Haney. *History of Economic Thought*. New York: The Macmillan Company, 1913.
- Liddell, Henry George, Robert Scott, ve Henry Stuart Jones. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. Erişim Tarihi: 15 şubat 2024, <https://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/>
- Lowry, S. Todd, Barry Gordon, ed. *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*. Brill: Leiden, New York, Köln, 1998.
- Mahdi, Muhsin. *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: The Free Press of Glencoe, 1962.
- Mardin, şerif. "Türkiye'de İktisadi Dşncenin Gelişmesi (1838-1918)", işinde *Btn Eserleri 7, Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler 2*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Maucourant, Jérôme. "Monchrestien in 1615: The Beginnings of Political Economy?", *History of Economic Ideas*, Vol.21, No.1 (2013): s. 25-45.
- Maucourant, Jérôme. "The ambiguous birth of political economy: Montchrestien vs. Cantillon," 20th May 2011, ESHET (European Society for the History of Economic Thought) 2011 – Competition, innovation and rivalry, Bogazici University, Istanbul, s. 8.
- Mavroudi, Maria. "Byzantine Translations from Arabic into Greek: Old and New Historiography in Confluence and in Conflict." *Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies* 2.1.-2 (2023).

- Mavroudi, Maria. "The Modern Historiography of Byzantine and Islamic Philosophy: A Comparison." *Al-Masāq* 33, no. 3.
- Mavroudi, Maria. "Translations from Greek into Latin and Arabic during the Middle Ages: Searching for the Classical Tradition." *Speculum* 90, no. 1 (Ocak 2015).
- Mavroudi, Maria. "Translations from Greek into Arabic at the Court of Mehmed the Conqueror", içinde *Byzantine Court: Source of Power and Culture*. İstanbul: Koc University Press, 2013.
- McCulloch, John Ramsay. *The Literature of Political Economy: A Classified Catalogue of Select Publications in the Different Departments of that Science*. London: Longman, 1845.
- Midhat Efendi, Ahmet. *İktisat Metinleri: Ekonomi Politik ve Hall'ül-Ukad*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2005.
- Mohsen, Zakeri. "Translations from Greek into Middle Persian as Repatriated Knowledge." İçinde *Why Translate Science: Documents from Antiquity to the 16th Century in the Historical West*, düzenleyen Dimitri Gutas. Leiden, Boston: Brill, 2022.
- Momigliano, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Monchrestien, Antoine de. *Traicté de l'oeconomie politique*. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie, Imprimeur-Editeur, 1889.
- Moser, Kata, Urs Gösken, Josh Hayes, ed. *İslam Dünyasında Heidegger*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.

- Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu 'l- Basît fî Tercemeti 'l-Kamûsu 'l-Muhît c.1-6*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013-2014.
- Nasr, Seyyed Hossein, Oliver Leaman, ed. *History of Islamic Philosophy*. London, New York: Routledge, 2007.
- Natali, Carlo. "Oikonomia in Hellenistic Political Thought" içinde *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy, Proceedings of the 6th Symposium Hellenisticum*, haz. Andre Laks and Malcolm Schofield. Cambridge University Press: Cambridge, NY, Melbourne, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, 1995.
- Oktay, Sıdıka Ayşe. *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Online Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Erişim Tarihi: 15 Şubat 2024, <https://lugat.osmanlica.online/>
- Orman, Sabri. *İktisat Tarih ve Toplum*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Öcal, Aysun. "Public Administrator Profile in Political Treatises: Special Reference Nizamülmülk, Kınalızade Ali Efendi and Machiavelli." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21, no. 2 (December 2020): 451-471.
- Özdemir, Ramazan. "Zaman ve Mekân Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Çalışma: Makyavel' in 'Prens'i ve Kınalızâde' nin 'Ahlâk-ı Alâi'si." *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7, no. 3 (Summer 2012): 1993-2011.

- Özveren, Eyüp. "İster İstemez Karşılaştırmalı ve Dışa Bağımlı İktisadi Düşünce Tarihimiz: Gözlemler ve Sorunlar", içinde *Türkiye'de İktisadi Düşünce*, der. M. Erdem Özgür, Alper Duman, Alp Yücel Kaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Uslu, Ateş. *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi I, İktidarı Tanrılaştırmak (Eski Çağ'dan Feodalizmin Krizine)*. İstanbul: Yordam Kitap, 2022.
- Uslu, Ateş. *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi II, Özgürlük, Güvenlik ve Birey 1300-1789*. İstanbul: Yordam Kitap, 2022.
- Perseus Digital Library. "About the Perseus Digital Library." Erişim tarihi: 12 Şubat 2024, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/about>.
- Peters, F.E. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Pines, S. "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy." içinde *The Collected Works of Shlomo Pines, Vol. 2: Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science*. Jerusalem: The Magnes Press. 1975.
- Redhouse J. William, *Redhouse's Turkish Dictionary in Two Parts, English and Turkish and Turkish and English*. London: B.Quaritch, 1880.
- Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük Tarihsel Deneme*. İstanbul: AlBaraka Yayınları, 2021.
- Rosenthal, Franz. *Arabic Thought and Culture: The Classical Heritage in Islam*. London, New York: Routledge, 1994.
- Rosenthal, Franz. *Greek Philosophy in the Arab World: A Collection of Essays*. Hampshire: Variorum, 1990.

- Rudolph, Ulrich, Rotraud Hansberger, Peter Adamson. *Philosophy in the Islamic World Volume: 1 8-10th Centuries*. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- Rudolph, Ulrich. "The Late Ancient Background." içinde *Philosophy in the Islamic World*, Volume 1: 8th-10th Centuries, düzenleyenler Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, Peter Adamson. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- Schrevelii, Cornelii. *Lexicon Manuale Græco-Latinum et Latino Græcum Utrumque Hac Ultima Editione Multo Auetius & Locupletius*. Patavii: Typis Seminarii, 1759.
- S.M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown, ed. *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His 70th Birthday*. Columbia, South Caroline: University of South Caroline Press, 1972.
- Sami, Frachery. *Kamus-u Türki*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1902.
- Sariyannis, Marinos. *A History of Ottoman Political Thought up to the early 19th century*. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Say, J. Baptiste. *Catéchism de l'économie politique ou instruction familière qui montre de quelle façon les Rischesses sont produites, distribuées et consommées dans la Societé*. Paris: Aime André, 1833.
- Sayar, Ahmet G. *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*. İstanbul: Der Yayınları, 1986.
- Sehak, Abru. *İlm-i Tedbir-i Menzil*. İstanbul: Mühendisioğlu Tabhanesi, 1268.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. The Project Gutenberg Ebook, 2019.

- Smith, Adam. *Milletlerin Zenginliği*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.
- Swain, Simon. *Economy, Family and Society from Rome to Islam: A Critical Edition, English Translation and Study of Bryson's Management of Estate*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Mexico City: Cambridge University Press: 2013.
- Toderini, Giambattista. *Türklerin Yazılı Kültürü (Türklerin Edebiyatı)*. İstanbul: YKY, 2012.
- Tusi, Nasır ad-Din. *The Nasirean Ethics*. Farsçadan tercüme eden: G. M. Wickens. Liverpool, London, Prescott: BY C, TINLING AND co, LTD, 1964.
- Tütengil, Cavit Orhan. "Türkçe'de İlk İktisad Kitabı Konusu ve Yeni bir Eser Üzerine Notlar", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 25, Sayı:1-2, 1965-1966.
- Ülgener, Sabri. *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.
- Van Steenberg, Fernand. *Aristotle in the West*. Louvain: Nauwelaerts Publishing House, 1970.
- Vankulu Mehmet Efendi, *Vankulu Lügati c.1-2*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014-2015.
- Walzer, Richard. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

ÖZGEÇMİŞ

2009 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 2009-11 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde yüksek lisansını tamamladı. 2011 yılından bu yana MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve 2016'dan beri aynı bölümde Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı'nda doktora öğrencisi olarak araştırmalarını sürdürmektedir.

Arka Boş Sayfa

Tez Eser Metni Arka Kapağı